



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Dottorato di ricerca
in Filosofia e scienze della formazione
ciclo XXXIII

Tesi di Ricerca
in cotutela con la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

Ontologie und Technik
Emanuele Severino auf den Spuren Martin Heideggers
SSD: M-FIL/01

Coordinatore del Dottorato

ch. prof. Luigi Perissinotto

Supervisore

ch. prof. Gian Luigi Paltrinieri

Supervisore cotutela

ch. prof. Lore Hühn

Dottorando

Pedro Manuel Bortoluzzi

Matricola 829769

ONTOLOGIE UND TECHNIK

Emanuele Severino auf den Spuren Martin Heideggers

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
der Albert-Ludwigs Universität
Freiburg i. Br.

vorgelegt von

Pedro Manuel Bortoluzzi
aus Venedig, Italien

SS 2021

Dottorato: Filosofia e scienze della formazione

Ciclo: XXXIII

Titolo della tesi : Ontologie und Technik. Emanuele Severino auf den Spuren Martin Heideggers

Abstract:

Il presente lavoro è un'analisi comparata delle filosofie di Martin Heidegger ed Emanuele Severino. Il *focus* dell'analisi è rappresentato dai temi dell'ontologia e della tecnica, e quindi dal modo in cui le due teorie ontologiche hanno influenzato le rispettive interpretazioni del fenomeno della tecnica contemporanea. Il rapporto tra queste filosofie è analizzato a partire dall'interpretazione che Severino, sin dalla sua tesi su Heidegger del 1950, ha interpretato la filosofia del tedesco. L'analisi perviene in questo modo sia ad evidenziare l'estrema distanza delle teorie ontologiche, sia a indicare i punti di contatto delle due diagnosi della tecnica contemporanea.

This work is a comparative analysis of the philosophies of Martin Heidegger and Emanuele Severino. The focus of the analysis is represented by the themes of ontology and technology, and therefore by the way in which the two ontological theories have influenced their interpretations of the phenomenon of contemporary technology. The relationship between these philosophies is examined through the analysis of Severino's interpretation of Heidegger's philosophy, starting from his thesis published in 1950, *Heidegger e la metafisica*. In this way, the analysis highlights both the extreme distance between the ontological theories and the points of contact between the two diagnoses of contemporary technology.

Diese Arbeit besteht in einer komparativen Analyse der Philosophien von Martin Heidegger und Emanuele Severino. Im Mittelpunkt der Arbeit stehen die Themen der Ontologie und der Technik, mithin die Art und Weise, wie beide ontologischen Theorien die jeweiligen Interpretationen des Phänomens der gegenwärtigen Technik beeinflusst haben. Die Beziehung zwischen diesen Philosophien wird anhand der Analyse von Severinos Interpretation des Denkens Heideggers untersucht, ausgehend von seiner 1950 veröffentlichten Dissertation *Heidegger e la metafisica*. Auf diese Weise werden sowohl die extreme Distanz zwischen den ontologischen Theorien als auch die Berührungspunkte zwischen den beiden Diagnosen der gegenwärtigen Technik hervorgehoben und analysiert.

Per Giorgio Brianese

La ricerca è stata resa possibile grazie al finanziamento triennale del *Konrad-Adenauer Stiftung* di Berlino, al quale vanno i più sentiti ringraziamenti.

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG (5)

1. Die Fragestellung: die Technik
2. Das Untersuchungsfeld: die Ontologie
3. Ontologie und Technik: die Wahrheit der Abwesenheit von Wahrheit
4. Argumentum ad verecundiam
5. Zur Methode und Thesenentwicklung
6. Ziele der Untersuchung
7. Aufriss der Dissertation

ERSTER TEIL

1 ERSTES KAPITEL: Einführung in das Denken von Emanuele Severino. Von der Ontologie zur Technik (27)

1.1 Der Weg zu *La struttura originaria* (28)

- 1.1.1 Der Student Emanuele Severino und das neothomistische Milieu seines Universitätsstudiums (28)
- 1.1.2 Gustavo Bontadinis Interpretation von Giovanni Gentile (32)
- 1.1.3 Das Parmenidesprinzip in den ersten Schriften über Aristoteles (38)

1.2 *La struttura originaria* (Die ursprüngliche Struktur) (41)

- 1.2.1 Die zwei die Struktur ausmachenden Unmittelbarkeiten (L-Unm und Ph-Unm) (41)
- 1.2.2 Die Aporie des Nichts (47)
- 1.2.3 Identität, Dialektik und Widerspruch C (50)
- 1.2.4 Die ursprüngliche Metaphysik (56)

1.3 Vom Wesen des Nihilismus (59)

- 1.3.1 Élenchos des Satzes vom Widerspruch in *Zurück zu Parmenides* (59)
- 1.3.2 Ewigkeit des Seienden (63)
- 1.3.3 Das Wesen des Menschen und der Nihilismus (66)
- 1.3.4 Platon: der schlechte Hirt des Abendlandes (70)

1.4 Nihilismus und Technik (75)

- 1.4.1 Absonderung der Erde und Nihilismus (75)
- 1.4.2 Die Wahrheit als Epistème (83)
- 1.4.3 Die Kohärenz des Nihilismus und ihre Figuren (89)

- 1.4.4 Die Bewohner des Untergrunds und der Mensch, der ihrer Stimme zuhört (95)
- 1.4.5 Die Technik im Denken Severinos (102)

2 ZWEITES KAPITEL: Die Kontexte und die Thesen der severinianischen Heidegger-Deutung. Von der Ontologie zur Technik (113)

2.1 Einleitendes (115)

- 2.1.1 Ziel und Vorgehen der Analyse (115)
- 2.1.2 Hermeneutische Vorbemerkung (118)

2.2 Heidegger und die Metaphysik (121)

- 2.2.1 Struktur der Thematik des Werkes und Aufwertung der Rolle des Kantbuchs (121)
- 2.2.2 Das Wesen der Philosophie Heideggers (127)
- 2.2.3 Die Fragwürdigkeit der Polemiken Heideggers (135)
- 2.2.4 Heidegger und die Metaphysik (142)

2.3 Heidegger im nachfolgenden Denkweg (145)

- 2.3.1 Perspektivenwechsel und Kontinuität der Deutung (145)
- 2.3.2 Nihilismus, Nihil, Nichts (147)
- 2.3.3 Ausgehend von einem Interview über Heidegger und den Nihilismus (154)
- 2.3.4 Schluss (160)

ZWEITER TEIL

3 DRITTES KAPITEL: Heidegger und die Logik (165)

3.1 Einleitendes (166)

3.2 Die Aufgabe der philosophierenden Logik in HGA 21 (169)

- 3.2.1 Vorbetrachtung (169)
- 3.2.2 Erstes Hauptstück (177)
- 3.2.3 Zweites Hauptstück (182)

3.3 Logik: Die Ontologie der Vorhandenheit als Ontik (188)

- 3.3.1 Auf dem Weg nach *Sein und Zeit* (188)
- 3.3.2 Nach *Sein und Zeit* (206)

4 VIERTES KAPITEL: Die zentrale Frage nach dem Nichts. Die Ontologien von Heidegger und Severino (219)

- 4.1 Einleitendes (220)**
- 4.2 Was ist das Nichts? (223)**
 - 4.2.1 Was ist das Nichts? Der Schachzug Severinos (223)
 - 4.2.2 Was ist das Nichts? Die Position Heideggers (230)
 - 4.2.3 Was ist das (absolute) Nichts bei Severino? (243)
- 4.3 Die Ontologien von Heidegger und Severino (262)**

DRITTER TEIL

5 FÜNFTES KAPITEL: Vollendung des Nihilismus und Grenzenlosigkeit der Technik (271)

- 5.1 Einleitendes (Abermals über die Ontologische Differenz) (272)**
- 5.2 Nihilismus und Technik (278)**
 - 5.2.1 Die seinsgeschichtliche Bestimmung der nihilistischen Technik (278)
 - 5.2.2 Absolute Grenzen, Soteriologie, phänomenologische Diagnose (302)
 - 5.2.3 Der Wille zum Willen als in sich kreisende Grenzenlosigkeit (313)
- 5.3 In welchem Sinne sind diese Diagnosen komplementär? (327)**

6 SECHSTES KAPITEL: Für eine ontologisch basierte Lektüre der Gegenwart (333)

- 6.1 Die Relevanz der Ontologien von Heidegger und Severino (334)**
 - 6.1.1 Ontologie, Diagnose, Kritik (334)
 - 6.1.2 Unzulänglichkeit der instrumentellen Bestimmung der Technik (341)
- 6.2 Schluss: Phänomenologie der grenzenlosen Technik (348)**
 - 6.2.1 Der technische Anthropos (348)
 - 6.2.2 Heterogonie der Zwecke als Grundtendenz der Gegenwart (354)

Riassunto in lingua italiana (361)

Literaturverzeichnis/Bibliografia (423)

EÜ = Eigene Übersetzung

EINLEITUNG

1. Die Fragestellung: die Technik

Die seit Anfang 2020 den Erdball in Atem haltende Pandemie (Covid-19) hat die kennzeichnenden Merkmale unserer gegenwärtigen, zivilisierten Welt deutlicher und offener gemacht. Zwar charakterisieren diese Merkmale unsere Welt seit Jahrzehnten, aber sie werden durch die persistente, pandemische Krise eben sichtbarer, bemerkbarer, greifbarer. Solche Merkmale zu benennen, mag ein wenig banal oder trivial scheinen. Dennoch dient ein Benennungsversuch, und zwar ohne Anspruch auf besondere Vollständigkeit und Genauigkeit, dem vorliegenden Einführungsvorhaben: Wir leben in einer Welt ohne Zentrum, in der sich unzählige Kräfte, Perspektiven, Lebens-, Denkens-, Verhaltensweisen ununterbrochen auseinandersetzen, gegenseitig beeinflussen, heftig bekämpfen, und so weiter. Ferner wird unsere Welt unaufhaltsam schneller und komplexer: Die merkwürdigsten Ereignisse aus dem ganzen Erdball stehen gleichzeitig, bzw. *live*, zur Verfügung für Millionen Zuschauer, die kleinsten technischen Geräte werden immer leistungsfähiger und effizienter, der Mensch erreicht zu jeder Zeit eine zuvor nie gehabte, immer größere Fähigkeit, alles (oder fast alles) zu schaffen, zu modifizieren und zu zerstören. Ständig und ungebremst wächst die Nachfrage nach Problemlösungen, bzw. nach Strategien, um mit den unendlichen Herausforderungen der Alltäglichkeit in den verschiedensten Lebensbereichen zuwege zu kommen.

Die Lösung eines Problems und die dementsprechende Strategiegestaltung hängen von der Art und Weise ab, wie die menschliche Erkenntnis strukturiert ist und wie sie demzufolge das Handeln prägt. Die heute herrschende Handlungsweise besteht im technischen Einsatz der von der gegenwärtigen, wissenschaftlichen Tätigkeit gelieferten Erkenntnisse. Gewiss sind nicht alle menschlichen Tätigkeiten unter dieses Muster zu bringen, so etwa das Beten in einer Kirche oder das Laufen entlang eines Flusses. Trotzdem, so möchten wir betonen, entspricht die Grundtendenz des menschlichen Handelns auf globaler Ebene immer mehr dieser Definition. Unsere Zeit wird häufig durch den Ausdruck *Epoche der Technik* bezeichnet. Wenn das in den früheren Zeitaltern jeweils führende Grundparadigma des menschlichen Lebens das Mythische, das Göttliche, das Ideologische, usw. gewesen ist, so unterscheidet sich unsere Gegenwart dadurch, dass das technische, von den Kenntnissen der modernen Wissenschaft gelenkte Schema *weniger Mittelverbrauch/maximale Zweckerreichung* allmählich das Grundparadigma der menschlichen Existenz geworden ist.¹

¹ Es sei nur als Beispiel eine Stelle aus dem Bestsellerbuch von Yuval Noah Harari – Professor für *World History* an der Hebrew University of Jerusalem – *Homo Deus* zitiert: „We don’t need to pray to any god or saint to rescue us from them. We know quite well what needs to be done in order to prevent famine, plague and war – and we usually

Die Wörter *Gott* und *Technik* waren beide im Mittelalter wohl vorhanden, so wie beide immer noch vorhanden sind. Wollte man aber das Wort *Gott* vom Mittelalter wegnehmen, so würde man jene Epoche nicht verstehen können, bzw. sie würde sinnlos, während sich das Gleiche bezüglich des Wortes *Technik* nicht sagen lässt. Umgekehrt, wenn man das Wort *Technik* aus der heutigen Welt wegstreicht, kann man dieselbe gar nicht mehr verstehen, während mit *Gott* sich so etwas zumindest denken lässt. Dass Technik den wesentlichen Sinngehalt unserer Epoche darstellt, besagt also, dass sie die Dimension ist, welche alles menschliche Handeln, Betreiben, Arbeiten, in einem Wort: das ganze Leben weltweit immer mehr umfasst, und innerhalb derer jedes Ding seine Bedeutung allein dadurch bekommt, für einen bestimmten Zweck nützlich oder nutzlos zu sein. Besonders mit der Fortentwicklung der neuesten digitalen Technik sowie der sogenannten Bio- und Informationstechnik, usw., ist die Präsenz der Technik so durchschlagend, dass sie nicht mehr bemerkbar zu sein scheint. Es lässt sich also Folgendes sagen: „War Technik lange Zeit als separates Gerät und Werkzeug an menschlicher Arbeit beteiligt, durchdringt diese aufgrund ihrer digitalen Form zunehmend und wird inkorporiert. Diese Durchdringung kann als eine Art *Mensch-Technik-Verflechtung* beschrieben werden“.² In dieser durch Technik beherrschten Welt gibt es folglich *keine ewige und absolute Wahrheit*, bzw. keinen Gott, sondern nur begrenzte, umständliche, operationale Prozesswahrheiten.

In diesem ganzen Panorama ist jeder Mensch dazu berufen, zu handeln, mit seiner Umwelt umzugehen, sie zu modifizieren, und so weiter. Um nun die Umwelt, bzw. jedes einzelne Ding, zu modifizieren, muss man das zu Modifizierende kennen. Die Technik, als Anwendung der Erkenntnisse der gegenwärtigen Wissenschaft, ist eben die höchste Kenntnis des jeweils zu modifizierenden Objektes, über welche der Mensch je verfügen konnte. Doch ist eine jedwede Tätigkeit unseres Handelns umso angebrachter, je mehr sie nicht nur ihr eigenes Objekt, sondern auch den Sinn des Modifizierens, bzw. *sich selbst als Tätigkeit*, kennt. Folglich gilt es zu hinterfragen, was Tun bzw. technisches Tun ist. Anders gesagt: Damit man ein eigentliches, sich selbst angemessenes Handeln ins Leben rufen kann – wohlgemerkt: Dies kann man auch nicht wollen –, steht die unvermeidbare Aufgabe vor uns, zu verstehen, was Technik ist. Wenn der heutige Mensch ein *Techniker* ist, stellt der Versuch, den Sinn der Technik zu profilieren, gewissermaßen zugleich den Versuch dar, die Frage zu beantworten: Was ist der Mensch. Wie treten wir dieser Aufgabe entgegen?

Die Frage nach der Technik kann in vielen Fächern und d. h. aus vielen verschiedenen Perspektiven ausgearbeitet werden, welche zusammen das große, eben vielfältige Panorama des wissenschaftlichen Selbstverständnisses des heutigen Menschen bilden. Eine solche Vielfalt hängt mit der Sachlage zusammen, dass es eine enorme Unterschiedlichkeit an Objekten, besser noch, an

succeed in doing it“, Harari 2016, S. 9.

2 Bader 2021, S. 1. Mit den Worten A. Luckners ausgesagt: „Es ist auffällig, wie unauffällig diese riesenhafte technologische Textur unsere Lebenswelt durchwirkt – jedenfalls solange sie funktioniert“, Luckner 2008, S. 9.

Perspektiven, Dimensionen, Methoden, usw. gibt, innerhalb derer die jeweiligen Fächer die Wirklichkeit untersuchen. Die vorliegende Arbeit, welche sich als Beitrag zur Stellung und als Beantwortungsversuch der Frage nach der Technik versteht, ist eine *philosophische* Untersuchung. Die Philosophie, als Wissensgebiet unter Wissensgebieten, hat nämlich seit ihrem Anfang die Aufgabe des „Erkenne dich selbst“ übernommen, und ist demnach dazu gerufen, diese Aufgabe erst recht im technischen Zeitalter in Angriff zu nehmen.³ Hierbei taucht aber die selbe Schwierigkeit erneut auf. Denn die Philosophie ist heutzutage *die Philosophien*. Dies zu bemerken heißt, eine Banalität, etwas Selbstverständliches auszusagen. Also welche Philosophie ist in dieser *philosophischen* Arbeit gemeint?

2. Das Untersuchungsfeld: die *Ontologie*

Das erste Wort des Titels dieser Dissertation gibt die Antwort: *Ontologie und Technik. Emanuele Severino auf den Spuren Martin Heideggers*. Zu den zwei Autoren kommen wir bald zurück. Die *Ontologie* ist also diejenige philosophische Perspektive, die wir als Zugangsweg zum Verständnis der gegenwärtigen Technik einnehmen. Die selbe Schwierigkeit tritt uns gleich wieder entgegen: *Ontologie* kann heutzutage Vieles bedeuten, sowohl im sogenannten analytischen als auch im kontinentalen Bereich der Philosophie.⁴ Andererseits beschäftigen wir uns selbstverständlich mit der von Severino und Heidegger intendierten *Ontologie*; aber was ist diese genau?

Ontologie ist ein neuzeitliches Wort.⁵ Aus der Perspektive beider Autoren steht diese Bezeichnung für eine im Rahmen der klassischen griechischen Philosophie entstehende, von Aristoteles als *erste Philosophie* (später *Metaphysik*) bezeichnete und die ganze Geschichte der abendländischen Besinnung hindurch prägende Untersuchungsart. Es handelt sich um eine Besinnung über das Seiende (τό ὄν, das, was ist) als solches, bzw. über das Sein. Zwar ist Parmenides derjenige, der zum ersten Mal diese Kategorien thematisiert⁶ – doch erst mit Aristoteles findet die erste begriffsgeschichtliche Systematisierung dieser Disziplin statt. Schlägt man die erste Seite des Buches Γ der aristotelischen *Metaphysik* auf, so liest man: „Es gibt eine Wissenschaft, welche das Seiende als Seiendes untersucht und das demselben an sich Zukommende. Diese Wissenschaft ist mit keiner der einzelnen Wissenschaften identisch; denn keine der übrigen Wissenschaften handelt allgemein vom Seienden als Seienden, sondern sie grenzen sich einen Teil des Seienden ab und untersuchen die für diesen sich ergebenden Bestimmungen, wie z. B. die

3 Eine begriffsgeschichtlich artikulierte Schilderung der technikgerichteten, philosophischen Theorien findet man in Müller 2014 (S. 27 ff.). Für eine allgemeine Übersicht der neueren Entwicklungen in Technikphilosophie siehe Fohler 2003, Berg Olsen-Selinger-Riis 2009 (hrsg., bes. I und IV), Poser 2016 (I-II), Loh 2019, Wandschneider 2020.

4 Für eine Übersicht über die heutige *Ontologie*-Forschung siehe Ferraris 2008 (hrsg.), Coriando-Röck 2014 (hrsg.), Berto-Plebani 2015, Urbich-Zimmer 2020 (hrsg.).

5 Die ersten Verwendungen von diesem Terminus findet man in den Werken von J. Lorhard (*Ogdoas Scholastica*, 1609) und R. Göckel (*Lexicon philosophicum*, 1613).

6 Vgl. Urbich-Zimmer 2020 (hrsg.), S. 3 ff. und Hölscher 2014, S. 53 ff.

mathematischen Wissenschaften“.⁷ Wenn sich die anderen Wissenschaften (mitsamt den anderen *Zweigen* der Philosophie) auf die jeweils bestimmten Bedeutungen, Kontexte, Funktionsweisen, usw. der Dinge (d. h. jeder Art von Seienden) konzentrieren, liegt dagegen der Fokus der Ontologie auf dem, was allen Dingen (als Dingen) gemein ist, bzw. auf ihrem Sein. Doch warum sollte man die *so verstandene* Ontologie ansprechen, um die heutige Welt der Technik zu verstehen?

Die Beantwortung dieser Frage ist das allgemeine Ziel der vorliegenden, in Anlehnung an die Philosophien von Heidegger und Severino durchgeführten, Arbeit. Es geht also nicht nur darum, die bestimmte Technikinterpretation unserer Autoren darzulegen, sondern insbesondere darum, den *ontologischen* Charakter dieser Lektüren stark zu machen, seinen Wert hervorzuheben. Vorläufig lässt sich Folgendes sagen: Eine Untersuchung, welche sich als Wissenschaft des Seienden als solchen, bzw. von jedem „was“ als *etwas*, versteht, und die demzufolge die Grundmerkmale profiliert, gemäß deren sich die Wirklichkeit strukturiert, erlaubt uns den Fehler zu vermeiden, die Methode, die Perspektive, die Weltanschauungen eines *bestimmten* Wissensgebietes zu verabsolutieren, mit der Folge, dass durch eine solche Verabsolutierung andere Dimensionen der Wirklichkeit selbst auf Dauer aus den Augen verloren gehen. Dem Fehler der Verabsolutierung eines *bestimmten, begrenzten* Wissensinhaltes wird dadurch ausgewichen, dass eine alles-betreffende, also allumfassende Theorie entwickelt wird. In diesem Sinne, und im Gegensatz zum oben Gesagten, ist die hier intendierte Philosophie (als Ontologie) nicht ein Wissensgebiet unter Wissensgebieten, sondern ein die allen Wissensgebieten gemeinsame Dimension untersuchendes Wissensgebiet.

Doch ergibt sich nicht schon bei diesem methodischen Ansatz ein grober und naiver Widerspruch, und zwar zwischen einer Zeit wie unserer, in der jeder Anspruch auf Absolutheit, auf allumfassende Wahrheit oder Deutungstheorie dezidiert abgelehnt wird, und dem hiesigen Vorhaben, genau diese gegenwärtige Lage durch eine Untersuchungsart zu hinterfragen, welche den Sinn von jeglichem Realen, bzw. von *allem als solchen*, zu definieren meint?

3. *Ontologie und Technik: die Wahrheit der Abwesenheit von Wahrheit*

Die zwei in dieser Arbeit behandelten Philosophen haben sich unermüdlich darum bemüht, den ursprünglichen Sinn (oder die Wahrheit) des Seins, d. h. von jedem Seienden als solchem, zu thematisieren. Indem sie *die Wahrheit* des Seins zur Sprache zu bringen versuchen, stimmen beide mit dem aristotelischen Ansatz völlig überein. Wenn der Sinn des Seienden als Holz die Tätigkeit des Schreiners, der Sinn des Seienden als Elektron die Tätigkeit des Physikers, der Sinn der Seele die Tätigkeit des Psychologen, usw. jeweils prägen, dann bestimmt der Sinn des Seienden als solchen, bzw. dessen Sein, das Handeln des Menschen als solches in grundlegender Weise. In dieser Hinsicht besagt die Beschäftigung beider Autoren mit der Geschichte und besonders mit den

⁷ Aristoteles, *Metaphysik*, 1003a 20-26 zitiert nach Aristoteles 1995, Bd. 5, S. 61.

Anfängen der Ontologie die Erforschung der geschichtlich-kulturellen Grammatik unserer Zivilisation, mithin die Untersuchung des allumfassenden Raumes, innerhalb dessen sich auch die vielfältigeren und komplexen Ereignisse der heutigen, wesentlich durch Technik geprägten Gesellschaften abspielen. Für Severino und Heidegger ist diese Untersuchungsart unausweichlich und muss demzufolge am wissenschaftlichen Selbstverständnis des heutigen Menschen aktiv teilnehmen. Mit den Worten Severinos: „Sich für diesen Raum nicht zu interessieren, wäre, als ob sich die Bewohner einer Stadt für die sie umgebende Atmosphäre nicht interessieren würden. Die eine Stadt umgebende Luft ist weniger sichtbar als alles, was in ihr gemacht wird; aber dies alles wird in ihr nur insofern gemacht und auf jene bestimmte Art und Weise gemacht, als diese Luft die Stadt umgibt“ (DGuZ, S. 14, EÜ).

Folglich bemühen sich ihre *ontologischen* Anstrengungen darum, die Wahrheit dieser Zeit ohne Wahrheit ans Licht zu bringen. Diese auf Antrieb unlösliche Spannung durchdringt die ganze Dissertation, deren Fragestellung folgendermaßen umformuliert werden kann: Was ist die Wahrheit des Menschen im Zeitalter ohne Wahrheiten? Aus dieser Perspektive heraus besteht nämlich die *ontologisch* basierte Zeitdiagnose dieser Autoren in der Profilierung der theoretisch-geschichtlichen Gründe, weshalb es zu diesem Grundzug der heutigen Weltkultur kam sowie der *doch allgegenwärtigen* (d. h. wahren) Bedeutung bzw. Konsequenzen desselben für das menschliche Selbstverständnis und Handeln. Denn freilich ist auch ein Kind in der Lage, auszusagen, dass es keine absolute Wahrheit gibt, oder – in philosophischem Jargon – dass Gott tot ist. Doch ist ebenso offenbar, dass die Kraft und Triftigkeit dieser Aussagen erst dann aufgezeigt werden, wenn ihre Begründung erhellt wird. Die Stellung und Beantwortung der Seinsfrage bei Heidegger und Severino bildet also den Versuch, die Grundstruktur der geschichtlichen Grammatik unserer europäischen, nunmehr global gewordenen Zivilisation zu erforschen, bzw. die Technik zu verstehen.⁸

Es ist genau die *ontologische* Natur ihrer Diagnosen, die uns interessiert. Denn eine solche Art von Gegenwartsdeutung hat unserer Ansicht nach den folgenden Vorzug: Zwar wird von beiden gesagt, dass der Mensch seit jeher ein *Techniker* war, bzw. dass er die Welt im Hinblick auf Zwecke immer modifiziert hat, aber ein solcher Grundzug wird in ihren Diagnosen nicht unproblematisch *vorausgesetzt*, sondern *begründet*.⁹ Sie versuchen nämlich, die Zugehörigkeit eines solchen

8 In einem Grußwort an das Heidegger-Symposium in Chicago (11./12. Nov. 1966) drückt sich Heidegger folgendermaßen aus: „Die rechtverstandene "Seinsfrage" enthüllt sich als die Frage nach dem Wesen der modernen Technik und seiner Beziehung zum heutigen Menschen“, HGA 16, S. 685. Desgleichen schreibt Severino in einem Buch über Technik (1998) Folgendes: „es existiert eine *unauflösbare Kontinuität* zwischen der ursprünglichen Gestalt des Denkens vom Sein – des Denkens des Parmenides – und der von der modernen Wissenschaft gesteuerten Technik unserer Zeit“, DdT, S. 249, EÜ.

9 Wiederum mit den Worten Luckners – im Rahmen einer Hervorhebung der Grenzen der anthropologischen Bestimmung des (technischen) Menschen – lässt sich der oben erwähnte Verabsolutierungsfehler folgendermaßen beschreiben: „Man nimmt ein bestimmtes Phänomen unseres Weltaufenthaltes und zeichnet es als einen Wesenszug des Menschen aus, der dann alle anderen Wesenszüge mittragen soll. Vielleicht ist daher diese ganze Idee einer Begründung der Technikphilosophie mit der vorausgehenden Bestimmung eines grundlegenden Wesens des Menschen verfehlt“, Luckner 2008, S. 38. Dieser Fehler zeige sich besonders beim in sich zirkulären Versuch, die Technik zu erklären, in dem man das Mittel-Zweck-Schema schon vorausgesetzt hat: „Es wurde nämlich mit dem

anthropologischen Grundzuges zu einer menschlichen Natur (oder Wesen), welche erst den *prometheischen Zug* des Menschen ermöglicht, deutlich zu machen. Ihrerseits ist die von diesen Denkern profilierte, „menschliche Natur“ nichts aus der Vergangenheit wieder Aufgegriffenes – anders gesagt: Es ist keine Nostalgie in diesen Philosophien am Werk –; sie wird vielmehr entlang eines rein philosophisch-ontologischen Argumentationsweges bezeugt. Trotz der großen Unterschiede zwischen Severino und Heidegger, denen in der Arbeit nachgegangen wird, ist der Mensch für beide vor jeglicher sich geschichtlich bestimmten Definition das Erscheinen der Seienden (bzw. der Inhalt jeglicher Erfahrung), bzw. die ursprüngliche Dimension, innerhalb derer sich der Sinn der Welt überhaupt konstituiert. Es handelt sich mithin um die Dimension, worin sich menschliches Leben je schon abspielt, und die man folglich nur insofern in Frage stellen oder gar leugnen kann, als man sich in ihr je schon befindet, bzw. sie je schon eingeräumt hat.¹⁰ Für diese Dimension, oder für diesen ursprünglichen Sinn des Menschen, benutzt Heidegger das Wort „Dasein“, Severino den Ausdruck „Erscheinen des Seins“ (oder: ursprüngliche Struktur, vgl. 1.2). In der Arbeit bemühen wir uns darum, diese Wesensbestimmungen, welche offenbar mit heutzutage unüblichen Begriffen ausgedrückt werden, zu klären.¹¹

Nun aber ist sicherlich dem deutschsprachigen Leser schon etwas Bemerkenswertes aufgefallen, und zwar dass wir einerseits mit einem der bekanntesten Philosophen des 20. Jahrhunderts,

Schema von Zweck und Mittel schlicht schon das vorausgesetzt, was man auf dem Boden der Anthropologie erst hatte verstehen wollen, nämlich das technische Handeln“, ebd., S. 40.

10 Für beide Autoren besitzt folglich dieses Zentrum ihrer Philosophien – jeweils auf unterschiedliche Weise – eine *elenktische* Kraft, nämlich die Kraft, welche laut Aristoteles dem *Satz vom Widerspruch* zukommt (vgl. *Metaphysik*, 1006a). Denn dieser Satz kann nach dem griechischen Philosophen nicht direkt, sondern nur widerlegend (*elenchós*) bewiesen werden, indem aufgezeigt wird, dass derjenige, der den Satz leugnen will, ihn schon eingeräumt bzw. behauptet hat. Die Thematisierung dieses theoretischen Grundkernes der Philosophie ist ein Zentralpunkt der Untersuchungen Severinos (vgl. dazu 1.3.1). Bei Heidegger, wo der Satz vom Widerspruch als *Logikgesetz* häufig kritisiert wird (vgl. etwa HGA 9, S. 107 und hier, Kap. 3), lässt sich ein solcher Grundzug schwieriger erblicken, wobei mehrere *Winke* in diese Richtung aufzufinden sind; siehe beispielsweise die folgenden Äußerungen aus der Vorlesung des SS 1933: „Der Satz vom Widerspruch als bestimmte Fassung des Grundgesetzes vom Sein ist kein leerer Satz der Logik, an dem sich vielleicht der Scharfsinn übt, sondern es ist *ein Grundbestand des Existenzgefüges unseres Daseins überhaupt*. Die *Wahrheit*, die diesem Satz zukommt, ist eine *ureigene*“, HGA 36/37, S. 59. Ferner schreibt Heidegger 1964 am Ende des Vortrages *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* folgendes: „Vielleicht gibt es ein Denken außerhalb der Unterscheidung von rational und irrational, nüchterner noch als die wissenschaftliche Technik, nüchterner und darum abseits, ohne Effekt und gleichwohl von eigener Notwendigkeit. Wenn wir nach der Aufgabe dieses Denkens fragen, dann bleibt zunächst nicht nur dieses Denken, sondern auch die Frage nach ihm in die Frage gestellt. Angesichts der ganzen Überlieferung der Philosophie bedeutet dies: Wir alle bedürfen noch einer Erziehung zum Denken und dem zuvor erst eines Wissens von dem, was Erzogenheit und Unerzogenheit heißt. Dazu gibt uns Aristoteles im IV. Buch seiner »Metaphysik« (1006 a sq.) einen Wink. Er lautet: [...] »Es ist nämlich Unerzogenheit, keinen Blick zu haben dafür, mit Bezug worauf es nötig ist, einen Beweis zu suchen, in Bezug worauf dies nicht nötig ist““, HGA 14, S. 89.

11 Bei Heidegger finden wir vielerlei Ausdrucksweisen. Um ein Beispiel zu geben, etwa aus dem *Kantbuch* (1929): „Auf dem Grunde des Seinsverständnisses ist der Mensch das Da, mit dessen der eröffnende Einbruch in das Seiende geschieht, so daß dieses sich als solches für ein Selbst bekunden kann. Ursprünglicher als des Mensch ist die Endlichkeit des Daseins in ihm“, HGA 3, S. 229; oder im *Brief über den Humanismus* (1946): „der Mensch west so, daß er das »Da«, das heißt die Lichtung des Seins, ist. Dieses »Sein« des Da, und nur dieses, hat den Grundzug der Ek-sistenz, das heißt des ekstatischen Innenstehen in der Wahrheit des Seins“, HGA 9, S. 325. Ähnlich findet man bei Severino Definitionen, die für einen Leser des 21. Jahrhunderts zumindest ein wenig obskur klingen, wie z. B. im Aufsatz *Die Erde und das Wesen des Menschen* (1968): „Das Sein ist zum Erscheinen bestimmt. In dieser Bestimmung liegt das Wesen des Menschen. Die ursprüngliche Bedeutung der "Seele" – und des "Geistes", des "Denkens", des "Bewußtseins" usw. – ist ihre Setzung als Erscheinen des Seins. Und "ich" bedeutet das Erscheinen, insofern es sich selbst zum Inhalt hat [...]. Der Mensch ist nicht nur wie jedes Seiende ewig, sondern er ist auch der Ort, in dem sich das Ewige ewig offenbart“, VWdN, S. 234.

andererseits mit einem ziemlich unbekanntem Denker zu tun haben. In dieser Hinsicht hat die vorliegende, in Deutschland eingereichte Dissertation eine weitere, zwar untergeordnete und dennoch fundamentale Absicht: Sie soll nämlich zur Bekanntmachung dieses wichtigen Kapitels der italienischen Gegenwartsphilosophie, bzw. Severinos, im deutschen Sprachraum beitragen. Dazu ein paar Ausführungen.

4. *Argumentum ad verecundiam*

„Hiroshima ist für Severino nicht der atomaren Vernichtung zum Opfer gefallen, sondern hat "nur" aufgehört, zu erscheinen. Seine Philosophie forciert also eine zynisch-hilflose Kapitulation vor der Wirklichkeit, was allemal schlimmer ist als der von ihm stigmatisierte Nihilismus. Man mag Severinos Philosophie auch Atheismus oder Irrationalismus vorwerfen, so ist sie doch vor allem ein den Anschein von Radikalität erweckender, inhumaner Tröstungsversuch, der das Leiden der Überlebenden und die Vernichtung Unschuldiger zu der nihilistischen Illusion einer entfremdeten Vernunft herabspielt. Angesichts der faktischen Weltvernichtung, die die Bedrohung durch Atomwaffen und die ökologische Krise offensichtlich machen, hätte Severino besser geschwiegen, um Philosoph bleiben zu können“¹²

Übersetzen heißt, sich dem Missverständnis auszusetzen. In den lateinischen Sprachen, z. B. im heutigen Italienischen, ist die Verwandtschaft zwischen *tradurre* (Übersetzen) und *tradire* (Verraten, Missverstehen, falsch wiedergeben) deutlicher. Jedenfalls darf sich der Leser beruhigen, denn das, was Gawoll in seiner wertvollen Studie zum Nihilismus in Bezug auf Severino ausspricht, ist nichts anderes als ein grobes Missverständnis dieser Philosophie. Zwar trifft es vollkommen zu, dass Hiroshima für Severino zu erscheinen aufgehört hat und nicht vernichtet wurde. Doch sind das von Gawoll geschriebene „nur“ und alle daraus gezogenen Folgen inakzeptabel. Der deutsche Forscher hat freilich – und trotz der unhöflichen Manieren – keine Schuld daran. Das Problem liegt vielmehr in dem noch prekären Status der Übersetzung des Werkes Severinos ins Deutsche.

Emanuele Severino (1929-2020) war ein italienischer *Philosoph*. Sein Werk besteht aus über 90 veröffentlichten Büchern, unzähligen Aufsätzen in Zeitschriften und Zeitungsartikeln. Er wurde 1950, d. h. im Alter von 21 Jahren, habilitiert und hat bis 2017 eine kontinuierliche Lehrtätigkeit an Universitäten ausgeübt (Universität zu Pavia, Katholische Universität zu Mailand, zu Venedig und San Raffaele zu Mailand¹³). Zu seinen Gesprächspartnern zählten verschiedene Philosophen, Juristen, Politiker, Soziologen, Natur- und Literaturwissenschaftler, Regierungskommissionen, und

¹² Gawoll 1989, S. 288.

¹³ In den verschiedenen Universitäten hat er in den folgenden, philosophischen Fächern unterrichtet: Geschichte der antiken Philosophie, Geschichte der modernen Philosophie, Moralphilosophie, Logik, Geschichte der modernen und gegenwärtigen Philosophie, Soziologie, Fundamentalontologie. Für eine kurze, deutschsprachige Einführung in sein Denken siehe Hoffmann 2007, S. 369 ff. Für eine ausführliche Einführung in italienischer Sprache siehe Goggi 2015 und die von Severino in 2011 veröffentlichte Autobiographie MEadE.

so weiter. Er war Mitglied der *Accademia dei Lincei* (der Akademie der Wissenschaften Italiens) und wurde dekoriert mit dem *Großkreuz der italienischen Republik*, wie auch mit vielen anderen Preisen. Nun, die soeben aufgelisteten Daten bilden offenbar ein abstraktes *argumentum ad verecundiam* (Dt.: Beweis durch Ehrfurcht), denn es ist wohl immer noch möglich, dass es sich bei Severino um keine bemerkenswerte Figur des geistigen Lebens handelt. Dennoch bleibt das Problem der Unkenntnis dieses riesigen, philosophischen Werkes im deutschen Sprachraum bestehen. Denn nur ein, obzwar fundamentales Buch und wenige andere Schriften von ihm stehen in deutscher Übersetzung zur Verfügung.¹⁴ Mit so wenig Material kann man sich falsche Vorstellungen machen, wie im Falle Gawolls.¹⁵

Aufgrund dieses Mangels befasst sich der erste Teil dieser Dissertation ausschließlich mit Severino, und zwar mit der Absicht, dem deutschsprachigen Leser ein Mittel zur Verfügung zu stellen, sich diesem Denken anzunähern. Das erste Kapitel umfasst eine Einführung in seine Philosophie, während sich das zweite mit einer Analyse der Grundzüge seiner Heidegger-Deutung beschäftigt. Diese Einführung stellt den ersten derartigen Versuch in deutscher Sprache dar. Sie erfüllt zweierlei Funktionen: Einerseits möchte sie eben in die Kenntnis dieser Philosophie *einführen*, andererseits profiliert sie die in der komparativen Analyse mit Heidegger zu untersuchenden, theoretischen Elemente, indem sie also den anderen zwei Teilen der Arbeit die Basis liefert. Aus diesen Gründen entfaltet sich dieser Abschnitt teils analytisch teils deskriptiv. Es ist nämlich im Lichte der ganzen Produktion des Philosophen ausgearbeitet, doch mit einem auf die zwei Zentralthemen der Dissertation gelegten Fokus. Diese Methode erlaubt uns folglich, die in der analytischen Darstellung einer einzelnen Textargumentation bisweilen schwer zu erklärenden Begriffe durch den Bezug auf die Entwicklungen des severinianischen Denkens jeweils angemessener zu erläutern. Der Leser soll indessen darauf hingewiesen werden, dass die Aufgabe der Einführung in das Denken Severinos auch durch die anderen Teile dieser Arbeit vervollständigt

¹⁴ Im Folgenden die bislang ins Deutsche übersetzten Schriften Severinos: E. Severino, *Vom Wesen des Nihilismus*, Klett-Cotta, Stuttgart 1983; id., *Die Technik ist der Untergang des guten Glaubens*, in C. M. Martini-U. Eco (hrsg.), *Woran glaubt, wer nicht glaubt?*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1999, S. 97-107; id., *Die notwendige Selbsttranszendierung der Gegenwartskultur durch die Technik*, in R. Benedikter (hrsg.), *Italienische Technikphilosophie für das 21. Jahrhundert*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, S. 33-53; id., *Das griechische Denken und Heidegger*, in: Heidegger Studien, 35/2019, S. 9-28. Es gibt eine andere, kurze Schrift (worauf Gawoll hinweist), und zwar unter dem Titel *Das Nichts ist nicht unschuldig*, in: Berliner Hefte, 17/1981, S. 9-15. Aufgrund der schlechten Qualität dieser Übersetzung (wohlgemerkt, es handelt sich um einen höflichen Euphemismus) möchten wir dem Leser jedoch davon abraten, sich mit diesem Text zu befassen.

¹⁵ Unter den sehr wenigen Hinweisen auf Severino im deutschsprachigen Forschungsraum kann man auch M. Gabriel erwähnen. Indem er über die Nicht-Existenz der Welt (oder des Sinnfeldes aller Sinnfelder) im Rahmen seiner Kritik an der „naive[n] Einzeldingontologie“ (Gabriel 2016, S. 548) zu sprechen kommt, schreibt er einen in der Philosophie Severinos eine bestimmte Bedeutung habenden Satz – nämlich: „Nicht einmal Gott hätte die Welt schaffen können“ (ebd., S. 551) – und weist in einer Fussnote gerade auf Severino folgendermaßen hin: „Vgl. dazu auch die bemerkenswerte Position Emanuele Severinos, dem meine Überlegungen vieles verdanken“. Leider gibt der Autor keinen Aufschluss darüber, in welchem Sinne seine Position Severino vieles verdankt – was allerdings ein wenig merkwürdig scheint, da für Severino die Welt oder so etwas wie *das Sinnfeld aller Sinnfelder* wohl existiert, und demzufolge ewig ist. Sicherlich ist aber eine Änderung in der Schätzung des italienischen Philosophen bei Gabriel vorgekommen, da er zehn Jahre vorher die severinianische „nicht reflexiv[e]“ Positivität des Seins und dessen Deutung des Nihilismus der abendländischen Geschichte als „etwas hysterisch“ bezeichnete (vgl. Gabriel 2006, S. 174 und 447).

wird, indem nämlich die Auseinandersetzung mit der heideggerschen Position zur Verdeutlichung mancher philosophischen Ansichten des Italieners beiträgt (wie z. B. der Nichtsbegriff im Kap. 4 oder die Deutung der Vollendung des Nihilismus im Kap. 5).

5. Zur Methode und Thesenentwicklung

Wir kommen auf unser zentrales Einführungsvorhaben zurück, indem wir weitere, wichtige Koordinaten bezüglich der Methode dieser Dissertation angeben. Denn um das von beiden Autoren gelieferte, umfangreiche Material zu dem Thema zielgerecht zu bewältigen, bedarf es eines festen Verfahrensschemas. Vorliegende Arbeit ist in erster Linie primärtext-bezogen, obwohl die Sekundärliteratur zu diesen Philosophen natürlich ständig einbezogen wird. In diesem Lichte haben hier ideen- und rezeptionsgeschichtliche Untersuchungen einen propädeutischen Charakter, d. h. sie dienen dazu, die intellektuelle Konstellation zwischen Heidegger und Severino theoretisch präzise zu rekonstruieren, um dadurch die zentralen Sachprobleme in Angriff zu nehmen.

Seit seiner ersten Schrift, bzw. seiner Abschlussarbeit mit dem Titel *Heidegger e la metafisica* (*Heidegger und die Metaphysik*) aus dem Jahre 1950, hat sich Severino immer wieder mit dem deutschen Denker auseinandergesetzt. Zwar wird Heidegger keine andere selbständige Studie gewidmet, doch ist er in den severinianischen Untersuchungen fortwährend präsent. Ferner gilt es zu sagen, dass Severino immer kritisch – wenn auch nicht blindlings kritisch – mit der heideggerschen Philosophie umgegangen ist, und zwar stets im Lichte seiner eigenen theoretischen Ansichten, welche folglich durch die Analyse seiner Kritiken gleichsam im Gegenlicht zu erblicken sind. Wenn die Position Heideggers bezüglich Ontologie (bzw. der Seinsfrage) und Technik eines der in den letzten Jahrzehnten weltweit meistuntersuchten Philosophiekapitel darstellt, so besitzt die von Severino gelieferte, kritische Interpretation derselben, eine ihr eigene Physiognomie und Struktur, welche in der vorliegenden Arbeit den Zugangspunkt zu den Sachproblemen bildet.

Solche Interpretation hängt direkt mit dem neuthomistischen Herkunftsmilieu seines Denkens zusammen,¹⁶ welches uns seinerseits erlaubt, den bestimmten Platz Severinos innerhalb des Panoramas der italienischen Heidegger-Rezeption klar aufzuzeigen. Aus dieser Perspektive her gilt es, Folgendes zu sagen. In unserer Arbeit wird eine Heidegger-Deutung geschildert und ausgelotet, welche begriffsgenealogisch direkt aus der in Italien in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts herrschenden, neidealistisch-philosophischen Kultur – bes. aus dem Neidealismus Giovanni Gentiles – herkommt, und die mit ihrem stark theoretisch geprägten Fokus auf der Dialektik im Gegensatz zu den existenzialistisch-hermeneutisch geprägten Interpretationen steht, deren

¹⁶ Bzgl. der neuthomistischen Strömungen in Italien siehe Hollüber 1969 (S. 244 ff.) und Coreth-Neidl-Pfligerdorggerr 1988 (hrsg., S. 673 ff. – bzgl. des Meisters Severinos, Gustavo Bontadini, der als Bindeglied zwischen Gentiles Neidealismus und der Neuscholastik gilt, siehe S. 712 ff.). Eine gewisse Aufmerksamkeit auf die Herkunft des severinianischen Denkens in Bezug auf die – auch heideggerschen – Themen von Nihilismus und Technik hat Volpi – in Volpi-Welsch 1983 (S. 349 ff.) und 2004 (S. 161 ff.) – gelenkt, indem er besonders auf der „grundverschiedenen Weise“ (Volpi-Welsch 1983, S. 352) der beiden Diagnoseentwicklungen besteht. Für die Analysen dieses unterschiedlichen Charakters in Bezug auf Ontologie und Technik siehe jeweils Kap. 4 und 5.

Hauptfiguren L. Pareyson und bes. der zu seiner Schule gehörende G. Vattimo sind. Letztere bilden die im deutschen Sprachraum bekannteste Seite der italienischen Heidegger-Rezeption.¹⁷ In den ersten Paragraphen der Dissertation wird der begriffsgeschichtliche Kontext der ersten Schritten Severinos dargelegt, während das zweite Kapitel seine in jenem Kontext gewachsene Heidegger-Deutung ausführlicher durchleuchtet.

Indem wir die spezielle Art und Weise, wie Severino seit den 50er Jahren die heideggerschen Grundthemen des Daseins, der Seinsfrage, der Auseinandersetzung mit der überlieferten Philosophie und der Technikdiagnose interpretiert hat, untersuchen, zielen wir zunächst darauf ab, zu zeigen, dass die Ontologie, nämlich jene Aristoteles als Stammvater habende Untersuchungsart, bei diesen Autoren zwei radikal verschiedene Bedeutungen hat. Die severinianische Heidegger-Deutung stellt zwar ein Beispiel hervorragender, hermeneutischer Konsequenz dar, konstituiert sich zugleich jedoch als systematisches Verfehlen des Grundanliegens der heideggerschen Philosophie – und dies aufgrund des stark *theoretisch* geprägten Fokus seines systematischen Denkens. Die Analyse der hermeneutisch gewaltsamen Vorgehensweise Severinos – welche er direkt von Heidegger entlehnt hat (wie in 2.1.2 gezeigt) – erlaubt uns nämlich die Profilierung dieses fundamentalen Unterschieds im Verständnis dessen, was *Ontologie* heißt. Es handelt sich um zwei jeweils jene ursprüngliche Dimension des Realen untersuchende und doch radikal voneinander entfernte, *ontologische Sprachen*.

Kurz und bündig gesagt: Bei Heidegger finden wir als Versuch der Beantwortung der Frage nach dem Sein eine sogenannte hermeneutisch-phänomenologische Fundamentalontologie, welche sich mit der ursprünglichen Dimension der Weltbedeutsamkeit des Menschen (bzw. des Daseins) beschäftigt, d. h. mit der Erhellung desjenigen semantischen Netzes von Bezügen, worin wir uns immer schon befinden, und das sich in jedem Moment als solches (bzw. in seiner Ganzheit) entzieht um des Umgangs mit dem jeweiligen, bestimmten Seienden (bzw. Handlungskontext, -problem, usw.) willen.¹⁸ Andersherum finden wir bei Severino eine *ontologische* Untersuchung, welche sich

¹⁷ Für eine übersichtliche Schilderung der italienischen Rezeption Heideggers in drei Gruppen – 1) christliches, 2) hermeneutisches und 3) phänomenologisches Denken – siehe den in den *Heidegger Studien* veröffentlichten Aufsatz von R. Cristin (1991), der seinerseits als Rezension des von M. Olivetti (1989, hrsg.) herausgegebenen Bandes (*Die italienische Rezeption Heideggers*) gilt, in dem 30 Beiträge von italienischen Heidegger-Forschern gesammelt werden. Dieser Sammelband enthält einen Aufsatz von Severino (*Über Heidegger und das Erscheinen*), welcher in der leicht überarbeiteten Version von DkP (VIII) von uns ins Deutsche übersetzt wurde (vgl. Fn. 14). Wenn Cristin in seinem Aufsatz gewissermaßen zu Recht behauptet, dass das Denken – vor allem des sogenannten ersten – Heideggers anfänglich eine gewisse „Schranke gefunden [hat] in Gestalt jener idealistischen und neuidealistischen Tradition, die von Benedetto Croce, Bertrando Spaventa und Giovanni Gentile inspiriert wurde“ (Cristin, 1991, S. 160), so möchten wir in dieser Arbeit doch belegen, dass die severinianische, aus jener Tradition stammende Lektüre Heideggers diese Schranke überwinden konnte. In diesem Sinne stimmt unsere Interpretation mit Cristin darin überein, die severinianischen Heidegger-Deutung sei in keiner der oben erwähnten Gruppen „völlig einfügbar“ (ebd., S. 167). Für eine Analyse der frühen, italienischen Rezeption Heideggers mit besonderer Rücksicht auf das Herkunftsmilieu der Philosophie Severinos siehe Tommasi 1991 (bes. Kap. 3 und 5). Für die von Vattimo gelieferte Interpretation siehe vor allem Vattimo (1971, 1981) so wie Thorsten 2009 (III) Rindone 2017 (bes. Kap. 1 bzgl. des allgemeinen Themas der italienischen Heidegger-Rezeption). Siehe auch Galimberti 2020, S. 249 ff.

¹⁸ Systematische und ausführliche Studien zum Spannungsverhältnis Heidegger-Severino sind in der (erst recht in der deutschsprachigen) Literatur noch kaum zu finden, weshalb die vorliegende Arbeit diesbezüglich ein Novum darstellt. Der dementsprechend analytische und stark textbezogene Charakter unserer Untersuchung bringt mit sich, dass in ihr keine ausführliche Diskussion (oder Auseinandersetzung mit) der Heidegger-Literatur stattfinden kann.

mit der Struktur der Seins im traditionellen Sinne – bzw. als Bestehen, Existieren, Vorhanden-Sein, als *actus essendi* – befasst, und zwar *methodisch* von dem konkreten, geschichtlich bestimmten, semantischen Netz dieses Seins absehend – wobei ein solches Netz (bzw. das heideggersche „Sein“) nicht vernachlässigt, sondern gerade *im Lichte* jener Struktur interpretiert wird. Es handelt sich, im Gegensatz zum Denken Heideggers, um ein stark logisch geprägtes, theoretisches Verfahren (was das neuerliche Interesse sogenannter analytischer Philosophen erklärlich macht¹⁹). Beide Autoren beanspruchen für ihr jeweiliges Untersuchungsobjekt einen ursprünglicheren Charakter in der vom Argumentationssystem abhängigen, jeweiligen Ursprünglichkeitshierarchie.

Doch trotz der grundlegenden, methodisch-philosophischen Unvereinbarkeit dieser Ansätze, diagnostizieren beide eine die abendländische Philosophie- und Zivilisationsgeschichte seit ihren griechischen Wurzeln anhaftende Verfallstendenz, deren Vollendung sie in der heutigen Epoche der Technik ausmachen. Der Verfall bestehe darin, dass die oben genannte, ursprüngliche Dimension, in der sich das menschliche Leben je schon abspiele, aus den Augen verloren werde. Dafür benutzen beide Philosophen das folgende Wort: Seinsvergessenheit. Dies besagt: Severino eignet sich eine der Grundthesen Heideggers bzgl. der Vollendung des metaphysischen Nihilismus (bzw. der Seinsvergessenheit) in der gegenwärtigen Technik an, indem er derselben ein völlig anderes, von seiner systematischen, ontologischen Theorie abhängiges Profil verleiht.²⁰ Nun ist Verfallstendenz hierbei keineswegs als kritisch-negatives oder herabsetzendes Urteil zu missdeuten. Beide Autoren weisen vielmehr darauf hin, dass unsere Art und Weise, die heutige Welt, ihre Vorkommnisse, Entwicklungen, Herausforderungen, usw., zu denken, uns nicht erlaubt, die das heutige Leben schon *tatsächlich* durchdringende Technik in ihren Wesenszügen sachgerecht zu verstehen – und dies aufgrund der sich seit der griechischen Ontologie entwickelten Struktur dieser Denkweise. Für beide Autoren gelten also die folgenden Worte Heideggers: „Dabei ist jedoch das eigentlich Unheimliche nicht dies, daß die Welt zu einer durch und durch technischen wird. Weit

Dennoch beziehen sich unsere Analysen ständig sowohl auf klassische als auch auf neuere Studien zu Heidegger. Hinsichtlich des Ontologie-Themas bevorzugen wir beispielsweise das Gespräch mit den epochemachenden Lektüren von Marx, Gadamer, Pöggeler, Gethmann sowie mit den neueren von Volpi, Augsburg, von Herrmann und Ionel. Bes. Ionel und seine Interpretation der Seinsfrage Heideggers als die Frage, „wie sich die Bedeutsamkeit der menschlichen Welt konstituiert“ (Ionel 2020, S. 6) begleitet unsere Analyse im 2. Teil. Ebenso beziehen wir uns hinsichtlich der Technik sowohl auf klassische Interpreten wie u. a. Ruggenini, Loscerbo, Seubold, von Herrmann, als auch auf neuere Arbeiten wie die von Luckner, Ihde, Müller, Blok und Galimberti. Für alle bibliographischen Hinweise siehe das Literaturverzeichnis am Ende der Dissertation.

19 Siehe Berto 2003, Priest 2020, Costantini 2020.

20 Zwei Stellen aus dem ins Deutsche übersetzten Buch Severinos (VWdN) zeugen von der engen Nähe der Thesen Severinos und zugleich von seiner kritischen Umgrenzung gegenüber den Thesen Heideggers: 1) „Die Geschichte der abendländischen Philosophie ist der Prozeß der Veränderung und somit der Vergessenheit des Sinnes von Sein, der anfänglich vom frühgriechischen Denken erahnt wurde. Und in diesem Prozeß ist die Geschichte der Metaphysik der Ort, wo die Veränderung und die Vergessenheit schwerer zu entdecken sind [...]. Aber diese Ausdrucksweisen spielen auf etwas von Heideggerschen Interpretation der Geschichte der abendländischen Philosophie grundlegend Verschiedenes an“, VWdN, S. 51; 2) „Die Kultur der Technik ist in der Tat die Art und Weise, wie sich heute die Metaphysik darstellt. [...] Die Geschichte des Abendlandes – und also nicht nur die Geschichte der abendländischen Philosophie – ist die Entwicklung der Seinsvergessenheit, d. h. sie ist die progressive und schließlich vollständige Verwirklichung des Lebens gemäß den Bestimmung, die dieser Vergessenheit eignen. Daß diese Affirmationen dazu dienen können, eine von dem Geschichtlichen Verlauf des Abendlandes völlig verschiedene Bedeutung auszudrücken (wie es ja in der Heideggerschen Interpretation der Fall ist) [...] zeigt die Abgrundtiefe der Entfremdung, in der unser Zeitalter lebt, auf“, ebd., S. 168.

unheimlicher bleibt, daß der Mensch für diese Weltveränderung nicht vorbereitet ist, daß wir es noch nicht vermögen, besinnlich denkend in eine sachgemäße Auseinandersetzung mit dem zu gelangen, was in diesem Zeitalter eigentlich heraufkommt“ (HGA 16, S. 525).

Genau deshalb bemüht sich unsere Untersuchung darum, den eigentlichen Beitrag beider *ontologischen* Denksysteme zu einem sachgemäßen Verständnis der heutigen Technik deutlich zu machen. Das Zentrum der Analyse ist also die *rein diagnostische Rolle* dieser Philosophien in Bezug auf unsere Gegenwart. Zu diesem Zweck wird nach der Klärung der in sich differenzierenden Bedeutung von Ontologie für die Komplementarität der zwei Perspektiven in Bezug auf die Technikdiagnose argumentiert.²¹ Hierzu spielt die aus Severinos Diagnose stammende und doch – so unsere Argumentation – die Lektüre Heideggers ebenfalls charakterisierende These, der zufolge die Technik der Titel für die *Grenzenlosigkeit* des menschlichen Handelns ist, die zentrale Rolle. In der Perspektive dieses komplementären Charakters gilt die Auseinandersetzung mit der severinianischen Lektüre (auch anhand ihrer Kontextualisierung im Panorama der italienischen Heidegger-Interpretationen²²) als möglicher Beitrag zur Aufklärung der heideggerschen Thesen. Die komparative Analyse mit der ontologisch-traditionellen Begriffsrüstung des Italieners dient also in unserer Arbeit dem Versuch einer klaren Einordnung der heideggerschen Technikphilosophie in ihrer so zu verstehenden, diagnostischen Rolle, bzw. als positiver Beitrag zum wissenschaftlichen Selbstverständnis des heutigen Menschen.

6. Ziele der Untersuchung

Die Ausführungen zur Methode haben uns zu einem der zentralen Erkenntnisziele dieser Arbeit gebracht. Im Lichte des Gesagten zielt unsere Untersuchung nämlich darauf ab, zu zeigen, dass der theoretische Kern dieser beiden Philosophien keine zur Vergangenheit hinschauende und gegen die heutige Technik gerichtete Denkweise darstellt, wie es bisweilen interpretiert wurde. Denn der am Anfang geschilderte, durchdringende Charakter der Techniksphäre im heutigen, menschlichen Leben macht jede blinde, kritische Ablehnung derselben hinfällig, wenn nicht gerade lächerlich. Wenn wir – mit Heidegger gesagt – in unsere Welt *geworfen* sind und sie demzufolge übernehmen müssen, so befinden wir uns faktisch und unausweichlich in einer *technisch geprägten* Welt. Egal wie viele Überlegungen über, für oder gegen die Technik ich entfalten kann, so muss ich doch in eine Maschine (bzw. einen Bus) einsteigen, um von Freiburg zum Flughafen zu gelangen, wo ich mit meinem *Smartphone* zu belegen imstande sein werde, dass ich einen Flug *online* gebucht habe, um irgendwohin zu fliegen, und so weiter. Unser geschichtlich situiertes Da-sein lässt sich durch keine theoretische Konstruktion wegschaffen.

²¹ Diesbezüglich sei darauf hingewiesen, dass die mögliche Komplementarität dieser verschiedenen Ansätze genau *nur* auf der Ebene der Technikdiagnose untersucht wird. Auf ontologisch-theoretischer Ebene beschränken sich unsere Analysen darauf, den systematischen Unterschied zwischen diesen Philosophien deutlich zu machen, indem eine ausführlichere und eindringlichere Ausarbeitung der möglichen Vereinbarkeit auf dieser Ebene für eine weitere Arbeit dahingestellt bleibt. Für einen Entwurf der Analysen in dieser Richtung siehe Bortoluzzi 2021.

²² Hierbei beziehen wir uns vor allem auf die Studien von U. Galimberti (vgl. Galimberti 1999, 2002, 2020).

Den unmöglichen und auf Dauer kontraproduktiven Charakter jeder Ablehnung oder Vergöttlichung der Technik hat Heidegger im Blick, wenn er seinen berühmten Aufsatz *Die Frage nach der Technik* (1953) folgendermaßen einleitet: „Überall bleiben wir unfrei an die Technik gekettet, ob wir sie leidenschaftlich bejahen oder verneinen. Am ärgsten sind wir jedoch der Technik ausgeliefert, wenn wir sie als etwas Neutrales betrachten; denn diese Vorstellung, der man heute besonders huldigt, macht uns vollends blind gegen das Wesen der Technik“ (HGA 7, S. 7).²³

Nun besteht das Anliegen Heideggers und Severinos also darin, eine Diagnose des Technikphänomens vorzubringen, zu der alle anderen Wissenschaften – aus den gesagten Gründen – strukturgemäß unfähig sind.²⁴ Anders gesagt: Das Kritische in ihren Diagnosen richtet sich nicht gegen das Phänomen Technik – als ob es ein *etwas* wäre, wie der Computer, mit dem gerade geschrieben wird – sondern gegen die unkritische und durchschnittliche Akzeptanz, seitens der anderen Wissensgebiete, dieser *gängigen* Technikvorstellung als etwas Neutrales. Das Vorherrschen dieser gängigen Vorstellung – bzw. die scheinbare Unmöglichkeit, sie in Frage zu stellen – stellt die konkrete, gegenwärtige Erscheinung der oben erwähnten Verfallstendenz der abendländischen Kultur dar, die Heidegger und Severino diagnostizieren. Dieses Vorherrschen ist also die gegenwärtige Gestalt der Seinsvergessenheit, bzw. des Nihilismus. Die durchschnittliche Vorstellung der Technik zu hinterfragen – oder eine ursprünglichere Technikdeutung anzustreben –, heißt folglich, sich kritisch mit diesem Vorherrschen auseinanderzusetzen, um damit dessen Sinn und Konsequenzen aufzeigen zu können. Für beide Autoren ist die hierbei sich zeigende *Zweideutigkeit* des Wortes *Technik* nicht zufällig, sondern wesentlich und sogar unausweichlich –

23 Dazu vgl. die folgenden Ausführungen: „Die Technik ist die ureigene Domäne des Menschen, sie ist der Grund seines Selbstbewusstseins, seiner Freiheit und seines Stolzes. Sie kann einerseits elementare Bedürfnisse befriedigen und exquisite Wünsche erfüllen, gleichzeitig begrenzt sie jedoch unseren Handlungsspielraum und schafft neue Bedürfnisse, die uns zunächst als fremd und künstlich erscheinen mögen. Daher greift die These, dass die Technik "neutral" sei, zu kurz“, Müller 2014, S. 15. Dass die Ansicht, der zufolge die Technik ein neutrales Mittel sei, eine ziemlich problematische sei, behaupten also nicht nur Heidegger und Severino, sondern ist eine in der Technikphilosophie verbreitete Überzeugung, vgl. etwa die Position G. Anders: „Von diesem System der Geräte, diesem Makrogerät, zu behaupten, es sein ein "Mittel", es stehe also für freie Zwecksetzung zur Verfügung, wäre vollends sinnlos. Das Gerätesystem ist unsere "Welt". Und "Welt" ist etwas anderes als "Mittel". Etwas kategorial anderes“, Anders 1956, S. 2. Die Gegenposition vertritt dem Anschein nach beispielsweise einer der großen Gesprächspartner Heideggers, Karl Jaspers, in seinem Werk *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*: „Das jedenfalls ist offenbar: Technik ist nur Mittel, an sich weder gut noch böse. Es kommt darauf an, was der Mensch daraus macht, zu was sie ihm dient, unter welche Bedingungen er sie stellt“, Jaspers 2017, S. 121. Siehe dazu [6.1.2](#).

24 Ihrerseits gilt eine solche Ansicht bei den zwei Autoren nicht als Kritik, sondern als eine Wesensumgrenzung gerade im aristotelischen Sinne; vgl. die folgenden Äußerungen Heideggers: „Jede Einzelwissenschaft aber muß sich in der Entfaltung des Entwurfs durch ihr Verfahren auf bestimmte Felder der Untersuchung besondern. Diese Besonderung (Spezialistik) ist nun aber keineswegs nur fatale Begleiterscheinung der zunehmenden Unübersichtlichkeit der Forschungsergebnisse. Sie ist nicht ein notwendiges Übel, sondern die Wesensnotwendigkeit der Wissenschaft als Forschung. Die Spezialistik ist nicht die Folge, sondern der Grund des Fortschrittes aller Forschung“, HGA 5, S. 83. In diesem Lichte ist eine der berühmtesten Stellen Heideggers *gegen* die Wissenschaft zu verstehen: „die Wissenschaft denkt nicht [...] keine abschätzige Beurteilung; keine Feststellung einer Tatsache; vielmehr eine Wesensbestimmung (das »nicht« kein *Versäumnis* sondern »Verweigerung«): dies sagt: die Wissenschaft hat die *Seinsweise* ihres *Gebietes* als solche nicht zum Thema – ihrem Thema – kann dieses *überhaupt nicht haben*“, HGA 8, S. 9. *Seinsweise* steht in diesem Passus für die Rolle der jeweiligen Wissenschaft innerhalb der *sich-entziehenden* Weltbedeutsamkeit menschlicher Existenz. Anders (und etwas grob) gesagt: In jeder wissenschaftlichen Tätigkeit geht es wesensgemäß immer nur um den jeweils betreffenden Untersuchungsgegenstand, und *nicht* um ihren Platz (bzw. Rolle) innerhalb des menschlichen, geschichtlich-kulturell-gesellschaftlichen Systems, worin sie immerhin gehört.

denn sie liegt in der Struktur der ursprünglichen Dimension des Seins selbst. Das eigentliche Wesen der Technik zu bezeugen heißt also, *genau* das Vorherrschen jener üblichen Vorstellung der Technik und dessen Konsequenzen zu kritisieren. Denkt der Mensch die Technik nur so, wie sie in der gängigen Vorstellung verstanden wird, so die durch Heidegger und Severino zu erhellende These, gibt es keine Grenze mehr vor seinem Vorhaben, die Welt gemäß seinen Plänen zu modifizieren, bzw. zu schaffen und zu zerstören.

Die in den anderen Wissenschaften und im Allgemeinen in der heutigen Kultur herrschende Technikauslegung bezeichnen beide Autoren als „die instrumentale und anthropologische Bestimmung der Technik“ (HGA 7, S. 8). Solcher Bestimmung zufolge ist die Technik ein in den Händen des handelnden Menschen zur Verfügung stehendes Mittel zu Zwecken.²⁵ Die Technik sei also *nur* ein Mittel und das Wichtigste hänge lediglich davon ab, ob der Mensch sich dieses Mittels gut oder schlecht bedient. Dazu gilt es zu sagen: Diese Definition wird von beiden Autoren nicht als solche verworfen – nur der Narr kann so etwas anstreben. Erfordert ist vielmehr eine wesentliche und – aus den erwähnten Gründen – notwendige Integration derselben vermittelt der *ontologisch* basierten Diagnose. Durch die Analyse der Struktur dieser Integration in Anlehnung an beide Philosophien, zielt unsere Untersuchung darauf ab, ihre Fähigkeit deutlich zu machen, jene gängige Technikvorstellung in Frage zu stellen ohne sich einem fatalistischen Fehlschluss auszusetzen, wo die Technik als unbesiegbares Verhängnis des heutigen Menschen angesehen wird.

Die Erhellung der beiden Positionen gemeinsamen These der *Grenzenlosigkeit der Technik* dient im 3. Teil dieser Arbeit der Erreichung dieses Zweckes. Vorläufig und schematisch lässt sich Folgendes umreißen: Die Diagnose der Technik als Titel für die *Grenzenlosigkeit* menschlichen Handelns entwickelt sich als ontologische Übertragung des oben erwähnten Grundtenners der heutigen, globalen Kultur, nämlich der endgültigen Abschaffung jeglicher ewigen und absoluten Wahrheit. Methodenimmanent gesehen, wird diese severinianische These erhellt, indem nachgewiesen wird, dass sie auch den Kern der Lektüre Heideggers betrifft, oder dass Severinos diesbezügliche Kritik an Heidegger im Grunde verfehlt ist.²⁶

Die Verneinung der Existenz ewiger und absoluter Wahrheiten, welche alle Gebiete unserer heutigen Kultur charakterisiert, stellt für Severino eine geschichtliche Tendenz dar, die eine starke

25 Vgl. Severino: „Die großen Kräfte der abendländischen Tradition – Christentum, Humanismus, philosophisches Wissen, Aufklärung, Kapitalismus, Demokratie, Kommunismus, das Bewusstsein selbst, das Wissenschaft und Technik von sich selbst haben – begreifen die von der Begrifflichkeit der modernen Wissenschaft gelenkte Technik als ein Medium, ein *Mittel*. Zumeist wird ja zugestanden, dass sie *das Mittel, das Mittel par excellence* ist, über welches der moderne Mensch verfügen kann und von welchem sein Überleben auf der Erde abhängt“, DdT, S. 10, EÜ; und Heidegger: „Gemäß dieser Verstellung der Gefahr durch das Bestellen des Ge-Stells sieht es immer noch und immer wieder so aus, als sei die Technik ein Mittel in der Hand des Menschen“ HGA 79, S. 68. Für eine Auflistung der Facetten dieser instrumentalen Bestimmung der Technik siehe HGA 76, S. 294 f.

26 Freilich lässt sich im umfangreichen Werk Heideggers auch die Verneinung des soeben Gesagten auffinden, wie etwa an der folgenden Stelle aus einem in den 40er Jahren verfassten Abhandlungsentwurf über *Τέχνη und Technik*: „Die *Grenzenlosigkeit der Technik* ist nur ein trügerischer Schein“, HGA 76, S. 302. Jedoch soll hier der Ausdruck „trügerischer Schein“ als Hinweis auf die oben erläuterte, *gängige* Technikvorstellung verstanden werden. Der Passus sagt also gerade unsere These indirekt aus: Bleiben wir an diesen *trügerischen Schein* gekettet, ist die Technik grenzenlos.

und *notwendige* Kraft besitzt. Sie ist also kein in sich widersprechender, naiver Skeptizismus, weshalb – mit den an Richard Dawkins gerichteten Worten Severinos – „eine Wissenschaft, welche sich abmühe, die «unumstößliche Wahrheit» ihrer Gehalte zu beweisen, eine bereits vergangene Schlacht kämpft“ (DMdI, S. 192, EÜ).²⁷ Andererseits besteht die severinianische Lesart der Technikdiagnose Heideggers im Grunde darin, bei dieser die Abwesenheit eines solchen, expliziten Bewusstseins bzgl. der endgültigen Abschaffung jeglicher absoluten Wahrheit zu kritisieren: Heidegger schwanke nämlich zwischen dem Bewusstsein, dass es mit der Geschichte der absoluten Wahrheiten endgültig und notwendig zu Ende ist, und der Erwartung eines neuen, starken Prinzips, bzw. eines neuen – letzten – Gottes, welcher als Rettungsfigur in Bezug auf die von der Technik verursachte Verödung der Welt fungieren sollte.²⁸

Hierzu wird in der vorliegenden Arbeit gezeigt, dass diese wohl präzise Seite der Philosophie Heideggers seine rein diagnostische Rolle in Bezug auf die Technik – bzw. unseren Untersuchungsgegenstand – nicht betrifft.²⁹ Denn durch die Rekonstruktion der Begriffskonstellation Nihilismus-Technik bei Heidegger erweist sich diese Ansicht Severinos als falsch. Seinerseits basiert eine solche Ansicht auf der seit 1950 entwickelten und von uns im 2. Teil analysierten Deutungsstruktur. Indem Severino an der Überzeugung festhält, Heidegger „führe die wissenschaftlich-technologische Planung auf die metaphysische [d. h. für Severino epistemische, von einer epistemischen, absoluten Wahrheit *bedingte*] zurück“ (DRdW, S. 408, EÜ), vermag er nicht zu sehen, dass in „jene[r] Radikalisierung des epistemischen Rechnens, welches mit dem *cogito* und der Subjektivität des neuzeitlichen Denkens beginnt“ (DdN, S. 229, EÜ) und welches sich bei der nietzscheanischen Metaphysik des Willens zur Macht vollendet, sich für Heidegger eine innere und fundamentale Wandlung abspielt. Denn jene Radikalisierung ist das Resultat der Befreiung – vonseiten der modernen Subjektivität – von allen *Grenzen*, die sich ihr

27 Für die severinianische Analyse dieses Grundzuges der heutigen Kultur siehe 1.4.3. Bezüglich der Entwicklung des *Smartphones* sagt beispielsweise Severino im Jahre 1998: „Besonders mit der Fortentwicklung des sogenannten *Teleputers* (bzw. der Kombination von Fernseher, Computer und Telefon) wäre der Cyberspace tatsächlich die Widerspiegelung oder die telematische Übertragung des Grundprinzips unserer gegenwärtigen (vor allem philosophischen und wissenschaftlichen) Kultur und des ihr entsprechenden Lebensstils: die Abwesenheit jeglichen Zentrums, jeglicher absoluten und endgültigen Wahrheit“, DdT, S. 21 f., EÜ.

28 Die Grundbedeutung dieser Kritik ist an einem Passus wie dem folgenden deutlich zu erblicken: „Heidegger zeigt, dass "das Wesen der Technik" gar nichts Technisches, sondern das "Entbergen" ist (*das Entbergen* [Dt., P.M.B.], das, was die Griechen *alétheia* nannten und was wir mit "Wahrheit" unpassend übersetzen). Das Entbergen, das Erscheinen der Welt. Deshalb ist die Technik, so Heidegger, in ihrem Wesen gar nicht etwas, worüber der Mensch verfügen könne und vor deren Herrschaft er sich retten könne. "Nur noch ein Gott kann uns retten", sagt er. Die entscheidende Frage fängt aber an diesem Punkt an. Warum kann der Mensch über das Entbergen der Manifestation der Dinge nicht verfügen? Warum kann sich die Technik des Erscheinens der Welt nicht bemächtigen und es nicht antreiben? Warum muss es *Grenzen* vor der Betriebsfähigkeit der Technik geben? Ich bin der Meinung, dass die Philosophie Heideggers diese Fragen nicht zu beantworten vermag“, DdT, S. 74, EÜ. Solche Kritik adressiert also den von mehreren Interpretationen hervorgehobenen, „soteriologischen Zug“ (Müller 2014, S. 124) der heideggerschen Technikdiagnose.

29 Gewiss spielt die Figur einer *Rettung* eine wichtige Rolle im Denken Heideggers. In den Zeilen der Beiträge, wo er diesen Begriff anspricht, schreibt beispielsweise Heidegger: „*Muß das sein?* Inwiefern nur noch so eine Rettung? Weil die Gefahr aufs äußerste gestiegen, da überall die Entwurzelung und, was noch verhängnisvoller, weil die Entwurzelung bereits dabei ist, sich zu verhüllen“, HGA 65, S. 100. Allerdings wird in unserer Arbeit gezeigt, dass das Problem der Lektüre Severinos in der Weise besteht, wie er eine solche *Rettung* versteht, nämlich *nur* durch die überlieferten Kategorien der Philosophie (bzw. der *traditionellen Ontologie*), jenseits derer die heideggersche Philosophie explizit zu denken versucht.

gegenüberstellen, welche Befreiung sich in der völligen Freiheit des nietzscheanischen Willens zur Macht vollendet, der folglich *unbedingter* Wille zur Übermächtigung der Macht ist.³⁰

Die Technik ist also für beide Autoren der Titel für das Zeitalter, in dem der menschliche Wille *keine Grenze* mehr vor sich hat, in dem folglich die Totalität des Seienden zur unbegrenzten Verfügung der menschlichen Produktion und Destruktion steht. Severino schreibt: „Der Wille, die Welt zu transformieren, ist die ursprüngliche Technik; die von der modernen Wissenschaft gesteuerte Technik ist der Raum, in der der Wille allmählich dessen gewahr wird, dass die Transformation der Welt es notwendig mit sich bringt, dass das Ziel des Willens der Wille selbst sei, bzw. der Wille zum Das-Andere-immer-Fortwollen, d. h. zur unendlichen Erhöhung der eigenen Macht“ (DTudE, S. 278, EÜ). Seinerseits schreibt Heidegger: „*Das Wesen der Technik* beruht in der unbedingten Herstellung uneingeschränkter Herstellbarkeit des Anwesenden“ (HGA 98, S. 9), und in den *Beiträgen zur Philosophie*: „dieses Vor-stellen findet am Gegebenen keine Grenze und will keine Grenze finden, sondern das Grenzenlose ist entscheidend [...] als [...] das an keine Grenze des *Gegebenen*, an *kein* Gegebenes und Gebbares *als Grenze* Gebundene. Es gibt grundsätzlich nicht das »Un-mögliche«; man »haßt« dieses Wort, d. h. alles ist menschen-möglich“ (HGA 65, S. 136). Die Grenzenlosigkeit der Produzierbarkeit und Zerstörbarkeit aller Seienden ist die Art und Weise, wie sich der anthropologische Sinneshorizont unserer Zeit eröffnet. Dies erblicken die zwei Autoren durch das Hinterfragen der *ontologischen Fundamente* unseres Wissens, welches für sie unausweichlich ist, damit sich unser heutiges, wissenschaftlich-technisches Selbstverständnis auf angemessener Basis entwickeln könne.³¹

Um die Dissertation zu vervollständigen, werden die Hauptpunkte einer auf dieser ontologischen Basis fußenden Phänomenologie der Technik abschließend skizziert, und zwar auch in Anlehnung an die Untersuchungen U. Galimbertis (vgl. Fn. 22) – einem der bedeutendsten Technikphilosophen Italiens, Heidegger-Experte und Schüler Severinos –, denn diese verstehen sich explizit als eine, von den Theorien Heideggers und Severinos Gebrauch machende, Analyse der Technik. Der Schluß stellt also eine sachorientiertere Beleuchtung der Relevanz der These über die Grenzenlosigkeit der Technik dar. Aufgrund ihres *ontologischen* Charakters bildet diese These die Grundbasis des menschlichen Selbstverständnisses in der Zeit der erneuten Zentralität des prometheischen Zuges des Menschen, in der nämlich die Debatte über das sogenannte Anthropozän die Herrschaft des

³⁰ Vgl. die folgende Stelle: „Die Wahrheit als Gewißheit wird zur einrichtbaren Einstimmigkeit in das für die Bestandsicherung des auf sich gestellten Menschen vorgerichteten Seienden im Ganzen. Diese Einstimmigkeit ist weder Nachahmung noch Einfühlung in das »an sich« wahre Seiende, sondern verrechnende Übermächtigung des Seienden durch die Loslassung der Seiendheit in die Machenschaft. [...] Das Seiende wird in seine Werdemöglichkeiten freigegeben, in diesen als machenschaftlichen beständig. [...] Mit der Vollendung der Neuzeit liefert sich die Geschichte an die Historie aus, die mit der Technik desselben Wesens ist“, HGA 6.2, S. 26 f.

³¹ Vgl. Severino: „Die gegenwärtige Lage ist unbegreiflich, wenn man auf die von der Technik ausgeübte Wirkung und ihren Einfluss nicht hinweist; ihrerseits ist die Technik unbegreiflich, wenn sie ohne Bezugnahme auf die moderne Wissenschaft gedacht wird. Aber es ist die Philosophie und genau die Philosophie in ihrer klassischen bzw. *griechischen* Form, die den Raum eröffnet hat, worin der Aufbau dessen, was wir "moderne Wissenschaft" nennen, allererst möglich wurde“, DaP, S. 20, EÜ.

Menschen und seiner Technosphäre immer mehr ins Zentrum stellt.³² Wenn immer mehr von aller Seiten behauptet und verstanden wird, „*daß die Technik das Wesen des Menschen ist*“,³³ bzw. dass der Mensch seit jeher ein Techniker gewesen ist, so beschreiben Heidegger und Severino einen wesentlichen Umsturz, der darin besteht, „daß nicht mehr der *Mensch* das Subjekt der Geschichte ist, sondern die *Technik*“.³⁴ Wie oben schon angezeigt, gehört die hier spürbare *Zweideutigkeit* der Sache selbst. Dies besagt, um diese Zweideutigkeit aufzulösen, dass die kohärenteste Verwirklichung des technischen – d. h. die Welt herstellenden und zerstörenden – Wesens des Menschen den fortlaufenden Untergang von allen der Technik nicht entsprechenden Selbstverständnissen des Menschen selbst verursacht zugunsten der immer zentraleren Selbstbehauptung der menschlichen Rationalität und des Übermächtigungsprozesses ihres Apparats.³⁵ Letztlich ist diese Grundtendenz für beide Autoren der Motor des geschichtlichen Prozesses der Eliminierung aller differenten, traditionellen Ziele der Menschheit. Dies besagt: Die Tendenz, worin das Wachsen der Herrschaft der Technik auf globaler Ebene besteht, befördert einen forstschreitenden Vereinheitlichungsprozess in Bezug auf alle unterschiedlichen, heute noch entgegengesetzten Kräfte (bzw. Ziele) – den Prozess nämlich, durch welchen alle Zwecke der Menschheit, die die Technik als *Mittel* in Gebrauch zu haben glauben, allmählich dem einzigen und höchsten Zweck untergeordnet werden, worin *die unendliche Steigerung der Fähigkeit, Zwecke zu erreichen*, bzw. die Technik selbst, besteht. Die Zwecke werden zum Mittel – das Mittel wird zum Zweck.³⁶ Mit der Profilierung dieser Heterogonie der Zwecke, worin die Technik selbst besteht, wird also die *ontologische* Infragestellung der gängigen Technikvorstellung als bloßes Mittel in unserer Untersuchung zu Ende gebracht.

7. Aufriss der Dissertation

1) Erster Teil:

Jeder Teil dieser Schrift ist in zwei Kapitel untergliedert. Das erste Kapitel befasst sich mit der Einführung in die Philosophie Severinos. Diese Einführung rekonstruiert seinen Denkweg in Bezug auf sein gesamtes Werk, indem besonders die mit den Haupttiteln (Ontologie und Technik)

32 Für eine umfassende Übersicht zum Thema Anthropozän und zur diesbezüglichen Debatte siehe Bajhor 2020 (hrsg.).

33 Galimberti 2002, S. 13.

34 Ebd., S. 17.

35 Vgl. die von Hoffmann gelieferte Charakterisierung des Begriffes des Apparats bei Severino 2007, S. 376: „Der Apparat in Severinos Sinne ist eine totale, funktionalistisch konzipierte Struktur, deren Basis die Elimination jedweden nicht «verflüssigten» Seins, aller Art von Konstanten ist. Die Bewohner eines vom Apparat beherrschten Planeten Erde werden entsprechend keine wie auch immer gearteten festen Überzeugung haben, sondern totale Funktionen der Umstände sein. [...] Das Leitziel des Apparats besteht in nichts anderem als anonymer Machsteigerung, liegt in der Selbstpontenzierung der eigenen Möglichkeiten“, Hoffmann 2007, S. 376. Vgl. die Ausführungen Heideggers: „Weil die Technik als Verkräftung der Kraft die Ermächtigung der Macht im Seienden einrichtet und *diese Einrichtung ist*, deshalb eignet ihr auch die alle Macht auszeichnende Übermächtigung“, HGA 76, S. 293.

36 „*Die Technik ist die schiefe Ebene, auf der all die großen Kräfte der westlichen Tradition zu ihrem eigenen, endgültigen Untergang hinabgleiten*“, SGT, S. 33. Analog ist die Technik bei Heidegger als Wille zum Willen diejenige Kraft, die „jedes Ziel an sich leugnet und Ziele nur zuläßt als Mittel, um sich willentlich selbst zu überspielen“, HGA 7, S. 77.

einhergehenden, zentralen Sachprobleme fokussiert werden. Rekonstruiert werden mithin das neothomistische Milieu seiner philosophischen Prägung (1.1), die in seinem Hauptwerk von 1958 (*La struttura originaria* [Die ursprüngliche Struktur, US]) entwickelte, ontologische Theorie (1.2) sowie der ab den 60er Jahren entwickelte Nihilismusbegriff (1.3) und seine vom letzteren abhängige Technikdiagnose (1.4).

Im zweiten Kapitel wird der severinianischen Heidegger-Deutung nachgegangen. Nachdem die Untersuchung angesetzt wird (2.1), wird die Schrift *Heidegger e la metafisica* (*Heidegger und die Metaphysik*, HudM, 1950) analysiert, in welcher der sich noch als Metaphysiker verstehende, junge Severino das Denken Heideggers als die wichtigste, gegenwärtige Möglichkeit für die Wiedereröffnung des klassischen, aristotelisch-thomistischen, metaphysischen Diskurses zu interpretieren versuchte (2.2). Andererseits werden die theoretischen Elemente dieser ersten Interpretation hervorgehoben, welche die Basis der späteren Heidegger-Deutung ausmachen, nämlich nach dem Bruch Severinos mit der klassischen Metaphysik, mit der Kirche, usw. (2.3). Die Grundzüge seiner Interpretation und Kritik von Ontologie und Technik bei Heidegger werden also im entwicklungsgeschichtlichen Spannungsverhältnis zwischen diesen zwei Phasen seines Denkweges abgezeichnet. Diese Grundzüge bilden den Ausgangspunkt der jeweils im zweiten und dritten Teil durchgeführten komparativen Analysen zwischen den zwei Positionen.

2) Zweiter Teil:

Im zweiten Teil erfolgt die Analyse auf theoretisch-ontologischer Seite. Ausgehend von den severinianischen Kritikthesen über 1) die unangemessene Verwerfung der traditionellen Logik bei Heidegger und 2) seine Verwechslung von ontischer und ontologischer Dimension, bzw. die fehlende Anerkennung der Zugehörigkeit seiner ontologischen Dimension (bzw. des Seins, so wie Heidegger es meint) zur ontischen (oder ontologischen im traditionellen Sinne) Dimension, wird auf das Verhältnis und die Stellungnahme des deutschen Philosophen zur Logik eingegangen. Das Kapitel 3 fokussiert fast ausschließlich Heidegger, um alle Elemente für die komparative Analyse bereitzustellen. Unter Zugrundelegung seiner Logikvorlesung vom WS 1925/26 (3.2) verortet die Untersuchung die Motive seiner kritischen Stellungnahme zur überlieferten Logik im Gesamtkontext seiner hermeneutischen Umwandlung der Phänomenologie in phänomenologische Fundamentalontologie und weist daraufhin die zentrale Rolle dieser Stellungnahme auch im Rahmen der Metaphysikkritik in der späteren Phase seines Denkweges nach (3.3). Die Analyse profiliert folglich die Auffassung, der zufolge die Logik die begriffliche Rüstung der Ontologie der Vorhandenheit (bzw. der Ontik) darstellt, welche nach Heidegger die ganze abendländische Ontologie prägt.

Das Kapitel 4 konzentriert sich auf die Verschiedenheit der Nichtskonzeptionen bei den zwei Autoren, und zwar ausgehend von Severinos Kritik des Nichts, bzw. des „vom Seienden her erfahrene[n] Sein[s]“ (HGA 9, S. 123) bei Heidegger. Ausgehend von Heideggers Behandlung des

Nichtsbegriffes in der Antrittsvorlesung *Was ist Metaphysik?* (4.1) werden die beiden Positionen ausgelotet (4.2). Einerseits wird die severinianische Kritik, der zufolge in den Schriften Heideggers eine *systematische* (und für Severino wohl unberechtigte) Austilgung des Nichts als *nihil absolutum* (*nihil negativum*, absoluten Nichts) stattfindet, als triftig nachgewiesen (4.2.2). Andererseits kommt die Untersuchung nach der begriffsgeschichtlichen Klärung des severinianischen Nichts als absoluten Nichts oder als Inhalt des Widerspruchs (4.2.3), zur Profilierung der radikalen Verschiedenheit der Ontologien, bzw. ontologischen Theorien, bei den zwei Autoren (4.3). Wenn die Nichtskritik Severinos aus ontologisch-traditioneller Sicht zutreffend ist, so entwickelt sich dieselbe auf der Basis einer Verkenning der (im Kap. 3 analysierten) hermeneutischen Wendung der phänomenologischen Ontologie Heideggers.

3) Dritter Teil:

Die Überprüfung der severinianischen Heidegger-Deutung bestimmt das Verfahren der Untersuchung auch im Kapitel 5, das von der Nihilismus-Technik-Konstellation bei den zwei Autoren handelt. In dessen Einleitung wird die Verschiedenheit beider Ontologien nochmals dadurch hervorgehoben, dass die These Severinos, der zufolge die heideggersche *ontologische Differenz* als Ablehnung jeglichen ontischen Grundes des Seienden ein technikfreundlicher Gedanke ist, als verkehrt entlarvt wird (5.1). Daraufhin wird den Nihilismus- und Technikbegriffen Heideggers nachgegangen, und zwar mit besonderer Aufmerksamkeit auf den Text *Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus* von 1946 (5.2.1). Durch die Überprüfung der severinianischen These bezüglich des soteriologischen, angeblich von der Figur des *letzten Gottes* verkörperten Zuges der Philosophie Heideggers (5.2.2), gelangt die Untersuchung zur Profilierung der heideggerschen Diagnose der Grenzenlosigkeit der Technik im Sinne des unbedingten Willens zur Übermächtigung der Macht (5.2.3).

Das letzte Kapitel (6) schließt die Dissertation mit der Analyse der Komplementarität dieser zwei Diagnosen anhand der oben geschilderten, methodischen (6.1) und sachzentrierten (6.2) Hauptpunkte. In methodischer Hinsicht werden die folgenden zwei Punkte erläutert: 1) Die Bedeutung der ontologischen Untersuchungsart als positiver Beitrag zum Verständnis der heutigen Menschenwelt, mithin die Abgrenzung der Diagnosen der Autoren gegen jegliche Art bloß negativer Kritik (6.1.1). 2) Die Unzulänglichkeit jeder Art von technisch-wissenschaftlicher Interpretation der Technik, welche als *instrumentelle Bestimmung* zur klaren Profilierung ihrer Grenzenlosigkeit nicht gelangen kann (6.1.2). Der letzte Paragraph umfasst die abschließende, synthetische Phänomenologie der grenzenlosen Technik mit Bezug auf den Paradigmenwechsel der Subjektivität im Rahmen des Anthropozän-Verständnisses (6.2.1) und andererseits auf die durch die Technik bedingte Umkehrung des Mittel-Zweck-Schemas (6.2.2).

ERSTER TEIL

1.

**EINFÜHRUNG IN DAS DENKEN VON
EMANUELE SEVERINO**

Von der Ontologie zur Technik

1.1 Der Weg zu La struttura originaria

1.1.1 Der Student Emanuele Severino und das neuthomistische Milieu seines Universitätsstudiums

Wenn unsere Zeit eine solche ist, die den Rücken der Idee eines absoluten Wissens gekehrt hat, deren Kultur es folglich für unmöglich hält, dass der Mensch und sein Fragen bis zum Besitz einer absoluten, unveränderlichen und unumstößlichen Wahrheit gelangen kann, in welcher also keine der menschlichen Erkenntnisse über das Privileg eines unbestreitbaren und damit der möglichen Widerlegung der Zeit nicht ausgesetzten Grundes verfügt – wenn dies alles das Grundmerkmal unserer gegenwärtigen Zeit darstellt, dann stellt sich uns die Philosophie des kürzlich verstorbenen, italienischen Philosophen Emanuele Severino (Brescia, 26 Febr. 1929 – Brescia, 17 Jan. 2020) als etwas im Wesentlichen Unzeitgemäßes vor.³⁷ Sein an die großen Fragen der ganzen Geschichte der abendländischen Philosophie anknüpfendes Denken versteht sich gerade als unleugbare Bezeugung einer unumstößlichen, weil nicht von der Zeit und von derer Verlauf abhängigen Wahrheit, die er als die *Wahrheit des Seins* bezeichnet. Um den Sinn und die Kraft dieser Wahrheit anzudeuten, verwendet Severino ab einem gewissen Punkt das Wort "*Destino*"³⁸ – ein Wort, welchem wir im Zuge dieser Dissertation wiederholt begegnen werden –, mit dem er eben eine Intensivierung (*De-*) vom *Stehen (-stino)*, bzw. von dem *Sich-von-nichts-Erschüttern-Lassen*, zum Ausdruck zu bringen gedenkt.

Solche wenigen Bemerkungen könnten ausreichen, um die radikale Ferne dieser Philosophie zur denkerischen Erfahrung Martin Heideggers gleichsam unmittelbar und endgültig zu behaupten. Jedoch lohnt es sich bei den philosophischen Sachen im Regelfall selten, sich mit leichten und gängigen Feststellungen zufriedenzustellen. Wir werden lieber diese Ferne aus der Nähe betrachten, sie durchforschen, ihre Struktur sorgfältig ausloten, um am Ende vielleicht festzustellen, dass sie nur von einer gewissen Perspektive heraus eine Ferne ist und dass sie sich – wenn man sich dreht und die Sache mit erfahreneren Augen anschaut – sogar als eine fruchtbare Nähe des Denkens erweisen könnte. Dies entspricht auch dem Grundansatz der severinianischen Lehre, dem zufolge die Philosophie als strenges Argumentieren, bzw. als ständige Rechtfertigung der getätigten Aussagen verstanden werden muss, Philosophie also als *lógon didónai*³⁹ begriffen wird.

Um das Verhältnis zwischen diesen beiden Philosophien begreifen zu können, fangen wir mit

37 Vgl. Hoffman 2007, S. 369 f.: „Schon die Tatsache, daß Severino nicht einfach eine der vielen Spielarten des modernen oder auch postmodernen Reflektierens repräsentiert, sondern aus einem eher "unzeitgemäßen", dafür an Jahrtausenden geschulten Bewußtsein heraus philosophiert, hebt ihn aus dem Kreis der Fachkollegen heraus“.

38 Das italienische Wort *Destino* (auf Deutsch Geschick, Schicksal, Bestimmung) werden wir die ganze Dissertation entlang unübersetzt schreiben.

39 So schreibt Heidegger 1957: „Begründen heißt griechisch gedacht: λόγον δίδοναι, den λόγος, den Grund geben, nicht nur angeben, sondern darlegen, ab- und hergeben: den Grund, das Unterliegende, den Boden vorliegen lassen“, HGA 79, S. 153. Für den diesbezüglichen Unterschied zwischen den Beiden siehe 5.3.

einem ausführlichen Umriss des Denkens Emanuele Severinos an, indem wir zunächst unsere Aufmerksamkeit auf die früheren Wurzeln desselben lenken, sodass wir später in der Lage sein werden, die eigentliche Bedeutung der gerade in diesen Anfängen seines Denkweges erfolgten, ersten Auseinandersetzung mit Heidegger zu fassen.

Hinsichtlich des Werdegangs des jungen Severinos gilt es zuallererst, die christliche Prägung seiner früheren Bildung hervorzuheben. Er besuchte alle Klassen von der Grundstufe bis hin zum Lyzeum an der Jesuitenschule *Collegio Cesare Arici* in Brescia und wurde in die Philosophie durch den streng thomistisch geprägten Unterricht Don Angelo Zanis eingeführt, von dem Severino berichtet, er „führte mich in die Philosophie ohne Emphase ein, ohne Rhetorik, doch mit dem tiefen Ernst desjenigen, der vom Wesentlichen spricht und dies weiß, und es dem Gesprächspartner nahebringen will“ (MEadE, S. 20, EÜ).⁴⁰ Ferner studierte er an der Universität zu Pavia als Stipendiat des katholischen *Almo collegio Borromeo*. An der Universität konnte er zwar in verschiedenen Richtungen seine geistige und philosophische Bildung ausbreiten, doch schloss er sein Studium unter der Anleitung einer der prominentesten Figuren der christlichen Philosophie des 20. Jahrhunderts in Italien ab – einem Philosophen, von dem bald die Rede sein wird.

Die große Bedeutung solcher Erwähnungen wird erst dann klar, wenn man bedenkt, dass die christlich-katholische Kultur eine der wichtigsten Kräfte der Tradition darstellt, die sich im vergangenen Jahrhundert (und heute noch) gegen die oben erwähnte Grundtendenz unserer Zeit, bzw. die Tendenz zum fortlaufenden Verlassen der Tradition, gestellt haben. Auch der Fokus auf diesen Streit wird uns diese ganze Schrift entlang begleiten. In diesem Panorama spielt bekanntlich der Thomismus eine entscheidende Rolle,⁴¹ da die offizielle Lehre der Kirche das thomistische Denken als die der Kirche kongenialste Philosophie annimmt.⁴² Die *Epistème* des Thomismus wird nicht als einen doktrinären Inhalt, nach dem man sich passiv richten soll, sondern als eine begriffliche Erfahrung, die man in Bezug auf die Ergebnisse des modernen und gegenwärtigen Denkens vertiefen muss, angesehen. Doch wenn man die wichtige Enzyklika des Papstes Pius XII *Humani generis* (1950, also aus dem Jahre des Abschlusses Severinos) liest, sieht man, dass die gegenwärtige Philosophie als eine Drohung für die „wahre und sichere Erkenntnis des einen persönlichen Gottes, der durch seine Vorsehung die Welt schützt und regiert“,⁴³ wahrgenommen wird. Der Evolutionismus, der dialektische Materialismus, der dogmatische Relativismus und der Existentialismus („der sich nicht um das unveränderliche Wesen der Dinge [kümmert]“⁴⁴) werden als feindliche kulturelle Strömungen betrachtet, welche in unserer Zeit die Vernunft davon abhalten, die eigentliche, ihr zukommende Aufgabe zu leisten, nämlich „die Existenz des einen persönlichen

40 MEadE, S. 20. Severino schreibt auch: „wenn es zutrifft, dass Don Zani zweifellos ein wirklicher und heiligmäßiger Priester war, stimmt es auch zu, dass er ebenso zweifellos ein wirklicher und leibhafter Philosoph war, und dass er sich eben als solcher – ja als richtiger Thomist – mir präsentierte“, ebd., S. 19, EÜ.

41 Vgl. Höllhuber 1969, S. 244.

42 Vgl. die Enzyklika vom Papst Leo XIII, *Aeternis Patris* (1879), 17-30.

43 Enzyklika vom Papst Pius XII, *Humanis generis* (1950), 2.

44 Ebd., 6. Der Papst bezeichnet sogar die Begriffe der neuen Philosophie als „Begriffe, die wie die Blumen des Feldes heute bestehen und morgen fallen“, ebd., 17.

Gottes zu beweisen, wie auch die Grundlagen des christlichen Glaubens unwiderleglich durch göttliche Zeichen aufzuzeigen“.⁴⁵ Es ist also klar, dass eine christlich-katholische Philosophie als eine starke denkerische Erfahrung auftreten muss, die „den Wert der metaphysischen Schlussfolgerung“⁴⁶ aufzuzeigen vermag, indem sie sich beim unleugbaren Beweis der unveränderlichen Wahrheit bzw. Gottes einbringt.

In diesem geistigen Milieu spielte sich also die philosophische Bildung des jungen Italieners ab. Die Philosophie muss sich als strenge Metaphysik, bzw. als metaphysische Wissenschaft, erweisen – sie muss rational argumentieren und schlussfolgern, sie muss jede Aussage begründen, sie muss *das Absolute beweisen*.⁴⁷ Im Gegensatz zu der, sowohl damals wie heute herrschenden, denkerischen Tendenz, bedeutete ein solcher Ansatz eine robuste Wiederaufnahme der klassischen Tradition der abendländischen Metaphysik, durch das mittelalterliche Denken bis hin zum griechischen. In seinem historischen Buch über die gegenwärtige Philosophie beschreibt Severino die Lage – mit einem interessanten Hinweis auf Heidegger, dem an dieser Stelle nicht nachgegangen werden soll – folgendermaßen: „Der Hauptcharakter des Thomismus stellt den Belang des mittelalterlichen und somit zwangsweise des aristotelischen und im Allgemeinen griechischen Denkens wieder her (eine Atmosphäre, in der sich auch die Besinnung Heideggers entwickelt)“ (DgP, S. 413, EÜ). Ist die Philosophie dazu bestimmt, ein ständig werdendes Wissen zu bleiben, das immer wieder nach einem endgültigen Ziel bzw. nach der Wahrheit streben soll, ohne ein solches Ziel erreichen zu können, oder ist sie der rationalen Bezeugung der absoluten Wahrheit fähig? Muss die Philosophie immer nur *Liebe zur Weisheit* bleiben, oder kann sie auch echte, absolute Weisheit werden? Die erste Möglichkeit wäre das Verbleiben des Philosophierens im Problem oder in der unauflösbaren, fragenden Problematik. Sie wäre also *Problematizismus* – ein Wort, dessen Bedeutung wird bald versuchen zu begreifen.

Es besteht kein Zweifel daran, dass sich das Denken von Emanuele Severino ganz explizit für die zweite Möglichkeit unserer eben gestellten Frage entscheidet: Die Philosophie kann und d. h. muss die unumstößliche und ewige Wahrheit bezeugen. Mit den Worten Franco Volpis:

„Überall zeigt sich heute eine defensive Einstellung vonseiten der Philosophie, die sich darum kümmert, ihre Legitimität und ihren Fachwert an einer doppelten Front aufrechtzuerhalten, d. h. sowohl gegenüber der Rationalität der Wissenschaft und der Technik als auch gegenüber dem Mythos und der Religion. Eine solche Einstellung hat dazu geführt, den Anspruch auf

45 Ebd., 29.

46 Ebd., 33.

47 Es sei auch darauf hingewiesen, dass der junge Severino ein Buch unter dem Titel *La coscienza. Pensieri per un'antifilosofia* [Das Bewusstsein. Gedanken für eine Antiphilosophie] im Jahre 1948 (d. h. als 19-Jähriger) veröffentlicht hat, das sich „im Schatten von Arthur Schopenhauer und Eduard Hanslick bewegte“ (MEadE, S. 21, EÜ) und die Musik als die eigentliche Antiphilosophie aufzuzeigen versuchte. Zu erwähnen ist auch die Tatsache, dass Severino in den 40er Jahren das Studium der Komposition abgeschlossen hatte und musikalische Werke verfasste (wie z. B. die neulich im mailändischen Konservatorium G. Verdi aufgenommene *Zirkus Suite* [1948-1949], Mimesis, 2018).

Absolutheit preiszugeben und nach partiellen Paradigmen philosophischer Rationalität zu suchen – Paradigmen, die auf die jeweiligen Bezugs- und Anwendungsfelder beschränkt sind, wie es beispielsweise in der sogenannten praktischen Rationalität der Fall ist, oder noch schwächere Paradigmen, welche nämlich kleinräumige oder sogar fehlende Geltungsansprüche haben, wie wenn der Status des philosophischen Diskurses einfach als literarisch oder narrativ angesehen wird. Nun also beansprucht Severino nicht nur im Gegensatz zu diesen vorherrschenden Tendenzen eine starke Erkenntnisrolle für den philosophischen Diskurses, sondern behauptet sogar, dass dieser den Charakter der *Unumstößlichkeit* haben muss⁴⁸

Jedoch reicht der Hinweis auf den christlich-neothomistischen Kontext noch nicht aus, um den Sinn des severinianischen Ansatzes angemessen durchdringen zu können. Zumal weil der Inhalt dieser Philosophie – wie wir sehen werden und wie schon den Worten Volpi zu entnehmen ist – in den 60er Jahren gerade von der Kirche als mit der christlichen Theologie unvereinbar erklärt worden ist.⁴⁹ Es muss nämlich ein weiteres Element hinzugefügt werden, und zwar seine frühere Teilhabe am philosophischen Gesamtprojekt seines neothomistischen Lehrers Gustavo Bontadini. Denn dieser verstand seine Philosophie als Wiedereröffnung und Wiederausführung der klassischen Metaphysik, welche durch die Interpretation des Aktualismus von Giovanni Gentile unter methodologischem Gesichtspunkt wieder möglich geworden war. Severino erzählt: Bontadini „dachte, dass der Aktualismus Gentiles in seiner tiefsten Bedeutung erlauben würde, den metaphysischen Diskurs und vor allem die klassische Metaphysik, die in den letzten zwei Jahrhunderten immer mehr ausgegrenzt worden war, wieder vorzulegen“ (MEadE, S. 31, EÜ). Wir müssen die Bedeutung dieser Perspektive sorgfältig, wenn auch kurz gefasst deutlich machen, da diese genau diejenige begriffliche Konstellation darstellt, worin sich die erste, große Auseinandersetzung Severinos mit Heidegger abspielt. Denn in dieser Arbeit bemüht sich Severino darum, der Philosophie Heideggers die gleiche Rolle zuzuschreiben, welche Bontadini dem Aktualismus zuschreibt, nämlich „der gute Stützpunkt für die Wiederaufnahme der metaphysischen *Epistème*“ (UuD, S. 163, EÜ) zu sein. Eine solche Durchleuchtung erweist sich folglich als notwendige Voraussetzung für die im zweiten Kapitel der vorliegenden Studie zu vollziehende Analyse der severinianischen Schrift *Heidegger e la metafisica* (1950 – HudM). Es gilt, den Sinn der folgenden, am Ende jener Schrift sich befindenden Stelle, durchdringen zu können:

„Heidegger stellt also ein Verbündeter und kein Feind der Metaphysik dar. Und wenn wir Metaphysik sagen, so meinen wir die Wissenschaft des Aristoteles und des heiligen Thomas: Der Wert und die spezielle Kalibrierung dieses Verhältnisses Heideggers zur Metaphysik sind in dieser Arbeit so deutlich gemacht worden, dass die spekulative Struktur, worauf sich unsere Auslegung der heideggerschen Philosophie gestützt hat, dieselbe in sich eingliedern und positiv

48 Volpi 2004, S. 169, EÜ.

49 Vgl. dazu Barbieri 2020.

1.1.2 Gustavo Bontadinis Interpretation von Giovanni Gentile

„Betrachtet Ihr mit festem Auge diese wahre und konkrete Realität, die das aktuelle Denken ist“.⁵¹ Als Vertreter des *Aktualismus* (oder des *aktualen Idealismus*, oder *Neuidealismus*) war Giovanni Gentile zusammen mit Benedetto Croce der Denker, der die philosophische Kultur der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Italien am stärksten geprägt, beeinflusst oder sogar *dominiert* hat.⁵² Er war auch ein Kulturmanager, Politiker und eine prominente Gestalt des italienischen Faschismus – wobei diese Aspekte in der vorliegenden Arbeit nicht beleuchtet werden können. Den Grundkern seiner Philosophie stellt der Begriff des reinen Akts (*atto puro*) des Denkens dar, der für ihn als die einzige und wahre Wirklichkeit zu verstehen ist. Das wahre Denken ist aber nicht das *gedachte Denken* (*pensiero pensato*) als einer der möglichen Inhalte der denkerischen Tätigkeit, sondern genau diese Tätigkeit selbst in ihrem Aktual-Sein, nämlich das *denkende Denken* (*pensiero pensante*).⁵³ Als *Gedachtes* entzieht sich das Denken dem Licht und d. h. der Wahrheit des *Geistes* und zieht sich somit in das Dunkel der *Materie* zurück. Seine Philosophie muss also als Resultat einer heftigen Kritik am Realismus in all seinen Formen, bzw. an der Setzung einer vom *aktualen Denken unabhängigen* Wirklichkeit, begriffen werden. Aus dem Denken als reinem Akt kommt man folglich nie heraus – es gibt also keine Möglichkeit für irgendeine Art von Transzendenz, d. h. die Untranszendierbarkeit des Akts stellt die ursprüngliche Wahrheit der philosophischen Erkenntnis dar. Alles ist im Akt, oder im denkenden Denken, bzw. in uns – freilich nicht in unserem empirischen, sondern in unserem transzendentalen Ich⁵⁴ (im transzendentalen Subjekt). Dieses ist aber wiederum nicht als ein dem Objekt ursprünglich entgegengesetztes Subjekt zu denken, sondern als deren ursprüngliche Indifferenz, als die unverbrüchliche denkerische Tätigkeit selbst. Solche Tätigkeit muss also jede als *Natur* – bzw. als vom Geist unabhängig – verstandene Wirklichkeit zum Begriff des Wirklichen als Geist oder zu sich selbst zurückführen, wenn sie eine eigentliche Erkenntnis ihres eigenen Objekt erreichen will. Die Form führt unaufhörlich die Materie zu sich

50 Der Verweis – „die spekulative Struktur, worauf sich unsere Auslegung der heideggerschen Philosophie gestützt hat“ – bezieht sich eben auf die Perspektive Bontadinis. F. Volpi betont seine Bedeutung für den jungen Severino folgendermaßen: „Seinem Lehrer Gustavo Bontadini, einer hervorragenden Gestalt der italienischen Neuscholastik, verdankt der Junge Severino entscheidende und wesentliche Anstöße“, Volpi-Welsch 1983, S. 349.

51 Gentile 1916 [2012], S. 57, EÜ. Für eine ausführliche Einführung in seine Philosophie siehe Spanio 2011 und Haddock-Wakefield 2015 (hrsg.).

52 Vgl. Höllhuber 1969 (S. 129-154), Volpi-Welsch 1983 (S. 347-349) und Charnitzky 1995.

53 Um diese Grundunterscheidung geht es in der von ihm vollzogenen Reform der hegelschen Dialektik Hegels (Gentile 1913 [2003]), welche er eben als eine Dialektik des *Gedachten* und nicht des *Denkens* interpretiert. Diesem Thema kann es hier nicht nachgegangen werden – siehe dazu Vinco 2008 (S. 32-38), Spanio 2011 (bes. V) und Spanio 2016.

54 Vgl. die Erläuterung Becksteins: „Gentile übernimmt die kantsche Differenzierung: „Transzendenz“ charakterisiert Wesenseinheiten, die jenseits des menschlichen Erfahrungshorizontes existieren und letztendlich unerkennbar sind. Mit „Transzendental“ werden Verstandesbegriffe beschrieben, die apriori existieren, d. h. jeder Erfahrung vorausgehen und sozusagen die Wahrnehmung formal strukturieren“, Beckstein 2008, S. 123 (Fn. 16).

selbst zurück, weshalb Gentile die transzendente Tätigkeit des Geistes als „*absoluter Formalismus*“ bezeichnet: „Die einzige Materie, die es im geistigen Akt gibt, ist die Form selbst als Tätigkeit. Nicht das Positive als gesetzt, sondern das Positive als sich-setzendes; die Form selbst“.⁵⁵ In der Philosophie Gentiles kommt also der Vorrang dem *Prozess* zu, bzw. dem Geist als ständiger und unaufhaltsamer Entwicklung, wobei die Zentralität des Denkens als reiner Akt einen nicht nur epistemologischen, sondern auch *ontologischen* Charakter besitzt. Der Geist ist unaufhaltsame Selbstsetzung und d. h. Selbstschaffung (*Autoctisi* sagt der Philosoph). In diesem Sinne ist der Geist das Absolute selbst.

Solche zentraler Punkt macht unser Hauptinteresse in diesen Seiten aus. Mit Recht ist Folgendes bemerkt worden: „so fehlt im System Gentile's doch alle Grundlage für eine echte Transzendenz und damit für einen persönlichen Gott“.⁵⁶ Die Gleichsetzung des epistemologischen (oder erkenntnistheoretischen) und des ontologischen Charakter des reinen Akts stellt nämlich für Bontadini genau das Problem (eine „Übertriebenheit“) dar, welches nach ihm überwunden werden muss, damit der Aktualismus in seiner echten, geschichtsphilosophischen Rolle als Ermöglichung der Wiedereröffnung des metaphysischen Diskurses erkannt werde. Versuchen wir, das Gesagte nachzuvollziehen.

Das Projekt der Wiedereröffnung der klassischen Metaphysik stützt sich in der Philosophie Bontadinis auf einer stark theoretisch geprägten Interpretation der Geschichte der (bes. modernen) Philosophie.⁵⁷ Das Hauptanliegen dieser Philosophie ist, wie schon erwähnt, der rationale Beweis des Absoluten, welches als Bedingung der Welt, bzw. als deren ontologisches Fundament zu verstehen ist: der rationale Beweis des einen Gottes. Die Geschichte der Philosophie zeigt sich ihm als ein Weg, auf dem die Auffassung der Beziehung zwischen Denken und Sein zu einem geschichtlich-theoretischen Punkt gelangt, der die Durchführung dieses Projekts wieder ermöglicht. Entscheidend hier ist die durch den Idealismus – d. h. durch den von Gentile radikalisierten Idealismus – vollzogene Aufhebung der modernen Philosophie, die er als Geschichte des *Gnoseologismus* im Sinne einer naturalistischen (d. h. letztendlich *widersprüchlichen*) Voraussetzung der Transzendenz des Seins in Bezug auf das Denken interpretiert. Solche Aufhebung erfasst Bontadini in seinen zahlreichen Studien auch als Selbstaufhebung vonseiten dieser Philosophie. So die präzise Darstellung von Dal Sasso:

„Wenn – so Bontadini – der Horizont der Beziehung zwischen Sein und Denken in der klassischen, griechisch-mittelalterlichen Metaphysik ein "naiver Realismus" gewesen war, so stellte sich derselbe in der modernen Philosophie im Zeichen des gnoseologischen Dualismus (Wurzel des "Skeptizismus") vor; ein Dualismus, der vom cartesianischen *Cogito* (Ansatzpunkt

⁵⁵ Gentile 1916 [2012], S. 232, EÜ.

⁵⁶ Höllhuber 1969, S. 150.

⁵⁷ Eine erhellende obzwar kurze Darstellung seiner Philosophie findet man in Coreth/Neidl/Pfligerdorggerr (hrsg.) 1988, S. 712-721. Siehe auch Höllhuber 1969, S. 255-257. In der Literatur auf Italienisch siehe vor allem Grion 2012.

der Zeit des "Phänomenismus") eingeweiht wurde und in der Philosophie Kants, wo die Voraussetzung des Seins dem Denken ihre höchste Kohärenz erfährt, explodierte. Die Phase der modernen Philosophie gipfelte in dem aktuellen Idealismus, d. h. im kritischen Epilog dieser Geschichte selbst, deren These von Gentile als dogmatisch entlarvt wird. Mit dem Aktualismus gelangt die moderne Philosophie zur Selbstaufhebung der naturalistischen Voraussetzung⁵⁸

Durch die Erfahrung des Idealismus habe das philosophische Denken das Sein gleichsam wieder vor den Augen – es muss nämlich nicht mehr das Sein auf einem unendlichen und im Grunde genommen aussichtslosen Weg sich aneignen, sondern hat es unmittelbar vor sich. Hierbei muss eine im Laufe dieser Schrift mehrmals zu wiederholenden Präzisierung erstmals vorgenommen werden. Dafür lesen wir eine kleine Passage aus der von Severino 1995 geschriebenen Einleitung zur neuen Ausgabe von Bontadini *Studi sull'idealismo (Studien über den Idealismus)*: „Und das "Sein" – ein Hinweis, der heute, viel mehr als vor fünfzig Jahren, als Heidegger in Italien noch relativ unbekannt war, wohlangebracht ist – ist nicht das Sein als von dem getrennt, was ist, sondern das Sein-dessen-was-ist – es ist das *Seiende*“.⁵⁹ Wenn also Bontadini – und mit ihm, wie wir sehen werden, auch Severino – vom *Sein* spricht, das unmittelbar erscheint, oder das sich uns in keinem Transzendenz-Verhältnis gibt, so meint er *das, was ist*, bzw. die *Seienden* oder der Inhalt des Erfahrungshorizontes. Die unmittelbare Erfahrung in ihrer Reinheit, oder ohne irgendeinen Rest von Transzendenz des Erkannten in Bezug auf das Erkennen, ist eben das, was die Philosophie durch den Idealismus wieder gewonnen hat. Für diesen Begriff der Erfahrung über irgendeine Subjekt-Objekt-Dialektik hinaus verwendet Bontadini, im Einklang mit den Idealisten, auch das Wort *Bewusstsein*: „Das Bewusstsein ist alle Dinge, genau indem es an sich nichts Bestimmtes ist. Aus diesem Gesichtspunkt heraus ist das Bewusstsein nichts anderes als die *Klarheit* des Seins, dessen Offen-Sein oder, im Akt, dessen absolute Offenbarkeit“.⁶⁰ Die methodologische Grundbenennung heißt aber *Einheit der Erfahrung (Unità dell'esperienza)*, und wir werden ihren Belang im Rahmen der frühen Auseinandersetzung Severinos mit Heidegger schätzen lernen.

Allerdings, damit sich der Idealismus Gentiles in seiner eigentlichen Bedeutung zeigen kann, muss dieser doch unter methodologischem Gesichtspunkt interpretiert werden. Der Verdienst des Aktualismus war eben der Gewinn dieses gnoseologischen Grundbegriffs der Erfahrung, welcher der Philosophie endlich ein von allen naturalistischen Voraussetzungen freies Erscheinen vom Sein geboten hat. Doch den Übergang von diesem *gnoseologischen* Idealismus hin zum *theologischen*, wo der Geist nicht nur als reiner Formalismus, sondern zugleich auch *Selbstschaffung* (bzw. als ontologisches Absolutes) erfasst wird, konnte der katholische Bontadini nicht annehmen. Seine

58 Dal Sasso 2015, S. 208, EÜ.

59 Severino 1995, S. X – zitiert in UuD, S. 128, EÜ.

60 Bontadini 1942 [1995], S. 201, EÜ. Bontadini fährt folgendermaßen fort: „Das Sein des Denkens – des Erscheinens – ist folglich an sich ein Verschwinden und das Resultat dieses Verschwindens ist das Auftreten des Seins. Daraus ist es klar, dass zu sagen «das Sein ist, insofern es gedacht ist», nichts anderes bedeuten kann, als zu sagen «das Sein ist im Denken offenbar»“, ebd., EÜ.

Interpretation des Aktualismus bemüht sich dementsprechend um eine Einschränkung der schaffenden Tragkraft des Akts, welche als rhetorische Abweichung angesehen wird, somit um eine positive Aufwertung des methodologischen Charakters dieser Philosophie. Gewiss stellt diese Operation eine hermeneutische Gewalt dar – doch solche Einschränkung bedeutet nach Bontadini eine Selbstverwirklichung des Akts selbst.⁶¹ An der oben genannten Stelle beschreibt Severino diesen hermeneutischen Prozess wie folgt:

„Das moderne Denken, welches nach Bontadini in der Philosophie Gentiles gipfelt, ist nicht die einfache Behauptung der Einheit der Erfahrung, sondern ist die Behauptung, dass diese Einheit das Absolute selbst, bzw. Gott, ist. Diese zweite Behauptung ist für Bontadini die "Übertriebenheit", die "Rhetorik" des idealistischen Immanentismus, die ungerechtfertigte (oder nur geschichtlich zu rechtfertigende) Emphase, die abgetan werden muss, um das eigentliche Fundament [...] der metaphysischen Spekulation auftauchen zu lassen – diese Spekulation hat nach der voreiligen Schlussfolge des Idealismus die Aufgabe, nachzuprüfen, ob die Einheit der Erfahrung das Absolute sei oder nicht, und sie führt diese Aufgabe aus, indem sie die Ungleichung zwischen den zwei Termini beweist, d. h. indem sie die Transzendenz des Absoluten behauptet“ (UuD, S. 126 f., EÜ)

Der Aktualismus kann die Gleichsetzung von Schaffung und Selbstschaffung nicht beweisen und muss sich folglich auf die wichtigere Grundlage der strengen Profilierung der Offenbarkeit vom Sein beschränken. Diese sei also der Blick (die reine Offenheit), welcher es dem erkannten Objekt erlaubt, sich jenseits von jeder Subjekt-Objekt-Dialektik in seiner schwankenden Problematizität zu offenbaren. Hierbei begegnen wir nochmals diesen Begriff: die Problematizität oder den Problematizismus. Diese Perspektive ist nämlich von grundlegender Bedeutung, um die Anfänge der Philosophie Severinos – und zugleich auch etliche Hauptzüge dessen späteren Entwicklung – nachzuvollziehen.

Denn wenn das Philosophieren durch den Idealismus den reinen Blick auf das Sein wieder gewonnen hat, so befindet es sich jetzt *im Problem*. An eben diesem Punkt – wie schon gezeigt – soll die metaphysische Spekulation anfangen, deren Aufgabe in nichts anderem besteht, als in der philosophischen, rationalen und rigorosen Begründung des Seins dessen, was wird. Das Sein, welches uns unmittelbar gegeben ist, ist ein *Werdendes* oder ständig *Wechselndes*. Mit anderen Worten, die auf die dargelegte Weise gewonnene Unmittelbarkeit der Erfahrung zeigt – eben *unmittelbar* – eine konstitutive Vermischung von *Sein* und *Nichts* auf, welche das offenbare Werden des Seins (d. h. der *Seienden*, jedes *Dings*, des *Inhalts der Erfahrung*) ausmacht. Dies bildet insofern *das Problem*, als die Mischung von Sein und Nichts auf rationaler Ebene gerade das

⁶¹ „Für Bontadini war der Aktualismus keine mit dem Abstand des Historikers zu erforschende Lehre, sondern eine theoretische Lehre, die man im Hinblick auf die Erlangung einer neuen Strenge der Metaphysik zu verwerten war“, Vigna 1996, S. XVIII, EÜ. Insofern „muss das Subjekt als die *Form* der Totalität dessen, was erscheint, bzw. als den ursprünglichen Horizont, auf den jeder Inhalt zurückgeführt werden muss, gedacht werden“, Goggi 2003, S. 39, EÜ.

Unmögliche, bzw. ein Widerspruch, darstellt. Die unmittelbar gegebene Verflechtung von Sein und Nichts zeigt ein leibhafter Widerspruch auf – da aber das Wirkliche nicht widersprüchlich sein kann, befindet sich das Denken durch die wieder gewonnene und unverzichtbare *Einheit der Erfahrung* eben im Problem. Die Philosophie zeigt sich also wesentlich als *Problematizismus*. Aus diesem Gesichtspunkt erweist sich die von Bontadini gelieferte Interpretation Gentiles als Versuch, diese Philosophie als *Problematizismus* auszuweisen, bzw. als Bewusstsein einer problematischen Lage, welche in Erwartung der rationalen Lösung sei.⁶² Und hier wird eine Grundunterscheidung innerhalb des so gefassten *Problematizismus* erfassbar, welche uns noch länger begleiten wird: die Unterscheidung zwischen situativem und transzendentalen Problematizismus. Der Erste ist die problematische *Situation* des Philosophen, der sich eben *im Problem* erkennt und auf die endgültige Lösung des Problems wartet, d. h. sich darum bemüht, auf rationalem Weg zu dieser absoluten Lösung zu gelangen. Das Problem ist also nur eine – ursprüngliche – Situation, welche überwunden werden *kann* und dementsprechend *muss*. Der Zweite ist dagegen die Ansicht, das Problem (d. h. die problematische Situation) sei unauflösbar, wo also die Philosophie das Problem und somit die Unmöglichkeit jeglicher Lösung als ihr eigenes transzendente Schicksal erkennt.

Erinnert man sich an den – mit einem *problematischen* bzw. hypothetischen Satz – am Anfang dieses Textes eingeführten Wesenszug unserer Zeit als Ablehnung jeglicher absoluten Wahrheit, dann erweist sich die gegenwärtige Philosophie und Kultur im Lichte dieses Sprachschatzes wesentlich als transzendentaler Problematizismus. Dies mag an diesem Punkt noch etwas dunkel bleiben – doch muss darauf hingewiesen werden, dass wir durch diese geschichtlich-begriffliche Rekonstruktion gerade auf dem Weg der Durchleuchtung derjenigen Grundzüge sind, die das Gefüge der severinianischen Philosophie und somit von deren Auseinandersetzung mit Heidegger bilden und dadurch verständlich machen.

Aus dem Gesagten wird ferner der Vorzug von Bontadini – sowie von dessen jungen Schüler Severino – für den situativen Problematizismus offenbar. Solche Stellung wartet auf die Auflösung des Problems und diese kann nur auf dem Weg der *klassischen Metaphysik* erreicht werden. Daran hegt der junge Severino noch keinen Zweifel, wie wir der ersten Seite von HudM leicht entnehmen können: „die Lösung des philosophischen Problems muss in ihrer Absolutheit *metaphysisch* sein“ (HudM, S. 33, EÜ). Die bontadinische Interpretation der Philosophie Gentiles versucht also, die Neigung derselben zum transzendentalen Problematizismus zu meiden und ihr Immanentismus als *gnoseologischer Immanentismus*, bzw. als notwendige Gewinnung eines unbestreitbaren, methodologischen *Ersten* des philosophischen Wissens, aufzufassen, welches den daran anschließenden, *metaphysischen* Aufbau ermöglicht. Die Verabsolutierung des *Werdens* – und d. h. die gentilianische Gleichsetzung der reinen Tätigkeit des Akts mit dem *ontologischen* Absoluten oder die Auffassung des absoluten Geistes als *Selbstschaffung* – bedeutet die unannehbare

⁶² Vgl. C. Vigna: „Absoluter Formalismus“ als das Ursprüngliche des Wissens oder als Einheit der Erfahrung ist nun das gleiche wie „Problem“, wenn Immanenz oder Transzendenz die „Lösung“ sind“, Vigna 1996, S. XIX, EÜ.

Verabsolutierung des Widerspruchs, worin das Werden selbst *unmittelbar* besteht. Das Werden zu Verabsolutieren, heißt zu behaupten, dass das *Nichts* den Übergang zum *Sein* verursacht – doch kommt das Verursachen nicht dem Nichts sondern dem Sein zu – folglich impliziert die Verabsolutierung des Werdens die widersprüchliche Identifikation von Sein und Nichts. Aufgrund dieses Widerspruchs muss das Denken durch eine „metaempirische Inferenz“⁶³ die unwidersprüchliche Wirklichkeit eines absoluten Seins schlussfolgern, das vom Nichts nicht begrenzt sei: die Wirklichkeit des göttlichen Seins, d. h. Gott, das Absolute, das den Übergang der Dinge vom Nichts zum Sein verursacht.⁶⁴

Es wird somit klar, dass in diesem philosophischen Ansatz der sogenannte Satz vom Widerspruch eine nicht bloß *logische* oder *erkenntnistheoretische*, sondern vor allem im Wesentlichen *ontologische* Tragweite besitzt. Nicht nur kann sich "unser Denken" nicht widersprechen, sondern die Wirklichkeit selbst, das Reale, die Wahrheit ist absolut *unwidersprüchlich*. Volpi fasst die Hauptzüge solcher metaphysischen Perspektive folgendermaßen zusammen: „Dreierlei sind die Komponente und zugleich die Schritte des metaphysischen Argumentierens: die Erfahrung, der Satz vom Widerspruch und die Idee dessen, was "anders" als oder "jenseits" der Erfahrung ist“.⁶⁵ Bevor wir unsere Aufmerksamkeit auf das Prinzip lenken, welches in seiner unmittelbaren Verbundenheit mit dem Satz vom Widerspruch den Kern dieser philosophischen Perspektive bildet, betonen wir nochmals die Bedeutung des bisher Dargelegten.

Das derart skizzierte geschichtlich-theoretische Milieu stellt das Panorama dar, innerhalb dessen die erste Auseinandersetzung Severinos mit Heidegger stattfindet – eine erste Auseinandersetzung, welche die späteren wesentlich bestimmen wird, wie wir im zweiten Kapitel aufzuzeigen versuchen. Wenn auch auf seiner eigenen Weise,⁶⁶ nimmt Severino im Jahre 1950 am Projekt der Wiedereröffnung des metaphysischen Diskurses völlig teil, indem er Heidegger als eine für diesen Diskurs offene Tür zu interpretieren meint. Diese bestimmte Perspektive seines Denkweges lässt unsere Untersuchung nun vorübergehend beiseite, indem wir die darauf folgende Entwicklung seiner Philosophie fokussieren, nämlich die ontologische Wahrheit, die Auffassung des Nihilismus

63 Bontadini 1971, S. 41, EÜ.

64 Vgl.: „Das Werden – jenes Werden, das sich in der Erfahrung gibt – besagt an sich Potenz und Akt (Sein, das auch nicht ist): Die Potenz ist ferner ein Nichts, welches das Sein durchzieht (solches Das-Sein-Durchziehen unterscheidet die Potenz vom reinen Nichts); nun, das Nichts kann das Sein weder durchziehen, noch begrenzen, noch bedingen: Es ist also notwendig, dass solche Begrenzung auf ein transzendentes Sein zurückgeführt werde“, Bontadini 1942 [1995], EÜ.

65 Volpi 2004, S. 162, EÜ. In Rahmen einer Erörterung des elenktischen Beweises des Satzes vom Widerspruch beschreibt Schüßler dessen ontologische Tragweite folgendermaßen: „Seiendes sollte aber gerade *sein*, d. h. als ein vom Nichtsein Geschiedenes *bestehen*. Folglich ist angesichts des Seins (= Bestandes) des Seienden das Beisammen von Sein und Nichtsein *unmöglich*. Damit ist die ἀρχή, in der alles Seiende als ein solches gründet, gefunden: Es ist die Unmöglichkeit des Widerseins“, Schüßler 1974, S. 54.

66 Im 1994 geschriebenen *Vorwort* schreibt Severino, dass er die Ansicht Bontadinis über den eigentlichen Status der Philosophie Gentiles nicht teilte – vgl.: „Im Gegensatz zu Bontadini, sah ich damals – und sehe ich heute noch – im Denken Gentiles die tiefste Form von *transzendentelem* Problematizismus. Ich dachte also, dass die Erlangung jenes Wesens, wo sich der Aktualismus als *situativer* Problematizismus setzt, ein *Hinausgehen* über den Aktualismus und keine bloße Feststellung seiner akzidentellen und äußerlichen Konfiguration bedeutete“, HudM, S. 18, EÜ. Die Bedeutung dieser Ansicht wird am Ende des vorliegenden Kapitels deutlich werden, nämlich im Laufe der Darlegung des Sinnes der von Severino genannten *Kohärenz des Nihilismus*, vgl. 1.4.3.

und der Technik. Denn erst wenn man die Radikalität der Stellung, die Severino in der Philosophiegeschichte annimmt, ins Auge fasst, kann man sich die eigentliche Bedeutung seiner Lektüre des Denkens Heideggers, deren Fundamente im erwähnten, geschichtlich-theoretischen Panorama liegen, angemessen aneignen.

Den Ausbruch dieser radikalen, philosophischen Position, oder die eigentliche *Kehre* dieses Denkens, wie schon gesagt wurde,⁶⁷ betrachten wir, indem wir den Fokus auf das Prinzip legen, das nach Bontadini „*ad honorem* als Parmenidesprinzip bezeichnet werden kann“.⁶⁸

1.1.3 Das Parmenidesprinzip in den ersten Schriften über Aristoteles

„Bontadini ging es nicht so viel darum, den Einklang von Philosophie und Christentum durch die Patristik und die Scholastik festzustellen, sondern vor allem durch die Aufwertung der griechischen Besinnung über den Sinn des Seins“ (MEadE, S. 31 f., EÜ). Dieser von Severino so vorgestellte Grundzug des metaphysischen Projektes Bontadinis zeigt sich am klarsten in dem von ihm gemachten Gebrauch vom Satz vom Widerspruch, welcher die erste Formulierung in seiner ontologischen Tragweite im Lehrgedicht des Parmenides bekommt. Der griechische Philosoph, indem er behauptet, dass „das Sein ist und nicht nicht sein kann“, und dass „das Nichts nicht ist und nicht sein kann“, lege das Prinzip fest, dem zufolge es unmöglich ist, dass das Sein vom Nichts kontaminiert werde. Das Werden ist aber der unmittelbare Beweis einer solchen Kontamination, welche – wie wir gesehen haben – der Aktualismus zu verabsolutieren tendierte. *Deshalb* kann das Werden nichts das Ganze des Seins darstellen – *deshalb* muss die metaempirische Inferenz aus der Problematizität des Inhalts der Erfahrung das transzendente, absolute Sein bzw. Gott schlussfolgern. Aus dieser Perspektive wird erklärlich, warum Severino in den 50er Jahren eine so tiefe Aufmerksamkeit auf den Satz vom Widerspruch, auf dessen Formulierungen bei Parmenides und Aristoteles und auf dessen unbestreitbare Strenge gelenkt hat.⁶⁹ Warum *muss* man sich nicht widersprechen? Und welche Konsequenzen ergeben sich aus der Grundwahrheit, dass das Wirkliche nicht widersprüchlich sein kann? Die abgründigen und zum Teil verwirrenden Antworten auf diese Fragen werden in seinem berühmten Aufsatz *Zurück zu Parmenides* ans Licht kommen. Doch schon in einem 1956 veröffentlichten Aufsatz, so Severino, wird der Grundkern seiner Philosophie erstmals angezeigt.⁷⁰

67 Vgl. Goggi 2015, S. 38. In seinem Versuch, sich das philosophische Gefüge von US innerhalb eines noch klassisch-metaphysischen Denkpanoramas anzueignen, verortet hiergegen Messinese die severinianische *Kehre* im späteren Aufsatz *Zurück zu Parmenides*, vgl. Messinese 2008 (II, 1). Im Einklang mit Goggi – so wie mit der expliziten, diesbezüglichen Äußerungen Severinos – werden wir zu zeigen versuchen (vgl. 1.3), dass dieser Aufsatz nur die *Reifung* einer sich schon vollzogenen Kehre darstellt.

68 Bontadini 1952 [1996], S. 211, EÜ.

69 Severino hat in GdW (Teil II) seine ersten Schriften über Aristoteles gesammelt und den Grundkern dieser Untersuchungen, so wie seines gesamten Denkens – bzw. den *Grund des Widerspruchs* –, in einer ebenso getitelten Schrift in Auseinandersetzung mit Łukasiewics (1993) wieder ausführlich in Erwägung gezogen (GdW, Teil I).

70 Vgl.: „1956 hatte ich das Grundthema von *La struttura originaria* [US] – das ich fast fertiggeschrieben hatte – in einem Aufsatz unter dem Titel *La metafisica classica e Aristotele* [*Die klassische Metaphysik und Aristoteles*]

Aus biographischer Sicht gilt es zu betonen, dass Severino nach dem Abschluss schon 1950 (d. h. als 21-Jähriger) habilitiert wurde und dass er zunächst an der Universität zu Pavia lehrte. 1954 wurde er an die katholische Universität zu Mailand gerufen (Lehrstuhl der Geschichte der Philosophie, erster Universitätskurs über die fichteschen *Wissenschaftslehre*), wo inzwischen auch Bontadini lehrte. Dort lehrte er als beauftragter Professor auch Geschichte der antiken und der gegenwärtigen Philosophie. 1962 wurde er zum Ordinarius für Moralphilosophie und lehrte an derselben Universität bis 1969 – d. h. zur Zeit der Kontroverse mit der Kirche.

Nun geht es darum, deutlich zu machen, zu welchen unerwarteten Konsequenzen er durch seine Forschungen über die logisch-ontologische Struktur des absoluten und unwidersprüchlichen Seins sowie des unbestreitbaren Denkens gelangen ist. Wie eben angedeutet, muss man hierzu den Blick auf den Aufsatz *Die klassische Metaphysik und Aristoteles* werfen. Den Grundkern unseres Interesses ist hier leicht zu profilieren.

Severino erörtert zunächst die aristotelische Ansicht – der zufolge die ersten Philosophen die Prinzipien von allem nur in der Materie gefunden haben,⁷¹ weshalb sie zwar *Physiker* und nicht *Metaphysiker* gewesen seien –, indem er sagt: Wenn es gewiss zutrifft, dass die ersten Philosophen *aus der Perspektive* des Aristoteles eine Physik betrieben haben, doch *aus ihrer Perspektive*, d. i. aus der Perspektive derjenigen, „die keine andere Realität über die Welt hinaus erahnen“ (GdW, S. 116, EÜ), so haben sie nach den Prinzipien *von allen Dingen* bzw. *von der Totalität*, gesucht: „Das besagt, dass sie die Totalität *als* Totalität vor sich hielten (auch wenn sie dachten, die Welt sei die Totalität); in diesem Sinne waren sie keine Physiker sondern Metaphysiker“ (ebd., EÜ).⁷² Die ersten Philosophen haben sich also auf die Suche nach dem Prinzip begeben, das die Mannigfaltigkeit der Welt (d. i. der Erfahrung) in eine Einheit zusammensetzt. Die Notwendigkeit, kein Bestimmtes als Prinzip von allem anzuerkennen, sei durch das Unbestimmte des Anaximanders und bes. durch dessen positive Ausarbeitung bei Parmenides befriedigt worden:

„Parmenides reicht die gesuchte Lösung: Der Horizont des Ganzen kann sich nur als Horizont des Seins öffnen; das Sein ist nämlich das, weswegen es das Ganze gibt und somit das Mannigfaltige Einheit ist. Die Ontologien von Platon und Aristoteles bringen solche Grundansicht in Ordnung. Und dieses Bringen wird notwendig; denn die Entdeckung ist für den Entdecker zu mächtig, damit er von ihr nicht geblendet wird: die Welt verschwindet im reinen Licht des Seins [...]. Vorerst überschwemmt das Sein das Augenmerk: solche Überschwemmung nimmt aber auch die Form einer höchsten Radikalität: *Das Sein ist*. Dies und nichts anderes ist das Parmenidesprinzip – oder, in seiner negativen Formulierung, das Sein ist nicht das Nichts“ (ebd., S. 117, EÜ)

vorweggenommen“, MEadE, S. 75, EÜ.

71 Vgl.: „Von den ersten Philosophen hielten die meisten nur die stoffartige für die Prinzipien von allem“, Aristoteles, *Metaphysik*, 983b 6 f.

72 Severino hebt auch Folgendes hervor: „Der Existentialismus, bes. der von Heidegger, hat stark dazu beigetragen, diese Aufwertung der vorsokratischen Philosophie einzuleiten“, GdW, S. 115, EÜ.

Schon aus diesem Zitat wird das durch Parmenides entstandene, metaphysische Grundproblem, welche uns seit einigen Seiten begleitet, wieder sichtbar: Die Evidenz des *Lógos* (des *logo* – wie diese italienische philosophische Tradition durch Italienisierung des altgriechischen Wortes sagt) verlangt, dass das Ganze unwidersprüchlich sei, bzw. dass sich das Sein nicht mit dem Nichts verflechte – zugleich belegt aber die Erfahrung (d. h. die werdende Welt), dass sich das Sein doch mit dem Nichts verflucht, da ja die Dinge der Welt (bzw. das bestimmte Sein, die Seienden) entstehen und vergehen, d. h. werden. Die Antwort Bontadinis kennen wir schon: Das Denken muss die Verabsolutierung des Werdens (Gentile) meiden und durch eine *Vermittlung* (metaempirische Inferenz) die Beständigkeit des Absoluten beweisen, welches die Mannigfaltigkeit der Welt verursacht. Und gerade an dieser Stelle tritt das severinianische Leitmotiv, das die Basis seiner gesamten Philosophie darstellen wird, ans Licht, und zwar als expliziter Richtungswechsel in Bezug auf die Philosophie seines Lehrers: „Aber die Negation des Werdens entsteht *unmittelbar* dem eigentlichen Parmenidesprinzip: Das Sein ist. Wenn das Sein wird – wenn das Positive hinzukommt –, dann war das Sein, bevor es hinzukommt, nicht: Und das ist eben das Absurde, oder das ist genau die Definition des Absurden: dass das Sein nicht sei“ (ebd., EÜ).⁷³ Wenn das Sein wird, bzw. wenn es entsteht und vergeht, dann gibt es eine *Zeit*, indem das Sein nichts ist – *deshalb* (oder *unmittelbar* aus diesem Grund) ist das Sein unveränderlich.

Das spätere Denken, so werden wir erfahren, wird ein anderes Adjektiv für diese Grundwahrheit verwenden – denn zu diesem Zeitpunkt sieht Severino alle Konsequenzen derselben noch nicht und glaubt, sein Ansatz stehe nicht im Widerspruch zum metaphysischen Projekt seines Lehrers. Der junge Philosoph drückt sich am Ende dieses Aufsatzes folgendermaßen aus:

„Während für Bontadini das Prinzip der Beständigkeit des Seins das Resultat einer *Vermittlung* ist, welche auf dem Satz vom Widerspruch unmittelbar basiert, so bemerken wir jetzt, dass das Prinzip der Beständigkeit des Seins vom Satz von Widerspruch, bzw. vom authentischen Parmenidesprinzip, *unmittelbar impliziert* wird. Es ist also die Unmittelbarkeit des Satzes vom Widerspruch selbst, die über das unmittelbar Anwesende hinaus führt, oder die Unmittelbarkeit des *Lógos* [It. *del logo*, P.M.B.] ist an sich schon imstande, über die Unmittelbarkeit des Anwesens hinaus zu führen“ (ebd., S. 142, EÜ)

Nach diesen reichhaltigen, einführenden Darlegungen, welche viele Themen und theoretische Kernpunkte angesprochen haben, gilt es nun, mit Ordnung und Klarheit die Entwicklung der so

⁷³ Severino präzisiert in einer Fussnote: „Es genügt die Lektüre des hochberühmten, achten Fragments, um festzustellen, dass die Behauptung der Unveränderlichkeit des Seins auf der Aussage basiert: Das Sein ist und kann nicht nicht sein. Der Grund, warum das Sein nicht geschaffen ist, oder nicht hinzukommt, besteht *lediglich* darin, dass es "unaussprechbar und undenkbar ist, dass es nicht sei"“, ebd., EÜ. Hierbei geben wir den von Severino zitierten Text des Parmenides *wörtlich* wieder – welcher im Lichte der oben (Fn. 59) vorweggenommenen und im Laufe der Arbeit zu untersuchenden, severinianischen Auffassung von *Sein* und *Seienden* zu verstehen ist.

entstandenen Philosophie Severinos näher zu fokussieren. Die dafür erste erforderliche Analyse ist die von seinem ersten Hauptwerk *La struttura originaria* (*Die ursprüngliche Struktur*, US), welches – so der Philosoph – „der Grund bleibt, wo alle meine Schriften den ihnen eigentlich zukommenden Sinn bekommen“ (US, S. 14, EÜ). Wir werden im nächsten Unterkapitel seiner, in diesem Buch vollzogenen, rigorosen Ausarbeitung des bisher dargestellten Ansatzes folgen, um damit in der Lage zu sein, sowohl seine Überzeugung, am metaphysischen Projekt der Philosophie Bontadinis noch teilzunehmen (wenn auch auf eigener Weise), als auch die tatsächliche Distanzierung von jener Perspektive, welche in den sechziger Jahren vollkommen aufbrechen wird, nachvollziehen zu können. Immer wichtiger als die Feststellung der Vereinbarkeit von der philosophischen Wahrheit mit dem Christentum, wird für ihn die rigorose und unbestreitbare Bezeugung der Wahrheit selbst. Severino bringt dies wie folgt zum Ausdruck:

„Was ist diese «endgültige, unbestreitbare Wahrheit», von der die ganze Philosophie der letzten zwei Jahrhunderte sagt, sie sei tot? Ist der Tod seiner historischen Gestalten zugleich der Tod von jeglichem möglichen Sinn des Unbestreitbaren? Und wo befindet man sich, wenn man den Sinn des Unbestreitbaren in Frage stellt? Und worin besteht eigentlich der Sinn des Unbestreitbaren? Ist es möglich, seinen Sinn zu untersuchen, ohne seinen Inhalt zu kennen? Das Problem ist nicht mehr nur der Sinn der Unbestreitbarkeit der *Metaphysik*, sondern der Unbestreitbarkeit *als solchen*“ (MEadE, S. 37, EÜ)

1.2 *La struttura originaria* (*Die ursprüngliche Struktur*)

1.2.1 Die zwei die Struktur ausmachenden Unmittelbarkeiten (L-Unm und Ph-Unm)

La struttura originaria ist im Jahre 1958 in Brescia veröffentlicht worden. Nachdem Severino am Ende der 70er Jahre seine Mitarbeit in dem mailändischen Verlag *Adelphi*, der neben *Rizzoli* die Mehrheit seiner Schriften ab dieser Zeit veröffentlichen wird, angefangen hat, ist 1981 eine neue, stark ausgearbeitete und mit einer umfangreichen *Einführung* (1979) bereicherte Auflage (US) erschienen, welche heute als Standardversion für den Umgang mit diesem Text gilt und die wir demzufolge als Grundlage für unsere Analyse annehmen.

Fangen wir sokratisch an: *was ist die ursprüngliche Struktur?*⁷⁴ Die von Severino am Anfang des

⁷⁴ In den bedeutendsten Beiträgen über das Denken Severinos im deutschen Sprachraum – beide von T. S. Hoffmann – findet man den italienischen Ausdruck *la struttura originaria* unterschiedlich übersetzt: „die originäre Struktur“, „die ursprüngliche Struktur“ (vgl. Hoffmann 1993, S. 165) oder „die Urstruktur“ (vgl. Hoffmann 2007, S. 371). Aufgrund der engeren, semantischen Nähe des deutschen Wortes „ursprünglich“ zum italienischen „originario“

Textes gegebene, formale Definition lautet: „Die ursprüngliche Struktur ist das Wesen des Grundes. In diesem Sinne ist sie die anapodiktische *Struktur* des Wissens – ἀρχὴ τῆς γνώσεως –, bzw. das *Sich-Strukturieren* der Grundsätzlichkeit *oder* der Unmittelbarkeit. Das bringt mit sich, dass das Wesen des Grundes kein Einfaches, sondern eine Komplexität oder die Einheit eines Mannigfaltigen sei“ (US, S. 107, EÜ). Sie ist also der Grund, die Basis und die Struktur des Wissens. Man könnte auch sagen, um sich einem besseren Verständnis zu nähern: Die ursprüngliche Struktur ist das Erscheinen des Seins (der Seienden!), wo das Erscheinen von einer Reihe von Grundbedeutungen, mit denen es ursprünglich in Zusammenhang steht, nicht getrennt ist. Das so verstandene Erscheinen – als Erscheinen des Ganzen – zeichnet auch die ursprüngliche Bedeutung des Denkens vor, wie Severino in der oben erwähnten Einführung sagt: „Der wesentlichen Sinn des Denkens ist das Erscheinen des Ganzen“ (ebd., S. 90, EÜ), d. h. des Seins. Als ursprüngliches Denken ist folglich diese Struktur das, was jedem möglichen Wissen zugrunde liegt. Mit Recht ist also die ursprüngliche Struktur als die „unhintergehbare Verschränkung von Sein und Denken, die wir im Begriff der Wahrheit in Anspruch nehmen“, ⁷⁵ bezeichnet worden. Die Ursprünglichkeit dieser Struktur ist zugleich die Ursprünglichkeit der Wahrheit. Der anschließende Hinweis Severinos erhellt die vielleicht zunächst dunkle Bedeutung dieser Termini: *Struktur, ursprünglich, Grund, Wahrheit*, usw.

„Der ursprünglichen Struktur kommt jenes zu, [...] was Aristoteles bezüglich des Satzes vom Widerspruch feststellte: dass die Negation desselben, um sich als Negation festzuhalten, es [bzw. das zu negierende, P.M.B.] voraussetzen muss“ (ebd., S. 107, EÜ).⁷⁶ Dergestalt wird das eben gehörte Adjektiv „unhintergebar“ verständlich, denn das Ausweichen der ursprünglichen Struktur – so der Philosoph – beruht notwendigerweise auf dieser Struktur selbst. In diesem Sinne stellt sie für Severino das Wahre – bzw. die Wahrheit – oder das *Wesen des Grundes*. Die Negation des Grundes setzt den (angeblich) zu negierenden Grund voraus – und *gerade das* macht ihn zum Ursprünglichen, d. h. zum Grund. Dies besagt, dass der Grund notwendig in Bezug auf seine Negation steht, da er eben nur insofern der Grund ist, als er jene widerlegt oder negiert, bzw. als er *konkret in der Lage* ist, zu zeigen, dass seine Negation es nicht vermag, sich festzuhalten, oder dass sie *Selbstnegation* ist. Diesem wesentlichen Grundzug der Philosophie Severinos werden wir in 1.3.1 ausführlicher nachgehen.

Bezüglich des Verhältnisses zwischen Grund und Negation lesen wir: „Alle möglichen Weisen, zum Grund (explizit oder implizit) Stellung zu nehmen, *außer einer*, stellen ebenso viele

halten wir die zweite, oben erwähnte Übersetzung für passender.

⁷⁵ Hoffmann 2007, S. 371.

⁷⁶ Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* 1006a 11 ff. Siehe auch die folgenden Ausführungen I. Schüßlers: „Dieser [bzw. der *elenktische* Beweis, P.M.B.] würde jenen [bzw. den Satz vom Widerspruch] nicht auf Grund seiner eigenen Voraussetzung, sondern im Ausgang von dem, was der *Gegner* des Satzes vom Widerspruch selbst *sagt*, beweisen. Denn der ἔλεγχος eines elenktischen Beweises besteht darin, den Gegner einer These durch den Nachweis zu widerlegen, daß das, was er selber sagt, [...] gerade die Wahrheit der von ihm bestrittenen These impliziert“, Schüßler 1974, S. 56. Für eine kürzlich erschienene, ausführliche Untersuchung über dieses grundlegende Thema der aristotelischen Philosophie im deutschen Sprachraum siehe Schlick 2011, bes. 1.4.

Negationen des Grundes dar“ (US, S. 110, EÜ). Severino listet unterschiedliche Formen der möglichen Negation des Grundes auf und versammelt diese alle unter dem Titel „System der möglichen Negationen“. Als Untermenge dieses Systems unterscheidet er zwischen den geschehenen und den nicht geschehenen Negationen, wo die ersten sich von den anderen dadurch unterscheiden, dass sie „Objekt einer Sorge, eines Interesses“ (ebd., S. 111, EÜ) gewesen sind – kurzum, dass sie in der Geschichte (der Philosophie, der Kultur, der Wissenschaft, des Gemeinsinnes, usw.) vorgekommen sind. Bedenken wir, dass der Grund, um Grund zu sein, nach Severino seine eigene Negation *konkret* negieren muss, bzw. *konkret* zeigen muss, dass diese Negation Selbstnegation ist, dann ergeben sich aus dem Gesagten zwei wesentliche Folgen: 1) Der Grund impliziert – als aufgehoben – nicht nur diese oder jene Negation seiner selbst, sondern die *Totalität* derselben,⁷⁷ aber zugleich 2) bedarf er notwendigerweise des Sich-Setzens (bzw. Geschehens) der Negation, um sie *konkret* zu negieren.⁷⁸ Durch diese Erläuterungen wird auch das angezeigt, was der eigentliche Sinn des Philosophierens für Severino ist, indem die *formale* Seite der Antwort auf die Fragen, denen wir im letzten Zitat des vorherigen Paragraphen begegnet sind, erhellt wird. Die unbestreitbare Wahrheit, bzw. das Unbestreitbare (*l'incontrovertibile*), ist – zunächst formal gesehen – der so verstandene Grund. Die Philosophie besteht in nichts anderem als in der Aufhellung der so aufgefassten, ursprünglichen und d. h. unleugbaren Wahrheit. Das philosophische Wissen ist eben diese *immer konkrete* Fähigkeit, die Negation dessen, was es sagt, zu beseitigen – d. h. als *Selbstnegation* unbestreitbar aufzuzeigen. Aus dieser Perspektive verstehen wir die in diesem ersten Kapitel von US profilierte Wesensausgrenzung des philosophischen Wissens gegenüber dem vorphilosophischen (*prefilosofico*) Wissen, worin für Severino alle anderen Arten von Wissen (Wissenschaft, Kunst, Gemeinsinn, usw.) bestehen:

Das Vorphilosophische ist Unbegründtheit [*infondatezza*], weil es seine eigene Negation *wesentlich* gelten lässt [...]. Oder bestenfalls kommt ihm die *Absicht* zu, die Negation nicht gelten zu lassen. Denn die Art und Weise, wie sich das Vorphilosophische von der es bestürmenden Negation befreit, besteht in einer praktischen Unduldsamkeit ihr gegenüber, welche sich in einer Palette von Haltungen verwirklicht, die von der einfachen Vergessenheit („ich will nichts mehr davon hören“) bis hin zur physischen Eliminierung des Verfechters der Negation geht“ (US, S. 135, EÜ)

⁷⁷ Vgl.: „Der Grund [...] impliziert nicht eine *Quantität* der Negation, sondern die *Totalität* oder das Universale derselben. [...] Folglich ist die eventuelle Unvorhersehbarkeit der sich verwirklichenden Negation völlig ausgeräumt. In diesem Sinne wappnet sich der Grund ursprünglich gegen jegliche Überraschung. Oder der Aufschluss des Grundes hebt ursprünglich in sich die Entwicklung seiner Negation auf: Er hängt davon nicht ab (in dem Sinne, dass er auf die Konklusion der Negation nicht wartet, um sich zu setzen)“, US, S. 112, EÜ.

⁷⁸ „Der gesetzte Inhalt *ist* der Grund, eben indem er seine Fähigkeit, die Negation seiner selbst völlig aufzuheben, *aufzeigt* (= setzt) [...]: wenn dagegen solche Fähigkeit nicht gesetzt wird [...], dann nicht nur *zeigt sich* jener Inhalt nicht als Grund, sondern *ist* er nicht einmal der Grund“, ebd., S. 111, EÜ. Und auch: „Wenn die Geschichte des Grundes das Sich-Verwirklichen der Universalität von dessen Negation ist, übt der Grund seinen Wert tatsächlich nur in Bezug auf die Entwicklung der Negation aus“, ebd., S. 113, EÜ.

Nach diesen ersten Darlegungen über das, was Grund, Wahrheit und Philosophie für Severino zu bedeuten haben, sollen wir aber zum Versuch einer genaueren Bestimmung der *ursprünglichen Struktur* zurückkommen. Der fünfte Paragraph vom ersten Kapitel dieses Buches trägt den Titel „Formulierung des ursprünglichen Urteils“: „Als "ursprüngliches Urteil" bezeichnen wir die Behauptung, worin sich die ursprüngliche Struktur verwirklicht. Das ursprüngliche Urteil kann wie folgt formuliert werden: "Das Denken ist das Unmittelbare". Besser noch [...]: "Alles, was auf der ihm zukommenden Weise unmittelbar bekannt ist, ist das Unmittelbare"“ (ebd., S. 114, EÜ). Offenbar spielt hierbei der Begriff der Unmittelbarkeit die zentrale Rolle – und das auch zu Recht, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass die ursprüngliche Struktur als die „anapodiktische Struktur des Wissens“, d. h. als Struktur, die keines weiteren Beweises bedarf, noch bedürfen kann, definiert wurde.

Nun erweist sich also diese Struktur als die ursprüngliche Verbindung von zwei Unmittelbarkeiten – bzw. ihren zwei „Grundkoordinaten“⁷⁹ –, welche Severino die phänomenologische (fortan *Ph-Unm*) und die logische (fortan *L-Unm*) Unmittelbarkeit nennt. Der Leser kann sich nunmehr an die Koordinaten des Metaphysischen Diskurses von Bontadini leicht erinnern: die Erfahrung und den Satz vom Widerspruch. Die *Ph-Unm* ist die Unmittelbarkeit des Seins, das erscheint, oder des Erscheinens des Seins. Das Sein ist unmittelbar anwesend, unmittelbar bekannt. (Man kann auch sagen: die Erfahrung hat einen Inhalt – etwas erscheint unmittelbar: der Computer, das Heft, einige Erinnerungen, usw.). Die Behauptung: „das Sein erscheint“ bedarf überhaupt keiner *Vermittlung*, denn das Sein ist *durch sich selbst* (unmittelbar!) und nicht *durch Anderes* bekannt (*per se notum*).⁸⁰ An dieser Stelle gilt es, zwei Sachen hervorzuheben. Wir sollen nämlich erstens durch die Worte Severinos die schon erwähnte, innerhalb unserer gesamten Untersuchung fundamentale Präzisierung rigoros vornehmen. Was besagt hier "Sein"? Severino schreibt:

„Der Terminus "Sein" weist eine – eingehend zu untersuchende – Synthese zwischen der Bedeutung "Sein" (*formales Sein [essere formale]*) und den Bedeutungen, worin die *Bestimmungen*, welche eben *sind*, bestehen. Oder unter "Sein" versteht man eine Komplexität oder eine semantische Konkretheit, deren abstrakte Momente das formale Sein und die Bestimmungen dieser Formalität sind“ (US, S. 144, EÜ)

Es wird somit am klarsten behauptet, dass "Sein" die Totalität der Seienden bedeutet, und zwar als Synthese von den Bestimmungen (bzw. den jeweiligen Bedeutungen, etwa Haus, Stern, Fluss, Hoffnung, ursprüngliche Struktur, usw.) und ihrem *Sein* (formalen Sein), d. h. ihrem „Dass-es-ist“.⁸¹

⁷⁹ Goggi 2015, S. 60, EÜ.

⁸⁰ Vgl.: „Wenn das, wofür das Sein bekannt ist, das bekannte Sein selbst ist, ist folglich *unmittelbar* bekannt oder anwesend, dass das Sein ist. Phänomenologische Unmittelbarkeit“, US, S. 143, EÜ.

⁸¹ Wiederum möchten wir den Belang dieser Feststellung betonen. Denn es ist hierbei leicht zu sehen, dass Severino die heideggerische, sogenannte „ontologische Differenz“ grundsätzlich ablehnt und sogar stark kritisiert (vgl. z. B.

„Das Sein“ besagt „alles, was ist“. Ferner ist dieser theoretische Punkt der Ph-Unm deshalb behilflich, weil es einen schnellen und exemplifizierenden Einblick in das diaporetische Vorgehen des severinianischen Argumentierens erlaubt. Wenn sich die Wahrheit immer konkret darum bemühen muss, ihre eigene Negation zu negieren, dann muss sie immer konkret zeigen, dass jede mögliche Aporie bzw. aporetische Lage, worin sie sich befinden würde, nur eine *scheinbare Aporie* ist. Die Wahrheit kann sich wesentlich nicht im Widerspruch oder in der Aporie befinden, sodass alle Aporien, in denen sich die Wahrheit zu befinden scheint, eben konkret als bloß *scheinbare Aporien aufgezeigt werden müssen*. Bezüglich der Behauptung des unmittelbaren Bekannt-Seins vom Sein, so Severino, kann die folgende Aporie entstehen: Fragt man: „worauf basiert die Behauptung, dass das Sein unmittelbar bekannt sei?“, so ist – wie oben gezeigt – die notwendige Antwort: „auf dem unmittelbar bekannten Sein“. Es ist klar, dass man hierbei noch einmal nach der Basis dieser Unmittelbarkeit der Unmittelbarkeit des Seins fragen könnte, und so bin ins Unendliche (*regressus in indefinitum*). Die Unbestreitbarkeit der Setzung vom unmittelbaren Sein ist anscheinend dazu verurteilt, ihre Legitimität bis ins Unendliche zu verfolgen, bzw. sie nie erreichen zu können.

Die Verantwortung für diese Aporie trägt das, was Severino als den „ungehemmten Gebrauch vom *abstrakten Verstand*“ (ebd., S. 150, EÜ) bezeichnet, der die zwei *unterschiedenen (distinti)* Momente – das erscheinende Sein und dessen Erscheinen – abstrakt als *ursprünglich getrennt (separati)* auffasst und somit denkt, es kämen *zunächst* das Sein und *dann* dessen Erscheinen zum Vorschein. Das Sein und dessen Erscheinen. Als Unterschiedene stellen sie eben Momente des Ursprünglichen dar, d. h. sie sind *abstrakte Elemente* der gesamten Struktur, worin die *ursprüngliche Struktur besteht*. Der „abstrakte Verstand“, so Severino, sieht also den ursprünglichen Zusammenhang zwischen den zwei Unterschiedenen nicht, und denkt sie – eben *auf abstrakte Weise* – als getrennte Einheiten, indem er sich selbst dazu verurteilt, nach einem Dritten als vermittelndem Fundament ihres Zusammenhangs fragen zu müssen. Die Wahrheit (d. h. die eigentliche Bezeugung der ursprünglichen Struktur) sieht indes die zwei Elemente – d. h. die zwei abstrakten Momente der Struktur – *auf konkrete Weise*, und zwar als unterschieden und nicht als getrennt.⁸² „Diese aporetische Entwicklung wird aufgehoben, indem man feststellt, [...] dass der

Berti 1980, S. 507, Dal Sasso 2009, S. 258 ff., Valagussa 2013). Eine solche semantische Klärung erweist sich folglich als erforderlich für die Weiterführung dieses sich nur mit Severino befassenden, ersten Teils der Untersuchung, in Erwartung der diesbezüglich notwendigen, im zweiten Teil der Schrift zu führenden Analysen einer solchen Divergenz (vgl. 4.3 und 5.3).

82 Wir begegnen somit die fundamentale Unterscheidung zwischen abstraktem und konkretem Begriff des Abstrakten – d. h. vom einzelnen Moment der semantischen Komplexität, worin die ursprüngliche Struktur besteht.: „Der konkrete Begriff des Abstrakten unterscheidet sich vom abstrakten Begriff des Abstrakten. [...] Denn die Konkretetheit des Abstrakten besteht darin, dass es *als solches*, bzw. als Abstraktes, gesetzt wird. [...] Die Setzung des Abstrakten als solches ist ferner die Aufhebung selbst des abstrakten Begriffs des Abstrakten, bzw. jenes Begriffs, der das Konkrete auf widersprüchliche Weise negiert [...]. Die *Materie* oder das logische Element des Abstrakten ist folglich nicht *als solche* Negation des Ursprünglichen: Es wird zu solcher Negation, nur indem es als Inhalt des abstrakten Begriffs des Abstrakten angenommen wird. Das System dieser Begriffe gehört demzufolge zum System der Negationen des Grundes. [...] Indem das Abstrakte in anderes übergeht, ist es zugleich in dem aufgehoben oder bestätigt, wohin es übergegangen ist: Das Bestätigte ist eben die *Materie* oder der logische Inhalt des Abstrakten“, US, S. 117 ff., EÜ. Das „Setzen“ definiert Severino als das „Offenkundig-vor-sich-Haben“, ebd., S.

konkrete Inhalt des Seins, das durch sich selbst bekannt ist, solches *Durch-sich-selbst* (*perseità*) oder die Unmittelbarkeit selbst *unmittelbar* einschließt, aufgrund derer man eben aussagen kann, dass das Sein ist“ (ebd., S. 155, EÜ).

Auf der anderen Seite – wohlgemerkt: unterschieden aber nicht getrennt – steht eben die logische Unmittelbarkeit (L-Unm). Die L-Unm ist – so kann man angemessen zusammenfassen – die ursprüngliche Einheit vom Satz der Identität und Satz vom Widerspruch.⁸³ Das besagt: das Sein, das erscheint, erscheint unmittelbar als unwidersprüchlich, oder *selbst-identisch*. Und dies ist wiederum kein Zusatz, der sich irgendwie der Unmittelbarkeit des Seins nachträglich hinzufüge, sondern macht zusammen mit jener die konkrete Unmittelbarkeit der ursprünglichen Struktur aus. Die Unwidersprüchlichkeit gehört folglich zur Unmittelbarkeit des erscheinenden Seins. Wir betrachten gerade die schon mehrmals begegnete, *ontologische* Tragweite des Satzes vom Widerspruch:

„Der Satz vom Widerspruch – welcher genau diese Unwidersprüchlichkeit ausdrückt – kann wie folgt formuliert werden: "Das Sein ist nicht das Nichtsein". Und auch hierbei, solange man sich darauf beschränkt, zu sagen, das Sein sei nicht Nichtsein, ist diese Behauptung nicht in der Lage, die ihr entsprechende Negation auszuschließen. [...] Die Behauptung der Widersprüchlichkeit des Seins wird dadurch aufgehoben, dass die Setzung der Unwidersprüchlichkeit als *unmittelbar* gesetzt wird. Dass das Sein nicht Nichtsein sei, ist durch sich selbst bekannt“ (ebd., S. 174, EÜ)

Auch hierzu lohnt es sich, auf die hier entstehende Aporie hinzuweisen. Denn das Sein zu Setzen (S) und das Selbstsein zu setzen («Das Sein ist Sein», $S^I=S^{II}$) sind zweierlei. Man kann nämlich in diesem Zusammenhang einwenden, dass die zweite Setzung einen Vergleich zwischen dem Sein-Subjekt und dem Sein-Prädikat und mithin eine Unterscheidung zwischen den beiden mit sich bringt, sodass die Negation des Satzes vom Widerspruch die Möglichkeitsbedingung des Identität-Widerspruchssatzes sei. Auch hierbei ist aber für Severino der abstrakte Verstand für das Auftauchen der Aporie schuld, da er die zwei Momente der Identität als ursprünglich getrennt sieht. Vielmehr sind Subjekt und Prädikat keine bloßen, noetischen und abstrakt getrennten Momente, sondern sie sind jeweils die Identität selbst als gesetzt. Das Sein (S^I), welches Sein (S^{II}) ist, ist nicht das als von dieser Identität mit sich selbst getrennte Sein, sondern *ist von Anfang an die Identität selbst*: „Die konkrete Identität ist folglich die Identität der Identität mit sich selbst. [...] Das "Sein" (S^I), wovon man das "Sein" (S^{II}) prädiziert, ist nämlich das "Sein-welches-Sein-ist": $S^I=S^{II}$; und das "Sein" (S^{II}), welches Prädikat ist, ist genau das "Sein-des-Seins": $S^{II}=S^I$. Die Formel der konkreten

111, EÜ.

83 Vgl.: „Indem diese zwei Prinzipien als von einander unterschieden betrachtet werden, stellen sie zwei abstrakte Momente der Konkretheit des Prinzips dar. Betrachtet man solche Konkretheit, dann ist es egal, ob dieses Prinzip Satz der Identität (oder der Bestimmung) oder Satz vom Widerspruch genannt wird“, ebd., S. 178, EÜ. Vgl. die präzisen Erläuterungen über die Bedeutung der L-Unm in Messinese 2008, S. 63 ff.

Identität ist also: $(S^I = S^{II}) = (S^{II} = S^I)$ “ (ebd., S. 183, EÜ).⁸⁴ Nur durch eine neue, abstrakte Voraussetzung der Identität gegenüber der Identität der Identität könnte man (d. i. der abstrakte Verstand) nach Severino einwenden, dass diese Formel wiederum dazu bestimmt ist, sich ins Unendliche zu entwickeln.

Wir haben also die zwei Grundkoordinaten der ursprünglichen Struktur gewonnen. Das Sein erscheint unmittelbar und es ist unmittelbar (d. i. durch sich selbst) bekannt, dass das Sein das Nichtsein nicht ist. Freilich gilt die Formel der Identität (Unwidersprüchlichkeit), bzw. des Selbstseins, nicht als abstrakte Formel, als ob sie nur für das *formale Sein* geltend wäre, sondern für die Totalität des Seins, bzw. der Seienden. Jedes Ding ist unmittelbar und unbestreitbar *sich-selbst*, bzw. nicht Nichts.

Der so verstandene Satz vom Widerspruch lässt aber die wichtigste Aporie auftauchen, mit der sich die Bezeugung der Wahrheit laut Severino auseinandersetzen muss. "Das Sein ist nicht Nichtsein". Aber wovon wird das Sein unterschieden? Gegen was setzt sich das Sein entgegen? Was ist dieses Nichtsein?

1.2.2 Die Aporie des Nichts

Wir werden uns an dieser Stelle darauf beschränken, die für die Weiterführung unserer jetzigen Analyse erforderlichen Durchleuchtungen über das Thema des Nichts bei Severino vorzunehmen, denn wir werden demselben und der diesbezüglichen Stellungnahme zu Heidegger im zweiten Teil dieser Schrift (bes. 4.2.3) ausführlicher nachgehen.

Zunächst muss darauf hingewiesen werden, dass Severino die Termini „Nichtsein“ [*non essere*] und „Nichts“ [*nulla*] im Wesentlichen als Synonyme verwendet. Im Paragraphen 1.2.1 sind wir dem ersten Terminus begegnet – doch hier geht es um die *Aporie des Nichts* (der Titel des vierten Kapitels ist eben *l'aporetica del nulla – Nichts*). Aber damit ist kein begrifflicher Unterschied gemeint. Andererseits – so nähern wir uns dem Zentrum der Problematik – wie könnte es einen (oder sogar mehr) Unterschied zwischen *Nichtse* geben?

Nun also, der Satz vom Widerspruch impliziert, wie oben erwähnt, die Setzung des *Nichts*. Das Sein ist nicht das Nichts. Aber *was* genau ist das Sein *nicht*? Dies ist eben die Aporie:

„Gerade weil man ausschließt, dass das Sein nichts sei, oder damit solche Ausschließung bestehe, *ist* das Nichts *gesetzt, anwesend*, und demzufolge *ist* es. Es gibt eine Rede über das Nichts und diese Rede beweist das *Sein* des Nichts. Oder es gibt eine Kunde, eine Bewusstheit des Nichts, welche von dessen Sein zeugt. Also sieht es so aus, als ob der Widerspruch der Grund sei, worauf sich der Satz vom Widerspruch selbst verwirklichen kann“ (US, S. 209, EÜ)

⁸⁴ Die Bedeutung dieser Formel wird im Laufe unserer Durchleuchtung besser verständlich werden (vgl. 1.2.3 und 3.3.1).

Unter der erwähnten Vorwegnahme, dieses Thema ausführlicher wiederaufzunehmen, beschränken wir uns jetzt auf eine schematische und d. h. zusammenfassende Darlegung der Schritte, durch welche Severino diese Aporie aufzuheben meint:

1) Die erste grundlegende Bemerkung sagt folgendes: „Wenn man behauptet, dass die Setzung des Nichts das Sein des Nichts bezeugt, kann man nicht meinen, "Nichts" als solches bedeute "Sein", sondern, dass das Nichts, welches Nichts bedeutet, ist. Das Erscheinen des Nichts bezeugt nämlich nicht, dass "Nichts" "Sein" bedeutet, sondern dass das Nichts – als Nichts bedeutend – ist. [...] Der Widerspruch des *Nichts-das-ist* wohnt folglich nicht der Bedeutung "Nichts" inne [...], sondern besteht zwischen der Bedeutung "Nichts" und dem Sein, bzw. der Positivität dieser Bedeutung“ (ebd., S. 213, EÜ).

2) Jede Bedeutung (jeder denkbare Inhalt, bzw. jedes Seiende jeglicher Art) ist – wie wir schon wissen – eine semantische Synthese zwischen der Positivität des Bedeuten und dem bestimmten Inhalt des positiven Bedeuten, bzw. zwischen dem formalen Sein und der Bestimmung dieser Formalität. Demzufolge ist die Bedeutung "Nichts" eine selbstwidersprüchliche Bedeutung, d. h. ein Widerspruch; sie ist das Bedeutend-Sein eines Widerspruchs. Der Widerspruch besteht, wie gesagt, zwischen dem als Nichts widerspruchsfrei bedeutenden Nichts (das Severino Nichts-Moment [*nulla momento*] nennt) und der Positivität dieses Bedeuten. „Oder das "Nichts" als widerspruchsfreie Bedeutung ist *Moment* des "Nichts" als selbstwidersprüchlicher Bedeutung“ (ebd., S. 214, EÜ).

3) „Die Aporie des Nichts wird gelöst, indem festgestellt wird, dass der Satz vom Widerspruch *das Nichtvorhandensein* der selbstwidersprüchlichen Bedeutung "Nichts" *nicht aussagt*, sondern aussagt, dass "Nichts" nicht "Sein" bedeutet; der Satz vom Widerspruch erfordert nämlich das Nichtvorhandensein des der Bedeutung "Nichts" innewohnenden Widerspruchs, welche Bedeutung als Moment der selbstwidersprüchlichen Bedeutung gilt“ (ebd., S. 215, EÜ).

4) Die Bedeutung "Nichts" widerspricht der Positivität seines Bedeuten und es ist gerade aufgrund dieses Widerspruchs – „welcher, wenn die Bedeutung "Nichts" als Synthese jener Positivität und des bedeutenden Inhalts gemeint ist, Selbstwiderspruch ist –, dass der Satz vom Widerspruch bestehen kann“ (ebd., S. 216, EÜ). Der Satz vom Widerspruch „[...]“ erfordert das semantische Feld, das aus dieser selbstwidersprüchlichen Bedeutung besteht“ (ebd., S. 217, EÜ).

5) „Es ist somit klar, dass das Nichts Nichts *ist* (wie Gorgias schon bemerkte), nicht

weil das absolute Negative etwas *sei* (wenn auch das absolute Negative), sondern weil das positive Bedeuten des Nichts jenes bestimmte Bedeuten *ist*, welches es ist“ (ebd., S. 223, EÜ).

6) Das Sein stellt also den absoluten Horizont dar, weil es, indem es in Bezug auf den Horizont des Nichts bedeutend ist, dies sein Anderes selbst einschließt.

7) „Die Selbstwidersprüchlichkeit – jede selbstwidersprüchliche Bedeutung – ist das Nichts selbst“. Zu sagen "Rot nicht Rot", "Hier nicht hier", "Das Seiende ist nicht", heißt, einen Selbstwiderspruch, bzw. das unwidersprüchlicherweise als Selbstwiderspruch positiv bedeutende Nichts, auszusagen. „Indem es aussagt, dass das Sein nicht das Nichts ist, schließt eben der Satz vom Widerspruch aus, dass das Positive selbstwidersprüchlich sei, oder dass die Selbstwidersprüchlichkeit *sei*. Das Sein ist Sein, sodass die Selbstwidersprüchlichkeit das Nichts ist: Ein Sein, welches nicht sei (oder welches sein kontradiktorisches sei), *ist nicht*. Wie aber das Das-Nichts-Setzen nicht ein Nichts-Setzen ist, so ist die Setzung der Selbstwidersprüchlichkeit kein Nichts-Setzen. Denn die selbstwidersprüchlichen Bedeutungen sind *anwesend* und *sind* daher“ (ebd., S. 228, EÜ).

Dem fundamentalen Thema, das im letzten Zitat angesprochen wird, bleibt die Philosophie Severinos in ihrer ganzen Entwicklung treu. Der Grundgedanke zeigt sich am deutlichsten in der vom Autor ständig behaupteten Unterscheidung zwischen dem Widersprüchlichen (*il contraddittorio*, d. i. dem, was widersprüchlich ist, oder *dem Inhalt des Widerspruchs*), bzw. dem Selbstwidersprüchlichen (*l'autocontraddittorio*), und dem *Widerspruch*.⁸⁵ Freilich werden alle Konsequenzen dieser fundamentalen Bemerkungen erst mit der Weiterführung der Analyse sichtbar werden (bes. ab 1.3.1 und dann in 4.2.3). Ziel dieser schematischen Zusammenfassung ist es, diesen wichtigen Schritt der Argumentation von US nicht zu überspringen, und dadurch auch die im Folgenden fundamentale Unterscheidung – zwischen dem Inhalt des Widerspruchs und dem Widerspruch (oder dem Sich-Widersprechen) – erstmals hervorzuheben. Diesen so grundlegenden Punkt der gesamten Philosophie Severinos⁸⁶ werden wir zur Zeit der vergleichenden Analyse mit der Position Heideggers ausführlicher in Erwägung ziehen.

85 So schreibt Severino 2013: „In *La struttura originaria* wird gezeigt, dass das Nichts eine *sich-widersprechende* Bedeutung ist. Dort ist die Unterscheidung zwischen dem «Widersprüchlichen» oder «Selbstwidersprüchlichen» – bzw. dem Unmöglichen, dem *nihil absolutum* – und dem «Widerspruch», der *kein* Nichts ist, durchweg explizit. [...] Jedes Mal, wenn in jenem Buch die Existenz dieser «selbstwidersprüchlichen – bzw. *sich-widersprechenden* – Bedeutung» behauptet wird, sagt man nicht aus, dass das Unmögliche, das Widersprüchliche sei, sondern dass der *Widerspruch* ist“, ÜdSdN, S. 109, EÜ. Hilfreiche Erhellungen über diese Unterscheidung – worauf wir noch mehrmals eingehen werden –, als auch über die Entwicklung der diesbezüglichen, sprachlichen Begrifflichkeit Severinos, findet man in Cusano 2013 (bes., S. 104-108).

86 Solche Lösung der Aporie des Nichts hat auch viele Kritiken erregt, siehe dazu Sasso 1987 (S. 261 ff.), Scilironi 2000 (S. 204 ff.), Donà 2008 (S. 181 ff.), Visentin 2011, Cusano 2011b, Simionato 2012. Siehe auch die neueste (analytisch-philosophisch zentrierte) Debatte in der Zeitschrift *Eternity&Contradiction* – vgl. Goggi 2021 (hrsg.) –, die eine englische Übersetzung vom 4. Kapitel von US sowie Beiträge von G. Priest, F. Costantini, F. Perleda, M. Simionato und anderen enthält.

Jetzt gilt es, dem Weg dieses Werkes weiter zu folgen, indem wir unsere Aufmerksamkeit auf das durchaus unerhörte, severinianische Verständnis der Identität – welches am Ende des Paragraphen 1.2.1 beiseite gelegt wurde – wieder lenken.

1.2.3 Identität, Dialektik und Widerspruch C

Wir haben in 1.2.1 die Aporie betrachtet, welche die Prädikation der Identität oder Unwidersprüchlichkeit vom Sein betrifft – eine Aporie, die insofern entsteht, als man das Subjekt und das Prädikat solcher Prädikation auf abstrakte Weise der Prädikation selbst voraussetzt. Nun müssen wir zu erläutern beginnen, dass solche Formel der Identität – $(S^I = S^{II}) = (S^{II} = S^I)$ – nicht nur dem tautologischen Urteil der Identität des Seins mit sich selbst, sondern jeder möglichen Art von Urteil – bzw. auch den semantisch komplexeren Urteilen – zugrunde liegt. Es gilt also, die Aporie der „semantische Komplexität als Widerspruch“ (US, S. 269, EÜ)⁸⁷ ins Auge zu fassen: Betrachtet man das Urteil "Diese Fläche ist rot", so sieht man leicht, dass dieses Urteil zwei Verschiedene – nämlich "Diese Fläche" und "rot" – identifiziert ($A=B$) und demzufolge einen Widerspruch ausdrückt.⁸⁸

Auch in diesem Zusammenhang, damit sich die Wahrheit (die Bezeugung der ursprünglichen Struktur) gegen ihre eigene Negation (den Widerspruch) durchsetze, muss nach Severino „der logische Fehler aufzeigt werden, der die Aporie entstehen lässt“ (ebd., EÜ). Und auch hier besteht dieser Fehler im Wesentlichen darin, dass man Subjekt und Prädikat abstrakt als ursprünglich getrennte, noetische Einheiten der Prädikation voraussetzt. Das besagt, dass man (bzw. der abstrakte Verstand) das Rot-Sein von einer Bestimmung – "dieser Fläche" – prädiziert, welche ursprünglich auf abstrakte und fehlerhafte Weise als etwas gedacht wird, wofür es egal ist, rot oder nicht rot zu sein. Man denkt nämlich "diese Fläche" als ursprünglich von ihrem "Rot-Sein" *abgesondert* (d. h. getrennt). Nur wenn man Subjekt und Prädikat nicht abstrakt voraussetzt, ist diese Prädikation ($A=B$) keine widersprüchliche (d. h. unmögliche) Identifizierung der Verschiedenen. Setzt man Subjekt und Prädikat dem Urteil voraus, dann – beim Eintreten des Urteils – „wird das, was dem Subjekt nicht zukommt, dem Subjekt zugeschrieben“ (ebd., S. 271, EÜ). Im Gegensatz dazu wird im eigentlich verstandenen Urteil das "Rot-Sein" von "dieser-Fläche-welche-rot-ist" (und umgekehrt) behauptet. Das Subjekt kommt folglich insofern dem Prädikat zu, „*als das Subjekt seinerseits schon Synthese vom Subjekt und Prädikat ist*“ (ebd., EÜ),⁸⁹ und umgekehrt. Nur wenn es derart verstanden wird, ist das Urteil Individuation der universalen Identität/Unwidersprüchlichkeit,

⁸⁷ Zu dieser Aporie schreibt Severino: „Uralte Aporie, mit der sich Platon bekanntlich schon auseinandersetzte (*Sophistes*, 251 f.) und die er aber eher vermieden als gelöst hat“, ebd., EÜ.

⁸⁸ „Zu sagen, dass diese Fläche rot ist, bedeutet nämlich zu sagen, dass diese Fläche nicht diese Fläche ist“, ebd., EÜ.

⁸⁹ Severino schreibt auch: „Die Farbe Rot kommt also dieser Fläche nicht zu, wenn sie als Terminus verstanden wird, der alle ihm zukommenden Eigenschaften, außer dem Rot-Sein, besitzt (bzw. mit allen seinen Eigenschaften außer dieser letzten gedacht): gerade weil es dem so verstandenen Terminus nicht zukommen kann, rot zu sein“, ebd., S. 272, EÜ.

worin die Grundkoordinate der L-Unm besteht. Das besagt: damit das Sein unwidersprüchlich sei, muss das Urteil nach Severino derart verstanden werden. In ihrer eigentlichen bzw. *ursprünglichen* Bedeutung sind daher alle Urteile – d. h. auch die semantisch komplexere – identische Urteile; und demzufolge sind alle nicht-identische Urteile widersprüchliche Urteile. Die eigentliche Formel der Identität ($A=B$) ist daher: $(A=B) = (B=A)$.

„Das besagt, dass *alle* unwidersprüchliche Urteile identische Urteile sind“ (ebd., S. 272, EÜ) – d. h. ihr Inhalt ist die Identität, und demnach sind sie *notwendige* Urteile. Ferner folgt aus dem Gesagten, so Severino, dass die traditionelle Unterscheidung „zwischen analytischen und synthetischen Sätzen *als interne Unterscheidung zwischen den identischen Sätzen* bestehen bleibt“ (ebd., S. 277, EÜ). Weil Subjekt und Prädikat in jedem Urteil identisch sind, ist die Negation jedes Urteils *selbstwidersprüchlich*. Hierbei besteht also der Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urteilen darin, dass die Negation der ersten *unmittelbar* während die der zweiten *nicht unmittelbar* als selbstwidersprüchlich erscheint.⁹⁰

Aber kommen wir zur Identität zurück. Wir haben von einem Universalen gesprochen, in Bezug worauf alle – nunmehr als identisch verstandenen – Urteile als dessen Individuationen zu denken sind. Aus der Perspektive der rigorosen Sprachbegrifflichkeit von US ist es aber nicht angemessen, das konkrete Universale mit der Identität/Unwidersprüchlichkeit, bzw. mit der L-Unm, zu identifizieren – und dies auch nur aus dem einfachen Grund, dass auf diese Weise die Ph-Unm aus dem konkreten Absoluten ausgeschlossen wäre, sodass die L-Unm, bzw. jenes abstrakte Moment der ursprünglichen Struktur, worin sie besteht, zum eigentlichen und konkreten Absoluten emporgehoben würde.

Wir bemerken dies, um auf das Folgende hinweisen zu können: Dass das jeweilige Urteil oder die jeweilige Identität ($A=A$, $A=B$, usw.) Individuation des Universalen als Identität sei, besagt dass es ein *logisch Vermitteltes* genau in Bezug auf das Universale ist, welches als konkretes Sein die einzige logisch unmittelbare Identität darstellt. So schreibt Severino: „Die L-Unm [d. h. *logisch unmittelbare*, P.M.B.] Identität ist also nur die Identität des Konkreten, und diese wir durch den Satz "Das Ganze ist das Ganze" ausgesprochen – wo das Ganze eben das Sein als konkretes Universale ist“ (ebd., S. 323, EÜ). Anders gesagt: Die einzige, logisch unmittelbare Identität ist die der konkreten Totalität des Seins (bzw. des Ganzen) mit sich selbst. Alle anderen Identitäten sind eben Individuationen dieser konkreten Identität und demnach sind sie logisch-vermittelte Identitäten. Die Betonung liegt hier darauf, dass das Sein nur als konkretes Universales und nicht als formales, bzw. nicht als von dem konkreten Inhalt dieser Formalität unabhängiges, die einzige L-Unm *durch sich selbst* ist. Das Sein als formales – d. h. als die dem ganzen, konkreten Inhalt seiner selbst abstrakt zuvorkommende Formalität – kann solche logische Selbstidentität durch sich

⁹⁰ Für die Art und Weise, wie sich die Auffassung von synthetischen Urteilen durch die in den Sechzigerjahren vorgekommen Reifung dieser Philosophie entwickelt hat, vgl. US, S. 39-41 und Ta (bes. XV-XX). Siehe auch (immer im Lichte der oben – vgl. Fn. 67 – vorgebrachten Präzisierung) Messinese 2008, S. 89 ff. (bes. 94 ff.) und Didero 1998 (bes. 238 ff.).

selbst nicht darstellen: „Also, wenn einerseits gesagt werden muss: "A ist A" weil "Das Sein ist Sein", andererseits muss man sagen: "Das Sein ist Sein" weil "A (B, C ...) ist A (B, C ...)", bzw. weil jede einzelne Bestimmung sich selbst ist“ (ebd., S. 322, EÜ).

Es wird dadurch der notwendige Zusammenhang angezeigt, der alle einzelnen Bestimmungen *ursprünglich* vereinigt. Denn die Setzung jeder bestimmten Selbstidentität – bzw. die Setzung der Selbstidentität von A, sowie der Selbstidentität von B, usw. – bringt notwendigerweise die Setzung der Selbstidentität des konkreten Ganzen des Seins mit sich. Sodass, wenn auch A und B (und C, und D, ...) verschiedenen Bestimmungen sind, ihre konkrete Bedeutung das konkrete Universale selbst ist: „Die Beziehung von A zu allen anderen Seienden unterscheidet sich natürlich von der Beziehung von B zu allen anderen Seienden – doch implizieren beide die Selbstidentität des konkreten Universalen, welche die Totalität dieser Beziehungen ist“.⁹¹ Der Zusammenhang zwischen allen Bestimmungen (bzw. allen Seienden jeglicher Art) ist also die derart verstandene Identität. Und diesen Zusammenhang fasst Severino eben als notwendig oder ursprünglich (wir reden ja von der ursprünglichen Struktur) – und das besagt, wie wir schon wissen, dass die Negation eines solchen Zusammenhangs einen Widerspruch darstellt und daher Selbstnegation ist. Das Verhältnis zwischen dem Grund und dessen Negation kommt in unserer Darstellung wieder ans Licht. Wie ist dieses Verhältnis angesichts der so verstandenen Identität als wesentlichen Zusammenhangs zwischen allen Bestimmungen *konkret* zu verstehen? Welche Form nimmt hierzu die Negation der Negation der ursprünglichen Struktur, oder wie zeigt diese auf, dass ihre Negation Selbstnegation ist? Aus philosophischer Perspektive ist es offenbar, dass wir durch diese Fragen in die Nähe vom Thema der Dialektik angekommen sind.

Diesbezüglich müssen wir uns die schon angedeutete (vgl. Fn. 82) Unterscheidung zwischen dem abstrakten und dem konkreten Begriff des Abstrakten vergegenwärtigen. Aus dem Gesagten ist wohl leicht zu sehen, dass das Konkrete die ursprüngliche Strukturierung der Totalität der Bedeutungen ist, während das Abstrakte ein einzelnes Element oder eine einzelne Bestimmung jener Strukturierung ist. Und in der Sprache von US unterscheidet Severino gerade zwischen zwei Weisen, das so verstandene Abstrakte (Bedeutung, Bestimmung, Seiendes) zu betrachten oder zu denken, nämlich konkret und abstrakt. Eine Erklärung Goggis hilft uns hierbei: „Severino bezeichnet als "konkreten Begriff des Abstrakten" den Gedanken des Abstrakten als das, was notwendig in Zusammenhang mit den anderen Bestimmungen steht, und "abstrakten Begriff des Abstrakten" den Gedanken des Abstrakten als das, dessen Zusammenhang mit den anderen Bestimmungen rein akzidentell ist“.⁹² Angesichts des erhellten Sinns der Identität ist es klar, dass eine einzelne Bestimmung (A) – d. i. irgendein beliebiges Abstraktes (etwa die L-Unm, eine Hoffnung, der Computer, mit welchem ich gerade schreibe, usw.) –, erst dann konkret gedacht wird, wenn sie in ihrem notwendigen Zusammenhang mit der Totalität der Bestimmungen und nicht als

⁹¹ Goggi 2015, S. 85, EÜ.

⁹² Ebd., S. 86, EÜ.

akzidentell gedacht wird. A ist A nur in seinem Zusammenhang mit dem Ganzen – ansonsten ist es nicht A, sondern genau nicht-A, bzw. der Inhalt eines Widerspruchs (und d. h., es ist nichts oder *das positiv bedeutende Nichts*, vgl. 1.2.2).

Nun, wenn man von A ein A nicht zukommendes Prädikat prädiziert, bzw. wenn man A auf abstrakter Weise oder als akzidentelles denkt (kurzum: wenn man sich widerspricht), dann kann es nur *deshalb* vorkommen, *weil* das konkrete A – jenes konkrete Abstrakte, das A ist – unmittelbar erscheint und von seinem ursprünglichen Zusammenhang *abgesondert* wird, indem es eben *abstrakt begriffen wird*. Das Konkrete erscheint, oder die ursprüngliche Struktur erscheint (Ph-unm + L-Unm), und genau die einzelne (und so abstrakte) Bestimmungen dieses ursprünglichen Erscheinens *sondert* man *ab*, indem sie als vom ursprünglichen Zusammenhang getrennt bzw. abstrakt gedacht werden. Auf dieser Weise – betonen wir nochmals – erscheint A als nicht-A, oder als Negation seiner selbst (wobei es auch klar ist, dass – im Erscheinen von A als nicht-A – dieses nicht-A zugleich als A – eben *auf abstrakte Weise* – gedacht wird, sodass „der abstrakte Begriff das Erscheinen ist, in dem nicht-A nicht *als* nicht-A, sondern *als* A erscheint – genau als jenes A, wovon der abstrakte Begriff die Trennung/Absonderung prädiziert“, US, S. 46, EÜ). Aus der Perspektive dieser Erläuterungen ist die in der *Einführung* (1979) von Severino angegebene Definition der Dialektik zu verstehen:

In *La struttura originaria* ist also die "Dialektik", in ihrem Grundbedeutung gesehen, der Zusammenhang zwischen dem konkreten und dem abstrakten Begriff des Abstrakten – der Zusammenhang, aufgrund dessen die Ursprünglichkeit des konkreten Begriffs Negation der Widersprüchlichkeit des abstrakten Begriffs des Abstrakten ist. Der notwendige Zusammenhang, nach dem sich das Ursprüngliche strukturiert, ist solcher, indem er die Negation des Widerspruchs (bzw. der Negation der L-Unm) ist, welcher von der Absonderung, worin der abstrakte Begriff die Züge des Ursprünglichen abstellt, verursacht ist. In der Sprache von *La struttura originaria* ist die "Dialektik" solche Negation des Widerspruchs, und dieser Widerspruch ist der "dialektische Widerspruch"“ (ebd., S. 47, EÜ)

Hierzu muss die eigentliche Bedeutung des Adjektivs "ursprünglich" wieder betont werden. Denn die Negation des abstrakten Begriffs ist in diesem Verständnis der Dialektik etwas *je schon Vollständiges* – sie kann nicht das *Resultat* einer (oder *der*) bestimmten, geschichtlichen Entwicklung sein, und genau deshalb, weil das Konkrete eben das *ursprünglich Erscheinende* (die ursprüngliche Struktur) ist, das vom abstrakten Begriff (bzw. Denken, vom sich-widersprechenden Denken, oder vom Irrtum – wie werden bald sehen, worauf diese theoretischen Grundlagen hinaus bringen) *abgesondert* wird. Die Negation des abstrakten Begriffs (oder die Negation der Negation des Grundes) ist nur dann ein bestimmtes Vorkommnis und *in diesem Sinne* ein Resultat, wenn sie angesichts des Sich-Verwirklichens des *diskursiven Vorgehens*, worin die Philosophie als

Bezeugung der ursprünglichen Wahrheit besteht, angesehen wird. Weil die Philosophie in der Zeit als sich entwickelnder Diskurs vorkommt, ist die Negation des Grundes etwas vom Diskurs vorgehensmäßig Erreichtes – doch ist sie zugleich als solche etwas *je schon* Erreichtes, bzw. je schon *Konkretes*.⁹³

Eine kleine Bemerkung über dieses Thema. Wenn in der bisherigen Darlegung offenbar eine enge Nähe zu spüren war, doch wird aus dem soeben Gesagten auch die wesentliche Ferne verständlich, welche für Severino zwischen seinem und dem hegelschen Verständnis der Dialektik besteht. Hegel ist gewiss einer der wichtigsten Ansprechpartner für US (sowie vom ganzen Denkweg Severinos).⁹⁴ In diesem Buch versucht der italienische Philosoph ganz explizit, die dialektische *Methode* der Philosophie Hegels positiv aufzuwerten und in sein Projekt hineinzuziehen, denn diese Philosophie „der beträchtlichste Versuch [darstellt], die Struktur der Negationen des Grundes konkret zu bestimmen“ (US, S. 371, EÜ). Allerdings, erst durch die vollständigere Konsolidierung der Grundthesen seiner Philosophie (in den 60er Jahren) wird Severino diesen Versuch einer Aufwertung der hegelschen Methode eben *als Versuch* betrachten können, indem sich die abgründige Ferne zwischen den zwei Bedeutungen der Dialektik klarer zeigen wird – und dies, wie wir sehen werden, aufgrund der endgültigen Interpretation des Glaubens an das als Vermischung von Sein und Nichts verstandene Werden als wesentlichen Wahn der abendländischen Philosophie. Doch schon hier ist die Divergenz klar, und gerade weil der wesentliche Zusammenhang zwischen den Bestimmungen nach Severino als das Ursprüngliche (oder *je schon* konkret Erscheinende) und nicht als *Resultat* zu begreifen ist: „Nur so kann die Absonderung der Bestimmung der Grund des Auftretens des dialektischen Widerspruchs sein“ (ebd., S. 56, EÜ).⁹⁵

Nach diesen Darlegungen müssen wir den Fokus auf die letzte theoretische Grundfigur legen, welche für das Verständnis des Schlusses von US als Profilierung der *ursprünglichen Metaphysik* (*metafisica originaria*, nämlich der Titel des letzten Kapitels) erforderlich ist: der Widerspruch C. Es handelt sich nämlich um einen jener Grundzüge dieser Philosophie, welche die selbe ihren ganzen Weg entlang beschäftigt.

Wir haben gesehen, dass die Setzung der Selbstidentität von A (sowie von B, C, usw.) die Setzung der Selbstidentität des konkreten Ganzen mit sich bringt. In diesem Sinne impliziert die

93 Vgl.: „So etwas wie «Ansatzpunkt» gibt es sicherlich, *aber nur als abstraktes Moment der ursprünglichen Struktur*; sodass die Reise ursprünglich durchgelaufen ist“, US, S. 109, EÜ. In Bezug auf die ursprüngliche Struktur schreibt N. Cusano: „Man denke an ein Seil: Als Garngeflecht geformtes ist es jene Einheit, die es ist; wenn auch einheitlich, ist jenes Geflecht komplex: nimmt man auch nur ein Garn weg, ist es nicht mehr das, was es ist“, Cusano 2011, S. 106, EÜ.

94 Vgl. US, S. 41-61 und Ta. Zu diesem Thema siehe vor allem Soncini 2008 (bes. seine Auseinandersetzung mit anderen kritischen Lektüren des Verhältnisses Hegel-Severino im Kap. XI). Vgl. auch Sacchi 1988 (bes. S. 150 f.), Berto 2001 und 2003 (bes. 231 f.), Vitiello 2018.

95 Deshalb kann Severino Folgendes schreiben: „Der eigentliche Berührungspunkt von *La struttura originaria* mit dem Denken Hegels besteht lediglich in der *abstrakten These*, dass die Isolierung der Grund der Nichtwahrheit ist. [...] Es handelt sich um eine *abstrakte These*, weil die Isolierung, bei Hegel, Isolierung von dem Werden ist [...] – in *La struttura originaria* ist es aber Isolierung von der ursprünglichen Struktur der Notwendigkeit, wo das Seiende in seiner Notwendigkeit erscheint, dem Nichts je schon und auf ewig nicht ausgesetzt zu sein“, US, S. 57, EÜ.

Setzung von A (B, C, usw.) die Setzung des Ganzen.⁹⁶ Oder anders gesagt: Das unmittelbare (gegenwärtige, *aktuale*) Erscheinen vom Sein, bzw. von allem, was erscheint (in US bezeichnet Severino dies als die *Totalität des Unmittelbaren – S*⁹⁷), impliziert notwendigerweise das Ganze des Seins. Ferner ist das gegenwärtig Erscheinende nur insofern sich selbst, als es in Zusammenhang mit der ganzen Totalität des Seienden betrachtet wird, gerade weil seine konkrete Bedeutung, sowie die Konkrete Bedeutung von jeder anderen Bestimmung, das konkrete Universale selbst (bzw. das Ganze, das Sein) ist. Doch, das unmittelbare Erscheinen ist nicht das Erscheinen vom Ganzen des Seins – vielmehr ist es (ursprünglich!) *endliches Erscheinen*. Das Sein kommt offenbar nicht in seiner ganzen Konkretheit, sondern als endliches zum Vorschein. Dies bringt mit sich, dass die Totalität des Unmittelbaren (*S*) zwar erscheint, aber nicht in ihrem notwendigen Zusammenhang mit allen Bestimmungen – die eben als Ganze nie völlig erscheinen können. Solcher Zusammenhang macht doch die Konkretheit dieser Totalität aus. In diesem Sinne ist das Endliche, was erscheint, sich selbst und zugleich nicht sich selbst – genau weil die Totalität der Zusammenhänge, die seine Konkretheit ausmachen, nicht konkret (sondern nur *formal*) erscheint. Das bringt mit sich – so Severino – dass das, was als das Ursprüngliche gesetzt ist, nicht das Ursprüngliche oder es nur *formal* ist. Das Ursprüngliche ist – als endliches – von dem Ganzen *abgesondert*, mit dem es aber zugleich notwendigerweise in (ebenso ursprünglichem) Zusammenhang steht. In diesem Sinne, als *endliches Erscheinen*, ist das Ursprüngliche anders als sich selbst, es ist ein/im/als Widerspruch: „das Ursprüngliche ist nicht das Ursprüngliche“ (ebd., S. 73, EÜ). Diesen Widerspruch nennt Severino *Widerspruch C*, um ihn von dem *normalen* Widerspruch, dessen Inhalt – wie in 1.2.2 angedeutet – das Nichts ist, zu unterscheiden. Der erste ist nicht aufgrund dessen, was er sagt, Widerspruch (= Identifikation der Verschiedenen), sondern aufgrund dessen, was er nicht sagt – in dem Sinne, dass die Totalität dessen, was das unmittelbar Gesagte (oder was seine Selbstidentität) ausmacht, eben nicht erscheint (mithin *nicht gesagt wird*). Der zweite ist aber im Gegenteil aufgrund dessen, *was er sagt*, Widerspruch, nämlich indem er die Selbstidentität negiert. Im Jahre 2005 hat Severino diese Unterscheidung folgendermaßen beschrieben:

„Der Widerspruch C ist das *Destino* der Wahrheit als endliches Erscheinen des Unendlichen. [...] Der Widerspruch C ist das Erscheinen der Totalität und der Bestimmungen des Seienden, wo das Erscheinende in seinem Sich-selbst-Sein-und-nicht-Sein erscheint. Aber dieser Widerspruch hat nicht das Widersprüchliche und das Nichts als Inhalt [...]. Mit der Begrifflichkeit von US: Der Widerspruch C besteht im Erscheinen einer *abstrakten* Bestimmung und im Erscheinen der Abwesenheit (bzw. im Nicht-Erscheinen) des *Konkreten*, worauf das Bedeuten solcher Bestimmung verweist und mit dem sie im notwendigen

96 Vgl.: „Die Analyse von *jeder* Bedeutung ist also *Erscheinung der Totalität*“, US, S. 408, EÜ.

97 „Mit *S* bezeichnen wir die Bedeutung [(s)*ignificato*]: "Totalität des unmittelbar gesetzten Seins" (ursprüngliche Bedeutung)“, ebd., S. 283, EÜ.

Zusammenhang steht“ (GdW, S. 88 f., EÜ)

Der Mensch – wie wir zeigen werden – ist ursprünglich solcher (oder lebt in solchem) Widerspruch, gerade weil die Offenheit des Ursprünglichen *in diesem Sinne* Widerspruch ist. Die Konsequenzen der Feststellung der *ursprünglich* widersprüchlichen Offenheit des Grundes (oder des Seins) als *endliche Offenheit* – bzw. *als ursprüngliche Endlichkeit* – wird bei der Analyse der Entfremungsdiagnose von Severino schätzbarer sein.

Wir müssen nun unsere analytische Übersicht von US zu Ende bringen, indem wir einen Blick in das letzte Kapitel – *Die ursprüngliche Metaphysik* – werfen. Zu diesem, am Ende eines so komplizierten und langen Buches vorkommenden Kapitel schreibt Severino im Vorwort Folgendes:

„Die Lektüre dieser Abhandlung könnte wahrscheinlich von der Tatsache gestört werden, dass es seit den ersten Seiten auf das letzte Kapitel verwiesen wird. Doch konnte man nicht anders machen; d. h. es schien so, dass nur auf dieser Weise man eine größere Menge an Verweisungen hätte meiden können. Denn die Argumentation handelt gleichsam nicht von einem Segment, sondern von einem logischen Punkt; sodass alle Elemente der Darstellung von Anfang an gleicherweise erforderlich sind. Die Lektüre dieses Kapitel kann der Leser, wenn er will, vorwegnehmen; wobei sie erst dann einen ausreichenden Grad an Verständlichkeit erreicht, wenn alle vorhergehende Kapitel gekannt sind...“ (US, S. 106, EÜ)

1.2.4 Die ursprüngliche Metaphysik

Wir haben gezeigt, wie Severino am metaphysischen Projekt seines Lehrers Gustavo Bontadini teilnimmt, d. h. wie fest er in den 50er Jahren an die (klassische) Metaphysik als notwendiges Ziel der Philosophie noch glaubt. Ferner haben wir den Belang des Parmenidesprinzips, bzw. des in seiner ontologischen Tragweite begriffenen Satzes vom Widerspruch, deutlich gemacht. Die Zentralstellung dieses Prinzips ist auch im Laufe der zusammenfassenden Rekonstruktion der Argumentation von US mehrmals wiederaufgetaucht. Die ersten Seiten vom letzten Kapitel von US nehmen das Thema des ontologischen Wertes des Satzes vom Widerspruch explizit wieder auf.

Diesen erblickt man, indem festgestellt wird, dass es *unmittelbar widersprüchlich* ist, zu sagen, dass das Sein nicht sei. Der Satz "Das Sein ist" ist L-Unm (logisch unmittelbar) oder analytisch. Severino schreibt also:

„Der Satz vom Widerspruch hat folglich nicht nur einen *logischen* Wert – bzw. er beschränkt sich nicht auf die Feststellung, dass, *wenn* das Sein ist, das Sein Sein ist [...] und dass, *wenn* das Sein nicht ist, das Nichtsein nicht ist, oder kein Sein ist – sondern auch einen *ontologischen*

Wert. Dieser Satz ist gerade die Ausschließung der *Annahme*, dass das Sein sei, und der *Annahme*, dass das Sein nicht sei (in Anbetracht dessen, dass die erste *Annahme* der Zulassung der Möglichkeit entspricht, dass das Sein nicht sei): Er ist nämlich Behauptung, dass *das Sein ist*. Anders gesagt: Auch wenn man bemerkt, dass der Satz vom Widerspruch nicht nur eine Regel des Denkens ist, sondern auch das Sein betrifft, und doch zugleich versteht man das Sein (das Unwidersprüchliche) als etwas, wofür es indifferent ist, zu sein oder nicht [...], begreift man die Unwidersprüchlichkeit immer noch formalistisch, und gerade deswegen negiert man sie [...]. Es liegt am Sinne selbst vom Sein, es habe zu sein, sodass der Satz vom Widerspruch nicht einfach die Identität vom Wesen mit sich selbst (oder Differenz zu den anderen Wesen), sondern die Identität des Wesens mit der Existenz (oder die Alterität von Wesen und Nichtexistenz) ausdrückt“ (ebd., S. 517, EÜ)⁹⁸

Nun also, die Schlussfolge, wohin alle diese Betrachtungen (sowie die ganze Untersuchung von US) führen, entspricht jener, der wir schon am Ende des Aufsatzes vom 1956 begegnet sind. Sie kann folgendermaßen zum Ausdruck gebracht werden: Wenn man den Terminus "Werden" als "Übergang vom Nichts zum Sein oder vom Sein zum Nichts" versteht, dann ist die Negation des Satzes "Das Sein (das Ganze) wird nicht" oder: "Das Sein (das Ganze) ist unveränderlich" an und für sich widersprüchlich. Wenn die Behauptung, dass das Sein werde, der Behauptung entspricht, dass das Sein am Anfang oder am Ende des Werdens nichts sei, dann muss man notwendigerweise Behaupten: Das Sein wird nicht. „Dies alles kann dadurch *ausgedrückt* werden, dass man sagt, dass das Sein ewig ist“ (ebd., S. 520, EÜ).

Es ist gerade auf der Grundlage der derart gewonnenen Feststellung, das Ganze des Seins sei ewig, dass man die Bedeutung des Ausdrucks "ursprüngliche Metaphysik" zu verstehen hat. Denn wenn sich die Unveränderlichkeit (Ewigkeit) des Ganzen als logisch notwendig erweist, doch erscheint zugleich das Sein – wie wir wissen – unmittelbar als endlich und werdend. Diesbezüglich kommt die Argumentation von Severino zur Profilierung einer *Unterscheidung* zwischen der Totalität des unveränderlichen Seins und der ebenso notwendigen *Positivität* des phänomenologisch-unmittelbaren Inhalts (bzw. dessen, was in 1.2.3 als *S* bezeichnet worden ist). Und die Setzung dieser Unterscheidung ist ihrerseits auch logisch unmittelbar (eine logisch unmittelbare Unterscheidung zwischen zwei *Positivitäten*). Das unveränderliche Ganze *überbordnet* L-unmittelbar die Totalität des Ph-Unmittelbaren. Es wird damit klar, dass diese *zwei Totalitäten* im Gegensatz zueinander stehen, weil das phänomenologisch unmittelbare Sein der ursprüngliche (und d. h. unleugbare) Horizont des Werdens darstellt, während das konkrete Ganze des Seins, welches jenen Horizont überbordnet, die notwendige Negation des Werdens ist.

An dieser Stelle lohnt es sich, eine spätere Grundbemerkung Severinos bezüglich seines Buches US vorwegzunehmen. Dieses Buch beginnt, so der Philosoph, eine von der *Sprache des*

⁹⁸ Die letzten vier Zeilen liest man auch im oben betrachteten Aufsatz: *Die klassische Metaphysik und Aristoteles*.

Abendlandes völlig unterschiedene Sprache zu sprechen, weil es die Ewigkeit des Seins – bzw. das wesentlich Ungedachte in der abendländischen Zivilisation, wie wir bald durchleuchten werden – zu behaupten beginnt. Aber gerade „wenn man eine andere Sprache zu sprechen beginnt, bleibt man lange der mütterlichen Sprache Unterworfen“ (ebd., S. 14, EÜ). Das Besagt – so der Autor –, dass das Buch US eine Wahrheit (die Wahrheit des Seins) und den entsprechenden Irrtum (bzw. die Identifikation von Sein und Nichts, die er später *Nihilismus* nennen wird) zu bezeugen beginnt – und gerade weil solche Bezeugung noch am Anfang ihres Weges ist, trägt dieses Buch noch wesentliche *Spuren* des Irrtums, den es zugleich zu entlarven beginnt.

Nun also, die wesentliche Spur vom Irrtum, der hierbei noch nicht als Irrtum angesehen wird, besteht in der Ansicht, dass die Totalität des Ph-Unmittelbaren Zeugnis von Entstehen (Aus-dem-Nichts-Kommen) und Vergehen (In-das-Nichts-Gehen) vom Sein lege. Auf dieser Basis behauptet Severino, dass, weil das konkrete Ganze des Seins das Ph-Unmittelbare überbietet, *dieses* der Horizont ist, worin sich *jenes* zeigt, bzw. wo es zum Vorschein kommt und verschwindet: „das, was aus dem Gesichtspunkt, der sich auf die Betrachtung der Totalität des Ph-unmittelbaren Seins beschränkt [...], sich als ein *Dazukommen* und ein *Sich-Vernichten* offenbart, erweist sich in der konkreten Strukturierung des Ursprünglichen als ein *Auftauchen* und *Verschwinden*“ (ebd., S. 547, EÜ). Das unmittelbare (endliche) Erscheinen stellt also den Horizont dar, in dem sich das konkrete Ganze des Seins prozesshaft zeigt. Ferner, weil die Totalität des Werdenden nichts an Positivität der Totalität des unveränderlichen Ganzen hinzuzugeben vermag, kann der Horizont des Werdens „nur insofern sein, als das ganze Unveränderliche ist“ (ebd., S. 553, EÜ). Und hierbei befinden wir uns vor dem Grund, weshalb der junge Severino das Resultat seines Buches im Einklang mit der Philosophie Bontadinis als eine (wenn auch *ursprüngliche*) Metaphysik fasst, denn das, was hier beschrieben ist, ist nichts anderes als eine *ontologische Abhängigkeit* des unmittelbaren Inhalts der Erfahrung von dem unveränderlichen Sein. Diese Abhängigkeit drückt Severino folgendermaßen aus:

„Wenn die Totalität des Werdens nicht notwendig zum Ganzen gehört, und wenn das unveränderliche Ganze das ist, weswegen jene Totalität ist, dann existiert die Totalität des Werdens aufgrund einer *Entscheidung* des Unveränderlichen“ (ebd., S. 554, EÜ)

Nun ist es aber Zeit, den Gründen nachzugehen, weshalb dieser Schluss von US im späteren Denkweg als einen Irrtum betrachtet wird. Wir lenken unsere Aufmerksamkeit auf die verschiedenen Stadien der Reifung der severinianischen, mit US selbst eingeweihten Position.

1.3 Vom Wesen des Nihilismus

1.3.1 *Élenchos des Satzes vom Widerspruch* in Zurück zu Parmenides

Wir fangen nun an, uns mit dem zentralen Abschnitt des severinianischen Denkweges zu beschäftigen, indem wir folglich einen ersten Blick in die Reifung der Grundthesen seiner Philosophie werfen. Die Rolle von US als Basis des darauffolgenden Weges haben wir schon betont und ebenso sind die wesentlichen Schritte der Argumentation jenes Werkes – wenn auch schematisch – beschriftet worden. Was die Methode der Darstellung angeht, so wird der Leser einen stufenartigen Übergang von der nur ein Werk betreffenden, begrifflichen Analyse bis hin zur organischen Schilderung der verschiedenen Entwicklungen, welche die Grundzüge dieser Philosophie erlebt haben. Unser Ziel ist es, dieses Denken als ein Ganzes darzustellen,⁹⁹ indem die jeweiligen, dieses Ganze ausmachenden Entwicklungen deutlich gemacht werden, folglich indem mehrere, in der bisherige Analyse noch dunkel gebliebene Knotenpunkte eine angemessene Erhellung bekommen. Wir richten nun unsere Aufmerksamkeit auf das Werk *Essenza del nichilismo*, das Severino 1972 als Aufsatzsammlung erscheinen lässt (zweite erweiterte Auflage 1982 – EdN) und welches noch als das einzige, ins Deutschen übersetzten Werk von ihm gilt (VWdN) – was unsere Darstellung einigermaßen erleichtert. Dieses Werk enthält die fundamentalen Aufsätze, deren Inhalt zum Streit mit der Kirche und der darauffolgenden Entfernung von der katholischen Universität zu Mailand bringen wird.¹⁰⁰ Im Zentrum dieser Konstellation steht der Aufsatz *Zurück zu Parmenides*.

In dieser Schrift tritt die Reifung seiner Grundthese – dass nämlich alles ewig sei – gleichsam ans Licht; eine These, die wir zwar schon aus dem letzten Kapitel von US kennen, die jedoch hier in ihrer – laut dem Autor – eigentlichen Bedeutung und in ihren geschichtsphilosophischen Implikationen zum ersten Mal am Klarsten betrachtet wird (was viele Leser dazu gebracht hat, seine Ontologie irrigerweise als ein Neuparmenidismus zu bezeichnen¹⁰¹). Doch bevor wir solche Züge in

⁹⁹ Indem Severino über die Kompaktheit seiner Philosophie spricht, sagt er Folgendes: „Die *Kompaktheit* ist nicht das Verbleiben an einem selben Ort, sondern die Treue an einem anfänglichen Thema – welches übrigens das wesentliche Thema ist: der Sinn der Wahrheit“, MEadE, S. 83, EÜ. Seinerseits bemerkt Hoffmann, etwas zugespitzt, wie sein Grundgedanke, „bei kleineren Modifikationen, im Laufe der Jahre im ganzen derselbe geblieben [sei]“, Hoffmann 2007, S. 371.

¹⁰⁰ Nach der Überprüfung der severinianischen Werke – von C. Fabro, G. B. Lotz und E. Nicoletti durchgeführt – hat nämlich die vatikanische Kongregation für die Glaubenslehre im Jahre 1970 die Unvereinbarkeit derselben mit den Grundlagen der christlichen Theologie erklärt. Deswegen musste er den Lehrstuhl an der katholischen Universität räumen und zog nach Venedig (Ca' Foscari Universität), wo er zu den Gründern der Fakultät für Philosophie und Literatur gehört und bis zum Jahre 2001 doziert wird (emeritiert im Jahre 2005). Severino selber dokumentiert die Streitaffäre mit der Kirche im Buch *Il mio scontro con la chiesa*, Rizzoli, Mailand 2001. Vgl. dazu auch Vigna 2000, S. 489ff., Barbieri 2020.

¹⁰¹ Vgl. unter anderen Volpi-Welsch 1983 (S. 353) und 2004 (S. 163); Hoffmann 2007 (S. 370); Soncini 1999 (S. 229); Berti 1987 (S. 209 ff.). In seiner Interpretation sieht Hölscher umgekehrt die Philosophie des Parmenides in einer der severinianischen Positionen (die freilich nicht erwähnt werden) ähnlichen Richtung: „Das "Irren" wird nicht im zweiten, sondern im ersten Teil beschrieben (6.4-9); es besteht in dem Glauben an Werden und Vergehen,

Erwägung ziehen, müssen wir den eigentlichen Grund betrachten, weshalb dieser Aufsatz eine so entscheidende Rolle innerhalb dieses Denkweges spielt – denn hier tritt die vollkommene Reifung des in den 50er Jahren viel erforschten, und das Spätere wesentlich tragende Themas des ursprünglichen Zusammenhanges von Grund, Wahrheit, Unwidersprüchlichkeit-Unbestreitbarkeit, usw., zu Tage.

Wie wir schon angedeutet haben, stellt das Zentrum dieser Philosophie das Grundprinzip dar, dass das Sein nicht nicht sein kann (Gegensatz von Positivem und Negativem). Es kann nämlich auf keinem Fall konzipiert, gedacht oder gar ausgesagt werden, dass das Sein (das Ganze des Seins, sowie jedes einzelne, bestimmte Sein, bzw. jedes Seiende) in irgendeinem Moment nichts sei: kurzum, dass das Positive das Negative sei. Dies – wissen wir – bringt zur These, dass, wenn das Werden das *Hervorkommen* aus dem Nichts und das *Zurückkehren* in es besagt, das Sein nichts werde, bzw. dass das Ganze (jedes Seiende) ewig sei. Jedoch, bevor wir diese Konsequenz betrachten, dürfen wir die Frage stellen: Warum kann das Positive nicht das Negative sein? Warum müssen – oder sogar *können* – wir uns nicht widersprechen? „Aber Warum kann diese Identität von Sein und Nichtsein nicht ausgesagt werden?“ (VWdN, S. 78).¹⁰² Severino schreibt:

„Diese Frage zu beantworten heißt, die authentische Enthüllung der Wahrheit des Seins bewirken, welche kein bloßes Sagen, sondern ein Sagen ist, das *Wert* besitzt, bzw. es ist fähig, seine eigene Negation [...] aufzuheben. [...] Wie muß also der Gegensatz von Sein und Nichtsein gedacht werden, damit er in seiner Wahrheit gesehen wird? Indem man dessen *Wert* denkt; und zwar einerseits so, daß der Gegensatz für sich bekannt ist, d. h. das Prädikat (die Negation des Nichtseins) kommt für sich oder unmittelbar dem Subjekt zu (dem Sein) [...], und andererseits, daß der Gegensatz nicht verneint werden kann, weil auch die Verneinung nur als Verneinung bestehen kann, wenn sie auf ihre Weise den Gegensatz bejaht. Das ist der hervorragende Beitrag der Aristotelischen Widerlegung (ἐλεγχος)“ (ebd., S. 78 ff.)¹⁰³

Wir begegnen somit den Grundthemen der Anfänge von US wieder: Unmittelbarkeit und Unbestreitbarkeit des Grundes, d. h. der Wahrheit. Und auch hier erwähnt Severino den fundamentalen Beitrag des aristotelischen *Élenchos*: Derjenige, der die Wahrheit (bzw. den Gegensatz Sein-Nichts) zu verneinen vorhat, der muss die Wahrheit bejahen und folglich ist seine

[...] welches alles zuletzt auf die Aussage hinausläuft, daß etwas nicht ist [...]. Nicht die Welt wird bestritten, sondern ihr Schein von Werden und Vergehen: Raum und Zeit werden nicht transzendiert, die Aussagen über Ewigkeit und Form des Seienden sind beim Wort zu nehmen“, Hölscher 2014, S. 111 f. Wie wir bald betonen werden, bezieht sich Severino auf den historischen Parmenides (bzw. wie er in der Geschichte der Philosophie interpretiert worden ist), jenseits von jeglicher Art neuer, philologisch fundierter Lektüre – deren Wert er freilich nicht bestreiten will – seines Lehrgedichts.

102 Man erinnere sich an die am Anfang von 1.2.2 vorgenommene Präzisierung, dass Severino *Nichtsein* (*non essere*) und *Nichts* (*nulla*) als Synonyme verwendet – eine Präzisierung, die eben das im Laufe der Dissertation durch den Vergleich mit der heideggerischen Position zu erhellende darstellt.

103 Ebd., S. 78 ff. Mit „für sich bekannt“ (*per sé nota*) gibt die deutsche Übersetzerin das wieder, was wir im 1.2.1 bzgl. der Unmittelbarkeit vom Sein mit „*durch sich selbst*“ wiedergegeben haben. Vgl. dazu Huning 1989, S. 262 ff. Für eine tiefgreifende Analyse der severinianischen Behandlung des *Élenchos* siehe Berutti 2015.

Negation Selbstnegation. Wenn wir den Gegensatz zwischen Positivem und Negativem in dieser Schrift (und im ganzen Denkweg) Severinos betrachten, so müssen wir festhalten, dass das Negative „nicht nur das reine Nichts ist (Parmenides), sondern auch das *andere* Positive (Platon)“ (ebd., S. 64).¹⁰⁴ Der wesentliche Beitrag des Aristoteles besteht für Severino darin, dass der *Élenchos* nicht nur die Feststellung ist, dass die Verneinung des Gegensatzes zugleich auch Bejahung derselben ist, sondern auch zeigt, dass der (so verstandene) Gegensatz der *Grund* jeglichen Sagens ist, bzw. auch von jenem Sagen, worin der Gegensatz (der Grund, die Wahrheit) besteht.¹⁰⁵

Für die konkrete Entfaltung der severinianischen Argumentation sei der Leser auf den Text von VWdN (S. 81-97) verwiesen. An dieser Stelle reicht es, die Schritte derselben zu pointieren. Diesbezüglich kann man darauf aufmerksam machen, dass die Aussage "Das Sein ist nicht Nichtsein" der Gegensatz als allgemeiner ist, während die Aussage "Dieses Sein ist nicht sein Nichtsein" eine Individuation jener Allgemeinheit ist. Severino tritt also den verschiedenen Situationen entgegen, in denen die Verneinung des Gegensatzes auf ihre Allgemeinheit verzichtet (bzw. darauf verzichtet, Negation jener Allgemeinheit zu sein) und als Behauptung des Widersprüchlich-Seins nur von einem *bestimmten Bereich* des Seins zu gelten meint, indem er zeigt, dass sich der Zusammenhang zwischen den sich damit ergebenden Bereichen des Seins (dem nichtwidersprüchlichen und dem widersprüchlichen) als widersprüchlich erweist und dass sich folglich der nichtwidersprüchliche Bereich selbst als widersprüchlich erweist.¹⁰⁶ Ferner macht er deutlich, dass die Verneinung des Gegensatzes zwischen Positivem und Negativem – bzw. die Behauptung der Identität der beiden – keine Verneinung des Gegensatzes ist, wenn „positiv“ und „negativ“ das gleiche bedeuten. Denn in diesem Fall befindet man sich vor einer Identifikation der Identischen (oder Homonymie). Wenn "rot" und "grau" das gleiche bedeuten, dann ist die Aussage "Mein Computer ist rot und grau" keine Verneinung des Gegensatzes (oder kein Widerspruch).¹⁰⁷

¹⁰⁴ Eine klarere Definition findet man in Ta: „Das «Positive» ist das Seiende (in diesem Sinn deutet das Wort «Sein» eben das Positive, das Seiende). Das «Negative» ist nicht nur das Nichts, sondern ist das Nicht-Positive, d. h. alles, was (auf unterschiedliche Weise) das betrachtete Positive *nicht* ist, nämlich einerseits die anderen Positiven und andererseits das Nichts. (Diese Lampe ist ein Positives; ihr Negatives ist alles, was diese Lampe nicht ist: Häuser, Sterne, Gedanken, Gefühle, usw., und also auch das Nichts, denn auch das Nichts ist nicht diese Lampe)“, Ta, S. 240, EÜ.

¹⁰⁵ Vgl.: „Die Besonderheit des Satzes vom Widerspruch liegt darin, dass man unabhängig davon, ob man die Bedeutung eines Begriffes kennt, ausschließen kann, dass er mit seiner Negation identisch ist“, Schlick 2011, S. 74. Dies scheint auch der Ausgangspunkt des Parmenides in der Interpretation von Hölscher zu sein – vgl.: „Das Sichere, von dem Parmenides ausgeht, ist nicht eine These und die Unmöglichkeit ihres Gegenteils; der Ausgangspunkt ist die *Disjunktion*, die als kontradiktorische erschöpfend und damit wahr ist“, Hölscher 2014, S. 72.

¹⁰⁶ Mehrmals wird Severino darauf hinweisen, dass er durch die Erörterung solcher Thesen (über den *beschränkten* Wert des Satzes vom Widerspruch) die Grundthese der sogenannten *Parakonsistenten Logik* (siehe dazu Priest 2008) vorweggenommen habe (so etwa in seinem letzten Buch, vgl. DDb, S. 277 f.). Für die jüngste, diesbezügliche Debatte siehe Priest 2020 und Severino 2020, sowie die reicheren Vertiefungen in Costantini 2018, Saccardi 2019 und Perelda 2020. Für diesen Kernpunkt bei Aristoteles siehe die schon zitierte Studie von Schlick 2011, bes. S. 75.

¹⁰⁷ Freilich gilt dies auch für den allgemeinen Gegensatz, vgl. Schübler 1974, S. 58: „Daß die ὄνματα "sein" und "nicht sein" jeweils Verschiedenes besagen, würde der Gegner des Satzes vom Widerspruch zugestehen. Denn er behauptet nicht, daß die Wörter "sein" und "nicht sein" Ein und dasselbe bedeuten, sondern vielmehr umgekehrt, daß das Verschiedene, was sie bedeuten – Sein und Nichtsein – in Wirklichkeit im Beisammen bei ein und denselben vorkommen“. Vgl. auch den ersten Schritt unserer Zusammenfassung der severinianischen *Losung der Aporie des Nichts* in 1.2.2.

Das besagt: damit es sich um eine Verneinung des Gegensatzes handeln könne, müssen die zwei eben als zwei bzw. als Verschiedene *erscheinen*. (Es sei hier an die Grundbedeutung der Ph-Unm erinnert). Wenn die Verneinung des Gegensatzes auf dem *Erscheinen der Verschiedenen* beruht, „dann beruht diese Verneinung auf der Bejahung dessen, was sie verneint“ (VWdN, S. 88). Dadurch sehen wir, inwiefern die Negation des Gegensatzes Selbstnegation ist – nämlich, weil sie Negation der ursprünglichen Struktur ist. In diesem Sinne ist sie nicht das, was sie zu sein glaubt, genau weil sie eine Selbstaufhebung darstellt.

Interessanterweise behauptet Severino, dass auch die Negation der Negation (d. h. die Wahrheit) diese zweite gegenwärtig hat, gerade indem sie diese verneint. Die Wahrheit, um die Identifikation der Entgegengesetzten zu negieren, hat diese gleichsam vor sich (d. h. sie ist anwesend). Dazu fragt sich Severino: „Befinden wir uns in der radikalsten aller Antinomien? Wir antworten mit Nein, weil die Identität der Entgegengesetzten (wie das *Nichts* selbst), insofern sie gedacht wird, ein Positives ist, und als Positives ist es nicht negativ“ (ebd., S. 89).¹⁰⁸ Das Erscheinen des Seins ist also das Erscheinen jenes Bestimmten, das erscheint, oder ist Erscheinen der Selbstidentität des Bestimmten.

Daraufhin hebt Severino die zwei Formulierungen (oder Figuren) des *Élenchos* hervor, welche die Bezeugung der Wahrheit ausmachen: 1) „Die Verneinung des Bestimmten ist ein Bestimmtes, und daher ist sie die Verneinung jenes Bestimmten, welches die Verneinung selbst ist (d. h. sie Verneinung ihrer selbst ist)“ und 2) „Die Verneinung des Gegensatzes ist Gegensatz und daher Verneinung ihrer selbst“ (ebd., S. 90 und 95). Ein solcher semantische Apparat gehört zum Ursprünglichen selbst – so Severino – weil sonst wäre man in der unmöglichen Situation, wo das Ursprüngliche (bzw. das unmittelbar Wahre, das *durch sich selbst* Bekannte) auf etwas Anderem als sich selbst basieren würde. Der Philosoph drückt sich folgendermaßen aus:

„Die Vergewisserung des Wertes des Ursprünglichen ist ein Moment des Ursprünglichen. [...] der apophantische Organismus, in welchem der *ἔλεγχος* besteht, ist eine Besonderung des allgemeinen Gegensatzes; welcher nur dann zur ursprünglichen Wahrheit wird, wenn er *als* jene Besonderung *aktuell einschließend* gesetzt wird. [...] Das Ursprüngliche ist die Gleichursprünglichkeit des allgemeinen Gegensatzes und seiner Besonderung“. Ferner: „Wenn die ursprüngliche Wahrheit des Gegensatzes des Positiven und des Negativen die Einheit des allgemeinen Gegensatzes und der Besonderungen der Allgemeinheit ist [...] und wenn die ursprüngliche Wahrheit die Unmittelbarkeit ist [...], dann gehört die Vermittlung, in welcher der *ἔλεγχος* besteht, zum Inhalt der Unmittelbarkeit“ (ebd., S. 93 und 97)

Wir sehen also, dass das, was Severino „die Vergewisserung des Wertes des Ursprünglichen“ (*ἔλεγχος*) nennt, zur Behauptung bringt, dass der Gegensatz (die Wahrheit) nicht verneint werden kann, *gerade weil* die Verneinung nicht existiert – bzw. die Verneinung ist eine *Selbsterstörung*.

¹⁰⁸ Offenbar befinden wir uns bei der Identifikation des Inhalts des Widerspruchs mit dem absoluten Nichts und bei der Bezeugung des widerspruchsfreien Bedeuten jenes Identischen, von denen die Rede in 1.2.2 war.

Sie kann nicht vorkommen. Freilich sollen diese Behauptungen nicht hypostasiert werden, denn sie müssen in ihrem Zusammenhang mit dem im Paragraphen 1.2.2 angesprochenen Thema der Unterscheidung zwischen dem Inhalt des Widerspruchs (bzw. dem Nichts, dem Selbstwidersprüchlichen) und dem Sich-Widersprechen betrachtet werden. *Zurück zu Parmenides* sagt uns zwar, dass weder der Inhalt der Verneinung des Gegensatzes (bzw. das Nichts) noch die Verneinung selbst (der Widerspruch oder das Sich-Widersprechen) sein können, aber zugleich sagt es uns, dass diese Verneinung doch existiert: „denken, daß das Positive das Negative ist, oder daß das Positive das Negative ist und nicht ist, ist doch immer ein Denken; krank, soviel man will, aber lebendig“ (ebd., S. 98). Jene Unterscheidung ist also von grundlegender Bedeutung, um den eigentlichen Sinngehalt der diagnostischen Funktion dieser Philosophie nachvollziehen zu können. Denn hier sind wir gerade beim Herz der von Severino gelieferten Diagnose des Nihilismus der abendländischen (und nunmehr weltlichen) Zivilisation.

Aber bevor wir diesen Weg beschreiten, lohnt es sich, die „positive“ Seite seiner Philosophie, die eben im Rahmen dieser Schrift seine erste, klarste Darlegung bekommt, vor Augen zu führen. Wir versuchen nämlich, die These der Ewigkeit des Seins oder des Seienden als solchen zu durchdringen.

1.3.2 Ewigkeit des Seienden

„Jedes Ding, so geringschätzig es auch sein mag, wenn es ein Ding ist, [ist] ewig. Dieses Blatt, diese Feder, dieses Zimmer, diese Farben und Laute und Nuancen und Schatten der Dinge und des Gemütes sind ewig, wenn "ewig" die wesentliche Bedeutung besitzt, die die griechische Sprache αἰών zuspricht: "was ist" (ohne Einschränkungen)“ (ebd., S. 63). Alles ist ewig. Alles ohne Einschränkungen, d. h. die materiellen Dinge, die Spirituellen, die fernen Galaxien, die Theorien, die Hoffnungen, die Sachverhalte, die vergangenen, sowie die gegenwärtigen und künftigen Dinge – *alles* ist ewig. Das ist der wörtlich unerhörte Grundgedanke, der im Zentrum des langen Denkweges von Severino steht. Der Leser kann nunmehr leicht sehen, weshalb dieses Denken eine durchaus sonderbare Stellung innerhalb des heutigen, philosophischen Panoramas einnimmt. So schreibt F. Volpi: „Es versteht sich von selbst, dass diese Position eine Herausforderung ohnegleichen nicht nur für den Gemein Sinn, sondern auch für das gegenwärtige Denken, darstellt“.¹⁰⁹ Und dennoch, wie es zu Recht bemerkt worden ist, „begegnen wir mit ihm nicht einfach einem lebenden Anachronismus. Wir werden vielmehr ins Zentrum großer philosophischer Fragen geführt, die ihre "Aktualität", ja ihre Zukunftsträchtigkeit durch sich selbst erweisen“.¹¹⁰

Alles ist ewig, d. h. es kommt nicht *aus dem Nichts* heraus und geht (oder kehrt) nicht *in das*

¹⁰⁹ Volpi 2004, S. 169, EÜ. Siehe auch die Ausführungen G. Brianeses: „Das, was die Schriften Severinos anbieten, ist wahrlich ein verwirrender Diskurs: Die severinianische Ontologie zeichnet eine Welt ab, die völlig anders als die Welt ist, die wir meistens zu sehen und zu leben sicher sind“, Brianese 2014, S. 20, EÜ.

¹¹⁰ Hoffmann 2007, S. 370.

Nichts zurück. Alles existiert schon immer und für immer, eben *auf ewig*. Und warum? Die Antwort ist dem Gesagten leicht zu entnehmen: Weil man auf keinem Fall annehmen, denken oder aussagen kann, dass irgendein beliebiges Ding (bzw. Seiendes, bestimmtes Sein) nicht sei. Man kann dies nicht, weil dies ein Widerspruch ist und der Inhalt des Widerspruchs (die Verneinung des Gegensatzes zwischen Positivem und Negativem) das absolut Unmögliche – bzw. das Nichts – ist. Wenn ich jetzt mein Computer und genauer dieses zuletzt geschriebene Schriftstück anschau und sage: "Wenn dieses Schriftstück nicht ist" (bzw. "Wenn ich es noch nicht geschrieben habe", so etwa vor zehn Minuten), so enthält diese Aussage die folgende Aussage: "Dieses Schriftstück ist nicht", d. h. diese so unmittelbar erscheinende, bedeutungstragende Positivität ist das (ihr) Negative, oder sie ist nicht sich selbst. Und wenn ich es jetzt auslösche, so wird dieses Schriftstück zum Negativen seiner selbst. Die Aussage "Dieses Schriftstück ist nicht" gleicht laut Severino der Aussage "Dieses Schriftstück ist *nichts*". Wenn man annimmt, ein Ding sei im Werden nichts geworden, so sagt man nicht aus, das Nichts sei nicht, sondern *genau dieses Ding* – d. h. jenes Positive, jenes auf jene gewisse Weise bestimmte und erscheinende Sein – *sei (nunmehr) nicht*. Eine solche Annahme, oder die Verneinung der Identität-Unwidersprüchlichkeit des Seins, ist aber das Unmögliche.¹¹¹ Doch kommt diese Verneinung – wie wir bald sehen werden – offenbar vor und vor allem gerade durch die Sprache (bzw. Sprachbegrifflichkeit), die Severino nun ins Spiel bringt, um diese Verneinung als das Unmögliche zu entlarven, nämlich die überlieferte Sprache der abendländischen Ontologie und Metaphysik. So der italienische Philosoph:

„Die Metaphysiker – nämlich diejenigen, die doch die Positivität des Seins zu schützen vorgeben – haben nichts weniger als dies vergessen: daß das Nichts nur vom Nichts prädiert werden kann; daß das "ist nicht" nur vom Nichts ausgesagt werden kann; daß, wenn das Subjekt eines Satzes nicht das Nichts ist, sondern *eine beliebige* Bestimmung, das Prädikat das "ist" ist und niemals das "ist nicht"“ (VWdN, S. 62)

Doch bald mehr zu diesem Thema. Denn wir müssen noch eine entscheidende Seite dieser These der Ewigkeit aller Seienden betrachten. Wiederholen wir es nochmal: Alles ist ewig, es gibt keine Zeit, keinen Augenblick des Zeitlaufes, wo ein beliebiges Ding nicht ist. Aber ist es nicht offenbar, dass die Dinge *im Werden* sind und dass sie demzufolge entstehen und vergehen, bzw. aus dem Nichts hervorkommen und in es Zurückkehren? Die Wahrheit des Seins – oder der *Lógos* – sagt uns, dass alles ewig ist – doch zugleich legt die Erfahrung ganz unbestreitbar Zeugnis davon, dass die Dinge werden (diesen Widerspruch betrachten wir im Wesentlichen seit den Anfängen unserer Analyse über Bontadini). Diesbezüglich soll es an die im Paragraphen 1.2.4 schon erwähnte Grundbemerkung der Selbstinterpretation Severinos erinnert werden. Soeben wurde gesagt, dass der

¹¹¹ Vgl. Hölscher in Bezug auf Parmenides: „Die Identität des Seienden verbürgt die Wahrheit des Denkens“, Hölscher 2014, S. 90.

italienische Philosoph den Grundfehler der abendländischen Ontologie und Metaphysik *gerade mit deren überlieferten Sprache* zu entlarven meint. Und in 1.2.4 wurden die folgenden Wörter von Severino zitiert: „wenn man eine andere Sprache zu sprechen beginnt, bleibt man lange der mütterlichen Sprache Unterworfen“ (US, S. 14, EÜ). Das Problem war an jener Stelle das gleiche wie das jetzige. Die Wahrheit sagt, dass alles ewig ist – das Erscheinen sagt, dass alles aus dem Nichts hervorkommt und in es zurückkehrt. Die hierbei fundamentale Frage taucht aber nun auf: Zeigt die Erfahrung wirklich, dass die Dinge aus dem Nichts hervorkommen und in es zurückkehren? Legt die Erfahrung tatsächlich Zeugnis vom Nichtsein der Dinge? Die in der *Nachschrift* von *Zurück zu Parmenides* gegebene und im ganzen darauffolgenden Denkweg festgehaltene Antwort Severinos lautet: durchaus nicht.

„Dieses Stück Papier verbrennt schnell, und jetzt ist nur ein bisschen Asche von ihm übriggeblieben. Wir sagen also, daß es *zerstört* worden ist und daß das Ergebnis dieser Zerstörung nunmehr sein Nichtssein. Aber – und hier liegt das Problem – *erscheint dieses Nichtsein oder erscheint von jenem Gegenstand nichts mehr* (nichts von der Seinsweise, die ihm zukam, bevor es verbrannte)? *Erscheint, daß* der Gegenstand *nichts ist* oder *erscheint* der Gegenstand *nicht* mehr? Die erste Antwort stammt von denen, die der List, die das Leben in der Welt erlaubt, Wahrheitsgehalt zusprechen, und zwar von denjenigen, die die τέχνη in ἐπιστήμη verwandeln: es erscheint, daß der Gegenstand nunmehr ein Nichts ist, sagt man, weil die Flamme, die es verzehrt hat, und die Asche, die zurückgeblieben ist, zum Inhalt des Erscheinens gehören. [...] Und das ist gewiß die uns allen eigene Denkweise, sofern wir darauf bedacht sind, unser Leben in der Welt zu Verteidigen und dafür zu sorgen, daß unser Leben nicht zu Asche wird. Aber aus diesen Betrachtungen ergibt sich, daß das Zerstörtwerden und das Zunichtewerden der Dinge *nicht etwa* behauptet wird, *insofern dieses ihr Nichtssein erscheint* – und zwar insofern der Inhalt des Erscheinens wahrheitstreu wiedergegeben wird –, sondern *insofern dieser Inhalt* gemäß den Kategorien jener praktischen Weisheit *interpretiert wird*, die bisher das Leben des Menschen in der Welt begünstigt hat“ (VWdN, S. 125 f.)

Man könnte sagen, dass dieser Passus quasi die gesamte Philosophie von Severino enthält, weshalb wir uns noch mehrmals auf ihn beziehen werden. An dieser Stelle genügt es, den – laut dem Philosophen – fundamentalen Gewinn dieser Seiten der *Nachschrift* deutlich zu machen: „das Erscheinen *bezeugt nicht* das Gegenteil des vom Logos Geforderten“ (ebd., S. 127). Das besagt, dass der Widerspruch des Werdens – bzw. der Widerspruch zwischen der notwendigen Ewigkeit des Seienden und dessen Werden – nur einen *scheinbaren* Widerspruch darstellt. Dass die Dinge nicht seien, erscheint *einfach* nicht. Die Erfahrung, so Severino, legt also kein Zeugnis davon, dass die Seienden in irgendeinem Moment nichts (d. h. ihr Negatives oder *das Nichts*) seien.

Wir sind also in der Lage, diese Seite der Grundthese der Ewigkeit aller Seienden

nachzuvollziehen: „Das Werden, das erscheint, ist nicht das Entstehen und Vergehen des Seins, sondern sein Erscheinen und Verschwinden“ (ebd., S. 128), oder mit späteren Worten: „das Werden [ist] *das Zum-Vorschein-Kommen und das Verschwinden des Ewigen*, bzw. dessen, was nicht nicht sein kann [...] das Eintreten der ewigen Konstellationen des Seins in den transzendentalen Horizont sowie ihr Austreten aus ihm“ (DgDuH, S. 23 f.).

Severino bezeichnet als *transzendentales Erscheinen* den unwandelbaren Horizont, innerhalb dessen das *empirische Erscheinen*, bzw. das Erscheinen der bestimmten Seienden, prozesshaft erscheint. Der transzendente Horizont ist der allumfassende Bereich oder das transzendente Ereignis, weshalb sein Kommen und Gehen weder erscheint noch erscheinen kann. Nur von den bestimmten, ewigen Inhalten kann man sagen, dass sie zum Vorschein kommen und verschwinden,¹¹² und der so verstandene Prozess ist eben die severinianische Definition des Werdens.

Die seit den Anfängen von US analysierte, notwendige – weil ursprüngliche – Verflechtung der Ph-Unm und der L-Unm bringt also laut Severino zur Bezeugung der unbestreitbaren Wahrheit des Seins, welche aussagt, dass jedes Seiende ewig ist und dass das Erscheinen des Werdens der notwendige Prozess des Zum-Vorschein-Kommens und Verschwindens der Ewigen ist, bzw. dessen, was nie ein Nichts ist. Aber was ist genau dieses Erscheinen? Wem erscheint das Sein? Ist es angemessen (d. h. der Wahrheit treu), nach dem „wem“ zu fragen? Anders gesagt: Was ist der Mensch innerhalb dieser Philosophie?

1.3.3 Das Wesen des Menschen und der Nihilismus

Erinnert man sich an das oben angezeigte, severinianische Verständnis der Philosophie als starken Diskurs (1.2.1), der die unbestreitbare Wahrheit zu bezeugen hat, folgt man dazu dem Gang seines Argumentierens bis zu den oben erwähnten Thesen, dann sieht man leicht ein, dass auch seine Konzeption des Menschen von keiner Art *geschichtlich bestimmter* Anthropologie abhängen kann, und dass sie vor allem durch das "unumstößliche" Verfahren des so verstandenen Philosophierens ans Licht kommen muss. In diesem Paragraphen beginnen wir, das Verständnis des Menschen im Denken Severinos aufzuzeigen, indem wir aber zugleich auch die – an diesem Punkt seines Denkweges entstehenden – Grenzen eines solchen Verständnis deutlich machen, folglich indem es nur in den folgenden Paragraphen vollkommen durchleuchtet werden wird (vgl. 1.4.1).

Wir werden nach und nach von der Formalität bis hin zur Konkretheit dieser Ansicht übergehen.

¹¹² Auch das Erscheinen der Dinge (sowohl das transzendente als auch das empirische), indem es nicht "nichts" bedeutet, ist ein Seiendes, ewig wie alle andere – das bringt mit sich, dass auch das empirische Erscheinen der Dinge, genau wie diese selbst, zum Vorschein kommt und verschwindet. Das Erscheinen ist nämlich Erscheinen seiner selbst – man erinnere sich an die schon in US betrachtete Selbstreflexivität des Erscheinens des Seins (Ph-Unm). Diesbezüglich siehe auch die Ausführungen in US, S. 76 ff. Die Frage nach dem Erscheinen stellt auch das Zentrum einer kräftigen, nach der Veröffentlichung von ZP entstandenen Debatte mit Bontadini; siehe hierzu die ausführliche Rekonstruktion dieser philosophischen *Querelle* in Giron 2007 (bes. S. 440 ff.), Turoldo 1996 (bes. S. 293 ff.) und Dal Sasso 2009 (III), so wie in Fabro 1981 (V).

Gerade anhand des uns soeben begegneten Themas des Erscheinens des Seins ist die Bedeutung dessen, was Severino als das Wesen des Menschen bezeichnet, zu verstehen. Wir haben die laut ihm wahrhaftige Struktur des Erscheinens hervorgehoben und erstmals gezeigt, dass auch das Erscheinen, wie jedes andere Seiende (oder bedeutungstragende Positivität), ewig ist (vgl. Fn. 112). Die severinianische Wahrheit bringt nämlich mit sich, dass es (in jedem Augenblick des Zeitlaufes) unmöglich sei, dass nichts mehr erscheine, da sonst das Erscheinen (d. h. ein Positives, ein Seiendes) zu einem Nichts würde. Das besagt: Das Sein *muss* erscheinen (oder die Erfahrung *muss* einen Inhalt haben), es ist *dazu bestimmt*,¹¹³ zu erscheinen. Und gerade so fasst Severino das Wesen des Menschen:

„Das Sein ist zum Erscheinen bestimmt. In dieser Bestimmung liegt das Wesen des Menschen. Die ursprüngliche Bedeutung der "Seele" – und des "Geistes", des "Denkens", des "Bewußtseins" usw. – ist ihre Setzung als Erscheinen des Seins. Und "Ich" bedeutet das Erscheinen, insofern es sich selbst zum Inhalt hat; d. h. es drückt in brachylogischer Form die Identität der Form und des Inhaltes aus. Der Mensch ist nicht nur wie jedes Seiende ewig, sondern er ist auch der Ort, in dem sich das Ewige ewig offenbart“ (VWdN, S. 234)

Diesem Zitat entnimmt man, dass die Strategie Severinos für die Bestimmung des Wesen des Menschen in einer Neusemantisierung der überlieferten, den Menschen kennzeichnenden oder ihn von anderen Lebewesen (oder von der Natur) unterscheidenden Begriffe besteht, und zwar durch die Feststellung ihres gemeinsamen Nenners und die darauf folgende Einfügung desselben in sein Vorgehen der Bezeugung der unumstößlichen Wahrheit des Seins. Anders gesagt: Wenn sich die ursprüngliche Wahrheit auf der oben dargelegten Art und Weise strukturiert, und wenn das traditionelle, gemeine, durchschnittliche Verständnis des Menschen so ist, wie es ist – dann ist der Mensch in seinem Wesen *vor allem* das ewige Erscheinen des Seins. "Das Wesen" (des Menschen) heißt hier so etwas wie die Grundbedeutung oder -bestimmung, worauf alle weitere Bestimmungen basieren müssen. Man befindet sich also offenbar noch vor einer *formalen* Bestimmung des Menschen. Und es kann hier nebenbei auf die Tatsache hingewiesen werden, dass diese *Formalität* es mit sich bringt, dass diese Philosophie – bzw. die streng theoretische Seite derselben – an diesem und bis zu einem genauen Punkt (vgl. Glo, V) als ein radikaler Solipsismus anzusehen sei.¹¹⁴

Der Mensch ist das ewige Erscheinen der Wahrheit, welche die Philosophie zu bezeugen hat.

113 Wir begegnen hier einer der Stellen, in welcher die deutsche Übersetzung (vor allem VWdN) das italienische „essere destinato a“ mit „dazu bestimmt sein“ wiedergibt. Und dies trifft völlig zu, denn im deutschen „Bestimmung“ und „dazu bestimmt sein“ ist eben eine solche semantische Nuance des italienischen Ausdrucks enthalten. Allerdings soll der deutsche Leser die zentrale Rolle und die semantische Tragweite des von Severino verwendeten Wortes „Destino“ festhalten, das ein ständiger Hinweis auf die Unbestreitbarkeit der Wahrheit (d. h. des Seins) oder auf deren *unleugbare Stehen* darstellt. Vgl. 1.1.1, 1.4.1.

114 Mit den Wörtern von US: „Eine Vielheit von Subjekten, oder Bewusstseine, ist nämlich unmittelbar nicht anwesend, weshalb sie nicht zur ursprünglichen Struktur gehört (*de facto* gehört sie ihr nicht; ob sie ihr *nicht gehören kann*, ist eine Frage, die jetzt beiseite gelassen werden kann)“, US, S. 126, EÜ. Für das Problem der Intersubjektivität bei Severino siehe Goggi 2015 (S. 335 ff.) sowie Bortoluzzi 2018.

Und was ist die Wahrheit? Die Behauptung des Gegensatzes zwischen Positivem und Negativem, d. h. die notwendige Behauptung der Ewigkeit bzw. des Selbstseins jedes Seienden. Aber ist der Mensch wirklich dies? Oder reicht diese Definition wirklich aus, um das zu bestimmen, was der Mensch geschichtlich ist? War bisher nicht auch von einer – wenn auch unmöglichen – Negation der Wahrheit und sogar von einem *System der Negationen* des Grundes (1.2.1) die Rede? Wie schon angedeutet, wenn auch der Inhalt des Widerspruchs das Unmögliche darstellt, ist das Sich-Widersprechen für Severino doch möglich, ja lebendig, geschichtlich geschehend. Wir nähern uns damit der diagnostischen Seite dieser Philosophie, indem wir aufzuklären beginnen, dass sich die bisher angezeigte, notwendige Wahrheit des Seins vor *dem Menschen* in dem Sinne verbirgt, „in dem gesagt werden kann, daß sich der Himmel dem Bauern verbirgt, der den Flug der Vögel oder den Fall der Sterne verfolgt: der Himmel der Wahrheit erscheint ewig, aber die Dinge, die durch ihn hindurchgehen, lenken die Aufmerksamkeit auf sich und werden zu dem, was gilt“ (VWdN, S. 237). Versuchen wir, das Gesagte nachzuvollziehen.

Hierzu soll an die im Paragraphen 1.2.3 enthaltene Erklärung des von Severino genannten *Widerspruchs C* erinnert werden. Denn, wenn der Mensch das ewige Erscheinen des Seins ist, so muss doch mit dem Sein zugleich auch die *Wahrheit des Seins* erscheinen, nämlich jene ursprüngliche Strukturierung von Bedeutungen, die das Werk US zu bestimmen vorhatte, und die notwendigerweise erscheinen müssen, damit etwas erscheint. Zu dieser Strukturierung gehört auch, dass das Sein in (oder als) einem ursprünglichen Widerspruch erscheine, weil es als endliches erscheint und somit, weil die Totalität des Seins (das Ganze, was die Konkretheit jedes Einzelnen ausmacht) nur *formal* erscheint. Dementsprechend, wenn auch der Mensch das ewige Erscheinen des Seins ist und somit im ruhigen Schauspiel der Wahrheit wohnt, doch ist „seine ursprüngliche Behausung eine unendliche Unruhe“ (ebd., S. 257), gerade weil er in diesem ursprünglichen, notwendigen Widerspruch lebt, bzw. weil er – als endlicher – dieser Widerspruch ist: „Dieser Widerspruch ist die grundlegende Entfremdung des Wesens des Menschen“, und die „Aufhebung dieser Entfremdung ist das Widersinnige“ (ebd., S. 258), da sie das Unendlich-Werden vonseiten des endlichen Erscheinens besage. Durch die Wiederaufnahme des Themas des Widerspruchs C betrachten wir mithin eine erste Art von Entfremddiagnose in dieser Philosophie. Doch im Paragraphen 1.2.3 ist auch der Unterschied zwischen diesem und dem *normalen* Widerspruch deutlich gemacht worden – in dem der zweite die Identifikation der Verschiedenen (oder die Verneinung des Gegensatzes) darstellt, dessen Inhalt das Nichts selbst ist (vgl. 1.2.2).

Nun, dieser Unterschied erweist sich auch im vorliegenden Rahmen der Entfremddiagnose als fundamental, denn auf dem Boden der grundlegenden Entfremdung (bzw. dem Widerspruch C) des Menschen wächst laut Severino eine zweite Grundentfremdung,¹¹⁵ die genau jener zweite –

¹¹⁵ Es wäre vielleicht angebrachter, schon hier deutlich zu machen, dass Severino tatsächlich noch zwei Entfremddarten neben der ersten hervorhebt, nämlich die *Absonderung der Erde* und der *Nihilismus*, mitsamt nicht nur eine. Wenn wir an dieser Stelle die Analyse nur auf den Nihilismus (die *dritte* Form) beschränken und die Erhellung vom Sinn der als *Basis des Nihilismus* selbst geltenden *Absonderung der Erde* verschieben (vgl. 1.4.1), so

normale – Widerspruch ausmacht. Der Mensch lebt also auch im *normalen* Widerspruch, nämlich in der unmöglichen Verneinung des Gegensatzes zwischen Positivem und Negativem, von dem in *Zurück zu Parmenides* die Rede war. Die Unterscheidung zwischen dem Inhalt des Widerspruchs (bzw. dem Nichts) und dem Sich-Widersprechen taucht also wieder auf. Der Mensch – und wir können an dieser Stelle zu sagen beginnen: die abendländische (und laut Severino nunmehr weltliche) Zivilisation – lebt innerhalb dieses Widerspruchs, oder ist grundsätzlich ein Sich-Widersprechen. Nehmen wir den Text von *Zurück zu Parmenides* wieder auf:

„Aber wir haben schon hervorzuheben begonnen, daß das Denken lebt, auch wenn es sich widerspricht: wenn es sich widerspricht hebt es sich *nicht* auf. Und hier liegt die Schwierigkeit: *Das Sichwidersprechen ist kein Nichts-Denken, sonder ist ein Das-Nichts-Denken.* [...] Das Denken, das sich widerspricht, betrachtet das Nichts. [...] Und insofern sich das Nichts betrachten läßt, hat es die Gestalt des Positiven. Jeder Widerspruch, wie im übrigen die Bedeutung "Nichts" selbst, ist das positive Bedeuten des Nichts“ (VWdN, S. 99)

Man sieht nun, worauf die bisherige Analysen hinausführten. Als ein *sichwidersprechender* ist der Mensch ein Betrachter des Nichts. Der Mensch betrachtet in seinem Leben nämlich nicht das – notwendig und ursprünglich (d. h. unbestreitbar) erscheinende – Sein, sonder eben *das unmögliche Nichts*. Und wie sollte so etwas überhaupt passieren? Die Antwort ist aus dem Gesagten leicht zu geben, und zwar als Negation dessen, was die Bezeugung der ursprünglichen Struktur der Wahrheit notwendigerweise mit sich bringt: Der Mensch denkt, dass das Sein *werde*. Wir¹¹⁶ denken, dass die Dinge in der Zeit sind, bzw. dass sie *aus dem Nichts* hervorkommen und *in das Nichts* zurückkehren. Wir denken also, dass es eine Zeit gibt, in der ein jedes beliebige Seiende (ein Positives!) nichts ist. In diesem Sinne nimmt das Nichts „die Gestalt des Positiven“, denn wir denken jedes Seiende jeglicher Art als etwas, was auch nicht sein kann, und *gerade deshalb* denken wir es als das, was es nicht ist und nicht sein kann – wir verneinen das notwendige Selbstsein aller Seiende. Das besagt, dass der Mensch das – als endliches schon als Widerspruch C erscheinende – Sein von seiner Wahrheit absondert, d. h. jedes Seiende (bzw. das, was ist) von seinem Sein (von seinem „ist“) absondert und es demzufolge als ein Nichts denkt.

Das ist die von Severino gegebene Definition des Nihilismus, nämlich zu denken, dass die Dinge in der Zeit (bzw. im Werden) sind, mitsamt dass sie *nichts* sind:¹¹⁷

„Wenn es der Sprache gelingt, den eigentlichen Sinn der Ursprünglichen Struktur der
geschieht das nur der besseren Ordnung der Darlegung halber.

116 Wir fangen nun an, das Personalpronomen "*Wir*" als Synonyme für "*Der Mensch*" zu verwenden, weil der Mensch als solcher – der *Sterbliche*, wie wir bald eingehender zeigen werden – für Severino diese grundlegende Negation der Wahrheit ist – und d. h. er selbst eingeschlossen.

117 Es sei hierbei daran erinnert, dass Severino nicht die Zeit oder das Werden als solches, sondern eben seine *nihilistische Interpretation* als Aus-dem-Nichts-Hervorkommen und In-das-Nichts-Zurückkehren leugnet (vgl. 1.3.2).

Notwendigkeit [...] zu bezeugen, dann erscheint der Wille, daß die Dinge Zeit (und daher Geschichte, Werden) sind, mit Notwendigkeit als Wille, daß die Dinge *nichts sind*, bzw. daß das *Nicht-Nichts nichts ist*. Dieser Wille ist der *Nihilismus*. Der Nihilismus in seinem eigentlichen Wesen ist die Struktur des Abendlandes“ (VWdN, S. 11 f.)

Der Nihilismus ist Wille, weil das Sein ursprünglich in seiner Wahrheit erscheint und mithin weil das Denken, dass die Dinge im Werden seien, nur ein Wollen ist, bzw. eine – irrige – *Interpretation* des ursprünglich Sich-Gebenden (vgl. 1.4.1). Wie schon gesehen, wird der Inhalt der Erfahrung „gemäß den Kategorien jener praktischen Weisheit *interpretiert*, die bisher das Leben des Menschen in der Welt begünstigt hat“ (ebd., S. 126). Diese irrige *Interpretation* (dieser Wille) ist aber für Severino der Grundnenner jener unendlichen Folge von Unterschieden, Sachen, Ereignissen, usw., welche die Geschichte und Zivilisation des Abendlandes ausmachen. Das besagt, dass sich die Ganze abendländische Geschichte laut Severino innerhalb eines Traums abspielt oder, anders gesagt, dass unsere Brust von zwei Seelen bewohnt ist (*δίκρανοι* sagte Parmenides, Fr. 6, 5). Wir sind das ewige Erscheinen dessen, was ewig erscheint: das ist unser Wesen und in diesem Sinne ist die Wahrheit des Seins die Wahrheit des Menschen. Aber zugleich, und innerhalb dieses ewigen Schauspiels (sowie die Vögel im Himmel), sind wir die unmögliche Überzeugung (Severino nennt sie auch den wesentlichsten Wahn – *la follia più essenziale*), das Herauskommen der Dinge aus dem Nichts und ihr Zurückkehren in das Nichts zu sehen. Aber wie konnte und wie kann das passieren? Wann hat dies alles begonnen?

1.3.4 *Platon: der schlechte Hirt des Abendlandes*

Wie schon mehrfach bemerkt ist die Sprache, in der Severino die bisher mitverfolgten Analysen entwickelt, die der überlieferten, abendländischen Ontologie, nämlich die mit Parmenides beginnende Sprache des Seins. „Parmenides ist der Zeuge“ (ebd., S. 170), in dem Sinne, dass er die äußerst entgegengesetzten Kategorien – bzw. Sein und Nichts – zur Sprache bringt, welche die radikalste Bezeugung der so verstandenen Wahrheit und des dementsprechenden Irrtums – d. h. des Nihilismus – ermöglichen. Damit meint Severino gerade jene Erschließung des Horizontes des Ganzen als des dem Nichts entgegengesetzten, allumfassenden Horizontes des Seins, von der schon die Rede war (vgl. 1.1.3).

Jedoch bleibt die Bezeugung der Wahrheit (bzw. des Gegensatzes) bei Parmenides zweideutig und gerade aufgrund dieser Zweideutigkeit sieht Severino in seinem Denken den ersten historischen Anlass der Vergessenheit der Wahrheit.¹¹⁸ Diesbezüglich muss klar betont werden, dass der Parmenides, auf den sich der italienische Philosoph bezieht, der der traditionellen Lesart von Platon bis Hegel ist, dem zufolge nur das (reine) Sein ist, während alle prozesshaft sich zeigenden

¹¹⁸ Vgl.: „Parmenides ist zugleich der Hauptverantwortliche für den Untergang des Seins“, VWdN, S. 56.

Bestimmungen, welche die Erfahrung des Menschen bewohnen, das Nichts sind, das die δόξα (die Meinung der Sterblichen) mit vielen Namen nennt (Fr. 8, 37). Er bezieht sich also auf die denkerische Lehre, die Platon im Dialog *Sophistes* zu überwinden meint (vgl. Platon, *Sophistes*, 241 d, vgl. 4.2.3). Der Nihilismus des Abendlandes wurzelt für Severino gerade „im Höhepunkt des abendländischen Denkens [...], und zwar in der Art und Weise, wie Platon die Überwindung des Parmenides' einleitete“ (VWdN, S. 112). Was besagt das?

Für Parmenides sind die viele Bestimmungen der Welt nichts, nur das reine Sein – „einer wohlgerundeten Masse vergleichbar“ (Fr. 8, 43) – ist. Man sieht also klar, inwiefern der Zeuge des Gegensatzes schon der Beginn der *Seinsvergessenheit* ist, denn das notwendige *Selbstsein* (bzw. *Dem-Nichts-entgegengesetzt-Sein*) kommt nur dem reinen – oder mit den Wörtern von US: *formalen* (1.2.1) – Sein zu, während es nach Severino allen Dingen oder allen bedeutungstragenden Positivitäten notwendigerweise zukommt. Die Lehre des Parmenides (sowie sie überliefert worden ist) muss also überwunden werden – und dies ist eben der Sinn von *Zurück zu Parmenides*,¹¹⁹ d. h. Rückkehr zur ersten Bezeugung des Gegensatzes Sein-Nichts, um *damit* das Selbstsein von allen bestimmten Seienden zu präzisieren, mithin diese Lehre selbst zu überwinden: „Das Sein ist also nicht die Totalität, die leer von den Bestimmungen des Mannigfaltigen ist (Parmenides), sondern es ist die Totalität der Unterschiede, der Bereich, außerhalb dessen nichts bleibt, d. h. es bleibt nichts, von dem man sagen könne, es sei kein Nichts. Das Sein ist das Ganze des Positiven“ (VWdN, S. 61).

Ferner zeigt sich die Zweideutigkeit der Lehre des Parmenides darin, dass sie einen zeitlichen Charakter des Gegensatzes Sein-Nichts nicht *eindeutig* (eben *zweideutig*) ausschließt. Dies erlaube, so Severino, den Gegensatz so zu verstehen, als ob das Sein zwar dem Nichts entgegengesetzt wäre, aber nur *wann es dies ist*. Sein Lehrgedicht sei also nicht in der Lage, *radikal* und *eindeutig* auszuschließen, dass es eine Zeit gäbe, in der das Sein nichts ist. Die platonisch-aristotelische Vertiefung vom Sinn des Seins bildet sich für Severino auf der Basis dieser grundlegenden – und für die Wahrheit des Seins nicht anzunehmenden – Zweideutigkeit des Seins in der Zeit heraus. Die in dieser Vertiefung entstehenden Formulierung des Satzes vom Widerspruch – dass nämlich das Sein ist, *wann es ist*, und nicht ist, *wann es nicht ist* – lege die Basis fest, worauf sich die Geschichte des Abendlandes als Geschichte des Nihilismus entfaltet.¹²⁰

119 Vgl.: „Mehrfach habe ich betont, dass jenes im Titel auftauchende "Zurückkehren" kein Imperativ sondern ein Infinitiv ist. Denn Parmenides ist ein großartiger Januskopf: er führt zugleich ins Licht und ins Dunkel. Die ganze Geschichte des Abendlandes hat das *Dunkel* des Parmenides seinem Licht bevorzugt“, KüWT, S. 93, EÜ. Vgl. auch die Ausführungen Volpis: „Severino will aber keine bloße Rückkehr zu Parmenides, wie man denken könnte und wie geglaubt worden ist. Hingegen ist es erforderlich, den «Vatermord» wieder zu vollziehen, mit dem Platon sich davon überzeugt, Parmenides zu überwinden und die Welt der Phänomene zu retten“, Volpi 2004, S. 168, EÜ.

120 Vgl. in Bezug auf die aristotelische Formulierung VWdN, S. 53 f. Die Formulierung lautet (Aristoteles, *Lehre vom Satz*, 19 a, 23-27): „Daß nun das Seiende ist, wann es ist, und das Nichtseiende nicht ist, wann es nicht ist, ist notwendig. Gleichwohl ist nicht notwendig, weder daß alles Seiende ist, noch daß alle Nichtseiende nicht ist. Denn es ist nicht dasselbe, daß alles Seiende notwendig ist, wann es ist, und daß es schlechthin notwendig ist, und gleiches gilt von dem Nichtseienden“. Vgl. auch Hoffmann: „In der aristotelischen Umdeutung liegt dann zugleich der Hinweis auf die Strategie, derer die Nihilisten sich bedienen: sie erfinden "die Zeit" als die Macht oder den Horizont des Seins“, Hoffmann 2007, S. 373 f.

Parmenides betrachtete die Bestimmungen als ein Nichts, weil er das (reine) Sein und das Bestimmte auf *abstrakte Weise* trennte – so wie der abstrakte Verstand in US tut (1.2.3). Diese abstrakte Trennung bleibt aber nach Severino auch dem platonischen, die parmenideische Lehre überwindenden Denken, zugrunde. Denn dieses Denken setzt zwar das "ist" als Prädikat der Bestimmungen – sodass nun das Sein derer Totalität einschließt –, doch setzt er die Notwendigkeit (Unveränderlichkeit, Ewigkeit) dieser Prädizierung, nur insofern die Bestimmung *ιδέα* ist, d. h. *jene gewisse Art* von Bestimmung, die sich von den sinnlich wahrnehmbaren Bestimmungen unterscheidet. Nur einer gewissen Art von Seienden kommt nach Platon zu, ewig zu sein, bzw. sich von ihrem "ist" nicht trennen zu können. Alle Dinge, welche der Inhalt der Erfahrung der Menschen ausmachen, nehmen nur vorübergehend am Sein teil, d. h. sie entstehen und vergehen – die Dinge kommen aus dem Nichts und kehren in es zurück. Das Seiende (bzw. das, was ist) *als solches* wird als das gesetzt und gedacht, was „zwischen (*μεταξύ*) der *ιδέα*, d. h. zwischen der *ουσία*, der die Bezeichnung *ὄ ἔστιν* zukommt (*Phaidon*, 92 d) und dem Nichts (*μη ὄν*) [steht]“ (VWdN, S. 115).¹²¹ Und für Severino bedeutet dies Folgendes: „Die Unterscheidung zwischen Sein und Bestimmung, die in Parmenides eine absolute Trennung war, bleibt in Platon eine absolute Trennung, auch wenn das Sein Prädikat der Bestimmung wird“ (ebd., S. 116).

Wenn wir uns nun vergegenwärtigen, dass der Nihilismus nach Severino eine *Interpretation* (ein Wille) des sich ursprünglich gebenden Inhalts der Erfahrung ist, der zufolge die Dinge entstehen und vergehen, bzw. nur vorübergehend am Sein teilnehmen, so wird seine These erklärlich, die Philosophie Platons sei der ideengeschichtlichen Punkt, indem ein solcher Sinn des Dings als solchen (bzw. diese Interpretation) ans Licht tritt. Dieser derart geschichtlich entstandene Sinn des Seienden als solchen ist für ihn eben die Grundüberzeugung, innerhalb derer sich die gesamte Geschichte der abendländischen Philosophie, Kultur und Zivilisation abspielt. Diese Grundüberzeugung – dass die Dinge aus dem Nichts hervorkommen und in es zurückkehren – wird, so die These von Severino, zur natürlichsten Evidenz, die kein „Einwohner des Abendlandes“ zu leugnen oder gar zu hinterfragen willens ist. Wir denken, es sei selbstverständlich, dass die Dinge entstehen und vergehen – doch dies sei nur eine *sich geschichtlich entwickelte Interpretation* dessen, was erscheint, bzw. unserer Erfahrung oder unseres Lebens. Gewiss legt unsere Erfahrung Zeugnis vom prozesshaften Zum-Vorschein-Kommen der Dinge, aber *dass* sie in diesem Prozess tatsächlich beginnen und aufhören, sich selbst (ewig) zu sein, bzw. *zu sein*, ist nur eine *durch die platonische Überwindung der parmenideischen Lehre* entstandene, irrige Interpretation, welche allmählich zur höchsten und natürlichsten Evidenz geworden ist.

Aus dieser Perspektive heraus müssen die vielleicht rätselhaften Äußerungen Severinos über Platon verstanden werden, wie z. B.: „Platon begründet nicht die Theorie der "Welt": er begründet

¹²¹ Vgl. Platon, *Politeia*, 447 a 6 f.: „Wenn sich aber etwas so verhält, daß es ist und auch nicht ist, würde es dann nicht in der Mitte liegen zwischen dem reinen Seienden und dem ganz und gar nicht Seienden? In der Mitte“.

die "Welt" (ebd., S. 170),¹²² nämlich der Bereich (die Interpretation des ursprünglich Sich-Gebenden), wo die Dinge zwischen dem Nichts und dem Sein schwanken, bzw. nur vorübergehend am Sein teilhaben.

„Von Platon an ist ein *Ding* das, was sich in einem provisorischen Gleichgewicht zwischen dem *Sein* und dem *Nichts* hält. Diese letzte zwei Ausdrücke findet man schon in der Sprache des Homers; aber *nur* mit dem Auftreten der Philosophie werden das "Nichts" als die Negation des *Ganzen* und das Ganze als "Sein", bzw. als das, was außerhalb von sich *nichts* hat, gedacht. Von Platon an ist ein Ding das, wovon man sagt, dass es *ist* aber *zugleich nicht war und nicht sein wird*. [...] Die abendländische Zivilisation sieht den Sinn des "Dings" mit den Augen der Griechen an, denkt allerdings, etwas "Natürliches" vor sich zu haben. [...] Alles Wirken in einer geschichtlichen Epoche ist vom Sinn bestimmt, den für sie das Ding-Sein besitzt. Denn der Sinn dessen, was wir "Ding" nennen, ist nicht beständig. Wir glauben, es sei beständig, weil ein einziger Sinn des Dings nunmehr die Völker der Erde herrscht: *der griechische Sinn des Dings*. Die *Politeia* ist nicht nur ein großer Dialog, in dem sich Platon die Utopie eines von Philosophen regierten Staates erträumt hat: Die abendländische Zivilisation – bzw. die ungeheure Mannigfaltigkeit von Ereignissen, welche die heute auf der Erde herrschende Zivilisation ausmachen – ist die von Platon begründete Republik. Er ist der Sämann des Abendlandes“ (DW, S. 57 ff., EÜ)

Dieser Grundthese bleibt der italienische Philosoph entlang seines gesamten Denkwegs im Grunde genommen treu, indem er sie durch zahlreiche Studien zu verschiedenen Gestalten der Geschichte der Ontologie vertieft, ohne deren wesentliche Struktur zu ändern. Dem Abendland kommt es zu, Land (d. h. Zivilisation) des Nihilismus zu sein, *gerade weil* die Ontologie (die Philosophie) die Wirbelsäule dessen Geschichte darstellt. Die parmenideische Bezeugung der äußerst entgegengesetzten Kategorien "Sein" und "Nichts" hat das Abendland – d. h. die konkrete, geschichtliche Entwicklung der abendländischen Kultur – vor das „Tor der Bahnen von Nacht und Tag“ (Fr. 1, 11), bzw. vor den Scheideweg zwischen Irrtum und Wahrheit, gebracht. Das platonische Denken – welches diesbezüglich „der einzige vom metaphysischen Denken nach Parmenides vollzogene Fortschritt“ (VWdN, S. 65) darstellt – lässt das Abendland den „Weg der Nacht“ beschreiten, indem es die durch die Grundwörter der Ontologie selbst zu bezeugende Wahrheit des Seins in Vergessenheit geraten lässt und einen Sinn des Seienden als solchen heraufbeschwört, welcher allen bestimmten kulturellen Formen und Ereignissen der abendländischen Geschichte, wie unterschiedlich sie auch sein mögen, zugrunde liegt.¹²³

¹²² Vgl. diesbezüglich Mora 2005 und Galimberti 2005 (XIII, 79).

¹²³ Es wird damit auch der Grund der Verurteilung dieser Philosophie vonseiten der Kongregation für die Glaubenslehre erklärlich, da auch die „Geschichte der Christentums diesen Prozeß der Untermauerung und fortschreitenden Herrschaft des Nihilismus [widerspiegelt]“, VWdN, S. 319. In seinem Bericht für den Prozess schreibt C. Fabro: „Severino kritisiert den Gedanken der Transzendenz Gottes und die Angelpunkte des Christentums so grundlegend, wie vielleicht kein Atheismus oder keine Häresie je gemacht haben“, Fabro 1969, S.

Wir sehen also, wie die bisher mitverfolgte theoretische Entwicklung der Philosophie Severinos in eine Grundthese – oder Grundansicht – mündet, die sowohl auf der positiven/konstruktiven als auch auf der negativen/kritischen Seite wörtlich *unerhört* ist: 1) Jedes Seiende als solche ist ewig, bzw. ist immer sich selbst, und das Werden stellt den Prozess des Zum-Vorschein-Kommens und Verschwindens der Ewigen (*gli eterni*) dar, bzw. dessen, was dazu bestimmt ist (*destinato a*, vgl. Fn. 113), zu erscheinen/geschehen/vorkommen, wie es erscheint/geschieht/vorkommt; 2) Die abendländische und nunmehr weltliche Zivilisation ist eine ungeheure Vielfältigkeit von Ereignissen und Prozessen, die sich alle auf der Basis der Negation jener Wahrheit abspielen. Die Negation besteht in der Überzeugung, dass die Seienden aus dem Nichts hervorkommen und in es zurückkehren – mithin dass sie nicht sich selbst (bzw. nicht die Ewigen) und d. h. *nichts* sind. Das ist eben die severinianische Definition des Nihilismus: zu denken, dass die Dinge nichts sind.

Freilich ist die derart dargelegte Entfremdungsdiagnose im Denken Severinos noch in ihrer nur theoretischen und ideengeschichtlichen Bedeutung angesehen. Wir befinden uns noch auf dem Weg von der *Formalität* bis hin zur *Konkretheit* dieser Grundthesen. Die bisherige Durchleuchtung hatte nämlich vor, die strenge und radikale Verbindung aufzuzeigen, die für diesen Philosophen zwischen der strengen theoretischen Entwicklung der Bezeugung der Wahrheit des Seins und der damit einhergehenden Entlarvung des Nihilismus als Grundnenner der abendländischen Geschichte besteht. Auf der Basis dieser Analysen können folglich der Sinn und die verschiedenen Facetten dieser Entfremdungsdiagnose näher betrachtet und erforscht werden, und zwar bis zur Erhellung der Gründen, weshalb Severino die heutige Epoche der Technik als Epoche der äußersten Gestalt des so verstandenen Nihilismus auffasst. Es geht darum, seine These deutlich zu machen, der zufolge auch der Nihilismus eine innere Logik besitzt, deren Entfaltung zwangsläufig zu unserer heutigen Epoche der Technik führt. Solche Logik steuert also die Geschichte der abendländisch-europäischen Zivilisation (welche dann zur weltlichen Kultur wird), an deren Anfang sich der menschliche Schreck vor der so bezeugten Bestimmung zum Nichts (bzw. zum Vergehen der Welt) durch das Heraufbeschwören eines *unveränderlichen* Bereichs des Seins hütet, der als *Grund* die prekäre Existenz der sinnlichen, werdenden Dinge ermöglicht. Die platonische Evokation der „Welt“, bzw. des Bereiches des nihilistisch werdenden Seienden, ist zugleich die Evokation jenes Bereiches des(r) *Unveränderlichen*, welches am Ende der Geschichte des Abendlandes – und d. h. durch die Entfaltung der im Nihilismus innewohnenden Logik – zerstört wird, indem sich das menschliche, technische Handeln von jeder es vorher bremsenden Grenze befreit. Diesen Prozess, dem im folgenden Unterkapitel (1.4) nachgegangen wird, analysiert Severino in seinem ganzen Denkweg nach *Vom Wesen des Nihilismus* – d. h. ab den Siebzigerjahren. Doch schon im Jahre 1967 schreibt er Folgendes:

„Die "Welt" wird evoziert, seitdem Platon den "Vatermord" begangen hat, indem er die
85, EÜ.

Bestimmungen (die Seienden), die Parmenides im Nichts gelassen hatte, ins Sein führt. Nachdem er die Herde in den Stall des Seins geführt hat, teilt sie Platon in zwei Scharen: die privilegierte der göttlichen, ungeschaffenen und unveränderlichen Seienden, und die der sinnlichen Seienden. [...] Der Evokateur der "Welt" ist zugleich der Evokateur "Gottes", als privilegierter Seinsbereich verstanden. [...] Heute weiß das Abendland, daß Gott tot ist. Aber es weiß nicht und kann nicht wissen, was ihn hat sterben lassen. In der Tat lastet auf dem Abendland noch immer jene selbe Krankheit, die Gott hat entstehen lassen. [...] Für Platon ist die *ποίησις* in erster Linie göttlich: *ὁ δημιουργός* stellt die Dinge der "Welt" her, indem er sie vom Nichts zum Sein übergehen lässt. [...] Für den modernen Immanentismus ist *ὁ δημιουργός* der Mensch, der in der Geschichte sich selbst und die Welt herstellt und dem die Naturwissenschaften und die Technik eine nie zuvor besessene schöpferische Fähigkeit verliehen haben. Der Mensch kann sich nun konkret an die Schaffung des Übermenschen machen. Die Biologie und die Kybernetik bewegen sich genau in dieser Richtung. Aber der beherrschende Gedanke – und zwar derart beherrschend, daß es nicht einmal formuliert wird – bleibt noch heute der Platons: das Sein (nämlich die Bestimmungen [...]) ist wesentlich unbeständig“ (VWdN, S. 172)

1.4 Nihilismus und Technik

1.4.1 Absonderung der Erde und Nihilismus

In diesem Unterkapitel werden wir untersuchen, wie sich die bisher dargelegten Grundlagen und Hauptthesen der Philosophie Severinos in einer hochstrukturierten Analyse der Gegenwart verwirklichen, welche er als *Zivilisation* oder *Epoche der Technik* bezeichnet. Mit solcher Untersuchung gewinnen wir nämlich alle Elemente, welche für die darauffolgende, vergleichende Analyse mit der heideggerschen Position erforderlich sind. In dieser Hinsicht liegt das Zentrum unseres Interesses am severianischen, ontologisch-philosophischen Verständnis der Technik, indem wir zu der ersten, durch die Philosophie unseres ersten Autors ermöglichte – und in der Auseinandersetzung mit Heidegger zu bekräftigende – Profilierung der These unserer Studie gelangen, der zufolge die Technik der Name für die unbedingte Grenzenlosigkeit ist, welche das Denken, Wollen und Handeln des heutigen Menschen charakterisiert (vgl. 5.3 und Kap. 6).

Für die Darstellung dieses Unterkapitels nehmen wir das im Jahre 1980 veröffentlichte Buch *Destino della necessità* ("*Destino*" der *Notwendigkeit*, DdN) – sowie das ein Jahr vorher veröffentlichte, kürzere, *Legge e caso* (*Gesetz und Zufall*, GuZ) – als Stütze und zugleich als Blickpunkt an, aus dem heraus auf die für das jeweils in Erwägung gezogene Thema passenderen,

späteren Schriften des Autors zugegriffen werden kann. Dieses Buch stellt nämlich eine Etappe von höchster Bedeutung innerhalb der severinianischen, philosophischen Arbeit, da es zugleich als erster, fundamentaler Reifungspunkt der in VWdN ans Licht gekommenen Thesen und als Basis für die ganze, spätere Entwicklung anzusehen ist. Denn ab diesem Punkt fängt Severino an, solchen Ausdruck – *Destino*, dem wir schon am Anfang der vorliegenden Schrift begegnet sind –, um das Zentrum seiner Philosophie oder die von dieser bezeugten Dimension auszuweisen. Als *Intensivierung* (De-) vom *Stehen* (-stino) ist das *Destino* das unleugbare *Stehen* der Wahrheit und d. h. des Seins (bzw. der Ewigkeit aller Seienden); es ist der allumfassende Bereich, den keine Negation erschüttern kann, weil sie – wie oben dargelegt – auf dem basiert (oder das behauptet), was sie zu negieren vorhat.¹²⁴ "*Destino*" der *Notwendigkeit* ist folglich ein beabsichtigter, tautologischer Ausdruck.

Um den Weg zur Diagnose der gegenwärtigen Technik einzuleiten, muss der Sinn der im letzten Unterkapitel analysierten Nihilismusdiagnose näher und konkreter bestimmt werden. Denn wir haben noch mit einer auf der ideengeschichtlich-theoretischen Ebene entwickelten Definition des Nihilismus zu tun, von welcher man sich zurecht fragen kann, inwiefern sie den Menschen, oder unser Leben (sogar unsere Zivilisation als ein Ganzes) betreffen kann. Der Nihilismus ist der Glaube, dass die Seienden nicht ewig sind, bzw. dass sie entstehen und vergehen und demzufolge, dass sie nichts sind. Aber wie genau geht diese Definition – ja diese *bloß denkerische Figur* – den Menschen an?

Beginnen wir, die angemessene Antwort auf diese Frage zu gestalten, indem wir den Grund deutlich machen, weshalb DdN eine so wichtige Etappe im severinianischen Denkweg darstellt. Dazu seien die Wörter von Goggi genutzt: „Mit der Publikation von *Destino della necessità* kommt eine Sprache zutage, welche die Notwendigkeit behauptet, dass alles, was geschieht, *so geschehe, wie es geschieht* (gemäß dem Sinn der Notwendigkeit, der dem *Destino* der Notwendigkeit zukommt), mithin dass nichts geschehe, was nicht notwendigerweise geschehen muss – indem also das in *Vom Wesen des Nihilismus* offen gelassene Problem gelöst wird“.¹²⁵ Auf das Verhältnis zwischen den zwei Schriften – bzw. auf die in diesem Zitat genannte *Lösung des Problems*¹²⁶ – soll hier nicht eingegangen werden. Der zentrale Punkt, worauf der Fokus gelegt werden muss, ist dass Severino ab diesem Werk die absolute Notwendigkeit des Geschehens bzw. dessen, was geschieht, behauptet. Wir haben also mit einer Art „Ultradeterminismus“ zu tun.

124 Vgl.: „Das Wort *Destino* weist in jener Schriften [seinen theoretischen Grundwerke, P.M.B.] auf das Stehen hin: das schlichtweg unbedingte Stehen. Das *Destino* ist das Erscheinen dessen, was auf keine Weise verneint, beseitigt, niedrigerissen werden kann – es ist nämlich das Erscheinen der Wahrheit [...]. Jenseits von dem, was er zu sein glaubt, ist der Mensch das Erscheinen vom *Destino*“, MEadE, S. 46, EÜ. Vgl. auch VWdN S. 84 (Fn. 5). In DdN heißt es: „Das *Destino* der Wahrheit des Seins ist das Unvergängliche. Es bewohnt auf ewig das Erscheinen. Und das ewige Erscheinen der Wahrheit gehört zur Wahrheit. Es befindet sich nicht in einer "anderen Welt", in einem "Jenseits", sondern ist es der Sinn selbst vom "Hier"“, DdN, S. 401, EÜ.

125 Goggi 2015, S. 49, EÜ.

126 Es handelt sich genau um das Problem der Freiheit des Geschehens (und somit des freien Willens), dessen verschiedene Entwicklungsstadien – vgl. SüP (II) und VWdN (II, 15) – und dessen Überwindung in DN (3, siehe bes. S. 86 ff.). Zu diesem Thema siehe auch Cusano 2011 (S. 409 ff.), Perelda 2014, Goggi 2015 (S. 227 ff.).

Man muss aber hierzu sehr vorsichtig sein, denn weder Severino noch seine Interpreten würden seine Philosophie als einen Determinismus bezeichnen, vor allem weil der Determinismus – als philosophische Theorie – normalerweise als Behauptung eines *notwendigen Kausalzusammenhangs* zwischen Sachen (Sachverhalten, Vorkommnissen, usw.) verstanden wird.¹²⁷ Es ist indes leicht einzusehen, dass der Begriff selbst von *Ursache* im Denken des italienischen Philosophen eine nihilistische Kategorie darstellt, denn der Gedanke, dass ein Ding (Seiendes, Vorkommnis, usw.) etwas Anderen bedürfe, um zu sein (bzw. als seine Ursache), den Gedanken mit sich bringt, dass dieses Ding ohne jenes etwas nicht wäre, oder nicht es selbst wäre. Der Gedanke einer Ursache ist folglich – so die Ansicht Severinos – Negation der ursprünglichen, ontologischen Fülle von jedem Ding, bzw. der Ewigkeit aller Seienden. Dennoch besteht zweifelsohne eine – wenn auch äußerliche – Übereinstimmung mit einer deterministischen Theorie, und gerade deshalb reden wir von einem „Ultradeterminismus“. Alles, was geschieht, muss genauso so geschehen, wie es geschieht – oder alle ewigen Seienden müssen genauso zum Vorschein kommen und verschwinden, wie sie erscheinen und verschwinden, denn sonst wäre die ursprüngliche Struktur – bzw. das Unleugbare und Unbestreitbare – verneint.

Hat aber der Mensch seit jeher nicht die Welt modifiziert, umgeformt und geprägt? Ist der Mensch nicht die *Ursache* dafür, dass der Gang der Geschehnisse jeweils *eine bestimmte* und nicht *die anderen möglichen* Gestalten annimmt? Man denke an den schwindelerregenden Szenenwechsel in Kubricks *2001: A Space Odyssey*, wo die Geschichte der Menschheit mit einem abgründigen Sprung von dem ersten Australopithecus, der einen Knochen als Instrument zur Veränderung der Welt (bzw. als *Mittel zum Zweck*) benutzt,¹²⁸ bis hin zum Bild eines Raumschiffes beschritten wird. Ist also der Mensch nicht immer wahrlich ein *Techniker* gewesen, der die für die Veränderung zur Verfügung stehende Welt *wirklich* verändert? In der Tat. Dass der Mensch, trotz aller verschiedenen, geschichtlich, geographisch und kulturell bedingten Bestimmungen, ein irgendwie bewusster Willenszentrum sei, das die Welt gemäß seiner Fähigkeiten modifiziert, will die Philosophie Severinos nicht leugnen (vgl. 6.2.1). Nur vertritt er die These, dass solche "Urbestimmung" nur *eine* der zwei in der Brust des Menschen innewohnenden *Seelen* sei.

Die Wahrheit und der Irrtum – so Severino – wohnen *wahrlich* in der Brust bzw. im Wesen des Menschen, und d. h. im Erscheinen des Seins. Das Sein (alles Seiende) erscheint ursprünglich und mithin notwendig als ewig – d. h. als selbstidentisch – und zugleich erscheint es doch als für den Willen zur Verfügung stehend, bzw. als von der Wahrheit (oder von sich selbst) *abgesondert*. Die bisher auf theoretischer Ebene analysierten Kategorien der Wahrheit und des – als abstrakte Absonderung von der Wahrheit geschehenden – Irrtums sind die Koordinaten, durch welche die

¹²⁷ „The world is governed by (or is under the sway of) determinism if and only if, given a specified way things are at a time *t*, the way things go thereafter is fixed as a matter of natural law“, Hofer 2016.

¹²⁸ Die Szene beschreibt bekanntlich das Moment, in dem der Australopithecus sich dessen gewahr wird, dass der Knochen ergriffen und in der Hand gehalten werden kann, um damit das zu jagende Tier (sowie die anderen, feindlichen *Vormenschen*) totzuschlagen.

geschichtlich-diagnostische Auffassung des Menschen bei Severino entsteht. Der Mensch ist ursprünglich der *Zwiespalt (il contrasto)* zwischen diesen zwei Komponenten, bzw. der Wahrheit und dem Irrtum. Für den so verstandenen Menschen benutzt er auch den Ausdruck *der Sterbliche (il mortale)*:¹²⁹ „Der Sterbliche ist das Erscheinen dieses Zwiespalts [hier „Streit“ (*contesa*), P.M.B.]; nämlich das Erscheinen der Erde als vom *Destino* der Wahrheit – welches als ewige Wahrheit die Erde in sich empfängt – und von der Überzeugung, die Erde sei der Bereich, womit man sicherlich zu tun hat, streitig gemacht“ (DdN, S. 419, EÜ).¹³⁰

Schon in VWdN ist die im letzten Zitat begegnete Begrifflichkeit aufzufinden: „Das wunderbare Geschehen ist die Erde. Die Freude, der Schmerz, der Krieg und der Frieden, die Gefühle, die Sterne, die Gedanken, die Handlungen gehören zur Erde“ (VWdN, S. 238). Mit dem Wort "Erde" (*terra*) bezeichnet Severino die Totalität der Seienden, die prozesshaft erscheinen und verschwinden – die Erde ist folglich der Inhalt der Erfahrung. Das Geschehen der Erde steht im notwendigen Zusammenhang mit allen bisher dargelegten Wesenszügen der ursprünglichen Struktur, bzw. der Wahrheit. Sie geschieht also in der oben erläuterten Unruhe des endlichen Erscheinens des Unendlichen (Widerspruch C, vgl. 1.2.3 und 1.3.3). Und wir haben schon deutlich gemacht, dass gerade auf dem Boden dieser untilgbaren Unruhe des menschlichen Wesens der Nihilismus basieren kann. Nun gilt es, solche Ansicht und demzufolge die Definition selbst von Nihilismus näher zu präzisieren.

Der Nihilismus ist nämlich eine *Denkweise*, welche, obwohl sie nach Severino die nunmehr evidenteste, natürlichste und die ganze weltliche Kultur prägende Wahrheit darstellt, doch innerhalb einer *bestimmten geschichtlichen* Kultur entstanden ist: der griechischen. Jedoch haben wir soeben zu behauptet begonnen, dass jede Art von Menschlichkeit in der Geschichte die Welt *verändert* hat, d. h. im ursprünglichen *Willen* gelebt hat, dass die Welt zur Verfügung für die Veränderung steht, bzw. dass die erscheinende Dinge *Anders-Werden* können. Die ursprüngliche, unruhige Behausung des Menschen als endliches Erscheinen der Dinge ist zugleich die wesentliche Unruhe des *lebendigen Menschen*, der sich sein Leben sichern *will* und die *Erde* (d. h. die erscheinenden Dinge) als der *sicherer* Boden denkt bzw. interpretiert, worauf er nach solcher Selbstsicherung streben kann. Das *Destino* der Wahrheit, bzw. der notwendige Inhalt der Erfahrung, erscheint prozesshaft – doch zugleich erscheint der Wille (die Interpretation, die Überzeugung), dass dieser Inhalt manipulierbar, veränderbar, produzierbar sei. „Diese Unruhe des Bedeutens ist die Welt, in der wir gewöhnlich leben“ (ebd., S. 244).

Wir *wollen* die Welt verändern – wir sind ursprünglich dieser Wille, d. h. der Irrtum. Der Mensch hat seit jeher den Schmerz, die Angst, die Bedrohlichkeit des Lebenslaufes kontrollieren und meiden wollen. Der Mensch *will* dem Tod nicht begegnen, bzw. dieses Nicht-Begegnen durch seine Taten, durch die Modifikation einer *für diese Modifikation zur Verfügung stehenden Welt*

¹²⁹ So wie Parmenides von den *Sterblichen* (*βροτοί*) sprach (vgl. Fr. 8, 39).

¹³⁰ Mit der Analyse dieses „Streites“ hatte Severino schon in VWdN (vgl. S. 237 ff.) angefangen.

verursachen. Der Mensch ist der Sterbliche. Wir alle sind sterblich. Wir unterwerfen (ursprünglich!) die Erde – bzw. das, was erscheint – unseren jeweiligen Zwecken, welche alle auf die Angst vor dem Tod zurückzuführen sind, indem wir aber uns *wahrlich* davon überzeugen und d. h. *darin glauben*, die Veränderung der Erde zu erwirken (oder nicht), bzw. unsere Zwecke zu erreichen (oder nicht). Wir überzeugen uns von dem, was unmöglich ist oder was nicht erscheinen kann – wir sind ursprünglich dieser Wille, d. h. der Irrtum: der Zwiespalt zwischen Wahrheit und Irrtum. Severino schreibt:

„Der ursprüngliche Wille ist das Erscheinen der abgesonderten Erde, nämlich der Inhalt der Nicht-Wahrheit. [...] Ein bestimmtes Seiendes zu wollen, heißt davon sicher zu sein (darin zu Glauben), dass man der Grund von dessen Verwirklichung und mithin von der Transformation der Welt, die zu solcher Verwirklichung führt, ist. Diese Gewissheit gehört nicht zur Wahrheit vom *Destino*, obzwar sie auch die Gewissheit (der Glaube) ist, stets bekräftigt zu werden. Aber die Inhalte der abgesonderten Erde – d. h. des ursprünglichen Willens – kommen immer weiter dazu [...]. Der Wille sondert sie ab, bzw. will sie. Zum Wesen des Etwas-Wollens gehört das Sicher-Sein, bzw. das Erscheinen des Etwas in (*in*: nicht als) seiner Absonderung vom *Destino* und von den anderen, im *Destino* erscheinenden Seienden“ (DTudE, S. 270, EÜ)¹³¹

Diese Definition des ursprünglichen Willens und somit des Menschen als Ort des Streites (als Zwiespalt) zwischen der Wahrheit vom *Destino* und der Absonderung der Erde (d. h. dessen, was Erscheint, von seiner Wahrheit) bleibt ab dem Werk DdN die Grundbasis, worauf Severino alle seine philosophiegeschichtlichen Auseinandersetzungen sowie seine Interpretationen der gegenwärtigen Kultur entwickeln wird. Der Mensch ist der Wille, dass die Dinge *anders werden*, bzw. dass sie für die menschliche Modifikation zur Verfügung stehen. Um diesen Willen zu benennen, eignet sich der Philosoph auch den nietzscheanischen Ausdruck *Wille zur Macht*¹³² an, freilich in diesem offenbar verwandelten und doch mit jenem verwandten Sinne. So schreibt er beispielsweise: „die Absonderung der Erde, als Glaube an das Anders-Werden, ist die ursprüngliche Form des Willens zur Macht (der unbewusst will, dass etwas, als sich selbst, anders als sich selbst sei), und stellt den Grund des Willens des Sterblichen dar (welcher zum Inhalt der abgesonderten Erde gehört), die Dinge anders werden zu lassen“ (ebd., S. 180 f., EÜ).¹³³

An dieser Stelle soll eine wichtige Präzisierung vorgenommen werden. Severino benutzt die Wörter "*Wahrheit*" und "*Irrtum*" – wobei das zweite die *Entfremdung* des ersten deutet – mit keinem moralischen, kritisch-urteilenden Unterton. "*Wahrheit*" und "*Irrtum*" benutzt er so wie "*Tisch*" und "*Tür*", nämlich um die Verschiedenheit der Verschiedenen aufzuzeigen. Diese Begriffe entstehen wohl dem oben mitverfolgten, streng theoretischen Gedankengang und keineswegs

¹³¹ Für die Analyse des Zusammenhanges von Gewissheit und Erscheinen siehe VWdN, S. 245 ff. und DdN, XI.

¹³² Vgl. Ottmann 2011 (hrsg.), S. 351 ff.

¹³³ Vgl. auch: „Aber der Wille zur Macht kann die Welt beherrschen wollen, nur wenn er zuallererst will, dass die Welt, bzw. die beherrschbare Dimension, existiert“, DGuZ, S. 171 f., EÜ.

irgendeiner Abschätzung des Lebens oder des geschichtlichen Menschen, sei diese positiv oder negativ. Man könnte sagen, seine Philosophie sei der Versuch, Wahrheit und Irrtum als jenseits von Gut und Böse zu verstehen (auf Nähe und Distanz zum ähnlichen Anliegen der Philosophie Heidegger wird im Laufe der Dissertation noch eingegangen werden). Wir sind das Erscheinen der Wahrheit als vom Irrtum streitig gemacht. Folglich sind wir *wahrlich* der so verstandene Irrtum – alle, d. h. auch das Individuum Emanuele Severino. Das zentrale Anliegen dieser Philosophie besteht darin, zu zeigen, dass alle geschichtlich entwickelten Kulturformen immer nur die eine Seite des Zwiespalts, welche „die abgesonderte Erde“ und mithin „den Nihilismus“ ausmacht, bezeugt haben (ob dem so ist, ist eine Frage, welche über die Absichten der vorliegenden Arbeit hinausgeht) – folglich versucht sie nicht, eine von diesem Irrtum freie, geschichtliche Menschheit der entfremdeten gegenüberzustellen.¹³⁴ „Alles ist ewig“ besagt, dass auch der Irrtum auf ewig sich selbst ist und dass er keineswegs von seinem Sein (bzw. seinem „dass es ist“, seiner Wahrheit) getrennt werden kann.

„Nicht nur ist die Entfremdung der Wahrheit ewig, wie jedes Seiende, sondern ist sie auch dazu bestimmt [*destinata a*], zu erscheinen und das Unvergängliche streitig zu machen. Die Entfremdung der Wahrheit ist das Ereignis, in dem der Mensch zum Sterblichen wird; aber dieser Verfall der Wahrheit, dieser Grund und diese Wurzel jeglichen möglichen Irrs ist nicht etwas, das "man hätte vermeiden können" – gerade weil es nichts Geschehendes gibt, was "man hätte vermeiden können"“ (DdN, S. 444 f., EÜ)

Der Untersuchung des Zusammenhangs zwischen der so verstandenen Wahrheit und dem Irrtum, so wie des Verhältnisses dieser mit der Bezeugung der Wahrheit, worin diese Philosophie zu bestehen meint, hat Severino zahlreiche Studien gewidmet, auf welche hier nicht eingegangen werden kann. Eines muss aber klar betont werden: Die Bezeugung der Wahrheit als Notwendigkeit/Ewigkeit jedes Geschehens und des Irrtums als das von der Wahrheit entfremdete Leben des Menschen verstehen sich *explizit* in dieser Philosophie als Beitrag zum Selbstverständnis des heutigen Menschen. Wir kommen allmählich seiner Auffassung der heutigen Technik näher.

Nehmen wir den Gang der Analyse wieder auf. Der Mensch ist ursprünglich der Glaube an das Werden der Dinge, bzw. an ihre Verfügung zur Produktion und Destruktion, zum *Anders-Werden*. Bevor wir das Entstehen der Interpretation der Technik aus dieser Grundansicht in Erwägung ziehen, soll der severinianische Unterschied zwischen *ontologischem* und *vorontologischem* Werden deutlich gemacht werden. Denn, wenn auch der Mensch immer der Glaube an das Anders-Werden ist, so besitzt doch dieses Anders-Werden nicht immer die gleiche Bedeutung. Die

¹³⁴ Schon in VWdN wird deutlich ausgesagt: „Die Nicht-Wahrheit ist vor allem in der Art und Weise, wie das aktuelle Erscheinen das Sein erscheinen läßt, auffindbar. Ich lebe in der Nicht-Wahrheit. Das besagt: im aktuellen Erscheinen des Seins ist die Absonderung der Erde ständig im Widerstreit mit der Wahrheit des Seins“, VWdN, S. 260.

Tätigkeit des Menschen ist seit jeher die Modifikation der Welt, d. h. die Auflösung des Zusammenhangs der Dingen mit sich selbst, aber erst mit der Geburt der Philosophie (bzw. der Ontologie, Parmenides), werden die äußerst entgegengesetzten Kategorien – Sein und Nichts – bezeugt, mit welchen das Werden der Dingen auf radikalste Weise beschrieben, gedacht, gelebt werden kann. Mit der Bezeugung dieser Kategorien – deren Gleichsetzung der Widerspruch ist (bzw. das Unmögliche) – wird das Werden der Dinge nicht mehr als ein *bloßes* Anders-Werden, sondern als ein Nichts-Werden verstanden.¹³⁵ Die von Severino angebotene, ideengeschichtliche Rekonstruktion vollzieht sich wie oben skizziert. Die Sterblichen haben immer den Zusammenhang zwischen den Dingen aufgelöst (bzw. aufzulösen geglaubt), aber wenn sie „so zu leben beginnen, dass sie sich die Vernichtung des von ihnen aufzulösenden Sachverhaltes vornehmen (bzw. wenn sie die Auflösung als Vernichtung leben), fangen sie an, in einem völlig verschiedenen Sinne zu leben“ (DdN, S. 31 f. (EÜ)).¹³⁶

Die griechische Thematisierung vom Sinn des Seins, des Nichts und folglich des Seienden als solchen erlaubt die radikalste Definition dessen, woran der Mensch als Wille zur Modifikation (bzw. zur Macht), bzw. als wesentliche Angst vor dem Tod, ursprünglich glaubt, nämlich das Werden der Dinge. Nach den oben durchleuchteten, philosophiegeschichtliche Wechselfolgen (Parmenides, Platon) legt nunmehr der Sinn des Dings Zeugnis nur von der irrigen Seele des Menschen, welche das Werden bzw. Nichts-Werden der Dinge *zu sehen glaubt*, indem die Wahrheit, worin sich das ganze Leben je schon abspielt, in *Vergessenheit* gerät. Deshalb schreibt Severino, dass die griechische Philosophie „etwas in der Geschichte des Menschen nie Gehörtes sagt. Und sie sagt es ein für alle Mal. Sie sagt, dass die Dinge zwischen dem Sein und dem Nichts schwanken. Es ist nämlich die griechische Philosophie, die zum ersten Mal den unendlichen Gegensatz zwischen Sein und Nichts ausdrückt, da sie vom Nichts als absoluter Negativität spricht: τὸ πάντως μὴ ὄν (Platon, *Resp.*, 478 d)“ (DGuZ, S. 167, EÜ).

Die severinianische Diagnose des Nihilismus ist also der Versuch aufzuzeigen, wie die wesentliche Duplizität des Menschen – als Zwiespalt, bzw. als Streit zwischen Wahrheit und Irrtum – zur Geburtsstunde der abendländischen Zivilisation im Grunde genommen verstellt wurde, indem nur eine Seite der Zweisfalt bezeugt wurde, nämlich die (irrig) Denkweise, der zufolge die Dinge werden. Die von Platon gegründete "Welt" – d. h. der griechische Sinn des Seienden als ein Aus-

135 Die Zusammengehörigkeit dieser beiden Ausdrucksweisen wird auch von Hölscher folgendermaßen geschildert: „Sie [bzw. die parmenideische Interpretation der Sinnlichkeit, P.M.B.] besagt, daß in den Erfahrungsurteilen der Menschen sowohl Sein als auch Nichtsein eines Wesens angenommen werden. Hierbei kann sowohl an negative Urteil ("etwas ist nicht...") [...], vor allem aber an alle Aussagen von Vorgängen ("ein Seiendes wird etwas Anderes...") [...] Dike, das heißt die Richtigkeit der Konsequenz, oder die Logik des Wesensnotwendigen, verhindert es, daß "Seiendes" "wird", [...] aus Seiendem kann nichts Anderes werden“, Hölscher 2014, S. 79 und 83.

136 Im Gespräch mit der severinianischen Rekonstruktion und hierzu im Einklang mit derselben bemerkt E. Berti, dass die griechische Ontologie, als erste Ontologie, „zu einer Art mentaler Sprache oder begriffliches Alphabets geworden ist, außerhalb dessen es nunmehr unmöglich ist, sich auszudrücken, und auf welches man angewiesen sein muss, auch um es zu kritisieren“, Berti 1987, S. 211 f., EÜ.

Dem-Nichts-Hervorkommen und In-Das-Nichts-Zurückkehren (vgl. 1.3.4)¹³⁷ – ist die äußerste Radikalisierung des ursprünglich im Wesen des Menschen innewohnenden, irrigen Willens zur Macht als Glauben an das *Anders-Werden* der Dinge. Wir sind also in der Lage, den Sinn des folgenden, schon zitierten Passus nachzuvollziehen:

„Und das ist gewiß die uns allen eigene Denkweise, sofern wir darauf bedacht sind, unser Leben in der Welt zu Verteidigen und dafür zu sorgen, daß unser Leben nichts zur Asche wird. Aber aus diesen Betrachtungen ergibt sich, daß das Zerstörtwerden und das Zunichtwerden der Dinge *nicht etwa* behauptet wird, *insofern dieses ihr Nichtssein erscheint* – und zwar insofern der Inhalt des Erscheinens wahrheitstreu wiedergegeben wird –, sondern *insofern dieser Inhalt* gemäß den Kategorien jener praktischen Weisheit *interpretiert wird*, die bisher das Leben des Menschen in der Welt begünstigt hat“ (VWdN, S. 125 f.)

Seit jeher interpretiert der Mensch den – notwendig geschehenden bzw. ewigen – Inhalt des Erscheinens, indem er die Welt zu verändern und d. h. den Tod zu meiden versucht. Doch erst mit dem Auftauchen der griechischen Ontologie bekommt solche irrige Seele des Menschen ihre radikalste Bezeugung und wird zur höchsten Evidenz, innerhalb deren sich die Geschichte des Abendlandes abspielt. Der Nihilismus ist folglich gleichsam das denkerische Sigel des geschichtlichen Triumphes des Irrtums gegenüber der Wahrheit im Wesen Menschen: „Die Entscheidung, welche allen Entscheidungen zugrunde liegt, der Glaube, der allen Glauben zugrunde liegt, ist die Absonderung der Erde vom *Destino* der Wahrheit. Solche Absonderung ist das Ereignis, in dem der Mensch zum Sterblichen, zum Techniker und zum Gläubiger wird. Der Nihilismus des Abendlandes ist das Zeugnis dieses Ereignisses“ (DdN, S. 398 f., EÜ).¹³⁸

Nach dieser übersichtlichen Systematisierung des Sinns der Entfremungsdiagnose Severinos, ihrer geschichtlichen Grundkoordinaten und ihrer Absicht, muss nun der besonderen diagnostischen Entwicklung nachgegangen werden, die zur Auffassung der heutigen Technik als die kohärenteste Form des derart verstandenen Nihilismus führt. Wie ziehen also die im Irrtum bzw. im Nihilismus selbst innewohnende Logik und ihre Entwicklung in Erwägung.

¹³⁷ In DdN (und an mehreren anderen Stellen) macht Severino deutlich, dass, wenn auch das Werden nicht explizit als einen Übergang vom reinen Nichts sondern „von etwas fort zu etwas hin“ (Aristoteles, *Physik*, 219 a, 11-12) verstanden wird, es doch das reine Nichts (so wie es in der bisherigen Analyse begriffen wurde, vgl. Fn. 104) immerhin impliziert. Vgl.: „Die platonische und aristotelische Theorie des Werdens schließt auf explizite Weise aus, dass das Werden ein Übergang aus dem reinen Nichts oder umgekehrt sei. Beispielsweise sind bei der Herstellung eines Hauses die Materialien schon präexistent (Steine, Eisen, Lehm, Ziegel, usw.). Für Platon und Aristoteles, sowie für Marx, besteht die Herstellung eines Hauses nicht in der Führung der Baumaterialien aus dem Nichts in das Sein, sondern in der Verleihung denselben einer gewissen *Einheit*. [...] In solcher Einheit der Materialien (bzw. im Resultat von deren Zusammenstellung) besteht das hergestellte Haus. [...] Wenn aber *auch* die Einheit, worin das Haus besteht, präexistent wäre (und zu behaupten, dass die Einheit in Potenz präexistent ist, heißt zu behaupten, dass die aktuelle Einheit ein Nichts ist) – wenn *alles*, worin das Haus besteht, präexistent wäre, dann würde es keine Herstellung und Arbeit geben und das «Werden» wäre unmöglich. Das «Werden» erfordert folglich – im Horizont des Nihilismus –, dass *wenigstens* jenes Nicht-Nichts, das die Einheit von jeglichem hergestellten Dinges ist, ein Nichts gewesen sei und sein werde“, DdN, S. 25 f., EÜ.

¹³⁸ Für die strenge Analyse des Glaubens als Inhalts der Nicht-Wahrheit siehe SüP (erste Studie, II), VWdN (S. 237 ff.), DdN (XI). Siehe dazu auch Antonelli 2003 (bes. S. 139 f.) und Goggi 2015 (S. 116 ff. und 251 ff.).

1.4.2 Wahrheit als Epistème

Schon immer hat der Mensch den Tod gefürchtet, schon immer hat er den Schmerz bekämpft. Indem das Leben des Sterblichen bzw. dessen Fortsetzung nicht gesichert ist, muss er sich ständig an solcher Sicherung zu schaffen machen. Der Mensch will – und demzufolge muss – ständig das Werden seines Lebens, so wie der Welt um ihn herum unter Kontrolle haben und beherrschen, um sich damit die Fortsetzung zu sichern. Wir verfolgen jetzt die Entwicklung der diesbezüglichen, severinianischen Analysen, um bis zur Durchleuchtung von Sinn und den Implikationen seiner These zu gelangen, der zufolge die gegenwärtige, von der modernen Wissenschaft gesteuerte Technik die kohärenteste und mächtigste Gestalt dieser Herrschaft über das Werden darstellt.¹³⁹

Als ständiges Neu-Anfangen der Dinge der Welt ist das Werden der ständige Einbruch des Unerwarteten bzw. dessen, was aufgrund seiner Neuheit und *Unvorhersehbarkeit* jedes existierende Ding bedroht – es bedroht die Existenz von jedem Ding. Um sich vor der Drohung des Werdens zu schützen, ist es erforderlich, sie zu einzudämmen, sie einem *Gesetz* zu unterwerfen und folglich sie zu beherrschen. Der Mensch muss den Lauf des Werdens *vorhersagen* können: „Die Vorhersage entsteht innerhalb der *Erfahrung des Werdens der Welt*“ (GuZ, S. 15, EÜ). Die Vorhersage bringt mit sich, dass das Werden nicht mehr die fürchterliche Vision des Einbruchs des völlig Unerwarteten, sondern die Vision eines sich dem Vorhergesagten anpassenden Prozesses sei, welcher sich gerade aufgrund dieser Anpassung einer Ordnung, bzw. einem *Gesetz*, anpasst. Die Art und Weise, wie der Mensch das Werden und insbesondere die Zukunft, welche *vorhergesagt werden muss*, denkt und lebt, bestimmen den Sinn und die Qualität, sowie die Macht der Vorhersage. Aus dieser Perspektive heraus kann man die existentielle Prägnanz der severinianischen Analyse der verschiedenen, geschichtlich aufeinanderfolgenden Art und Weisen, das Werden der Dinge zu interpretieren und d. h. zu leben, schätzen. Der *geschichtliche* Übergang von dem *vorontologischen* hin zum *ontologischen* Sinn des Werdens, sowie die Entwicklungen, die sich in der vom griechischen (bzw. ontologischen) Sinn des Werdens gesteuerten Geschichte abspielen, bestimmen die jeweiligen Grenzen oder Grenzenlosigkeit des Lebensfeldes, worin der Mensch sein Leben führt. Mit der griechischen Philosophie – bzw. mit der Thematisierung vom äußersten Gegensatz zwischen Sein und Nichts –, so behauptet Severino, beginnt der Mensch auf einer völlig neuen Weise zu sterben (und auf die Welt zu kommen).

Das Gesetz, welches das Werden der Welt beherrscht und meistert, hat zunächst einen *unveränderlichen (immutabile)* Sinn, es tritt nämlich als der unveränderliche Sinn (Wahrheit, Verfassung) der Welt auf, dem sich das werdend-geschehende anpasst, bzw. anpassen muss. In dieser Perspektive stellt der Übergang von dem *vorontologischen* hin zum *ontologischen* Sinn des

¹³⁹ Nach den grundlegenden Studien aus den Siebzigerjahren – vgl. bes. Te (VI), GuZ (I), DEdZ (bes. III) und DdN (I, II, VII) – hat Severino bis in unseren Jahren etliche Schriften der Entfaltung und Verdeutlichung dieser Grundthese, sowie der Anwendung derselben in der Analyse der gegenwärtigen, geschichtlichen Weltereignisse, gewidmet.

Werdens einen Übergang *innerhalb* des Bezugs des Menschen zu einer *unveränderlichen* Wahrheit der Welt, die sich als Gesetz den veränderlichen und vergänglichen Dinge der Welt durchsetzt. Dieser Übergang rekonstruiert Severino grundsätzlich als Übergang vom Mythos – bzw. von der *vor-philosophischen* Deutung der Welt – hin zur Philosophie,¹⁴⁰ und d. h. von einer Interpretation der Welt, deren Umrisse nicht klar und eindeutig sind und in der also das *Unveränderliche* (*l'immutabile*) von einer wesentlichen Zweideutigkeit charakterisiert ist, hin zu einer Interpretation der Welt, die als klares¹⁴¹ und unumstößliches Wissen die *unveränderliche* Wahrheit derselben *eindeutig* zu bezeugen meint. Dies geschehe eben durch die schon mehrfach angesprochene Bezeugung der entgegengesetzten Kategorien – Sein und Nichts –, welche die *Zweideutigkeit* der mythischen Sprache, die – wie schon erwähnt – solche Wörter schon kannte, in die *Eindeutigkeit* der philosophischen Sprache übergehen lässt. Parmenides ist eben dieser Zeuge. Dieser Übergang ist also der geschichtliche Prozess, worin die anfängliche Form der Herrschaft, durch welche der Mensch das Werden zu meistern (bzw. dem Tod und dem Schmerz entgegenzutreten) versucht, zu ihren radikalsten Sinn gelangt.

„Schon in der Vorgeschichte der Herrschaft, der der Geschichte des Abendlandes vorausgehenden Völker, beherrscht die Vorhersage den Einbruch des Werdens, indem sie eine unveränderliche Ordnung in der Abfolge der Vorkommnisse voraussagt. Solche Voraussage findet ihren grundlegenden Ausdruck im archaischen Mythos der ewigen Wiederkehr. Die archetypischen Grundzüge des kosmogonischen Kreises sind die unveränderliche Ordnung, der sich jedes Werden anpassen muss. Aber nur am Anfang der abendländischen Zivilisation – bzw. im griechischen Denken – wird der Sinn dessen, was die Wörter "Abfolge", "Werden", "Wiederkehr", "Vorkommnis", "unveränderliche Ordnung", "ewig" sagen, explizit gemacht. Es ist innerhalb des griechischen Sinnes dieser Wörter, dass die abendländische Zivilisation wächst. Genau mit dem griechischen Denken beginnt die Vorhersage – und zwar mit einer vorher unbekanntem Strenge und Explizitheit –, das Werden durch die Evokation der Unveränderlichen [*gli immutabili*] und der Ewigen [*gli eterni*] zu beherrschen, bzw. der Strukturen, die vom Werden der Welt nicht überwältigt werden und die dessen Bedrohung eindämmen und sich um das, was jeweils für die Einwohnern des Abendlandes als das Unverzichtbare gilt, schützend stellen“ (GuZ, S. 16 f., EÜ)

Es wird somit die Perspektive erreicht, aus welcher heraus man die severinianische Interpretation der abendländischen Tradition – deren Wirbelsäule die Philosophie ist – als Geschichte der

¹⁴⁰ Dieses Motiv ist schon in VWdN (vgl. bes. S. 175 ff.) thematisiert, wird jedoch erst in den späteren Studien ausführlicher dargelegt. Siehe dazu DaP (I), DkP (XVII, XVIII), DS (II, 2) und GG (I).

¹⁴¹ Vgl.: „Wenn man die Hypothese annimmt, im Wort *sophós*, "Weise" (worauf sich der abstrakte Terminus *sophía* bildet), sowie im Adjektiv *saphés* ("klar", "offenbar", "deutlich", "wahr") klinge der Sinn von *pháos* an, dem "Licht", dann bedeutet "Philosophie" die *Sorge für das, was, im "Lichte" stehend* (bzw. außerhalb vom Dunkel, wo die verborgenen Dinge stehen – denn *alétheia*, "Wahrheit", bedeutet wörtlich gerade "das Unverborgen-Sein") *keineswegs verneint werden kann*“, DaP, S. 22, EÜ.

Epistème, bzw. des unumstößlichen und absoluten Wissens um die unveränderliche Struktur der Welt, nachvollziehen kann. Durch ihre Entstehung, welche die Epoche des Mythos hinter sich lässt,¹⁴² evoziere die Philosophie die Radikalität eines Wissens, das *steht*, bzw. das sich von nichts erschüttern lässt. Die *Epistème* sei eben der grundlegende Sinn der neu geborenen Philosophie als Bezeugung eines Wissens, das vor und auf (*epi*) dem Ganzen der werdenden Welt zu *stehen* vermag, bzw. das sich von keiner im Werden entstehenden Neuigkeit erschüttern oder gar widerlegen lässt. Die Philosophie ist also das Streben nach einem Wissen, dass die *wahre* Ordnung der Welt erkennen lässt, wo dieses Erkennen als der höchste und mächtigste Schutz gegenüber der Unsicherheit und Vergänglichkeit des menschlichen Lebens fungiert.

Hierzu sieht man deutlich, dass die Philosophie nach Severino einerseits die äußerste Angst evoziert, weil sie durch die Bezeugung des Nichts, *aus dem* die zukünftigen Dingen entstehen, die äußerste Unvorhersehbarkeit und somit Bedrohlichkeit des Werdens evoziert, andererseits aber auch nach der Evokation des gegen jene Angst und Bedrohung mächtigsten *Heilmittels* (*rimedio*) strebt, nämlich nach der Wahrheit, welche steht und sich von nichts negieren lässt.¹⁴³ Als unumstößliches Wissen über das Ganze, so schreibt Goggi, „zeigt sich die *Epistème* als unfehlbare Vorhersage des Werdens im Rahmen des wesentlichen Sinnes, dem sich alle Seienden anpassen müssen: nicht nur die schon existierenden Seienden, sondern auch die, die existiert sind und existiert werden“.¹⁴⁴ In seinen Studien über Aischylos, denen hier nicht nachgegangen werden kann, interpretiert Severino den griechischen Dichter – und dessen *philosophisches Denken* – als denjenigen, der etwas gesagt hat, was „von den ersten Philosophen noch nicht gesagt wurde, nämlich dass es nicht einfach darum geht, sich vom beängstigenden Schmerz zu befreien, sondern darum, sich "mit Wahrheit" (*etetýmos*) zu befreien“ (DkP, S. 164, EÜ).¹⁴⁵ Die Wahrheit der *Epistème* ist also das höchste Heilmittel, das den Menschen vor dem Schmerz und dem Tod, bzw. vor seiner durch die Philosophie selbst ans Licht gebrachten Bestimmung zur *Vernichtung* (d. h. zum *Nichts-Werden*), schützt, indem sie als unumstößliches Wissen dem Menschen eine wahre

¹⁴² Severino folgt Aristoteles, indem er stets betont, dass der Mythos und die Philosophie aus dem gleichen Ursprung entstehen, nämlich dem Staunen oder der Verwunderung (*θαυμάζειν*) – vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, 982 b 18-19: „Deshalb ist der Freund der Sagen [*ὁ φιλόμυθος*] auch in gewisser Weise ein Philosoph; denn die Sage besteht aus Wunderbarem“ –, versteht doch solches *θαυμάζειν*, im Gegensatz zu einer geläufige Vorstellung, nicht nur als positive, gleichsam naive Verwunderung für die Welt und ihr Dasein, sondern vor allem als den angstvollen Schrecken (*angosciato terrore*) vor dem Werden bzw. der Unstabilität und Bedrohlichkeit des Lebens.

¹⁴³ „Das Ereignis, in dem die Bedrohung des Werdens extrem wird, ist dasselbe Ereignis, in dem sich die erste und entscheidende Form der Herrschaft verwirklicht, die das Abendland in Gang gesetzt hat. Dieses Ereignis ist die griechische Evokation der Unveränderlichen [*gli immutabili*]“, GuZ, S. 23, EÜ.

¹⁴⁴ Goggi 2015, S. 182, EÜ.

¹⁴⁵ Vgl.: „Aischylos denkt zum ersten Mal auf explizite Weise den Zusammenhang zwischen Schmerz und Wahrheit. Aber diese zwei Wörter nehmen mit dem Anfang des griechischen Denkens eine ungehörte Bedeutung an. Aischylos denkt also zum ersten Mal auf explizite Weise den Zusammenhang zwischen der ungehörten Bedeutung des Schmerzes und der ungehörten Bedeutung der Wahrheit. [...] Aischylos sagt [...], dass die Wahrheit der *Epistème* das wahre Heilmittel gegen den Schmerz ist. Er sagt nämlich das Wesen des Willens aus, der die ganze philosophische Tradition des Abendlandes steuert“, DJ, S. 17 und 31, EÜ. Severino hat in den Achtzigerjahren auch eine Übersetzung der ganzen *Orestie* verfasst (vgl. Oda), welche unter der Regie von F. Parenti in der Spielzeit 1986-87 im Theater Pier Lombardo (Mailand) aufgeführt worden ist – vgl. dazu MEadE, S. 119 ff. Für eine erhellende Analyse dieses Aspekts der severinianischen Untersuchungen siehe Cusano 2011, S. 29-40.

Vorhersage des Werdens ermöglicht.

Eine solche Interpretation des Grundsinnns der philosophischen, bei den Griechen beginnenden Tradition des Abendlandes ist zugleich in ihrem Zusammenhang mit der im vorherigen Unterkapitel durchleuchteten Analysen des mit dem platonischen Vaternord eingeweihten Nihilismus zu sehen. Gerade aufgrund des so verstandenen Sinns des Seienden als solchen, d. h. als etwas *aus dem Nichts* Hervorkommendes und *in das Nichts* Zurückkehrendes, verfestigt sich die nach Severino die ganze Geschichte des Abendlandes bestimmende Art und Weise, die Wahrheit als *Epistème*, bzw. als unumstößliches, das Werden beherrschendes Wissen, zu bezeugen. Wir haben gelesen: „Der Evokateur der "Welt" ist zugleich der Evokateur "Gottes", als privilegierter Seinsbereich verstanden“ (VWdN, S. 171). Abgesehen von den vielfältigen Untersuchungen, die Severino diesem ideen- und kulturgeschichtlichen Übergang gewidmet hat (vgl. Fn. 140), liegt hierbei unser Interesse in der klaren Hervorhebung der Struktur des Deutungsmusters, durch welches er das geschichtlich konnotierte Verhältnis des Menschen zum Werden und d. h. zu seinem immer instabilen und zu sichernden Leben auffasst. Es geht hier also um die Profilierung einer begrifflichen und doch *zugleich* kultur-geschichtlichen Einheit, welche die ungeheure Vielfältigkeit von Ereignissen, die die abendländische Geschichte ausmachen, umfasst. Den Nihilismus definiert er *in diesem Sinne* als „die Struktur des Abendlandes“ (VWdN, S. 12).

Nun also, wenn das Werden, worin der Sterbliche als Zwiespalt *je schon* lebt, indem er das ewige, erscheinende Sein von seiner Wahrheit absondert, in der griechischen Philosophie seinen möglichst radikalsten Sinn bekommt – nämlich als Aus-Dem-Nichts-Hervorkommen und In-Das-Nichts-Zurückkehren –, dann erreicht die Bedrohlichkeit des Werdens (und mithin das Bedürfnis der Vorhersage) in diesem geschichtlichen Vorkommnis ihre möglichst höchste Gestalt. Die Philosophie sucht nach dem *Prinzip* von allem (ἀρχή), nämlich nach dem allumfassenden Sinn der Welt (des Ganzen), welche die Vielfältigkeit der werdenden Dinge beherrscht und demzufolge dem Menschen, der als Philosoph nach dem unumstößlichen (*epistémikon*) Wissen über dieses Prinzip strebt, eine als wahrhaftiges Heilmittel fungierende Vorhersage des Werdens ermöglicht. Weil die Philosophie Platons aus den oben rekonstruierten Gründen die Einweihung des die ganze Geschichte des Abendlandes steuernden Sinns des Werdens ist, *deshalb* stellt die in ihr auftauchende *Epistème* das Modell oder die Matrix aller darauffolgenden *epistemisch-metaphysischen* Wahrheiten dar.¹⁴⁶ *Einerseits* gibt es den Bereich der sinnlich-wahrnehmbaren Dinge, die ständig entstehen und vergehen, *andererseits* den unveränderlichen Bereich, den der Mensch mit einem unumstößlichen Wissen (bzw. einer *epistémischen* Wahrheit) erkennen kann. Für unsere Untersuchung ist wiederum nur die *Struktur* dieser Spannung von Bedeutung, denn gerade dank der Profilierung dieser Struktur wird die im so verstandenen Nihilismus innewohnende Logik, deren Entwicklung in der heutigen Technik mündet, erklärlich. *Einerseits* gibt es die

¹⁴⁶ Vgl.: „Die Meta-physik ist genau die *Epistème*, welche, auf der Basis der φύσις, bzw. der Evidenz des Werdens, über das Werden hinausgeht, indem sie die Dimension der Unveränderlichen evoziert“, GuZ, S. 26. EÜ.

unbestreitbare und natürliche Evidenz des Werdens, der Geschichte, der Vergänglichkeit des Menschen und seiner Welt – *andererseits* gelangt das menschliche Streben zu einem unumstößlichen Wissen, das die wahre, *unveränderliche* Ordnung der Welt kennt. Dieses Wissen, als Basis der jeweiligen Vorhersage vonseiten des Menschen, macht die Konturen der menschlichen Herrschaft über das ihn bedrohenden Werden aus. Der Sterbliche evoziert die Unveränderlichen (*gli immutabili*), bzw. den Schutz vor der grundlegenden Unsicherheit seines Lebens. Die Unveränderlichen sind in diesem Sinne die Heilmittel des jeweiligen geschichtlichen Menschen.

„Die Unveränderlichen und die Ewigen, die das Abendland evoziert hat, um sich zu retten, bzw. um den Einbruch des Werden zu beherrschen, waren jeweils der Gott der griechisch-christlichen Tradition und der Gott des modernen Immanentismus, die Naturordnung und das Naturrecht, sowie das natürliche Gute und das natürliche Schöne (welche sich im rechtschaffenen Handeln und im Kunstwerk widerspiegeln), die unsterbliche Seele des Menschen, die Autorität und die Lehre des "Sohns Gottes" und der Kirche, die Autorität des Herren, des Monarchs, des Staates, die kapitalistischen Produktionsverhältnisse, das Moralgesetz, der Determinismus der Natur, die dialektische Vernünftigkeit der Geschichte, die Irreversibilität der Zeit, die kommunistische Gesellschaft als Mündung des Klassenkampfes. Die Wurzel aller Unveränderlichen stellt jenes Unveränderliche dar, das die *Epistème* ist, nämlich der Ort, der nicht schwankende Raum, wo alle Unveränderlichen wahrhaftig errichtet werden können [...]. In dieser ersten Epoche der Herrschaft in der Geschichte des Abendlandes sind die unmittelbaren, vertrauten, gewöhnlichen Formen der Herrschaft – so wie die Benutzung der Erde, der Tiere, der Menschen – nur dann als wirksam gelebt, wenn sie sich in dem von der Evokation der Unveränderlichen geöffneten Sinn der Welt einfügen; andernfalls treten sie als Irrtum, Abweichung, Sünde, folglich als notwendig zum Scheitern bestimmt, auf“ (GuZ, S. 18 f., EÜ)

Durch die Lektüre dieses Passus wird klar, wie weitreichend das Spektrum von philosophischen, religiösen, geschichtlich-kulturellen Ereignissen ist, die Severino unter dem umfassenden Deutungsmuster der *Epistème* als Geschichte der das Werden beherrschenden, unveränderlichen Konzeptionen subsumiert. Diese Geschichte ist zunächst oder im Wesentlichen eine *philosophische Geschichte*, da die Philosophie der Ort ist, wo sich der griechische, das ganze Abendland steuernde Sinn des Werdens, am klarsten zeigt und bewusst behandelt wird, und wo „auch schon das Heilmittel dagegen auftaucht – die Verheißung des "wahren Wissens", der "Wissenschaft" (*ἐπιστήμη*)“.¹⁴⁷ Sie ist aber zugleich die konkrete Geschichte der Völker und Kulturen des Abendlandes, die eben die Welt als das betrachten, was auf evidente und natürliche Weise *wird* (bzw. aus dem Nichts und in das Nichts) und dessen Ablauf demzufolge von einer unbestreitbaren Wahrheit beherrscht werden muss. Die Philosophie ist in diesem Sinne die Basis der gesamten Entwicklung der abendländischen Zivilisation, nämlich als Bezeugung der Grundkategorien oder

147 Hoffmann 2007, S. 375.

des Bewegungsfeldes, worauf sich das Leben des Menschen abspielt und zugleich als Ort der Evokation der unbestreitbaren Wahrheit, die als Heilmittel gegen den jenes Leben ursprünglich betreffenden Schmerz wirkt. Die Philosophie ist also die Basis und die höchste Form des menschlichen Willens in der Tradition des Abendlandes – eine lange Geschichte „von Platon bis Hegel: der Versuch, die absolute, unveränderliche, unumstößliche Wahrheit zu entdecken, nämlich das, was so ist, wie es ist, nicht weil man daran glaubt, davon sicher ist, will, hofft, dass es so sei, wie es ist, sondern weil es *unmöglich* ist, dass es anders sei, als wie es ist“ (DW, S. 68, EÜ).¹⁴⁸

Auf eine eingehendere Darlegung der Studien, die Severino der so verstandenen Tradition des Abendlandes widmet, muss hier verzichtet werden, indem bestimmte philosophiegeschichtliche Perspektiven im Laufe der komparativen Analyse mit Heidegger wiederaufgenommen werden. Wie schon angedeutet, müssen wir uns auf die vom italienischen Philosophen durchleuchtete Entwicklung dieser die Tradition in sich tragenden Struktur konzentrieren, um zu sehen, wie diese Tradition selbst nach ihm der Grund ihrer eigenen Überwindung ist. Der Hinweis ist hierbei auf die schon erwähnte Logik, die dem Nihilismus innewohnt. Denn der so verstandene Grundzug der Tradition (die *Epistème*) weist einen antinomischen Charakter auf. Die so aufgefasste *Epistème* ist an sich eine Antinomie, bzw. ein Widerspruch, den der Nihilismus allmählich überwindet, um *kohärent mit sich selbst* zu werden. Die Kohärenz des Nihilismus ist ferner die philosophietheoretische Figur, welche das Verständnis der Technik im Denken Severino öffnet und ausmacht. Mit der Analyse dieser Figur gewinnt mithin die vorliegende Untersuchung das letzte Element, das für die Erklärung der severinianischen Auffassung der Technik erforderlich ist.

Um ihre Bedeutung zu fassen, soll man sich die Antinomie, die sie geschichtlich überwindet, klar vor Augen führen. Ein solcher Widerspruch ist auch schon dem Gesagten zu entnehmen. Er besteht aus den zwei soeben erleuchteten Seiten der *Epistème* – der Evidenz des Werdens und der Evokation der Unveränderlichen – und kann unter Berufung des Vorhersagebegriffes schon angezeigt werden. Denn das Werden ist in seinem griechischen Sinne das *radikal und äußerst Unvorhersagbare*, das der abendländische Mensch durch die Evokation des Unveränderlichen doch *absolut vorherzusagen meint*. Die Antinomie besteht zwischen der evidenten Unvorhersehbarkeit des Werdens und der absoluten Vorhersage der *Epistème*:

„Die Antinomie besteht darin, dass die von der epistemischen Vorhersage für die Beherrschung des Werdens evozierten Unveränderlichen und Ewigen das Werden selbst unmöglich und undenkbar machen, bzw. sie machen das unmöglich, was, um beherrscht zu werden, doch möglich und denkbar sein muss – ja das, was das Abendland seit seinem Anfang als die Grundevidenz selbst betrachtet hat“ (GuZ, S. 19, EÜ)

¹⁴⁸ Obwohl er in diesem Passus nur von den Naturwissenschaftlern spricht, doch gibt Hoffmann den Sinn der severinianischen Auffassung klar und prägnant wie folgt wieder: „Ungefähr bis auf die Zeit Hegels haben sich auch die Naturwissenschaftler als Philosophen und damit als Epistemiker verstanden, die kraft ihres Wissens dem Werden Enthobene waren, und Hegel selbst war der Meinung, noch von der Geschichte eine *epistème* geben und sich so auch ihr gegenüber «beruhigen» zu können“, Hoffmann 1993, S. 178.

Da aber der Nihilismus im Denken Severinos durch *ontologische* (bzw. philosophietheoretische) Kategorien analysiert wird, bekommt auch sein Verständnis der *Kohärenz des Nihilismus* nur auf ontologischer Ebene seine eigenste und radikalste Bedeutung. Wir richten unsere Aufmerksamkeit auf die Gestalt, welche diese Antinomie im Lichte der *ontologischen* Grundkategorien des Abendlandes annimmt.

1.4.3 Die Kohärenz des Nihilismus und ihre Figuren

Der Nihilismus ist nach Severino der Glaube, dass die Dinge (bzw. die Seienden, das, was ist) aus dem Nichts hervorkommen und in es zurückkehren. Und dies – wie wir wissen – stellt für ihn die Negation der wahrlich je schon erscheinenden Wahrheit des Seins, welche aussagt, dass jedes Seiende ewig und dazu bestimmt ist, so zu geschehen (bzw. erscheinen), wie es geschieht. Wir haben ferner gesehen, dass der Nihilismus bei Platon durch die Unterscheidung zwischen zwei Bereichen des Seins eingeweiht wird, um danach diese Unterscheidung – bzw. die Bezeugung der zwei Unterschiedenen – als die Grundbedeutung der Tradition des Abendlandes als *Epistème* aufzuzeigen. Einerseits der Bereich der vergänglichen, sinnlich-wahrnehmbaren Seienden, welche nur vorübergehend am Sein teilhaben – andererseits der Bereich des Unveränderlichen. Gerade den von Severino analysierten, *ontologischen* Sinn dieser Antinomie gilt es jetzt zu erörtern.

Wiederum hilft uns die Betonung, dass die Griechen nach Severino zum ersten Mal „die Absolute Negativität des Nichts (*tó medamêi ón*, wie Plato sich ausdrückt)“ (DgDuH, S. 19) denken. Das Seiende, in dem es wird, kommt aus dem *nihil absolutum* und kehrt in das *nihil absolutum*, bzw. in das auf keinem Fall seienden, zurück. Diese Wolken, die ich gerade durch das Fenster hinblicken kann, waren vorher ein absolutes Nichts. Gewiss gab es vorher den Himmel, das Fenster und sogar auch die Wolken, welche – wie wir es gewöhnlich sagen würden – bevor sie sich mir gezeigt haben, anderswo im Himmel waren. Aber die *genauen* Wolken, die sich mir in *jenem* Moment gezeigt haben (mit jener bestimmten Gestalt, zusammen mit meinem Gedanken in jenem Augenblick, usw.) waren vorher nichts, und sind jetzt wieder nichts geworden. Gewiss bestehen immer die Bedingungen dessen, was dann zu existieren beginnt, aber damit es eben zu existieren beginne (bzw. damit das evidente Werden existiere), muss ein Ding nichts sein, bevor es zu sein anfängt (vgl. Fn. 137). Die absolute Negativität des Nichts ist zugleich die unendliche Ferne zwischen Sein und Nichts (deren unendlicher Gegensatz). Hier muss auf das Verhältnis zwischen dem so verstandenen Sein und dem Nichts fokussiert werden – nämlich, auf ein Verhältnis, das *kein Verhältnis sein kann*.

Das, was noch nichts ist, kann keineswegs mit dem, was schon existiert, im Zusammenhang stehen. Das Nichts ist Nichts, es kann nämlich nicht mit *irgendetwas* kommunizieren, von *irgendetwas* erreicht werden: „Das Nichts hat nichts mit einer Art leeren Raums zu tun: Ein Ding

kommt in dem Sinne aus dem Nichts hervor, dass es vorher kein etwas ist, nichts ist“ (GuZ, S. 20, EÜ). Hier kann man schon sehen, dass der Anspruch des epistémischen Wissens, den Lauf des Werdens der Dinge vorherzusagen, gegen solche absolute Negativität des Nichts verstößt. Das Unveränderliche zeigt sich als ein Vermögen, das, *was noch nichts ist*, auf sich zu richten, bzw. sich ihm durchzusetzen, sich ihm aufzudrängen. Aber wie kann das, was noch nichts (bzw. *völlig nichts* oder kein etwas) ist, einer Auferlegung oder einem Maßstab für die Entstehung folgen? So schreibt Severino: „Das, was aus dem Nichts hervorkommt, fängt auf die absoluteste Weise an, es hat keine Tendenzen, Geneigtheit, Bestimmungen, Neigungen, es hat keine Zwecke, es ist keiner Regel, keinen Gesetzen oder Prinzipien unterworfen“ (ebd., S. 22, EÜ).

Das Nichts, welches das Entstehen eines Seienden vorausgeht, ist das vom Sein *völlig Abgelöste*. Weil alle Seienden offenbar aus dem Nichts kommen, kann es für das Seiende keinen *notwendigen* sondern immer nur einen *akzidentellen* Zusammenhang mit dem Sein (bzw. eine *akzidentelle* Weise, zu sein) geben. Es kann keinen Grund geben, welcher das Nichts in irgendeine bestimmte Richtung zu entstehen dränge. Wenn das Werden als Hervorkommen aus dem Nichts und Zurückkehren in es die oberste und natürlichste Evidenz ist, dann ist das, was entsteht, das *völlig Zufälliges und Freies*. Gerade weil es ihm nicht gesagt oder gar befohlen werden kann, auf eine *bestimmte* Art und Weise zu entstehen, da es bevor seine Entstehung nichts ist.

Die unveränderliche Wahrheit der *Epistème*, welche der Mensch der abendländischen Tradition zu evozieren meint, drängt sich aber dem Werdenden auf, indem sie ihm einen bestimmten Sinn (bzw. eine bestimmte Art und Weise, zu entstehen) vorschreibt, folglich indem sie die für den abendländischen Menschen selbst ursprüngliche und evidente Freiheit des Werdens negiert. Das Unveränderliche macht das *Nichts*, aus dem die Dinge hervorkommen, zu einem *etwas* – gerade indem es das Nichts dazu zwingt, ihm zuzuhören, um auf eine *gewisse Weise zu entstehen*. Das Unveränderliche negiert also das, was für die Einwohnern des Abendlandes (bzw. für uns alle) die oberste Evidenz ist, nämlich dass die Dinge aus dem Nichts kommen. Das Unveränderliche macht das Werden unmöglich. Man kann an diesem Punkt den Sinn der von Severino genannten *Kohärenz des Nihilismus* nachvollziehen. Diese kann sogar mit einem Syllogismus angezeigt werden – und gerade deshalb besitzt sie für Severino einen unumstößlichen Charakter (*lógon didónai*, Rechtfertigen, Begründen!), bzw. das Siegel der *Notwendigkeit*. Der Syllogismus kann folgendermaßen ausgedrückt werden: 1) Wenn es einen Unveränderlichen Sinn der Welt (bzw. das Unveränderliche) gibt, dann ist das Werden der Welt unmöglich; 2) Das Werden der Welt ist aber die ursprüngliche und unverzichtbarste Evidenz; 3) *Also* gibt es keinen unveränderlichen Sinn der Welt.

Der Nihilismus – bzw. der Wille/Glaube, dass die Dinge werden –, welcher zugleich Evokation eines Unveränderlichen ist, ist ein *inkohärenter* Nihilismus. Der Nihilismus, welcher hingegen die Existenz eines Unveränderlichen negiert, ist ein mit sich selbst (bzw. mit seinem innersten Wesen)

kohärenter Nihilismus. Nun also, die Geschichte des Abendlandes ist für Severino die Geschichte des *Kohärent-Werdens* des Nihilismus, so wie er ihn auffasst. Eine solche Ansicht ist schon in bestimmten Passagen von VWdN zu spüren, so wie beispielsweise in der Folgenden: „Die Geschichte des Abendlandes ist der Prozess, in dem das metaphysische Denken an Strenge und Kohärenz gewinnt“ (VWdN, S. 318). Jedoch – wie schon angedeutet – erst mit DdN bekommt dieser Aspekt seiner Philosophie dessen erste und klarste Darlegung. Das zweite Kapitel dieses Buches trägt nämlich den Titel *Die Kohärenz des Nihilismus*. Lesen wir einen Passus aus diesem Kapitel:

„Wenn eine unbestreitbare Erkenntnis des Ganzen existiert, kann das Werden nicht existieren; wenn das Werden existiert, kann keine unbestreitbare Erkenntnis der Welt existieren. Aber in der Geschichte des Nihilismus ist das Werden des Seienden (das nihilistisch verstandene Werden als Hervorkommen aus dem und Zurückkehren in das Nichts) die ursprüngliche Evidenz (δῆλον δ' ἐξ τῆς ἐπαγωγῆς; Aristoteles, *Phys.*, 185 a, 13-14), welche die ἐπιστήμη selbst zum ersten Mal als solche gesetzt hat. Also kann die unbestreitbare Erkenntnis des Ganzen – die "endgültige Wahrheit", das "absolute Wissen" – nicht existieren. Gerade weil das Seiende aus dem Nichts hervorkommt, ist es das absolut Unvorhergesehene und Unvorhersehbare; sein Übereinkommen mit der schon vorhandenen Erkenntnis über das Seiende ist keineswegs gewährleistet; seine absolute Neuheit stellt jede vorher vorhandene Wahrheit in Frage. Dergestalt wird die ἐπιστήμη zur *geschichtlichen* Wahrheit, bzw. zum Ausdruck des Sinnes, dem zufolge das Seiende in seinem Werden jeweils neu entsteht, wo folglich sich die Wahrheit nach dem erneuenden Einbruch von absolut unvorhersehbaren Sinnen und Situationen hin öffnet“ (DdN, S. 48, EÜ)

An diesem Punkt hat die vorliegende Untersuchung die ontologisch-theoretische Perspektive erreicht, worauf die severinianische Auffassung der heutigen Technik als *kohärentesten Nihilismus* basiert. Bevor wir den Sinn dieses Zusammenhangs erläutern, ist es hilfreich, eine letzte Seite des Selbstverständnisses dieser Philosophie und insbesondere deren diagnostische Rolle deutlicher zu machen, damit die positive Bedeutung dieser Diagnose selbst klar profiliert werden kann.

Für Severino besteht die notwendige Wahrheit des Seins (bzw. das *Destino*) in dem, was durch die besonders im zweiten und dritten Unterkapitel skizzierte, streng theoretisch-diaporetische Entwicklung des philosophischen Diskurses mit Notwendigkeit behauptet werden kann: die Entwicklung von der Unmittelbarkeit des Erscheinens vom Seins (bzw. von der *ursprünglichen Struktur*) bis hin zur These der Ewigkeit des Seienden als solchen. Alles, was auf diesem Weg gesagt wird, besitzt nach Severino den Charakter der Notwendigkeit in dem mehrfach angedeuteten Sinne – deshalb bezeichnet Severino seine Philosophie (oder deren theoretisches Herz) als „die Sprache, die das *Destino der Wahrheit* zu bezeugen beginnt“ (ebd., S. 13 f., EÜ).¹⁴⁹ Alles, was ist

¹⁴⁹ Die Werke, in denen die theoretische Grundentwicklung seines Denkens nach DN bis zum Jahr 2019 stattfindet,

und prozesshaft erscheint, ist ewig. Der Mensch wird aber als der Zwiespalt zwischen der so verstandenen Wahrheit und deren Negation bzw. dem Willen/Glaube, dass die Dinge nicht ewig, sondern *anders-* und *nichts-*werdend seien, aufgefasst. Das bringt mit sich, dass *alles*, was der Mensch in seinem Leben denkt und macht (bzw. was ihm erscheint) sich selbst (bzw. ewig) und zugleich nicht sich selbst sei. Alles, was das Leben des Menschen ausmacht, ist der Inhalt der *abgesonderten Erde* (vgl. 1.4.1). Das besagt, dass alles, was das Leben des Menschen ausmacht, das Resultat einer *ursprünglichen* Interpretation. Dass der Inhalt der Erfahrung sich selbst sei, stellt kein Problem sondern die ursprüngliche Wahrheit dar – aber dass der selbe Inhalt der Erfahrung jenen (jeweils geschichtlich bestimmten) Sinn besitze, den der Mensch ihm zuschreibt, dies ist doch *Problem*, bzw. Inhalt der Interpretation (oder der abgesonderten Erde).

Nun also, dass das Abendland eine bestimmte *geschichtliche Abfolge* sei, die innerhalb der gesamten *Geschichte der Menschheit* vorkommt; dass sie ferner bei der *altgriechischen Kultur* beginne, dass das Herz dieses Anfangs ein *Ereignis namens Philosophie* sei; dass in diesem Ereignis der *wesentlichen Nihilismus* eingeweiht werde, welcher die gesamte *Geschichte des Abendlandes* prägt – dies alles ist für Severino Inhalt einer Interpretation, bzw. *kein unumstößliches Wissen*, es gehört also nicht zum Inhalt der Wahrheit vom *Destino*. Diese Interpretation wird von ihm vorgebracht aufgrund der zumeist allgemein anerkannten Grundzüge dessen, was man Geschichte, Kultur, Philosophie, usw., nennt, bzw. aufgrund der Art und Weise, wie die Welt (die abgesonderte Erde) allgemein interpretiert und d. h. *gewollt* wird. Ein Passus aus VWdN kann uns helfen, den Sinn dieser (laut Severino notwendigen) Perspektive nachzuvollziehen:

„Das Gegebene wird vom interpretierenden Willen in Sprache umgewandelt – und zwar in eine bestimmte Sprache [...]. Das Abendland erscheint als die Geschichte des Zeugnisses der Einsamkeit der Erde [bzw. des Nihilismus, P.M.B.], wenn das Gegebene in Bezug auf eine der zulässigen Interpretationen in Sprache verwandelt wird: jene, in der ich mich *de facto* befinde, und der, wie ich glaube (und zwar wiederum will), sich auch die anderen befinden: die Interpretation, für die "öv" das Zeichen der Bedeutung "Seiendes" ist, "μη öv" das Zeichen für "Nichtseiendes" [...]“ (VWdN, S. 302 f.)¹⁵⁰

Die Wahrheit des Seins und der erscheinende Streit (Zwiespalt) zwischen Wahrheit und Irrtum sind kein Problem, sondern der notwendige Inhalt vom *Destino* (der ursprünglichen Struktur). Der Inhalt der jeweiligen Interpretation ist hingegen eben etwas Interpretiertes und Gewolltes. Das Leben des Menschen ist *Interpretation*. Die These, das Abendland sei die Geschichte des Nihilismus, bzw. des wesentlichen Wahns, besagt also: *Wenn* wir uns in einer bestimmten, durchschnittlich gleichförmig interpretierten, geschichtlichen Epoche sind, welche ihre bestimmte

sind die folgenden: JdS, Ta, Glo, Olt, DTudE, Di, GG und DDb. Für die rigorose Analyse des Sinns und der Struktur solcher Entwicklung siehe bes. DDb, III und VII. Siehe auch Cusano 2011, Kap. III.
150 Vgl. dazu auch DkP, S. 222 ff.

Grundzüge hat und welche in der jeweiligen Sprachen des Menschen sich auf verschiedene Weise ausdrückt (bzw. wenn wir uns in *dieser* Interpretation befinden), *dann* ist diese Epoche die der kohärenteste Form des bei den Griechen eingeweihten Nihilismus des Abendlandes.

Ferner, *wenn* der Nihilismus – diese bestimmte Interpretation des Gegebenen – das ist, was er ist, nämlich der Glaube an das Werden der Dinge, *dann* besitzt er eine innere Logik, deren Entwicklung in die *Kohärenz des Nihilismus* mündet, welche den Sinn unserer Gegenwart in sich bewahrt. Nach dieser letzten Präzisierung über den Sinn der severinianischen Diagnosen, können wir den Gang der Darstellung wieder aufnehmen.¹⁵¹

Dies geschieht, indem die Bedeutung des Ausdrucks „innere Logik des Nihilismus“ näher betrachtet wird. Denn er besagt, dass der Prozess des Kohärent-Werdens vonseiten des Nihilismus ein unausweichlicher Prozess sei. Gewiss ist für die Philosophie Severinos alles, was geschieht, notwendig – und in diesem Sinne ist auch dieser Prozess notwendig, bzw. unausweichlich. Aber er ist auch gleichsam abgesehen von der Notwendigkeit jedes Geschehens unausweichlich, und zwar aufgrund der inneren Logik des Nihilismus. Weil der Nihilismus – der Glaube an das Werden – als der Versuch auf die Welt kommt, das Werden zu beherrschen (bzw. den Menschen zu schützen) durch die Evokation einer unveränderlichen Wahrheit (*Epistème*), deshalb muss er sich, um wirkliche und d. h. *wirksame* Herrschaft über das Werden zu sein, von allen von ihm selbst im Laufe der Geschichte evozierten Unveränderlichen befreien. Die absolute Wahrheit der *Epistème* trübt, hindert, negiert das Werden, bzw. die ursprüngliche Evidenz. Dies ist der Widerspruch. *Deshalb* befreit sich der Nihilismus – bzw. der evidente Wille, sich von der Bedrohlichkeit des Werdens *wahrlich* zu schützen – von allen absoluten Wahrheiten. Der geschichtliche Mensch schafft allmählich alle absoluten, unveränderlichen, ewigen Wahrheiten ab, welche seine Herrschaft über das Werden beeinträchtigen, indem sie (bzw. die Unveränderlichen) diese Herrschaft auf einer inkohärenten Basis gründen lassen. Der Kern dieser geschichtlichen Bewegung stellt das immer expliziter werdende Bewusstsein, dass das Unveränderliche das Werden unmöglich macht, bzw. dass das Unveränderliche das Nichts, *aus dem* die Dinge unbezweifelbar herkommen, zu einem *etwas* macht. Der Mensch tötet den Gott, den er am Anfang der Tradition evoziert hatte und der im Laufe der Geschichte verschiedene Gestalten annimmt, um sich von der Bedrohlichkeit selbstständig zu schützen. Die Vorhersage wird immer mehr *anti-epistémisch* und d. h. immer mehr *hypothetisch* und *probabilistisch* (bzw. der Widerlegung vonseiten des Einbruchs der Neuigkeit ausgesetzt): Dies besage für den Nihilismus die Kohärenz „mit seinem innersten Wesen, im Namen dessen das metaphysische Denken [bzw. der Nihilismus, P.M.B.] seine Physiognomie ändert, sich selbst negiert und die Form der anti-epistémischen, gegenwärtigen Reflexion, des sich mit der modernen Wissenschaft durchgesetzten hypothetischen und probabilistischen Wissens annimmt“.¹⁵²

¹⁵¹ Severino geht auf das Thema der Interpretation und von deren Verhältnis zur Wahrheit bes. in DkP (5), JdS (III) und DDb (I) ein.

¹⁵² Cusano 2011, S. 54, EÜ.

In diesem Sinne ist die Destruktion und Abschaffung von jedem Sinn einer absoluten Wahrheit – bzw. der Tod Gottes – etwas im Wesen der Struktur dieser Wahrheit selbst, als etwas auf dem evidenten Werden basierenden, schon völlig vorbestimmtes. Die Logik selbst der Evokation des Unveränderlichen besitzt in sich dieser Bestimmung zur (*destinato a*, vgl. Fn. 113) Selbstaufhebung. Wenn ferner der Kern dieser Tradition der *Epistème* die Philosophie ist, dann bedeutet die Destruktion dieser Tradition den Tod der Philosophie eben *im traditionellen Sinne*, als Wissen um die absolute Wahrheit.¹⁵³ Dieser Tod der Philosophie ist aber im Wesentlichen ein *philosophisches* Vorkommnis, nämlich das Kohärent-Werden des Nihilismus. Aus dieser Perspektive heraus ist es für Severino die Philosophie, die den wesentlichen Sinn der Gegenwart, in der sie sogar tot zu sein scheint, in sich bewahrt. Der italienische Philosoph drückt sich folgendermaßen aus:

„Die abendländische Kultur ist sich der fortschreitenden Spezialisierung des Erkennens und des Handelns völlig bewusst, wobei, besonders im Namen der wissenschaftlichen Rationalität, die epistemische Rationalität immer mehr radikal ausgegrenzt wird. Unsere Kultur vermag aber den innerlich, im Wesentlichen philosophischen Charakter der Ausgrenzung der Philosophie nicht zu sichten. Der Untergang der Philosophie in die Wissenschaft ist ein philosophisches Erlebnis: Es geschieht nicht, indem es die Dimension, welche die Philosophie seit ihrem Anfang ans Licht gebracht hat, den Rücken kehrt: Es geschieht innerhalb dieser Dimension, nämlich innerhalb des griechischen Sinns vom Seienden und vom Werden“ (DkP, S. 43, EÜ)

Wir sind also auf den Ausgangspunkt unserer Untersuchung zurückgekommen, nämlich auf die Feststellung, dass sich unsere Gegenwart dadurch kennzeichnen lässt, dass sie jegliche Art von absoluter und unveränderlicher Wahrheit den Rücken kehrt – die philosophische, *ontologische* Durchleuchtung dieses Grundzuges unserer Gegenwart stellt eben die Absicht der vorliegenden, durch die komparative Analyse mit der Philosophie Heideggers zu führenden Untersuchung.

Aufgrund dieses tief philosophischen Grundcharakters eines solchen Prozesses, welcher unserer Zeit im Wesentlichen prägt, pflegt Severino die Kohärenz des Nihilismus auch als *philosophischen Untergrund unserer Zeit* (*sottosuolo filosofico del nostro tempo*) zu nennen: „In ihrer wesentlichen Untergrund zeigt die Philosophie unserer Zeit, dass die philosophische Tradition ihr eigenes Fundament zerstört“ (DS, S. 25, EÜ). Diese Figur – die Kohärenz des Nihilismus oder der philosophische Untergrund unserer Zeit (fortan PUUZ) – stellt die fundamentale Chiffre dar, worauf Severino alle seine Analysen der Gegenwart – d. h. vor allem sein Verständnis der heutigen Technik – basieren lässt. Auf die Gründe, weshalb der PUUZ den Sinn der Technik und von deren Bestimmung (*destinazione a*) zur Herrschaft bewahrt, wird bald eingegangen werden. Hier gilt es,

¹⁵³ D. h. ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας, vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, 993 b, 19-21: „Richtig ist es auch, die Philosophie Wissenschaft der Wahrheit zu nennen. Denn für die theoretische Philosophie ist die Wahrheit, für die praktische das Werk Ziel“.

den philosophischen Charakter desselben besser zu bestimmen. Denn dieses Deutungsmuster des *Kohärent-Werdens* vonseiten des Nihilismus ist – wie schon erwähnt – schon in den Werken der Sechziger- und Siebzigerjahre aufzufinden, während die endgültige Reifung dieses Grundzuges erst in DdN (1980) zu betrachten ist. Aber wenn auch Severino schon hier einen solchen philosophischen Charakter der Destruktion der Tradition stark betont, weist er doch noch auf keine bestimmte, gegenwärtige Philosophie hin, die den PUUZ, bzw. die Unausweichlichkeit der Destruktion der Unveränderlichen bezeugt habe.

Dies ändert sich in den seit den Achtzigerjahren veröffentlichten, philosophiegeschichtlichen Studien, wo er durch vielfältige und hochkomplexe, hermeneutische Untersuchungen auf diejenigen Philosophen hinzuweisen beginnt, die er als *die Bewohner des Untergrundes* zu bezeichnen pflegt, nämlich diejenigen, in deren Werken sich die Kraft der Unausweichlichkeit der Destruktion der Tradition (bzw. der *epistémischen* Wahrheit) explizit und am klarsten zeigt. Severino beginnt also zu denken, dass die das Wesen der Philosophie unserer Zeit ausmachende Kohärenz des Nihilismus „einen geschichtlich bestimmten Inhalt hat: Sie ist ein Kern, der von einem Hof umgeben ist, welcher, je mehr er sich vom Kern entfernt, desto mehr dessen Kraft aus den Augen verliert“ (DMdI, S. 102, EÜ). Diese Autoren sind: Giacomo Leopardi, Friedrich Nietzsche und Giovanni Gentile (später, wenn auch im Hintergrund, auch Fjodor Dostojewski). Diese sind die Philosophen – auch diejenigen, die normalerweise nicht als Philosophen gelten –, welche den PUUZ zu bewohnen vermögen, bzw. welche ganz explizit sagen (und d. h. für Severino *begründen*), dass, wenn es eine unveränderliche Wahrheit gäbe, das Werden – d. h. die höchste Evidenz – unmöglich wäre, *weshalb* es keine unveränderliche Wahrheit geben kann. Diese Autoren, als Spitze des gegenwärtigen Denkens, sagen etwas aus – bzw. die unausweichliche *Kohärenz des Nihilismus* mit sich selbst –, dem der heutige Mensch immer mehr Gehör schenkt. Wer ist dieser Mensch? Was hören wir in unserem gegenwärtigen Leben immer mehr zu? Versuchen wir, diese Konstellation näher zu betrachten.

1.4.4 Die Bewohner des Untergrunds und der Mensch, der ihrer Stimme zuhört

Unsere ist die Zeit – es sei nochmal wiederholt –, in der alle absoluten Wahrheiten der Tradition immer mehr zerstört werden, bzw. die Zeit, die keine absolute Wahrheit zuzulassen willens ist. In Bezug auf die konkreten Erscheinungen der Gegenwart und auf deren wesentlichen Sinn benutzt Severino auch den Ausdruck: *die Grundtendenz unserer Zeit*, dem wir bald nachgehen werden. In seiner Rekonstruktion des philosophischen Kernes, worin der PUUZ besteht, geht es ihm in erster Linie darum, die höchste philosophische Radikalität bzw. Notwendigkeit dieser Destruktion jeder Wahrheit aufzuzeigen. Der PUUZ ist nämlich kein naiver Skeptizismus, keine naive Leugnung jeglicher Wahrheit, welche sich letztendlich in einer Selbstaufhebung auflöst, da sie einerseits der

Leugnung der Wahrheit einen transzendentalen Charakter zuschreibt, andererseits aber sich doch als Wahrheit setzen will (folglich als Wahrheit und nicht-Wahrheit), indem sie eine unüberwindbare Antinomie entstehen lässt. Die Destruktion jeglicher Wahrheit geschieht vielmehr, wenn sie sich ihrer *unbestreitbaren* Kraft bewusst ist, auf der Basis der höchsten Wahrheit (bzw. *Evidenz*), worin der Glaube an den *griechischen* bzw. *ontologischen* Sinn des Werdens besteht. Folglich behauptet der PUUZ nicht, „dass die "Wahrheit" nicht existiert – er ist nämlich kein naiver Skeptizismus –, sondern dass die einzige absolut unbestreitbare "Wahrheit" die Existenz der Geschichte, die Geschichtlichkeit der Existenz und mithin der Existenz des Universums und des Menschen ist“ (GG, S. 17 f., EÜ).

Es wird damit klar, dass dieser theoretische Kern, welcher im vorherigen Paragraphen durch einen Syllogismus dargelegt worden ist, das Hauptinteresse der severinianischen Rekonstruktion darstellt. Der PUUZ sagt: *Weil* das Werden (bzw. die Geschichtlichkeit, die Freiheit des Geschehens) die ursprüngliche und unbestreitbare Wahrheit ist, *deshalb* kann es keine absolute und unveränderliche Wahrheit geben. Die *Bewohner* dieses Untergrunds sind also diejenigen Autoren, welche sich dieser Kraft der Destruktion der Tradition explizit bewusst sind.

Diesen Figuren hat Severino vielen Studien gewidmet, denen hier nicht nachgegangen werden kann.¹⁵⁴ Wir beschränken unsere Darlegung auf einen einzigen Grundaspekt der Interpretation Nietzsches, die als beispielsmäßige Veranschaulichung des hermeneutischen Vorgehens Severinos gilt, besonders aufgrund der im Laufe der vorliegenden Studie zu führenden Komparation mit der heideggerschen Ansicht, der zufolge die Philosophie Nietzsches die „*Vollendung* des eigentlichen Nihilismus“ (HGA 6.2, S. 308) ist. Eine kleine Anmerkung bezüglich der Interpretation der Philosophie Gentiles ist jedoch vorzubringen. Denn von diesem Philosophen ist ja schon, wenn auch kurz, die Rede gewesen. Wir sind nämlich im Rahmen der kurzen Erörterung der von Bontadini gelieferten Interpretation von Gentile einem Sprachschatz begegnet (vgl. 1.1.2), in dem die gegenwärtige Philosophie als *Problematizismus* bezeichnet wird – ein Problematizismus, der sich seinerseits in *situativem* und *transzendentalen Problematizismus* unterscheidet, wo der zweite die Philosophie darstellt, welche das Problem und somit die Unmöglichkeit jeglicher Lösung als ihr eigenes transzendente Schicksal erkennt.¹⁵⁵ An dieser Stelle sei nur darauf hingewiesen, dass solche Unmöglichkeit jeglicher Lösung, welche den transzendentalen Problematizismus ausmacht, der Unmöglichkeit jeglicher absoluten Wahrheit, worin der PUUZ besteht, entspricht. Der transzendente Problematizismus (bzw. der Aktualismus) Gentiles, als höchste Treue zur Evidenz des Werdens, worin der Akt als *denkendes Denken* (als das Absolute selbst) besteht, ist ein "Bewohner des Untergrunds", gerade weil die ursprüngliche und unbestreitbare Wahrheit des

¹⁵⁴ Bezüglich Leopardi siehe DNudD, sowie Severino 1997 und 2015; für Gentile siehe DEdZ (3, I) sowie JdS (2, I-II) und die *Einführung [Introduzione]* in Gentile 2014; für Nietzsche siehe DRdW. Siehe auch Bosio 2006, De Giovanni 2013, Dal Sasso 2015 (IV), Brianese 2005 und Vitiello 2009 (II, 1).

¹⁵⁵ In der Fn. 66 ist auch durch ein Zitat aus dem 1994 geschriebenen Vorwort zu HudM deutlich gemacht worden, dass Severino – im Gegensatz zu seinem Lehrer Bontadini – schon 1950 das Denken Gentiles nicht als einen situativen, sondern als einen transzendentalen Problematizismus ansah.

ontologisch gedachten Werdens (bzw. der Geschichte) jede andere, unveränderliche Wahrheit als unmöglich entlarvt, bzw. sie zerstört.¹⁵⁶ Aus dieser Perspektive wird die Ansicht – von der die Rede noch sein wird (vgl. 2.1.1) – erklärlich, der zufolge der Problematizismus „die logisch-erkenntnistheoretische Formulierung der ursprünglichen Ontologie des Abendlandes [...] und demzufolge die eigentliche Philosophie der Epoche der Technik [ist]“ (DdN, S. 230, EÜ).

Auf Nietzsche zurückkommend, richten wir unsere Aufmerksamkeit auf das Kapitel des *Zarathustras*, das den Titel *Auf den glückseligen Inseln* trägt, indem wir uns das vergegenwärtigen, was Severino durch seine Interpretation im Text Nietzsches herausfinden will: die Evidenz des Werdens und die damit einhergehende, bzw. von ihr notwendig implizierte, Unmöglichkeit einer unveränderlichen Wahrheit. Unter vielen Stellen, in denen sich Severino mit Nietzsche auseinandersetzt, ist vor allem das hochkomplexe, im Jahre 1999 veröffentlichte Werk *L'anello del ritorno (Der Ring der Wiederkehr)*, DRdW) zu berücksichtigen. Dort analysiert er zunächst genau den evidenten Charakter des Werdens im Denken Nietzsches, nämlich die einzige, ursprüngliche Wahrheit, die uns nach dem deutschen Philosophen (so die Interpretationsthese Severinos) gegeben ist: „das Sein also, welches uns einzig verbürgt ist, ist *wechselnd, nicht-mit-sich identisch*“.¹⁵⁷ Die unbestreitbare Evidenz des Werdens ist nach Severino in jenem Abschnitt des *Zarathustras* der „schaffende Wille“, oder die unbestreitbare Evidenz des schaffenden Willens. Bekanntlich geht es in diesem Text um den Übergang von der Zeit Gottes hin zu der Zeit des Übermenschen, welche Zarathustra zu lehren vorhat: „Einst sagte man Gott, wenn man auf ferne Meere blickte; nun aber lehrte ich euch sagen: Übermensch“.¹⁵⁸ Angesprochen ist also das Thema des Todes Gottes – bzw. des Todes der (jeder möglichen) absoluten Wahrheit der Tradition.

Severino will aber hier nicht einfach die Präsenz dieses Themas nachweisen, sondern – wie mehrfach betont – das Bewusstsein des unausweichlichen Charakters dieses Todes herausfinden. Die Destruktion der Wahrheit der Tradition ist notwendig (auf der Basis des evidenten Werdens), sie kann und d. h. muss *begründet* werden. Sonst ist sie nur die Feststellung einer Tatsache, die der Möglichkeit der Widerlegung (bzw. der *Wiedergeburt* Gottes) ausgesetzt ist – sie wäre nämlich nur das, was auch Nietzsche an anderen Stellen als das Entscheidende bezeichnet, das den Beweis der Nichtexistenz Gottes unnötig macht.¹⁵⁹ Nein, die Philosophie Nietzsches besitzt laut Severino eine

156 Vgl.: „Jede "definitive Wahrheit", welche vom Glauben an die Evidenz des Werdens und mithin vom Glauben an die Identität zwischen dem Ganzen und dem Werden abweicht, ist ein Unveränderliches, welches das Werden vorhersagt und demnach unmöglich macht. Die Problematizität der Wirklichkeit, die eben die Negation jeglicher definitiven Wahrheit ist, ist nämlich die unausweichliche Konsequenz des griechischen Sinnes des Werdens [...]. Gerade die Treue diesem Glauben [...] schließt die Möglichkeit der Lösung des Problems ab, welche die Möglichkeit ist, einen von den unveränderlichen Göttern wieder zu evozieren, von denen sich das einzige, in der Geschichte des Abendlandes zur Herrschaft bestimmte Unveränderliche befreit hat: die Evidenz des Werdens und das dementsprechende Bewusstsein der Problematizität des Allen“, DEdZ, S. 163 f., EÜ. Zu diesem Thema siehe die luziden Ausführungen in Saccardi 2016, S. 55 ff.

157 KSA 9, 11 [330], S. 570.

158 KSA 4, *Also sprach Zarathustra*, S. 109.

159 Vgl.: „Die historische Widerlegung als die endgültige. Ehemals suchte man zu beweisen, dass es keinen Gott gebe, – heute zeigt man wie der Glaube, dass es einen Gott gebe, entstehen konnte und wodurch dieser Glaube seine Schwere und Wichtigkeit erhalten hat: dadurch wird ein Gegenbeweis, dass es keinen Gott gebe, überflüssig“, KSA 3, *Morgenröthe*, 95, S. 86.

tiefere Kraft als die bloße Feststellung einer geschichtlichen Tatsache:

„Dass Gott tot sei, hängt nicht davon ab, dass – wie Nietzsche ab und zu denkt – die Leute nicht mehr an Gott glauben. Die Tendenz der Völker ist zweifellos diese – dem von den Religionen in den letzten Zeiten wieder gewonnenen Gewicht zum Trotz. Die Tendenzen können sich auch umkehren. Wenn sich die Völker morgen wieder an Gott wenden würden, würde man vielleicht sagen müssen, er sei auferstanden? Die "historische Widerlegung", welche laut Nietzsche im gegenwärtigen Unglauben der Leute besteht, hat nichts Entscheidendes. Die Macht des Denkens Nietzsches steht anderswo“ (DMdI, S. 112, EÜ)

Nun also, Severino sieht im Denken Nietzsches – und im vorliegenden Fall in diesem Abschnitt vom *Zarathustra* – die unbestreitbare Kraft der Schlussfolge, worin die Kohärenz des Nihilismus besteht: *Weil* das Werden die ursprüngliche Evidenz ist, *deshalb* gibt es keine unveränderliche Wahrheit. Oder umgeschrieben: Das Werden ist die Evidenz, *also* gibt es keinen Gott. Genau in dieser Folge, bzw. in diesem „*also*“, sieht Severino die Kraft der Philosophie Nietzsches: „wenn es Götter gäbe, wie hielt ich's aus, kein Gott zu sein! *Also* giebt es keine Götter“.¹⁶⁰ Hier handelt es sich nicht um ein bloßes Wollen, als ob Zarathustra einfach nicht *aushalten* würde, nicht wie Gott zu sein. Hier handelt es sich, so Severino, um die Behauptung der ursprünglichen Evidenz des Werdens, bzw. des *schaffenden Willens*. Wenn es einen Gott gäbe, wäre der schaffende Wille – d. h. das absolut Evidente, das Werden – unmöglich; *deshalb* gibt es keinen Gott: „Hinweg von Gott und Göttern lockte mich dieser Wille; was wäre denn zu schaffen, wenn Götter – da wären!“.¹⁶¹ Der italienische Philosoph schreibt:

„In diesem Satz – wie es häufig in der Sprache Nietzsches geschieht – taucht zuerst die Folge und dann das sie stützende Fundament auf. „was wäre denn zu schaffen, wenn Götter – da wären!“ Hier kommt der Text zum Stehen: er ist auf den Grund gestoßen. Es handelt sich nicht um eine Frage, sondern um einen Ausruf. Der Text sagt, dass, wenn Götter da wären, nichts mehr zu schaffen übrig bleiben würde. Aber warum würde nichts mehr zu schaffen übrig bleiben? Zarathustra hatte kurz zuvor gesagt, dass Gott der „Volle und Unbewegte und Satte und Unvergängliche“ ist. Voll *von der ganzen* Wirklichkeit: satt *von der ganzen* Wirklichkeit, nichtsbedürftig. *Omnitudo realitatis. Ens quo maius cogitari nequit*. Dies ist in der Tat der Grundzug des Gottes der abendländischen Tradition. Aber wenn das ganze Sein in Gott schon existiert [...], dann bleibt nichts mehr zu schaffen übrig. Und der „schaffende Wille“ als von Gott unterschiedene Dimension wird unmöglich: wird vernichtet. [...] Wenn es so wäre, würde das Handeln des Menschen die Welt völlig unverändert lassen: es würde nämlich keine menschliche Tat und Schaffung geben. Damit sie existieren, ist es erforderlich, dass zumindest die neue Form, die durch die Transformation der Gegenwart geschaffen wird, *nicht* präexistent

¹⁶⁰ KSA 4, *Also sprach Zarathustra*, S. 110.

¹⁶¹ Ebd., S. 111.

sei. Es ist nämlich erforderlich, dass solche Form, bevor sie vom Handeln des Menschen geschaffen wird, *nichts* sei, völlig nichts – jenes «Nichts», worauf die griechische Ontologie zum ersten Mal hingewiesen hat“ (DRdW, S. 59 f., EÜ)

Aus diesem einfachen obzwar zentralen Beispiel sieht man deutlich, wie die hermeneutische Herangehensweise Severinos sich entfaltet und zugleich versteht. Seine Interpretation setzt sich nämlich dem jeweiligen Text, Autor, Vorkommnis, usw. durch und zwingt es gleichsam dazu, *seine* Sprache zu sprechen. In jeder Art von Sprache, wie weit entfernt von der Philosophie sie auch sein möge, sieht Severino immer eine immanente *Logizität*, die er herausdestilliert, um zu zeigen zu versuchen, welche Stellung die jeweilige Kulturform im Rahmen des allen gemeinsamen Glaubens an das (griechisch verstandene) Werden einnimmt. Seine Interpretationen sind demzufolge Operationen, die von einer evidenten *hermeneutischen Gewalt* charakterisiert sind. Wir bemerken dies, vor allem weil wir im nächsten Kapitel hervorheben möchten, dass der italienische Philosoph eine solche hermeneutische Herangehensweise gerade von Heidegger und im Rahmen der ersten Auseinandersetzung mit seiner Philosophie entlehnt hat (2.1.2). Auch seine Heidegger-Deutung ist also im Lichte dieser hermeneutischen Herangehensweise zu verstehen. Darüber hinaus bedeutet solche Methode auch eine konsequente Treue gegenüber der Grundthese, der zufolge die Geschichte des Abendlandes Geschichte des Nihilismus ist. *Wenn* die Evidenz des griechischen Sinns des Werdens den Grundnenner jeder Philosophie und Kulturform des Abendlandes überhaupt darstellt, *dann* ist solche zu Natur gewordene Evidenz in jeder Sprache des Abendlandes gegenwärtig, auch wenn sie am fernsten von der geschichtlichen Sprache der Philosophie ist und nichts von den Griechen weiß und wissen will (vgl. hierzu 6.1.1). Dies ist offenbar nicht der Fall Nietzsches.¹⁶² Doch ist es bemerkenswert zu sehen, wie Severino solche immanente *Logizität* auch in seinem Denken zu sehen meint – d. h. auch bei dem Autor, der Folgendes geschrieben hatte: „*unser Glaube an Dinge* ist die Voraussetzung für den Glauben an die Logik. [...] Indem wir das nicht begreifen, und aus der Logik ein Kriterium des *wahren Seins* machen, sind wir bereits auf dem Wege [...], eine metaphysische Welt zu konzipieren“.¹⁶³ Eine solche Bemerkung erweist sich als erforderlich, um den in dieser Philosophie vorhandenen, *strengen* Zusammenhang zwischen theoretisch-begrifflicher Entfaltung und hermeneutischer Auseinandersetzung mit den anderen Philosophien (und Kulturerscheinungen im Allgemeinen) nachzuvollziehen, bzw. um die zuzeiten überraschenden, hermeneutischen Thesen zu kontextualisieren. Um den radikalen Charakter dieser Herangehensweise zu veranschaulichen, ziehen wir das folgende Zitat heran, wo Severino – in der

¹⁶² In Bezug auf das Desinteresse der gegenwärtigen Kultur an der griechischen Philosophie und ihren Anfängen schreibt Severino: „Das griechische Denken öffnet die Dimension, innerhalb derer sich alle großen Ereignisse allmählich zeigen, welche das bilden, was wir Europa nennen. Sich nicht um solche Dimension zu kümmern, wäre als ob sich die Bewohner einer Stadt nicht um die Atmosphäre kümmern, welche diese Stadt umwölkt“, DGuZ, S. 14, EÜ.

¹⁶³ KSA 12, 9 [97], S. 390. Für die Analyse des nietzscheanischen Verhältnisses zur Logik siehe bes. DRdW, S. 139-164.

Einleitung zu DRdW – seine Nietzsche-Deutung vor den möglichen Einwänden vorweg verteidigt:

„Die müheloseste Weise, sich von der im vorliegenden Buch entfaltete Argumentation zu befreien, besteht darin, den gewöhnlichen Einwand vorzubringen, dem zufolge man hier nicht mit Nietzsche, sondern mit dem Nietzsche des Autors dieses Buches zu tun hat. Als ob in der angeblich historisch-philologischen Interpretationen es dem Interpreten wirklich gelinge, mit dem Nietzsche von Nietzsche, oder mit einer weit robusteren Genauigkeit mit diesem garantierten Nietzsche zu tun zu haben. In solcher Denkweise vergisst man, dass *jede* Interpretation problematisch ist. Also auch die hier vorgebrachte. Wir bieten sie an, weil wir denken, dass man auf der Basis der allgemein anerkannten Regel der Interpretation den oben erwähnten Zusammenhang zwischen dem Expliziten und dem Impliziten behauptet soll [...]. Das besagt, dass unsere Interpretation der Lehre der ewigen Wiederkehr deshalb vorgebracht wird, weil wir glauben, dass der explizite Diskurs Nietzsches in Richtung des wesentlichen «mehr» des eigentlich Impliziten drängt. Es muss aber zuletzt hinzugesagt werden, dass, *unabhängig* von dem Vorhandensein – *im «Bewusstsein Nietzsches»* – dieses Zusammenhanges zwischen dem Expliziten und dem Impliziten, setzt sich solcher Zusammenhang *von sich selbst aus* durch und bringt von sich selbst aus das Denken unserer Zeit zur Vollendung“ (DRdW, S. 26 f., EÜ)

Auf diese Weise stellt der Autor das Hauptinteresse seiner Auseinandersetzung mit Nietzsche, bzw. mit einem der „Bewohner des Untergrunds“, vor – es handelt sich um ein rein theoretisches und nicht historisches Interesse.¹⁶⁴ Solche Spitzen des gegenwärtigen Denkens – die Bewohner des PUUZ – bringen also die unsere Zeit bestimmende Wahrheit zur Sprache, sie sind deren Zeugen. Das von ihnen Gesagte – bzw. das notwendige Ende jeder möglichen, absoluten Wahrheit – herrscht in allen Formen der gegenwärtigen, weltlichen Kultur, seien sie philosophisch, wissenschaftlich, politisch, wirtschaftlich, usw. Auch dort, wo man sich dieses Grundsinn der Gegenwart (bzw. der Notwendigkeit der Abschaffung jeder unveränderlichen Wahrheit) nicht bewusst ist, steuert dieser doch das Handeln des Menschen.

Angezeigt wird also in den Untersuchungen von Severino eine *Tendenz*, bzw. die *Grundtendenz*, welche in unserer Zeit jedes Handeln des Menschen auf jeglicher Ebene *immer mehr* beherrscht und d. h. steuert. In diesem Sinne versucht er, den Grundsinn eines *geschichtlichen Prozesses* aufzuzeigen. Der Mensch unserer Zeit (bzw. wir alle) hört immer mehr der Stimme des philosophischen Untergrunds, bzw. der Kohärenz des Nihilismus (oder seiner selbst), zu. Immer mehr wächst durch die Bereiche der gegenwärtigen Kultur hindurch das Bewusstsein, dass jede absolute Wahrheit, jede feste Wissensstruktur, jeder unveränderliche Sinn der Welt unmöglich ist.

¹⁶⁴ Man kann hier vorläufig (bzw. in Erwartung der oben erwähnten Erörterung der Methodengemeinsamkeit) auf die Ähnlichkeit mit der im Vorwort seines *Nietzsches* von Heidegger präsentierten Bedeutung des Werkes hinweisen: „»Nietzsche« – der Name des Denkers steht als Titel für die *Sache* seines Denkens. Die Sache, der Streitfall, ist in sich selbst Aus-einander-setzung. Unser Denken auf die Sache eingehen lassen, jenes auf diese vorbereiten – bilden den Inhalt der vorliegenden Veröffentlichung“, HGA 6.1, S. XI (siehe dazu [5.2.1](#)).

Dort, wo dieses Bewusstsein seine höchste Radikalität erreicht, stellt es sich als explizites Bewusstsein dar, dass die absolute Wahrheit *deshalb* unmöglich und d. h. nicht vorhanden ist, *weil* sie unsere ursprüngliche, unbestreitbare Evidenz des Werdens und von dessen Freiheit unmöglich macht. Das höchste und notwendigste Bewusstsein der gegenwärtigen Kultur, so Severino, ist das Bewusstsein der so verstandenen Kohärenz des Nihilismus. Aber was sagt dieses Bewusstsein aus? Was sagt eigentlich die Stimme des PUUZ dem heutigen, handelnden Menschen?

Wenn der Mensch je schon ein Wille ist, welcher den Lauf des Werdens vorherzusagen versucht, um die Welt um ihm herum gemäß seinen Zielen zu verändern, bzw. um den Tod und den Schmerz des Lebens zu bekämpfen, dann macht der Sinn, den für ihn diese Welt hat – wie schon mehrfach betont –, die Konturen seines Handelns, seines Lebens, oder besser noch, seines handelnden *Selbstverständnisses* aus. Das Handeln desjenigen, der in einer Welt mit einer festen und unveränderlichen Struktur/Wahrheit zu leben meint, ist völlig anders als das Handeln desjenigen, der die völlige Freiheit des Laufes der Welt kennt. Beide sind Wille, beide wollen die Welt verändern und glauben, eine Veränderung in der Welt *tatsächlich* vorzubringen. Doch das Handeln, die Veränderung, kurzum: Die von dem zweiten Menschen vollzogene *Produktion* und *Destruktion* der Dinge, der Sachverhalte, der Vorkommnisse, usw. sind vollkommen *frei*, bzw. haben *keine Grenze vor sich*. Die völlige und notwendige Freiheit des Werdens – welche die Kohärenz des Nihilismus im Gegensatz zur *Epistème* zu behaupten vermag – ist die absolute Abwesenheit von Grenzen vor dem Menschen. Es gibt keinen wahren, absoluten Sinn der Welt, welchem sich der Mensch anpassen soll. Das Handeln – die Veränderung und d. h. Produktion und Destruktion der Welt – ist vollkommen und endgültig befreit. Das Bewusstsein der notwendigen Unmöglichkeit einer absoluten Wahrheit (bzw. des PUUZ) ist also das Bewusstsein, dass die Welt ohne Grenzen modifiziert werden kann, bzw. dass jedes Ding ohne Grenze *aus dem Nichts* hervorgerufen und *in das Nichts* wiedergeschickt werden kann. Die Kohärenz des Nihilismus ist folglich zugleich eine geschichtlich sich abspielende Selbstbefreiung des Nihilismus selbst.

Wenn also Severino den gegenwärtigen Menschen als denjenigen bezeichnet, welcher der Stimme des PUUZ immer mehr zuzuhören vermag, so meint er dieses ständige Wachsen des Bewusstseins – bzw. dieses *Immer-mehr-bewusst-Werden* –, dass die Veränderung der Welt, deren Produktion und Destruktion, keine Grenze mehr vor sich haben. Freilich ist dieses Bewusstsein noch von vielen Seiten konterkariert, bzw. von vielen *Weltanschauungen*, die doch an einem wahren und unbestreitbaren (bzw. *epistémischen*) Sinne der Welt festhalten. Deshalb spricht er von einem noch stattfindenden Prozess. Es ist ein geschichtlicher Übergang, in dem sich der Mensch *immer mehr* seiner eigenen Macht bewusst wird, bzw. in dem sich der menschliche *Wille zur Macht* (so wie er oben verstanden wurde, vgl. 1.4.1) von allen ihn vorher bremsenden Grenzen *immer mehr* befreit. Wir sind damit zur Erörterung der severinianischen Auffassung der Technik und d. h. zu deren radikal philosophischen und nicht nur technisch-wissenschaftlichen Bedeutung gelangen:

„In ihrer tiefsten Bedeutung hat die Technik nichts mit der technisch-wissenschaftlichen Auffassung der Technik zu tun [...]. Indem er das Nichtvorhandensein jeglicher unantastbaren Grenze aufzeigt, rechtfertigt der philosophische Untergrund unserer Zeit nicht nur den Willen zur Macht und dessen Überwindung jeglicher Grenze, sondern macht er solche Überwindung auch möglich. Wenn man nicht weiß, dass man ein unbesiegbares Schwert in der Hand hat, benutzt man es nicht und gewinnt nicht. Daher (auch daher) der radikal "praktische" Charakter des philosophischen Denkens, nämlich des "Abstraktesten". Das Zuhören der Stimme des Untergrunds vonseiten der Technik ist ein noch stattfindender Prozess, welcher von den Stimmen der Oberfläche noch konterkariert wird. Weil die eigentliche Stimme sagt, dass der *wahre* Untergang der Unveränderlichen auf der Notwendigkeit beruht, dass ihr Vorhandensein jenes Nichts der Zukunft und der Vergangenheit – bzw. jenen ontologischen Sinn des Werdens, welcher nunmehr überall als die höchste Evidenz betrachtet wird – unmöglich macht, deshalb liegt die Macht der Technik an dem dem "praktischen" Charakter des philosophischen Untergrunds, nicht an der "Praktizität" des mathematischen (oder physikalisch-mathematischen) Wissens, das im Herzen der Technik steht“ (DUdP, S. 84 f., EÜ)

1.4.5 Die Technik im Denken Severinos

Severino entfaltet seine Analyse und Deutung der gegenwärtigen Technik ab der zweiten Hälfte der Sechzigerjahre, nämlich ab den Aufsätzen, welche den zweiten Teil von VWdN ausmachen. Wir haben am Ende des vorherigen Unterkapitels in der Tat gesehen, wie er schon dort einen roten Faden zwischen der Einweihung des Nihilismus mit der griechischen Ontologie und der gegenwärtigen Kultur der Technik zieht.¹⁶⁵ Und schon in diesem Werk wird klar behauptet, dass sowohl die *epistémische* Wahrheit (bzw. der Gott der Tradition) als auch die Technik auf dem selben Grund, bzw. dem Nihilismus, beruhen und je die Anfangs- und Endstation von dessen Geschichte darstellen: „Gott und die moderne Technik sind die beiden Grundausdrucksweisen des metaphysischen Nihilismus“ (VWdN, S. 232). Die oben genannte Reifung der Grundthesen dieser Philosophie, welche mit DdN stattfindet, bringt jedoch auch die Reifung von deren Verständnis der Technik mit sich, nämlich die endgültige, theoretische Profilierung der Auffassung der Technik, welche auf den Analysen der *Kohärenz des Nihilismus* basiert, und die auch in den späteren, theoretischen Grundwerke ausschlaggebend bleibt.¹⁶⁶ Darüber hinaus dient ihm solche

¹⁶⁵ „Für den modernen Immanentismus ist ὁ δημιουργός der Mensch, der in der Geschichte sich selbst und die Welt herstellt und dem die Naturwissenschaften und die Technik eine nie zuvor besessene schöpferische Fähigkeit verliehen haben. Der Mensch kann sich nun konkret an die Schaffung des Übermenschen machen. Die Biologie und die Kybernetik bewegen sich genau in dieser Richtung. Aber der beherrschende Gedanke – und zwar derart beherrschend, daß es nicht einmal formuliert wird – bleibt noch heute der Platons: das Sein (nämlich die Bestimmungen [...]) ist wesentlich unbeständig“, VWdN, S. 172.

¹⁶⁶ Mit den Ausdruck "die späteren theoretischen Grundwerke" (vgl. Fn. 149) beziehen wir uns auf die nach DdN beim Verlag *Adelphi* (Mailand) veröffentlichten Werke – bes. *La Gloria* (Glo), *Oltrepassare* (Olt) und *La morte e la*

Grundauffassung einer umfangreichen Auseinandersetzung mit einem sehr weiten Fragespektrum, die sich an der Vielzahl von Studien (von allem bei dem mailändischen Verlag *Rizzoli* erschienen) bemessen lässt, welche, indem sie neben den oben erwähnten theoretischen Grundwerken stehen, die heutige Welt durch die in jenen Werken entfalteten Thesen zu interpretieren versuchen. Diese äußerst umfangreiche Arbeit versteht sich ausdrücklich als einen ständig auf der theoretischen Seite seines Denkens basierenden Beitrag zur kulturellen Diskussion in den unterschiedlichsten Richtungen, welcher allerdings über den italienischen Sprachraum noch kaum hinaus zu gehen vermochte.

Unser Interesse besteht hier in der Hervorhebung der Grundzüge dieser Interpretation der Technik, welche den bisherigen Gang des Unterkapitels abschließen und uns die Elemente zur Verfügung stellen, um die komparative Analyse mit der heideggerschen Philosophie durchzuführen. Denn Heidegger ist schon seit den Sechzigerjahren – wenn auch zuweilen nur im Verborgenen – ein fundamentaler Gesprächspartner der severinianischen Technikphilosophie. Ziel der vorliegenden Studie ist die Untersuchung der Konstellation zwischen den beiden Technikphilosophien, ausgehend von deren ontologischen Grundlagen, um die Ferne, die Ähnlichkeiten oder sogar die Berührungspunkte nachzuprüfen. Das Zentrum dieser Analyse wird im dritten Teil dieser Arbeit die hier erstmals durch Severino gewonnene These (bzw. ihren Sinn, ihre Konsequenzen, usw.) darstellen, der zufolge die Technik das Denken und Handeln einer (bzw. der heutigen) Menschheit ist, die keine Grenze vor sich mehr hat (vgl. 5.3 und Kap 6).

Eine erste angemessene Weise, die Technik, so wie Severino diese versteht, zu definieren, besteht darin, zu sagen, dass die Technik der Wille oder der in einer bestimmten Epoche (bzw. der gegenwärtigen) auftauchende, menschliche Wille ist. Der Mensch will die Welt verändern, und so geschieht es – nochmals mithilfe Kubricks – seit dem ersten Vormenschen mit dem Knochen bis hin zur Eroberung des Weltraums. Der Mensch will eine bestimmte Macht über die Welt haben bzw. ausüben können. Er setzt seit jeher *Mittel* im Hinblick auf *Zwecke*. In dieser Hinsicht ist die Technik der Wille, der vor sich eine für die Transformation vollkommen zur Verfügung stehende Welt hat, wo immer mehr die eigene Fähigkeit, Zwecke zu erreichen, zum Hauptzweck wird. Alle Zwecke des Willens werden gegenüber dem einzigen, höchsten Zweck herabgesetzt, worin die Macht, das Machen-Können, die Erreichbarkeit von Zwecken, kurzum der Wille selbst besteht.

„Der Wille, die Welt zu transformieren, ist die ursprüngliche Technik; die von der modernen Wissenschaft gesteuerten Technik ist der Raum, wo der Wille allmählich dessen gewahr wird, dass die Transformation der Welt es mit sich notwendig bringt, dass das Ziel des Willens der

terra (DTudE) –, welche zwar in diesen Seiten bisweilen zitiert werden, die aber den Fokus unseres Interesses in der vorliegenden Untersuchung nicht darstellen können. Denn die in solchen Werken enthaltenen, theoretischen Entwicklungen (bzw. deren Deutung und Sinn) sind einerseits noch sehr viel umstritten in der italienischsprachigen Literatur und würden andererseits zu weit entfernt von dem Schwerpunkt der komparativen Analyse mit Heidegger führen – weshalb in dieser Schrift auf eine wenn auch zusammenfassende Darlegung solcher Entwicklungen verzichtet werden muss.

Wille selbst sei, bzw. der Wille zum Das-Andere-immer-Fortwollen und mithin zur unendlichen Erhöhung der eigenen Macht“ (DTudE, S. 278, EÜ)

Der Weg, den der Wille in der Rekonstruktion Severinos beschreitet, um bis hin zu dieser Epoche der völligen Selbstbefreiung zu gelangen, ist der im vorliegenden Unterkapitel skizzierte. Der Wille, der die Welt seit jeher transformieren will, ist der Inhalt der Absonderung der Erde um demzufolge (wie auch dem letzten Zitat zu entnehmen ist) auch die ursprüngliche Gestalt des Willens zur Macht (vgl. 1.4.1). Dieser Wille muss sich ständig vor dem Einbruch des Neuen schützen, um die Fortsetzung seiner selbst zu garantieren. Die Bedeutung der Welt, worin sich dieser Wille bewegt, ist jedoch nicht immer die gleiche. Anfänglich hat er einen unveränderlichen Sinn der Welt, bzw. eine unbeugsame Barriere vor sich – und d. h.: Die werdende Welt, in welcher der Wille (bzw. der Mensch) lebt und sein Leben zu sichern versucht, passt sich einer absoluten Ordnung an. Innerhalb dieser Perspektive findet – wie oben dargestellt – der Übergang von dem *vorontologischen* hin zum *ontologischen* Sinn des Werdens, sowie die ganze, auf dem zweiten basierende Geschichte der *Epistème* (bzw. die Tradition des Abendlandes), statt. Die Bewegung des Willens muss sich in solcher Lage dem unveränderlichen Sinn der Welt anpassen – *diese* Welt, *diese* unbeugsame Barriere, leistet einen allmächtigen Wider-stand¹⁶⁷ ihm gegenüber. Die Geschichte des Willens, so wie sie bisher dargelegt worden ist, ist daher Geschichte der fortschreitenden Beugung dieser anfänglich unbeugsamen Barriere und kulminiert in der völligen Selbstbefreiung des Willens selbst.

Aber wiederum, all diese Übergänge finden *innerhalb* des Glaubens an das Werden (Anders-Werden, ontologisch-nihilistische Werden) statt – als *diese Einheit* bilden sie das, was in den letzten Werken „eigentliche Geschichte des Sterblichen“ (GG, S. 25, EÜ) definiert wird –, und folglich kann die sie steuernde, innere Logik – so die starke These Severinos – nur aus der Perspektive der Bezeugung der Wahrheit des Seins, so wie er diese meint, gesehen und analysiert werden. Gerade weil nur diese Bezeugung der Wahrheit den ontologischen Sinn des Werdens als das sieht, was es ist, nämlich als eine *sich geschichtlich bestimmte Interpretation* des Gegebenen (vgl. 1.3.4). Nur aus diesem Blickpunkt heraus kann man laut diesem Philosophen erblicken, dass „die Kraft, welche die Tradition zerstört, das Wesen selbst dieser Tradition ist, nämlich der Wille zur Herrschaft über das Werden, welcher folglich jene Kraft zu widersprechen kommt, die die Tradition durch die Evokation der Unveränderlichen ihrem Wesen verliehen hat. Es handelt sich um eine

¹⁶⁷ Indem er über solche Themen schreibt, verweist Severino mehrfach auf das deutsche Wort „Widerstand“. Auch hier – bemerken wir – ist der hohe Wert zu spüren, den er auf die indoeuropäische Wurzel *-sta* legt, welche im deutschen „stehen“, im italienischen „stare“, engl. „stay“, usw. aufzufinden ist. Das zentrale Interesse ist hierbei eben die Bedeutung und demzufolge die *Kraft* dieses „Stehens“. Wenn das, was steht und mithin ein Unveränderliches ist (das sich von nichts erschüttern lässt), auf etwas (*epi-*) Werdendes und also Freies steht (*Epistème*), dann ist es dazu bestimmt (*de-stinato a*), von diesem Werdenden zerstört zu werden. In diesem Sinne ist – so Severino – dessen Unterschied zum *eigentlichen Unveränderlichen* zu verstehen, worin das *De-stino* (bzw. das, was steht, die ewige Wahrheit) besteht, nämlich die Dimension, *innerhalb derer* die Evokation der (je schon schwachen) Unveränderlichen und deren Destruktion sich abspielen.

unausweichliche Destruktion“ (GuZ, S. 25, EÜ).¹⁶⁸

Die unausweichliche Befreiung von den Unveränderlichen ist die Selbstbefreiung des menschlichen Handelns, bzw. des Willens. Das konkrete Geschehen dieser Befreiung fängt mit der Ankunft und der Entwicklung der modernen Wissenschaft, welche den konkreten, geschichtlichen Übergang von dem *epistémischen* hin zum *nicht-epistémischen* Wissen einweicht: „Die moderne Wissenschaft ist die entscheidende Kraft, welche in der Geschichte des Abendlandes zur Destruktion der Unveränderlichen drängt“ (ebd., S. 27, EÜ). Die Herrschaft über das Werden erreicht mit der modernen Wissenschaft eine nie zuvor gehabte Kraft, *gerade weil* sie es nicht durch eine ewige, absolute und d. h. das Werden selbst unterdrückende Wahrheit, sondern durch ihre *experimentelle Methode* herrscht. Die Methode der Wissenschaft – bzw. der Wissensstruktur, die das Leben des heutigen Menschen auf der ganzen Welt steuert – ist nicht mehr *epistémisch*, sondern *hypothetisch*. Dieser Übergang von der einen hin zur anderen Methode besitzt seinen eigentlichsten Sinn in der schon *ontologisch* erläuterten *Kohärenz des Nihilismus* (vgl. 1.4.3). Das *epistémische* Wissen macht das Werden (bzw. die ursprüngliche Evidenz) unmöglich – im Gegensatz dazu drängt sich das hypothetische Wissen dem Werden nicht auf, es ist also die höchste Treue an der radikalen Unvorhersehbarkeit des Nichts, bzw. dessen, was auf *evidente* Weise aus dem Nichts kommt. „Das Nichts ist unvorhersehbar – folglich ist das einzig mögliche Vorhersagen das hypothetische [...]. Die Hypothese schreibt dem Nichts kein Gesetz vor, sondern passt ihren eigenen Inhalt der zufälligen Bestätigung von dem, was aus dem Nichts kommt, an“ (ebd., S. 31, EÜ).¹⁶⁹ Aus dieser Perspektive sieht man, welche Bedeutung nach Severino die Anerkennung des Grundnenners der abendländischen Geschichte, worin der Nihilismus als Glaube an das *ontologisch* verstandene Werden besteht, hat für das eigentliche und positive Selbstverständnis des heutigen Menschen:

„Die Wissenschaft wird zur mächtigsten Herrschaftsform, weil sie auf den *epistémischen* Traum einer unbestreitbaren Vorhersage verzichtet und zur hypothetischen Vorhersage wird, welche dem Risiko des Misserfolgs ständig ausgesetzt ist. Die gegenwärtige Kultur hat nunmehr ein volles Bewusstsein des hypothetischen Charakters und der radikalen Herrschaftsmöglichkeiten der Wissenschaft erreicht. Was aber noch nicht verstanden wird, ist, dass die moderne Wissenschaft deshalb die mächtigste Herrschaftsform ist, weil sie die dem griechischen Sinn

168 GuZ, S. 25, EÜ. Siehe auch DEdZ, S. 20 (EÜ): „Europa wird sich dessen gewahr, dass, wenn Gott existieren würde, die schaffende Handlung des Menschen unmöglich wäre: Gott hätte nämlich schon alles gemacht. Der Mensch ersetzt also den alten Gott, hält doch an dessen Grundzug fest: die Kraft zu sein, welche die Schaffung und Zerstörung aller Dinge beherrscht. Die moderne Wissenschaft und Technik haben dieser Kraft eine zuvor nie gesehene Intensität verliehen. Aber die Theologie ist die erste Form von Technik und die Technik ist die letzte Form von Theologie“, DBdZ, S. 20, EÜ.

169 Siehe auch die folgenden Ausführungen aus DdN: „Der ursprüngliche Willen zur Macht taucht in eine Form auf (die theoretisch-metaphysische Form), welche dem ursprünglichen Willen, dass das Seiende Freiheit sei, widerspricht. Die Herrschaft über das Seiende ist von der Form, worin sie sich verwirklicht, widersprochen und behindert. Die Zivilisation der Technik ist dagegen jene Form des ursprünglichen Willens zur Macht, die ihrem eigenen Inhalt nicht widerspricht, denn das Rechnen, welches das Schwanken des Seienden steuert, ist und erkennt, hypothetisch, problematisch, fälschbar, korrigierbar, «wissenschaftlich» in dem modernen Sinne zu sein. Die Herrschaft wird absolut, weil sie darauf verzichtet, absolut zu sein“, DdN, S. 228 f., EÜ.

des Werdens angemessenste Form ist – sie ist nämlich die Herrschaftsform, worin der griechische Sinn des Werdens mit einer zuvor nie erreichten Radikalität und Kohärenz anwesend ist“ (ebd., S. 28, EÜ)

Hierbei kann man nun wiederholen: Die Technik ist der in unserem Zeitalter von der modernen Wissenschaft gesteuerte Wille des Menschen. Sie ist die mächtigste und immer mehr dominierende Art und Weise, wie der Mensch in der Gegenwart das Werden der Welt beherrscht. Sie kann dies sein, weil sie eine Herrschaft ausübt, welche auf die Absolutheit ihrer Kenntnis der Welt verzichtet hat, bzw. weil sie auf der Rationalität der modernen Wissenschaft wesentlich beruht. So schreibt Severino schon in VWdN: „Die Technik geht nicht über den von der methodischen Selbstbeschränkung der Wissenschaft gebildeten Horizont hinaus; sie produziert und zerstört die Gegenstände der Wissenschaft (die Gegenstände der "Welt"). Ein Gegenstand ist nur technisch, wenn er wissenschaftlich kontrollierbar ist“ (VWdN, S. 224). Es muss auch hier den laut Severino fundamentalen Grundzug dieser Auffassung der Technik deutlich hervorgehoben werden, nämlich ihren *philosophischen* Charakter. Und dies ist eben der Sinn der Zentralität, welche die Kohärenz des Nihilismus in seiner Philosophie einnimmt. Gewiss ist die moderne Wissenschaft dasjenige Geschehen, das, lange vor den *Bewohnern des Untergrunds* (vgl. 1.4.4), den Untergang der *epistémischen* Tradition einweihet, welcher heutzutage vor den Augen von allen steht. Jedoch liegt der wesentliche Sinn dieses Übergangs, wie wir schon wissen, im Prozess des Kohärent-Werdens vonseiten des Nihilismus.¹⁷⁰ In diesem Sinne sind die Bewohner des Untergrunds die *Technikfreundlichsten* Philosophen, nämlich diejenigen, welche, indem sie den Nihilismus zu seiner Kohärenz führen, den wesentlichen Sinn der Bestimmung zur Herrschaft vonseiten der Technik bezeugen.¹⁷¹ Die Technik ist dazu bestimmt (*destinata a*), zur Herrschaft zu gelangen, weil sie die dem Werden treueste Art des menschlichen Willens ist. Diese Treue ist die höchste, weil der *griechisch-ontologische* Sinn des Werden die radikalste Art und Weise ist, das Werden zu denken – d. h. das Werden ist ein *aus dem Nichts* hervorkommen und *in es* zurückkehren (vgl. 1.4.1). Wenn Platon nicht eine Theorie der „Welt“, sondern die „Welt“ selbst begründet hat – nämlich die Evidenz des so verstandenen Werdens –, dann ist die Technik der Wille, der in dieser „Welt“ agiert, ohne sie zu *verfälschen*: „Die Technik behandelt die "Welt" als "Welt"“ (VWdN, S. 226). In diesem Sinne ist die severinianische Ansicht zu verstehen, der zufolge das fortschreitende *Zuhören* dem PUUZ (bzw. der Kohärenz des Nihilismus) der Technik jene Macht immer mehr verleiht, die sie auf der Basis des ontologischen Sinns vom Werden sich in Anspruch nehmen *kann* und demzufolge

¹⁷⁰ Bzgl. der entsprechenden Profilierung der Verhältnisse zwischen Technik und moderner Wissenschaft bei Heidegger siehe 5.2.3.

¹⁷¹ Man sieht nun, warum der Aktualismus Gentiles – als transzendentaler Problematizismus – die eigentliche Philosophie der Technik darstellt: „Der Problematizismus [...] ist also die dem Zeitalter der Technik eigentlich zukommende Philosophie, denn es ist jene verifizierte "Auffassung" der wesentlichen Freiheit des Seienden, welche der Technik erlaubt, die unbedingte Befreiung des Seienden, bzw. dessen unbedingte Produktion-Destruktion, zu bewirken“, DdN, S. 230, EÜ.

muss. Dieses *Zuhören* ist das in unserer Zeit immer mehr und *konkreter* Geschehende, auch wenn unsere gegenwärtige Kultur sich immer weniger um die Philosophie kümmert, oder sogar nichts von Leopardi, Nietzsche und Gentile weißt. 2013 schreibt er: „Solches Zuhören darf nicht mit einer abstrakten Muße verwechselt werden: Es ist die Bedingung, welche dem Operieren der Technik erlaubt, seine eigene Macht unendlich anwachsen zu lassen“ (DMdI, S. 48, EÜ). Damit wird den schon gehörten Satz erklärlich, nach dem „der Untergang der Philosophie ein philosophisches Ereignis ist“.

Als letzter (theoretischer) Punkt dieses philosophischen Verständnisses der Technik muss ferner nochmals betont werden, dass es einen *tendenziellen* Charakter beschreibt. Das soeben angesprochene *Zuhören* ist etwas in unserer Gegenwart ständig wachsendes, das doch von anderen Denkweisen, Weltanschauungen, bzw. von den *Mächten der Vergangenheit* noch viel konterkariert wird: „Meine Rede über die Technik zeichnet *keinen* schon stattfindenden Sachverhalt vor, sondern eine (freilich nicht widerstandsfreie) *Tendenz*“ (DMdI, S. 234, EÜ). Seine Untersuchungen über die Technik, wo diese als Interpretationsschlüssel für die Ereignisse der Gegenwart gilt, versuchen folglich, einer solchen laut dem Philosophen *unaufhaltsamen Tendenz* und ihren Wirkungen nachzuspüren, bzw. das Kohärent-Werden des Nihilismus und seine konkrete, geschichtliche Figuren zu durchleuchten.

Nun Also, wenn Severino unsere Zeit als die *Zivilisation der Technik* bezeichnet, so meint er, dass der so verstandene, menschliche Wille zur Macht, bzw. zur grenzenlosen Produktion und Destruktion des Seienden, *allmählich* die allumfassende Denkweise der weltlichen Kultur wird. Der Hinweis auf die ganze Welt ist hier nicht als eine Art Reduzierung der Unterschiedlichkeiten der Weltkulturen und ihrer Entwicklungen anzusehen, sondern als Andeutung auf die umfangreiche Komplexität der geschichtlichen Ereignisse, die heutzutage unter dem Titel „Globalisierung“ verstanden werden. Die Globalisierung in der Geschichte hat – so Severino, aber es handelt sich um eine kaum zu bestreitbare Ansicht – eine immer nur einseitige Richtung gehabt: Die europäische bzw. *abendländische* Zivilisation, welche ihre Wurzel in der griechischen Kultur (bzw. in der Philosophie) hat, hat die Welt nunmehr erobert und deren Führung übernommen: „Wenn man mit "Globalisierung" den Prozess meint, in dem gewisse Zivilisationsformen "global" werden, dann ist die Globalisierung immer einseitig gewesen: Vom Abendland zum Rest der Welt: nie umgekehrt. [...] Die abendländische, von der modernen Wissenschaft gesteuerte Technik ist heute zum unersetzlichen Mittel geworden, dessen alle Völker der Erde sich bedienen, um jegliches eigene Überlebensprojekt durchzuführen“ (DdT, S. 52, EÜ).

Alle heutzutage auf der Welt tätigen, das gesellschaftliche Leben organisierenden, menschlichen Kräfte passen sich allmählich immer mehr der technisch-wissenschaftlichen Rationalität bzw. Herrschaftsfähigkeit über das Werden an, welche die europäisch-abendländische Kultur als ihre eigene, *kohärenteste* Spitze generiert hat. Doch sind diese Kräfte nicht einig über die jeweils zu

erreichenden Ziele ihres Treibens. Die vielen Zwecke der gegenwärtigen Menschheit sind noch zum Großteil unterschiedlich, divergierend und also widerstreitend. Der menschliche Wille ist noch offensichtlich eingeteilt in vielen unterschiedlichen Willen, bzw. *Zwecken*, die sich um die eigene Verwirklichung bekämpfen müssen. Aus dieser Perspektive führt die Tendenz, worin das Wachsen der Herrschaft der Technik auf globaler Ebene besteht, einen forstschreitenden Vereinheitlichungsprozess in Bezug auf alle unterschiedlichen, heute noch entgegengesetzten Kräfte – der Prozess nämlich, durch welchen alle Zwecke der Menschheit, die die Technik als *Mittel* in Gebrauch zu haben glauben, allmählich dem einzigen und höchsten Zweck untergeordnet werden, worin *die unendliche Steigerung der Fähigkeit, Zwecke zu erreichen*, bzw. die Technik selbst, besteht. Die Zwecke werden zum Mittel – das Mittel wird zum Zweck.¹⁷² Die Technik (bzw. der Wille zur unbedingten Produktion und Destruktion vom Ganzen des Seienden) ist dazu bestimmt (*destinata a*), zur Herrschaft zu gelangen, weil sie „auf keinen spezifischen und ausschließenden Zweck abzielt, sondern auf die unendliche Fähigkeit, Zwecke zu erreichen“ (DdT, S. 44, EÜ).

In dieser "Bestimmung zur Herrschaft" drückt sich nichts anderes als das tendenzielle Kohärent-Werden des Nihilismus aus. Um diese strenge Verbindung deutlich zu machen, beschränken wir uns darauf, den folgenden, etwas längeren Passus aus DdT heranzuziehen, den Severino als schematische Zusammenfassung der Struktur dieses Übergangs der Heterogonie der Zwecke vorstellt:

„1) Die großen Kräfte der abendländischen Tradition – Christentum, Humanismus, philosophisches Wissen, Aufklärung, Kapitalismus, Demokratie, Kommunismus, das Bewusstsein selbst, das Wissenschaft und Technik von sich selbst haben – begreifen die von der Begrifflichkeit der modernen Wissenschaft gelenkte Technik als ein Medium, ein *Mittel*. Zumeist wird ja zugestanden, dass sie *das Mittel, das Mittel par Excellence* ist, über welchen der moderne Mensch verfügen kann und von welchem sein Überleben auf der Erde abhängt. Jede dieser Kräfte der Tradition will sich solchen Mittels bedienen, um ihren eigenen, sie definierenden Zweck zu erreichen, bzw. um jeweils eine christliche oder humanistische, kapitalistische oder kommunistische, totalitäre oder demokratische Welt zu realisieren. Diese Kräfte sind also in Konflikt miteinander. Sie sind in Konflikt, weil ihre Zwecke in Konflikt sind.

2) In dieser Konfliktsituation spielt sich der Streit zwischen den Zwecken nicht nur auf der kritisch-theoretischen Ebene der Ideenkampf ab: Der kritisch-theoretische Aspekt dieses Streits ist wesentlich mit dem *praktischen* Aspekt verbunden, wo sich die Konfliktkräfte vor allem der Technik bedienen, damit ihre eigene Zwecke den anderen überlegen seien. Es geht darum, Folgendes zu verstehen: In einer Konfliktsituation kann jede dieser Kräfte gegenüber der Macht

¹⁷² „Die Technik ist die schiefe Ebene, auf der all die großen Kräften der westlichen Tradition zu ihrem eigenen, endgültigen Untergang hinabgleiten“, SGT, S. 33.

und der Verstärkung des Mittels, dessen sie sich bedient, nicht gleichgültig bleiben. Wenn sie die Macht des Mittels vernachlässigt, wird sie unausweichlich von den anderen überwältigt, welche, um überlegen zu sein, die Macht der eigenen Mittel zu schützen und zu kräftigen vorhaben. Wenn sie aber gegenüber solcher Macht nicht gleichgültig sein will, muss sie vermeiden, dass ihr Vorhaben, einen bestimmten Zweck zu erreichen, [...] die Macht des Mittels, das zu diesem Zweck führen sollte, nicht behindert oder aufweicht. Wenn sie überleben will, muss sie vermeiden, den wissenschaftlich-technologischen Apparat, dessen sie sich auf unterschiedliche Weise bedient, zu behindern oder aufzuweichen. 3) Aber dies zu vermeiden besagt, das Mittel als Hauptzweck aufzunehmen, bzw. den anfänglichen Zweck dem Mittel unterzuordnen. Die großen Kräfte der Tradition täuschen sich darüber, sich der Technik für die Erreichung ihrer Zwecke zu bedienen: In der Tat ist die Macht der Technik ihr eigener Hauptzweck geworden – oder hat angefangen, dieser zu werden. Und solche Macht – die der Zweck ist, den die Technik von sich selbst aus, unabhängig von denen, die man ihr von außen zuschreiben möchte, besitzt – ist nichts Statisches, sondern ist unendliche Machtsteigerung, bzw. die unendliche Steigerung der Fähigkeit, Zwecke zu erreichen. [...] Jeder andere Zweck ist – mehr oder weniger bewusst, mehr oder weniger direkt – diesem höchsten Zweck untergeordnet: Das unendliche Wachstum der Macht; welche heutzutage nicht mehr außerhalb des Apparats der Technik sich reproduzieren kann. In solcher Unterordnung besteht die Herrschaft der Technik in unserer Zeit, ihre Bestimmung zur Herrschaft. Dies, auch wenn die Herrschaft der Technik eine wesentlich tiefere Bedeutung hat als jene, die in der wissenschaftlichen und technischen Interpretation der Technik ans Licht kommt“ (ebd., S. 10 f., EÜ)

Es sind somit die Hauptgrundzüge aufgezeigt, welche das severinianische Verständnis der Technik ausmachen. Sie ist die immer konkretere Tendenz der sowohl theoretischen als auch – und insbesondere – praktischen Kultur des Menschen auf der Erde. Diese Tendenz ist aus den dargelegten Gründen unausweichlich – gerade weil alle vermeintlich der Technik entgegengesetzten Tendenzen auf derselben Basis beruhen, bzw. dem Glauben an das Werden, deren höchste und kohärenteste Verwirklichung die Technik selbst ist. Diese unausweichliche, geschichtliche Kraft ist demzufolge, so der Autor, zugleich jener stattfindenden Vereinheitlichungsprozess, dem alle unterschiedlichen und zum Großteil noch in Konflikt stehenden Kulturformen (bzw. Kräfte, Zwecksetzungen) unterzogen werden und dessen höchstes Kriterium die Rationalität der modernen Wissenschaft darstellt. Aus diesem Blickpunkt her wird erklärlich, in welchem Sinne Severino vom technisch-wissenschaftlichen Apparat spricht. Dieser ist das konkrete und hochentwickelte System, in dem das Leben der heutigen (bes. der sogenannten entwickelten) Gesellschaften sich abspielt und das aus einer Reihe von Untersystemen besteht – bzw. den wirtschaftlichen, juristischen, bürokratischen, schulischen, urbanistischen, gesundheitlichen, usw.¹⁷³ In diesem konkreten und

¹⁷³ „Der Apparat in Severinos Sinne ist eine totale, funktionalistisch konzipierte Struktur, deren Basis die Elimination jedweden nicht «verflüssigten» Seins, aller Art von Konstanten ist. Die Bewohner eines vom Apparat beherrschten

immer mehr weltlich vernetzten System übt die heutige Technik ihre tendenzielle Macht aus, indem alle menschlichen, noch unterschiedlichen Zwecke allmählich dem einzigen Zweck unterzogen werden, worin die Steigerung der Fähigkeit, Zwecke zu erreichen, besteht, d. h. die Technik selbst. Und diese Tendenz ist das Sich-Zeigen des wesentlich philosophischen Untergrunds unserer Zeit, worin die Kohärenz des Nihilismus besteht. Die Technik ist die fortschreitende und immer mehr konkretere Abschaffung von jedem (unveränderlichen) Sinn der Wahrheit und demzufolge von jedem Zweck außer jenes, der die Steigerung der Fähigkeit, Zwecke zu erreichen, ist. In diesem Sinne ist sie der sich selbst wollende Wille des Menschen selbst. Der Wille ist das Ziel des Willens selbst.

Der technisch-wissenschaftliche Apparat ist nunmehr die „eigentliche Form von Heilmittel gegenüber der vom Werden verursachten Angst: das Heilmittel, dass die Gefahr, vor der es retten will, nicht aus den Augen verliert“ (DkP, S. 71, EÜ). Die in solchem Apparat sich ausdrückende Technik ist also die höchste Realisierung des menschlichen Willens, sich vor der Bedrohlichkeit des Werdens, bzw. vor dem Schmerz und dem Tod, zu schützen. Sie ist die höchste Verwirklichung des auf die im vorliegenden Unterkapitel dargelegte Weise verstandenen Menschen – sie ist das Sich-Spiegeln des Menschen selbst (vgl. 6.2.1). Und *gerade deshalb* ist die Grundbotschaft der Technik (bzw. des Apparats) die Technik selbst: „Auf dem Fundament dessen, was sie kundgibt, indem sie alles bekanntmacht und in dem globalen Speicherplatz bewahrt, gibt die Technik die Grundbotschaft kund: ihren eigenen rettenden Charakter, ihre unausweichliche Transformation vom Mittel-Sein zum Zweck-Sein, ihr eigenes Sein als totalen Speicherplatz und totale Kommunikation. Sie gibt ihre Macht kund. [...] Die Grundbotschaft der Technik ist die Technik selbst“ (DdT, S. 16, EÜ). Alle Erscheinungen unserer gegenwärtigen, wahrheitslosen, zentrumslosen, immer mehr vernetzten Welt bestätigen nach Severino die von ihm genannte *Grundtendenz unserer Zeit*, welche er seit den Sechzigerjahren in ständiger Auseinandersetzung mit den Hauptstationen der Philosophie- und Kulturgeschichte des Abendlandes diagnostiziert hat. Man denke nur an seine Äußerungen über das, was wir heute *Smartphone* nennen, indem er von dem *Cyberspace* als Netz ohne Zentrum und ohne Herrschaftsprinzip spricht (1998): „Besonders mit der Fortentwicklung des sogenannten *Teleputers* (bzw. der Kombination von Fernseher, Computer und Telefon) wäre der Cyberspace tatsächlich die Widerspiegelung oder die telematische Übertragung des Grundprinzips unserer gegenwärtigen (vor allem philosophischen und wissenschaftlichen) Kultur und des ihr entsprechenden Lebensstils: die Abwesenheit jegliches Zentrums, jeglicher absoluten und endgültigen Wahrheit“ (ebd., S. 21 f., EÜ).

Mit diesen letzten Bemerkungen möchten wir nun den Gang der Darstellung unterbrechen, um uns der Untersuchung der severinianischen Heidegger-Deutung zu widmen (Kap. 2). Die hier durchleuchtete Auffassung der Technik – und bes. die Grundthese, der zufolge ihr Grundmerkmal

Planeten Erde werden entsprechend keine wie auch immer gearteten festen Überzeugung haben, sondern totale Funktionen der Umstände sein“, Hoffmann 2007, S. 376.

die absolute Grenzenlosigkeit des menschlichen Wollens, Denkens, Handelns, usw. darstellt – wird im dritten Teil der vorliegenden Arbeit im Rahmen der zentralen, komparativen Analyse mit der heideggerschen Philosophie wieder in Angriff genommen.

Die Aufgabe dieses ersten Kapitels ist somit erfüllt: Wir haben eine synthetische Einführung in das Denken Emanuele Severinos gegeben, welche die Basis für die angemessene Kontextualisierung und das Verständnis seiner Lektüre der Philosophie Heideggers liefert und sich auf den strengen Zusammenhang zwischen den ontologisch-theoretischen Grundlagen dieses Denkens und seiner Auffassung der heutigen Technik konzentriert hat. In diesem Sinn ist also den *Weg von der Ontologie zur Technik* beschriftet worden. Denn es ist nunmehr klar geworden: Für Severino ist die gegenwärtige, von der modernen Wissenschaft gesteuerte Technik nur dann in ihrem tiefsten Sinne verstanden, wenn man deren wesentlichen Zusammenhang mit der Geschichte der abendländischen Ontologie und bes. mit deren Anfängen zu erblicken vermag:

„Es gibt eine wesentliche Kongruenz zwischen dem alten Denken des Parmenides und der modernen Wissenschaft, gerade weil Parmenides der erste ist, der die Dinge als von ihrem Sein abgesondert denkt – und als voneinander abgesondert, denn für Parmenides erscheinen die Dinge innerhalb des Scheins als ein Aus-dem-Nichts-Hervorkommen und In-es-Zurückkehren [...]. Das Denken Platons, unter dessen Schutz sich die gesamte Geschichte der "Welt" (bzw. des Abendlandes) stellt, bleibt innerhalb solcher Absonderung, auch wenn es zu zeigen versucht, dass die Dinge kein absolutes Nichts, sondern Bestimmungen sind, deren Sinn "anders" als *das Sein* und nicht *ihm* "entgegengesetzt" ist. Es bleibt innerhalb der Absonderung, weil es denkt, dass das *Andere* zum Sein (bzw. die Dinge, die Bestimmungen, die Differenzen, die Seienden) aus dem Nichts hervorkommt und in es zurückkehrt [...]. Und auch die ganze Zivilisation des Abendlandes bleibt innerhalb der höchsten Absonderung. Und auch die moderne Wissenschaft und die Zivilisation der Technik. Die wissenschaftliche Isolierung beruht auf der höchsten Absonderung, bzw. der ontologischen. Nur das Denken des Parmenides, als Denken der höchsten Absonderung, ermöglicht die extreme Macht der Wissenschaft und der Technik. Denn die Macht ist erst dann extrem, wenn die Absonderung der Dinge, worüber sie ausgeübt wird, extrem ist“ (Ebd., S. 261, EÜ)

2.

**DIE KONTEXTE UND DIE THESEN DER
SEVERINIANISCHEN HEIDEGGER-
DEUTUNG**

Von der Ontologie zur Technik

2.1 Einleitendes

2.1.1 Ziel und Vorgehen der Analyse

Nach der Darlegung der Grundzüge des Denkens Severinos im ersten Kapitel soll jetzt den Kontexten, der Struktur und den Grundthesen seiner Lektüre der Philosophie Heideggers nachgegangen werden. Ziel dieses Kapitels ist es, mit festem Blick auf die Schriften Severinos alle für die darauffolgende, komparative Analyse erforderlichen Elemente bereitzustellen, indem die Aufgabe und die Zwecke dieser Analyse selbst eine erste Profilierung bekommen. Das Grundanliegen der gesamten Untersuchung – nämlich die Art und Weise, wie die Beantwortung ontologischer Fragen in die Auffassung der modernen Technik übergeht – bleibt auch in diesen Seiten maßgebend. Andererseits mag das Hauptinteresse dieser Untersuchung nach dem ersten Kapitel schon erklärlicher geworden sein, indem sich eine gewisse Nähe zwischen den severinianischen und den heideggerschen Thesen über die Geschichte der abendländischen Philosophie und deren Mündung in die moderne Technik zwangsläufig gezeigt hat: eine starke Nähe, welche – so Severino – zugleich eine abgründige Ferne zwischen den zwei Philosophie verbirgt. Schlägt man die erste Seite von *Zurück zu Parmenides* auf, so liest man:

„Die Geschichte der abendländischen Philosophie ist der Prozeß der Veränderung und somit der Vergessenheit des Sinnes von Sein, der anfänglich vom frühgriechischen Denken erahnt wurde. Und in diesem Prozeß ist die Geschichte der Metaphysik der Ort, wo die Veränderung und die Vergessenheit schwerer zu entdecken sind [...]. Aber diese Ausdrucksweisen spielen auf etwas von der heideggerschen Interpretation der Geschichte der abendländischen Philosophie grundlegend Verschiedenes an. Die Verschiedenheit ist grundlegend, weil auch das Denken Heideggers eine – nicht weniger schwerwiegende – Art von Veränderung des Sinnes von Sein ist“ (VWdN, S. 51)¹⁷⁴

Für beide Denker ist die Geschichte der abendländischen Philosophie (und Zivilisation) von einer Seinsvergessenheit geprägt, welche deren eigentlichsten Sinn und den Sinn der sie vollendenden, modernen Technik in sich bewahrt. Doch hat hier dieselbe These zwei verschiedene Bedeutungen. Das Ziel der Untersuchung besteht also darin, die Konturen dieser Verschiedenheit in Anlehnung an den Ansatzpunkt der severinianischen Heidegger-Deutung ausführlich zu profilieren.

¹⁷⁴ Dass diese Abgrenzung seiner Thesen gegenüber den Thesen Heideggers auch das Verständnis der Technik betrifft, macht Severino im Aufsatz *Der Weg des Tages* folgendermaßen deutlich: „Die Kultur der Technik ist in der Tat die Art und Weise, wie sich heute die Metaphysik darstellt. [...] Die Geschichte des Abendlandes – und also nicht nur die Geschichte der abendländischen Philosophie – ist die Entwicklung der Seinsvergessenheit [...]. Daß diese Affirmationen dazu dienen können, eine von dem geschichtlichen Verlauf des Abendlandes völlig verschiedene Bedeutung auszudrücken (wie es ja in der heideggerschen Interpretation der Fall ist), [...], zeigt die Abgründigkeit der Entfremdung, in der unserer Zeitalter lebt, auf“, ebd., S. 168.

Die Analyse solcher Deutung zeigt nämlich zweierlei: 1) Die Einseitigkeit und – mit einer bald näher zu bestimmenden Formulierung – Gewaltsamkeit dieser Lektüre spiegelt die Verschiedenheit der *anscheinend* gleichen Thesen bei Heidegger und Severino wieder (Teil 2) – 2) solche Grundzüge dieser Lektüre verbergen zugleich die Übereinstimmung beider Ansätze über das Grundmerkmal der modernen Technik, worin die Grenzenlosigkeit derselben (bzw. der vom gegenwärtigen Menschen betriebenen Produktion und Destruktion aller Dinge) besteht (Teil 3). Im dritten Teil der vorliegenden Schrift wird der Fokus auf die Erläuterung und somit auf die positive Aufwertung dieser These gelegt werden.

Die hier zu berücksichtigenden Kontexte innerhalb des severinianischen Denkweges sind einerseits die im Jahre 1950 verteidigte und veröffentlichte Abschlussarbeit *Heidegger e la metafisica* (HudM) – andererseits eine gewisse Portion von kleineren Textabschnitten oder einfachen Äußerungen, welche alle zu den Werken nach *La struttura originaria* (US – 1958) gehören. HudM ist also das einzige, gleichsam systematische Werk Severinos über den deutschen Philosophen. Andererseits ist der Darstellung des ersten Kapitels leicht zu entnehmen, dass sich unser Interesse – von der Ontologie zur Technik – wesentlich mehr auf die Heidegger-Deutung konzentriert, welche Severino ab den Sechzigerjahren entfaltet, wo nämlich sowohl die Grundthesen seines Denkens als auch den Zusammenhang zwischen Ontologie und Technik zur Reifung gelangt. Diesbezüglich lautet unsere durch die Analyse nachzuweisende Interpretationsthese folgendermaßen: Wenn auch HudM von einem noch von der absoluten Gültigkeit der klassischen Metaphysik völlig überzeugten Philosophen geschrieben ist (vgl. 1.1.2), enthält doch dieses Werk alle hermeneutischen Grundzüge, welche die spätere Lektüre der Philosophie Heideggers prägen. Die klare Profilierung dieses Abhängigkeitsverhältnisses zwischen der späteren Deutung und dem früheren Text ist Ziel des vorliegenden Kapitels. Die Philosophie Severinos beschäftigt sich – wie wir wissen – mit der Interpretation der Technik erst nach der Reifung ihrer Grundthesen, im Zentrum derer die These der Ewigkeit aller Seienden steht. Und in diesem Sinne stellt die ab diesem Punkt seines Denkwegs entfaltete Heidegger-Deutung, welche jedoch – es sei nochmals betont – auf eine vorher profilierten Interpretationsstruktur beruht, den Kern unseres Fokus dar.

Das erste Kapitel hat nämlich gezeigt, dass der Glaube an den griechischen Sinn des Werdens laut Severino den Grundkern und -nenner des abendländischen Denkens darstellt – ein Glaube, welcher zum Inhalt der ursprünglichen Erfahrung und Evidenz wird (vgl. bes. 1.3.4 und 1.4.1). Ferner ist gezeigt worden, dass sich innerhalb dieser Evidenz die Destruktion jeder absoluten Wahrheit als notwendig und unvermeidlich erweist (vgl. 1.4.3). Das Wesen des philosophischen Denkens unserer Zeit – im ersten Kapitel durch PUUZ bezeichnet – ist nach Severino die bewusste, radikale, weil unausweichliche Abschaffung jeder absoluten Wahrheit, jeder unveränderlichen Wissensstruktur, usw. (vgl. 1.4.5). Eine solche notwendige Abschaffung der Unveränderlichen

bewahrt schließlich in sich den eigentlichen Sinn der modernen Technik und von deren Bestimmung zur Herrschaft. Im Laufe jener Darstellung ist aber auch gezeigt worden, dass es dem PUUZ, welcher für Severino die eigentliche Philosophie der Technik darstellt, auch die Bezeichnung *transzendentaler Problematizismus* zukommt. Dieser Bezeichnung sind wir bei der Vorstellung der Anfängen des severinianischen Denkweges begegnet, und zwar genau hinsichtlich der von Bontadini (bzw. dem Lehrer Severinos) gelieferten Interpretation von Giovanni Gentile (vgl. 1.1.2), dessen Denken dann eben als transzendentaler Problematizismus und demzufolge als eigentlicher "Bewohner des Untergrunds" (bzw. als technikfreundliche Philosophie) bezeichnet worden ist. Die Philosophie der Technik ist der Problematizismus. In dem 1994 geschriebenen *Vorwort* zur neuen Ausgabe von HudM schreibt Severino:

„Im gegenwärtigen Denken ist die Überzeugung, dass keine unveränderliche und endgültige Struktur und Erkenntnis existiert, die Überzeugung, dass die Lösung jeglichen Problems die Wiedereröffnung eines neuen Problems ist: Das Werden ist das unvermeidliche Sich-Wiedereröffnen des Problems, sein Offen-Bleiben über jegliche Lösung, bzw. jeden *Halt* des Prozesses, worin das Sein besteht, hinaus. „Das Problem *transzendiert* jede Lösung; jeder Halt, der sich als unveränderliche und endgültige Struktur oder Erkenntnis setzte, ist illusorisch, seine Haltbarkeit ist scheinbar. Die Destruktion der Unveränderlichen ist unausweichlich. Die *Transzendierung* jeglicher Lösung seitens des Problems ist die *transzendente* Problematizität der Existenz; und die philosophische Formulierung solcher Problematizität ist *transzendentaler Problematizismus* [...]. Kennzeichnender Aspekt des transzendentalen Problematizismus ist das Zugeständnis vonseiten der modernen Wissenschaft und Technik, keine unveränderliche und unumstößliche Wahrheit zu besitzen und als ständig offener Prozess auftreten zu müssen“ (HudM, S. 15, EÜ)

Die Struktur und Bedeutung der severinianischen Heidegger-Deutung durch die Beschäftigung mit HudM auszuloten, bedeutet folglich, die Stelle deutlich zu machen, welche die Philosophie Heideggers nach Severino innerhalb des so aufgefassten, gegenwärtigen Denkens einnimmt. In Übereinstimmung mit dem bontadinianischen Projekt der Wiedereröffnung des klassischen metaphysischen Diskurses, woran der junge Severino damals noch festhält, wird die Philosophie Heideggers *nicht* als transzendentaler Problematizismus interpretiert. Die in HudM entfaltete Interpretation musste nämlich zeigen, dass Heidegger „ein Verbündeter und kein Feind der Metaphysik“ (ebd., S. 342, EÜ) darstellt, weshalb seine Philosophie die eigentliche Basis darstellt, auf welcher der rationale Beweis der absoluten, metaphysischen Wahrheit stützen kann. Dies besagt also – in einem späteren Jargon ausgedrückt –, dass Heidegger, obwohl er zum gegenwärtigen Denken gehört, doch die Unausweichlichkeit der Abschaffung jeder absoluten, metaphysischen Wahrheit nicht sieht – was wesentliche Folgen für die severinianischen Lektüre seiner

Technikphilosophie hat (vgl. 2.3.3 und 5.1). Das Denken Heideggers ist also kein transzendentaler Problematizismus, sondern befindet sich „in einer problematischen Situation, welche überwunden werden kann: *situativer Problematizismus*“ (ebd., S. 17, EÜ).¹⁷⁵

Deshalb ist die Beschäftigung mit dieser ersten, systematischen Interpretation zugleich die Bereitstellung aller Elemente, die eine angemessene Profilierung der späteren Heidegger-Deutung ermöglichen. Die im vorliegenden Kapitel durchzuführende Textanalyse fokussiert folglich nicht primär alle Facetten der Rekonstruktion, wodurch Severino die Philosophie Heideggers als Basis für die klassische Metaphysik zu zeigen versucht, sondern eben die in solcher Rekonstruktion selbst auftauchende Deutungsstruktur, welche das Zentrum unserer Untersuchung darstellt. Am Ende dieses Kapitels soll dann die Basis für die in den 2. und 3. Teilen der vorliegenden Schrift durchzuführende, komparative Analyse gewonnen werden. Um Ordnung und Strenge der Untersuchung zu gewährleisten, sollen einige methodischen Aspekten vorweg geklärt werden. Die angewandte, der Untersuchung wegweisende Methode besteht in der Hervorhebung von einigen Zentralthesen Severinos in Bezug auf Heidegger, welche das gesamte *Spektrum* seiner Lektüre in sich tragen, sowie in der darauffolgenden Überprüfung derselben durch die Durchleuchtung der dementsprechenden Themen bei Heidegger. Der zweite und der dritte Teil dieser Schrift beschäftigen sich jeweils mit den zwei Polen unseres Untersuchungsgegenstandes, nämlich jeweils mit Ontologie und Technik.

Die von diesen Thesen jeweils angesprochenen Themenbereiche sind: 1) das heideggersche Verhältnis zur traditionellen Philosophie und bes. zur Logik; 2) das *absolute Nichts* im Denken Heideggers; 3) die Zweideutigkeit der Philosophie Heideggers gegenüber der Technik; 4) der Einklang der heideggerschen *ontologischen Differenz* mit der Kohärenz des Nihilismus; 5) die Grenzenlosigkeit der Technik. Wie schon gesagt, ist das Ziel unserer Untersuchung, zu der Profilierung und der Kalibrierung der Übereinstimmung beider Autoren bezüglich des fünften Thesenbereichs durch die Erörterung des von den anderen Thesen ausgemachten *Spektrums* der severinianischen Heidegger-Deutung zu gelangen. Bevor wir uns auf die Analyse von HudM begeben, möchten wir aber eine grundlegende Vorbemerkung bezüglich der Herangehensweise der severinianischen, hermeneutischen Arbeit vorbringen, damit die eigentliche Bedeutung derselben dem Leser angemessen zugänglich werde.

¹⁷⁵ Im Kap. 1 (vgl. Fn. 66) ist auch gezeigt worden, dass Severino, trotz seiner Teilnahme am metaphysischen Projekt seines Lehrers, doch in der Philosophie Gentiles schon damals einen transzendentalen Problematizismus sah – er dachte nämlich, dass die Interpretation des Aktualismus als *situativen Problematizismus* (Bontadini) ein „*Hinausgehen über* den Aktualismus“ (HudM, S. 18, EÜ) bedeutete, was seine spätere Identifizierung dieser Philosophie mit dem PUUZ erklärlich macht.

2.1.2 Hermeneutische Vorbemerkung

„Heidegger e la metafisica hatte die Absicht, zu zeigen, dass die Eröffnung der klassischen Metaphysik vonseiten der gegenwärtigen Philosophie ihre konkreteste und entwickeltste Formulierung im Denken Heideggers fand. Auch in Bezug auf dieses Denken, um sein Sich-Öffnen der Metaphysik zu sichten, musste man dessen *Wesen* aufdecken [sowie Bontadini es mit Gentile getan hatte, P.M.B.], jenseits von dessen äußerlichen und akzidentellen Konfiguration. Aber nachdem den Schlüssel gefunden worden war, schien mir der Druck, den die Interpretation über den Text ausübte, legitim“ (HudM, S. 19, EÜ)

Auf diese Weise spricht Severino im Jahre 1994 das hermeneutische Vorgehen von HudM an. Die Absicht der Arbeit bringt nämlich mit sich, dass es in der zu interpretierenden Philosophie ein *Wesen* hervorgehoben werde, welches jener *theoretischen Absicht* selbst entspricht und dem gegenüber bestimmte Perspektiven dieser selben Philosophie als äußerliche Elemente angesehen werden. Die Äußerlichkeit kennzeichnet insbesondere diejenigen Elemente (oder Ansichten, Äußerungen) des interpretierten Textes, welche dem gerade im Laufe der Interpretation hervorzuhebenden *Wesen* solcher Philosophie widersprechen, bzw. zu widersprechen scheinen.

Wir möchten diesen Aspekt der hermeneutischen Arbeit von Severino deutlich machen, weil er in der Tat solche Arbeit seinen ganzen Denkweg entlang charakterisiert – wie schon im 1.4.4 bezüglich seiner Nietzsche-Deutung kurz erwähnt –, also auch die spätere Heidegger-Deutung. Dieser Grundaspekt der severinianischen hermeneutischen Herangehensweise kann folgendermaßen definiert werden: Das Interesse seiner Interpretationen ist kein *historisches*, sondern ein rein *theoretisches*. Seine Werke über die verschiedenen Gestalten der Philosophie (sowie der Dichtung, Literatur, Geschichte, usw.) sind nämlich nicht als geschichtsphilosophische Studien, sondern vielmehr als *denkende Auseinandersetzungen* zu lesen. Denn er bemüht sich nicht darum, die historisch-philologisch echte Physiognomie der zu interpretierenden Texte vorzulegen, sondern immer darum, diese Texte in seinen denkerischen Prozess hineinzunehmen und sprechen zu lassen. Dies gilt für alle späteren Werke, in welchen sich die interpretierten Texte mit der Philosophie der Ewigkeit aller Seienden auseinandersetzen – doch stellt das Buch des 21-Jährigen, noch von der absoluten Gültigkeit der klassischen Metaphysik überzeugten Severinos, das erste hervorragende Beispiel dieser Herangehensweise dar: „Die Absicht unserer Studie besteht nämlich nicht darin, die Philosophie Heideggers "darzulegen", sondern vielmehr diese Philosophie in ihrer echten Struktur zu "setzen", sie in ihrer innerlichen Begründetheit aufzuklären, damit sie in ihrer wesentlichen Struktur von der spekulativen Struktur, welche die vorliegende Interpretation stützt, *aufgenommen werden könne*“ (ebd., S. 313, EÜ).¹⁷⁶ In diesem Sinne ist also das *theoretische* und nicht rein

¹⁷⁶ So schreibt auch Severino: „Der Leser hat sicherlich gemerkt, dass unsere Interpretation eine Integrierung des Textes durchführt, welche ihn nicht entstellt, sondern in seinem tiefen *Wesen* aufklärt, indem sie sich Terminologien bedient, welche unserer kulturellen Atmosphäre näher stehen“, ebd., S. 289 (Fn. 5), EÜ.

historische Interesse dieser (und aller späteren) Schrift(en) zu verstehen. Diese Frage könnte aber gestellt werden: „was garantiert, dass es sich hierbei um keine Willkür handelt?“ (ebd., S. 43, EÜ). Ist hier nicht eine offenbare Gewaltsamkeit am Werk? Und ferner, fügen wir hinzu, von wem hat der junge Severino diesen Ansatz entlehnt?

Wir lenken unsere Aufmerksamkeit auf den vierten Paragraphen von HudM – unter dem Titel *Einige Interpretationsfragen (Alcune questioni interpretative)* –, in welchem Severino die Konfiguration dieser Problematik *im Denken* Heideggers in Erwägung zieht. Hier spricht er nämlich von der Tatsache, dass im heideggerschen Text, mit dem er sich gerade beschäftigt, bzw. dem *Kantbuch* (KM), die echte Physiognomie des kantischen Denkens offensichtlich nicht vorzufinden sei, da die Willkürlichkeit, mit der der Text (bzw. die erste *Kritik*) interpretiert wird, auf den ersten Blick auffällt.¹⁷⁷ Severino verwirft aber eine solche, mögliche Anklage gegen die Schrift Heideggers, indem er behauptet, dass in ihr der Begriff einer historischen Untersuchung *explizit* abgelehnt wird. Das Werk Heideggers soll nämlich nicht das, was Kant gesagt hat, sondern das, was er „hat sagen wollen“ (HGA 3, S. 201), herausstellen. Hier sieht man schon deutlich, worauf sich Severino mit der Unterscheidung zwischen philosophiehistorischer und theoretischer Untersuchung bezieht. Ferner fährt er fort, indem er die heideggersche, diesbezügliche Präzisierung zitiert: „Um freilich dem, was die Worte sagen, dasjenige abzurufen, was sie sagen wollen, muß jede Interpretation notwendig Gewalt brauchen“ (ebd., S. 202). Severino kommentiert – mit einem kaum abzuerkennenden Scharfsinn – wie folgt: „Diese These steht im Zentrum der heideggerschen Besinnung auf die Geschichte der Philosophie. Wir finden sie auf der ersten Seite von *Platons Lehre von der Wahrheit* wieder: "Die «Lehre» eines Denkers ist das in seinem Sagen Ungesagte““ (HudM, S. 43, EÜ).¹⁷⁸ Gerade an dieser Stelle stellt er die Frage: „was garantiert, dass es sich hierbei um keine Willkür handelt?“.

Der Interpret beantwortet diese Frage, indem er dieselbe Passage aus Heideggers *Kantbuch* weiterzitiert: „Die Kraft einer vorausleuchtenden Idee muß die Auslegung treiben und leiten“ (HGA 3, S. 202).¹⁷⁹ Severino versucht daraufhin diese Idee positiv zu bestimmen, indem er auf den Aufriss von *Sein und Zeit* (SZ) verweist, dessen zweiten Teil (bzw. die Destruktion der Geschichte der Ontologie am Leitfaden der Problematik der Temporalität) mit dem Abschnitt „*Kants Lehre vom Schematismus und der Zeit als Vorstufe einer Problematik der Temporalität*“ (HGA 2, S. 53) beginnen soll. Er stellt also heraus, dass das *Kantbuch* einerseits ein Probestück der *Destruktion* der

¹⁷⁷ Hierzu beschränken wir uns darauf, das zu berichten, was Heidegger im *Vorwort zur zweiten Auflage* (1965) diesbezüglich schreibt: „Unablässig stößt man sich an der Gewaltsamkeit meiner Auslegungen. Der Vorwurf kann an dieser Schrift gut belegt werden. Die philosophiehistorische Forschung ist mit diesem Vorwurf sogar jedesmal im Recht, wenn er sich gegen Versuche richtet, die ein denkendes Gespräch zwischen Denkenden in Gang bringen möchten. Im Unterschied zu den Methoden der historischen Philologie, die ihre eigene Aufgabe hat, steht ein denkendes Zwiegespräch unter anderen Gesetzen“, HGA 3, S. XVII.

¹⁷⁸ Der Passus Heideggers befindet sich in HGA 9, S. 203.

¹⁷⁹ Heidegger fährt so fort: „Nur in Kraft dieser kann eine Interpretation das jederzeit Vermessene wagen, sich der verborgenen inneren Leidenschaft eines Werkes anzuvertrauen, um durch diese in das Ungesagte hineingestellt und zum Sagen desselben gezwungen zu werden“, HGA 3, S. 202.

Geschichte der Ontologie, andererseits zugleich eine historische Einführung zum ersten Teil von SZ¹⁸⁰ anbieten soll, woraus er entnimmt, dass die vorausleuchtende Idee, vor der hier gesprochen wird, nichts anderes als „die Grundfrage des Denkens Heideggers selbst ist“ (HudM, S. 44, EÜ).¹⁸¹ Die Absicht des jungen Severinos besteht folglich darin, den strengen Zusammenhang zwischen dem Kern der heideggerschen Philosophie und deren *Auseinandersetzung* mit den anderen Philosophien, bzw. den rein denkerischen (oder theoretischen) Charakter solcher Auseinandersetzung, deutlich zu machen.

Diesbezüglich möchten wir also hervorheben (indem wir die oben gestellte Frage beantworten), dass Severino einen solchen Ansatz *gerade* durch seine frühe Beschäftigung mit den Texten Heideggers entlehnt hat, wie übrigens auch sein Lehrer im *Vorwort* zu *Heidegger e la metafisica* (Brescia, 1950) schon bemerkte: „hinsichtlich der Selbstständigkeit gegenüber seinem Autor, hat der Severino den Heidegger selbst als Lehrer, der mahnte [...], dass man dem Klassiker die eigentlichen Antworten und die objektiven Absichten seines Sagens ohne Gewaltgebrauch nicht entnehmen kann“.¹⁸² Eine solche Hervorhebung erweist sich folglich von grundlegender Bedeutung, um die Struktur und die Ansprüche dieser Heidegger-Deutung klar nachvollziehen zu können, denn eine solche Herangehensweise an die Texte Heideggers ist ständig präsent, weshalb sie immer im Gedächtnis behalten werden soll. Vor US ist die klassische Metaphysik der hermeneutische Maßstab der Interpretation – nach US ist es die Grundthese der Ewigkeit aller Seiende, und demzufolge die These, nach welcher das abendländische Denken (bzw. auch Heidegger) Nihilismus ist. Diese Interpretationsmethode ist der Sinn dessen, was im vorherigen Paragraphen als Gewaltsamkeit der severinianischen Heidegger-Deutung bezeichnet wird, weshalb wir den Nachweis der ständigen Präsenz dieser Methode zur Erreichung der Ziele unserer Untersuchung nützen werden.

In unserer Textanalyse soll also der konkreten Entfaltung dieser Methode nachgegangen werden, sowohl auf der Seite der severinianischen Interpretation als auch auf der Seite seiner Einschätzungen bezüglich der heideggerschen Ansichten (bzw. Interpretationen) über die überlieferte Philosophie. Einerseits soll gezeigt werden, dass Severino im Denken Heideggers eine im Grunde genommen *logische* Struktur ausmacht, an deren Zentrum die Figur einer fundamentalen *Schlussfolgerung (inferenza)* steht (2.2.1 und 2.2.2) – andererseits liegt der Fokus auf der in diesem Denken laut Severino anwesenden Grundhaltung, der zufolge „sich dieses Denken traditioneller spekulativer Strukturen *in actu exercito* bedient, selbst wenn es sie *in actu signato* diskutiert und sogar zurückweist“ (HudM, S. 222, EÜ) (2.2.3).

180 Vgl.: „Die folgende Untersuchung stellt sich die Aufgabe, [...] das Problem der Metaphysik als das einer Fundamentalontologie vor Augen zu stellen“, HGA 3, S. 1.

181 Siehe dazu Pöggeler 1990 (S. 80 ff.) und Sturma 2013 (bes. S. 82 ff.).

182 Bontadini 1950, S. VI f., EÜ.

2.2 Heidegger und die Metaphysik

2.2.1 Struktur der Thematik des Werkes und Aufwertung der Rolle des Kantbuchs

Severino selber listet im *Vorwort* (1994) die heideggerschen, am Ende der Vierzigerjahre zur Verfügung stehenden Werke auf, mit denen er sich befassen konnte,¹⁸³ um die Plausibilität der damals von ihm gelieferten Interpretation zu betonen. Die Spannung zwischen der Komplexität der interpretierten Philosophie und der oben beleuchteten, hermeneutischen Herangehensweise bleibt also auch später im Zentrum seiner Überlegungen. Wir wissen bereits, wie die theoretische Absicht dieses Werks jene Spannung im Jahre 1950 geprägt hat: „es ging nicht einfach darum, die Texte zu interpretieren, sondern darum, eine spekulative Struktur aufzuzeigen, in welcher das Denken Heidegger von der klassischen Metaphysik eingenommen werden würde“ (HudM, S. 19, EÜ). Er wollte nämlich die gleiche Operation, die sein Lehrer Bontadini in Bezug auf das Denken Gentiles geleistet hatte (vgl. 1.1.2), mit dem Denken Heideggers vollbringen. Es handelte sich also um eine Interpretation in *methodologischer* Perspektive, da deren Ergebnis das methodologische Fundament für die Errichtung des klassisch-metaphysischen Systems sein musste. Dies bedeutete die Wiedergewinnung eines reinen Blicks auf das Sein jenseits von jeglicher Art gnoseologischen Dualismus, damit sich das derart offenbare Sein in seiner echten Problematizität zeigen könnte (d. h. als Verflechtung von Sein und Nichts), welche die Metaphysik aufheben musste.¹⁸⁴ Es ging um die Herausarbeitung und die rationale Gründung dessen, was Bontadini *Einheit der Erfahrung* nannte und was später zur *phänomenologischen Unmittelbarkeit* in US werden wird (vgl. 1.2.1). Profiliert wurde mithin das Verhältnis zwischen zwei Perspektiven oder Momenten des philosophischen Diskurses, welche sich nicht gegenseitig ausschlossen, sondern vielmehr das System der philosophischen Wissenschaft (bzw. der als klassischen Metaphysik verstandenen Ontologie) zusammen ausmachten: die Herausarbeitung des methodologischen Fundamentes (d. h. die Einheit der Erfahrung, welche die Interpretation im Denken Heideggers entdecken musste) und

183 Nämlich: *Sein und Zeit* (Halle, 1927, SZ), *Kant und das Problem der Metaphysik* (Bonn, 1929, KM), *Was ist Metaphysik?* (Bonn, 1929, WM), *Vom Wesen des Grundes* (Halle, 1929, WG), die Konferenz *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (München, 1937, HD), *Platons Lehre von der Wahrheit* (Bern, 1947, PW), *Vom Wesen der Wahrheit* (*De l'essence de la vérité*, Louvain-Paris, 1948, WW) und *Brief über den »Humanismus«* (Bern, 1947, BH). Nur *Was ist Metaphysik?* und die Hölderlin-Konferenz standen in italienischer Übersetzung zur Verfügung.

184 „Das "gegenwärtige" Denken (in dem von Bontadini angezeigten Sinne: bzw. als theoretisch *getrennt* von der klassischen Metaphysik) gelangt zur Reife des Begriffs vom methodologischen Grund mit der Philosophie von Gentile und Heidegger“, HudM, S. 54, EÜ. Die methodologische Bedeutung dieser Philosophie betont Severino sehr oft im Laufe des Textes, wie z. B. im folgenden Passus: „Die heideggersche Kritik ist offenkundig auf den falschen methodologischen Ansatz des Wirklichkeitsproblems gerichtet; dieser falsche Ansatz ist genau die Voraussetzung der Transzendenz des Seienden in Bezug auf das Erkennen“, ebd., S. 165 f., EÜ. Ein solcher Begriff der Einheit der Erfahrung lässt sich schon in früheren Schriften Heideggers belegen, vgl. den folgende Passus aus den *Anmerkungen zu Karl Jaspers »Psychologie der Weltanschauungen«* (1919/21): „Der Grundsinn der Beziehung Subjekt und Objekt [...] ist Spaltung. Das hat nur Sinn, wenn als Grundwirklichkeit das Ungespaltene angesetzt ist“, HGA 9, S. 21.

der Beweis des ontologischen Absoluten (bzw. des absoluten Prinzips als Endergebnis der Metaphysik: Gottes).

Wir können also zu pointieren beginnen, dass solche zwei Momente die zwei Richtungen der Ontologie sind, welche wiederum im Zentrum des Fokus von HudM stehen. Solche Unterscheidung spielt eine fundamentale Rolle innerhalb unserer Untersuchung, denn sie macht den Grund der nachzuweisenden Differenz zwischen den ontologischen Ansätzen Heideggers und Severinos aus (vgl. 3.1 und 4.3). Die Ontologie teilt sich in „ontischer und ontologischer Richtung der Ontologie“ (ebd., S. 171, EÜ). Die erste sei die klassische Ontologie – die zweite und *komplementäre* sei die von Heidegger verfolgte Richtung der Ontologie. Wie sind diese Richtungen genauer zu bestimmen?

„Die klassische Ontologie setzt sich als Wissenschaft des Seienden als Seienden. Das "Sein" ist eben das als solches gedachte Seiende. Ferner bezeichnet das "Sein" die *Totalität des Seienden*. Solches Bezeichnen erweist sich als die notwendige Intentionalität, die die Idee (*idea*) vom Sein in Bezug auf das Gedachte [Ideierte, *ideato*, P.M.B.] besitzt, indem sie es ausdrückt. [...] Das "Sein" ist also die Totalität des Wirklichen selbst“ (ebd., S. 112, EÜ). Die ontische Richtung der Ontologie befasst sich also mit dem traditionsgemäß verstandenen „Sein“ (als *esse*, Existenz, Bestand), bzw. mit der Totalität des Seienden als solchen, um zum absoluten (d. h. ontologischen im *klassischen* Sinne) Prinzip von deren Existenz oder zu deren *objektiven* Bedingungen zu gelangen. Neben dieser und als von dieser unterschieden – eine Unterscheidung, welche auf der *verschiedenen Fragestellung* beruht – steht die ontologische Richtung der Ontologie, welche laut Severino von Heidegger beschritten wird. Das fundamentale Bindeglied zwischen den beiden – bzw. „das erste Sichere“ (ebd., S. 113, EÜ) – stellt das methodologische Fundament dar, dessen Herausarbeitung der phänomenologischen Untersuchung zusteht. Damit sich die klassisch verstandene Ontologie (d. h. die Ontik) auf die Suche nach dem *ontischen* Prinzip aller Seienden begeben könne, müssen diese (bzw. muss das Sein) offenbar sein: „Die Totalität des in seinem unmittelbaren Sich-Zeigen anwesenden Seienden als Einheit der Erfahrung ist das, was wir *methodologisches Fundament* nennen“ (ebd., EÜ).

Die ontologische Richtung der Ontologie soll genau die ontologischen Bedingungen der ursprünglichen Einheit festsetzen und damit das methodologische Fundament begründen. Dies sei eben das, was die Ausarbeitung der Seinsfrage im Denken Heideggers leisten muss, um sich als Bedingung der Wiedereröffnung der klassischen Metaphysik (bzw. der ontischen Ontologie) zu erweisen. Die Philosophie Heideggers erarbeitet folglich die ontologischen Bedingungen des Seienden nicht im Sinne des ontischen Fundamentes von dessen Bestand, sondern als Bedingung der Einheit von dessen Manifestation, bzw. als Begründung von dessen unmittelbaren Erscheinen, als ontologisches Fundament. *Dieses* ontologische Fundament begründet das methodologische Fundament, welches seinerseits die klassische (*ontische*) Ontologie ermöglicht. „Das erste

Fundament, als Seinsverständnis und mithin als ontologische *Bedingung* des Sich-Zeigens vom Seienden, *begründet ontologisch* das methodologische Fundament; letzteres, als methodologisches Fundament, begründet *methodologisch* die metaphysische, von ihm ausgehende Untersuchung“ (ebd., S. 118, EÜ). Als ontologische Begründung des methodologischen Fundamentes – bzw. der Einheit der Erfahrung – stellt das Denken Heidegger die sichere, positive Basis für die Durchführung des klassischen, metaphysischen Diskurses, d. h. der *ontischen Richtung der Ontologie*, dar.

Die Rekonstruktion der Philosophie des deutschen Denkers in HudM ist folglich die Profilierung der Art und Weise, wie sich in ihr die ontologischen Bedingungen der ursprünglichen Einheit strukturieren. Nach der Struktur dieser Bedingungen zu Fragen, besagt für Heidegger – so Severino –, nach dem ursprünglichen *Seinsverständnis*, welches die Manifestation vom Seienden ermöglicht, mithin nach dem Manifestierenden (oder dem Offenbarmachenden), bzw. nach den ontologischen, *subjektiven* Bedingungen der ursprünglichen Einheit, zu fragen. „Dies ist kein erkenntnistheoretisches Problem (das durch die Setzung der ursprünglichen Einheit schon gelöst wird), sondern ein ontologisches“ (ebd., S. 121, EÜ).

Solche Unterscheidung zwischen ontischer und ontologischer Richtung der Ontologie meint Severino gerade der Philosophie Heideggers zu entnehmen:

„Weil sich die klassische Ontologie im Horizont der Totalität des Seienden auf das Seiende als solche bezieht [...], kann die heideggersche Definition der *Ontizität* der klassischen Ontologie angenommen werden. Dieser Terminus hat überhaupt keine abwertende Bedeutung, deutet doch nur auf die Dimension eines bestimmten Untersuchungsfeldes hin. [...] Durch solche Erklärungen zeigt sich die Bedeutung der heideggerschen Distinktion zwischen *ontischer* Untersuchung (klassischer Ontologie, oder im Allgemeinen jener Branche der Ontologie, die sich auf die objektiven Bedingungen bezieht [...]) und *ontologischer* Untersuchung (jener Branche der Ontologie, die sich auf die subjektiven Bedingungen bezieht)“ (ebd., S. 113 und 122, EÜ)

Wie schon erwähnt, bemüht sich Severino in seiner Studie um die Hervorhebung des so zu verstehenden, innerlichen Wesens der Philosophie Heideggers, indem er folglich den streng philosophischen (bzw. rationalen) Übergang von der ursprünglichen Einheit hin zu ihren Ontologischen Bedingungen, bzw. die ontologische Richtung der Ontologie, deutlich zu machen versucht. Das methodologische Fundament stellt den Anfang und zugleich – als *ontologisch* begründet – auch das Ergebnis dieser Philosophie dar. Severino schreibt: „Die methodologische Grundthese des Denkens Heideggers lautet [...]: das, was *ursprünglich erscheint*, ist das *Seiende an ihm selbst*. Das heideggersche Anliegen besteht folglich darin, die Bedingungen hervorzuheben, welche dieses erste Sichere ermöglichen, und zwar *im Hinblick auf die ursprüngliche Einheit des*

Erscheinens vom Seienden und auf die absolute Gewissheit solcher ursprünglichen Einheit“ (ebd., S. 50, EÜ).

Worin besteht für Severino der Kern der so zu verstehenden Philosophie Heideggers? Ein in diesem Werk die Zentralrolle spielendes Wort gibt uns die Antwort: *inferenza* (Dt.: Inferenz, Folgerung, Schlussfolgerung – fortan *Schlussfolgerung*). Eine grundlegende Schlussfolgerung macht für den jungen Studenten das Wesen der heideggerschen Philosophie aus: Eine Dimension wird aus einer anderen Dimension gefolgert, damit die zweite sie selbst sein kann. Dies ist die gesuchte, „spekulative Struktur“. Nehmen wir z. B. die zwei Termini A und B: B aus A zu folgern besagt, zu sagen, dass A ohne B nicht sich selbst (bzw. nicht-A) sein könnte. Damit A sich selbst sei, muss B als dessen Bedingung gefolgert werden. Es ist hierbei leicht einzusehen, dass A (bzw. der Ausgangspunkt der Schlussfolgerung) die ursprüngliche Einheit der Erfahrung und B (bzw. der gefolgerte Terminus) die *ontologischen Bedingungen* dieser Einheit sind: „Ausgehend von dieser Einheit geht man auf deren *Bedingungen* zurück, bzw. auf das, was sein muss, damit die Einheit so sei, wie sie ist“ (ebd., S. 50, EÜ). Die so aufgefasste Schlussfolgerung liege jedem Moment und d. h. auch – wie wir sehen werden – den einer solchen Idee völlig entgegengesetzten Perspektiven der Philosophie Heideggers zugrunde. Die fundamentale Bedeutung dieses Denkens besteht nach Severino in der Art und Weise, wie sich diese Schlussfolgerung in ihr dekliniert, und folglich in der Gestalt, welche die ontologischen Bedingungen annehmen:

„Der *ontologische Horizont* wird auf der Basis eines impliziten Folgerungsverfahrens behauptet und nur auf dieser Basis liegt die Triftigkeit der Untersuchung über die Ontologizität. Die formale Struktur der Schlussfolgerung ist schon bekannt: *wenn A* (das Sich-Zeigen des Seienden [...]) *gegeben ist, dann ist B* (der ontologische Horizont überhaupt: die Transzendenz) *notwendig, damit A* so sei, wie es ist“ (ebd. S. 151, EÜ)¹⁸⁵

Aus diesem Zitat gilt es einerseits noch einmal zu betonen, wie dieses rationale Folgerungsverfahren als etwas im Denken Heideggers *implizit Wirkendes* angesehen wird. Andererseits gilt es, die heideggersche Figur hervorzuheben, welche nach Severino als der in der Schlussfolgerung gefolgerte Terminus gilt: die Transzendenz. Die Transzendenz ist also der zentrale Begriff, den HudM herauszuarbeiten hat, damit das hermenutische Ziel der Zulieferung einer sicheren Basis für die klassische (ontische) Metaphysik erreicht werden könne. Die Art und Weise, wie das in seiner Einheit ursprünglich erscheinende Seiende in dieser Philosophie *transzendiert* wird – damit es sich selbst sei – stellt den Grundfokus von HudM dar.

¹⁸⁵ Am Ende des zweiten Teils von HudM, welcher dem Sein des "Daseins" in der existenzialen Analytik gewidmet ist, schreibt Severino: „Der Leser hat sicherlich die Beharrlichkeit gemerkt, mit der wir die Präsenz des Folgerungsverfahrens bei jeder möglichen Gelegenheit erwischt und betrachtet haben. Denn diese Feststellung ist von radikaler Bedeutung. Damit der gefolgerte Terminus eben gefolgert werden kann, muss nämlich der Terminus, aus dem gefolgert wird, in einer Einheit gesammelt sein. Als der zu folgernde Terminus setzt B voraus, dass A, als Sich-Zeigen des Seienden an ihm selbst, in der *Einheit* der Zone, welche die Möglichkeit des Sich-Zeigens hat, angenommen werde“, ebd., S. 214 f., EÜ.

Die Analyse von SZ steht offensichtlich im Zentrum dieses Fokus, doch spielt auch das Buch *Kant und das Problem der Metaphysik* eine besondere, weil *einführende* Rolle, weshalb sich der erste Teil von HudM mit diesem Werk auseinandersetzt. Auch in späteren Zeiten beharrt Severino wiederholt darauf, dass KM der beste Zugangspunkt in die Philosophie Heideggers darstellt – in HudM ist diese Ansicht von Anfang an maßgebend und mehrfach argumentiert.¹⁸⁶ Denn in diesem Werk wird das Grundproblem der Philosophie Kants bekanntlich nicht als eine Erkenntnistheorie, sondern als Grundlegung der Metaphysik interpretiert,¹⁸⁷ und gerade deshalb wird die *Bearbeitung* der kantischen Philosophie (Severino sagt wiederholt: *rielaborazione della filosofia kantiana*) als der Versuch angesehen, diese als *Erklärung* der unbestreitbaren Manifestation des Seienden an ihm selbst „im Hinblick auf die Grundlegung der Triftigkeit des metaphysischen Wissens“ (HudM, S. 78, EÜ) zu deuten: „Grundlegung der Metaphysik im ganzen heißt Enthüllung der inneren Möglichkeit der Ontologie“ (HGA 3, S. 12).

Severino verfolgt hierbei die Art und Weise, wie die heideggersche Interpretation Kants, ausgehend von der Endlichkeit der menschlichen Vernunft – deren Siegel das Denken als solches je schon ist¹⁸⁸ –, bis hin zur Profilierung der Bedingungen der Möglichkeit eines „vorgängigen Gewendetseins zum Objekt“ (ebd., S. 73) kommt. Der Übergang ist von der ontischen – bzw. vom Erscheinen des Seienden – hin zur ontologischen Erkenntnis, d. h. zum Wesen des vorgängigen Seinsverständnisses. Es wird demzufolge die Dimension erhellt, welche jedes Entgegenstehen vom Seienden *transzendiert* und somit ermöglicht, indem sie sich ihrerseits als *kein Seiendes* erweist. Diese Erhellung der Transzendenz und von deren *Differenz* zum Seienden mache den Sinn der folgenden Grundaussagen von SZ aus: „Das Sein als Grundthema der Philosophie ist keine Gattung eines Seienden, und doch betrifft es jedes Seiende. [...] Sein und Seinsstruktur liegen über jedes Seiende und jede mögliche seiende Bestimmtheit eines Seienden hinaus. *Sein ist das transcendens schlechthin*“ (HGA 2, S. 51). Hiermit ist aber das Grundthema der Wahrheit als Unverborgenheit schon sichtbar:

„Die ontologische Erkenntnis "bildet" die Transzendenz, welches Bilden nichts anderes ist als das Offenhalten des Horizontes, in dem das Sein des Seienden vorgängig erblickbar wird. Wenn

186 Vgl. : „Als gesagt wurde [vgl. 2.1.2, P.M.B.], dass *Kant und das Problem der Metaphysik* ein eher theoretisches als historisches Werk ist, war eben gemeint, dass es die eigentliche Lehre Heideggers durch die Bearbeitung des kantischen Anliegens offenbart. Der herausgearbeitete, kantische Text bildet den tatsächlichen Ausgangspunkt des heideggerschen Denkens“, ebd., S. 60, EÜ. Eine solche Bedeutung dieses Werkes ist vielen Stellen desselben zu entnehmen, wird aber auch später bestätigt, nämlich als Heidegger, im *Vorwort zur vierten Auflage* (1973), obwohl er sagt, dass „die *Kritik der reinen Vernunft* im Gesichtskreis der Fragestellung von *Sein und Zeit* ausgelegt, in Wahrheit jedoch der Frage Kants eine ihr fremde, wenngleich sie bedingende Fragestellung unterlegt wurde“ (HGA 3, S. XIV), doch eine solche *einleitende Rolle* ihm ausdrücklich zuschreibt: „Das Kantbuch bleibt eine auf einem fragwürdigen Umweg versuchte Einleitung in die noch weiter bestehende Frag-würdigkeit der in *Sein und Zeit* angesetzten Seinsfrage“, ebd., S. XV.

187 Vgl.: „Die Möglichkeit der Ontologie zum Problem machen heißt: nach der Möglichkeit, d. i. nach dem Wesen dieser Transzendenz des Seinsverständnisses fragen, transzendental philosophieren. [...] Die Kritik der reinen Vernunft hat mit "Erkenntnistheorie" nichts zu schaffen“, HGA 3, S. 16 f.

188 Vgl. HGA 3, S. 24. Siehe Vetter 2014, S. 257.

anders Wahrheit besagt: Unverborgenheit von ..., dann ist die Transzendenz die ursprüngliche Wahrheit. Die Wahrheit selbst aber muß sich gabeln in die Enthülltheit von Sein und die Offenbarkeit von Seiendem. Wenn die ontologische Erkenntnis den Horizont enthüllt, dann liegt ihre Wahrheit gerade im Begegnenlassen des Seienden innerhalb des Horizontes“ (HGA 3, S. 123 f.)

Freilich können wir uns nicht an dieser Stellen einer ausführlichen Darstellung dieses Teils der severinianischen Untersuchung widmen. Solche Rekonstruktion verfolgt akribisch die heideggersche Auseinandersetzung mit der ersten *Kritik* Kants bis zur ausdrücklichen Identifikation von *Ich Denke* und *Zeit*, wobei Letzteres, als Bodengrund der transzendentalen Einbildungskraft, „die transzendente Urstruktur des endlichen Selbst“ (ebd., S. 191) und damit den Grund der ontologischen Erkenntnis ausmacht, der das Problem der Möglichkeit der Ontologie zu lösen erlaubt.¹⁸⁹

Diese Bemerkungen dienen vielmehr der Hervorhebung der Stelle und also der Bedeutung, welche die Beschäftigung mit dem KM in HudM annehmen. Severino eignet sich die Grundthemen dieses Werkes – sowie die hermeneutische Herangehensweise Heideggers (vgl. 2.1.2) – an, um seine eigene Interpretation Profil zu verleihen, indem folglich die Figur der Schlussfolgerung der ontologischen Dimension aus der ursprünglichen Einheit der Manifestation vom Seienden schon hier die fundamentale Rolle spielt. Die transzendente Struktur des Offenbarmachens ist nämlich notwendig, weil, wenn das Seiende an ihm selbst offenbar ist, es zugleich offenbar ist, dass das Seiende in seiner Totalität die Fähigkeit, sich selbst zu offenbaren, nicht besitzt. Solche Fähigkeit ist eben die *gefolgerte* und also notwendige Transzendenz, d. h. die ermöglichende Begründung dieses Offenbar-Seins vom Seienden, welche demzufolge die sichere Basis für die Metaphysik (bzw. für die *ontische* Richtung der Ontologie) liefert.¹⁹⁰ Die Zentralität dieses *rationalen Verfahrens*, worin die für Severino dem Denken Heideggers zugrunde liegende Schlussfolgerung besteht, ist auch in der Analyse von SZ (sowie von den anderen Werken) aufzufinden. Im *Vorwort* (1994) schreibt Severino: „ich bin bis heute noch davon überzeugt, dass die phänomenologische Methode in *Sein und Zeit* nicht in der Lage sei, alles, was in diesem Werk behauptet wird, auf sich zu nehmen“ (HudM, S. 23, EÜ).

Dies mag zwar sehr gewagt scheinen, bes. bezüglich eines Werkes wie *Sein und Zeit*, das sich so explizit und akribisch darum bemüht, seine eigene bzw. die phänomenologische Methode

189 Vgl.: „Die Zeit und das "ich denke" stehen sich nicht mehr unvereinbar und gleichartig gegenüber, sie sind dasselbe“, HGA 3, S. 191. Weil für Heidegger die „Verwurzelung in der Zeit es allein [ist], Kraft derer die transzendente Einbildungskraft überhaupt die Wurzel der Transzendenz sein kann“ (ebd., S. 196), deshalb kann Severino Folgendes schreiben: „Die *Bearbeitung* [bzw. die *rielaborazione* des kantischen Textes, P.M.B.] hat mit der Profilierung der Einheit der ontologischen Synthese in der transzendentalen Einbildungskraft ihre Aufgabe zu Ende geführt. Die Zeit ist also der Grund der ontologischen Erkenntnis. Das Problem der Möglichkeit der Ontologie ist damit gelöst“, HudM, S. 101, EÜ.

190 „Die Wissenschaft vom Sein (in traditionellem Sinne: die Wissenschaft vom Seienden) ist somit nicht nur vollkommen ermöglicht, sondern sie befindet sich durch die Profilierung der Transzendenz im Besitz des ontologischen Fundamentes ihres eigenen methodologischen Grundes“, HudM, S. 89, EÜ.

aufzuklären, und das zugleich Phänomenologie und Ontologie so eng zusammenführt.¹⁹¹ Doch ist die Bedeutung einer solchen Aussage – d. h. nicht der Nachweis ihrer Richtigkeit – aus dem Gesagten leicht anzuerkennen. Für Severino kann die Phänomenologie keinen notwendigen Zusammenhang zwischen zwei Dimensionen behaupten – von welchen eine nicht erscheint –, weil die Notwendigkeit eines solchen Zusammenhanges etwas ist, was nicht erscheinen kann (und demnach keinen Gegenstand einer *phänomenologischen* Untersuchung darstellen kann). Die Phänomenologie muss sich mithin auf der Dimension dessen, was erscheint, bzw. des Phänomens, beschränken. Damit wird der Sinn dieser Ansicht erklärlich: „Ein großer Teil der Thesen von *Sein und Zeit* hat keinen phänomenologischen, sondern einen folgerungsmäßigen [*inferenziale*, P.M.B.] Charakter. [...] Und der wesentliche Grund besteht darin, dass sich dieses Werk nicht darauf beschränkt, die ontologische Dimension *neben* der ontischen zu *beschreiben*, sondern setzt die ontologische Dimension als *Bedingung*, *Grund* der ontischen, bzw. als das, *ohne welches* diese nicht sein könnte“ (ebd., S. 23, EÜ).

Severino wird auch von einer Ausdehnung des Geltungsbereiches der phänomenologischen Methode sprechen, wobei es folglich nicht um eine Alternative (oder Trennung) zwischen den zwei Methoden, sondern um eine Einschließung der folgerungsmäßigen in der phänomenologischen geht.¹⁹² Nicht die Auswertung eines solchen Schwankens in der severinianischen Lektüre, sondern die ständige Betonung der Präsenz des rationalen Verfahrens in den Texten Heideggers stellt aber unser Hauptinteresse in den nächsten Paragraphen dar. Wir lenken nun unsere Aufmerksamkeit auf den zweiten, dritten und vierten Teil von HudM, um damit die für die Fortführung unserer Analyse fundamentalen Kernpunkte dieses Werkes herauszuheben.

2.2.2 Das Wesen der Philosophie Heideggers

Nach der eindringlichen Auseinandersetzung mit KM im ersten Teil – welcher seinerseits als lange Einführung gilt – beschäftigt sich HudM näher mit der eigentlichen Gestalt der Philosophie Heideggers, in deren Zentrum SZ steht, indem es sich ausdrücklich vornimmt, „von jeglichem vorherbestimmten Schema abzugehen und dem natürlichen Gang der betreffenden Philosophie zu folgen, um festzustellen, ob diese nicht dazu gelange, sich gerade an jenes Schema anzugleichen“ (HudM, S. 127, EÜ). Die anderen drei Teile der Schrift beschäftigen sich jeweils mit den folgenden Themen: 1) (Teil 2) *Die existenziale Analytik: das Sein des "Daseins"* 2) (T. 3) *Die existenziale*

¹⁹¹ Vgl.: „Ontologie und Phänomenologie sind nicht zwei verschiedene Disziplinen neben anderen zur Philosophie gehörigen. Die beiden Titel charakterisieren die Philosophie selbst nach Gegenstand und Behandlungsart. Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie“, HGA 2, S. 51.

¹⁹² So etwa im folgenden Passus: „Es kann also gesagt werden, dass die Differenz zwischen Sein und Seiendem darauf beruht, dass das erste der gefolgte Terminus ist, während das zweite der unmittelbar bekannte Terminus ist. Weil aber "Phänomenologie" für Heidegger die Objektivität selbst der Manifestation ist, wohnt folglich das Folgerungsverfahren selbst dem Phänomenologischen inne, von welchem das gewöhnlich verstandene Phänomenologische (ursprüngliches Sich-Zeigen des Seienden) nichts anderes als ein beschränkter Bereich ist, aus dem man eben hergeht, um das Sein zu folgern“, HudM, S. 131, EÜ. Vgl. auch ebd., S. 149 und 238.

Analytik: der Sinn des Seins des "Daseins" 3) (T. 4) *Transzendenz und Sein*. Die ersten zwei dieser Teile beschäftigen sich hauptsächlich mit SZ, indem sie bezüglich des Problems der Wahrheit auch auf PW und auf WW zugreifen, während sich der letzte Teil auf WG, WM und auf den *Humanismusbrief* konzentriert.

Im vorliegenden und in den nächsten zwei Paragraphen werden wir zunächst die Art und Weise deutlich machen, wie Severino die Zentralität der Schlussfolgerung der Transzendenz in den oben genannten Werken ausmacht. Daraufhin wird die partikuläre Analyse der heideggerschen Ansichten bezüglich der traditionellen Philosophie und deren Denkstrukturen (2.2.3) fokussiert. Schließlich werden die in HudM entfalteten, hermeneutischen Elemente hervorgehoben, auf welchen die spätere Heidegger-Deutung, d. h. bes. die severinianischen Ansichten über dessen Technikphilosophie, beruhen (2.2.4). Es lohnt sich hierbei, das Zentrum unseres Interesses wieder zu betonen, nämlich das Verständnis des Nichts bei Heidegger, sein Verhältnis zur Metaphysik, bzw. zur traditionellen Philosophie (und somit Ontologie), und den Sinn der Wahrheitslosigkeit unserer Zeit.

Wirbelsäule der Untersuchung stellt auch hier die Unterscheidung zwischen der ontischen und der ontologischen Richtung der Ontologie. Die Erhellung – und d. h. für Severino die Schlussfolgerung – der Transzendenz bei Heidegger folgt der zweiten Richtung und begründet also *ontologisch* (im neuen, heideggerschen Sinne) die ursprünglich sich zeigende Einheit der Erfahrung (bzw. das methodologische Fundament). Die besonders im zweiten und dritten Teil von HudM untersuchte, existenziale Analytik von SZ ist demzufolge „der erste Schritt der Ontologie in ihrer ontologischen Richtung“ (HudM, S. 147, EÜ). Dieser erste Schritt – so wie das *Kantbuch* – enthält allerdings die im ganzen Werk aufzuklärende Struktur und demzufolge den Sinn aller heideggerschen Begriffe, die Severino auf die gleiche Bedeutungsebene, bzw. als Grundzüge der Transzendenz selbst, setzt.¹⁹³ Die heideggersche Philosophie neigt auf methodologisch gerechter und sicherer Basis zur Erhellung der Dimension, welche das Sich-Zeigen des Seienden an ihm selbst ermöglicht.

Severino verfolgt besonders im zweiten Teil den Gang der Argumentation von SZ sehr akribisch, um die eigentliche, von Heidegger dargelegte Struktur des *Daseins* ans Licht zu bringen. Denn dieser fundamentale, heideggersche Begriff ist für ihn der Grundkern seiner Herausarbeitung des ontologischen Horizontes der ontischen Manifestation. Folglich ist die Rekonstruktion des als Sorge interpretierten Seins des Daseins – bzw. der Existenz als In-der-Welt-Sein – die Gewinnung der konkreten Struktur jener Herausarbeitung der Transzendenz. Die existenziale Analytik ist nämlich die Schlussfolgerung selbst in ihrer Entfaltung, *gerade* weil das Dasein der Ort – bzw. der Horizont

¹⁹³ So schreibt er am Ende von HudM: „Wir sind zur folgenden Gleichungskette gelangen: *Dasein* = Existenz = Transzendenz = Weltentwurf = Seinsentwurf = Sich-Zeitigen der Zeitlichkeit = Welten der Welt = Nichten des Nichts = In-der-Welt-Sein [...]. Jeder dieser Termini klärt die transzendente Struktur auf in ihrer wesentlichen Bezogenheit auf die immanente Struktur, von welcher sie den ontologischen Grund darstellt“, HudM, S. 343, EÜ.

– selbst des *Seinsverständnisses* ist.¹⁹⁴ Deshalb ist die Erhellung des Unterschieds zwischen dem normalen Begriff von Existenz (bzw. als Bestand, Vorkommen, "Dasein" im gewöhnlichen Sinne) und dem in SZ neu eingeführten Sinn von Existenz als (seins-)verstehendes Verhalten des Daseins zu sich selbst von höchster Bedeutung: „Jedes Seiende, welches das Sein nicht versteht, *bleibt* in seiner Unmittelbarkeit das, was es ist, sodass sein Wesen, weit davon entfernt, ein *ex-sistere* zu sein, vielmehr ein *in-sistere* ist. Der Terminus *Vorhandenes* [Dt., P.M.B.] charakterisiert diese Art vom Seienden; die traditionelle *existentia* ist für Heidegger genau das *Vorhandensein* [Dt., P.M.B.] des Seienden, welches das Sein nicht versteht“ (HudM, S. 133, EÜ).¹⁹⁵

Die daraufhin verfolgten, heideggerschen Ausführungen zum Weltbegriff und zum In-der-Welt-sein erlaubt nach Severino die eigentliche Profilierung der Dimension eines reinen *Begegnen-Lassens* jenseits von jeder Art gnoseologischen (bzw. erkenntnistheoretischen und somit *methodologisch* verfälschten) Verhältnisses zum Seienden – die Dimension nämlich, die jeder Art Erkenntnis vom Seienden vorweg kommt. Diese vorgängige Dimension, welche die Manifestation des Seienden *ontologisch* ermöglicht, zeigt sich als die ursprüngliche Erschlossenheit, worin das Dasein selbst besteht:

„Das *Da* [Dt., P.M.B.] ist eben die Erschlossenheit: *Das Dasein ist seine Erschlossenheit*. Sein Sich-Erschließen ist seine *wesentliche Intentionalität*. Die Erschlossenheit *ist Licht*, bzw. das, weshalb der Mensch Sein verstehen und mithin nach dem Sein fragen kann. Wenn die Erschlossenheit der Wesenszug des *Da* und das *Da*, als *in-sein*, das entscheidende Existenziale des *In-der-Welt-Seins* ist, dann ist Letzteres – als Horizont, innerhalb dessen die Seinsfrage gestellt werden wird – das In-der-ursprünglichen-Wahrheit-Sein. *Die ursprüngliche Wahrheit ist das Licht des Seins selbst*. Das *Da* ist die *Erschlossenheit*, wofür erst es eine ursprüngliche Wahrheit geben kann. *Das Da ist das Licht des Seins*“ (ebd., S. 141 f., EÜ)¹⁹⁶

Wie ist aber diese Erschlossenheit zu denken, *damit* die Manifestation des Seienden rein sei, bzw. damit sich das Seiende an ihm selbst zeigen könne? Die Rekonstruktion der heideggerschen Argumentationen ermöglicht Severino die Profilierung der angemessenen Antwort. Die transzendente Struktur, welche die reine Fähigkeit ist, das Seiende zu offenbaren, muss von diesem wesentlich verschieden sein. Wenn das Offenbarmachen ein Seiendes wäre, dann könnte sich das Seiende nicht an ihm selbst zeigen, weil diese Manifestation auf einem *anderen Seienden* beruhen würde, bzw. sie wäre ihrerseits auch ein Seiendes. Die Struktur der Manifestation kann sich also nicht mit der ontischen Ebene verflechten und muss demnach ohnmächtig gegenüber dem erscheinenden Seienden sein. Das reine Licht des Seins ist die Offenheit des „Dass es ist“, worin sich das Dasein *je schon* befindet. Das Dasein hat wesentlich keine Macht über das in seinem *Da*

194 Vgl.: „*Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins*. Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch ist“, HGA 2, S. 16.

195 Severino weist auch auf KM (vgl. HGA 3, S. 223 ff.) und auf BH (vgl. HGA 9, S. 325 f.) hin.

196 Vgl. auch HGA 2, S. 177 und HGA 9, S. 325.

offenbare Seienden (oder – mit den Worten Bontadinis und Severinos – über den Inhalt der Einheit der Erfahrung), sondern *lässt* es sein bzw. sich zeigen. Das Dasein befindet sich je schon, faktisch in seinem „Dass es ist“, es ist in ihm geworfen. Die Ohnmacht des Daseins über seine eigene *Faktizität* ist seine *Geworfenheit* – es ist in sein *In-der-Welt-Sein* geworfen.¹⁹⁷ Nur so kann es die *Möglichkeit* des Seienden und d. h. die ontologische, subjektive Bedingung der ursprünglichen Einheit sein. Die intentionale Identität (bzw. ursprüngliche Einheit) der Erschließung des Daseins zum Seienden zeigt zwar, so die Lektüre Severinos, dass Letzteres begründet ist, aber nicht als Seiendes, sondern als Offenbares, d. h. eben als Inhalt der Erfahrung. „Die Ohnmacht drückt die Unmöglichkeit der *Identität* zwischen ontischer und ontologischer Begründung aus [...]. Das Seiende ist lediglich offenbart – dem Dasein kommt nur die ontologische Begründung zu: Der Akt des Offenbarens setzt nicht das Seiende, ist nicht ontotetisch, schöpferisch, sondern *lässt es sein* (Seinlassen [Dt., P.M.B.]“ (ebd., S. 158, EÜ).

Wenn die transzendente Struktur der Manifestation des Seienden ihrerseits *kein Seiendes* sein kann, dann ist sie *ein Nichts des Seienden*. Wir begegnen somit dem Kernpunkt der severinianischen Lektüre Heideggers auf ontologischer oder philosophietheoretischer Ebene, sowohl in dieser Schrift als auch in der späteren Deutung (vgl. 2.3.2 und 4.2.1). Schon in der einleitenden Untersuchung über KM ging es um ein solches *Nichts*, welches als transzendente Struktur das Gegenstehenlassen vom Seienden ermöglicht.¹⁹⁸ Aber die im zweiten Teil von HudM erste und wichtigste Gelegenheit zur Erhellung des Nichtsbegriffes bei Heidegger, stellt die anhand von den entsprechenden Stellen von SZ (bes. § 40) geführte Erörterung des Phänomens der Angst dar. Bekanntlich bilden die Probleme der Angst und mithin des Nichts keine Art *psychologischer* oder *existentieller* Fragestellungen, sind sie doch von Heidegger ausdrücklich im Hinblick auf die Seinsfrage und auf deren Beantwortung betrachtet.¹⁹⁹ Diese Analysen haben somit einen *ontologischen* und nicht bloß *ontischen* Charakter. Was besagt genau das?

Die Grundbefindlichkeit der Angst stellt das Dasein vor das Nichts. „Vor was?“ – „Gerade vor

¹⁹⁷ Vgl.: „Diesen in seinem Woher und Wohin verhüllten, aber an ihm selbst um so unverhüllter erschlossenen Seinscharakter des Daseins, dieses "Daß es ist" nennen wir *Geworfenheit* dieses Seienden in sein Da, so zwar, daß es als In-der-Welt-Sein das Da ist“, HGA 2, S. 180. Es ist interessant zu bemerken, dass Severino eine solche Dunkelheit bezüglich des Wohers und des Wohins der Erschlossenheit als Beweis für die Notwendigkeit der Komplementarität der *ontischen Untersuchung* (bzw. der klassischen Metaphysik) über das Prinzip aller Seienden – d. h. auch des Daseins – versteht.

¹⁹⁸ Vgl.: „Nur wenn das Gegenstehenlassen von... ein *Sichhineinhalten in das Nichts* ist, kann das Vorstellen *anstatt* des Nichts und innerhalb seiner ein *nicht-Nichts*, d. h. so etwas wie Seiendes begegnen lassen, *falls* solches sich empirisch zeigt“, HGA 3, S. 72. Schon dort weist Severino auf die diesbezüglichen, wichtigsten Stellen aus WM hin, in dem er – aus der Perspektive seiner Deutung heraus – eine wesentliche Zusammengehörigkeit beider Stellen erblickt: „Die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts auf dem Grunde der Verborgenen Angst ist das Übersteigen des Seienden im Ganzen: die Transzendenz“, HGA 9, S. 118.

¹⁹⁹ In dieser Hinsicht hat sich der deutsche Philosoph mehrfach geäußert; angesichts des vorliegenden Argumentationskontextes beschränken wir uns hierbei auf das folgende Zitat aus KM: „Die fundamentalontologische Analytik des Daseins versucht mit Absicht, unmittelbar vor der einheitlichen Interpretation der Transzendenz als "Sorge" die "Angst" als eine "entscheidende Grundbefindlichkeit" herauszuarbeiten, um so einen konkreten Hinweis darauf zu geben, daß die existenziale Analytik ständig vor der sie erweckenden Frage nach der Möglichkeit des Seinsverständnisses geleitet ist. Die Angst gilt als entscheidende Grundbefindlichkeit nicht in Absicht auf irgendeine weltanschauliche Verkündigung eines konkreten Existenzideals, sondern sie hat ihren entscheidenden Charakter lediglich aus dem Hinblick auf das Seinsproblem als solches“, HGA 3, S. 237 f.

das Nichts“. Hierbei ist die Rolle der Negation näher und gleichsam voraussetzungslos zu fokussieren. Selbstverständlich kann sich das Nichts nicht dem Verängstigten geben, es kann sich nicht zeigen, sich nicht offenbaren, *gerade* weil das Sich-Offenbaren (-Manifestieren, das Erscheinen) dem Seienden zukommt. Es ist nämlich weit bekannt, dass Heidegger das *Wovor der Angst* durch Negation des innerweltlichen Seienden von dem *Wovor der Furcht* (sowie anderer Stimmungen) abgrenzt: „Nichts von dem, was innerhalb der Welt zuhanden und vorhanden ist, fungiert als das, wovor die Angst sich ängstet“ (HGA 2, S. 247). Dass solche Analyse auf der *ontologischen* (im heideggerschen Sinne) Ebene sich vollziehe, wird also genau von der Tatsache bestätigt, dass jenes, wovor die Angst sich ängstet, das *In-der-Welt-Sein* als solches, bzw. die ontologische Struktur des Daseins selbst, ist. Das Wovor ist „Nichts von dem“, was sich auf ontischer Ebene zeigt, bzw. was offenbar ist. Allerdings, wenn auch solches Wovor kein Hier oder Dort darstellt, „doch ist es ein *Da*: "Hier" im ontologischen Sinne: das *Da* des *Daseins*“ (HudM, S. 156, EÜ). Und gerade solche *Differenz* – welche sich als *Negation* des innerweltlichen, erscheinenden Seienden verwirklicht – macht für Severino den Ermöglichungscharakter der als Transzendenz sich erweisenden Nichtsdimension gegenüber der ontischen Dimension aus. Gegeben ist das Seiende, dem in der Welt begegnet wird und das thematisiert werden kann. Doch ist die *Bedingung* (Ermöglichung, Begründung) eines solchen Gegebenen ihrerseits *nicht gegeben*, bzw. sie ist nicht als ein Seiendes unter den Seienden vorzufinden: „Wenn die Bedingung des Gegebenen in demselben nicht eingeschlossen ist, erfährt doch ein besonderes Gegebenes (bzw. die Angst: Es gibt die Angst), so Heidegger, die Bedingung des Gegebenen als solches“ (ebd., EÜ). Das In-der-Welt-Sein, als transzendente Struktur des Daseins und somit als Bedingung der Manifestation des Seienden, ist nicht das Seiende sondern die *Möglichkeit* des Seienden als Offenbaren – es ist nämlich jenes "Etwas", welches die Manifestation vom Seienden ermöglicht.²⁰⁰ Weil aber dieses Etwas als das *Nichts* zu verstehen ist – oder in der Angst zu erfahren ist –, stellt solches Nichts das Sein selbst des Daseins dar.

Auch hierbei taucht das Leitmotiv der severinianischen Interpretation auf: Weil sich das Nichts nicht wie das innerweltliche, erscheinende Seiende geben kann, bzw. weil es nicht offenbar ist, kann die Besinnung auf jenes keinen bloß phänomenologischen Charakter besitzen. Die Intentionalität der Angst (d. h. ihr Wovor) kann nämlich *wesenhaft* keine Apperzeption sein, doch ist sie etwas *Gefolgertes*, bzw. etwas, was notwendig geschlussfolgert und mithin behauptet werden muss, damit das offenbare Seiende sich selbst sei. Wir kommen also zur Feststellung, dass die in der Erörterung des Phänomens der Angst sich vollziehende, heideggersche Besinnung auf das Nichts nach Severino einen im Wesentlichen *rationalen* Charakter besitzt, gerade weil das Nichts aus der ursprünglichen Einheit des Sich-Zeigens des Seienden als dessen Bedingung *gefolgert* wird.

²⁰⁰ „Allein dieses Nichts von Zuhandenem, das die alltägliche umsichtige Rede einzig versteht, ist kein totales Nichts. Das Nichts von Zuhandenheit gründet im ursprünglichsten "Etwas", in der *Welt*“, HGA 2, S. 248 f. Auf das sich hierbei ergebende, zentrale Problem, nämlich dass das *Nichts vom Seienden* doch ein Etwas ist, wird im nächsten Paragraphen so wie im zweiten Teil der vorliegenden Arbeit eingegangen (vgl. bes. 4.2.1).

Diese *Schlussfolgerung* wird ihrerseits „von der Unmöglichkeit erfordert, solche Bedingung so aufzufassen, wie das Seiende aufgefasst wird“ (HudM, S. 156, EÜ). In der späteren (vgl. Teil 4 von HudM) Analyse von WM, indem er sich noch stärker mit dem Verhältnis zwischen Angst und Nichts befasst, hebt Severino diesen grundsätzlichen – und zugleich doch im Text Heideggers *impliziten* –, rationalen Charakter solcher Struktur noch hervor:

„Das Seiende ist ursprünglich an ihm selbst offenbar. Die transzendente Struktur des Offenbarmachens muss – als reine Fähigkeit des Offenbarmachens – von der Struktur des Seienden wesentlich unterschieden sein: *sie ist Nichts vom Seienden*. Wäre das Offenbarmachen etwas Seiendes, könnte sich das Seiende an ihm selbst nicht zeigen. Das Nichts ist die Positivität des Offenbarmachens selbst, welche dem Seienden ermöglicht, sich zu zeigen. Die Ohnmacht des Offenbarmachens beschränkt sich darauf, den ontologischen Horizont zu bilden, der das Seiende an ihm selbst sein lässt: das Lassen ist der Akt des Nichts (bzw. der Ohnmacht des Offenbarmachens) und somit das Nichten des Nichts selbst“ (ebd., S. 319, EÜ)

Der als Nichts verstandenen transzendentalen Struktur kommt also dieser Akt zu, welcher eigentlich kein wirklicher Akt ist, sondern die Ermöglichung der Manifestation aller Seienden und somit aller Akte. Dieser Akt ist das Lassen. Die transzendente Struktur lässt das Seiende an ihm selbst sein, bzw. begründet *ontologisch* (nicht ontisch, d. h. nicht *schöpferisch*) die ursprüngliche Einheit der Erfahrung.

Diesen Grundkern der heideggerschen Philosophie – so wie der in HudM profilierten Interpretation – analysiert Severino, wie gesagt, in allen Stadien von deren Entfaltung. Im Kapitel über die Wahrheits- und Freiheitsfrage bei Heidegger, bes. anhand der Beschäftigung mit WW, erkennt er beispielsweise in der dortigen, heideggerschen Herausarbeitung des Freiheitsbegriffes gerade solche Struktur des Seinlassens in Bezug auf das offenbare Seiende. Der deutsche Philosoph hatte nämlich geschrieben: „Die Freiheit zum Offenbaren eines Offenen läßt das jeweilige Seiende das Seiende sein, das es ist. Freiheit enthüllt sich jetzt als das Seinlassen von Seiendem“ (HGA 9, S. 188).²⁰¹ Dieses Seinlassen macht wiederum den Sinn der als *Unverborgenheit* verstandenen, spekulative Struktur vom griechischen Wort *a-létheia* aus, welche Heidegger als die ursprüngliche Dimension der Wahrheit auffasst. Eben deshalb ist die Freiheit als die ursprüngliche Wahrheit zu verstehen, welche nichts anderes als die bisher durchleuchtete, nichtige Transzendenzdimension bildet, die das methodologische Fundament (bzw. die Einheit der Erfahrung, oder das Erscheinen des Seienden an ihm selbst) *ontologisch* begründet. Folglich ist die Herausdestillation der wesentlichen *Schlussfolgerung* auch hierbei am Werk. Aus A (=Manifestation des Seienden an ihm selbst) wird B (=ontologisches Fundament) als dessen notwendigen Grund *gefolgert*: „B, als

²⁰¹ Dass solches Seinlassen in der Manifestation (bzw. Entborgenheit) des Seienden bestehe, bestätigt Heidegger kurz daraufhin: „Die in der Wahrheit als Freiheit gewurzelte Ek-sistenz ist die Aus-setzung in die Entborgenheit des Seienden als eines solchen“, HGA 9, S. 189.

transzendente Struktur des Offenbarmachens (und mithin des *Daseins*), bezeichnet Heidegger mit dem Terminus "Freiheit". Die Freiheit vom Seienden ist das Nichts vom Seienden“ (HudM, S. 208, EÜ).

Die Hervorhebung der Zentralität solcher Analysen über die Struktur des ontologischen Horizonts der ontischen Manifestation als Nichts vom Seienden gilt also als die wichtigste, severinianische Aufwertung des innovativen Charakters der Philosophie Heideggers, da dieser neue und derart sorgfältig artikulierte Nichtsbegriff sogar als der Ausgangspunkt der klassischen Metaphysik – bzw. des Wissenschaftsgebäudes – angesehen wird. Auch der Übergang vom zweiten in den dritten Teil von HudM, wo Severino anhand von der Auseinandersetzung mit dem zweiten Abschnitt von SZ und mit WG den Sinn des Sein des Daseins, bzw. der Sorge,²⁰² interpretiert, stellt solche Figur ins Zentrum der Untersuchung. Und ebenso wird in diesem Kontext der Begriff der Endlichkeit, welcher die Untersuchung seit dem ersten, KM gewidmeten Teil lenkt,²⁰³ noch genauer bestimmt, und zwar als fundamentalen Grundzug der so aufgefassten, transzendentalen Struktur des Daseins.

Die in diesem Abschnitt von HudM vollzogene Analyse des Sinns des Seins des Daseins, bzw. der Zeitlichkeit, der hier nicht nachgegangen werden kann, erlaubt Severino die endgültige Verfeinerung seiner Interpretationsthese über diese Grundstruktur und demnach über das Grundwesen der heideggerschen Philosophie. Das methodologische Fundament (bzw. die Erfahrungseinheit) wird *ontologisch* begründet, und d. h. als sich selbst sein gelassen. Die Unmittelbarkeit des Sich-Zeigens des Seienden wird folglich durch die zeitlich strukturierte Transzendenz als solche begründet, bzw. als das *Unmittelbare vermittelt*:

„Das Seiende zeigt sich an ihm selbst, indem es sich selbst *als* Unmittelbares vermittelt, *nur weil* das *Dasein*, die Unmittelbarkeit des Seienden transzendierend, sich zeitigt und die ekstatische Einheit der Transzendenz bildet; letztere setzt sich in ihrer Nichtigkeit als die ontologische Ohnmacht, welche das Sich-Zeigen des Seienden als eines *Gegen* ermöglicht. Solches *Gegen*, weit davon entfernt, durch die Vermittlung (ontologische Begründung) erschöpft zu werden, setzt sich als die endliche Wechelseite des Vermittelns – wo das Vermitteln als ein Das-Seiende-an-ihm-selbst-Sein-Lassen verstanden wird. Dies ist das Wesen der heideggerschen Besinnung“ (HudM, S. 292, EÜ)

Wir sehen nun die grundlegende Bedeutung der Durchleuchtung des Nichtsbegriffes bei

202 Vgl.: „Die Profilierung der Sorge als transzendente Struktur des *Daseins* bildet nicht das Ende der Fundamentalontologie. Denn die Existenzialen, welche diese Struktur ausmachen, bedürfen einer radikaleren Unifizierung. Solche Unifizierung wird also eine weitere Vertiefung der Endlichkeit sein, welche als Seinsverständnis der Endterminus des "ontologischen" Begründungsverfahrens der Metaphysik ist. *Die Zeitlichkeit* wird sich als jene Unifizierung und somit als der *Sinn* der Sorge – bzw. als *Sein* des Daseins – erweisen“, HudM, S. 220, EÜ.

203 Vgl.: „Das Seinsverständnis erweist sich als die radikale Endlichkeit des Menschen selbst, welcher sich darauf beschränken *muss*, das Seiende als solches, "dessen er im Grunde bei aller Kultur und Technik nie Herren werden kann", *sein zu lassen*“, ebd., S. 107, EÜ. Die von Severino zitierte Stelle befindet sich in HGA 3, S. 228.

Heidegger, nämlich der Nichtigkeit, welche die Transzendenz selbst bildet. Natürlich bemüht sich Severino ständig in seiner Studie darum, solche Nichtigkeit *nicht* als ein Nichtvorhandensein oder Nichtbestehen *im traditionellen Sinne* verstehen zu lassen, da dies offenbar besage, sich in der *traditionell* verstandenen Richtung der Ontologie, bzw. in der Ontik, zu setzen. Die Nichtigkeit im heideggerschen Sinne ist nämlich das ontologische Fundament der Offenheit als wesentliche Ohnmacht über das sich zeigende Seiende. Sie ist die die Geworfenheit des Daseins betreffende Nichtigkeit – bzw. die Nichtigkeit der Sorge: „*Die Sorge selbst ist in ihrem Wesen durch und durch von Nichtigkeit durchsetzt*. Die Sorge – das Sein des Daseins – besagt demnach als geworfener Entwurf: Das (nichtige) Grund-sein einer Nichtigkeit“ (HGA 2, S. 378).

Nachdem Severino im § 47 seiner Studie (*Gewissen und Schuld*) den Unterschied zwischen diesen beiden Nichts- und Nichtigkeitsverständnissen wieder betont hat, zitiert er den folgenden Satz aus SZ: „Trotzdem bleibt der *Ontologische Sinn der Nichtheit* dieser existenzialen Nichtigkeit noch dunkel. Aber das gilt auch vom *ontologischen Wesen des Nicht überhaupt*“ (ebd., S. 379).²⁰⁴ Hierzu schreibt er in einer Fußnote etwas von großer Bedeutung für unsere Untersuchung: „Selbstverständlich hat die traditionelle Ontologie bezüglich der ontologischen Frage nach dem Nichts nichts gewusst, indem sie es nur als Mangel begriffen hat“ (HudM, S. 232, EÜ). Das Adverb „Selbstverständlich“ (*naturalmente*) hat hier einen etwas ironischen Unterton, denn er deutet auf eine severinianische, in HudM wiederholt auftauchende Ansicht hin, welcher man den Titel *Fragwürdigkeit der heideggerschen Polemiken* leicht zuschreiben kann. Im Zentrum der polemischen Haltung Heideggers gegenüber der traditionellen Philosophie steht nach Severino gerade die Auffassung des Nichts (oder die Art und Weise, nach dem Nichts zu fragen, wie bekanntlich in WM ausgeführt): „Zu fragen: "Was ist das Nichts?" besagt, eine neue Fragestellung einzuweihen, welche offenbar anders als die traditionelle ist, *weshalb letzterer nicht vorgeworfen werden kann, die Ansprüche der neuen nicht zu erfüllen*“ (ebd., S. 317, EÜ). Doch geht diese Bemerkung nicht nur die Frage nach dem Nichts, sondern eine viel breitere Palette von Haltungen Heideggers gegenüber der überlieferten Philosophie, deren Herangehensweise und deren Thesen, an.

Es gilt jetzt, einen Blick in diesen Aspekt der Interpretation Severinos zu werfen. Denn dieser erschließt uns den Sinn von vielen späteren Facetten seiner reifen Heidegger-Deutung.

²⁰⁴ Der Passus fährt folgendermaßen fort: „Zwar hat die Ontologie und Logik dem Nicht viel zugemutet und dadurch streckenweise seine Möglichkeiten sichtbar gemacht, ohne es selbst ontologisch zu enthüllen. Die Ontologie fand das Nicht vor und machte Gebrauch davon“, HGA 2, S. 379.

2.2.3 Die Fragwürdigkeit der Polemiken Heideggers

Wie schon *en passant* erwähnt, hat der starke Fokus auf das Verhältnis zwischen den zwei Richtungen der Ontologie – bzw. der ontologischen (heideggerschen) und der ontischen (klassischen Metaphysik) – zur Folge, dass Severino im Laufe seiner Untersuchung große Aufmerksamkeit auf den Umgang Heideggers mit der traditionellen, überlieferten Philosophie lenkt. Denn hierbei geht es nicht einfach um die Abschätzung der Vergangenheit, deren Ergebnisse von Severino neu bewertet oder gar gerettet werden könnten, sondern um die *theoretische* Zentralfrage der Vereinbarkeit beider Richtungen selbst. Die Positivität und die fundamentale Rolle der Philosophie Heideggers können nur deshalb stark behauptet werden, so denkt der Italiener 1950, weil sie die erneute Stellung und Beantwortung der *ontischen* Grundfragen – nämlich über Gott, Natur und Unsterblichkeit der Seele, usw. – mit gutem Grund ermöglicht. Die Frage ist, es sei nochmals betont, *methodologisch*. Und ebenso methodologisch ist die Perspektive, im Lichte derer das Verhältnis Heideggers zur überlieferten Philosophie fokussiert wird. Wenn sein Denken die Wiedereröffnung der ontischen Richtung der Ontologie *begründen* soll, dann können die Kritiken an die klassischen, als *ontisch* bezeichneten Metaphysiken nur insofern angenommen werden, als diese in ihrer *Unbegründetheit* angesehen werden – d. h. solche Kritiken dürfen sich nicht an die traditionellen Philosophien als solchen richten.

Ein gutes Beispiel, um die Bedeutung dieser Bemerkungen deutlicher zu machen, stellt die Analyse über den Zusammenhang zwischen der Wahrheit als *Unverborgenheit* (bzw. ἀλήθεια) und als *adaequatio* bei Heidegger (bes. in PW) dar. Auch hierbei ist die oben dargelegte Deutungsstruktur vollständig am Werk. Severino schreibt: „Das Vorhaben Heideggers besteht darin, die Abhängigkeit des Begriffes der *adaequatio* vom Begriff der *alétheia* als *ursprünglichen Einheit aufzuzeigen*“ (HudM, S. 196, EÜ).²⁰⁵ Damit so etwas wie eine Übereinstimmung (*adaequatio*) zwischen dem Denken (Meinen, Aussagen) und der Sache überhaupt festgestellt werden könne, muss eine Welt erschlossen sein, bzw. muss der Inhalt der Erfahrung erscheinen. Die Wahrheit als *adaequatio* kann also nur auf dem Grund der ursprünglicheren Wahrheit als *Unverborgenheit* sein. Die heideggersche Rekonstruktion der „Wendung in der Bestimmung des Wesens der Wahrheit“ (HGA 9, S. 203) – nämlich von der *alétheia* zur *adaequatio* – kommentiert Severino folgendermaßen:

„Die Hervorhebung der Wendung hat nur dann *spekulativen Sinngehalt*, wenn die *adaequatio* in ihrer unbegründeten Bedeutung angesehen wird – bzw. als vom Grund der *ursprünglichen Einheit der Unverborgenheit getrennt* –, wenn nämlich das Erkennen und das Erkannte in einer *ursprünglichen Alterität* betrachtet werden [...]. Heidegger ficht nicht die Möglichkeit eines

²⁰⁵ Der Bezug ist hier auf den von Heidegger in HGA 9 (S. 231) analysierten „Wechsel des Ortes der Wahrheit“. Siehe dazu Pöggeler 1990 (S. 100 ff.), Vetter 2014 (S. 365 ff.).

zweiten Moments der Wahrheit an, sondern erfordert mit Recht, dass dieses auf dem ursprünglichen Moment gründe. Er ficht das Sich-Lösen des abgeleiteten Moments der Wahrheit von der ursprünglichen Evidenz der *alétheia* und somit das anfänglichen – methodologischen – Sich-Ausklinken der Idee von der *alétheia* an“ (HudM., S. 197, EÜ)

Solcher Anspruch macht nach dem italienischen Philosophen sogar die Größe des Denkens Heideggers aus, denn er das Begründungsanspruch seitens der ontologischen in Bezug auf die ontische Richtung der Ontologie selbst ist. Severino wertet folglich diesen Anspruch auf und fokussiert seine Wirkungen bezüglich jedes bestimmten Argumentationskontextes, in dem es vorzufinden ist.²⁰⁶ Doch stellt er zugleich das Vorhandensein einer anderen, über die Grenzen dieses Anspruchs hinausgehende Tendenz in den Texten Heideggers fest. Er sieht nämlich, dass Heidegger *im Gegensatz zum Grundwesen seiner eigenen Besinnung dazu neigt*, bestimmte Ansichten, Herangehensweisen und Ergebnisse der traditionellen Philosophie nicht als *methodologisch unbegründet*, sondern *als solche* zu kritisieren. Severino sichtet also eine die Texte Heideggers durchziehende, polemische Tendenz – wobei es offenbar ist, dass solche Tendenz vor allem der zentralen Interpretationsthese von HudM widerspricht. Noch bezüglich des Wahrheitsproblems schreibt er:

„Heidegger setzt zweifelsohne die Metaphysik mit der unbegründeten Setzung der Wahrheit gleich; Heidegger weist folglich die Metaphysik in ihrer unbegründeten Setzung zurück. Den eigentlichen Begriff der Wahrheit wieder herzustellen besagt also, die eigentliche, metaphysische Untersuchung wiederherzustellen. Unsere Schlussfolgen werden von der ständig polemischen Haltung Heideggers gegen jede Form von Metaphysik [der Hinweis ist auf HGA 9, S. 233 ff., P.M.B.] gestört – diese Haltung ist von der Tatsache bedingt, dass die Ergebnisse der Metaphysik nach Heidegger von Anfang an vorbelastet sind, und zwar aufgrund des Nichtvorhandenseins ihrer methodologischen Begründung“ (ebd., S. 200, EÜ)

Den Sinn und den Grund dieser Polemik – welche schon dem letzten Zitat zu entnehmen sind – versucht Severino im § 24 seiner Studie, auf welchen er dann ständig hinweist, aufzuklären. Im Rahmen einer panoramaartigen Profilierung der Struktur seiner Interpretation mit besonderer Rücksicht auf den Zusammenhang zwischen den zwei Richtungen der Ontologie, sagt hier Severino, dass Heidegger die überlieferte Metaphysik deshalb kritisiert, weil sie Ansprüche auf Absolutheit erhebt, *bevor* die ontologischen Bedingungen der Manifestation des Seienden ausgearbeitet werden. Wenn das *methodologische Fundament* – als erstes Sichere – die Einheit der Erfahrung (die *Ph-Unm* in US, vgl. 1.2.1) ist, dann gilt seine Begründungskraft, so Severino, sowohl in der ontologischen als auch in der ontischen Richtung der Ontologie, bzw. sowohl in der Herausarbeitung von dessen ontologischen Bedingungen (d. h. der Transzendenz) als auch in der

206 Vgl. auch HudM, S. 142 (Fn. 2), S. 165 f., S. 172, S. 283 f.

Beantwortung der *klassischen, ontischen* Fragen. Dies besagt, dass solche Beantwortung auf ontischer Ebene schon mit der expliziten – und in der überlieferten Metaphysik wohl nur implizit bleibenden – Behauptung jenes Fundamentes stattfinden kann. Wenn auch die ontologischen Bedingungen im Sinne Heideggers noch nicht völlig ans Licht gebracht worden sind, doch ist sie (bzw. die Ontik) auf der Basis jenes Fundamentes schon berechtigt. Severino schreibt: „Eine so begründete Metaphysik wird man *nur* bezüglich ihrer konkreten Argumentationsentwicklung infrage stellen können“ (ebd., S. 117 f., EÜ). Im Gegensatz dazu (und somit zum eigentlichen Wesen seiner Philosophie, so wie Severino diese interpretiert) habe Heidegger die Tendenz zu denken, dass die ontische Richtung der Ontologie *erst* nach der völligen Herausarbeitung des ontologischen Fundamentes, bzw. seiner eigenen Philosophie, besprochen werden darf. Er neige nämlich dazu zu denken, dass ein Begründungsverfahren auf ontischer Ebene „vor der Profilierung des Begründungsakts der Transzendenz nicht triftig sei“ (ebd., S. 302, EÜ).²⁰⁷

Aufgrund dieser Ansicht meint also Severino, eine Verschiebung von der positiven Seite der *Destruktion der Ontologie*²⁰⁸ (wo dieser Titel für den gesamten Umgang der heideggerschen Philosophie mit der Überlieferung steht) hin zu einer eher negativen, bzw. polemischen Haltung jener gegenüber zu sichten, in welcher die geschichtlichen Ergebnissen und die begrifflichen Strukturen der traditionellen Philosophie nicht mehr in Erwartung einer positiven, *ontologischen* (im neuen Sinne) Begründung sind, sondern *als solchen* – bzw. weil geschichtlich unbegründet – verworfen werden. Es gebe also nicht nur den Heidegger, der das Feld für die *ontische* Richtung freilässt, indem er deren Ergebnisse nicht beeinträchtigt – und der das Ziel der severinianischen Interpretation darstellt. Es gebe hingegen auch den Philosophen, welcher die traditionelle Metaphysik als solche und gleichsam blind verwirft. Die Antworten der überlieferten (ontischen) Metaphysik sind in dieser Hinsicht nicht *ontologisch* – d. h. durch die Erhellung des Transzendenzhorizontes – zu begründen und somit zu vervollständigen oder zu berechtigen, sondern als faktisch (bzw. geschichtlich) *unbegründet* zu verwerfen.

Wir sind hier bei einer möglichen Deutung der berühmten, kritischen Haltung Heideggers gegenüber der Metaphysik und deren Grundzüge, welche bekanntlich besonders in der so genannten zweiten Phase seines Denkweges deutlich auftritt.²⁰⁹ Was uns hierbei interessiert, ist nicht die

207 In Bezug auf die heideggerschen Ausführungen über das Wesen des Menschen in BH (vgl. HGA 9, S. 317-321) schreibt Severino: „Das Wesen des Menschen muss im Lichte der Wahrheit des Seins betrachtet werden. Die traditionelle Metaphysik und die auf dieser beruhenden, kulturellen Einstellungen, welche Heidegger im Allgemeinen als "Humanismus" bezeichnet, haben die Frage nach der Wahrheit des Seins nicht gestellt und sind demzufolge zur tiefen Humanität des Menschen nicht gelangt. Wir befinden uns wiederum vor dem polemischen Motiv: Metaphysik ist die Interpretation des Seienden, ohne die Frage nach dem Sein zu stellen. Und dies trifft zu; doch nimmt Heidegger an – und gegen das Wesen seiner Besinnung selbst –, dass eine Interpretation des Seienden und mithin des Menschen unbegründet bleibe, solange der Philosoph die Wahrheit des Seins nicht erhellt“, ebd., S. 328, EÜ.

208 „Die Destruktion hat ebensowenig den *negativen* Sinn einer Abschüttelung der ontologischen Tradition. Sie soll umgekehrt diese in ihrer positiven Möglichkeiten, und das besagt immer, in ihren *Grenzen* abstecken, die mit der jeweiligen Fragestellung und der aus dieser vorgezeichneten Umgrenzung des möglichen Feldes der Untersuchung faktisch gegeben sind. [...] Die Destruktion will aber nicht die Vergangenheit begraben, sie hat *positive* Absicht“, HGA 2, S. 30 f. Siehe dazu 3.3.

209 Siehe dazu Vetter 2014 (S. 308 ff.), Pöggeler 1990 (VI-VII). Vgl. hier [3.3.2](#), [4.2.2](#), [5.2.1](#).

Messung der Triftigkeit solcher Deutungsperspektive, deren Sinn im Laufe der vorliegenden Studie noch genauer bestimmt werden muss, sondern die Hervorhebung von Zwei Grundzügen derselben, welche uns in die zu untersuchende Perspektive der gesamten Heidegger-Deutung einführen. Es geht also nicht um die Hauptthesen von HudM, sondern um zwei, diese Schrift hindurchdringende, hermeneutische Perspektiven, welche, wenn auch sie hier nicht das Zentrum des Fokus darstellen, doch den Sinn der späteren Deutung stützen: 1) Heidegger verwirft – in dem oben erwähnten Sinne – gewisse Denkfiguren und -strukturen der überlieferten Philosophie, von denen er doch implizit Gebrauch macht; 2) Heidegger sieht nicht, dass die von ihm erhellten, *ontologischen* Dimension wahrlich zur *ontischen* (oder ontologischen im traditionellen Sinne) Dimension gehört, wobei der Kern solches Nicht-Sehens die Figur des Nichts darstellt.

1) Bezüglich der Kritik bestimmter Denkfiguren und -strukturen genügt es zuerst, auf die Tatsache wieder hinzuweisen, dass das Wesen dieser Philosophie auf einem im Wesentlichen rationalen Folgerungsverfahren beruht, welches, so Severino, „in seiner formalen Struktur der scholastischen Lehre der *species impressa* und der *species expressa* völlig vergleichbar ist“ (HudM, S. 51, EÜ).²¹⁰ Das Denken Heideggers besitze nämlich einen im Grunde *logischen* Charakter – und dies, auch wenn er das logische Argumentieren ausdrücklich als eine von der ursprünglicheren Dimension der Wahrheit abgeleitete Ebene des Denkens auffasst. Der für unsere Untersuchung interessanteste Punkt ist aber hierbei das Verständnis des Werdens, denn wir wissen aus dem ersten Kapitel, welche Bedeutung dieser Begriff im Denken Severinos (und bes. in seiner Auffassung von Nihilismus und Technik) spielt. Im Laufe der Analyse der Todesproblematik bei Heidegger, die sich auf den Sinn des *Noch-Nichts*, des *Nichtmehrdaseins*, kurzum des *Werdens* konzentriert, stellt der Italiener einerseits zwar fest, dass das Werden hierbei *ontologisch* und nicht bloß *ontisch* (bzw. als Ablauf oder als prozesshaftes Zusammenkommen aller Teile von etwas) zu verstehen ist, deutet aber zugleich stark darauf hin, dass dieser ontologische Begriff des Werdens zum generellsten, traditionellen Begriff desselben als Übergang (von der Potenz hin zum Akt) gehören muss. Denn der Tod, wenn auch er primär *ontologisch* zu verstehen ist, ist doch immer ein – obzwar negatives – *Noch-Nicht* (Potenz) des Daseins.²¹¹ Hierbei will Severino nicht die *ontologische* Vertiefung vom Sinn des Werdens (welche ja sein Untersuchungsgegenstand darstellt) kritisieren, sondern nur die ihm zufolge unberechtigte, heideggersche Abgrenzung dieser gegenüber der überlieferten, generellsten Auffassung des Werdens als Prozess, Ablauf, Übergang:

„Die Zugehörigkeit des existenzialen Begriffs des Werdens zum traditionellen Begriff desselben

²¹⁰ Noch im schon zitierten Paragraphen über die Wahrheitsfrage schreibt Severino: „Unsere Interpretation zeigt, dass diese Philosophie eigentlich begründet ist, weil sie sich auf implizite Weise jener traditionellen, spekulativen Strukturen bedient, welche sie auf explizite – und äußerliche – Weise zurückweist“, HudM, S. 208, EÜ.

²¹¹ Vgl.: „Das zum Dasein gehörige Noch-nicht aber bleibt nicht nur vorläufig und zuweilen für die eigene und fremde Erfahrung unzugänglich, es "ist" überhaupt noch nicht "wirklich". Das Problem betrifft nicht die *Erfassung* des daseinsmäßigen Noch-Nicht, sondern dessen mögliches *Sein* bzw. *Nichtsein*. Das Dasein muß als es selbst, was noch nicht ist, *werden*, das heißt *sein*“, HGA 2, S. 324 f.

ist ein anderes Beispiel jener typischen Vorgehensweise der heideggerschen Philosophie, für welche sich dieses Denken traditioneller spekulativer Strukturen *in actu exercito* bedient, selbst wenn es sie *in actu signato* diskutiert und sogar zurückweist. Die Unbegründetheit (wenn man die Begründetheit der traditionellen Strukturen voraussetzt) gehört dem *actus signatus*, und entspricht dem heideggerschen Verständnis der klassischen Philosophie [...]. Die Untersuchung Heideggers hat also im Wesentlichen den Wert einer Vertiefung und Bereicherung der klassischen Lehre des Werdens“ (ebd., S. 222, EÜ)²¹²

Aus diesem Passus sieht man deutlich, dass Severino, obwohl er den Beitrag der heideggerschen Besinnung sehr schätzt, doch seine Verwerfung der traditionellen Denkstrukturen als unberechtigt und im Grunde als verfehlt bezeichnet. Diesen kritischen Punkt stellt er im ganzen Laufe von HudM heraus. Der Fokus liegt grundsätzlich auf der im Denken Heideggers vorhandenen Spannung zwischen einer innerlichen *Logizität* und der Verwerfung der traditionellen, logischen Denkstrukturen in Anlehnung an der Behauptung ihres Abgeleitet-Seins von der Dimension, welche diese Philosophie zu bezeugen versucht. In diesem Sinne ist die polemische Haltung gewissermaßen blind und unberechtigt, weil sie die Komplementarität der verschiedenen Richtungen der Ontologie und somit *ihrer jeweiligen Fragestellungen* aus den Augen verliert, indem sie den vermeintlichen Anspruch auf Absolutheit seitens der klassischen Metaphysik (bzw. der *ontischen* Ontologie) bekämpfen zu müssen glaubt.

2) Der andere, für die vorliegende Untersuchung fundamentale Punkt dieser Kritik besteht in der severinianischen Grundansicht, dass die von Heidegger als Transzendenz und d. h. als *nichts vom Seienden* herausgearbeitete, *ontologische* Dimension doch zur *ontischen* Dimension im klassischen Sinne gehört. Und auch hier besteht die Absicht Severinos wiederum nicht darin, die transzendente Struktur zu kritisieren, da sie eben das Hauptinteresse seiner Interpretation darstellt. Vielmehr kritisiert er die ständige, heideggersche Abgrenzung dieser Struktur gegenüber der traditionell verstandenen, ontischen Dimension, bzw. der *Totalität des Seienden* oder dessen, was *kein absolutes Nichts ist*. Die ontologische Dimension ist gewiss kein Seiendes unter den anderen, sie ist aber doch etwas, bzw. kein *nihil absolutum*, und gehört demzufolge zum generellsten, traditionellen Begriff des Seins, d. h. zum *esse*. Bezüglich der berühmten heideggerschen Ansicht, der zufolge die Zeitlichkeit überhaupt kein *Seiendes* "ist", bzw. nicht ist, sondern sich *zeitigt*, bemerkt beispielsweise Severino: „Nichtsdestoweniger ist die Zeit – Heidegger kann dies nicht leugnen – doch immerhin etwas. In diesem Sinn gehört sie zum Bereich des traditionellen *esse*, wenn auch sie nichts mit dem *Vorhandenen* [Dt., P.M.B.], das seinerseits auch zum *esse* gehört, zu

²¹² Siehe auch: „Der Begriff des Todes deutet auf die Kontingenz des Daseins hin. Und der Begriff der Kontingenz beruht auf dem des *Werdens*. Man sieht auch hierbei die implizite, heideggersche Aneignung des klassischen Beweises für die Kontingenz aufgrund des Werdens. Heidegger nimmt implizit die Thematiken der klassischen Ontologie in Bezug auf den Begriff des Werdens, der Kontingenz und somit der Endlichkeit auf, aber solche Thematik wird auf die ontologische Ebene überführt, bzw. im Hinblick auf einer bestimmten Fragestellung betrachtet“, HudM, S. 239, EÜ.

tun hat“ (ebd., S. 310, EÜ). Wenn auch die transzendente Struktur, bzw. das Sein im Sinne Heideggers, kein unter den anderen sich zeigendes Seiendes ist, ist sie doch immerhin etwas, d. h. sie gehört zum generellsten Bereich des *Seins* im traditionellen Sinne. Hierbei sehen wir den Sinn der severinianischen, im ersten Kapitel (vgl. 1.2.1, Fn. 81) schon begegneten Ablehnung der heideggerschen Grundfigur einer ontologischen Differenz, welche einen zentralen Punkt unserer Untersuchung darstellt. Selbstverständlich kritisiert der Severino aus HudM nicht diese Figur als solche, sondern die verfehlte Anerkennung der beiden Termini dieser Differenz zugrundeliegenden, allumfassenden Dimension, welche das Sein (und d. h. das Seiende) *im klassischen Sinne* darstellt: „Die Ontologizität ist – als "etwas" – wesentlich in der Ontizität einbegriffen, welche, es ist nunmehr klar, jene beschränkte Bedeutung nicht hat, die gewisse kritische Haltungen der Philosophie Heideggers glauben machen könnten. [...] Das Nichts, das der Ontologizität zukommt, ist selbst ein Aspekt der Ontizität“ (ebd., S. 275, EÜ).²¹³

Damit wird der Kern der severinianischen Heidegger-Deutung auf ontologisch-theoretischer Ebene erreicht, welcher in der darauffolgenden Auseinandersetzung maßgebend bleibt. An diesem Punkt ist nämlich die wesentliche, im zweiten Teil dieser Arbeit zu untersuchende Verschiedenheit der ontologischen Ansätzen von Heidegger und Severino schon im Gegenlicht zu sichten. Die Darstellung des hermeneutischen Vorgehens von HudM hat uns erlaubt, den Blick auf den Sinn der zentralen Punkte dieser Heidegger-Deutung zu werfen: die fragwürdige Haltung gegenüber der Überlieferung und bes. der Logik und die ebenso fragwürdige Behandlung des Nichtsbegriffes in Bezug auf die Spannung zwischen Ontologizität und Ontizität.

Diese Perspektiven tauchen zusammen in der fast am Ende von HudM durchgeführte Analyse des berühmten Antrittsvorlesung WM, der im nächsten Teil noch nachgegangen wird (4.1), auf. Severino hatte schon im Rahmen der Untersuchung über die Nichtigkeit des Daseins (vgl. 2.2.2 und HudM, § 47) geschrieben, dass WM die Aufgabe hat, den in SZ (§ 58) noch dunkel gebliebenen Sinn derselben zu erhellen. Die Beschäftigung mit diesem Text bildet also den Höhepunkt des positiven, hermeneutischen Vorgehens von HudM, da hier das Nichts die Positivität der Manifestation des Seienden als solchen, bzw. die in der ganzen Studie untersuchte Transzendenz selbst, ist. Das *Nichts vom Seienden* ist also die vom Wesen der Philosophie Heidegger *notwendig implizierte* Dimension, worin sich das Dasein *hineinhält* und welche das reine Sich-Zeigen des Seienden an ihm selbst ermöglicht – so die Interpretation des Italieners. Dieses Nichts ist also „das vom Seienden her erfahrene Sein“ (HGA 9, S. 123) selbst. Aber gerade in der Schrift, in der er die endgültige Bestätigung seiner Interpretationsthese zu finden meint, erblickt Severino den Höhepunkt der im vorliegenden Paragraphen erläuterten, polemischen Haltung Heideggers, nämlich die höchstberühmte Polemik gegen die Logik und das absolute Nichts. Wir können nunmehr

²¹³ Vgl. auch die folgende präzisere Ausführung: „Die Frage nach der Differenz zwischen Ontologizität und Ontizität stellt sich also einerseits innerhalb der Ontologizität, sofern jeder Unterschied auf der Basis eines Offenbarmachens möglich ist, andererseits innerhalb der Ontizität, da jedes "Etwas" als solches zur ontischen Ebene gehört“, ebd., S. 275, EÜ.

verstehen, dass sich seine Kritik auf die heideggersche Verkennung der Verschiedenheit der Fragestellungen (das Nichts vom Seienden und das absolute Nichts), bzw. auf das mit der Zurückweisung der Logik einhergehenden Beiseitelegen des *absoluten Nichts* (und somit der traditionellen, generellsten ontischen Dimension), richtet. In HudM ist diese Kritik deshalb vorgebracht, weil solche Haltung ein Gehen Heideggers gegen das Wesen seiner eigenen Philosophie besagt. Obwohl er noch zwölf Jahre später, kurz vor dem Ausbruch seines eigenen Denkens, Heidegger als „[...] den größten lebendigen Denker“ (EdN, S. 391, EÜ) bezeichnet, beschreibt der noch 21-jährige Severino die heideggersche *Verwirrung* folgendermaßen:

„Die Polemik, die im Text gegen die traditionelle "Logik" entwickelt wird, da sie nicht imstande ist, die eigentliche Frage nach dem Nichts zu stellen, muss aufmerksam abgewogen werden. Die Verwirrung Heideggers besteht darin, die "Logik" und im Allgemeinen die traditionelle Philosophie als eine Untersuchung zu verstehen, die den Anspruch hat, *seine* Untersuchung bezüglich der Ausarbeitung der Frage nach dem Nichts zu ersetzen. Eigentlich befindet man sich vor *zwei* Fragestellungen, die *zwei* verschiedene auszuarbeitende Inhalte haben: einerseits der allgemeinste und absolute Begriff des Nichts (*nihil absolutum*), andererseits jener Begriff des "Nichts", der eine *positive* Funktionalität *hat*, nämlich der ontologische Grund der ursprünglichen Einheit. Dieses zweite Nichts, wie wir wissen, ist ein solches nur *in Bezug auf*... Die heideggersche Polemik gegen den traditionellen Begriff vom Nichts ist daher sinnlos, auch weil Heidegger, um sein "Nichts" zu definieren, gerade von jenem traditionellen Begriff Gebrauch macht, indem er wiederholt, dass das von ihm gemeinte "Nichts" kein *nihil absolutum* ist. *In seinem Wesen* impliziert die Philosophie Heideggers diesen Begriff. [...] Für Heidegger kann die Logik die Frage nach dem Nichts nicht stellen, weil sie sich darauf beschränkt, das Nichts als eine bloße Abstraktion des Verstandes zu begreifen: Also nicht die Logik, sondern die *Angst* bringt vor das Nichts. Die Verwirrung ist offenbar, denn das, wovor die Angst bringt, ist keineswegs das, wovor die Logik nicht bringen kann, sodass sich die Anklage der Logik, nicht vor das Nichts bringen zu können, in die einfache Unterscheidung von zwei verschiedenen Fragestellungen umwandeln muss. Der Unterschied ist von der Verschiedenartigkeit des jeweiligen Objekts bedingt. Denn nicht einmal die Angst könnte vor das Nichts der Logik bringen“ (HudM, S. 316, EÜ)

Wir können nun die Analyse von HudM mit einigen Schlussbemerkungen, welche die Aufmerksamkeit des Lesers wieder auf die Spannung zwischen Ontologie und Technik lenken, zu Ende bringen, um dann in die abschließende Profilierung der Struktur und der Thesen der severinianischen Heidegger-Deutung überzugehen.

2.2.4 Heidegger und die Metaphysik

Unsere Analyse von HudM hat die Gründe aufgezeigt, weshalb Severino im Jahre 1950 die Philosophie Heideggers als eine offene Tür für die klassische (ontische) Metaphysik interpretiert hat. Der deutsche Philosoph sei demzufolge „ein Verbündeter und kein Feind der Metaphysik. Und wenn wir Metaphysik sagen, so meinen wir die Wissenschaft des Aristoteles und des heiligen Thomas“ (HudM, S. 342, EÜ). Im letzten Teil seiner Studie meint Severino, die endgültige Bestätigung seiner Ergebnisse im Text des *Humanismusbriefts* (BH) zu finden, welcher nur zwei Jahre vor der Verfassung von HudM veröffentlicht wurde. Auch hier erblickt er in der noch stark behaupteten Zentralität der Seinsfrage das Anliegen der Erhellung der Transzendenz, bzw. der *ontologischen* Bedingungen der Manifestation des Seienden, welche die *ontische* Untersuchung methodologisch begründet. Die Transzendenz ist, als geworfenes In-der-Welt-Sein, der Sinn der Erschlossenheit des Daseins (bzw. des „Da“, vgl. 2.2.2) als ohnmächtige Dimension der Offenheit des Seins. Weil eine solche transzendente Struktur ohnmächtig bzw. nicht schöpferisch ist und folglich das Seiende *sein lässt* (bzw. manifestiert), ist die heideggersche Besinnung *wesentlich* in Erwartung einer komplementären, ontischen Untersuchung, welche das Sein des Seienden *ontisch* begründe. Die Nichtigkeit der *ontologischen Begründung* und d. h. das Nichts, welche das Seiende sein lässt, ist das Zeichen für die Vorläufigkeit solcher Begründung auf ontischer Ebene. Das als Manifestiertes begründete Seiende muss in seinem Seinsakt oder in seiner traditionellen *existentia* (bzw. *actus*, Antwort auf die Frage *an sit*) begründet werden.²¹⁴ Severino zufolge kann also Heidegger (auch in BH) mit gutem Grund von der Neuheit der von ihm gestellten Seinsfrage sprechen, da sich die traditionelle Philosophie nur für die Frage nach dem Seienden als solchen interessiert hat. Doch darf letztere nicht *als solche* verworfen werden – wie es in den polemischen Haltungen Heideggers der Fall zu sein scheint, da die heideggersche Besinnung eben in *notwendiger, struktureller* Erwartung einer ontischen *Ergänzung* ist. Gewiss ist also die traditionelle Metaphysik von einer wesentlichen *Seinsvergessenheit* (vgl. 3.3.2) geprägt, aber indem sie sich methodologisch begründen lässt, ist sie wieder dazu berechtigt, die Untersuchung auf ontischer Ebene durchzuführen, sodass „sich die Erinnerung des Vergessenen (bzw. die Philosophie Heideggers) als die zweite Möglichkeit der metaphysischen Untersuchung, d. h. die ontologische Richtung der Ontologie, erweist“ (ebd., S. 330, EÜ).²¹⁵

214 Die heideggersche Zulassung der Möglichkeit einer solchen Begründung sieht Severino in der im letzten Paragraphen von SZ gestellten Frage: „läßt sich die Ontologie *ontologisch* begründen oder bedarf sie auch hierzu eines *ontischen* Fundamentes, und *welches* Seiende muß die Funktion der Fundierung übernehmen?“, HGA 2, S. 576.

215 Vgl. auch: „Vergeblich sind also die vom Gesichtspunkt der ontischen Richtung der Ontologie gegen die heideggersche Ontologie gerichteten Vorwürfe, da sie die ontologische Richtung dieser Ontologie nicht berücksichtigen. Ebenso vergeblich ist die Polemik Heideggers gegen die traditionelle Ontologie. Wir können nunmehr mit Sicherheit behaupten, dass die zwei Ontologien *komplementär* sind, und dass demzufolge jede Kritik, welche die Komplementarität als Opposition ausmachen will, unzutreffend ist“, HudM, S. 193, EÜ. Possenti (vgl. 2019, bes. S. 7 f.) argumentiert – in Anlehnung an die im ersten *Vorwort* von *Heidegger e la metafisica* enthaltenen Äußerungen Bontadinis – gegen diese von Severino erblickte Nähe zwischen den beiden Richtungen.

Auch in der Analyse von BH bemüht sich Severino darum, zu zeigen, dass die traditionellen Denkstrukturen – jenseits von jeder polemischen Haltung – vom Wesen der Philosophie Heideggers keineswegs geleugnet, sondern in ihrem notwendigen Zusammenhang mit der Seinsfrage angesehen werden. Er zeigt dies, indem er den heideggerschen Ausführungen gegen den Vorwurf von Skeptizismus, Irrationalismus und Atheismus akribisch verfolgt und sie verteidigt. Weil er auf der Suche nach der Eröffnung des metaphysischen, auf den Beweis des ontischen Absoluten bzw. Gottes abzielenden Diskurses ist, sind für ihn die Passagen über das Verhältnis dieser Philosophie zu Gott und zum „Dasein Gottes“ (oder zu seiner *existentia* im traditionellen Sinne) sehr wichtig. Severino schreibt:

„Die Profilierung des "In-der-Welt-Seins" des Menschen ist die *Vorbereitung* einer rigorosen Untersuchung über Gott, den Wert und die Logik. [...] So wie Heidegger in *Vom Wesen des Grundes* geschrieben hatte, dass „durch die ontologische Interpretation des Daseins als In-der-Welt-Sein weder positiv noch negativ über ein mögliches Sein zu Gott entschieden [ist]“, und dass erst nach der Aufhellung des Sinnes des Daseins „gefragt werden kann, wie es mit dem Gottesverhältnis des Daseins ontologisch bestellt ist“ – so wird im *Brief* wiederholt, dass das In-der-Welt-Sein nicht behauptet, „der Mensch sei ein "weltliches" Wesen im christlich verstandenen Sinne, also abgekehrt von Gott und gar losgebunden von der "Transzendenz"“, und dass „mit der existenzialen Bestimmung des Wesens des Menschen deshalb noch nicht über das "Dasein Gottes" oder sein "Nicht-Sein" [entschieden ist]“. Der Passus ist von höchster Bedeutung und Klarheit: "Welt" bedeutet keineswegs Ausschließung der Transzendenz (bzw. des traditionellen Transzendenten: Gottes), sondern die Offenheit des Seins [...]. Die Philosophie Heideggers schließt also die metaphysische Untersuchung nicht aus“ (ebd., S. 340, EÜ)²¹⁶

Wir sind also bei der am Anfang unserer Analyse schon erwähnten, fundamentalen These von HudM: das Denken Heideggers ist *situativer Problematizismus* (1.1.2, 2.1.1). Es erkennt nämlich, nicht in Besitz der absoluten Wahrheit als endgültiges Ziel des Philosophierens zu sein, schließt aber zugleich die Möglichkeit einer solchen endgültigen Lösung nicht aus. Die Problematizität des Wissens hat also keinen *transzendentalen*, sondern einen *situativen* Charakter. In *diesem* Sinne stellt diese Philosophie die sichere Basis für die klassische Metaphysik. Wir wissen schon, welche Bedeutung solche Schlüsse in Bezug auf das Verständnis der Technik haben. Genau dies muss im Folgenden näher fokussiert werden.

Indem er auf die Ergebnisse von HudM im *Vorwort* (1994) zurückkommt, erkennt Severino zwar, dass die effektive Entwicklung der expliziten, heideggerschen Argumentation solche Ergebnisse zu widerrufen neigt, betont aber zugleich, dass das Ziel dieser Studie eben darin

²¹⁶ Die von Severino zitierten Stellen befinden sich in HGA 9, S. 349 ff.

bestand, zu zeigen, dass jene expliziten Äußerungen das Wesen dieser Philosophie nicht widerspiegeln. Der Stand der heideggerschen Veröffentlichungen, so der italienische Philosoph, bot damals viele Anlässe für eine solche Interpretation. Doch wird später Severino immer mehr glauben, dass das Denken Heideggers vielmehr dazu tendiert, ein *transzendentaler* Problematizismus zu sein, nämlich eine starke Ausschließung jeglicher absoluten Wahrheit. Und dies besagt – aufgrund der Darstellungen in 1.4.3 und 1.4.4 (vgl. 5.1) –, dass es dazu tendiert, den Sinn der Bestimmung der Technik zur Herrschaft in sich zu bewahren, bzw. ein *technikfreundliches* Denken zu sein. Hierbei ist aber stark zu betonen, dass in der späteren Deutung die heideggersche Philosophie nur als eine *Tendenz* zum philosophischen Untergrund unserer Zeit (PUUZ) angesehen wird. Sie *neigt* nämlich dazu, transzendentaler Problematizismus zu sein und d. h. jede absolute Wahrheit (oder jedes Unveränderliche der Tradition) als unmöglich abzuschaffen, gelangt aber nicht zur Bezeugung der *notwendigen* Kraft dieser Abschaffung, bzw. dessen, was Severino die Kohärenz des Nihilismus nennt. Im *Vorwort* von HudM schreibt er:

„Heute denke ich, das Denken Heideggers bewege sich von einer situativen hin zu einer transzendentalen Form von Problematizismus, weil ich mich auf das, was er nach dem Jahre 1950 veröffentlicht hat, beziehe. Allerdings ist die Lage auch bezüglich dieses nachfolgenden Zeitraums nicht so einfach. Hier weise ich nur auf die Haltung Heideggers gegenüber der Technik und d. h. auf die Tatsache hin, dass er davon abgeht, sie negativ zu beurteilen, so wie er die Metaphysik nicht negativ beurteilt hatte. Man kann sagen: So wie die Ausarbeitung der "Seinsfrage" die Lösung der ontischen Probleme – vor allem das Problem der Existenz Gottes – nicht beeinträchtigt, so ist auch der Wert der Technik von solcher Ausarbeitung nicht beeinträchtigt, und ebenso wenig das Urteil über den "Wert". Metaphysik, Wert und Technik implizieren sich gegenseitig, doch bleiben sie unbeeinträchtigt. Gewiss sind Metaphysik, Wert und Technik – bzw. die "Sorge" um das Seiende – die Vergessenheit der Wahrheit des Seins; doch nicht einmal die Behauptung solcher Vergessenheit hat bei Heidegger den Sinn eines negativen Urteiles. Auch die Technik, so wird Heidegger sagen, gehört zum Wesen des Seins“ (ebd., S. 21, EÜ)²¹⁷

Diese Philosophie, so werden wir sehen, erweise sich als ein Schwanken zwischen situativen und Transzendentalen Problematizismus, und dies mache die Zweideutigkeit seiner Auffassung der Technik aus. Mit den durch die Analyse von HudM gewonnenen Grundzügen der severinianischen Heidegger-Deutung auf ontologisch-theoretischer Ebene soll nun dem Sinn und den Konturen der späteren Lektüre nachgegangen werden. Die auch im darauffolgenden Denkweg maßgebenden, theoretischen Kritikpunkte sind: 1) das heideggersche Verhältnis zur traditionellen Philosophie und bes. zur Logik; 2) das fragwürdige Beiseitelegen des *absoluten Nichts* im Denken Heideggers.

²¹⁷ Hierzu siehe auch Dal Sasso 2009, S. 158 ff.

Diese Grundzüge erlauben uns nämlich, den Sinn und zugleich die Grenzen der severinianischen Lektüre der Auffassung der Technik bei Heidegger deutlich zu machen. Wir lenken also unsere Aufmerksamkeit auf die späteren Äußerungen Severinos über den deutschen Philosophen.

2.3 Heidegger im nachfolgenden Denkweg

2.3.1 Perspektivenwechsel und Kontinuität der Deutung

Aus dem ersten Kapitel der vorliegenden Schrift wissen wir, dass sich im Denken Severinos ab der zweiten Hälfte der Sechzigerjahre und bes. mit der Veröffentlichung von *Zurück zu Parmenides* eine radikale Kehre vollzieht, welche ihn die ganze Geschichte der abendländischen Philosophie – mithin auch die von ihm zuerst verfochtene, klassische Metaphysik – als Nihilismus betrachten lässt. Um ein angemessenes Verständnis der nächsten Seiten zu garantieren, soll der Inhalt dieses Kapitels berücksichtigt werden. Nihilismus ist der, der ganzen abendländischen Zivilisation zugrundeliegende Glaube, dass die Dinge (bzw. das Sein, die Seienden) aus dem Nichts hervorkommen und in es Zurückkehren. Im Lichte des Sprachschatzes von HudM ist es offenbar, dass diese Definition des Nihilismus, sowie die ihr entsprechende *Wahrheit des Seins*, auf ontischer Ebene ausgearbeitet sind. In einer ausdrücklichen Ablehnung der ontologischen Differenz im Sinne Heideggers sagt die Wahrheit Severino aus, dass jedes beliebige Seiende ewig ist, bzw. auf ewig sich selbst ist und demzufolge existiert (Existenz im traditionellen Sinne, als *existentia*, Bestehen).

Die von Severino gelieferte Heidegger-Deutung muss also im Hinblick auf solche Kehre verstanden werden. Die Analyse wird in Anlehnung an zwei severinianische Texte geführt, welche die Kernpunkte dieser Deutung explizit thematisieren und die uns erlauben, auf die in anderen Werken vorzufindenden, entscheidenden Schlussstellen zuzugreifen. Die Texte sind einerseits der neulich ins Deutsche übertragene, achte Teil des Buches *Die Künftige Philosophie* (1989, DkP, DgDuH), andererseits ein dem Prof. G. Zaccaria gegebenes Interview, das im Buch *Unsterblichkeit und "Destino"* (2008, UuD) mit dem Titel *Der Nihilismus und Heidegger* veröffentlicht worden ist.

Diese Analysen sollen belegen, dass die in HudM gereiften, theoretischen Ansichten über das Denken Heideggers bis zum Ende des severinianischen Denkweges und trotz des radikalen Perspektivenwechsels maßgebend bleiben. Dies gilt sowohl für die *ontologische* Seite, in deren Zentrum der Begriff des Nichts steht, als auch für das Verständnis der Technik (welches freilich bei Severino erst ab den Sechzigerjahren rigoros entwickelt wird, vgl. 1.4.5). Die Ewigkeit des Seienden ist dessen *Kein-nihil-absolute-Sein*. Die heideggersche, schon in HudM ausführlich nachgewiesene, aber auch im Lichte der neusten Veröffentlichungen belegbare Zurückweisung des *absoluten Nichts* (vgl. 4.2.1), welches in WM als das „in der ganzen Blässe des

Selbstverständlichen verblichene Nichts“ (HGA 9, S. 109) bezeichnet wird, wird zum Hauptfokus der severinianischen Kritik in allen seinen späteren Beschäftigungen mit dem deutschen Philosophen, der – es ist nunmehr klar – gerade deswegen für Severino bis zur eigentlichen Definition des Nihilismus nicht gelangen kann.²¹⁸

Darüber hinaus wissen wir, dass die ab dem Werk US entfaltete Bezeugung der Wahrheit einen im Wesentlichen rationalen und d. h. logischen Charakter besitzt. Logisch aber nicht im Sinne der Ausschließung von anderen Bereichen oder Perspektiven des Lebens (so etwa des Gefühls, der Stimmungen, usw.), sondern im *onto-logischen* Sinne, da das Selbstsein jedes Seienden sein notwendiges Nicht-das-Andere-Sein (und vor allem Nicht-das-Nichts-Sein) ist: ursprüngliche Ausschließung der Widersprüchlichkeit des Wirklichen (vgl. 1.2.2 und 1.2.4). Oder anders gesagt: die ursprüngliche Wahrheit (d. h. Struktur) ist das ursprüngliche Sich-Strukturieren von *phänomenologischer* und *logischer* Unmittelbarkeit. Die bloße, reine Manifestation des Seienden, als getrennt von der Bezeugung der Notwendigkeit bzw. Ewigkeit des Inhaltes solcher Manifestation, ist nicht die Wahrheit des Seins. Auch hierbei sei Heidegger aufgrund der Zurückweisung der traditionellen Denkstrukturen und bes. der Logik nicht imstande, den laut Severino ursprünglichen Sinn der *unbestreitbaren* Wahrheit des Seins zu enthüllen. An einer sehr wichtigen Stelle von *Zurück zu Parmenides* lesen wir:

„Daß *adaequatio* zwischen der Aussage und dem Sein besteht, ist nur eine Annahme oder ein Meinen, solange es kein unbestreitbares Denken des Seins gibt. Die Wahrheit als bloße *adaequatio intellectus et rei* verweist an die Wahrheit als unbestreitbare Bekundung der *res*; welche keine bloße phänomenologische Bekundung ist (wie Heidegger möchte), sondern jenes Erscheinen, in dem das von dem Gesetz, das es dem Nichtsein entgegensetzt, beherrschte Sein begegnet“ (VWdN, S. 79 f.)²¹⁹

Hierbei sehen wir, wie sich Severino einerseits das heideggersche Motiv des Abgeleitet-Seins der Wahrheit als *adaequatio* aus der Wahrheit des Seins aneignet, andererseits aber auch, wie er zugleich sein Verständnis der ursprünglichen Wahrheit von dem Heideggers wesentlich abgrenzt. Solche Abgrenzung gründet genau in der Tatsache, dass die ursprüngliche Struktur nicht nur in der *Ph-Unm*, sondern in der ursprünglichen Verflechtung dieser mit der *L-Unm* besteht. Die Vernachlässigung der ursprünglichen *Logik* des Seins, jenseits von jeglicher nur formalen Auffassung solcher Logik (vgl. 1.2.1 und 1.2.3),²²⁰ so wie die des *absoluten* Nichts (und d. h. der

218 Man denke nur an das folgende Passus aus dem Aufsatz *Über die Bedeutung des "Todes Gottes"* (1969): „Doch erfaßt auch Heidegger, wie Nietzsche, gewiss einige Wesenszüge des Nihilismus, aber er versteht sie seinerseits nihilistisch, da auch ihm entgeht, was dem gesamten Verlauf des abendländischen Denkens entgangen war: das authentische Wesen des Nihilismus. Auch Nietzsches Denken bewegt sich in der Tat wie das Heideggers in der Welt, d. h. in der Überzeugung der Nichtigkeit des Seienden“, VWdN, S. 312. Vgl. dazu Berti 1980 (S. 504 f.), Sencini 1999 (S. 228 ff.) und Cusano 2011 (S. 510 ff.).

219 Ebd., S. 79 f. Hinsichtlich dieses Grundkerns der Differenz zwischen den beiden Autoren siehe auch Dal Sasso 2009 (S. 270 ff.) und Bortoluzzi 2021.

220 Vgl. hierzu die Ausführungen Messineses: „Die logische Unmittelbarkeit verweist nicht auf eine als bloßes "Gesetz

allumfassenden, ontischen Dimension) sind also der Kern dieser Abgrenzung und somit der severinianischen Kritik.

Aus dieser Perspektive und im Lichte der durchgeführten Analyse von HudM wird ersichtlich, warum Severino das heideggersche *Sein* mit dem Erscheinen gleichsetzt: „Das "Sein" ist kein Seiendes: Von ihm können wir nicht sagen, dass es "ist", sondern dass "es gibt"; d. h. es ist "Erscheinen", das Erscheinen der Seienden“ (DgDuH, S. 14). Gerade aufgrund dieser Gleichsetzung kann Severino betonen, dass die Wahrheit des Seins keine bloß phänomenologische Bekundung der *res* (bzw. Erscheinen des Seienden, "Sein" im heideggerschen Sinne) ist, sondern die Bekundung dessen, was notwendig bzw. ewig ist. Auch für Severino (vgl. 1.3.3) besteht das Wesen des Menschen im Erscheinen des Seienden – so wie für Heidegger das *Dasein* der zum Sein gehörige Ort der Transzendenz ist (vgl. dazu 5.3, 6.1.1 und 6.2.1) –, doch ist dies bei ihm wiederum nicht nur das Erscheinen des Seienden, sondern das Erscheinen *des Ewigen*. Und auf der Basis dieses wesentlichen Unterschieds – welcher wir im zweiten Teil der vorliegenden Schrift als Unterschied zwischen *zwei völlig verschiedenen Verständnissen von Ontologie* aufzeigen werden (vgl. 4.3) – entfaltet sich nach Severino eine völlig andere Rekonstruktion der abendländischen Philosophie und Kultur und somit auch der Technik: „Die griechische Metaphysik hat also den Sinn der abendländischen Kultur bestimmt, nicht damit er jene Seinsvergessenheit sei, wovon im Heideggerschen Nihilismus die Rede ist, sondern weil sie jene Nichtigkeit des Seienden bestimmt hat, die jede technologische Manipulation der Erde möglich macht“ (VWdN, S. 318). Versuchen wir, den Sinn und die Gründe dieser Aussagen näher zu betrachten.

2.3.2 Nihilismus, Nihil, Nichts

Das griechische Denken und Heidegger (DgDuH) ist ein Text, in dem Severino das theoretische Zentrum seiner Kritik an den deutschen Philosophen, welches der Begriff des Nichts (bzw. des als Nichts *wesenden* Seins) und somit die ontologische Differenz bildet, schlaglichtartig darstellt. Das Nichts im Sinne Heideggers sei eben das vom Seienden her erfahrene Sein, nämlich das Erscheinen, das Anwesen, das reine Licht, welches das Seiende *sein lässt*. Und vor allem sollte der Gegensatz Sein-Nichts – d. h. nicht die Wesenszusammengehörigkeit beider im soeben erwähnten Sinne –, welcher sich im *Werden* offenbart, „auf den Gegensatz zwischen Erscheinen und Nichterscheinen zurückgeführt werden“ (DgDuH, S. 18).²²¹ Die in HudM schon völlig entfaltete, kritische Bemerkung über die unberechtigte und unklare Verwechslung zwischen Ontologizität und des Denkens“ verstandene, "logische" Dimension. So wie die Ph-Unm die Anwesenheit *des Seins* ist, so ist die L-Unm die Unwidersprüchlichkeit *des Seins*. Es gibt eine perfekte Anpassung zwischen der Ebene der *logischen* Unmittelbarkeit und der *ontologischen* Ebene. Nur im Horizont des "Gnoseologismus" [vgl. 1.1.2, P.M.B.] [...] kann man sich fragen, ob das, was für das Denken gilt, auch für das Sein gelte“, Messinese 2008, S. 63 f., EÜ.

²²¹ Daraufhin schreibt Severino: „In der *Einführung in die Metaphysik* sagt Heidegger ganz explizit, dass das Sein eines Seienden sein „zum Vorschein Kommen“, dass das Nichtsein sein „aus der Anwesenheit Abtreten“, und dass das Werden das „In-die-Anwesenheit-kommen und aus ihr Weg-gehen“ sei“, DgDuH, S. 19. Die von ihm zitierten Stellen befinden sich in HGA 40, S. 110 und 122.

Ontizität bestimmt also auch das Argumentationsverfahren dieser späteren Seiten. Hören wir eine explizite Formulierung solcher Ansicht:

„Andererseits kennt Heidegger auch jenen anderen Sinn des Gegensatzes Sein-Nichts, gemäß dessen das Nichts nicht das Nichterscheinen, sondern das *nihil absolutum* ist. Auf Basis dieser letzteren Bedeutung erläutert er, in welchem Sinne das "Sein" das "Nichts" ist: Das Sein ist das Nichts *vom Seienden*, aber nicht das *nihil absolutum* [...]. Aber für Heidegger ist auch das Seiende kein *nihil absolutum*. Das besagt, dass *beide* Termini der ontologischen Differenz – also sowohl das "Sein" als auch das "Seiende" – Negation des *nihil absolutum* sind, bzw. dieser Grundzug den beiden gemeinsam ist. Die ontologische Differenz ist ein Sich-Differenzieren, das *innerhalb* jener Dimension, die sich dem *nihil absolutum* entgegensetzt, aufkommt; und diese Dimension ist die eigentliche Totalität dessen, was ist“ (ebd., S. 19 ff.)²²²

Der Hinweis auf die eigentliche Totalität des Seins ist der Hinweis auf das, was in US als *das Ganze* bezeichnet wird (vgl. 1.2.3). Zur Totalität des Seienden gehört alles, was kein *absolutes Nichts* ist, und d. h. auch das, was Heidegger Nichts nennt, bzw. das Sein als Erscheinen. Das Sein ist, so sagt uns die Philosophie Severinos, das *konkrete Ganze des Seienden*.²²³ Dies bringt mit sich, dass die Perspektive der heideggerschen, ontologischen Differenz auf eine Totalität *des Seienden* hinblicke, welche nicht diese eigentliche Totalität ist, sondern die „Totalität des Nicht-Nichts *ohne* jenes Nicht-Nichts, in dem das Erscheinen des Seienden besteht“ (ebd., S. 22). Auch das Erscheinen, bzw. das, was bei Heidegger – in der severinianischen Lektüre – das als Nichts wesende Sein ist, *ist*. Es ist nämlich ein in diesem eigentlichen Sinne verstandenes Seiende und ist demzufolge ewig (vgl. 1.3.2 und 1.3.3).

Wir kommen also zur Feststellung, dass Heidegger laut Severino einen zwar erklärlichen und doch im Grunde genommen unangemessenen Gebrauch des Wortes *Nichts* macht, da solches Wort *etwas* bezeichnet, was in der Tat kein (absolutes) Nichts ist, sondern eben etwas: das Erscheinen des Seienden.²²⁴ Dies geschehe zwar deshalb, weil er das Nichts „logischen“ Ursprungs“ (HGA 6.2, S. 42) nicht betrachten und sich auf das laut ihm ursprünglichere *Nichts vom Seienden* konzentrieren will, aber zugleich auch deshalb, so die These Severinos in DgDuG, weil seine Auffassung des Gegensatzes Sein-Nichts auf einer entstellenden Interpretation dieses Gegensatzes – und somit des Sinns der Totalität des Seienden – beim griechischen Denken beruht. Severino schreibt: „Wenn man

²²² Für das Auftauchen dieser Ansicht in HudM vgl. 2.2.3.

²²³ Mit den Worten von *Zurück zu Parmenides*: „Das sein ist also nicht die Totalität, die leer von den Bestimmungen des Mannigfaltigen ist (Parmenides), sondern es ist die Totalität *der Unterschiede*, der Bereich, außerhalb dessen nichts bleibt, d. h. es bleibt nicht, von dem man sagen könnte, es sei kein Nichts. Das Sein ist das Ganze des Positiven“, VWdN, S. 61 (Kursivierung, P.M.B.).

²²⁴ Im vierten Kapitel von US über die Aporie des – absoluten – Nichts (vgl. 1.2.2), dem im zweiten Teil noch ausführlich nachgegangen werden wird (4.2.3), drückt sich Severino folgendermaßen aus: „Heidegger, sowie vorher Schopenhauer und später Sartre und andere, benutzt auf unangebrachte Weise das Wort "Nichts", um *eine gewisse* Dimension des Positiven zu bezeichnen, welche zweifelsohne eine gewisse, andere Dimension *nicht ist*, welche doch kein *nihil absolutum* ist“, US, S. 228, EÜ.

will, kann man gewiss (mit Heidegger) das Wort "Seiendes" verwenden, um ein Seiendes, das sich *unter* anderen Seienden befindet, zu kennzeichnen. Indes denkt das griechische Denken das "Seiende" in seinem weitesten Sinne, und zwar um alles zu kennzeichnen, was kein Nichts ist" (DgDuH, S. 15).

Wir kennen aus dem ersten Kapitel (vgl. bes. 1.3.4) die fundamentale Rolle, welche die Bezeugung der zwei absolut entgegengesetzten Kategorien des Seins und des Nichts (Parmenides) in der severinianischen Beschäftigung mit der Geschichte der Ontologie spielt. Aus der Analyse von HudM wissen wir ferner, dass solche Beschäftigung auf einem – von Severino explizit behaupteten – *traditionellen* Verständnis der Ontologie beruht, die aus der Perspektive Heideggers eine *Ontik* ist. Die heideggersche Unterscheidung zwischen Ontologie und Ontik, bzw. die Ausarbeitung der neuen, ontologischen Richtung der Ontologie, und sein Beharren auf den Vorrang der ersten gegenüber der zweiten, haben als Konsequenz, dass er den laut Severino eigentlichen, griechischen Sinn des absoluten Nichts und demzufolge der *eigentlichen* Totalität des Seienden *aus den Augen verliert*. Der deutsche Philosoph verliere nämlich die Tatsache aus den Augen, „dass gerade die Griechen den unendlichen Gegensatz zwischen Sein und Nichts, d. h. die absolute Negativität des Nichts (*tò medamêi ón*, wie Platon sich ausdrückt), zum ersten Mal in der Geschichte des Menschen denken“ (ebd., S. 20). Dies geschehe deshalb, weil sich Heidegger zu stark von den philologischen Wissenschaften führen lässt, und ständig auf die Notwendigkeit besteht, den ursprünglichen Sinn der Wahrheit des Seins *griechisch* – und d. h. im Sinne der alten griechischen Sprache – zu denken.²²⁵ Die ständige Betonung der ursprünglichen Dimension der Wahrheit als ἀλήθεια, bzw. als Unverborgenheit, und die entsprechende Auffassung des Seins als Erscheinen, als Entbergen, haben genau diese Vernachlässigung der absoluten Negativität des Nichts als Konsequenz. Die Gleichsetzung des Nichts mit dem Nichterscheinen sei eben zugleich eine solche Vernachlässigung des eigentlichen Sinns des (absoluten) Nichts und mithin des Seins. Gerade aufgrund dieser Perspektive – welche auf den in HudM untersuchten, *fragwürdigen* Ansichten über die traditionellen Philosophie basiert – ist Heidegger für Severino nicht in der Lage, bis zum ursprünglichen Sinn der Wahrheit des Seins zu gelangen, oder gerade an diesem Punkt vollzieht sich die Trennung zwischen den beiden philosophischen Perspektiven. Vergewärtigen wir uns der Text der zweiten Seite von *Zurück zu Parmenides*:

„Dennoch verbirgt sich gerade in den wenigen Versen des Parmenideischen Gedichtes das wesentlichste und meistvergessene Wort unseres gesamten Wissens. Um es aufzufinden, bedarf es nicht jener Erschütterung der philologischen Disziplinen, die die Heideggersche Lektüre fordert, sondern einer sehr viel tiefgreifenderen und mühsameren Erschütterung, nämlich jener,

²²⁵ Die Interpretation des Sinns von Sein und Nichts bei den Griechen beruhe nämlich „auf der Überzeugung, dass diese Wörter, in die Sprache der Philosophie überführt, im Wesentlichen dieselbe Bedeutung bewahren, die sie zuvor besaßen – und die im Übrigen von der Linguistik angezeigt wird, welche demonstriert, dass im Wort "Sein" eben der Sinn des Sich-Öffnens, des Wachsens, des Erscheinens steckt. Das Philosophische Denken erbe gleichsam diese Urbedeutung, in der das Wesentliche schon vorgegeben ist“, DgDuH, S. 20.

die zum Verständnis der unbesiegbaren Kraft einer Rede führt, die seit Jahrtausende gewußt und ausgesprochen, aber eben nicht mehr verstanden wurde. Es handelt sich also nicht darum, den Wörtern neue Bedeutungen zu geben (gleichsam als ob mit der Rückführung des Seins zur Anwesenheit etwas Evidenteres als das Sein gegeben wäre), sondern darum, die alten zu überdenken, wiederzuerwecken und sie in diesem Sinne bis hin zu den letzten Quellen zu erneuern. [...] Das große Geheimnis besteht doch immer in dieser dürftiger Aussage, daß "das Sein ist, während das Nichts nicht ist". In dieser Aussage wird nicht einfach eine Eigenschaft des Seins, mag sie auch grundlegend sein, angegeben, sondern dessen Sinn selbst: das Sein ist das, was dem Nichts entgegengesetzt ist, es ist diese Entgegensetzung“ (VWdN, S. 52)

Die Profilierung und Aufklärung des Sinnes dieser Verschiedenheit stellt die Absicht der vorliegenden Studie hinsichtlich ihrer theoretisch-ontologischer Seite dar – eine Absicht, die bes. im zweiten Teil der Schrift, im Rahmen der komparativen Analyse mit der heideggerschen Philosophie, verfolgt wird. An dieser Stelle gilt es nur, die Gründe und den Sinn der severinianischen Abgrenzung seiner Position gegenüber jener Heideggers deutlich zu machen.

Aus dem bisher Gesagten wird nämlich die Entwicklung seiner Ansichten über die Grundzüge des Denkens des deutschen Philosophen verständlich. Gewiss hatte in HudM eine starke Aufwertung der Einweihung einer neuen, *ontologischen* (im Sinne Heideggers) Richtung der Ontologie stattgefunden, welche die bes. in US zentrale Figur der *Ph-Unm* (bzw. der Einheit der Erfahrung im Sinne Bontadinis) ontologisch begründete. Doch das Beharren auf eine gewisse, polemische Haltung gegenüber der traditionellen, bei den Griechen angefangenen, *ontischen* Ontologie – welche, wie wir wissen, der Kritik der Metaphysik im Denken Heideggers entspricht (vgl. [3.3.2](#) und [5.2.1](#)) – kann aus der Perspektive des italienischen Philosophen nicht angenommen werden. Ferner lässt sich hierbei betonen, dass Severino solche Polemik ab den Werken nach US nicht mehr als einer Art nebensächlichen Problems betrachtet, das im Widerspruch zum eigentlichen *Wesen* dieser Philosophie steht (so wie in HudM), sondern als eine dieses Denken *grundsätzlich* prägende Haltung. Die Kritik der Metaphysik (oder der traditionellen Ontologie) geht wesentlich mit der Herabsetzung der *ontischen* Ebene auf das erscheinende Seiende (bzw. die Ausschließung des Erscheinen, des Seins) einher – und beide gründen in die Zurückweisung der Figur des *absoluten Nichts*.

Deshalb betont Severino immer wieder diesen kritischen Grundzug; so z. B. auch in dem, im Jahre 2015 veröffentlichten Buch, *Dike*, dessen ersten Teil sich auch mit dem Aufsatz Heideggers *Der Spruch des Anaximanders* auseinandersetzt. Bezüglich der heideggerschen Kritik der traditionellen Entgegensetzung von Sein und Werden schreibt er:

„[...] jenes *nihil absolutum*, welches, dem scheinbaren Desinteresse Heideggers diesem gegenüber zum Trotz, in den entscheidenden Stellen seiner Schriften immer präsent ist, wie zum

Beispiel auch im *Spruch des Anaximanders*, wo die Entgegensetzung Sein-Werden kritisiert wird, „gleich als ob Werden ein Nichts sei und nicht in das Sein gehöre“, und wo also die Entgegensetzung zwischen dem Nichts-Sein und der Zugehörigkeit zum Sein auf explizite Weise sagt, dass hier das Nichts nicht das Nicht-Seiendes, bzw. jenes *Nichts*, welches das "Sein" selbst ist, ist, sondern eben das *nihil absolutum*“ (Di, S. 75 f., EÜ)²²⁶

Was sagt uns dieses Zitat, so wie viele ähnliche? Diese Worte sagen uns etwas sehr Einfaches: Das (absolute) Nichts ist immer da. Jedes Mal, wenn wir das Sein ansprechen, sprechen wir auch das Nichts an, nämlich das, was das Sein (bzw. jedes Seiende) nicht ist. Man schließt aus, dass das Sein nichts sei, und gerade indem man das Nichts ausschließt, wird es eingeschlossen. Dies ist nichts anderes als die *Aporie des Nichts*, welcher, laut dem Italiener, in die Augen geschaut und welcher ohne Umwege entgegengetreten werden muss. Die Aporie, so Severino, die das Denken seit der Zeit Platons begleitet.²²⁷ Es muss also hierzu klar betont werden, dass einer der größten Verdienste Heideggers nach dem italienischen Philosophen gerade darin besteht, dass er auf die Zentralität dieser Aporie im Panorama der gegenwärtigen Philosophie wieder hingewiesen hat. Es geht also um die berühmte und schon erwähnte Beschäftigung mit der Frage nach dem Nichts in WM.

Am Anfang dieses Textes geht es um die Art und Weise, wie die Wissenschaft ihr Fragestellungsgebiet definiert. Ihr Vorgehen bezieht sich immer nur auf das Seiende – und sonst nichts.²²⁸ Das Nichts ist nämlich immer in Anspruch genommen, auch wenn es negiert wird: „Die Wissenschaft will vom Nichts nichts wissen. [...] Was sie verwirft, nimmt sie in Anspruch“ (HGA 9, S. 105). Schließt man das Nichts aus, schließt man es doch zugleich ein. Es ist aber im vorliegenden Zusammenhang leicht einzusehen, dass die neben der Aufwertung sich setzenden Kritik Severinos einfach darin besteht, den heideggerschen, auf die Wissenschaft bezogenen Schachzug gegen das theoretische Herz seines Denkens selbst zu wenden (vgl. 4.2.1). Das heideggersche Desinteresse (bzw. die ausdrückliche Verwerfung) für das *absolute* Nichts ist

²²⁶ Die von Severino zitierte Stelle befindet sich in HGA 5, S. 343. Kurz danach schreibt Severino: „Hierbei taucht die Frage nach dem *nihil absolutum* wieder auf. Heidegger [...] versucht, sie zu meiden und das *nihil absolutum* aus den ältesten Formen des philosophischen Denkens auszuschließen. Denn, wenn man ausschließt – so wie das gesamte abendländische Denken (mithin auch Heidegger) tut –, dass das Seiende als solches ewig sei, dann ist es unvermeidlich, dass aus dem Gesichtspunkt *der abendländischen Denkweise* selbst der (oder zumindest irgendein Aspekt des) bestimmte(n) Inhalt(s) der Zukunft [...] aus dem eigenen Ein-Nichts-gewesen-Sein (*nihil absolutum*) herauskomme“, Di, S. 81 f., EÜ.

²²⁷ So schreibt er im vierten Kapitel von US: „Es ist weit bekannt, wie deutlich Platon diese Aporie im *Sophistes* dargelegt hat. Aber es ist ebenfalls bekannt, dass hier die Aporie nur dargelegt und dann endgültig verschoben wird. Denn zweifellos zeigt Platon, von welcher Art des Nichtseins man sagen kann, dass es ist – das Nichtsein als *ein gewisses* Nichtsein –, aber damit bleiben die zunächst im Dialog (236 e – 239 a) dargelegten Schwierigkeiten ungelöst, welche sich aus der Tatsache ergeben, dass man das als absolut verstandene Nichtsein vom Sein nicht ausschließen kann, ohne jedoch es einzuschließen“, US, S. 210 f., EÜ. Der Hinweis ist auf die bekannte Stelle, an welcher der Fremde aus Elea, im Rahmen des Dialogs über die Möglichkeit einer falschen Rede, Theaitetos folgendermaßen anspricht: „Sag mir also, das auf keine Weise Seiende [τὸ μηδ'αμῶς], das unterstehen wir uns ja doch irgend auszusprechen“, *Soph.*, 237 b – vgl. 4.2.3. Siehe hierzu auch Ruggenini 1977, S. 111 (bes. Fn. 8).

²²⁸ „Worauf der Weltbezug geht, ist das Seiende selbst – und sonst nichts. Wovon alle Haltung ihre Führung nimmt, ist das Seiende – und weiter nichts. Womit die forschende Auseinandersetzung im Einbruch geschieht, ist das Seiende selbst – und weiter nichts“, HGA 9, S. 105.

zugleich dessen Inanspruchnahme. Genau wie Severino in DgDuH sagt, ist das *nihil absolutum* für Heidegger *notwendig*, um seinem Nichtsbegriff Profil zu verleihen. Die Spannung zwischen Aufwertung und Kritik der heideggerschen Behandlung des Nichts finden wir an einer der wichtigsten und reichhaltigsten Stellen von *Zurück zu Parmenides*, kurz nach dem schon zitierten (vgl. 1.3.3) Passus über das Sich-Widersprechen als ein Das-Nichts-Denken:

„Das sich das Nichts vom Denken betrachten läßt (und das Denken muß es betrachten, wenn es das Sein dem Nichts entgegensetzen will), stellt eines der stärksten Hindernisse für das Denken des Seins dar. Heidegger hat darauf hingewiesen, doch die Verteidiger der traditionellen Metaphysik haben den Ernst des Hinweises nicht gespürt. Aber wenn Heidegger erkennt, daß das Denken des Nichts das Nichts zu einem Positiven macht, so verzichtet er dann darauf, dieses Hindernis zu überwinden, und weicht auf die bequeme Verurteilung der Logik und des Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch aus. Aber der Gegensatz des Sein und des Nichts ist kein Prinzip der Logik, sondern der Atem des Denkens. Auch diesem Problem muß doch Aufmerksamkeit gezollt werden“ (VWdN, S. 99)²²⁹

Der in seiner ontologischen Tragweite gedachte Satz vom Widerspruch, und d. h. die *konkrete Logik* des Seins (die *L-Unm*), ist ein unabdingbares Element der Bezeugung der Wahrheit des Seins im Sinne Severinos. Deshalb sagt er, dass es keinen Zufall sei, „dass Heidegger der *bebaioté arché* [...] keine Beachtung schenkt. Der Satz vom Widerspruch ist nämlich keine einfache Unverborgenheit, sondern der notwendige Zusammenhang des Seienden mit sich selbst“ (DgDuH, S. 13). Wir sehen damit ganz deutlich die zentrale Bedeutung der Zurückweisung des absoluten Nichts sowie der Logik (und im Allgemeinen der traditionellen Denkstrukturen) in der severinianischen Heidegger-Deutung. Weil sich Heidegger für die *ontische* Totalität nicht interessiert, welche auch das von ihm gemeinte Sein einschließt, bzw. weil er sich für das absolute Nichts nicht interessiert, ist seine Philosophie strukturell nicht in der Lage, die nach Severino eigentliche Wahrheit des Seins und dementsprechend den eigentlichen Sinn des Nihilismus zu erhellen.

Gewiss bedeutet für beide das Abendland die Geschichte der Vergessenheit vom Sinn des Seins und somit des Nihilismus. Aber für Severino ist dies die Vergessenheit der Ewigkeit aller Seienden

²²⁹ Es lohnt sich hier auch auf den folgenden Passus (im Jahre 2013) hinzuweisen: „Heidegger will zeigen, dass das "Nichts" kein Seiendes, „aber auch nie das nur Nichtige“ ist: es ist nicht jenes „nur Nichtige“, von dem das moderne Denken als selbstverständlich hinnimmt, dass es dem Seienden entgegengesetzt ist und dass es keine andere Art von Entgegensetzung der Totalität des Seienden [als diese] gebe. Anscheinend will Heidegger eine tiefere Dimension als jene betreten, in der man von der Entgegensetzung zwischen dem „nur Nichtige[n]“ – dem *nihil absolutum* – und dem Seienden ausgeht; doch indem er sagt, dass das "Nichts" (welches übrigens für ihn das "Sein" selbst ist) „auch nie das nur Nichtige“ ist, gesteht er eine entscheidende Rolle dem „nur Nichtige[n]“ zu: nämlich das zu sein, dem sowohl das "Nichts" als auch das Seiende entgegengesetzt sind; und solche Entgegensetzung *enthält* in sich die "ontologische Differenz" zwischen "Sein" (= "Nichts") und "Seiendem" [...]. Alle Kennzeichnungen des „nur Nichtige[n]“, von denen sich Heidegger distanziert, und alle das „nur Nichtige“ betreffenden Aporien, welche Heidegger als Konsequenzen der Unfähigkeit bezeichnet, zum eigentlichen Sinn des "Nichts" emporzusteigen, kehren dergestalt immer wieder zurück, und zwar als weder geklärt noch gelöst“, ÜdSdN, S. 113 f., EÜ. Der von Severino zitierte Passus befindet sich in HGA 6.2, S. 44.

(d. h. auch des Erscheinens). Wir sind also wiederum in einer aus dem Gesichtspunkt Heideggers heraus *ontischen* Perspektive: Nihilismus ist zu denken, dass das Seiende nichts ist (weil es wird). Die Philosophie, welche das absolute Nichts nicht zu denken vermag (oder nicht denken will), befindet sich also in der radikalen Unmöglichkeit, das so verstandene Wesen des Nihilismus ans Licht zu bringen. In DdN schreibt Severino:

„Das abendländische Denken ist nicht Nihilismus, weil es den äußersten Gegensatz des Seins und des Nichts bezeugt, sondern weil es ihn nicht festhält und ihn in seinem Unbewussten auflöst. Wenn das Nichts nur als *einer bestimmten* Dimension des Seienden (wie z. B. der heideggerschen "ontischen" Dimension) entgegengesetztes und nicht als *nihil absolutum* verstanden wird, bietet sich das Nichts noch einmal als ein τ dar, bzw. gehört es zur Totalität des Seienden, welche am Anfang der abendländischen Zivilisation gedacht wird“ (DdN, S. 28, EÜ)

Der Sinn des theoretischen Herzens der Abgrenzung seiner Position gegenüber der Heideggers ist somit klar vor Augen geführt. Denn Severino behauptet aus diesen Gründen ganz ausdrücklich, dass das Wort Nihilismus bei dem deutschen Philosophen nicht mehr die Überzeugung besagt, dass das Seiende nichts sei, sondern die Überzeugung, dass nur *ein bestimmtes Seiende*, d. h. das Sein im heideggerschen Sinne, nichts bzw. *vergessen* sei.²³⁰ Dies bringt mit sich, dass die heideggersche Philosophie, so wie alle anderen Denkweisen der abendländischen (und nunmehr weltlichen) Geschichte, zum Nihilismus selbst gehört. Auch Heidegger denke – gleichsam unweigerlich –, dass das Seiende als solches nicht ewig ist.

Weil aber sich die Interpretation der Technik im Denken Severinos wesentlich an seine Diagnose des Nihilismus anlehnt, haben die bisherigen Ausführungen entscheidende Konsequenzen auch bezüglich seiner Lektüre des heideggerschen Umgangs mit diesem Phänomen. Durch die Analyse von HudM ist nämlich das Schwanken dieser Philosophie zwischen situativem und transzendentelem Problematizismus – d. h. der „Philosophie der Technik“ – schon erwähnt worden. Es gilt nun, diese letzte Seite der Heidegger-Deutung näher zu betrachten, um deutlich machen zu können, welche Stelle seine Philosophie laut Severino im gegenwärtigen Denken übernimmt. Der Fokus liegt nach wie vor auf dem Verhältnis zwischen Ontologie und Technik:

„Heidegger hat das Verhältnis zwischen griechischen Ontologie und Zivilisation der Technik erblickt, aber er hat nicht gesehen, dass das Fundament seines (so wie jedes) Philosophierens –

²³⁰ Vgl. beispielsweise die folgende Stelle aus DEdZ: „Mit Heidegger bekommt "Nihilismus" eine *verringerte* Bedeutung: Es ist nicht mehr die Überzeugung, dass das Seiende nichts sei, sondern das Behandeln des *Seins* des Seienden als ein Nichts, indem man lässt, dass nur das Seiende herrsche: wo das "Sein" das *Erscheinen* des Seienden ist“, DEdZ, S. 113, EÜ. Heidegger schreibt nämlich: „Wo es nur mit dem Seienden nichts ist, da mag man Nihilismus vorfinden, aber man trifft noch nicht auf sein *Wesen*, das erst dort erscheint, wo das Nihil das Sein selbst angeht. Das Wesen des Nihilismus ist die Geschichte, in der es mit dem Sein selbst nichts ist“, HGA 6.2, S. 304. Siehe dazu 5.2.1 (bes. Fn. 495).

nämlich der Glaube an die Existenz der Geschichte – genau das ist, was zum ersten Mal mit der griechischen Ontologie in Erscheinung tritt und was seine vollendetste und kohärenteste Verwirklichung in der Zivilisation der Technik unvermeidlich erreicht“ (DEdZ, S. 171, EÜ)

2.3.3 Ausgehend von einem Interview über Heidegger und den Nihilismus

Im Januar 2003 gibt Severino dieses Interview dem Prof. Gino Zaccaria, einem wichtigen Forscher des heideggerschen Denkens in Italien und Professor an der Bocconi Universität Mailand. Der Text bildet insofern eine fruchtbare Grundlage für den letzten Teil des vorliegenden Kapitels, als hier Severino eine panoramaartige Darstellung der späteren Grundzüge seiner Heidegger-Deutung gibt. Der Interviewende spornt ihn nämlich bezüglich verschiedener Themen an: 1) seine Definition des Nihilismus und deren Unterschied zu denen von Nietzsche und Heidegger; 2) den *epistémischen* Wert der Philosophie Heideggers; 3) die heideggersche Interpretation der Geschichte der Philosophie. Severino ist also dazu gebracht, die Torsion seiner Heidegger-Deutung von der Zeit, als er dachte, „dass die klassische Metaphysik im Allgemeinen unbezweifelbar war“, hin zur darauffolgenden Phase seines Denkens zu betrachten: „Meine Schriften sind dann auf den eigentlichen Sinn des Nihilismus gestoßen und es ist somit das Problem der Einordnung Heideggers zutage gekommen“ (UuD, S. 161 und 163, EÜ).

Im ersten, die verschiedenen Definitionen des Nihilismus betreffenden Teil des Texts bemüht sich Severino darum, deutlich hervorzuheben, dass Heidegger den griechischen Sinn des Werdens nicht in Frage stellt und demzufolge fortbestehen lässt. Freilich geht es hier um den *ontischen* (bzw. traditionellen) und nicht um den *ontologischen* (im Sinne Heideggers) Sinn des Werdens – die beide dürfen nach Severino nicht identifiziert werden.²³¹ Um dieses Bleiben innerhalb des griechischen Sinnes des Werdens deutlich zu machen, weist der italienische Philosoph auch hier auf das hin, was in HudM als die ohnmächtige Transzendenzdimension analysiert wurde. Die ursprüngliche Dimension der Offenheit des Seins hat nämlich im Denken Heideggers keinen *ontothetischen* bzw. schöpferischen Charakter, ist sie doch eben das Licht, das die Seienden *sein lässt* (vgl. 2.2.2). Auch der spätere, heideggersche Begriff der Gelassenheit wird dann zu solchem Sein-lassen zurückgeführt, und zwar als zum Wesen des Seins zugehörig. Alle Figuren des Sein-lassens besagen, dass das Sein, von dem Heidegger spricht, keine Macht über die Dinge hat, sondern diese eben sein lässt. Auf diese Art und Weise denke Heidegger das Sein nicht mehr im Lichte jener Grundzüge des traditionellen, metaphysischen Seins (welches er bekanntlich als das

²³¹ Vgl.: „Wenn ich sage, dass Heidegger den griechischen Sinn des Werdens als etwas Selbstverständliches und ohne Infragestellung aufnimmt, so behaupte ich *nicht*, dass der *traditionelle*, ontologische Begriff des Aus-dem-Nichts-hervorkommens und in es Zurückkehrens dem Prozess des Ent-bergens entspricht. Schematisch gesagt: Heidegger 1) das Licht erhellt, indem es aus der Verbergung herausholt [...] 2) das, was ans Licht kommt, ist Werdendes in einem anderen Sinne (gemäß einer anderen Bewegung) als die Bewegung des Aus-der-Verbergung-Kommens. Die zwei "Figuren" dürfen nicht identifiziert werden“, UuD, S. 159, EÜ. Für das Verhältnis zwischen dieser zwei Arten von Werden siehe auch DgDuH, S. 23 ff.

Seiendste bezeichnet): „die Figuren der Gelassenheit, der Endlichkeit und der Ohnmacht sagen: das "Sein" hat nicht den theologischen Charakter der Metaphysik (wo es vor allem der demiurgische Gott ist, der die Dinge schafft)“ (UuD, S. 152, EÜ).²³² Das Sein schafft nicht das Seiende, sondern manifestiert es, macht es offenbar.

Die entscheidende Frage taucht aber an diesem Punkt auf. Was wird manifestiert? Was tritt ans Licht, in Erscheinung? Die Antwort Severinos lautet: das Seiende, welches *ontisch* wird. Im Denken Heideggers kommt nämlich das Seiende nicht aus seiner verborgenen Ewigkeit, sondern eben aus seinem Nicht-Sein hervor – *nihil absolutum*. Das offenbare Seiende ist nämlich das Seiende, welches entsteht und vergeht. Man sieht hier die gleiche, in HudM entstandene Deutungsstruktur am Werk. Die Philosophie Heideggers interessiert sich für die transzendente Dimension der Manifestation des Seienden (bzw. für das Erscheinen, das Sein), aber der (ontische) Sinn dessen, was offenbar ist, so Severino, bleibt immer noch der traditionelle, *gerade* weil die überlieferten Strukturen nicht in Frage gestellt, sondern gleichsam dahingestellt sein (Epoché) gelassen werden.²³³ Wie auch an vielen anderen Stellen (auch in HudM), zitiert hier Severino den folgenden, hierzu paradigmatischen Passus von SZ:

„Wahrheit "gibt es" nur, sofern und solange Dasein ist. [...] Vor dem Dasein überhaupt nicht war, und nachdem Dasein überhaupt nicht mehr sein wird, war keine Wahrheit und wird keine sein. [...] Daß es "ewige Wahrheiten" gibt, wird erst dann zureichend bewiesen sein, wenn der Nachweis gelungen ist, das in alle Ewigkeit Dasein war und sein wird. Solange dieser Beweis aussteht, bleibt der Satz eine phantastische Behauptung, die dadurch nicht an Rechtmäßigkeit gewinnt, daß sie von den Philosophen gemeinhin "geglaubt" wird“ (HGA 2, S. 199)

Aus der Perspektive Severinos heraus besteht es also keinen Zweifel daran, dass Heidegger an den griechischen Sinn des Werdens festhält, und dass er demzufolge ein *Einwohner der Zeit* ist. Sein Denken gehört folglich zum Nihilismus, *gerade* weil er diesen Sinn des Werdens nirgendwo in Frage stellt: „Für Heidegger ist es *offensichtlich* – das ist der Punkt –, dass das Sein des Menschen *nicht ewig ist*“ (UuD, S. 157, EÜ).

Daraufhin fragt der Interviewende, ob das heideggersche Denken *epistémisch* sei oder nicht (in dem severinianischen, in 1.4.2 aufgeklärten Sinne). Die Antwort auf diese Frage besteht in der

²³² Severino hatte gesagt: „Heidegger behauptet ständig, dass das "Sein" nichts mit Gott zu tun hat – ein Unterschied, den viele Interpreten und Kritiker nicht verstanden haben. [...] Er betont die Abwesenheit im "Sein" des ontothetischen Charakters eines *ens supremum (ens realissimus)* [...]. Das ist eben die Figur, über welche er *Epoché* ausüben will. Ich sage nicht "Verneinung", sondern "Epoché“; UuD, S. 147 ff.

²³³ Auch bezüglich der Analyse des Todesphänomens (vgl. 2.2.3) schreibt Severino: „Er *kritisiert nie* die Figuren der Metaphysik und umso weniger die des *Werdens*...; er will vielmehr in ihnen nachfassen, um deren authentischen Sinn zu erblicken [...] Es ist klar, dass Heidegger über den ontischen Sinn des Todes hinausgehen will; aber indem er dergestalt hinausgeht, leugnet er nicht diesen Sinn als solchen, sondern dessen Anspruch, den Sinn des Todes *tout court* zu erschöpfen. [...] In seinem *Denkweg* [Dt., P.M.B.] ist das "Dahingestellt-sein-Lassen" – sogar ein kennzeichnender, methodischer Zug – in Bezug auf die Fragen der Metaphysik reichlich vorhanden – er nimmt keine Stellung zu diesen“, ebd., S. 154 f., EÜ.

Hervorhebung einer schwankenden Haltung innerhalb dieses Denkens, welche sein Verhältnis zur Technik von Nahem angeht. Versuchen wir, dies nachzuvollziehen (vgl. auch 5.1). Die erste Seite des Schwankens: Severino weist auf die Interpretation von HudM hin, wo Heidegger als ein vorbereitendes Stadium im Hinblick auf die *Epistème* (bzw. als Wiederermöglichung der klassischen Metaphysik) gedeutet wurde. Der Fokus wird auf die Ansicht gelegt, dass die Philosophie Heideggers damals noch strukturell in Erwartung der Beantwortung der *ontischen* Fragen war (eben als deren Wiederermöglichung). Diese Ansicht bleibt auch hierbei bestehen. Es wird auch hier den zentralen Passus vom BH zitiert, in dem gesagt wird, dass „mit der existenzialen Bestimmung des Wesens des Menschen deshalb noch nichts über das "Dasein Gottes" oder sein "Nicht-Sein" [entschieden ist]“ (HGA 9, S. 350), wo also die Tür zur Behauptung der Existenz Gottes (im traditionellen Sinne) noch offen gehalten wird. Dies wird hier – so wie an vielen anderen Stellen – in Zusammenhang mit der heideggerschen Rede über die Erwartung des (letzten) Gottes, bzw. der Ankunft der Götter, gebracht. Diesbezüglich wird hierbei nur auf die berühmte, heideggersche Passage im Gespräch mit Hölderlin hingewiesen.²³⁴ Der Sinn des Göttlichen kann, so interpretiert Severino, wieder ans Licht kommen, und zwar als jenes Ewige der Tradition, bzw. als jene absolute Wahrheit der *Epistème*, welche in unserer Zeit sich entzogen hat. Auf dieser Seite des Schwankens sei das vorbereitende Stadium (HudM) ein „*Streben nach der Epistème*“ (UuD, S. 165, EÜ), d. h. die Erwartung der neuen Erhellung einer absoluten Wahrheit.

Die andere Seite des Schwankens sei hingegen der endgültige Verzicht auf die *Epistème*, deren Exemplifizierung Severino noch an einer Stelle von BH ausmacht,²³⁵ und der bald näher nachgegangen wird. Der Italiener sagt:

„Nun also: einerseits wird die Tür zur Möglichkeit der Metaphysik [d. h. zur Bezeugung der Existenz Gottes, P.M.B.] offen gelassen; andererseits wird gesagt, dass die Metaphysik, worin die *Philosophie* zum "absoluten" Wissen bzw. zur *Sophia* wird (weil sie vorhat, das Problem der Existenz Gottes, unserer Herkunft und unserer Bestimmung endgültig zu lösen), zurückgewiesen werden muss“ (UuD, S. 166, EÜ)

Im Lichte der vorigen Analysen über den PUUZ (vgl. 1.4.3) kann man hier schon deutlich sehen, dass gerade solche Spannung etwas Problematisches in Bezug auf das Verständnis der Technik darstellt. Denn die Kohärenz des Nihilismus, so Severino, ist eben das *ausdrückliche Bewusstsein*, dass keine absolute Wahrheit und mithin keine offene Tür zur Metaphysik auf der Basis der Evidenz des Werdens mehr möglich ist: transzendentaler Problematizismus. Doch versuchen wir, das Anliegen näher zu betrachten.

²³⁴ Vgl.: „indem Hölderlin das Wesen der Dichtung neu stiftet, bestimmt er eine neue Zeit. Es ist die Zeit der entflohenen Götter und des kommenden Gottes. Das ist die dürftige Zeit, weil sie in einem gedoppelten Mangel und Nicht steht: im Nichtmehr der entflohenen Götter und im Nochnicht des Kommenden“, HGA 4, S. 47.

²³⁵ Vgl.: „Das künftige Denken kann aber auch nicht mehr, wie Hegel verlangte, den Namen der "Lieber zur Weisheit" ablegen und die Weisheit selbst in der Gestalt des absoluten Wissens geworden sein“, HGA 9, S. 364.

Denn an dieser Stelle weist der Interviewende darauf hin, dass Heidegger – bes. der *zweite* Heidegger – das Göttliche und den menschlichen Bezug zum göttlichen diesseits von und gleichsam außerhalb jegliches metaphysischen (bzw. traditionellen) Schemas gedacht und aufgefasst hat. Sowie das Sein, besitze das Göttliche in seinem Denken nämlich keinen Charakter des metaphysischen *ens supremum*, das seine schöpferische Macht in Bezug über die Dinge ausübt, weshalb es unangemessen sei, hinsichtlich der heideggerschen Besinnung auf das Göttliche, von einem Streben nach der *Epistème* zu reden. Diesem fundamentalen Grundzug (und d. h. diesem Einwand gegen der severinianischen Kritik) wird bes. im dritten Teil der vorliegenden Studie nachgegangen (vgl. bes. 5.2.2)

Auf diese Mahnung gibt Severino zweierlei Antworten. Einerseits behauptet er, dass es der Philosophie Heideggers nicht gelingt, die traditionellen Denkstrukturen loszuwerden, bzw. sich außerhalb dieser zu bewegen. Um wirklich außerhalb des Abendlandes zu denken muss man nach ihm – wie wir wissen – etwas in dieser Geschichte völlig Ungedachtes, bzw. die Ewigkeit des Seienden als solchen, ans Licht bringen, und zwar mit den Worten der Tradition selbst (vgl. die oben zitierte Stelle aus VWdN, S. 52). Das besagt: Wenn man die überlieferten Denkstrukturen – und vor allem den griechischen Sinn des Werdens – dahingestellt sein lässt, so wie Heidegger tut, so bewegt sich man nur *scheinbar* außerhalb derselben. Severino behauptet ganz ohne Umschweife:

„Gewiss besteht es kein Zweifel über das *Vorhaben* Heideggers, zum Göttlichen ausgehend von einer größeren Tiefe und einem höheren Reichtum als die, welche der Metaphysik zukommen, zu gelangen. Aber wenn er gleichsam "den Anlauf nimmt" aus den Wurzeln hin zu Gott, bleibt sein Denkweg wesentlich im Horizont der traditionellen Art und Weise, im Bezug zum Göttlichen zu stehen (wenn auch mit jener oben erwähnten, *schwankenden* Haltung)“ (UuD, S. 167, EÜ)

Die andere Antwort interessiert uns aber noch mehr. Denn zu sagen, dass die Philosophie Heideggers nicht *epistémisch* ist (oder dass sie nach einer absoluten Wahrheit nicht strebt), besagt nichts anderes als zu sagen, dass sie sich in Richtung der *Kohärenz des Nihilismus*, bzw. der absoluten Rechtfertigung des Werdens, hindenkt. Wir sind also bei der zweiten Seite des Schwankens, in der sich Heidegger „von einer situativen hin zu einer transzendentalen Form von Problematizismus“²³⁶ bewegt. Seine Besinnung auf das Göttliche, so Severino, fügt sich in die Perspektive der ontologischen Differenz ein. Eine solche Figur ist aber sowohl in HudM als auch in der späteren Deutung in ihrem Zusammenhang zum Sein-lassen der transzendentalen Struktur angesehen. Denn sie sei die Art und Weise, wie das Verhältnis zwischen Sein und Seiendem, bzw. wie das Sein (als *Nichts vom Seienden*, als Erscheinen), gedacht werden muss, damit es keine *ontische* Macht über das Seiende habe, d. h. damit es das Seiende sein *lasse*. Und wiederum muss

²³⁶ HudM, S. 21 (EÜ), schon in 2.2.4 zitiert.

man sich fragen: was ist sein gelassen? Das Seiende, das *ontisch* wird, bzw. die unbestreitbare Evidenz des Werdens. In einem anderen Buch aus dem Jahre 2006 – *Der Steinmauer* (DS) –, und bes. in einem Kapitel unter dem Titel *Die "ontologische Differenz"* schreibt Severino:

„Es geht darum, nachzuvollziehen, dass die "ontologische Differenz" – jenseits der expliziten Bewusstheit von Heidegger – auf der "Rechtfertigung" des Werdens, d. h. auf dem Glauben an die evidente und unleugbare Evidenz des Werdens, basiert. Es geht also darum, nachzuvollziehen, dass die "ontologische Differenz" die Art und Weise ist, wie man den Zusammenhang zwischen "Sein" und "Seiendem" denken muss, wenn man die Negation der evidenten Existenz des Werdens zu meiden vorhat“ (DS, S. 119, EÜ)

Der Wille, die Negation der evidenten Existenz des Werdens zu meiden, sei aber gerade die Basis der notwendigen, weil *kohärenten*, Abschaffung jeder absoluten, unveränderlichen Wahrheit: die Kohärenz des Nihilismus. Damit wird erklärlich, warum Severino das Denken Heideggers in Richtung eines *transzendentalen* Problematizismus sieht. Dieser Lektüre zufolge, obwohl sich die heideggersche Philosophie dessen nicht bewusst ist (bzw. nicht bewusst sein kann, eben weil sie sich für die *ontischen* Fragen strukturell nicht interessiert), kommt doch der *philosophischen Untergrund unserer Zeit* auch in ihr zwangsläufig zutage. Diese Philosophie denkt das Sein nicht mehr als das mächtige Seiendste der Tradition, das die Dinge schafft (bzw. verursacht), sondern als die reine, *abgründige* Dimension der Manifestation, welche das Seiende sein lässt: „Die "ontische" Fülle des "Seins" als "Seiendste" erfüllt alle Leeren des Nichts, aus dem die Seienden herkommen und in welches sie zurückkehren. Das *wahre* "Sein" – wahr, weil es das Werden rettet – kann also nicht der ontische Grund der Seienden sein. Die Seienden sind *ohne Grund*, weil sie keinen ontischen Grund haben dürfen. Wenn "Grund" "ontischer Grund" bedeutet, dann ist das authentische "Sein" ein "nicht-Grund" – *Abgrund* [Dt., P.M.B.] sagt Heidegger. Die Dinge "sind ohne Warum"“ (ebd., S. 123 f., EÜ).²³⁷

Es ist somit auch der Sinn der zweiten Seite des Schwankens aufgeklärt, das Severino im Denken Heideggers zu erblicken meint. In dieser Hinsicht *tendiert* diese Philosophie zum eigentlichen Wesen des PUUZ, bzw. dazu, den Sinn der Bestimmung zur Herrschaft vonseiten der Technik in sich zu bewahren. Wir gelangen also zum scheinbaren Paradoxon, dem zufolge die Philosophie Heideggers eine technikfreundliche Philosophie zu sein *tendiert*. Dies ist eben der Sinn der absoluten Rechtfertigung oder *Freilassung* des Werdens, d. h. der unbestreitbaren Evidenz des Abendlandes – welche eben von jeglicher absoluten Wahrheit (bzw. von jeglichem *Seiendsten*) *befreit wird*.²³⁸ Hier muss aber das Verb *tendieren* stark betont werden. Denn diese Philosophie

²³⁷ Daraufhin fährt Severino folgendermaßen fort: „In seinem wesentlichen Untergrund behauptet also das Denken Heideggers die "ontologische Differenz", weil sie die Bedingung der Möglichkeit des Werdens des Seienden ist. Sie ist solche Bedingung, gerade weil das "Sein" nicht das Volle, sondern das Nichts (Nicht-Seiende) ist. Es ist hierbei klar, dass, weil das Nichts ist, gerade deshalb das Werden ist“, DS, S. 125, EÜ.

²³⁸ Vgl.: „Der Problematizismus – d. h. auch dessen ontologische Form, wie vor allem die heideggersche Ontologie –

gehört für Severino nicht in den PUUZ – dies sei eben der tiefe Sinn des in ihr stattfindenden Schwankens. Der PUUZ führt auf unvermeidliche und endgültige Weise die Abschaffung des Unveränderlichen der Tradition durch – er bringt den Nihilismus zur Kohärenz und somit die Technik zu ihrer notwendigen und höchsten *Freiheit*. Indes sehe Heidegger die Unvermeidbarkeit dieser Destruktion aus den erwähnten Gründen nicht, obwohl solche Kraft in seiner Philosophie vorhanden und wirkend ist, und lasse demzufolge eine Tür offen für die Wiederankunft Gottes. Er ist nämlich in *Erwartung* eines Gottes, welcher der totalen *Befreiung* der technischen Produktion und Destruktion des Seienden eine *Grenze* setze, bzw. der den Menschen aus der von der Technik verursachten Verödung der Welt rette. Der Gott, der nur uns retten kann. Severino sagt ganz explizit:

„In den philosophischen Untergrund unserer Zeit kann Heidegger nicht eingeschlossen werden: nicht, weil er kein großmächtiger Denker sei, sondern deshalb, weil er, Hölderlin zuhörend, nicht (wie Nietzsche) denkt, dass die Götter "tot", sondern dass sie "entflohen" sind, und demzufolge für deren Wiederkehr vorbereitet ist. Lässt die (illusorische) Möglichkeit solcher Wiederkehr ihn vielleicht nicht sagen, dass "nur noch ein Gott uns retten [kann]"?“ (DS, S. 91, EÜ)

Wir haben damit den roten Faden aufgezeigt, der das in HudM analysierte Verhältnis zwischen *ontischer* und *ontologischer* Richtung der Ontologie und die schwankende und im Grunde zweideutige Haltung gegenüber dem Technikphänomen bindet. Indem Heidegger das, laut dem italienischen Philosophen, eigentliche Wesen des Nihilismus nicht aufzudecken vermag, ist er auch nicht imstande, das *eigentliche Wesen der Technik* zu erblicken. Und dieses Wesen ist eben die unvermeidliche Befreiung des griechischen Sinns des Werdens, an dem Heidegger *volens nolens* noch festhält. Seine Technikkritik gehöre demzufolge in die Reihe der Kritiken, welche sich dessen nicht gewahr zu werden vermögen, dass die Technik die höchste Verwirklichung dessen ist, was auch sie als die unbestreitbare und natürlichste Evidenz denken, nämlich dass die Dinge aus dem Nichts hervorkommen und in es Zurückkehren, und dass sie folglich zur totalen Verfügung der *freien* Produktion und Destruktion vonseiten des menschlichen Willen stehen.²³⁹

Es entsteht hiermit das zentrale Problem der *Grenzen* oder *Grenzenlosigkeit* der gegenwärtigen

ist also die dem Zeitalter der Technik eigentlich zukommende Philosophie, denn es ist jene verifizierte "Auffassung" der wesentlichen Freiheit des Seienden, welche der Technik erlaubt, die unbedingte Befreiung des Seienden, bzw. dessen unbedingte Produktion-Destruktion, zu bewirken“, DdN, S. 230, EÜ.

239 Vgl. den folgenden, expliziten Passus in VWdN: „Der Beginn der Kultur der Technik ist von vielen Verurteilungen begleitet. Aber unsere Zeit ist unfähig zu begreifen, daß jeder Versuch der Ablehnung oder der Überwindung dieser Kultur auf derselben Denkart beruht, aus der sie entstanden und deren vollendete Reife sie ist. Das geschieht auch in der Heideggerschen Interpretation des Sinnes der Technik, wo die Metaphysik als Protagonistin der Geschichte des Abendlandes, nämlich des Unterganges der "Wahrheit des Seins", und die Technik als die Art und Weise, wie sich heute die Metaphysik verwirklicht, verstanden wird: der Sinn, der in dieser Interpretation der "Wahrheit des Seins" zugesprochen wird, ist selbst auch völlig von jener Denkart des Zeitalters der Technik beherrscht (welche dagegen für Heidegger die radikalste Vergessenheit der Seins darstellen)“, VWdN, S. 167.

Technik, welches den Hauptfokus des dritten Teils der vorliegenden Arbeit darstellt. An diesem Punkt genügt, Folgendes festzustellen: Für Severino hat die Technik – indem sie der Stimme des PUUZ immer mehr zuzuhören vermag – keine Grenze mehr vor sich (vgl. 1.4.5). Und aus seiner Perspektive, bzw. *aus der Perspektive der severinianischen Heidegger-Deutung heraus*, befindet sich die heideggersche Philosophie in einer strukturell schwankenden und mithin zweideutigen Haltung der Technik gegenüber, da sie die Möglichkeit einer Grenzsetzung noch offen hält. Der Kern der dergestalt entwickelten Deutung der heideggerschen Auffassung der Technik ist an einer Stelle wie der folgenden kurz und bündig dargelegt:

„Heidegger zeigt, dass "das Wesen der Technik" gar nichts Technisches, sondern das "Entbergen" ist (*das Entbergen* [auf Deutsch, P.M.B.], das, was die Griechen *alétheia* nannten und was wir mit "Wahrheit" unpassend übersetzen). Das Entbergen, das Erscheinen der Welt. Deshalb ist die Technik, so Heidegger, in ihrem Wesen gar nicht etwas, worüber der Mensch verfügen könne und von deren Herrschaft er sich retten könne. "Nur noch ein Gott kann uns retten", sagt er. Die entscheidende Frage fängt aber an diesem Punkt an. Warum kann der Mensch über das Entbergen der Manifestation der Dinge nicht verfügen? Warum kann sich die Technik des Erscheinens der Welt nicht bemächtigen und es nicht antreiben? Warum muss es *Grenzen* vor der Betriebsfähigkeit der Technik geben? Ich bin der Meinung, dass die Philosophie Heideggers diese Fragen nicht zu beantworten vermag“ (Severino, DdT, S. 74, E.Ü.)

2.3.4 *Schluss*

Mit den letzten Ausführungen ist die Aufgabe dieses zweiten Kapitels absolviert. Wir haben die Entwicklung der severinianischen Texte über Heidegger von 1950 bis hin zu unseren Jahren mitverfolgt, um damit herauszustellen, wie er den Übergang *von der Ontologie zur Technik* in diesem Denken interpretiert hat. Eine komplexe und dennoch lineare und konsequente Deutungsstruktur hat sich damit gezeigt, welche sich von Anfang bis zu Ende auf die für Severino fundamentalsten, ontologisch-theoretischen Themen konzentriert: das Sein, das Nichts, das Werden und die Bestimmung des Wesens und der Geschichte des Menschen im Lichte solcher Denkfiguren.

Freilich will der italienische Philosoph die große Komplexität und Vielfältigkeit der heideggerschen Auffassung der Technik nicht leugnen – im Gegenteil behauptet er diese an verschiedenen Stellen, doch ohne seinen kritischen Zug zu entbehren. So z. B. in DdT: „Die Bedeutung, welche die Technik für Heidegger hat, ist höchst komplex – soweit, dass es schwer fällt festzustellen, wo die Komplexität aufhört und die Zweideutigkeit beginnt“ (ebd., S. 72 f., EÜ).²⁴⁰

²⁴⁰ Vgl. auch: „Es ist nie einfach gewesen, festzustellen, in welchem Sinne das Abendland für Heidegger ein "Irrtum", ja der "Irrtum" sei“, DS, S. 109, EÜ.

Die Absicht des vorliegenden Kapitels bestand aber darin, den Sinn und den Kern der stark theoretischen (bzw. nicht philosophiehistorischen, vgl. 2.1.2) Perspektive deutlich zu machen, aus welcher heraus Severino Heidegger liest – denn auch hier ist der Sinn der *denkerischen Auseinandersetzung* völlig präsent und am Werk.

Als Resultat dieser Untersuchung können wir die folgenden Thesen darlegen: 1) Heidegger hat eine allzu polemische und sodann problematische Haltung gegenüber der traditionellen Philosophie und besonders der Logik. 2) Er sieht nicht, dass die beiden die ontologische Differenz bildenden Dimensionen, nämlich das Seiende und das als Nichts *wesende* Sein, zur ontischen Dimension im klassischen Sinne gehören, d. h. beide dem *nihil absolutum* entgegengesetzt sind. 3) Die komplexe Stellungnahme Heideggers zur Technik ist *strukturell* zweideutig, bzw. sie schwankt zwischen zwei divergierenden Polen: einerseits die Behauptung der Unmöglichkeit eines neuen unveränderlich-metaphysischen (mit den Worten Severinos: *epistemischen*) Sinns der Welt und andererseits die Erwartung eines neuen – letzten – Gottes, welcher als Rettungsfigur in Bezug auf die von der Technik verursachten Verödung der Welt fungieren sollte. 4) Die heideggersche Grundfigur der *ontologischen Differenz* steht im Wesentlichen im Einklang mit der Kohärenz des Nihilismus und daher mit der Philosophie, welche den Sinn der Bestimmung zur Herrschaft vonseiten der Technik bewahrt, denn sie stellt – abgesehen von der expliziten Bewusstheit Heideggers – den Versuch dar, die "Phänomene", bzw. das freie Spiel des Werden als Übergang vom Nichts zum Sein und vom Sein zum Nichts, zu "retten".

Die Überprüfung dieser Thesen und derer Haltbarkeit macht die Methode der nun zu beginnenden, komparativen Analysen mit der heideggerschen Philosophie aus. Der fünfte von den in 2.1.1 profilierten Themenbereichen ist jedoch in der Darlegung dieser vier Thesen noch nicht aufgetaucht. Der Grund dafür besteht darin, dass wir die in unserer Untersuchung zentrale Frage nach der Grenzenlosigkeit der Technik – und somit auch die Konturen der diesbezüglichen, severinianischen Lektüre Heideggers²⁴¹ – gerade im Laufe der komparativen Analyse im dritten und abschließenden Teil stellen und zu beantworten versuchen wollen (vgl. 5.2.3). Die bis dahin durchzuführenden Analysen werden uns alle erforderlichen Elemente – zumal auf der Seite der Philosophie Heideggers – bereitstellen, welche uns erlauben, diesem letzten Grundanliegen der Untersuchung am besten entgegenzutreten. Vorher muss nämlich die Untersuchung des Verhältnisses zwischen diesen zwei Philosophie auf *ontologischer* Ebene stattfinden. D. h. es muss präziser gezeigt werden, dass das in HudM herausgearbeitete, *diachronische* Verhältnis zwischen den zwei Richtungen der Ontologie – bzw. zwischen der *ontologischen* (Heidegger) und der *dadurch* wieder ermöglichten *ontischen* (klassischen Metaphysik) Richtung der Ontologie – als

241 Der Kernpunkt der diesbezüglichen Kritik Severinos ist vorläufig durch das folgende Zitat leicht aufzuzeigen: „Diese fundamentale Unterscheidung zwischen dem unumstößlichen Rechnen der ἐπιστήμη und dem hypothetischen Rechnen der Technik bleibt im Denken Heideggers völlig aus, weil das technologische Rechnen einfach als jene Radikalisierung des epistemischen Rechnens, das mit dem *cogito* und der Subjektivität des neuzeitlichen Denkens beginnt, verstanden wird“, DdN, S. 229, EÜ.

synchronische Unterscheidung zwischen zwei entgegengesetzten Verständnissen der Ontologie anzusehen ist: die zwei grundverschiedenen Ansätzen von Heidegger und Severino (4.3).

Es ist nun die Zeit gekommen, die Perspektive der einseitigen Darlegung der Philosophie Severinos zu verlassen. Der erste Teil der Schrift hatte nämlich auch die Absicht, dieses Denken dem deutschsprachigen Forschungs panorama besser und eingehender vorzustellen. Nun ist es Zeit, sich in die komparative Analyse zu wagen, bzw. auch die Stimme Heideggers zu hören anzufangen.

ZWEITER TEIL

3.

HEIDEGGER UND DIE LOGIK

3.1 Einleitendes

Der vorliegende, zweite Teil dieser Schrift beschäftigt sich mit der komparativen Analyse der Ontologien von Heidegger und Severino. Als zentraler Abschnitt der Untersuchung weisen die folgenden Seiten eine Entwicklung der bisher gewonnenen, theoretischen Elemente auf und bereiten ihrerseits zugleich den Boden für die im letzten Teil zu führenden, abschließenden Analysen. Die hierzu leitende Methode ist in 2.1.1 und 2.3.4 schon vorweggenommen. Die komparative Analyse wird also in Anlehnung an zwei severinianische Hauptthesen bezüglich der Ontologie Heideggers durchgeführt. Die Thesen lauten folgendermaßen: 1) Heidegger hat eine allzu polemische und sodann problematische Haltung gegenüber der traditionellen Philosophie und besonders der Logik. 2) Er sieht nicht, dass die beiden, die ontologische Differenz bildenden Dimensionen, nämlich das Seiende und das als Nichts *wesende* Sein, zur ontischen Dimension im klassischen Sinne gehören, d. h. beide dem *nihil absolutum* entgegengesetzt sind. Die Überprüfung dieser Thesen, durch welche die Untersuchung dem Blickpunkt der severinianischen Heidegger-Deutung konsequent folgt, führt zur klaren Profilierung des Spannungsverhältnisses zwischen den ontologischen Ansätzen unserer zwei Autoren. Um diese Aufgabe angemessen durchzuführen, sollen aber die diesbezüglichen Grundzüge der heideggerschen Philosophie vergegenwärtigt werden, damit das im ersten Teil noch abwesende Gleichgewicht zwischen den beiden Positionen erreicht werde.

Aus diesem Grund befasst sich das vorliegende Kapitel ausschließlich mit der Philosophie Heideggers, und zwar indem dem von der severinianischen Lektüre gebotenen Fokus über die Logik sowie deren Verständnis und Abschätzung innerhalb seines Denkweges nachgegangen wird. Obgleich sie eine klare Einschränkung des Blickes mit sich bringt, bietet eine solche Annäherungsmethode an Heidegger im Rahmen unserer Untersuchung gewisse Vorteile. Denn dieser Gesichtspunkt gewährt uns einerseits einen hervorragenden Zugang zum Verständnis seiner Stellungnahme zur überlieferten Ontologie und zum traditionellen Begriff des Nichts, welche den Gegenstand der im Kap. 4 zu führenden, komparativen Analyse bildet. Andererseits wird dadurch möglich, *die Gründe* einer solchen – meistens kritischen – Stellungnahme in einer geschichtlich-theoretischen Perspektive hervorzuheben, bzw. die positive Seite des Grundanliegens der Philosophie Heideggers klar darzustellen. Die Logik ist also ein Thema, welches trotz seiner Beschränktheit erlaubt, bis zum Grundkern dieses Denkens durchzudringen. Dies mag insofern überraschend sein, als die Äußerungen Heideggers gegen die Logik, gegen die überlieferten Denkweisen und gegen die Tradition überhaupt so zahlreich wie berühmt sind. Insbesondere haben seine Äußerungen über die Logik ihm die Anklagen des Irrationalismus und des Mangels an denkerischer Strenge im Denken eingebracht.²⁴² Dennoch gibt es auch viele Versuche, sein Denken

²⁴² Paradigmatisch bleibt immer die von Rudolf Carnap angeblich vollzogene *Überwindung der Metaphysik durch die*

als ein stark logisch geprägtes zu beschreiben, soweit, dass sogar die These vertreten wurde, sein Denkweg sei im Grunde der eines Logikers.²⁴³ Wie dem auch sei, so weichen wir in diesem Kapitel kaum von dem Grundfokus der Logik ab, halten aber nichtsdestotrotz am Kern dieser Philosophie fest.

Noch wichtiger ist jedoch die Tatsache, dass durch die Analyse der Art und Weise, wie sich Heideggers Stellungnahme zur Logik in seinem von der Metaphysikkritik geprägten Spätdenken dekliniert, der Boden bereitet wird, auf dem seine Auffassung von Nihilismus und Technik angemessen erörtert werden kann (vgl. Kap. 5). In diesem Sinne bemühen sich die folgenden Seiten nur darum, in prägnanter und klarer Form das hervorzuheben, was uns für die Konfrontation mit Severino und besonders für die Bekräftigung unserer Grundthesen dienen kann.

Darüber hinaus darf an dieser Stelle auch die inhaltliche Hauptlinie des vorliegenden Teils vor Augen geführt werden. Ziel unserer Analyse ist es, die im Kap. 2 (bes. 2.2.1) anhand der Beschäftigung mit HudM durchleuchteten, *zwei Richtungen der Ontologie* als die zwei grundverschiedenen Arten oder Auffassungen der Ontologie bei Heidegger und Severino herauszuarbeiten. Im frühen Werk des italienischen Philosophen war nämlich von einer ontologischen und einer ontischen Richtung der Ontologie die Rede, welche sich beide ausgehend von der Einheit der Erfahrung, bzw. von dem ursprünglichen Erscheinen des Seins (d. h. der Totalität des gegebenen Seienden), entwickelten. Die erste sollte den *ontologischen* Grund der Manifestation des Seins (oder des Inhalts der Erfahrung) ausarbeiten, während sich die zweite mit dem *ontologischen* Grund des Seins im traditionellen Sinne – d. h. als Existenz, Bestand – auseinandersetzte. In jener Schrift meinte der junge Severino, eine solche Unterscheidung gerade aus den Texten Heideggers entnehmen und für die Erörterung derselben ausnützen zu können, wie der folgende Passus belegt: „Durch solche Erklärungen zeigt sich die Bedeutung der heideggerschen Distinktion zwischen *ontischer* Untersuchung (klassischer Ontologie, oder im Allgemeinen jener Branche der Ontologie, die sich auf die objektiven Bedingungen bezieht [...]) und *ontologischer* Untersuchung (jener Branche der Ontologie, die sich auf die subjektiven Bedingungen bezieht)“ (HudM, S. 122, EÜ). Nun es ist gewiss irreführend, die Charakterisierung dieser zwei Richtungen der Ontologie mit den ontologisch-theoretischen Ansätzen und Vorgehensweisen von Heidegger und Severino gleichzusetzen. Zunächst deshalb, weil sich die Philosophie Severinos – wie wir aus dem ersten Kapitel schon wissen – auch als eine sehr starke Kritik an der abendländischen (somit auch an der von ihm am Anfang verfochtenen, klassischen) Metaphysik versteht, weil sich diese auf die Suche nach einem *Sein-(Seienden!)-das-ist* begibt,

logische Analyse der Sprache, welche zum großen Teil die Antrittsvorlesung WM zum Ziel der Kritik hat und von welcher noch die Rede sein wird (4.2.3), vgl. Carnap 1930. Bekanntlich hat Heidegger die Irrationalismus-Kritik z. B. in HGA 9, S. 346 ff. (siehe auch S. 305 ff.) diskutiert und hat sich auch ausdrücklich über Carnap geäußert, vgl. HGA 40, S. 227 f. und HGA 9, S. 70. Für einen Überblick über die Rezeption Heideggers im Umfeld der sogenannten, analytischen Philosophie vgl. Shirley 2010 (bes. Kap 4), Braver 2011, Steinfath 2013 und Gandellini 2018.

243 „One could easily write a book characterizing Heidegger's entire career as that of a »logician«“, Kisiel 1993, S. 398.

indem sie also das Seiende als das denkt, was auch nicht sein kann. Ferner ist auch die heideggersche Position, wie es im Folgenden nachzuweisen gilt, keineswegs auf die Auffassung zurückführbar, die in HudM als *ontologische Richtung der Ontologie* bezeichnet wird, besonders weil Letztere, von der Perspektive Heideggers her gesehen, ein nur theoretisch-formeller Begriff ist, welcher der fundamentalen, weil ursprünglichen Dimension der Weltbedeutsamkeit nicht gerecht wird, sondern diese sogar verfehlt oder nivelliert. Um die Struktur jenes hermeneutischen Ansatzes Severino nachzujustieren, wird die Aufmerksamkeit besonders auf die folgenden Grundprobleme gelenkt: die Profilierung der ursprünglichen Dimension dessen, was erscheint (oder des Erscheinens selbst), und der Sinn der ontologischen *Differenzierungen innerhalb* einer solchen Dimension. Zu bestimmen ist also die ursprüngliche, unhintergehbare Dimension des Seins, worin sich menschliches Leben *je schon* abspielt.²⁴⁴ Die Kluft zwischen dem Vorrang des (onto)-logisch-theoretischen Argumentierens (Severino) und dem der hermeneutisch-phänomenologischen Ontologie des Daseins (Heidegger) wird sich als die eigentliche Bedeutung der in HudM von Severino thematisierten Unterscheidung zwischen ontischer und ontologischer Seite der Ontologie erweisen.

Genau deshalb wird die Untersuchung argumentieren, dass jene frühe Unterscheidung uns die angemessene Basis bereitstellt, um die verschiedenen Argumentationsprozesse der beiden Autoren zu verfolgen und damit die divergierenden Bedeutungen der vermeintlich identischen Thesen über die abendländische Ontologie (bzw. der Seinsvergessenheit – vgl. 2.1.1), den Nihilismus und die Technik deutlich zu profilieren. Es muss nämlich aufgezeigt werden, dass man es hier mit zwei vollkommen entgegengesetzten *Sprachen* zu tun hat, die sich beide gegen die traditionelle, abendländische Ontologie wenden, und die sich doch gleichzeitig selbst als Ontologie verstehen. Die im Kap. 2 dargestellte, severinianische Heidegger-Deutung bildet also den Haupt Gesichtspunkt, unter dem diesem Thema nachgegangen wird. In diesem Sinne bewegt sich die Untersuchung hin zum Verständnis der radikalen Einseitigkeit dieser Deutung, welche in 2.1.2 – mit Bezug auf die heideggersche Kant-Interpretation – sogar als Gewaltsamkeit derselben bezeichnet wurde. Diese Hervorhebung dient ihrerseits der klaren Profilierung des Gegensatzes zwischen den beiden ontologischen Ansätzen.

Wir beginnen mit einer geschichtlich-begrifflichen Darlegung der Grundmotive der Stellungnahme Heideggers zur Logik (3.2). Daraufhin zeigen wir die fundamentale Rolle dieser Motive im entwicklungsgeschichtlichen Kontext des heideggerschen Denkweges vor (3.3.1) sowie nach (3.3.2) seinem Hauptwerk *Sein und Zeit* auf.

²⁴⁴ Die Konturen des Spannungsverhältnisses zwischen Heidegger und Severino aus dieser Perspektive her auszuloten, bedeutet folglich, den Sinn dies schon zitierten Passus erklärlich zu machen: „Die Wahrheit als bloße *adaequatio intellectus et rei* verweist an die Wahrheit als unbestreitbare Bekundung der *res*; welche keine bloße phänomenologische Bekundung ist (wie Heidegger möchte), sondern jenes Erscheinen, in dem das von dem Gesetz, das es dem Nichtsein entgegengesetzt, beherrscht Sein begegnet“, VWdN, S. 79 f.

3.2 Die Aufgabe der philosophierenden Logik in HGA 21

3.2.1 *Vorbetrachtung*

Für die Untersuchung des Verhältnisses Heideggers zur Logik wählen wir einen Text als Ansatzpunkt und zugleich als Stütze derselben aus, und zwar die Marburger Vorlesung des WS 1926/27, deren Titel lautet: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (HGA 21). Diese Auswahl ist vor allem argumentationsstrategisch, denn die Entwicklung dieser Vorlesung enthält die ganze Konstellation der strukturellen Gründe der Stellungnahme Heideggers zur Logik in sich. Dieser Text erlaubt uns nämlich einen panoramaartigen, ausführlichen und auf die Logik fokussierten Überblick über den Weg, den Heidegger bis zur Veröffentlichung von SZ geht. Zugleich sind in der analysierten Vorlesung aber auch die Grundzüge der späteren Stellungnahme zur Logik aufzufinden. Die drei Abschnitte des Werkes können als Hauptschritte dieses selben Weges angesehen werden. Demnach ist der Text von besonderer Bedeutung für unsere Fragestellung, einerseits weil in ihm eine nicht unbeträchtliche Erörterung der *gegenwärtigen Lage der philosophischen Logik* stattfindet (*Vorbetrachtung*), welche die Aufmerksamkeit des Lesers auf die frühen, die Logik besonders betreffenden akademischen Schriften, lenkt. Andererseits weil hier der Versuch unternommen wird, im Gespräch mit der aristotelischen Auffassung des $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ eine eigentlich „philosophierende“ Logik gegenüber der von ihm sogenannten „Schullogik“ abzugrenzen (*1. Hauptstück*). Ferner gerät Heidegger, von dem Anliegen geleitet, die der aristotelischen Deutung der Wahrheit zugrunde liegenden Voraussetzungen zu hinterfragen, in eine folgenreiche Auseinandersetzung mit Kant (*2. Hauptstück*). Die Suche nach einer eigentlichen Interpretation der Temporalität verwirklicht sich in einer tiefgreifenden Untersuchung, die die Grundthemen von KM und von SZ selbst vorwegnimmt. Der Text enthält also alles, was wir benötigen, um unseren perspektivischen Blick auf Heidegger angemessen auszugestalten.

Wie es auch im Titel ausdrücklich heißt, befasst sich dieser Text mit dem Grundzusammenhang zwischen Logik und Wahrheit. In der Einleitung wird die Logik, in Abgrenzung zur physischen und ethischen Wissenschaft, als Wissenschaft vom $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ bzw. vom Reden definiert. Die Rede wird ferner so verstanden, dass ihre kennzeichnende Leistung darin besteht, „das, *wovon* sie Rede ist, das, *worüber* in ihr geredet wird, sichtbar zu machen – offenbar“ (HGA 21, S. 6). Der Zusammenhang zwischen Logik und Wahrheit bestehe genau in diesem wesentlichen, beiden Entitäten gemeinsamen Grundzug des Offenbarmachens, da die Wahrheit hier in dem schon angesprochenen (vgl. 2.2.3) Sinne aufgefasst wird, und zwar als $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, als „Aufgedecktheit, d. h.

als Unverborgenheit des Seienden“ (HGA 21, S. 7).²⁴⁵ Der Ansatz dieser Vorlesung lenkt also unsere Aufmerksamkeit auf die in der severinianischen Heidegger-Deutung zentrale Idee der Unverborgenheit bzw. des Erscheinens des Seienden, worin die ursprüngliche Wahrheit bestehen sollte.²⁴⁶ Dies wird noch deutlicher, indem berücksichtigt wird, dass Heidegger, unterschiedliche Wahrheitsformen und -bereiche betrachtend, hier ganz ausdrücklich sagt, es sei „nicht ohne weiteres entschieden, welche Art des Wahren das Primäre und Ursprüngliche ist“ (ebd., S. 8). Die Frage mag auch hier offen gelassen werden, aber seine den ganzen Text entlang verfolgte Absicht, eine ursprünglichere Auffassung der Wahrheit *als die der Tradition* zu erhellen, ist schon in diesen ersten Ausführungen deutlich am Werk – und dies ist nichts anderes als die ausdrücklich formulierte Aufgabe, eine *philosophierende* Logik der traditionellen Schullogik gegenüberzustellen.

Es kann hierzu schon bemerkt werden, dass es sich dabei um eine Art dynamischer Aufgabe handelt, für welche Heidegger das Wort *Erschütterung* benutzt. Gemeint ist hier eine nötige Infragestellung der gewöhnlichen Idee von Wahrheit als Beschaffenheit von Sätzen und Aussagen, die ihre Herrschaft sowohl im Rahmen des theoretischen Erkennens, bzw. der traditionellen Bestimmung der philosophischen Logik, als auch im alltäglichen Sprachgebrauch ausübt. Diese Einstellung ist, so Heidegger, sogar naiv:

„Es wird sich zeigen, daß dieser Vorrang der theoretischen Wahrheit innerhalb der Forschung der Logik nicht zufällig ist, aber ebenso wird einsichtig zu machen sein, daß eine radikalere Fragestellung und Fassung der Aufgabe der Logik diesen naiven Ausgang der Logik notwendig revidieren und erschüttern muß“ (ebd., S. 11)

Seit den Zeiten Aristoteles' habe die Logik, so führt Heidegger durch ein Zitat aus der Vorlesung Kants über Logik aus, an Inhalt nicht viel gewonnen, und sie sei vielmehr zu einem selbstverständlichen Arbeitsbereich für Universitätsprofessoren avanciert, die in ihr und in ihrer

²⁴⁵ Eine solche Auffassung des λόγος (und demzufolge der Logik) ist bes. im frühen Denkweg Heideggers gleichsam maßgebend und allgegenwärtig. Vgl. die Ausführungen im § 7 von SZ: „λόγος als Rede besagt soviel wie δηλοῦν, offenbar machen das, wovon in der Rede »die Rede« ist“ (HGA 2, S. 43); dass diese Auffassung direkt aus der Auseinandersetzung mit Aristoteles entstanden ist, belegt der folgende Passus aus der Marburger Vorlesung des SS 1925: „Genauer bestimmt *Aristoteles* den Sinn des λόγος als ἀποφαίνεσθαι – *sehen lassen von etwas an ihm selbst und zwar – ἀπό – von ihm selbst her*“, HGA 20, S. 115. Den gerade betrachteten Wesenszusammenhang zwischen Logik und Wahrheit definiert Zaborowski wie folgt: „Es geht in der Logik, anders formuliert, um die Rede in ihrer Bezogenheit auf die Wahrheit als die Unverborgenheit des Seienden“, Zaborowski 2006, S. 179. Vgl. auch Marx 1980 (S. 50) und Frede 2013. An der Grundbedeutung von Wahrheit als Unverborgenheit bei Heidegger muss immer festgehalten werden, denn wenn Heidegger z. B. 1964 (*Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*) sagen wird, dass die „Frage nach der Ἀλήθεια, nach der Unverborgenheit als solcher, nicht die Frage nach der Wahrheit [ist]“ (HGA 14, S. 86), so wird er die Wahrheit als *adaequatio* – bzw. die *abgeleitete* Bedeutung – meinen.

²⁴⁶ Das zu lösende Grundproblem ist hierbei: Was ist Wahrheit? In DMdI (2013) bringt Severino die Zentralität dieses Problems – im Rahmen einer Untersuchung mit ständigen Hinweisen auf die aktuelle Debatte über den sogenannten, neuen Realismus (vgl. dazu Gabriel 2014 (hrsg.), bes. I) – folgendermaßen zum Ausdruck: „Weit entscheidender als das Verhältnis zwischen Idealismus (oder hermeneutischem Denken) und Realismus – die sich ja beide als der Inhalt der Wahrheit verstehen wollen – ist die Frage: "Wie steht es um die Wahrheit?"; also: "Was ist die Geschichte der Wahrheit?"; DMdI, S. 82, EÜ. Für die severinianische Umgrenzung seiner Wahrheitstheorie gegenüber der traditionellen siehe bes. 1.2.1 und 1.4.2.

theoretischen Folgerichtigkeit nichts zu fürchten haben. Das sei eben die traditionelle, theoretisch geprägte Auffassung der Logik, die es infrage zu stellen, bzw. zu *erschüttern*, gilt. In dieser Hinsicht wählen wir das Verhältnis Heideggers zur Tradition, welches für Severino einen Zentralpunkt darstellt, als maßgebliches Thema. Der deutsche Philosoph zeigt sich nämlich dessen völlig bewusst und stellt klar, dass die „Zurückweisung der überlieferten Logik mit einer wahren Schätzung der Tradition sehr wohl vereinbar ist“ (ebd., S. 18). Wie wird also diese Aufgabe entlang der oben genannten drei Stadien des Textes durchgeführt?

Wie schon gesagt, ist die umfangreiche *Vorbemerkung* deshalb von großem Interesse, weil hier der theoretische Kontext der frühen, philosophischen Arbeiten Heideggers direkt angesprochen wird. Zwei Grundperspektiven sind hierbei zu berücksichtigen. Erstens liegt hier der Fokus auf seiner Auseinandersetzung mit (und also auf seinem Verständnis der) Phänomenologie, und zwar besonders im Hinblick auf die Kritik des Psychologismus, welche Thema seiner Dissertation (*Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*) gewesen war.²⁴⁷ Die kritische Auseinandersetzung mit dem Psychologismus (hier bes. mit J. S. Mill, T. Lipps, C. v. Sigwart, B. Erdmann), dem zufolge eine vollkommene Reduzierbarkeit logisch-erkenntnistheoretischer Grundsätze auf empirisch-psychologische Vorgänge und Gesetze möglich ist,²⁴⁸ steht hier in wesentlichem Zusammenhang mit der uns interessierenden Intention einer Zurückweisung der traditionellen Logik, die als „Technik oder besser Technologie des richtigen Denkens“ (ebd., S. 37) verstanden wird. Das Anliegen dieser Seiten besteht gerade darin, die Gesetzmäßigkeit des Denkens im Gespräch mit dem Psychologismus angemessen zu erblicken, und das Maßstabskriterium dafür stellt eben jene neue Forschungsart – sowie deren entsprechende Kritik am Psychologismus – dar, welche Husserl als *Phänomenologie* bezeichnet (vgl. ebd., S. 32 ff.).²⁴⁹

Zweitens ist zu bemerken, dass die Platonische Unterscheidung zwischen realem und idealem Sein eine fundamentale Rolle in diesem ganzen Abschnitt (und ebenso in der ganzen Vorlesung) spielt, besonders weil sie das Positive ausmacht, worauf die Kritik Husserls basiert. Der Psychologismus muss nämlich deshalb kritisiert werden, weil die Grundsätze der Logik (der Fokus liegt hier auf dem Satz vom Widerspruch) nicht etwas über real-psychische Vorkommnisse, sondern

247 Für eine systematische und theoretisch eingehende Darstellung des Psychologismusstreit in der deutschen Philosophie siehe Rath 1994; bzgl. der thematischen Auseinandersetzung Heideggers damit (dessen Dissertation hier nur kurz erwähnt wird, vgl. ebd., S. 275 f.) siehe bes. den hier ausgearbeiteten Begriff der *Substitution* in ebd., S. 121-179; bzgl. der husserlschen Kritik am Psychologismus in den *Prolegomena* (vgl. hierunter, Fn. 249) siehe bes. ebd., S. 143 ff. sowie Hanna 2008 und Carr 2007.

248 So schreibt Heidegger schon 1912: „Als Psychologismus ganz allgemein begreift man das Vorwalten psychologischer Prinzipien, Methoden und Begründungsweisen im Betrieb der Logik. [...] Unmittelbar ergibt sich daraus, daß die Psychologie als eigentliche Grundwissenschaft die Logik förmlich in sich aufsaugen muß“, HGA 1, S. 20 f.

249 Der Bezug auf den ersten Band der *Logischen Untersuchungen* und bes. auf dessen fünftes Kapitel, das den Titel *Die psychologische Interpretation der logischen Grundsätze* trägt, ist hier maßgebend. Für die fundamentale Bedeutung dieses Werkes innerhalb des heideggerschen *Weges in der Phänomenologie* siehe HGA 14, S. 93 f. Vgl. auch Dastur 1991. Der dynamische Zug der heideggerschen Aufgabe ist auch in der Art und Weise zu spüren, wie er von Husserl spricht: „Durch Husserls »Logische Untersuchungen« erhält die Logik der Gegenwart einen Stoß, durch den sie – relativ gesprochen – wieder mehr in die Dimension philosophischen Fragens gedrängt wurde“, HGA 21, S. 33.

über ideales Sein aussagen, bzw. über das, was von einem „einsichtige[n], schlechthinnige[n] Nicht-anders-sein-können“ (ebd., S. 48) charakterisiert ist. Im Gegensatz dazu haben alle Erkenntnisse über Tatsachen und von Realem, welche Inhalt psychischer Vorkommnisse sind, nur den Gewissheitsgrad der Wahrscheinlichkeit. In anderen Worten: Weil der Psychologismus etwas über das ideale Sein durch den Bezug auf real-tatsächliche Vorkommnisse auszusagen versucht, ist er der Art seines Gegenstandes gegenüber blind. In diesem Sinne können die Grundgesetze des Denkens, bzw. der Inhalt der Logik, so Heidegger, durch Tatsachen weder bestätigt noch widerlegt werden. Der Fragebereich ist ein völlig anderer – oder, wie es im Text heißt, die „Grundverfehlung des Psychologismus liegt letztendlich in der Verkennung des Unterschieds einer Grundverschiedenheit im Sein des Seienden“ (ebd., S. 50). Indessen beruhe die Kritik Husserl am Psychologismus auf der festen und bewussten Basis dieser Grundscheidung zwischen realem und idealem Sein, wobei die Idealität den Satzgehalt der logischen Denkgesetze beinhaltet. Diese Scheidung ist aber auch als Unterschied zwischen dem αἰσθητόν, d. h. dem sinnlich wahrnehmbaren und werdenden Sein, und dem νοήτον, bzw. dem Sein, das durch Vernunft zugänglich wird und ewig ist, bekannt.

Wir sehen also, dass diese, seit der Zeit Platons die ganze Geschichte der Philosophie hindurch herrschende, ontologische Unterscheidung, die auch in der darauf folgenden Auseinandersetzung mit der Geltungslogik Lotzes maßgebend ist, den Zentralpunkt zum Verständnis des Geltungs- und Fragebereiches der Logik darstellt. Heidegger schreibt: „In der Widerlegung des Psychologismus und positiv in der Fundierung der Logik gibt ein fundamentaler ontologischer Unterschied die eigentliche Orientierung ab“ (ebd., S. 58).²⁵⁰ Auch die darauffolgenden, umfangreichen Ausführungen zum Begriff der Geltung, bzw. zum Gelten als Wesen der Wahrheit und zur höchsten Fragwürdigkeit desselben, sind Heidegger zufolge nicht deshalb von Interesse, um irgendeine Grundeigenschaft der gegenwärtigen Philosophie aufzuzeigen, sondern umgekehrt, um den

250 Wie soeben erwähnt, ist dieser Wesenszusammenhang auch in der Beschäftigung mit der Geltungslogik Lotzes (vgl. HGA 21, S. 62 ff.), die Heidegger deshalb einführt, um die Wurzel der husserlschen Bezeichnung des idealen Seins der Wahrheit als Gelten (gegenüber der realen Wirklichkeit) zu erhellen, entscheidend am Werk. Zu erwähnen ist hier einerseits die Tatsache, dass Heidegger, im Gegensatz zum Sprachgebrauch Lotzes, das Wort „Sein“ nicht als formell verstandene Realität (bzw. Reales), sondern „im Anschluß an die echte Tradition der Philosophie der Griechen in dem weitesten Sinne [zu gebrauchen meint], so daß Sein besagt sowohl Realität wie Idealität oder mögliche andere Weisen des Seins“, ebd., S. 63. Ferner gilt es hervorzuheben, dass er in diesen Seiten darauf besteht, zu betonen, dass Geltung nach Lotze die Wirklichkeitsform dessen darstellt (oder darstellen muss), was Platon als Idee, bzw. als „bleibenden Bestand, αἰὲ ὄν“ und d. h. „ὄντος ὄν“ (ebd., S. 66 und 71), bezeichnete. Die bei einem solchen philosophischen Ansatz herrschende Auffassung, das Wesen der Wahrheit sei Geltung, ist für Heidegger insofern höchst fragwürdig, als sie bei näherer Betrachtung nichts über das Wesen der Wahrheit sagt, weil Geltung für Lotze „ein nicht weiter auflösbarer Grundbegriff“ (ebd., S. 75) ist, und zwar gerade in dem Sinne, wie die philosophische Tradition vom Grundbegriff des Seins Gebrauch gemacht hat. Und dies sei seinerseits aus einem Grund problematisch, den man als Hinweis auf die spätere, von der Tradition wohl *nie gedachte* Figur der ontologischen Differenz betrachten kann: „Verhandelt man also über Definierbarkeit oder Undefinierbarkeit von Sein und dergl., dann versteht man es schon als ein Seiendes; die ganze Diskussion ist von Anfang an widersinnig. Die Aussage – Sein ist undefinierbar – kann einen echten Sinn haben, den man nie verstanden hat; nämlich den: es verlangt, weil es vom Seienden grundverschieden ist, einen anderen Ausgangsort als die Definition“, ebd., S. 77. Für die Rekonstruktion der Geltungsproblematik in Bezug auf die Entwicklung des Denkweges Heideggers siehe Brach 1996, II und III, insbesondere – bzgl. Lotze – III.4, wo Brach überzeugend argumentiert, dass die These Lotzes, die Ideen seien bei Platon nichts anderes als die Geltung der Wahrheit (bzw. ihnen komme streng genommen kein Sein zu), eher ein Postulat ist und nicht etwas, was aus den platonischen Texte zu entnehmen wäre (vgl. Brach 1996, S. 83).

„Zusammenhang nach rückwärts mit den Traditionen der großen Philosophie“, und d. h. den „Zusammenhang mit der griechischen Ontologie“ (ebd., S. 86) deutlich zu machen. Das Vorhaben Heideggers besteht also darin, uns zu veranschaulichen, wie die Fundamente des griechischen Denkens bis in die gegenwärtige Philosophie, mithin in ihre Logik, hineinreichen – er zeigt uns also *die Herrschaft der griechischen Ontologie*. Dies ist umso bemerkenswert, als dieser Unterschied zwischen den beiden Bereichen des Seins gerade den theoretischen Grundkern der severinianischen Rekonstruktion der Begründung des abendländischen Nihilismus bei Platon bildet – eine Themengemeinsamkeit oder -überlappung, die uns noch (bes. 4.2.3) beschäftigen wird.

Vorerst gilt es aber zu fragen, warum genau die Phänomenologie Husserls hier eine so wichtige Rolle spielt. Dies hervorzuheben, heißt die Bedeutung dieser Philosophie für den heideggerschen Denkweg deutlich zu machen. Wohl ist der Sinn von dessen Widerlegung des Psychologismus aus den wenigen, obigen Andeutungen zu erblicken, aber was ist bei näherer Betrachtung das Positive, was sich in Heideggers Augen in der Position Husserls erkennen lässt? Besser noch, was macht Husserl zu einem so wichtigen, philosophischen Akteur im Hinblick auf eine Tradition (und somit auf eine Logik), welche, als *ontologische* Tradition, bei den Griechen ihren Ausgangspunkt hat? Die Antwort ist: seine Auffassung vom menschlichen *Erkennen*, und besonders von dem, was das Erkennen als solches ausmacht, nämlich der *Anschauung*. Diese neue Auffassung ist eben der Stützpunkt, auf dem Heidegger seine Aufgabe der Infragestellung des in der Tradition selbstverständlich gewordenen Verständnisses der Wahrheit als Bestimmung oder „»Beschaffenheit« des Satzes“ (ebd., S. 99) gründen kann – darin besteht eben der Sinn des Stoßes, den die gegenwärtige Logik durch Husserl erhalten habe (vgl. Fn. 249). Die Philosophie Husserls lehrt Heidegger ein für alle Mal, dass das menschliche Bewusstsein kein leerer Behälter ist, in den von Mal zu Mal die geistigen Inhalte hineingelegt werden, sondern dass es ursprünglich (*je schon!*) ein Sich-Beziehen-auf darstellt.

Die Behandlung des husserlschen Anschauungsbegriffes vollzieht sich in Anlehnung an seiner Formulierung des Prinzips aller Prinzipien, dem zufolge die Anschauung die primäre Quelle und also der Ursprung aller Forschung und Erkenntnis ist.²⁵¹ Dieses Prinzip ist seinerseits nichts anderes als die bekannte Forschungsmaxime der Phänomenologie: „sich nach den Sachen selbst richten, bzw. von den Reden und Meinungen auf die Sachen selbst zurückgehen, sie in ihrer Selbstgegebenheit befragen und alle sachfremden Vorurteil beiseite tun“.²⁵² Es geht also um die Art und Weise, wie wir *die Sache selbst* erkennen, wenn dieser Ausdruck gerade für das *Seiende an ihm selbst* steht. Die phänomenologische Definition der Anschauung, so Heidegger, ist eben das

²⁵¹ Bekanntlich hat Husserl dieses Prinzip im ersten Buch der *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* folgendermaßen formuliert: „Am Prinzip aller Prinzipien: daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich und in der "Intuition" originär, (sozusagen in seine leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen“, Hua, III/1, S. 51.

²⁵² Ebd., S. 41. Hinsichtlich der Bedeutung dieses Prinzips und von deren Wandlung zwischen Husserl und Heidegger siehe von Herrmann 2000, I (7) und II. Für eine Analyse des Verhältnisses Husserl-Heidegger mit Rücksicht auf die von Severino in HudM entfaltete Interpretation siehe Ruggerini 1972, bes. Kap. 4.

„erfassende Haben des Seienden selbst in seiner Leibhaftigkeit“ (ebd., S. 103). Das Seiende ist also das Woraufhin jenes in der Phänomenologie als intentional²⁵³ verstandenen Verhaltens, worin das Erkennen besteht: Erkennen richtet sich strukturell auf das Seiende an ihm selbst. Die Sache selbst, das Seiende an ihm selbst – in dem severinianischen Vokabular: das Erscheinen des Seins und d. h. *des Seienden als solchen* (vgl. 1.2.1). Die leibhaftige Fülle der Sache ist aber von der Anschauung insofern gewährt, als sich diese auf keine *Erfassungs-* oder *Wahrnehmungsweise* beschränkt, und d. h. indem das *Angeschaute* (das Erkannte) keine bestimmte Art von Seiendem – wie etwa das sinnlich Wahrnehmbare in Gegensatz zum Ideellen oder umgekehrt –, sondern das Seiende (jeglicher Art!) als solches²⁵⁴ ist.

Hinsichtlich der Fragestellung über das Wesen der Wahrheit wird Heidegger durch diese Darlegungen zur Feststellung gebracht, dass die Anschauungswahrheit, welche als intentionale (und d. h. hier evidente, sich-selbst-verstehende) *Identität* zwischen Gemeintem und Angeschautem aufzufassen ist, eine ursprünglichere als die Satzwahrheit ist. Die Wahrheit als „Beschaffenheit des Satzes“ wird also auf eine ursprünglichere Ebene zurückgeführt, wo sie den Akt des erfassenden Habens von Seiendem (d. h. der Sache selbst) in seiner Leibhaftigkeit bedeutet. Um es in anderen Worten zum Ausdruck zu bringen, kann gesagt werden: ursprünglicher als die Wahrheit des Satzes „Ich schreibe gerade am Computer“ ist die Wahrheit im Sinne der Anschauung dieses Schreibens, bzw. das erfassende (sich-selbst-verstehende, sich-auskennende) Haben dieses Seienden, worin das Schreiben in seiner Leibhaftigkeit besteht. Weil die Wahrheit der Anschauung besteht, deshalb ist der Satz wahr, d. h. er *gilt*. Wenn also Erkenntnis nicht eine wie auch immer strukturierte Verknüpfung zwischen verschiedenen Anschauungen, sondern das Sich-Bekunden des Seienden selbst in der ursprünglichen Art und Weise seines sich selbst verstehenden Erfasst-Werdens meint, dann hat man es mit der neuen, allumfassenden, phänomenologischen Auffassung der Anschauung zu tun. Eine heideggersche Äußerung zum Verhältnis einer solchen Auffassung zur Tradition erweist sich als höchst interessant für unsere Fragestellung:

253 Bzgl. der Zentralität der Intentionalität in der Phänomenologie Husserls siehe Hua, III/1, S. 187 ff. Siehe auch von Ruckteschell 1998, S. 10 f. und Drummond 2003. Noch 1964 schreibt Heidegger bezüglich der husserlschen Abwehr des Psychologismus Folgendes: „Sie trifft die naturalistische Psychologie, die beansprucht, die echte wissenschaftliche Methode der Erforschung des Bewußtseins zu sein. Denn diese Methode versperrt zum voraus den Zugang zu den Phänomenen des intentionalen Bewußtseins“, HGA 14, S. 77.

254 „Wahrnehmung ist nur ein Modus der Anschauung und zwar der, für den Sinnlichkeit konstitutiv ist“, HGA 21, S. 103. Sehr interessant in Bezug auf unser allgemeines Thema (bzw. das Spannungsverhältnis mit Severino) ist die Art und Weise, wie Heidegger über die Rechtmäßigkeit des Erkennens, worin die richtig verstandene, phänomenologische Anschauung besteht, spricht: „Besteht die Rechtmäßigkeit eines Erkennens erst dann, wenn es selbst in einer zweiten Erkenntnis erkannt sei, dann bedarf dieser Erkenntnis wieder der Nachweisung ihrer Rechtmäßigkeit – u.s.f. in infinitum; und die erste, die eigentliche Sachkenntnis käme nie zur Rechtfertigung, weil immer zuvor ins Unendliche notwendig wäre“, ebd., S. 108. Hier beschränken wir uns darauf, die strukturelle Ähnlichkeit dieser im Grunde genommen *logischen* Betrachtung mit dem, was Severino über das *Durch-sich-selbst-bekannt* (*per se notum*) der phänomenologischen Unmittelbarkeit in US sagt, zu bemerken (vgl. 1.2.1). Diese logische Argumentationsstruktur ist aber nichts anderes als das, was Aristoteles im Rahmen der Präsentation des Satzes vom Widerspruch im vierten Buch seiner *Metaphysik* (1006a 5 f.) vorlegt: „Manche verlangen nun aus Mangel an Bildung, man solle auch dies beweisen; denn Mangel an Bildung ist es, wenn man nicht weiß, wofür ein Beweis zu suchen ist und wofür nicht. Denn daß es überhaupt für alles einen Beweis gebe, ist unmöglich, sonst würde ja ein Fortschritt ins Unendliche eintreten und auch so kein Beweis stattfinden“.

„Mit der charakteristisch weiten und grundsätzlichen Fassung der Anschauung – das Geben und Haben eines Seienden in seiner Leibhaftigkeit – eine Fassung, die auf kein bestimmtes Sachgebiet und kein bestimmtes Vermögen eingeschränkt ist, sondern den intentionalen Sinn der Anschauung formuliert – mit dieser erstmalig radikalen Fassung des Anschauungsbegriffes hat Husserl die große Tradition der abendländischen Philosophie zu Ende gebracht“ (ebd., S. 113 f.)

Wir befinden uns wiederum vor dem dynamischen Zug der Untersuchung über das Wesen der Wahrheit, indem sich die gegenwärtige Philosophie als imstande erweist, durch ihre Begriffe die ganze Tradition anzusprechen und sie sogar *zu Ende zu bringen*. Was ist damit gemeint? Die ganze philosophische Tradition, so Heidegger, denkt das Erkennen primär als Anschauen oder als anschauendes Verhalten zum Seienden. In diesem Kontext führt er dies durch einen kurzen und panoramaartigen, philosophiehistorischen Überblick aus (vgl. ebd., S. 115-123). Diese entwickelt sich in den folgenden, wenigen Hauptstadien: das Grundproblem der ganzen Philosophie Kants, nämlich das der Beziehung menschlicher Vorstellung (bzw. des Einen-Gegenstand-Habens) zu ihrem Gegenstand;²⁵⁵ der intuitive (d. h. anschauliche, leibhaftige) Charakter der klaren und adäquaten Erkenntnis bei Leibniz und dessen Abstammung aus der cartesianischen *perceptio* (Wahrnehmung, Erfassen der Sache) und deren „eigentümliche Selbstgewißheit“ als „evidentia praesens“ (ebd., S. 121); die Anschauung als höchste, weil den höchsten Gegenstand bzw. das göttliche Gut erkennende, Seinsart des Menschen bei Thomas von Aquin; die Rückführung des spekulativen *intellectus* der Scholastik durch Augustinus hin auf das griechische $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\iota\upsilon$. Der Begriff der Anschauung, und zwar uneingeschränkt als Erfassen der Sache, als *Erscheinen von Seiendem jeglicher Art*, bestimmt also nach Heidegger die ganze, abendländische Tradition der Auffassung vom Erkennen hindurch: „Das eigentliche Erkennen ist das $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\iota\upsilon$, das reine, schauende Verhalten zum Seienden selbst. Und das höchste Erkennen ist für die Griechen dasjenige, das sich auf das eigentlich Seiende bezieht“ (ebd., S. 123).²⁵⁶

255 Hier sind schon die Schwerpunkte angesprochen, welche die spätere Kant-Interpretation beschäftigen werden, und insbesondere die Frage nach der Endlichkeit menschlichen Erkennens, das den Gegenstand nicht hervorbringt (d. h. es ist nicht *produktiv*), sondern sich geben lässt. Vgl. 2.2.1, 2.2.2 und 2.3.3.

256 Um die Bedeutung dieser begriffsgeschichtlichen Perspektive im Rahmen unserer Untersuchung nochmal deutlich hervorzuheben, sei das folgende Zitat (aus der *Einleitung* Severinos für die neue Ausgabe von Bontadinis *Studien über den Idealismus*, 1995) herangezogen: „Als erster hat der Idealismus – bes. der von Hegel – die eigene Konsonanz mit der Philosophie Aristoteles' hervorgehoben. Der immanentistische Charakter der idealistischen Metaphysik hat die eigentlichen Züge dieser Konsonanz verdunkelt, welche insbesondere die Bestimmung des Sinnes, dem zufolge die Realität "im" Denken ist, betreffen. Die aristotelisch-thomistische Tradition hat aber jenen Begriff der "Intentionalität" des Denkens an die Realität am Leben gehalten, den der Idealismus, auch wenn er diesen Ausdruck nicht kannte, wesentlich aufgenommen hat. [...] Durch Franz Brentano hat die aristotelisch-thomistische Tradition in Deutschland nicht nur das Überleben des Intentionalitätsbegriffes ermöglicht, sondern auch das Interesse der Phänomenologie Husserls für diesen Begriff, die Konvergenz der Phänomenologie mit dem Idealismus, sowie die im Wesentlichen phänomenologische Lektüre, die Heidegger von Hegels Begriff der "Erfahrung" gemacht hat. In Italien, wo jedoch der Idealismus in der purifizierten und radikalen Form des Aktualismus sich zeigt, hat jene Tradition schon am Anfang der 20er Jahre die Interpretation ermöglicht, welche Gustavo Bontadini von dem Idealismus geliefert hat, und in welcher genau die wesentliche Übereinstimmung zwischen aristotelischen (und phänomenologischen) und idealistischen Auffassung des Denkens gezeigt wird“.

Durch diese Ausführungen versucht also Heidegger, erklärlich zu machen, dass die Wahrheit in der Tradition immer in Bezug auf das Anschauen, bzw. auf das *Erscheinen*, *Offenbar-Sein*, *Sich-Zeigen des Seienden*, verstanden wurde – ferner, dass die platonische Unterscheidung zwischen dem real-werdenden und dem ideal-ewigen Seienden den Grad und die Art der Wahrheit in dieser ganzen Tradition bis hin zu Husserl bestimmt. Das Ganze ist im Lichte der Allgemeinansicht argumentiert, der zufolge die Wahrheit als Anschauungs- und Satzwahrheit im gegenwärtigen Philosophiebetrieb für etwas Selbstverständliches und nicht mehr zu Hinterfragendes gilt, wo folglich dem echten, fragwürdigen Wahrheitsproblem ständig ausgewichen wird. An dieser Stelle wird die Aufgabe der philosophierenden Logik deutlich, die darin besteht, eine solche Wahrheitsbestimmung zu hinterfragen, um einzusehen, ob sie nicht vielleicht ein Vorurteil darstellt und ob dieses Vorurteil nicht sogar eine eigene Notwendigkeit besitzt. Denn die traditionelle Vorbestimmung der Wahrheit „gilt nicht als Fundament, sondern als Ausgang für ein Fragen, das dieses Fundament untergräbt“ (ebd., S. 124, es sei hier an das Bild der *Erschütterung* erinnert). Die lange Vorbetrachtung dieser Vorlesung hat somit ihre Aufgabe zu Ende geführt und d. h. den Boden für die klare Formulierung der Aufgabe der philosophischen Logik bereitgestellt. Wie es in seinem Denkweg üblich ist, bringt Heidegger das eigentliche Anliegen seiner philosophischen Untersuchung durch Fragen zum Ausdruck:

„Bezüglich der Bestimmungsart der Wahrheit, wie sie aufgezeigt und als in der Tradition verwurzelt aufgezeigt wurde, fragen wir nach dem "Warum"? Warum ist Wahrheit Anschauungswahrheit, warum ist Anschauung die Grundart des Erkennens, und warum muß die so verstandene Wahrheit als Selbigkeit (Identität) gefaßt werden? Warum ist diese Wahrheit Wahrheit des Satzes und warum ist die Wirklichkeit dieser Satzwahrheit vom Charakter des Seins, das Plato den Ideen zugeschrieben hat? Kurz: Warum ist Wahrheit Selbigkeit – warum ist das Sein des Wahren das zeitlose Gelten?“ (ebd.)

Diese Fragen, stellt Heidegger fest, seien nicht deshalb gestellt, um irgendeinem historischen, antiquarischen Forschungsinteresse gerecht zu werden, sondern um die Fragenden zu sich selbst und in ihre Geschichte zu zwingen. Mögen diese Fragen auch elementar sein, so bedarf die Untersuchung eines Lichtes, bzw. einer Hilfe, die gerade dort zu suchen ist, „wo sie aus der Not elementar geworden sind“ (ebd., S. 125).²⁵⁷

UuD, S. 123 f., EÜ. Damit wird der Sinn des Passus erschlossen, wo Severino Heidegger und die Atmosphäre des Neuhomismus in einen Zusammenhang bringt – vgl. 1.1.1 (aus DgP, S. 413).

257 Ein solches Wort: Not, wird uns bis in die Analysen über die heideggersche Auffassung von Nihilismus und Technik begleiten – vgl. 5.2.1.

3.2.2 Erstes Hauptstück

Nachdem der Sinn und die Absichten der Untersuchung derart entworfen worden sind, widmet sich Heidegger, um seine Fragestellung zu konkretisieren, der Analyse jenes *Habens des Seienden*, worin die phänomenologische Anschauung besteht. Der erste Teil der Analyse entwickelt sich im Gespräch mit Aristoteles, bzw. mit dem die ganze, griechische Philosophie in sich tragenden Abschluss derselben, der als *Wurzel der traditionellen Logik* angesehen wird. Zwei philosophiegeschichtliche Pole tragen also aktiv zur Entwicklung der heideggerschen, selbständigen Analyse bei: Aristoteles und Husserl.²⁵⁸ Die im ersten Hauptstück der Vorlesung entwickelte Analyse, der im nächsten Abschnitt des vorliegenden Kapitels näher nachgegangen wird, nimmt den Fokus der traditionellen Auffassung des Satzes als Ort der Wahrheit wieder auf. Im Blick steht immer noch das Phänomen der Rede (λόγος) – genauer „eine bestimmte Art der Rede, die Aussagende“ (ebd., S. 129), nämlich die, die falsch oder wahr sein kann.²⁵⁹

Das Eigentümliche der Rede besteht – wie wir wissen – darin, das, worüber in ihr geredet wird, offenbar zu machen. Ausgehend von dieser allgemeinen Perspektive definiert Heidegger die wahre Rede als entdeckend (ἀλήθεια – Wahrheit – Entdecktheit) und die falsche, als Gegenbegriff, als verdeckend. Die wahre Rede entdeckt (macht offenbar) das Seiende in dem, was es ist, während die falsche es verdeckt.²⁶⁰ Mit dem festen Blick auf die Notwendigkeit, alle Arten von Rede auf Entdecken, bzw. auf die ursprünglichere Wahrheit als Erscheinen des Seienden, zurückzuführen – also indem festgehalten wird, dass nicht der Satz der Ort der Wahrheit, sondern umgekehrt, die Wahrheit der Ort des Satzes ist, stellt sich hier für Heidegger die Frage nach diesem „eigentümliche[n]“ Verhältnis des Satzes zur Wahrheit, nämlich nach den ihm zugehörigen Möglichkeiten, wahr (entdeckend!) oder falsch (verdeckend!) zu sein. Gefragt wird also nach der Struktur des λόγος, der zufolge er überhaupt verdeckend sein kann. Um eine solche Struktur angemessen ins Auge zu fassen, soll man aber über die diesbezüglichen Anweisungen von

²⁵⁸ Zwei Rückblicke auf den Weg sind deutliches Zeugnis vom Belang dieser Philosophiestationen für Heidegger, und zwar in *Besinnung* (aus dem Jahre 1937/38): „[...] eine langsame Klärung nach zwei Richtungen: a) die geschichtliche – der entschlossene Rückgang auf die griechische Philosophie in der Gestalt ihres ersten wesentlichen Abschlusses – Aristoteles; b) die wirkliche Einarbeitung in das Verfahren der »Phänomenologie« Husserls“ (HGA 66, S. 412); ferner in *Mein Weg in die Phänomenologie* (1963): „Husserls Belehrung geschah in der Form einer schrittweisen Einübung des phänomenologischen "Sehens", das zugleich ein Absehen vom ungeprüften Gebrauch philosophischer Kenntnisse verlangte, aber auch den Verzicht, die Autorität der großen Denker ins Gespräch zu bringen. Indes konnte ich mich von Aristoteles und den anderen griechischen Denkern um so weniger trennen, je deutlicher mir die wachsende Vertrautheit mit dem phänomenologischen Sehen die Auslegung der Aristotelischen Schriften befruchtete“, HGA 14, S. 97.

²⁵⁹ Heidegger folgt hier dem Text von Aristoteles' *Peri hermeneias* (*Lehre vom Satz*), 17 a 1-3: „Es zeigt aber jede Rede etwas an [...]. Dagegen sagt nicht jede etwas aus, sondern nur die, in der es Wahrheit oder Irrtum gibt“. Diesen Text übersetzt er jedoch folgendermaßen: „Jedes Reden weist zwar auf etwas hin (bedeutet überhaupt etwas) – aufweisend, sehenlassend dagegen ist nicht jedes Reden, sondern nur das, darin das Wahrsein oder Falschsein vorkommt“ (als die Weise des Redens)“. Vgl. HGA 21, S. 129.

²⁶⁰ Genauso übersetzt Heidegger den gleichen, aristotelischen Passus, nachdem er ψεύδεσθαι mit »verdecken« wiedergegeben hat: „Wir verstehen jetzt sachgemäßer und übersetzen: »aufweisen, sehen lassend (Aussage) ist nur das Reden, darin das Entdecken oder Verdecken vorkommt““, HGA 21, S. 132. In Bezug auf diese erneute Interpretation von Wahrheit und Falschheit nicht im Sinne der *adaequatio*, sondern des Sehenlassens und Verdeckens, spricht Lugarini (1992, S. 120) sehr prägnant von einer *Umkonfigurierung* der Aufgaben der Logik.

Aristoteles (und von Platon, vgl. ebd., S. 142) hinaus fragen, und zwar indem man die primäre Entdecktheit als Verhältnis des *Daseins* zur Welt erhellt. Der Bruch mit der Tradition beginnt hierbei, sich zu profilieren. Diese Struktur der primären Weltoffenheit des Daseins, der wir bald eindringlicher nachgehen werden, ist gerade das Haben von Seiendem, worauf die vom phänomenologischen Haben der Anschauung ausgehende Untersuchung abzielte und die Heidegger *Als-Struktur* nennt: „Jedes Vorsichhaben und Vernehmen von etwas ist in ihm selbst ein »Haben« von etwas *als* etwas. Unser orientiertes Sein zu den Dingen und Menschen bewegt sich in dieser Struktur des: etwas als etwas – Kurz: hat die *Als-Struktur*“ (ebd., S. 144).

Wichtig ist an dieser Stelle nur hervorzuheben, dass diese primäre Struktur der Offenheit von Welt etwas bildet, worin wir (bzw. der Mensch) *je schon leben*. Es gibt nämlich keine Möglichkeit, in diese Struktur *von Außen* hineinzutreten, sondern wir sind je schon in ihr. Besonders im Lichte dessen ist die Charakterisierung des aussagenden Bestimmens zu verstehen, welches gerade als eine *bestimmte*, in jener primären Struktur sich abspielende und dieselbe *nivellierende* Haltung des Menschen zur Welt definiert wird. Die These Heideggers lautet also: Wir leben *je schon* in einer Struktur der Weltoffenheit, die wir aber nivellieren und d. h. verstellen, indem wir uns im aussagenden Bestimmen zur Welt verhalten. Es ist gerade der ursprüngliche Seinscharakter des primär entdeckten Gegenstandes, den wir in der Aussage gleichsam verdecken, in der wir uns also nicht mehr zum Seienden an ihm selbst verhalten. Das aussagende Bestimmen modifiziert die ursprüngliche Struktur unserer Weltoffenheit. Das Problem hierbei liegt darin, dass die in der primären Struktur erscheinenden Dinge im aussagenden Bestimmen „auf bloß vorhandene Dinge [nivelliert werden]“ (ebd., S. 159). Und warum sollte das ein Problem darstellen? Die heideggersche Antwort erweist sich als zentral für unsere Fragestellung:

„Daher ist das aussagende Bestimmen nie ein primäres Entdecken, das aussagende Bestimmen bestimmt nie ein primäres und ursprüngliches Verhältnis zum Seienden, und deshalb kann es, dieser Logos, nie zum Leitfaden gemacht werden für die Frage, was das Seiende sei. In der griechischen Logik und Lehre vom Sein sowohl in der traditionellen bis zu Husserl ist aber gerade der Logos im Sinne des Bestimmens der Leitfaden, an dem nach dem Sein gefragt wird, d. h. das Seiende ist da als Gegenstand möglicher Bestimmung, möglicher Bestimmbarkeit“ (ebd.)

Wir begegnen hier einer ersten Formulierung des logisch-ontologischen Grundanliegens der Kritik Heideggers an der traditionellen Philosophie – nämlich die Überzeugung, dass in dieser ein abgeleitetes und d. h. nicht ursprüngliches Verhältnis zum Seienden doch zum Leitfaden für die Frage nach dem, was das Seiende sei (hier auch „Lehre vom Sein“), gemacht wurde. Das aussagende Bestimmen verstellt die ursprüngliche Dimension der Entdecktheit von Seiendem und reduziert dieses auf bloß Vorhandenes. Die Wahrheitsfrage kann also ihrem Wesen nach nie auf

einer solchen Dimension fußen.

Nebenbei bemerkt: Es ist klar, dass hier die Konturierung des Wahrheitsproblems in Bezug auf eine Ursprünglichkeitsrangfolge steht, im Rahmen derer die erste (ursprünglichere!) Dimension, die auch bei den anderen immanent – obzwar verstellt, nivelliert – ist, gleichsam nicht aus den Augen verloren werden darf. Die Reduzierung des Seienden – bzw. das Erfassen, Denken desselben – auf bloß Vorhandenes ist aber gerade ein solches Aus-den-Augen-Verlieren.²⁶¹

Doch, um auf unseren Text und d. h. auf das Ziel der heideggerschen Untersuchung zurückzukommen, ist anzumerken, dass mit der Aufhellung der Struktur des *Lógos* (Als-Struktur/Nivellierung) noch nicht festgelegt wird, welche die Bedingungen der Falschheit sind. Wohl ist aber nach Heidegger der angemessene und von Aristoteles nicht eigentlich gesehene Boden (Phänomen!) erblickt, auf dem sich die Frage nach der „Weltoffenheit des Daseins, dessen Sein zur Welt selbst“ (ebd., S. 164) beantworten lässt. Die Analyse entfaltet sich hier im engeren Gespräch mit der *Metaphysik* des Aristoteles, und zwar besonders mit dem Kapitel Θ 10 (1051 a 34 – 1052 b 11), das über Wahrheit und Sein handelt (vgl. HGA 21, S. 170 ff.). Wie sind also die Bedingungen der Falschheit zu verstehen?²⁶²

Zusammenfassend können sie folgendermaßen aufgelistet werden: 1) Immer schon vorgängige Erschlossenheit von Welt; 2) begegnet wird immer schon Verstandenem; 3) für das Begegnete besteht die Möglichkeit des Beisammen (bzw. des Im-Zusammenhang-Stehens) mit Anderem. Heidegger zieht das Beispiel eines Spaziergangs im dunklen Wald heran, im Laufe dessen er ein Reh zwischen den Tannen auf sich zukommen sieht. Bei der Annäherung zeigt es sich aber, dass es ein Strauch ist, auf den er zugeht. Hinsichtlich der zweiten Bedingung und der heideggerschen Analyse der wechselseitigen Abhängigkeitszusammenhänge zwischen den drei Aspekten wird der folgende Paragraph die Verständniselemente bereitstellen. Hier gilt es nur Folgendes zu betonen, und zwar indem man die Bedeutung der dritten Bedingung mit festem Blick auf die erste – d. h. auf das Erscheinen des Seienden – erhellt. Dass die Möglichkeit des Beisammen mit Anderem Bedingung der Falschheit sei, besagt, dass es hier um eine Konfiguration des Erscheinens der Seienden handelt, die auch *anders sein kann*. Wichtig ist für Heideggers Beispiel die Betonung der Sachorientierung der Möglichkeit, und zwar in dem Sinne, dass man in einem deutschen Wald

261 Aus dem zweiten Kapitel (bes. 2.2.3) kennen wir die Bedeutung, welche diese heideggersche Ansicht in der Deutung Severinos hat, und genau auf diese Spannung zwischen bloßer Vorhandenheit und der Frage nach dem Sein wird sich die komparative Analyse konzentrieren müssen. Ist die *Als-Struktur* ursprünglicher als das unmittelbare Erscheinen der Ewigkeit des Seienden als solches oder eher umgekehrt? So lautet unsere Leitfrage.

262 Ein kurzer Hinweis Heideggers auf die große Relevanz der so formulierten Fragestellung zeigt sich als höchst interessant für uns, da die für Severino zentrale, philosophiegeschichtliche Beziehung zwischen Parmenides und Platon-Aristoteles (vgl. bes. 1.3.4) hier direkt angesprochen wird: „Das Falsche, und im Zusammenhang damit Täuschung – Trug – Irrtum waren für Plato besondere Phänomene, die gleichsam erst als solche erkämpft werden mußten in einem besonderen Nachweis, daß sie nicht nichts und nicht sind, sondern sehr wohl sind. Unter dem Druck und der Last des Satzes des Parmenides: das Seiende ist – das Nichtseiende ist nicht, mußte es als ausgemacht gelten, daß Täuschung, Falschheit, Irrtum als Negativa – Nichtiges – auch nicht seien und nicht sein könnten. Es gehört zu den unsterblichen Leistungen Platons, daß er zeigt: auch Irrtum, Falschheit ist; das war ihm nur möglich dadurch, daß er das Problem des Seins neu stellte“, HGA 21, S. 168. Vgl. hier 4.2.2 und 4.2.3. Für einen Überblick über das Thema in Bezug auf Heidegger siehe Mayer 2008.

einen Strauch wohl mit einem Reh, nicht aber mit „so etwas wie die dritte Wurzel aus 69“ (ebd., S. 188), verwechseln könnte (es wäre auch möglich, einen „Schah von Persien“ sehen zu glauben, aber „faktisch“ würde man so etwas in diesem Zusammenhang nicht meinen). Ein Reh kann zusammen mit (d. i. in) einem deutschen Wald sein, oder entdeckt werden, nicht aber eine Zahl wie die soeben erwähnte. Was aber hier für uns wichtig ist, ist dieses Anders-Sein-Können des angesprochenen Seienden. Die Möglichkeit der Falschheit besteht darin, dass in der „vorgängigen Vorhandenheit“, die Aristoteles als *ἔν* fasste, bzw. in der „Einheit eines Vorhandenen und eines Mitvorhandenen“ (ebd., S. 190) – Reh und Wald –, das entdeckte Seiende mit einem anderen zusammengebracht wird, „das ihm zukommen kann, aber nicht zukommen muß“ (ebd., S. 186). Anders gesagt: Ein Reh kann im Wald sein, wohl aber auch nicht. Dieses entdeckte Seiende kann also *anders sein als es gerade je ist*.²⁶³

Der Grund, warum dies die Bedingung der Falschheit ist, besteht im *Unterschied* der Seienden, die anders und mithin im Beisammen mit Anderem *sein können*, zu den einfachen Seienden, welche „überhaupt die Möglichkeit eines Beisammen mit anderem [ausschließen]“ (ebd., S. 184). Die zweiten sind aber nichts anderes als die *ewigen* Seienden, „ἀεὶ ὄν“, welche „schlechthin vorhanden und nicht und nie etwa noch nicht vorhanden, also einmal unvorhanden [sind]. Ihr Sein schließt jede mögliche Unvorhandenheit aus in dem, was und wie sie sind; diese Seienden sind nie nicht so vorhanden, wie sie es sind“ (ebd., S. 180 und 183).²⁶⁴ Wir sind also noch vor der *Unterscheidung* zwischen dem ewigen (idealen) und dem werdenden (sinnlich-wahrnehmbaren) Seienden. Der Bezug auf die ersten, einfachen Seienden ist insofern für die Profilierung der Bedingung der Falschheit entscheidend, als man – so Aristoteles – sich über sie nicht täuschen kann; man kann sie nur denken oder nichtdenken (voεῖν ἢ μή, *Metaph.* 1051 b 32, Heidegger übersetzt mit Vernehmen oder Nichtvernehmen, vgl. HGA 21, S. 176). Nur das Anders-Sein-Können und Mit-anderem-Beisammen-Sein-Können (Reh im Wald) machen ein (bes. verdeckendes) Dafürhalten möglich. Nur über Seiende und Mitvorhandenheit von Seienden, die auch anders sein, vorkommen, vorhanden sein können, kann man sich täuschen, nicht aber über Seiende, die *immer* – auf ewig! – so sind, wie sie sind.

Damit sehen wir nochmal die Bedeutung dieser zwei Grundperspektiven im Spannungsfeld der Auseinandersetzung Heideggers mit dem Wahrheits- und Logikproblem in der bei den Griechen

²⁶³ Eine der möglichen Bedeutungen dieser Bedingung führt Heidegger folgendermaßen aus: „Die Aussage kann aber auch verdecken [d. h. falsch sein, P.M.B.], sofern sie Seiendes von etwas her anspricht, das ihm zwar zukommen kann, womit es aber »zur Zeit« des Aussagens nicht zusammen ist“, HGA 21, S. 186.

²⁶⁴ Es sei hierbei an die erste Definition der Ewigkeit des Seienden in *Zurück zu Parmenides* (vgl. 1.3.2) erinnert: „jedes Ding, so geringschätzig es auch sein mag, [ist] ewig [...], wenn "ewig" die wesentliche Bedeutung besitzt, die die griechische Sprache αἰών zuspricht: "was ist" (ohne Einschränkungen)“, VWdN, S. 63. Indem er den aristotelischen Text kommentierend übersetzt (*Metaph.*, 1051 b 22-33), spricht Heidegger die ewigen, einfachen Seienden – welche im *Unterschied* zu denen, die anders sein können, stehen – folgendermaßen an: „Auch ist all dieses Vorhandene in der Weise des schlechthin ständig schon Vorhandenen nicht etwas in der Weise eines "Noch nicht" und "Erst noch"; wären sie so, dann müßten diese Vorhandenen ja selbst entstehen und vergehen – nun aber entsteht das Sein nicht, noch vergeht es, es würde ja sonst aus etwas [einem Seienden] entstehen [das Sein aus Seiendem]. Alles offenbart, was Sein an ihm selbst ist und schlechthin immer schon Vorhandenes“, HGA 21, S. 176.

anfangenden, philosophisch-ontologischen Tradition: die vom griechischen θεωρεῖν bis hin zur phänomenologischen Anschauung maßgebende Entdecktheit (oder das Erscheinen, mit den Worten Severinos) des Seienden und die seit Platon ebenso maßgebende *Unterscheidung* zwischen idealen und realen Seienden. Diese Seiten geben uns aber auch darüber Auskunft, dass sich diese Unterscheidung, und bes. die Auffassung der *ewigen Seienden*, auf der Ebene der Vorhandenheit vollzieht, d. h. auf einer von der ursprünglicheren Dimension abgeleiteten Ebene. Die Bedeutung einer solchen Feststellung wird in der Konfrontation mit Severino entscheidend.

Jedenfalls, der gemeinsame Boden dieser Perspektiven ist bei der griechischen (und in diesem Fall aristotelischen) Erfahrung der Wahrheit als ἀλήθεια, bzw. als Unverborgenheit, aufzufinden – die Unverborgenheit, die in diesem Zusammenhang als Entdecktheit angesprochen wird und die das griechische Verständnis vom Sein ins Spiel setzt. „Aristoteles sagt: das Sein "ist" Entdecktheit“ (ebd., S. 190). Gerade hier kann erblickt werden, warum Heidegger das Bedürfnis fühlt, die der aristotelischen Deutung der Wahrheit zugrundeliegenden Voraussetzungen näher zu betrachten.²⁶⁵ Es muss hinter das aristotelische εἶναι, hinter die „vorgängige Vorhandenheit“ gefragt werden. Er bringt die leitende Fragestellung folgendermaßen zum Ausdruck: „Was besagt *Sein*, damit *Wahrheit* als *Seinscharakter* verstanden werden kann?“ (ebd., S. 191).

Die erste, grundlegende Bemerkung sagt, dass die – vorgängige – *Einheit* eines Vorhandenen, worin das Beisammen als Mitvorhandenheit besteht, als *Anwesenheit*, *Präsenz* zu verstehen ist. Vorhandenheit – Anwesenheit – Präsenz. Dass etwas vorhanden sei, bedeutet, dass es anwesend oder präsent ist. Sein als Entdecktheit zu denken besagt mithin, dass das Verhalten zum Seienden als Seienden den Charakter des *Präsentierens*, bzw. des *Gegenwärtigens*, hat. Im Gegenwärtigen bekundet sich die Anwesenheit des jeweils entdeckten Seienden. Und dieses Gegenwärtigen ist gerade jene Struktur der Offenheit von Welt – bzw. das hier untersuchte *Haben* von Welt –, in der ich, wir, Dasein ständig lebt. (Das besagt: der Mensch lebt *je schon* in dieser Struktur, genauso wie er nach Severino *je schon* Erscheinen des Seins – d. h. der jeweiligen Totalität der erscheinenden Seienden – ist, vgl. 1.3.3). Heidegger sagt: „Dieses Gegenwärtigen, *in dem ich ständig lebe*, [...] gibt die Möglichkeit, daß überhaupt etwas begegnen kann, d. h. Anwesendes entdeckbar ist, anwesend sein kann“ (HGA 21, S. 192.).²⁶⁶ Hier aber erschließt sich die große, abgründige Fragwürdigkeit (in dem wörtlichen Sinne der *Frag-Würdigkeit*) dieses *griechischen* Seinsverständnisses, denn das Sein aus der Gegenwart zu verstehen, heißt nichts anderes als das Sein *aus der Zeit* zu verstehen. Die Fragwürdigkeit ist insofern abgründig, als der wesentliche

²⁶⁵ Es sei hierbei daran erinnert, dass Aristoteles hier für Heidegger als Stellvertreter des griechischen Denkens gilt: „Aristoteles hat diese Frage, Warum Entdecktheit, Wahrheit, die Bestimmung und die eigentlichste Bestimmung von Sein ist und sein kann, nicht gestellt, sondern er hat einfach diese Bestimmung vollzogen. Für das Verständnis aber und für die eigentliche philosophische aneignende Interpretation ist es notwendig, hinter diesen Vollzug zurückzugehen und ihn aus den unausgesprochenen Voraussetzungen, aus dem unausgesprochenen, nicht explizit gegebenen Seinsverständnis des Aristoteles und der Griechen verständlich zu machen“, HGA 21, S. 191.

²⁶⁶ Dass hier nicht nur Aristoteles auf dem Spiel steht, macht Heidegger kurz darauf klar: „Schon Platon bezeichnet das Sein als Gegenwart. Und der Terminus οὐσία, den man so gänzlich sinnlos in der Philosophiegeschichte kolportiert als Substanz, heißt nichts anderes als Anwesenheit in einem bestimmt zu fassenden Sinne“, ebd., S. 193.

Zusammenhang zwischen Seinsverständnis und Zeit eine Problematik bildet, von der die „Griechen nichts ahnten“ und die uns ein Licht bietet, „um nun in die Geschichte des Seinsproblems und in die Geschichte der Philosophie überhaupt zurückzuleuchten, so daß sie nun Sinn bekommt“ (ebd., S. 193 f.).

Dergestalt kündigt sich das letzte Hauptelement an, welches diese Vorlesung zum Verständnis der Stellungnahme Heideggers zur Tradition anbietet. Anhand dieses wesentlichen und ungefragt gebliebenen Zusammenhanges zwischen dem Seinsverständnis und -problem, kurzum zwischen Sein und Zeit, muss die philosophische Tradition des Abendlandes hinterfragt und somit die Aufgabe einer Erschütterung der bisherigen Logik durchgeführt werden. Der einzige Philosoph, der diesen Zusammenhang, obzwar nicht vollkommen und deutlich, erblickt hat, ist für den Heidegger dieser Vorlesung Kant,²⁶⁷ weshalb sich der zweite Hauptteil mit dem Problem der Temporalität im Rahmen einer eindringlichen Auseinandersetzung mit diesem Philosophen befasst. Auf diesem Weg wird die Zentralität der Beschäftigung mit Kant in der zweiten Hälfte der 20er Jahre erklärlich, welche bes. in KM belegt wird und die für Severinos Lektüre von höchster Bedeutung ist, wie im Abschnitt 2.2.1 ausführlich dargelegt.²⁶⁸

3.2.3 *Zweites Hauptstück*

Thema dieser Seiten ist die Profilierung eines Zeitverständnisses, das „grundsätzlich mit dem traditionellen bricht“ und das erlaubt, „einen wesentlichen Schritt über die ganze Ontologie“ hinaus zu kommen (ebd., S. 194). Dieses neue Zeitverständnis wird hier auch als *Phänomenologische Chronologie* bezeichnet. Insbesondere besteht das Anliegen dieses zweiten Hauptstückes darin, die bisher untersuchten Phänomene – nämlich Aussage, Wahrheit, Falschheit, Sein als Anwesenheit – im Hinblick auf die Zeit zu untersuchen. Folglich geht es gleichsam um eine Wiederholung der Analyse auf einer nach Heidegger tieferen und mithin ursprünglicheren Ebene. Wenn sich der zentrale Abschnitt des ersten Hauptteils mit der ursprünglichen Als-Struktur des Seins zur (bzw. Habens von) Welt des Daseins und mit der Nivellierung derselben zum »als« der Bestimmung von Vorhandenem beschäftigt hatte, hat die jetzige Analyse die „Herausstellung der Temporalität der Als-Struktur“ und des dementsprechenden, „temporalen Charakter[s] dieser Nivellierung“ (ebd., S. 207) als Aufgabe. Wie und vermittelt welcher Etappen wird diese Aufgabe durchgeführt? Und

²⁶⁷ Diese Ansicht und mithin auch deren Grenzen sind auch in SZ und bes. in KM präsent, vgl. SZ: „Der Erste und Einzige, der sich eine Strecke untersuchenden Weges in der Richtung auf die Dimension der Temporalität bewegte, bzw. sich durch den Zwang der Phänomene selbst dahin drängen ließ, ist *Kant*“, HGA 2, S. 31. Bzgl. der Entwicklung der Kant-Interpretation Heideggers in der Marburger Zeit siehe Volpi 1984.

²⁶⁸ Auch diese Kant-Interpretation vollzieht sich gänzlich im Lichte der hermeneutischen Herangehensweise, die wir mit Bezug auf KM schon in Erwägung gezogen haben (vgl. 2.1.2), wo nämlich die Interpretation nicht das, was der interpretierte Text gesagt hat, sondern das, was er *hat sagen wollen*, zu erhellen versucht. Diesbezüglich drückt sich Heidegger ganz explizit wie folgt aus: „Die folgende Interpretation, wie die vorangegangene, ist phänomenologisch, d. h. wir dringen zu dem vor, was Kant implizit im Auge gehabt haben muß. [...] man muß dem Philosophen in der Zwiesprache der Kommunikation entgegenkommen und ihm in gewisser Weise zur rechten Geburt verhelfen. Das ist keine Neuigkeit, sondern die alte Methode der Mäeutik des Sokrates“, HGA 21, S. 313.

welche Rolle spielt hier die Beschäftigung mit Kant?

Die ersten Schritte dieser Untersuchung gehen explizit im Horizont der Daseinsanalyse auf das Thema ein, indem also viele Ausführungen des bald darauf erscheinenden Hauptwerkes SZ (1927) vorweggenommen werden. Heidegger wendet sich nämlich der Erhellung der als Grundart oder Grundmodus des „Sein[s] des Daseins“ verstandenen Sorge und von deren Strukturen²⁶⁹ zu, und zwar im Hinblick auf die noch leitende Idee des „vorgängige[n] Begegnenlassen[s] von etwas, [...] in dem wir ständig leben“ (ebd., S. 209 und 220) oder – so kann es auch ausgesagt werden – das wir *je schon* sind. Das Kernanliegen besteht hier in der Auffassung der Einheit dieser mannigfaltigen Grundstrukturen – ein Problem, so Heidegger, welches „in der Geschichte der Philosophie meist als Problem des Ichs und der Einheit des Ichs und des Selbst“ (ebd., S. 227) verstanden wurde, und das als solches in der kantischen *Kritik* sehr prägnant ins Auge gefasst wird: „Das: Ich Denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können“.²⁷⁰ Es kann hierbei daran erinnert werden, dass sich die *ontologische* Richtung der Ontologie (bzw. das Denken Heideggers in HudM, vgl. 2.2.1) mit den subjektiven Bedingungen der Einheit der Erfahrung zu beschäftigen hatte. Der Name des Philosophen aus Königsberg kommt deshalb in der Untersuchung über die Zeit und das Daseins (und zwar im Rahmen der Erörterung des temporalen Charakters von Wahrheit, Falschheit, usw.) ins Spiel, weil der in seinem Denken wohl gesichtete aber im Wesentlichen im Dunklen gelassene Zusammenhang zwischen der Zeit und dem "Ich Denke" nichts anderes als der „Grundzusammenhang der Subjektivität, wir dürfen sagen: des Daseins überhaupt“ (ebd., S. 310) ist. Der Text Kants wird also für Heidegger zu einer Stütze, die Temporalität des Daseins angemessen zu denken, und dies besagt wiederum: Die Zeit in Abgrenzung zum „vulgären Zeitbegriff“, der „vom Jetzt aus verstanden wird“ (ebd., S. 244), zu denken.

Wenn er vom vulgären Zeitbegriff spricht, so meint Heidegger genau das Zeitverständnis, welches in der Tradition der ganzen abendländischen Philosophie maßgebend und gleichsam nie hinterfragt bleibt: die Zeit als Abfolge von Jetzt-Punkten bzw. als Jetzt-Folge, wo also die Zukunft das Noch-nicht-Jetzt und die Vergangenheit das Nicht-mehr-Jetzt darstellen. Kennzeichnend für diese Zeitauffassung ist für Heidegger, dass in ihr etwas nur insofern als zeitlich bestimmt werden kann, als es die Seinsart des Vorhandenseins hat, bzw. als etwas Vorhandenes ist. Die Abfolge von Jetzt-Punkten ist also eine Abfolge von Vorhandenem. Man sieht hier schon deutlich den temporalen Charakter der Nivellierung der Struktur des Habens von Welt, denn die ursprüngliche, zeitliche Dimension, die Heidegger hier in Blick hat, wird in der vulgären, die ganze Tradition bestimmenden Zeitauffassung auf die Zeit des *nur* Vorhandenen, bzw. der Seinsart, die „primär der Welt bzw. der Natur“ (ebd.) zukommt, nivelliert.²⁷¹ Als philosophiegeschichtliche Hauptmomente

²⁶⁹ Thematisiert werden hier die zentralen Figuren von SZ, nämlich die des In-der-Welt-Seins, des Je-schon-Verfallenseins an die Welt, des besorgenden Umgangs, der Fürsorge, sowie der Eigentlichkeit und der Uneigentlichkeit als zwei Grundmöglichkeiten des Daseins selbst.

²⁷⁰ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 131 f.

²⁷¹ Dass es sich hier genau um die Definition von Zeit – bzw. von Werden! – handelt, die im severinianischen Verständnis des Nihilismus eine zentrale Rolle spielt (vgl. 1.3.3), belegt u. a. die Tatsache, dass Heidegger

des traditionellen Zeitverständnisses werden in diesen Seiten Aristoteles – als der Vater dieses Verständnisses selbst²⁷² –, Bergson und Hegel angesprochen. In diesen Betrachtungen wird Heidegger von der Überzeugung geführt, dass der „systematische Ort der Behandlung des Zeitphänomens innerhalb einer Philosophie der Index für die dabei leitende Grundauffassung der Zeit [ist]“ (ebd., S. 249). Dass die Zeit jeweils im Rahmen der Physik oder der Naturphilosophie²⁷³ behandelt wird, ist also für ihn ein Beweis dafür, dass sie als vulgäre, d. h. nivellierte und alltägliche Zeit aufgefasst wird, nämlich bloß als Abfolge von Vorhandenem, bzw. als Abfolge von Noch-nicht-Jetzt, Jetzt und Nicht-mehr-Jetzt.

Im Gegensatz dazu sei es Kant in seiner Philosophie – und d. h. vor allem in seiner ersten *Kritik* – gelungen, die Zeit in Zusammenhang mit der Einheit der Grundstrukturen der Subjektivität (bzw. des Daseins) zu denken, nämlich als Form der Anschauung oder reine Anschauung, bzw. als das unthematisch Vorgängige, worin alle bestimmten Anschauungen *in der Zeit* (im traditionellen Sinne!) aufeinanderfolgen können. Die Zeit ist also für Heidegger, wie schon erwähnt, nichts anderes als das "Ich Denke" selbst, das alle Vorstellungen begleiten können muss. Der Ausleger drückt dies folgendermaßen aus: „Zeit ist Erkenntnisquelle – das ist die fundamentale und alles Weitere, was Kant von ihr sagt, tragende Interpretation der Zeit“ (ebd., S. 304). Gemeint ist hier, dass die Zeit die vorgängige Bedingung der Möglichkeit jeder unserer Erfahrungen im allgemeinsten Sinne (mithin von jeder Anschauung, jedem $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$, jeder Erkenntnis)²⁷⁴ bildet. In

vermittels eines Bildes Lotzes sagt, dass das Jetzt „zwei ungleiche Arme des Nichtseins hat [...]; nämlich einen Arm des Nichtseins, der sich in die Vergangenheit erstreckt, und einen des Nichtseins in die Zukunft“, HGA 21, S. 246.

272 Der Hinweis bezieht sich hier auf die Behandlung der Zeit in *Physik* IV, 10-14 (217 b 19 – 223 b 17). In SZ wird sich Heidegger folgendermaßen ausdrücken: „Im Ganzen dieser Aufgabe liegt zugleich die Forderung, den so gewonnenen Begriff der Zeit gegen das vulgäre Zeitverständnis abzugrenzen, das explizit geworden ist in einer Zeitauslegung, wie sie sich im traditionellen Zeitbegriff niedergeschlagen hat, der sich sei *Aristoteles* bis über Bergson hinaus durchhält“, HGA 2, S. 24.

273 Die Bezugsstelle bei Hegel sind hier die §§ 257-260 der *Enzyklopädie*.

274 Damit sind wir in die Nähe des Zentrums der severinianischen Heidegger-Deutung gebracht, weil Severino die Auffassung der Zeit und deren Gleichsetzung mit dem "Ich Denke" (bzw. mit der Subjektivität als Dasein) gerade als die Struktur der Transzendenz versteht, worin das *Erscheinen des Seins* (bzw. jeder jeweiligen Seienden-Mannigfaltigkeit!) besteht – vgl. 2.2.1 und 2.2.2 (siehe dazu auch Ruggenini 1977, S. 135 ff.). Dies ist ferner dadurch belegt, dass Heidegger in diesen Seiten die Absicht Kants ausdrücklich als das Projekt der Fundierung der Metaphysik, und d. h. der *metaphysica specialis* (welche von Gott, Seele und Welt handelt) durch die *metaphysica generalis* (vgl. dazu HGA 3, S. 8 ff.), anspricht: „Bei welcher Untersuchungsart findet Kant nun gerade so etwas wie Bedingungen der Möglichkeit des Gegebenseins? Er untersucht empirische Anschauung und sucht an ihr die Bedingungen der Möglichkeit, d. h. er sucht das, was in der empirischen Anschauung, genauer, in dem in der empirischen Anschauung Angeschauten vorgängig schon liegt. Und warum gerade empirische Anschauung? Empirische Anschauung ist die nächste Vollzugsart von Erkenntnis. Kant untersucht Erkenntnis, genauer, er untersucht wissenschaftliche, theoretische Erkenntnis überhaupt auf Bedingungen ihrer Möglichkeit. Und warum [...] woher ist solche Untersuchung motiviert? Aus den Bemühungen um eine wissenschaftliche Metaphysik, d. h. aus den Bemühungen um eine wissenschaftliche Erkenntnis von bestimmten Seienden: Gott, Seele, Welt. Kant fragt: Was gehört zu wissenschaftlicher Erkenntnis von Seiendem überhaupt? Und er untersucht wissenschaftliche Erkenntnis, nicht um die Metaphysik zu zertrümmern, sondern um eine wissenschaftliche Metaphysik zu finden“, HGA 21, S. 306. Ferner ist auch zu betonen, dass die Zeit als reines Anschauen – als „apriorische[s] Sichgebenlassen“ – kein „intuitus originarius im Sinne des intellectus archetypus“, sondern im Sinne des „intellectus derivatus“ (ebd., S. 339) ist, was nichts anderes besagt, als dass die Grundstruktur des Subjektes (des Daseins!), die die Zeit bildet, sich selbst und die jeweils entdeckten Seienden nicht (ontisch!) schafft, sondern eben sich geben lässt (Selbstaffektion als Aktus der Spontaneität). Die Zeit als Struktur des Daseins oder als Dasein selbst ist also nicht ontisch schöpferisch und das besagt: Das Dasein hat sich selbst nicht geschaffen (es ist geworfen!) und produziert nicht die Seienden (bzw. erschafft sie nicht), sondern *lässt* sie sein. Vgl. die zentrale Bedeutung des unschöpferischen Charakters des heideggerschen Seins bei Severino in 2.2.4 und 2.3.3.

diesem Sinne ist sie die Dimension, *in der wir ständig – d. h. je schon – leben*. Dies habe Kant erblickt.

Aber wenn dies so ist, wie ist dann die Zeit *eigentlich* zu verstehen? Hier zeigen sich für Heidegger die Grenzen der kantischen Besinnung auf die Zeit, welche besonders in der abschließenden Analyse der Schematismuslehre zutage kommen. Die von Kant profilierte Verbindung zwischen den zwei Quellen der Erkenntnis, bzw. zwischen Sinnlichkeit und Verstand,²⁷⁵ wird von Heidegger untersucht, um die bedingende Funktion der Zeit über ein formell-leeres Schema hinaus zu deuten, und zwar als Ermöglichung eines sachhaltigen und -orientierten, verstehenden Verhaltens zur Welt, bzw. zum Seienden als solchen. Die Zeit soll nämlich keine bloß vorgestellte (d. h. formal-leere) Bedingung des Sich-Beziehens auf Gegebenes sein, sondern muss diesem (bzw. dem Sich-Beziehen) ermöglichen, „etwas Sachhaltiges zu *meinen*, *etwas* zu meinen, d. h. eine *Bedeutung*, einen Sinn zu haben“ (ebd., S. 357). Das Risiko des Formal-Leeren, das Heidegger hier sieht, ist eben das Risiko einer formalistischen Deutung des Subjektes, in welcher Kant seiner Meinung nach am Ende tatsächlich verfangen bleibt. Diese ist als eine rein bzw. bloß *logische* Auffassung des Subjektes zu verstehen, welche Zeugnis von der Last der bei Kant herrschenden, „Cartesianischen Position“ ist, da er, so Heidegger, „letztendlich in dieser Fragestellung verhaftet bleibt: Wie kommt das Subjekt in seinem Erkennen hinaus zum Objekt?“ (ebd., S. 318).²⁷⁶ Kant verbleibe nämlich, trotz aller Verdienste seiner Philosophie, im Horizont einer Cartesianischen Auffassung des Subjektes als *cogito me cogitare*, und zwar primär als ein unsachhaltiges, leeres, also bloß *logisches* Bewusstsein des "Ich Bin" – das Bewusstsein des einfachen Existierens von etwas, was „ich“ genannt wird: „Dasein im Sinne von Vorhandensein“ (ebd., S. 328). Wenngleich er in dieser Untersuchung den Anlass und die Basis darstellt, die Identität von Dasein ("Ich Denke") und Zeit ursprünglich zu denken, erbe Kant das Paradigma der Vorhandenheit, mithin ein im Wesentlichen *logisch* aufgefasstes Erkennen, welches die neuzeitliche, cartesianische, so wie letztendlich die ganze traditionelle Philosophie prägt. Die Behandlung der Zeit stellt nicht zufällig das deutlichste Zeichen einer solchen, wesentlichen Zweideutigkeit der kantischen Philosophie, welche gerade die Auseinandersetzung mit der Schematismuslehre hervorhebt, dar.

Gewiss ist die transzendente Bestimmung der Zeit als reines Bild, das jeweils Mannigfaltiges zeigt (offenbar macht, entdeckt!), ohne sich in demselben zu zeigen, und von dessen Sein „wir nur sagen: es gibt es“, ein wesentlicher Schritt in Richtung eines Verständnisses der Zeit „in einer viel ursprünglicheren Weise“ (ebd., S. 384 f.). Jedoch, diesem Vordringen zu einem ursprünglicheren

²⁷⁵ Wir müssen hierbei auf eine eindringlichere Analyse sowohl der kantischen Schematismuslehre als auch der heideggerschen Deutung derselben verzichten, indem wir uns nur auf die Hervorhebung der für unsere Fragestellung wichtigen Elemente beschränken. Vgl. die oben erwähnte Studie Volpis (Fn. 267), sowie Gabel 2007 und Sturma 2013.

²⁷⁶ Hierbei sieht man deutlich, dass diese „Cartesianische Position“ gerade die cartesianische, naturalistische Voraussetzung einer vom Denken (bzw. von der Einheit der Erfahrung) unabhängigen Realität entspricht, von der bei Bontadini so wie bei seinem jungen Schüler Severino die Rede ist, vgl. 1.1.2 und 2.2.1.

Zeitverständnis zum Trotz, hält Kant an dem traditionellen Begriff der Zeit als Jetzt-Zeit fest. Und dies ist – wie wir schon wissen – insofern problematisch, als „die bisherige Charakteristik des Jetzt als des Zwischen für ein Noch-nicht und ein Nicht-mehr keineswegs den entscheidenden Aspekt betrifft“ (ebd., S. 398), bzw. sie ist das abgeleitete Verständnis der Zeit als Abfolge von Vorhandenen. Dies zu erblicken, heißt zu verstehen, dass „mit dem Jetzt sich das Dasein [ausspricht], nicht als ein Vorhandenes, sondern in seinem Sein zur Welt, d. h. in der Grundart dieses Seins zur Welt, im Gegenwärtigen“ (ebd., S. 402). Der Fokus dieser Abgrenzung des ursprünglicheren Sinns von Zeit gegen den traditionellen ist also der gleiche, den man in der ganzen Beschäftigung mit der überlieferten Logik beobachtet hat, nämlich die *Nivellierung* von Phänomenen, die nicht die Seinsart des Vorhandenen haben, auf bloß Vorhandenes.²⁷⁷

Die Auseinandersetzung mit Kant hat also das Ziel, deutlich zu machen, dass die Zeit im Sein des Daseins eine fundamentale und strukturmäßige Funktion hat, und zugleich, dass diese Rolle nicht der Zeit zukommen kann, so wie sie in der ganzen Geschichte der Philosophie von Aristoteles bis Hegel auf der Basis einer nie in Frage gestellten *Logik der Vorhandenheit* verstanden wurde. Das formal-leere Schema dieser Logik sagt: Die Zeit ist Jetztfolge von Vorhandenem, kurzum: die Zeit ist das Werden.²⁷⁸ Die überlieferte Logik – dies ist das Ergebnis der Untersuchung über die Zeit im Gespräch mit Kant – kann nicht zwischen weltlich Vorhandenem und nicht Vorhandenem (d. h. dem Sein des Dasein, der Sorge) unterscheiden. Diesbezüglich schreibt Heidegger in einer Fußnote etwas, dessen Bedeutung erst aus der Perspektive seines späteren Denkweges heraus volle Durchsichtigkeit erreichen wird:

„Dadurch, daß bei den Griechen, bei Plato sowohl wie bei Aristoteles, der Unterschied von kategorialer Aussage [d. h. hier *über nicht Vorhandenes*, P.M.B.] und Aussage über weltlich Vorhandenes verdeckt bleibt, und alle Aussagen direkt als Weltaussagen verstanden werden, kam es, daß das Sein selbst, sofern es in den Blick kam, als Seiendes begriffen wurde. Die Verdecktheit dieses Unterschieds und der entsprechenden Weisen des Ansprechens und Auslegens ist mit die Wurzel des Zwiespalts der Aristotelischen Metaphysik als rein formaler Ontologie und Theologie des $\nu\omicron\upsilon\zeta$ “ (ebd., S. 410)

²⁷⁷ „Dasein ist seinem Sinne nach nie ein Vorhandenes und ist nie so etwas wie eine Tatsache“ (HGA 21, S. 233), und hinsichtlich der Sorge: „Sorge ist [...] das Sein des Daseins. Also nicht selbst ein Seiendes und schon gar nicht ein Seiendes im Sinne eines Vorhandenen. [...] Sein als Seiendes nehmen ist [...] offener Widerspruch“, ebd., S. 242. Auch in diesen Ausdrucksweisen taucht offensichtlich die spätere Grundfigur der ontologischen Differenz auf, der wir in einem anderen Kontext dieser Vorlesung begegnet sind (vgl. 3.2.1, Fn. 250).

²⁷⁸ Wiederum möchten wir betonen, dass die für Heidegger traditionelle Auffassung der Zeit nichts anderes ist als die Definition des Werdens (die Heidegger also *im Blick haben muss*, um sie zu kritisieren), welche in der severinianischen Analyse des Nihilismus zentral ist, wie es auch den wenigen, Hegel gewidmeten Seiten zu entnehmen ist, wo Heidegger von der hegelschen Auffassung der Zeit als *angeschautes Werden* sagt: „Das Jetzt ist das Sein des Noch-nicht und als dieses Sein des Noch-nicht zugleich das Nicht-mehr seines Seins, also der Übergang vom Nichts zum Sein und vom Sein zum Nichts, das heißt eben für Hegel Werden. [...] Die Zeit ist als angeschauter Werden lediglich mit Hilfe des formal-leeren Schemas von Sein, Nichts, Werden charakterisiert“, HGA 21, S. 261.

Bezüglich der Ergebnisse dieser Untersuchung lässt sich ferner auch Folgendes bemerken: Das, was in diesen letzten Seiten der Vorlesung profiliert wird, kann als *Entzugscharakter* dessen bezeichnet werden, was für Heidegger die ursprüngliche Zeitlichkeit darstellt. Durch die Beschäftigung mit Kant hat sich nämlich eine Eigentümlichkeit der Zeit herausgestellt: Indem sie Seiendes entdeckt, sehen lässt, offenbar macht, zeigt sich die Zeit selbst nicht. Sie entzieht sich der Dimension, die sie selbst ermöglicht. In einer solchen Dynamik von Ermöglichung und Entzug lässt sie aber eine Spur hinter sich, und diese ist genau die traditionelle und alltägliche Auffassung der Zeit. Indem sie sich entzieht, macht sich die Zeit in einer abgeleiteten Form ihrer selbst sichtbar. Deshalb schreibt Heidegger, dass „die Zeit zunächst und zumeist sich verbirgt und bekannt ist lediglich in dem und als das, was sie nur uneigentlich ist“ (ebd., S. 411). Die uneigentliche Zeit bekommt ihren Sinn nur aus einer der Möglichkeiten der ursprünglichen Zeit, nämlich aus dem Gegenwärtigen (aus der reinen Anwesenheit der jeweiligen Gegenwart), und ist damit nur eine Jetzt-Folge von Vorhandenem. Diese Art Verstellung, welche als Resultat der Dynamik von Ermöglichung und Entzug gilt, ist zugleich die Basis der traditionellen Logik als *Logik der Vorhandenheit*. Die Geschichte der Philosophie, so wie unsere (gegenwärtige!) alltägliche Auffassung der Zeit, spielen sich nach Heidegger innerhalb dieser abgeleiteten Dimension ab, und sind also unfähig, den Ursprung dieser Dimension, mithin die Entzugsdynamik der ursprünglichen Zeitlichkeit, zu sehen. Gerade aufgrund dieses beschränkten Charakters soll folglich die Aufdeckung anderer Möglichkeiten der Zeit (neben dem Gegenwärtigen) „der traditionellen Logik und Ontologie eine wesentliche Grenze setzen“ (ebd., S. 414), d. h. zeigen, dass diese weder für die Stellung noch für die Beantwortung der Grundfrage des Denkweges Heideggers, bzw. der Seinsfrage, angemessen sind. Dergestalt wird das Urteil über die Logik am Ende dieses Textes verständlich:

„Die Logik ist die unvollkommenste aller philosophischen Disziplinen, und sie ist nur vorwärts zu bringen, wenn sie sich besinnt auf die Grundstrukturen ihrer thematischen Phänomene, auf die primären Seinsstrukturen des Logischen als eines Verhaltens des Daseins, auf die Zeitlichkeit des Daseins selbst“ (ebd.)

Mit dem Überblick über die thematische Entwicklung und die Hauptthesen dieser Vorlesung haben wir also das Gerüst der heideggerschen Beschäftigung mit der Logik und mithin die Motive seiner kritischen Stellungnahme gegenüber der überlieferten, traditionellen Logik (und wir können sagen: Ontologie) sichtbar gemacht. Die Schritte der Analyse Heideggers können folgendermaßen aufgelistet werden: 1) Die Umgrenzung des Geltungsbereiches der Logik (ideales, bzw. ewiges Sein); 2) Die Aufwertung des phänomenologischen Anschauungsbegriffes im Rahmen der Auseinandersetzung mit der traditionellen Auffassung von Wahrheit und Erkenntnis; 3) Die

Bedingungen für den *Lógos*, falsch zu sein, im Lichte der ursprünglichen Als-Struktur; 4) Der Zusammenhang von Dasein ("Ich Denke") und Zeit; 5) Die Abgrenzung der ursprünglichen Zeitlichkeit gegenüber der vulgären Zeit als Abfolge von Vorhandenen.

Die derart profilierten Ansichten betreffen besonders die sogenannte erste Phase des heideggerschen Denkweges, da diese Vorlesung "zeitlich" kurz vor der Veröffentlichung von SZ steht, sind aber auch in der späteren Beschäftigung mit der Logik strukturell aufzufinden, wie es jetzt zu zeigen gilt. Die bisherige Untersuchung hat aber die Kerngründe einer solchen Stellungnahme noch nicht klar umrissen. Wir haben nämlich das komplette, thematische Spektrum des Verhältnisses Heideggers zur Logik in allen seinen Stadien vor uns. Aber wir haben noch nicht den klaren Grund dieses Verhältnisses aufgewiesen, das *Warum*. Durch die bisher gewonnene Perspektive kann nun dieser Grund, bzw. der Kern der heideggerschen Besinnung, sachgemäß und leicht erklärt werden, indem die Entwicklung der heideggerschen „Übergangsarbeit“, bzw. die Durchführung der Erschütterungsaufgabe noch klarer ins Auge gefasst wird. Die „durch Aristoteles grundgelegte und in Hegel vollendete philosophische Logik“ (ebd., S. 14) bedarf einer Erneuerung. Aber warum? Das hängt vom heideggerschen Verständnis der von ihm betriebenen, philosophischen Wissenschaft ab, bzw. der Phänomenologie, die er als Grundmethode für die Stellung der Kernfrage seines Denkens, bzw. der Frage nach dem Sein, bezeichnet.²⁷⁹ Durch die Phänomenologie wird eben der „Bestand der überlieferten philosophischen Disziplinen in Frage gestellt und erschüttert“ (HGA 24, S. 3). Versuchen wir, diese Aspekte näher zu betrachten.

3.3 Logik: Die Ontologie der Vorhandenheit als Ontik

3.3.1 Auf dem Weg zu Sein und Zeit

Wie entwickelt Heidegger seine neue Idee der Phänomenologie und wie betrifft eine solche Idee sein Verständnis einer neuen Logik so wie seine Stellungnahme zur Logik der Tradition? In den ersten akademischen Schriften, bzw. in der Dissertations- und Habilitationsschrift,²⁸⁰ sowie in anderen kleinen *Essays* und Rezensionen, beschäftigt sich der junge Heidegger fast ausschließlich mit Problemen der Logik. In seinem 1915 geschriebenen Lebenslauf zur Habilitation heißt es: „In der neuen Schule lernte ich allererst die philosophischen Probleme als Probleme kennen und bekam den Einblick in das Wesen der Logik, der mich bis heute vor allem interessierenden

²⁷⁹ Vgl. vor allem HGA 2, § 7. In HGA 24 (S. 3) schreibt Heidegger: „Die Phänomenologie ist nicht eine philosophische Wissenschaft unter anderen, auch nicht die Vorwissenschaft für die übrigen, sondern der Ausdruck „*Phänomenologie*“ ist der Titel für die *Methode* der *wissenschaftlichen Philosophie überhaupt*“. Siehe auch den schon zitierten (2.2.1) Passus aus SZ: „Ontologie und Phänomenologie sind zwei verschiedene Disziplinen neben anderen zur Philosophie gehörigen. Die beiden Titel charakterisieren die Philosophie selbst nach Gegenstand und Behandlungsart. Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie“, HGA 2, S. 51.

²⁸⁰ *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (1913) und *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915), beide in HGA 1 enthalten.

philosophischen Disziplin“ (HGA 16, S. 38).²⁸¹ In der Schrift *Neuere Forschungen über Logik* (1912) schreibt er: „Was ist Logik? Schon hier stehen wir vor einem Problem, dessen Lösung der Zukunft vorbehalten bleibt“ (HGA 1, S. 18).

Hierzu muss zuallererst betont werden, dass sich Heidegger in diesen Jahren (aber im Grunde genommen auch später) nicht mit der neuen von Frege und Russell vollzogenen "Revolution der formalen Logik" beschäftigt.²⁸² Das Bezugspanorama bilden vielmehr jene Autoren, die der süddeutschen philosophischen Schule des Neukantianismus zugehören und die alle mit Kant darin übereinstimmen, dass „[...] die Logik von Aristoteles' Zeiten her an Inhalt nicht viel gewonnen [hat] und [dass sie] das [...] ihrer Natur nach auch nicht [kann]“.²⁸³ Diese weitgehend schulmäßigen Schriften über die Logik, welche besonders Rickert und Husserl als Referenzautoren nobilitieren, zeigen indes das Erwachen der heideggerschen philosophischen Interessen auf, die seinen späteren Denkweg charakterisieren werden.²⁸⁴ Er folgt den oben genannten Autoren in ihren jeweiligen Kritiken am Psychologismus, denkt aber zugleich, dass ihre Ansätze noch nicht radikal genug seien.²⁸⁵ So ist gewiss Wirklichkeit – mit Rickert – die Kategorie, die alles umfasst, was Gegenstand werden kann (also auch das »Unwirkliche«), aber „das Wirkliche [...] als solches [kann] nicht bewiesen, sondern allenfalls nur *aufgewiesen* werden“ (HGA 1, S. 165).

Die ursprüngliche Dimension des menschlichen Lebens kann nicht durch theoretischen Beweis erreicht werden, sondern muss aufgezeigt, aus-gelegt werden. Die dafür benötigte Logik gehe über die Grenze der von diesen Autoren noch betriebenen, reinen, theoretischen Logik hinaus; sie sei eine Logik, die den Bereich der *bisherigen* Logik transzendiere (dieses Bewusstsein ist schon in diesen ersten Schriften am Werk).²⁸⁶ Eine solche Logik soll auf eine Auffassung des erkennenden

281 Hier bezieht sich Heidegger auf die 1911 vorgenommene Unterbrechung des Theologiestudiums und auf den Beginn seines Studiums der Mathematik und der Naturwissenschaften, neben der Philosophie.

282 Diese zwei Autoren werden zwar in den frühen Schriften zitiert, aber dies beweist nicht für eine detailliertere Beschäftigung mit dem, was Heidegger nicht als philosophische Logik, sondern als „*Logistik*“ bezeichnet, welche „den logischen Aufriß der Mathematik [bildet]“ und deren „Systematik und Geschlossenheit [...] am weitesten fortgeschritten bei *Bertrand Russell* [erscheint]“, HGA 1, S. 42. Hinsichtlich des Prozesses der Vollendung und d. h. Auflösung der Philosophie wird er 1964 noch Folgendes schreiben: „Es genügt, auf die Eigenständigkeit der Psychologie, der Soziologie, der Anthropologie als Kulturanthropologie, auf die Rolle der Logik als Logistik und Semantik hinzuweisen“, HGA 14, S. 71. Gadamer schreibt seinerseits: „Der erste große Einwand, der gegen Heidegger geltend gemacht wird, ist sein Verhältnis zur Logik. Es ist nicht so sehr die Tatsache, daß die Logik in neueren Jahrzehnten erstaunliche Fortschritte gemacht hat, während Heidegger, wie selbst noch meine eigene Generation, nur in der veralteten aristotelischen Logik geschult worden war“, Gadamer 1986 [1987], S. 376.

283 I. Kant, *Vorlesung über Logik*, Akad. Ausg. Bd. XIX, S. 20 (zitiert in HGA 21, S. 14). Vgl. hierzu Käufer 2001 (bes. S. 456-465), der das neukantianisch geprägte Panorama, in dem Heidegger seine Studien zur Logik entwickelt, rekonstruiert, indem er eingehend beweist, dass „Heidegger develops his anti-logic claims in *this* context, with limited attention to the advances of formal logic“ (ebd., S. 457). Siehe dazu auch Fay 1977 (S. 111 f.) und bes. Bucher 2006 und 2007.

284 So schreibt Heidegger 1972 bezüglich dieser „im wörtlichen Sinne hilf-losen Versuche“: „Gleichwohl zeigen sie einen mir damals noch verschlossenen Wegbeginn: in der Gestalt des Kategorienproblems die *Seins*-frage, die Frage nach der *Sprache* in der Form der Bedeutungslehre. Die unvermeidliche Abhängigkeit ihrer Behandlungsart von der herrschenden Abhängigkeit der Lehre vom *Urteil* für alle Onto-Logik ließ das Dunkel nicht einmal ahnen“, HGA 1, S. 55.

285 In der Logik-Vorlesung WS 1925/26 schreibt Heidegger, indem er bes. Rickert in Blick hat, dass „[...] in dieser dem Psychologismus gegenüber so philosophisch dünkenden Position, die allen Naturalismus überwunden zu haben glaubt, ein noch viel größerer und grundsätzlicherer, freilich auch noch schwerer zu fassender Naturalismus steckt“, HGA 21, S. 92. Siehe dazu, in Bezug auf Husserl, Gethmann 1993, S. 142 ff.

286 Im letzten Abschnitt der Habilitationsschrift heißt es: „Man vermag die Logik und ihre Probleme überhaupt nicht

Subjekts abzielen, die es keineswegs als rein theoretisches versteht, sondern als lebendigen Geist. In dieser Perspektive zeigt sich das Wachsen des Bedürfnisses, eine Logik zu entwickeln, die der Faktizität und Konkretheit des Lebens angemessen sei. Am 3. März 1916 schreibt Heidegger seiner Frau: „ich weiß heute, daß es eine Philosophie des lebendigen Lebens geben darf – daß ich dem Rationalismus den Kampf bis aufs Messer erklären darf – ohne dem Bannstrahl der Unwissenschaftlichkeit zu verfallen – ich darf es – ich muß es – u. so steht heute vor mir die Notwendigkeit des Problems: wie ist Philosophie als lebendige Wahrheit zu schaffen u. als Schöpfung der Persönlichkeit wert u. machtvoll“.²⁸⁷ Es geht also um die Entwicklung einer philosophischen Methode, welche das konkrete Leben des Menschen im Blick zu behalten vermag, *ohne* deshalb außerhalb des wissenschaftlichen Selbstverständnisses der Menschen zu stehen.

Die große Wendung, welche sich in diesen frühen Jahren abspielt und die eine neue Idee der Phänomenologie mit sich bringt, besteht gerade in dieser neuen Aufmerksamkeit für das, wofür der Philosophiebetrieb vorher kaum ein Auge hatte. Im Gegensatz zu Rickert, der „das methodische Wesen der Philosophie als theoretische Erkenntnis“²⁸⁸ versteht, will Heidegger eine vortheoretische Dimension untersuchen, oder besser, zur philosophischen Höhe bringen, innerhalb derer erst die theoretische Erkenntnis ihren Platz bekommt, bzw. überhaupt bekommen kann. Und hier kommen wir zur Bedeutung von Ontologie, die uns in der Konfrontation mit Severino interessiert. Bekanntlich hat eine Frage Heidegger seit der juvenilen Lektüre (1907) von Brentanos *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* begleitet, nämlich die Frage: „Wenn das Seiende in mannigfacher Bedeutung gesagt wird, welches ist dann die leitende Grundbedeutung? Was heißt Sein?“ (HGA 14, S. 93).²⁸⁹ Diese Frage kann aber nicht ausgehend von einem *bestimmten* Bereich des Lebens und d. h. des menschlichen Umgangs mit und in der Welt, so wie dem Theoretischen, gestellt werden. Ausgangspunkt der Stellung und Beantwortung dieser Frage soll vielmehr, wie wir wissen, eine Grunddimension darstellen, *in der wir je schon leben* und innerhalb derer sich erst die verschiedenen Sinn- und Bedeutungsbereiche des Menschlichen konstituieren können. Mit Recht kann man also von einer gewissen „Skepsis über die theoretische Orientierung des bisherigen Denkens“²⁹⁰ sprechen, deren Sinn jetzt genauer erhellt werden soll, und zwar durch die nähere Pointierung der Grunddimension, auf welche die neue Philosophie Heideggers abzielt.

Sein philosophisches Programm entwickelt Heidegger, indem er besonders der Lehre Husserls

im wahren Lichte zu sehen, wenn nicht der Zusammenhang, *aus* dem heraus sie gedeutet werden, ein translogischer wird“, HGA 1, S. 405. In einem Brief an Rickert von 27. Januar 1917 schreibt Heidegger: „Die reine Logik ist ein Extrem, eine verkappte Vergewaltigung des lebendigen Geistes [...]. Die reine Logik verwehrt der Philosophie den Zusammenhang mit den Grundströmungen des persönlichen Lebens und der Fülle der Kultur und des Geistes“, Denker 2002 (hrsg.), S. 38.

287 G. Heidegger 2005 (hrsg.), S. 36 f.

288 Denker 2006, S. 10. Der Aufsatz Denkers umfasst eine ausführliche Darstellung der Bedeutung der Philosophie Rickerts in den ersten Schriften Heideggers.

289 Siehe dazu die Darstellungen in Safranski 2001 (S. 38 ff.) und die bildungsphilosophische Rekonstruktion in Volpi 1976 (S. 77 ff.).

290 Nelson 2006, S. 47.

folgt, d. h. indem er durch Husserl und über Husserl hinaus die phänomenologische Methode annimmt, um die Ursprungsdimension des in seiner Faktizität lebendigen Subjekts aufzuzeigen. Dieses Abhängigkeitsverhältnis ist jenes, dem wir in der Beschäftigung mit HGA 21 begegnen sind, und in dessen Zentrum die wegweisende, phänomenologische Auffassung der Anschauung, bzw. das neue phänomenologische Sehen,²⁹¹ steht. Doch obgleich die Philosophie Husserls die solide Basis bietet, um das menschliche Erkennen neu zu denken, so verlangt das Ziel des heideggerschen Suchens, bzw. die Seinsfrage, eine radikalere Wandlung des phänomenologischen Sehens selbst, welche zur oben erwähnten Grunddimension vorzudringen erlaubt. Eine Stelle, auf welche sich die diesbezügliche Heidegger-Literatur stets bezieht, um den Sinn dieser Wandlung zu verdeutlichen, ist die Vorlesung des Kriegsnotsemesters 1919 – *Phänomenologie als vortheoretische Urwissenschaft*.²⁹² Hier heißt es: „Wir stehen an der methodischen Wegkreuzung, die über Leben und Tod der Philosophie überhaupt entscheidet, an einem Abgrund: entweder ins Nichts, d. h. der absoluten Sachlichkeit, oder es gelingt der Sprung in eine *andere Welt*, oder genauer: überhaupt erst in die Welt“ (HGA 56/57, S. 63). An diesen Abgrund wird man geführt, indem man die Frage "gib es etwas?" zu beantworten oder die Bedeutung des "es gibt" zu verstehen versucht. Hier kann an die Behandlung der Zeit in HGA 21 (vgl. 3.2.3) erinnert werden, von deren Sein „wir nur sagen: es gibt es“ (HGA 21, S. 385). Die Wegkreuzung – mit einer Aneignung des parmenideischen Motivs könnte man sagen: den Scheideweg, der die Wege von Tag und Nacht trennt – schildert Heidegger durch die Profilierung von zwei Möglichkeiten: 1) Die phänomenologische Beschreibung des bedeutungshaften Umwelterlebnisses und 2) die theoretische ent-lebende Einstellung, welche die bloße Realität eines Dings erkennt.²⁹³

In dieser Unterscheidung ist schon die Abgrenzung zu sichten, welche Heidegger seinen ganzen Denkweg entlang gegenüber der traditionellen Philosophie zu ziehen versucht. Genau in dieser Richtung bewegt sich u. a. die neue Interpretation von Ionel, der die Ausgangsfrage der heideggerschen Philosophie ganz ohne Umschweife als die Frage zusammenfasst, „wie sich die Bedeutsamkeit der menschlichen Welt konstituiert“, wo also die Frage „was es heißt, zu sein, in eins mit der Frage [ist], was es heißt, zu bedeuten“.²⁹⁴ Dies besagt, dass die Frage nach der

291 Bekanntlich schreibt Heidegger über seinen Meister: „die Augen hat mir *Husserl* eingesetzt“, HGA 63, S. 5.

292 Vgl. unter anderen Kisiel 1992 und 1993 (S. 38 ff.); Brach 1996, S. 207 (hier ist von „Heideggers Instrumentalisierung der phänomenologischen Methode“ die Rede); von Ruckteschell 1998, § 6; von Herrmann 2000, §§ 1-7; Safranski 2001, S. 112 ff.; Sheehan 2014, S. 118 ff.; Ionel beschreibt prägnant das frühe philosophische Programm Heideggers als das „Ansinnen, den Bereich der geistigen Erlebniswelt begrifflich zu artikulieren, ohne ihn auf die starren Kategorien eines theoretisch eingestellten Subjektes, das die lebendige Erfahrungswelt als eine bloß wahrnehmbare Gegenstandswelt versteht, zu reduzieren“, Ionel 2020, S. 37.

293 „Versuche ich, die Umwelt theoretisch zu erklären, dann fällt sie in sich zusammen. [...] Das Ding ist bloß noch da als solches, d. h. es ist real, es existiert. Realität ist also keine umweltliche Charakterisierung, sondern eine im Wesen der Dinghaftigkeit liegende, eine spezifisch theoretische“, HGA 56/57, S. 86 und S. 89.

294 Ionel 2020, S. 32. Indem er am Ende seiner Psychologismus-Dissertation auf die gesamte Arbeit zu sprechen kommt, bezeichnet Heidegger dieselbe als „eine philosophische“, welche „im Dienste des letzten Ganzen unternommen wurde“, HGA 1, S. 187. Dieses Ganze ist nichts anderes als das Gesamtspektrum erkenntnistheoretischer Probleme, in dessen Zentrum aber schon hier der „Gesamtbereich des "Seins" in seinen verschiedenen Wirklichkeitsweisen“ steht. Die Vorarbeit der Logik, welche das Herantreten „mit größerer Sicherheit“ an solche Probleme ermöglicht, werde nicht „von psychologischen Untersuchungen über Entstehung und Zusammensetzung der Vorstellungen geleistet, sondern durch eindeutige Bestimmungen und Klärungen der

„leitenden Grundbedeutung“ vom Sein auf die Ursprungsdimension der Bedeutung selbst abzielt, d. h. diese Dimension *als solche* in den Blick nehmen will. Die Welt eröffnet sich *je schon* in einer Strukturierung von Bedeutungen, bzw. einer *ursprünglichen Struktur* der Weltbedeutsamkeit. Das menschliche Subjekt kommt nicht von irgendeinem Außen in diese Dimension hinein, sondern lebt – es sei nochmal wiederholt – *je schon* innerhalb derselben. Der Ursprünglichkeitscharakter dieser Dimension besteht gerade darin, dass sie auf nichts anderem fußt, um sie selbst zu sein, sondern eben die ursprünglich sich-gebende Basis darstellt, worin jede Art von bestimmten Fundierungs- und Ableitungsvorgängen fußen kann. Ferner kann jede mögliche Infragestellung der Dimension der Weltbedeutsamkeit nur auf dieser selbst gründen, bzw. in ihr sich abspielen. Am Beispiel des Eintretens in den Vorlesungshörsaal versucht Heidegger, die Dimension der Weltbedeutsamkeit gegenüber der abgeleiteten Erfahrungsmöglichkeit zu veranschaulichen. Er tritt in den Saal ein und geht auf das Katheder zu. Wie eröffnet sich die Erfahrung der Weltbedeutsamkeit? Was für eine Welt ist ursprünglich da? Heideggers fragt: „Was sehe "ich"?" (HGA 56/57, S. 71).

Die Antwort kann nicht in einer bloßen Auflistung der Eigenschaften des Inhalts der Erfahrung, wie z. B. der Formen des gesehenen Objektes, dessen Farbnuancen, usw., bestehen, wie präzise (bzw. adäquat, Wahrheit als *adaequatio!*) eine solche Auflistung auch sein möge. Sei sie sprachlich formuliert oder nicht, so besteht die ursprüngliche Weltbedeutsamkeit in der Art und Weise, wie sich der Sinn des Erlebnisses *dem lebendigen Subjekt faktisch* gibt. Beim Eintreten sieht also Heidegger keine bloße Zusammensetzung von Linien, Flächen, Farben, usw., die das *aussagende Bestimmen* feststellen könnte, sondern „das Katheder, an dem [er] sprechen soll“ (ebd.).²⁹⁵

Das phänomenologische Sehen soll sich auf diese faktisch ursprüngliche Bedeutung konzentrieren, in die wir offensichtlich *je schon* versetzt sind. Es ist nämlich offenbar, dass man im alltäglichen Leben keiner bloßen Zusammenstellung von Eigenschaften, sondern vielmehr einer Reihe von jeweils schon strukturierten Bedeutungen begegnet, wie z. B. kleinen und großen Aufgaben, Erwartungen, Straßen, Bergen, Handys, Wahlen, Tweets, usw. – kurzum, einer Welt, deren Sinn man *je schon* auf eine bestimmte Art und Weise gleichsam ursprünglich oder „in einem Schlag“ (ebd.) verstanden hat (wobei auch das Nicht-Verstehen von etwas, wie wenn z. B. eine Schrift oder eine Aussage nicht verstanden werden, immer als solches, bzw. als Nicht-Verstehen, verstanden ist – d. h. man versteht, dass man gerade nicht versteht, die Welt hat gerade diese Bedeutung des nicht Verstandenen). Aus der Perspektive dieser Feststellung heraus ist es ferner

Wortbedeutungen“, ebd., S. 186. Man sieht hier, obzwar im Rahmen der früheren, „hilflosen“ und noch markant erkenntnistheoretisch geprägten Versuche, die partikuläre Abgrenzung seines Interesses an der Bedeutsamkeit mit Blick auf den „Gesamtbereich des Seins“ gegenüber dem Psychologismus.

295 Der Passus fährt folgendermaßen fort: „Sie sehen das Katheder, von dem aus zu Ihnen gesprochen wird, an dem ich schon gesprochen habe. Es liegt im reinen Erlebnis auch kein – wie man sagt – Fundierungszusammenhang, als sähe ich zuerst braune, sich schneidende Flächen, die sich mir dann als Kiste, dann als Pult, weiterhin als akademisches Sprechpult, als Katheder gäben, so daß ich das Kathederhafte gleichsam der Kiste aufklebte wie eine Etikette. All das ist schlechte, mißdeutete Interpretation, Abbiegung vom reinen Hineinschauen in das Erlebnis. Ich sehe das Katheder gleichsam in einem Schlag; ich sehe es nicht nur isoliert, ich sehe das Pult als für mich zu hoch gestellt. Ich sehe ein Buch darauf liegend, unmittelbar als mich störend (ein Buch, nicht etwa eine Anzahl geschichteter Blätter mit schwarzen Flecken bestreut)“, HGA 56/56, S. 71.

ebenso offenbar, dass sich die Welt ursprünglich nicht als eine Reihe von theoretischen Bestimmungen eröffnet, abgesehen von den Maßstäben, die den theoretischen Umgang mit der Welt jeweils lenken. Die theoretische Einstellung der Philosophie, so Heidegger, ist für die Entlebung – bzw. für den Austritt aus – der ursprünglichen Bedeutungsstrukturierung des Lebens verantwortlich: „Das Bedeutungshafte ist ent-deutet bis auf diesen Rest: Real-sein. Das Umwelt-erleben ist ent-lebt bis auf den Rest: ein Reales als solches erkennen. Das historische Ich ist ent-geschichtlich bis auf einen Rest von spezifischer Ich-heit als Korrelat der Dingheit“ (ebd., S. 89).²⁹⁶ In diesem Kontext steht das „Umwelt-erleben“ (oder Umwelterlebnis, Umwelthaftes) für die ursprüngliche Dimension der Weltbedeutsamkeit.

Hierzu muss nun eine wichtige Bemerkung vorgebracht werden, deren Struktur und Sinn uns bis in die Analysen über die Technikphilosophie Heideggers (und Severinos) begleiten wird und die einen Lebensnerv unserer Arbeit bezüglich der Komplementarität der (kritischen) Ontologie und der wissenschaftlichen Selbsterkenntnis des heutigen Menschen betrifft (vgl. 6.2.1). Wenn Heidegger vom derivativen und ent-lebenden Charakter der theoretischen Einstellung spricht, so ist das nicht in einem negativ-kritischen Sinne gemeint, als ob diese Einstellung etwas sei, was nicht sein sollte. Der theoretische Umgang mit der Welt hat seine eigene Legitimität, sowohl in der Entwicklung klassischer Philosophietheorien als auch in der Fundierung und Durchführung naturwissenschaftlicher Forschungsvorgänge. Die Philosophie soll ja die jeweiligen Motivationen des Prozesses der Entlebung verfolgen, um das Wesen der im jeweiligen Forschungszusammenhang leitenden, „*theoretischen Form* [...] der Gegenständlichkeit“ zu gewinnen. Sie soll nämlich die verschiedenen Entlebungsstufen erforschen, um zu sehen, wie das Gegenstand-Sein (das Seiende!) in der jeweiligen Forschungsart gedacht wird. So schreibt Heidegger:

„Die Erforschung der verschiedenen Schichten der Theoretisierung, die Erforschung ihrer Motivationszusammenhänge, ist eine große Angelegenheit der Philosophie. [...] Aber die Probleme bleiben verdeckt, wenn die Theoretisierung selbst verabsolutiert wird und ihr Ursprung aus dem »Leben« nicht verstanden wird: der Prozeß sich steigender Objektivierung als Prozeß der Entlebung“ (ebd., S. 90 f.)

Hier wird eine klare Position zum Ausdruck gebracht, welche auch den späteren Denkweg Heideggers charakterisieren wird. Man kann sogar sagen, das sei die Position Heideggers – so

²⁹⁶ Im Lichte dieser Kritik soll die – eben *kritische* – Wendung des Begriffs der Intentionalität verstanden werden, den Heidegger von Husserl entlehnt hat. Vgl. die Erläuterung Gethmanns: „Diese reine Anblicknahme ist nach Heidegger eine überflüssige und unausgewiesene Konstruktion. [...] daher bleibt die Theorisierbarkeit der Bewußtseinsakte eine unausgewiesene Voraussetzung des Husserlschen Anfangstheorem. Heideggers Ablehnung des Begriffes der *Intentionalität* richtet sich daher auch nicht gegen die formale schon in Platons Parmenides ausgesprochene Tatsache, daß jeder Vollzug ein Vollzug von etwas ist, sondern gegen die Theorie der Intentionalität als Leistung, die theoretisch thematisiert werden kann. Die Möglichkeit der Intentionalität ist aus der im In-der-Welt-sein implizit mitgesagten transzendentalen Wahrheit erst aufzuklären“, Gethmann 1974, S. 245.

unsere These: Keine objektivierende (bzw. theoretische, entlebende oder, wie es später heißen wird, *rechnerische*) Forschungsart ist an sich problematisch oder kritikbedürftig. Problematisch wird sie insofern, als der Ursprung und der dementsprechende Entstehungsprozess der in der jeweiligen Forschungsart verwendeten Kategorien, Konzepte, Begriffe, usw., *aus den Augen verloren wird*. Wenn die ursprüngliche Dimension der Weltbedeutsamkeit – das faktische Leben des Menschen – *in Vergessenheit gerät*, dann sind die jeweils betriebene Forschung und die daraus entstehenden Erkenntnisse zu kritisieren.

Aber indem die Hervorhebung des nicht kritisch-negativen Charakters dieser Position Heideggers vorläufig in den Hintergrund tritt, soll zugleich betont werden, dass keine theoretische Einstellung, wie philosophisch tief sie auch sein möge, die Frage nach dem Sein zu beantworten oder gar zu stellen imstande ist. Das Theoretische ist als solches eine Einschränkung des Untersuchungsfeldes, was es zu einer untauglichen Forschungsart in Bezug auf die Seinsfrage macht. Hierzu kann auch ergänzt werden, dass das Theoretische in der Philosophie besonders deshalb nicht als Maßstab angenommen werden kann, weil dies in Tradition immer der Fall gewesen war.

Aus diesem Bedürfnis, eine Phänomenologie und damit eine phänomenologische Logik zu betreiben, die sich in jener vorthoretischen und das Theoretische selbst erst ermöglichenden Dimension bewegt, muss man die Bedeutung des neuen Wegs verstehen, den Heidegger in den Vorlesungen der folgenden Jahre beschreitet. Die Phänomenologie muss die überlieferte Logik des rein theoretischen Betrachtens hinter sich lassen und sich als Hermeneutik der Faktizität verstehen, d. h. als Sich-selbst-loslassen für das Leben in seiner jeweiligen bedeutungshaften Konkretheit.²⁹⁷ Es wird damit klar, dass es sich hier nicht nur um den Status oder um die innere Strukturierung der Denkkonstruktionen der Logik handelt, deren besseres Verständnis es erlauben würde, die traditionelle Logik weiterhin zu betreiben. Der Spieleinsatz ist hier vielmehr der Versuch, der Ontologie einen neuen Sinn zu geben – besser noch, eine neue Ontologie zu betreiben. Aufgabe dieser neuen Ontologie ist nichts anderes als die Auslegung des faktischen Lebens, bzw. des »Daseins« als „[...] *Sein in einer Welt*“ (HGA 63, S. 80), wie er in der Vorlesung des SS 1923 *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* sagt – eine Vorlesung, die ursprünglich unter dem Titel „Logik“ angekündigt worden war (vgl. ebd., S. 113). Aus dieser Perspektive sieht man deutlich, dass *Ontologie* und *Hermeneutik der Faktizität* für Heidegger gleichsam Synonyme sind. Gewiss ist eine solche Gleichsetzung begriffsgeschichtlich inakzeptabel, weil sich die *traditionelle Ontologie* nicht oder nicht primär mit der Bedeutungsdimension des faktischen, menschlichen Lebens beschäftigt. Aber gerade darin besteht der laut Heidegger neue Charakter seines Ansatzes. Wenn man will, kann

²⁹⁷ „Diese Phänomenologie der Hingabe und des Sich-selbst-loslassens für das Leben, um die Logik des Lebens immanent von ihm selbst aus zu entwickeln, bedeutet schon eine Distanzierung von Paradigma der traditionellen Logik“, Nelson 2006, S. 47. Der Aufsatz ist sehr hilfreich, um sich dem in diesen Jahren des Denkweges Heideggers sehr wichtigen und hier nicht zu erörternden Thema der formalen Anzeige anzunähern. Vgl. hierzu auch Imdahl 1997, bes. Kap. 7.

hier von einer neuen Methode der Philosophie gesprochen werden, und zwar Methode in Bezug auf den wörtlichen, griechischen Sinn dieses Wortes, bzw. in Bezug auf den Weg (ὁδός) zur Beantwortung der alten Frage nach dem Sein.²⁹⁸ Der bisher eingeschlagene Weg kann nicht weiter gegangen werden – dieser hat, wie es bald deutlicher zu machen gilt, alle seine Möglichkeiten erschöpft.²⁹⁹

Aus diesen Gründen entwickelt sich das ganze Projekt in einer ständigen, kritischen (in dem soeben erwähnten Sinne) Auseinandersetzung sowohl mit der traditionellen als auch mit der gegenwärtigen Philosophie, welche sogar die Gestalt einer Destruktion annimmt,³⁰⁰ wie Heidegger bekanntlich besonders in SZ ausdrücklich formulieren wird (vgl. HGA 2, § 6). Es geht nämlich darum, die Tradition der philosophischen Fragen bis zu den Sachquellen zurückzuverfolgen, um dadurch zu sehen, wie diese Fragen selbst aus der Ursprungsdimension der Weltbedeutsamkeit (bzw. der geschichtlichen Faktizität menschlichen Lebens) entstanden sind, und ob sich der Weg zu deren Beantwortung, bzw. der jeweilige, philosophische Bau, jenem Ursprung gegenüber *eigentlich* verhalten hat. Die Erneuerung der Logik zugunsten einer Philosophie, die sich in der Ursprungsdimension der Bedeutsamkeit, bzw. des Seins, zu bewegen vermag, verwirklicht sich also durch einen Abbau der Tradition selbst.³⁰¹ Heidegger erklärt deren Sinn folgendermaßen: „Abbau, das heißt hier: Rückgang zur griechischen Philosophie, zu *Aristoteles*, um zu sehen, wie ein bestimmtes Ursprüngliches zu Abfall und Verdeckung kommt, und zu sehen, daß wir in diesem *Abfall* stehen“ (HGA 63, S. 76). In dieser Erklärung des Sinns der heideggerschen Destruktion ist die Einheit zu erblicken, welche die Auseinandersetzung mit der traditionellen Ontologie, die Kritik an der Logik als Gesetzlichkeit des rein theoretischen Denkens und das Bedürfnis der Erhellung

298 In den Analysen von HudM (vgl. 2.2) haben wir uns darum bemüht, die Bedeutung der *methodologischen Perspektive* deutlich zu machen, in der Severino Heidegger damals interpretiert hat und die besonders in seiner Lektüre der heideggerschen Behandlung der traditionellen Begriffe wie Seiendes, Sein, Nichts, usw., in Abgrenzung zur Tradition selbst zu sichten ist – z. B. an einer Stelle wie der folgenden: „Der Grund, weshalb Heidegger den Terminus "ente" (*Seiendes* [Dt., P.M.B.]) für den ontischen Horizont und nicht für die verschiedenen, transzendentalen Strukturen verwendet, mag im Auftauchen der methodologischen Instanz bestehen, welche nur das *Seiendes* nennt, was ursprünglich erscheint, ohne damit behaupten zu wollen, dass die gefolgerten Termini nichts seien“, HudM, S. 255, EÜ. Diesbezüglich siehe vor allem Gethmann 1974 (bes. 2).

299 Offensichtlich beansprucht Heidegger für sein Projekt die Festlegung des angemessenen *Gegenstandes* der ersten, nach dem Sein fragenden Philosophie (bzw. der Ontologie), wie es sich auch da klar zeigt, wo er im Gespräch mit der Opposition Rickerts zur Lebensphilosophie auf die „Bezeichnung "Philosophie des Lebens" [zu sprechen kommt], die in sich eine Tautologie ist, denn Philosophie hat es mit nichts anderem zu tun als mit dem Dasein selbst. "Philosophie des Lebens" ist also genau so schlau wie »Botanik der Pflanzen«, HGA 21, S. 216.

300 Vgl. z. B.: „Die Theorien über Wirklichkeit und Realität sind nach vier Hinsichten einer phänomenologisch-kritischen Destruktion zu unterwerfen. [...] Es ist zu zeigen, 1. warum die Bedeutsamkeit nicht als solche gesehen wird; 2. warum sie, sofern ein theoretisierter Scheinaspekt derselben angesetzt ist, doch noch für erklärungsbedürftig gehalten und erklärt wird; 3. warum sie durch Auflösung in ein ursprünglicheres Wirklichsein "erklärt" wird; 4. warum dieses eigentliche, fundierende Sein im Sein der Naturdinge gesucht wird“, HGA 63, S. 89.

301 In Bezug auf die Logikvorlesung des WS 1925/26 schreibt Lugarini: „Wir stehen vor der Aufgabe einer positiven *Destruktion* [Dt.] der Geschichte der Logik, welche parallel zu der in *Sein und Zeit* vollzogenen [Destruktion] der Geschichte der Ontologie steht und die darauf abzielt, das, was im Feld der Logik für Jahrtausende verdeckt blieb, zu entdecken“, Lugarini 1992, S. 118, EÜ. Ein berühmter Schüler dieser epochemachenden Operation, Gadamer, beschreibt seine damalige Eindrücke folgendermaßen: „Jede dieser Gestalten unserer klassischen philosophischen Überlieferung war wie völlig verwandelt und schien eine unmittelbare, zwingende Wahrheit auszusprechen, die mit dem Denken ihrer entschlossenen Interpreten völlig ineins verschmolz. Die Distanz, die unser historisches Bewußtsein von der Überlieferung trennt, schien wie nicht vorhanden“, Gadamer 1968 [1987], S. 229.

einer Ursprungsdimension für die Stellung der Seinsfrage in sich hält. Die gegenwärtige, philosophische Lage steckt für Heidegger in diesem Abfall der Vergessenheit der Ursprungsdimension des Seins, worin das konkrete, faktische Leben des Daseins besteht, und dies ist nichts anderes als die Konsequenz der Entwicklung der von den Griechen ausgehenden Geschichte der Ontologie.

Ferner geht aus dem letzten Zitat nochmals hervor, dass die wichtigste – man kann sogar sagen: epochemachende – Auseinandersetzung dieser Jahre jene mit Aristoteles ist, durch welche Heidegger bekanntlich sogar einen gewissen Ruhm erwirbt, soweit, dass einige gemeint haben, er sei 1923 nach Marburg als Aristoteles-Ausleger³⁰² gerufen worden. Die Grundprobleme dieser hermeneutischen Arbeit, deren Ergebnisse dann besonders in der Publikation von SZ münden werden, listet Volpi folgendermaßen auf: „1) Das Problem der *Wahrheit* im ontologischen Sinne verstanden als Bedeutungseröffnung bzw. -aufdeckung und nicht als Triftigkeit des Urteils; 2) Das Problem der ontologischen Verfassung des als Dasein verstandenen, menschlichen Lebens; 3) Das Problem der ursprünglich und nicht naturalistisch verstandenen *Temporalität*“.³⁰³ Genau diese Problemstrukturierung erlaubt es uns, den Fokus der Analyse auf die Logik-Vorlesung WS 1925/26 zurückzulegen.

Wie wir schon gesehen haben, hat das Gespräch mit Aristoteles im ersten Hauptstück dieser Vorlesung das Problem der Wahrheit im entscheidenden Anfang der neuen, philosophischen (philosophierenden!) Logik sowie die Wurzel der traditionellen Logik zum Thema. *λόγος* bedeutet hier Offenbar-Machen, so wie auch *Sein und Zeit* uns sagt: „*λόγος* als Rede besagt soviel wie *δηλοῦν*, offenbar machen das, wovon in der Rede "die Rede" ist“ (HGA 2, S. 43).³⁰⁴ Logik als Wissenschaft hat also dieses Offenbaren zum Thema, d. h. die Rede im Hinblick auf deren Grundsinn: „Welt und menschliches Dasein, überhaupt Seiendes sehen zu lassen“ (HGA 21, S. 6). Seiendes kann aber überhaupt gesehen werden, indem es aus seiner Unentdecktheit herausgeholt wird, bzw. entdeckt wird. „Diese Aufgedecktheit, d. h. Unverborgenheit des Seienden bezeichnen wir als Wahrheit“ (ebd., S. 7). Wir kehren zu unserem Thema des Verständnisses von *ἀληθεύειν* und *ψεύδεσθαι*, bzw. von Wahr- und Falschsein, zurück. Es geht also wiederum um das Entdecken des Seienden³⁰⁵ oder um dessen Erscheinen – aber jetzt gilt es zu sehen, was uns dieser Text bezüglich des Entdeckens und Habens von Seiendem sagt, und zwar im Lichte der bisher durchleuchteten, hermeneutischen Wendung der heideggerschen Phänomenologie, bzw. philosophischen Wissenschaft. Diese Seiten und die in ihnen entfaltete Analyse der Als-Struktur bieten uns nämlich eine hervorragende Darstellung des Grundsinnes dieser Wendung und somit des

³⁰² Diesbezüglich siehe vor allem Volpi 2010, bes. Kap. 2 und 3.

³⁰³ Volpi 2002, S. 295 f., EÜ.

³⁰⁴ Indem er im zweiten Hauptstück der Vorlesung zu den Bedingungen der Falschheit wieder zu sprechen kommt, definiert er die zweite (vgl. 3.2.2) wie folgt: „das als-mäßige Bestimmen, Hinblicknehmen auf, die delotische Synthese“, HGA 21, S. 209.

³⁰⁵ Vgl.: „Recht verstanden und im strengen Sinne wörtlich heißt der Ausdruck, der im Griechischen für Wahrsein – *ἀληθεύειν* – soviel wie ent-decken, im Sinne von enthüllen, die Verborgenheit von etwas wegnehmen“, HGA 21, S. 131.

Kernes selbst der Philosophie Heideggers.³⁰⁶

Heidegger versucht drei seit langem geläufige Thesen über die vermeintlich von Aristoteles vertretene Auffassung des Satzes als Ort der Wahrheit als Vorurteile zu entlarven,³⁰⁷ setzt die Analyse des λόγος hinsichtlich seiner Möglichkeit, wahr oder falsch zu sein,³⁰⁸ an und kommt zur Frage nach einer Grundstruktur desselben, die ihn als solchen erst möglich macht. Diese haben wir schon als Struktur der Weltoffenheit erkannt – man erblickt sie, indem bedacht wird, dass in jeder prädikativen Hebung und Bestimmung „[...] das Worüber selbst schon zugänglich geworden sein [muss]“ (ebd., S. 143). Damit etwas angesprochen wird, muss eine Welt im Seinsverhältnis des Daseins aufgeschlossen sein. In jedem Ansprechen liegt schon Aufschluss.

„Und dieser besteht worin? Daß das betreffende Seiende entdeckt ist aus dem Wozu seiner Dienlichkeit her; es ist schon in eine Deutung gestellt – es ist be-deutet. [...] Jedes Vorsichhaben und Vernehmen von Dingen hält sich in diesem Aufschluß über sie, den sie einem primären Bedeuten aus dem Wozu verdanken. Jedes Vorsichhaben und Vernehmen von etwas ist in ihm selbst ein »Haben«³⁰⁹ von etwas *als* etwas“ (ebd., S. 144)

Die Als-Struktur unserer Offenheit zur Welt, die Heidegger als *hermeneutisches "Als"* benennt, soll hier als die Ursprungsdimension der Weltbedeutsamkeit verstanden werden, welche das eigentliche *novum* seiner Philosophie ausmachen soll. In seinem Verhältnis zur Welt hat das Dasein immer mit einer bedeutungshaften Strukturierung von Seiendem zu tun, welche jedem Ansprechen, Bestimmen und also Theoretisieren je schon zugrunde liegt. Wir begegnen nie bedeutungsfreien Dingen – bzw. den Seienden der traditionellen, theoretischen Ontologie –, denen wir dann die Bedeutungen Straße, Handy, Flugzeug, Teilchenbeschleuniger, Migrationsbewegung, usw., ankleben, sondern immer primär und zwangsläufig der Straße, dem Handy, dem Flugzeug, dem

306 Genau in dieser Richtung bewegt sich Kisiel, wenn er bezüglich dieser Seiten schreibt: „These matchless pages in the course (GA 21: 133-161) are singularly important not only in their anticipation of BT [SZ], not only because they are bare their generic roots in Heidegger's continuing reflection on Being and Having, but also in themselves. For here also, Heidegger takes a fresh look at the hermeneutic language of indication he has been seeking for philosophy by contrasting its logic of heterothesis with that of apophantic assertion, with its deep roots in the traditional predicative grammar geared to the clear-cut yes-no binary logic of synthesis and diairesis. Small wonder that he, in a seminar concurrent with this course, spends the entire semester reflecting simply on the opening triad of Hegel's *Logic!*“, Kisiel 1993, S. 401.

307 „1. Der Ort der Wahrheit ist der Satz. 2. Wahrheit ist Übereinstimmung des Denkens mit dem Seienden. 3. Diese beiden Aussagen haben Aristoteles zum Urheber. Diese drei heute seit langem geläufigen Thesen sind drei Vorurteile“, HGA 21, S. 128. Ähnlich heißt es in SZ: „Die These, der genuine »Ort« der Wahrheit sei das Urteil, beruft sich nicht nur zu Unrecht auf *Aristoteles*, sie ist auch ihrem Gehalt nach eine Verkennung der Wahrheitsstruktur. Nicht die Aussage ist der primäre »Ort« der Wahrheit, sondern *umgekehrt*, die Aussage als Aneignungsmodus der Entdecktheit und als Weise des In-der-Welt-seins gründet im Entdecken, bzw. der *Erschlossenheit* des Daseins“, HGA 2, S. 299.

308 Vgl. HGA 21, 129 ff. Vgl. hierzu auch die guten Darstellungen in Trawny 2006, wo sehr treffend präzisiert wird: „Die *synthesis* sei nach Heidegger "die Bedingung der Möglichkeit des Entdeckens (Wahrheit)", die *dihairesis* dem entgegen die "Bedingung der Möglichkeit des Verdeckens (Falschheit)". Was aber so als "Entdecken" und "Verdecken" gedacht wird, darf keinesfalls mit dem Bejahen als einem "Zusprechen" und dem Verneinen als dem "Besprechen" verwechselt werden“, Trawny 2006, S. 142. Siehe auch die diesbezüglichen, deutlichen Darstellungen in Weigelt 2002, S. 68 ff.

309 Randbemerkung von Heidegger selbst: „Dieses Haben – ganz im Sinne des alltäglichen Damit-zu-tun-habens, nicht eines Betrachtens“.

Teilchenbeschleuniger, der Migrationsbewegung, usw. Das *hermeneutische »Als«* bezeichnet Heidegger auch als verstehenden Umgang: „Ich bin – qua Dasein: sprechend – gehend – verstehend – verstehender Umgang“. Erst *dieses* ursprüngliche Bedeuten „[...] und seine Als-Struktur [fundiert] die Aussage als Aussage“ (ebd., S. 146). Ferner: „Wir leben also, sofern wir überhaupt sind, in der Weise des Daseins im Besorgen, d. h. im Verständnis eines Wozu“ (ebd., S. 154). In diesem Sinne hat solche Struktur vor allem vorprädikativen, d. h. vorlogischen (im Sinne der traditionellen Satzlogik) Charakter. Sie ist die Ursprungsdimension des Daseins als In-der-Welt-Seins oder, so könnte man sagen, das Geschehen des Daseins, bzw. des faktischen Lebens des Menschen, selbst. Aus diesem Grund kann nie von einem als-freien Erfassen (Haben von Welt) gesprochen werden,³¹⁰ es sei denn, man wolle von einer „künstlich präparierte[n]“ (ebd., S. 145) Erfassungsweise sprechen.

Hier kommen wir nun zur Figur der Nivellierung: denn eine derartige künstliche Erfassungsweise stellt keineswegs etwas an sich Negatives, doch aber – und dies muss festgehalten werden, d. h. dies ist das Grundanliegen Heideggers – ein Heraustreten aus der ursprünglichen Dimension des Habens von Welt dar. Als von jenem ursprünglichen, *hermeneutischen "Als"* abgeleitetes bezeichnet er das durch die Nivellierung des ersten erreichte, *apophantische "Als"*, in welchem das Womit des ursprünglichen Zu-tun-Habens zum Worüber einer aussagenden Thematisierung wird. Dies stellt insofern eine Nivellierung des ursprünglich besorgenden Seins zur Welt dar, als das Worüber „[...] gewissermaßen verdeckt [wird] in dem, als was es eigentlich verstanden wurde“ (ebd., S. 157) und als ein so und so zu bestimmendes Reales oder *Vorhandenes* gefasst wird. Obzwar wir uns in einem verschiedenen Kontext befinden, so betrachten wir auch hier gerade die Ent-Lebung, von der die Rede in HGA 56/57 war. Dies ist ebenjenes Problem, welches Heidegger in der theoretischen Einstellung des aussagenden Bestimmens von Seiendem aufspürt: Man betrachtet nicht mehr die Welt, deren Bedeutungsstrukturierungen, jedes einzige bedeutungshafte, lebendige Seiende, als das, was es ursprünglich ist, bzw. *wie es ursprünglich erfahren wurde*. Man hat nicht mehr mit *der Sache selbst* zu tun. Stattdessen tritt man in die Ebene der bloßen (theoretischen) Vorstellung von vorhandenen Dingen hinein, welche alle in ihrem Real-Sein gleichsam gleichgültig sind und deren Eigenschaften aseptisch erforscht werden können. Dies ist wiederum an sich gar nichts Problematisches – es ist ja das Geschehen des wissenschaftlichen, erforschenden Umgangs des Menschen mit der Welt –, kann aber nicht als Grundlage gewählt werden, um der Seinsfrage nachzugehen.

Dadurch wird also der Sinn des schon zitierten Passus (vgl. 3.2.2) erklärlich, wo die Herangehensweise der Geschichte der Ontologie von den Griechen bis hin zu Husserl, also *die ganze Tradition der abendländischen Ontologie*, als eine solche Verabsolutierung des

³¹⁰ So argumentiert auch Ionel in seiner Heidegger-Deutung: „Dass es Sein nur im menschlichen Sinnhorizont gibt [...] bedeutet, dass das, was ist, nur ist, insofern es *als* das erscheint, was es ist. Der Horizont, in dem die Dinge sind, was sie sind, hat keinen selbstständigen Bestand jenseits des Ortes, an dem das Sein *als* Sein getragen wird“, Ionel 2020, S. 39.

Theoretischen interpretiert wird. Dieses aussagende Bestimmen, welches „nie ein primäres und ursprüngliches Verhältnis zum Seienden“ darstellt, ist allerdings das, was die traditionelle Logik und ihre Art und Weise, nach dem Sein zu fragen, beherrscht: „In der griechischen Logik und Lehre vom Sein sowohl wie in der traditionellen bis zu Husserl ist aber gerade der Logos im Sinne des Bestimmens der Leitfaden“ (HGA 21, S. 159). Die Logik der abendländischen Ontologie, welche in sich kein Problem enthält – d. h. sie ist in ihrem Fragebereich völlig berechtigt, legitim –, hat nicht das wahrhaft sich zeigende Seiende oder die ursprüngliche Bedeutung des Seienden als solchen, sondern nur eine abgeleitete, nivellierte Form desselben, vor sich. Sie kennt ihr eigenes Objekt nicht (so wie die *psychologistische Psychologie*, vgl. 3.2.1), welches also in ihrer Herangehensweise gleichsam verdeckt wird. Die Logik der traditionellen Ontologie behandelt das Seiende als bloß Vorhandenes, d. h. verdeckt (nivelliert) dessen ursprüngliche Bedeutung, welche sich dem Dasein im ursprünglichen Phänomen der Wahrheit als Entdecktheit, Erschlossenheit von Welt bietet. Das ist die Grundthese Heideggers bezüglich der Tradition der Philosophie. Und gerade deshalb behauptet er, dass man durch die traditionelle Logik das ursprüngliche Phänomen der Wahrheit als „Verhältnis des Daseins als Dasein zu seiner Welt selbst“ (ebd., S. 164)³¹¹ nicht fassen kann.

Um den Sinn dieser *Kritik* klar nachvollziehen zu können, soll aber ein letztes Element hinzugefügt werden: die Notwendigkeit eines solchen Unvermögens der Logik der traditionellen, theoretisch zentrierten Philosophie. Auf der Basis dieser Ausführungen sind nämlich auch die zum Teil schon betrachteten, nächsten Schritte der Analyse Heideggers in dieser Vorlesung – nämlich die Einsicht in den zeitlichen Charakter des Daseins und damit die Temporalisierung der Ontologie (zweites Hauptstück) – zu verstehen. Das Grundanliegen seiner Philosophie und dessen besondere Stellungnahme zur traditionellen Ontologie stehen auch hier im Zentrum. Wie wir wissen, führt Heidegger die Untersuchung dieser Seiten als eine Wiederholung des „bisher Besprochene[n] in chronologischer Absicht“ ein, um den „temporalen Charakter dieser Nivellierung“ (ebd., S. 207) zu zeigen. Es muss nämlich gezeigt werden, wie die Herabsetzung der ursprünglichen Dimension der Weltbedeutsamkeit zum Inhalt des aussagenden Bestimmens die Zeit betrifft. Ferner wissen wir, dass hier die eigentliche – ursprüngliche! – Zeitlichkeit von dem abgegrenzt werden muss, was als *vulgärer Zeitbegriff* bezeichnet wird. Der vulgäre (traditionelle, alltägliche) Zeitbegriff ist das Resultat der Nivellierung der ursprünglichen Zeit der Weltbedeutsamkeit.

Dies besagt: Dass die Zeit die Jetzt-Folge, der Fluss, das Werden der Dinge sei – dies sagt das aussagende Bestimmen (die theoretische Einstellung) und nicht die ursprüngliche Dimension des faktischen Lebens aus. Es ist die nivellierte Form von Wahrheit oder unsere nivellierte Art und Weise, zu denken, die spricht, wenn die Zeit durch die Worte der bloßen Vorhandenheit verstanden,

³¹¹ „Wahrheit ist kein vorhandenes Verhältnis zwischen zwei Seienden, die vorhanden sind [...] Wenn überhaupt ein Verhältnis, dann ein solches, das gar keine Analogie hat mit irgendeiner Beziehung zwischen Seiendem“, HGA 21, S. 164. Auch das Dasein kann also nicht als ein Vorhandenes betrachtet werden, wie es auch in SZ heißt: „Räumlichkeit des Daseins, das wesentlich kein Vorhandensein ist [...]. Das Dasein aber ist "in" der Welt im Sinne des besorgend-vertrauten Umgangs mit dem innerweltlich begegnenden Seienden“, HGA 2, S. 140 (vgl. auch S. 241).

bzw. wenn sie „lediglich mit Hilfe des formal-leeren Schemas von Sein, Nichts, Werden charakterisiert“ (ebd., S. 261) wird. Diese entlebte Zeit ist, wie wir *gewöhnlich* sagen, der Übergang vom Nichtsein hin zum Sein und vom Sein wieder ins Nichtsein – bzw. von Nicht-Vorhanden-Sein ins Vorhanden-Sein und zurück zu jenem. Der Fall der Berliner Mauer *war nicht* (vorhanden) vor vierzig Jahren (1981), dann *ist er gewesen* (d. h. vorgekommen, geschehen, er war vorhanden – es ist *passiert*) und jetzt ist er nicht mehr (vorhanden). So denken wir die Zeit. So denkt die Tradition die Zeit. Aber diese Denkweise, so die starke These Heidegger, trifft einfach nicht die ursprüngliche (bedeutungshafte) Dimension der Zeit, worin wir je schon leben – sie „trifft überhaupt nicht den Sinn von Zeit als Existential“ (ebd., S. 404). Dies besagt, dass hier die Zeit des Daseins als In-der-Welt-Sein, bzw. die Zeit, wie es sie ursprünglich gibt, aus den Augen verloren wird.³¹² Alle Modi der Zeit (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) werden auf dem Boden des Vorrangs der Gegenwart (bzw. des Gegenwärtigens) selbst, des Jetzt, verstanden – und zwar als Noch-Nicht-Jetzt, Jetzt und Nicht-Mehr-Jetzt. Dergestalt wird die Seinsstruktur des Daseins, bzw. die Sorge, verdeckt und damit die ursprüngliche Weltbedeutsamkeit nivelliert.

Wenn wir aber ursprünglich nicht mit der Zeit des „formal-leeren“ Schemas der Jetzt-Folge zu tun haben, mit welcher Zeit denn dann? Die Antwort ist die Weltbedeutsamkeit selbst, in der sich die Sorge als Seinsstruktur des Daseins ausspricht. Die Struktur der Sorge expliziert diese Vorlesung, so wie auch SZ tun wird, als „Sich-selbst-vorweg-schon-sein-bei-der-Welt“ (ebd., S. 409). Dies ist die eigentliche Zeitlichkeit für Heidegger und der Sinn dieser – freilich nicht gewöhnlichen – Formulierung besteht hauptsächlich in der Abgrenzung derselben gegenüber der traditionellen Zeitauffassung. Sie soll zum Ausdruck bringen, dass wir immer ein Zu-tun-Haben mit, ein Bezug auf, ein Verhältnis zu, ein Tendieren zu, ein Entwurf usw., sind. In unserem Sein zur (und in der) Welt sind wir immer Möglichkeiten ausgesetzt – das Sein des Daseins, bzw. die Sorge, ist grundsätzlich ein Sein-können. In der ursprünglichen Dimension der Weltbedeutsamkeit, bzw. der Art und Weise, wie sich unser faktisches Leben ursprünglich (vor jeder Art von Nivellierung) strukturiert, liegt ein „*Aussein-auf* das eigene Sein qua Sein-können“ (ebd., S. 235). Was besagt das? Ursprünglich haben wir nie mit der Zukunft als mit einem in der Aussage bestimmten Noch-Nicht zu tun, sondern wir sind immer der Möglichkeit, zu sein, ausgesetzt. Primär in unserem Sein zur Welt ist die bedeutungshafte Möglichkeit, zu sein, bzw. die verschiedenen, endlichen Möglichkeiten, die uns faktisch ausmachen, und nicht das formal-leer verstandene Noch-Nicht, das früher oder später mit Inhalt erfüllt werden soll. Das Dasein tritt immer seinen faktischen Möglichkeiten entgegen und nicht der Zukunft des formal-leeren Schemas (bzw. dem bloß ausgesprochenen, ausgesagten, gedachten Noch-Nicht-Vorhandenen) – es ist ein „Auf-sich-

³¹² Wie schon gesehen (3.2.3), hatte sich Kant nach Heidegger in Richtung eines vertieften Verständnisses der Zeit bewegt, nämlich in seiner Auffassung des Zusammenhangs zwischen Ich Denke und Zeit (welcher in der heideggerschen Kant-Deutung ja zu einer Identität wird), er orientierte sich aber an der cartesianischen Idee eines „bestimmten Vorrangs der formalen Logik“ und konnte in letzter Konsequenz die Zeit nur als Jetztfolge „im Sinne der traditionellen Zeitauffassung“ (HGA 21, S. 408) denken.

zukommenlassen“ (ebd., S. 412) von lebendigen, für sein Leben bedeutungsvollen Möglichkeiten. In diesem Sinne ist es sich selbst schon vorweg, besser noch, *je schon vorweg*. Solches *Je-schon* besagt seinerseits, dass das Dasein nie ursprünglich mit der Vergangenheit als bloßem Nicht-Mehr-Vorhandenem zu tun hat, sondern dass es immer *schon* als dieses der-Möglichkeit-Ausgesetzt-Sein ist. Das Dasein ist *je schon*, faktisch in seinem *Zu-sein* versetzt, bzw. geworfen. Schließlich ist das Dasein *je schon bei* einer Welt (oder bei den jeweils begegnenden Seienden), d. h. in ihr tätig, in besorgendem Umgang, und nie erst in einer abstrakten, von zwei Abgründen des Nichtseins umgebenen Gegenwart.

Bei der Veranschaulichung der ursprünglichen Zeitlichkeit³¹³ erblickt man den temporalen Charakter der Nivellierung, den Heidegger zu profilieren vorhat. Sein Anliegen ist wiederum auch hier leicht zu fassen. Im aussagenden Bestimmen, aber man kann nunmehr auch sagen: in der Art und Weise, wie sich die Welt und unser faktisches Leben in unserer alltäglichen Sprache widerspiegelt, wird die Zeit immer auf abstrakte Weise angesprochen, d. h. bloß als Werden der Dinge, indem die jeweils vorgängige Dimension der Bedeutungskontexte, Entwürfe, Vorhaben, Hoffnungen, Sicherheiten und Unsicherheiten, usw., welche unser Leben ausmacht, verdeckt bleibt. Diese Dimension ist da, besser noch, sie ist das DA des Da-seins, wird aber aus den Augen verloren. Die ursprüngliche zeitliche Dimension hat also den schon angesprochenen und noch näher zu erklärenden Entzugscharakter, der für das Verständnis der Kritik an der Logik fundamental ist. Es gibt diese Dimension, d. h. wir leben *je schon* in ihr, aber sie entzieht sich. In diesem Kontext spricht Heidegger von einer eigentümlichen Zeitlichkeit der Zeit selbst: „Die Schwierigkeit der Zeiterfassung geht aber zusammen mit der eigentümlichen Zeitlichkeit der Zeit selbst, daß die Zeit zunächst und zumeist sich verbirgt und bekannt ist lediglich in dem und als das, was sie nur uneigentlich ist“ (ebd., S. 411). Es ist aber leicht zu sehen, dass ein solcher Entzugscharakter auch das heideggersche Seinsverständnis ausmacht. Sein – Weltbedeutsamkeit – ursprüngliche Zeitlichkeit. Durch diese Auffassung der ursprünglichen Zeitlichkeit, die als bedeutungshafte Explikation der Zeitcharakteren unseres Sein-könnens bezeichnet werden kann, zielt nämlich Heidegger darauf ab, die Sorge und d. h. ihre Zeitcharakteren nicht als etwas zu verstehen, was *in der Zeit vorkommt*. Wäre sie das, dann wäre sie ein Seiendes unter Seienden (Ding unter Dingen) – sie wäre also etwas Vorhandenes³¹⁴. Das Sein ist nicht ein Ding unter den Dingen – die

313 Auf die hochkomplexen, diesbezüglichen Analysen der Zeit, die Heidegger in diesem Text, in SZ und an anderen Stellen liefert, braucht hier nicht näher eingegangen zu werden. Siehe dazu Heinz 1982, Fleischer 1991 und Sandbothe 2013.

314 Vgl.: „Sorge ist – in der exponierten Struktur – das Sein des Daseins. Also nicht selbst ein Seiendes und schon gar nicht ein Seiendes im Sinne des Vorhandenen. Hätten Schon und Vor die Bedeutung von Zeitbestimmtheiten, d. h. bestimmten sie das Wie eines In-der-Zeit-seins, dann würde das besagen: Sorge qua Sein ist ein zeitbestimmtes Seiendes. Sein als Seiendes nehmen ist aber offener Widerstand“, HGA 21, S. 242. Die gleiche Argumentation – welche offensichtlich auf die Figur der ontologischen Differenz hindeutet – ist im § 65 von SZ aufzufinden, wo es heißt: „Das Sich-vorweg gründet in der Zukunft. Das Schon-sein-in...bekundet in sich die Gewesenheit. Das Sein-bei... wird ermöglicht im Gegenwärtigen. Hierbei verbietet es sich nach dem Gesagten von selbst, das »Vor« im »Vorweg« und das »Schon« aus dem vulgären Zeitverständnis zu fassen. Das »Vor« meint nicht das »Vorher« im Sinne des »Noch-nicht-jetzt – aber später«; ebensowenig bedeutet das »Schon« ein »Nicht-mehr-jetzt – aber früher«. Hätten die Ausdrücke »Vor« und »Schon« diese zeithafte Bedeutung, die sie auch haben können, dann wäre mit der

Weltbedeutsamkeit ist nicht eine Bedeutung unter den anderen – die Zeit ist nicht *in der Zeit*.

Im Lichte dieser *Differenzstruktur* erblickt man das hier gesuchte Element durch die Erhellung dessen, was Heidegger *Verfallen* nennt. Für Heidegger ist der Mensch im besorgenden Umgang in und mit der Welt immer auf die Sachen konzentriert, seine Sprache hat Worte nur für das Bestimmte, bzw. für das Seiende – (springt man in den husserlschen Sprachschatz zurück, indem man eine freilich hochproblematische Erklärungsmöglichkeit aufgreift, dann kann man sagen: Das Bewusstsein hat immer intentionalen Charakter). In seinem Sein zur Welt, bzw. in der Sorge, ist das Dasein an das jeweils Besorgte (bzw. Bestimmte) verfallen und demzufolge nicht primär auf die ursprüngliche Dimension der Bedeutsamkeit, bzw. auf das Sein, gerichtet.³¹⁵ Dies besagt: Wir denken zunächst und zumeist an die bestimmten Dinge, welche unser Leben ausmachen, an die zu erledigenden Aufgaben, an die angestrebten Ziele, usw. In diesem Sinne sind wir jeweils in die ursprüngliche Zeitlichkeit versetzt, ohne auf diese als solche wirklich gerichtet zu sein, denn wir sind auf die bestimmten, vorhandenen Seienden, bzw. auf ihr Kommen und Gehen, ihr Aufeinanderfolgen, kurz und gut, auf die Zeit als Jetztfolge von Vorhandenem jeweils orientiert. In unserem alltäglichen Sein haben wir Augen, Aufmerksamkeit, Gedanken für die bestimmten, jeweiligen Seienden und nicht für das Sein selbst (bzw. für die Weltbedeutsamkeit, die Zeitlichkeit), das unser Wesen doch immerhin ausmacht. Das Sein gerät also ständig *in Vergessenheit*, indem es sich in der Ermöglichung der Welt entzieht.

Diesen Charakter des Entzuges werden wir bald noch eindringlicher erhellen müssen, und zwar im Rahmen der Streitfrage um die Auffassung des Nichts (und somit der Negativität) bei Heidegger und Severino. Hier genügt es, nachdrücklich zu betonen, dass sich die Zeit, sowie im Endeffekt das Sein und die Bedeutsamkeit, uns zunächst und zumeist in dem geben, was sie uneigentlich sind. Dies ist für Heidegger keine Theorie über den Menschen, wie präzise oder adäquat sie auch sein mag, sondern die phänomenologische Analyse der ursprünglichen, allumfassenden Dimension, innerhalb derer sich das Leben des Menschen abspielt. Es ist das Aufzeigen (d. h. das Auslegen) dessen, was sich zeigt. Die ursprüngliche Zeitlichkeit zeigt sich in der Jetztfolge des jeweils Besorgten – die Weltbedeutsamkeit zeigt sich in den bestimmten Bedeutungen des jeweils Besorgten – das Sein zeigt sich in dem jeweils Besorgten, bzw. in den vorhandenen Seienden. Das ist der Entzug des Seins für Heidegger. In der späteren Sprachwendung wird vom Ausbleiben des Seins oder vom Verborgenen-Sein der Unverborgenheit die Rede sein (vgl. 5.2.1).³¹⁶ Die Nivellierung

Zeitlichkeit der Sorge gesagt, sie sei etwas das »früher« und »später«, »noch nicht« und »nicht mehr« zumal ist. Die Sorge wäre dann begriffen als Seiendes, das »in der Zeit« vorkommt und abläuft. Das *Sein* eines Seienden vom Charakter des Daseins würde zu einem *Vorhandenen*“, HGA 2, S. 433.

315 Die Logikvorlesung beschreibt dieses Verfallen folgendermaßen: „Das Dasein hat sich als in der Welt je schon an die Welt weggegeben, im Gebrauchmachen, Nützen und dergleichen. Dasein »ist« nicht nur überhaupt wesensmäßig in der Welt, sondern »ist« ihr verfallen. Welt begegnet nicht als ein indifferentes Worin, darin Dasein sich bewegt, sondern das daseinsmäßige Sein zu ihr ist ein Angewiesensein auf sie und daher ein Je-schon-verfallensein an sie“, HGA 21, S. 213.

316 In Bezug auf den später thematisierten *Entzug* – bzw. in Bezug auf den Text *Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus*, den wir in 5.2.1 analysieren werden – schreibt Ruggenini: „Im Allgemeinen muss betont werden, dass das Motiv des *Entzuges* [Dt., P.M.B.] von dem schon ab SZ präsenten Thema der Differenz strukturell

der ursprünglichen Dimension auf Vorhandenes, welche für Heidegger das Un-eigentliche bildet, aus dem sich das Daseins herauszuholen hat, betrifft das jeweilige Selbstverständnis des Daseins, bzw. des geschichtlichen Menschen, selbst.³¹⁷

Aus der Perspektive dieser Durchleuchtungen heraus kann der Sinn der Kritik, der Heidegger die philosophische Tradition und somit die überlieferte Logik unterwirft, deutlicher gezeigt und unterstrichen werden. Die Tradition der abendländischen Philosophie, so seine These, denkt und entwickelt sich *auf der Basis* dieses uneigentlichen Sich-Gebens des Seienden, weil die dazu ursprünglich gehörende Entzugsdynamik im Grunde genommen *ungedacht* bleibt. Die Philosophie sei nämlich für die ständige Vergessenheit der ursprünglichen Dimension, welche das Geschehen von Welt und d. h. das Erscheinen des Seienden ermöglicht, verantwortlich, und zwar aufgrund einer immer vorherrschenden Aufmerksamkeit für das jeweils sich zeigende Seiende – solche Aufmerksamkeit mache aber letztlich nichts anderes als das nächstgegebene, alltägliche Leben des Menschen bzw. des Daseins aus. Eine solche Wesensverwandtschaft zwischen alltäglichem In-der-Welt-Sein und der traditionellen Besinnung wird u. a. in der Logikvorlesung hinsichtlich der Zeit an der Stelle deutlich, wo Heidegger sagt, dass die Auffassung der Zeit als Jetzt-Zeit, bzw. als Werden, die ganze Tradition der Philosophie seit der Physik des Aristoteles deshalb bestimmt, weil „die so gefaßte Zeit die ist, die der alltäglichen Erfahrung sich zunächst und ständig aufdrängt“ (ebd., S. 249). Die philosophische, auf der Idee des Vorrangs des Theoretischen basierende Tradition des Abendlandes hat also mit dem alltäglichen Sein des Menschen in der Welt die Orientierung (bzw. das Gerichtet-Sein) an das jeweils entdeckte Seiende gemeinsam, ohne die eine solche Entdecktheit ermöglichende, sich entziehende Ursprungsdimension sichten zu können, bzw. ohne eine solche Entzugsdynamik selbst denken zu können. Das, was ständig angesprochen, hinterfragt, erforscht wird, ist das Seiende als Vorhandenes, als bloß anwesender Gegenstand – oder als „gegenständlich gesetztes Sein“³¹⁸ –, dessen Ursprung aus der allumfassenden Bedeutungs- und Zeitdimension, kurzum: dessen Sein immer verdeckt, vergessen wird. Das Seiende als Vorhandenes ist also der bloße Gegenstand, der Inhalt der jeweils möglichen, geschichtlich situierten, menschlichen Vorstellung. Gegenstand-Sein soll folglich hierbei im Lichte der bisher erhellten Nivellierung verstanden werden, und zwar als Resultat der ständigen, in sich wohl berechtigten Abstraktion desselben aus der geschichtlichen, konkreten Bedeutungsganzheit, die den Gegenstand jeweils doch ausmacht, bzw. in der das Daseins je schon lebt. Genau wie es im alltäglichen, verfallenden Besorgen geschieht, so wird in solcher Abstraktion das jeweils Angesprochene, wie wir wissen (vgl. 3.2.3), zum vorhandenen Gegenstand der Aussagen.

vorweggenommen ist“, Ruggenini 1977, S. 259 (Fn. 128).

317 Deshalb sagt Heidegger in der Vorlesung *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927), dass „das Dasein zunächst immer am Seienden im Sinne des Vorhandenen orientiert ist, so daß es auch sein eigenes Sein aus der Seinsart des Vorhandenen bestimmt“, HGA 24, S. 384.

318 Tugendhat 1970, S. 283. Vgl. auch die Erläuterung O. Pöggelers: „Wenn Heidegger von Vorhandenheit spricht, dann will er [...] auf jenen Umschlag hinweisen, durch den der Bezug zu den Dingen zum Bezug eines bloßen Sehens auf ein bloß Vorhandenes wird. Dieser Umschlag ist im Erkennen nicht allein faktisch da; er ist vielmehr das Ideal des überlieferten Erkennens“, Pöggeler 1959, S. 613.

Die Logik als Gesetzlichkeit – oder als „Technik oder besser Technologie“ (ebd., S. 37) – des richtigen Denkens, sprich der traditionellen Philosophie, bestimmt die Gesetze des so verstandenen Denkens, welches im Einklang mit dem Je-schon-verfallen-Sein des Menschen das Seiende nur als Vorhandenes zu betrachten vermag. Die Logik verliert also das, was Heidegger als die *ursprüngliche, ontologische* Dimension bezeichnet, aus den Augen, indem sie sich nur auf die ontische Dimension der Vorhandenheit richtet. Sie ist also Logik der Ontik, d. h. sie regelt das Denken ausschließlich im Rahmen der Abstraktion oder Nivellierung des ursprünglichen Phänomens der Wahrheit, bzw. des Seins als Bedeutsamkeit, worin sich das konkrete, faktische und immer geschichtlich situierte Leben des Menschen abspielt. Der Satz vom Widerspruch ist beispielsweise nicht falsch, doch betrifft er einfach nicht das Sein – bzw. die ursprüngliche Zeitlichkeit, die Weltbedeutsamkeit. Der Fragebereich ist radikal anders, *unterschieden*. Deshalb – es sei nochmals betont – darf die traditionelle Logik nicht als Maßstab für die Stellung und Beantwortung der Seinsfrage angenommen werden.

Wir verstehen also warum die Logik – im Sinne der Tradition – am Ende dieser Vorlesung als „[...] die unvollkommenste aller philosophischen Disziplinen“ bezeichnet wird. Folglich, wenn Heidegger sagt, dass die Logik einer Besinnung „auf die Grundstrukturen ihrer thematischen Phänomene, auf die primären Seinsstrukturen des Logischen als eines Verhaltens des Daseins, auf die Zeitlichkeit des Daseins selbst“ (ebd., S. 415) untergeordnet werden muss, so ist dies nichts anderes als ein Hinweis auf die Notwendigkeit, eine neue, phänomenologische Ontologie zu betreiben, welche der Dimension entgegendenden vermag, innerhalb derer sich alle bisherigen Ontologien bewegt haben, ohne diese selbst sichten zu können. Die Ontologie soll nämlich Fundamentalontologie werden.³¹⁹ Das ist ferner der Grund, weshalb wir diese Vorlesung als bevorzugten Blickpunkt für die Durchführung unserer Untersuchung ausgewählt haben. Denn diese sind gerade die Struktur motive der ständig kritischen (in dem oben erhellten Sinne) Auseinandersetzung mit der Logik in den großen Werken der 20er Jahre und besonders von SZ – sie bilden ja die Fundamente der heideggerschen Perspektive überhaupt.³²⁰

In SZ schreibt er beispielsweise: „Daß auch die traditionelle Logik angesichts dieser Phänomene [das in § 27 analysierte *Man*, P.M.B.] versagt, kann nicht verwundern, wenn bedacht wird, daß sie

319 Damit erschließt sich der Sinn des folgenden Passus aus dem berühmten Methodenparagrafen von SZ: „Sachhaltig genommen ist die Phänomenologie die Wissenschaft vom Sein des Seienden – Ontologie. In der gegebenen Erläuterung der Aufgaben der Ontologie entsprang die Notwendigkeit einer Fundamentalontologie, die das ontologisch-ontisch ausgezeichnete Seiende zum Thema hat, das Dasein, so zwar, daß sie sich vor das Kardinalproblem, die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt, bringt. [...] Phänomenologie des Daseins ist *Hermeneutik* in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wonach es das Geschäft der Auslegung bezeichnet. Sofern nun aber durch die Aufdeckung des Sinnes des Seins und der Grundstrukturen des Daseins überhaupt der Horizont herausgestellt wird für jede weitere ontologische Erforschung des nicht daseinsmäßigen Seienden, wird diese Hermeneutik zugleich »Hermeneutik« im Sinne der Ausarbeitung der Bedingungen der Möglichkeit jeder ontologischen Untersuchung“, HGA 2, S. 50.

320 Siehe dazu Kisiel 1993, bes. Kap. 8; Augsberg 2003, Kap. 1-2. In seinen Ausführungen zur Wahrheitsproblematik in den Marburger Vorlesungen Heideggers, die sich besonderes auf HGA 21 konzentrieren, schreibt Gethmann: „Trotz mannigfacher Brüche, Neuansätze und Selbstverbesserungen repräsentieren der Text von *Sein und Zeit* und die Vorlesungen *eine* philosophische Konzeption. Damit wird die These widersprochen, daß man von einer inkommensurablen Pluralität von Philosophien sprechen müsse“, Gethmann 1993, S. 139.

ihr Fundament in einer überdies noch rohen Ontologie des Vorhandenen hat“ (HGA 2, S. 171 f.).³²¹ Die traditionelle, schulmäßige Gesetzlichkeit des Denkens ist also hinsichtlich der Durchführung der fundamentalontologischen Aufgabe von SZ ungeeignet, *gerade* weil sie das Gerüst jener überlieferten Ontologie darstellt, worauf man sich nicht berufen kann, um die *Methode* dieses Werkes zu erklären.³²² Diese Ontologie entfaltet sich nämlich jeweils *innerhalb* des Resultates jener Nivellierung, deren Struktur wir durch die Beschäftigung mit HGA 21 erläutert haben. Der § 33 von SZ, der die Analysen der Als-Struktur explizit wiederaufnimmt, erklärt dies folgendermaßen:

„Wir können die Modifikation [die Nivellierung, P.M.B.] aufzeigen, wenn wir uns an Grenzfälle von Aussagen halten, die in der Logik als Normalfälle und als Exempel der »einfachsten« Aussagephänomene fungieren. Was die Logik mit dem kategorischen Aussagesatz zum Thema macht, zum Beispiel »der Hammer ist schwer«, das hat sie vor aller Analyse auch immer schon »logisch« verstanden. Unbesehen ist als »Sinn« des Satzes schon vorausgesetzt: das Hammerding hat die Eigenschaft der Schwere. [...] Das in der Vorhabe [die ursprüngliche, bedeutungshafte Welteröffnung oder -erfahrung, P.M.B.] gehaltene Seiende, der Hammer zum Beispiel, ist zunächst zuhanden als Zeug. Wird dieses Seiende »Gegenstand« einer Aussage, dann vollzieht sich mit dem Aussageansatz im Vorhinein ein Umschlag in der Vorhabe. Das *zuhandene Womit* des Zutunhabens, der Verrichtung, wird zum »*Worüber*« der aufzeigenden Aussage. [...] Innerhalb dieses die Zuhandenheit verdeckenden Entdeckens der Vorhandenheit wird das begegnende Vorhandene in seinem So-und-so-vorhandensein bestimmt. Jetzt erst eröffnet sich der Zugang zu so etwas wie *Eigenschaften*. Das Was, *als* welches die Aussage das Vorhandene bestimmt, wird *aus* dem Vorhandenen als solchem geschöpft“ (HGA 2, S. 209 f.)

Die ursprüngliche Bedeutungsdimension wird nivelliert, d. h. verdeckt, vergessen. Das, was entdeckt (bzw. gedacht, ausgesprochen) wird, oder die Art und Weise, wie wir in dieser Haltung die Welt denken bzw. *haben*, ist ein abgeleitetes. Das ist eben der Sinn des „immer schon »logisch« verstehen“. Die Logik ist *als solche* verdeckend. Die ganze, von der Auseinandersetzung mit Aristoteles begleitete, hermeneutische Arbeit über die Logik und über deren Fundiert-Sein in der fundamentalontologischen Daseinsanalyse führt gerade zu diesem Ergebnis: Die Logik ist *ontologisch* verdeckend, d. h. sie sperrt *strukturell* den Weg zur Erhellung der ursprünglichen Dimension der Weltbedeutsamkeit, bzw. des Seins. Besser noch: Die Beschäftigung mit Aristoteles

³²¹ Siehe auch: „Weil jedoch für die philosophische Besinnung der *λόγος* vorwiegend als Aussage in den Blick kam, vollzog sich die Ausarbeitung der Grundstrukturen der Formen und Bestandstücke der Rede am Leitfaden *dieses Logos*. Die Grammatik suchte ihr Fundament in der »Logik« dieses Logos. Diese aber gründet in der Ontologie des Vorhandenen“, HGA 2, S. 220.

³²² Vgl.: „Die Abhebung des Seins vom Seienden und die Explikation des Seins selbst ist Aufgabe der Ontologie. Und die Methode der Ontologie bleibt im höchsten Grade fragwürdig, solange man etwa bei geschichtlich überlieferten Ontologien oder dergleichen Versuchen Rat erbitten wollte. Da der Terminus Ontologie für diese Untersuchung in einem formal weiten Sinne gebraucht wird, verbietet sich der Weg, ihre Methode im Verfolg ihrer Geschichte zu klären, von selbst“, HGA 2, S. 36.

erlaubt Heidegger, solche strukturmäßige Grenze der überlieferten Logik zu profilieren, nicht um dieselbe bloß negativ preiszugeben, sondern um – gerade durch diese Profilierung – die eigentliche Bedeutung der ursprünglichen Ontologie aufzudecken.³²³

Sein Anliegen war, ist und bleibt dasselbe, nämlich die *philosophierende Logik*, d. h. die Gesetzmäßigkeit der von ihm betriebenen Ontologie als hermeneutische Phänomenologie, von der überlieferten, das Seiende nur als bloß Vorhandenes betreffende Logik abzugrenzen. Die Aufgabe einer Erschütterung der Logik, als Übergangsarbeit von einer ihre Möglichkeiten erschöpfenden Tradition hin zu einer neuen Stellung der Seinsfrage bildet also die Basis und zugleich den Rückgrat des Vorhabens, eine *Ontologie* und keine bloße *Onto-Logik* (bzw. *Ontik*) des Seienden zu betreiben. Dass die überlieferte Ontologie in Wahrheit eine *Onto-Logik* – oder eine *Onto-Theo-Logie* – sei, ist bekanntlich eine der Kernthesen der sogenannten zweiten Phase des Denkweges Heidegger, worauf wir uns fortan als Phase nach SZ beziehen werden. Dies gilt es jetzt kurz zu beleuchten.

3.3.2 Nach Sein und Zeit

Die Ausführungen dieses Paragraphen dienen dazu, die Bedeutung und maßgebliche Rolle der bisher analysierten Stellungnahme Heideggers zur überlieferten Logik und Philosophie auch in der späteren Phase seines Denkens nachzuweisen. Es handelt sich folglich um eine abschließende Darstellung, welche sich im Lichte der Idee einer klaren Kontinuität zwischen den verschiedenen Stadien dieser Philosophie entwickelt. Wenn auch die große Komplexität der Reihe der heideggerschen Schriften, so wie die Geschichte ihrer Veröffentlichung, Anlass zu einer immensen Vielfalt an Interpretationen gegeben hat, welche eher die Brüche, Richtungswechsel, *Kehren* herauszuarbeiten versucht haben, stellt das angesprochene Thema der Stellung zur überlieferten Logik und Ontologie eine Perspektive dar, die einen festen Stützpunkt der Kontinuitätsthese anbietet.³²⁴ Ferner ist anzumerken, dass erst in den Analysen des dritten Teils über die

³²³ Sehr prägnant drückt sich Lugarini diesbezüglich (und mit einem besonderen Blick auf den Zusammenhang zwischen der Logikvorlesung und SZ) aus: „Auf ihre aristotelische Matrix zurückgeführt, erscheint die Logik als frei vom traditionellen Formalismus und, im Gegensatz dazu, geladen von einer echten ontologischen Tragweite, welche aus den entbergenden Kräften hervorquellt, die dem apophantischen *Logos* zuerkannt werden; und statt sich als Organ der wissenschaftlichen Erkenntnis, als formale, methodologische Voraussetzung derselben, zu erschöpfen, erscheint sie als potentiell ontologie-bildend. Die Implikation ist von höchster Bedeutung. Heidegger macht dies in SZ stark und auf dieser Basis baut er das ganze, phänomenologische Gefüge des Werkes auf“, Lugarini 1992, S. 120, EÜ.

³²⁴ Dies besagt, dass das Verhältnis zur Logik ein Thema bildet, welches in unlösbarer Verbindung mit der einzigen Grundfrage des heideggerschen Denkweges steht und demzufolge von der gleichen, kontinuierlichen Geltung derselben – trotz jeglicher Art der Kehre oder Umkehrung – geprägt ist. Diesbezüglich schreibt Heidegger ganz ausdrücklich: „Die Frage nach dem "Sinn", d. h. nach der Erläuterung in "Sein und Zeit" die Frage nach der Gründung des Entwurfsbereiches, kurz nach der *Wahrheit des Seyns* ist und bleibt *meine* Frage und ist meine *einzigste*, denn sie gilt ja dem *Einzigsten*“, HGA 65, S. 10. Dies entspricht der severinianischen, folgendermaßen geäußerten Ansicht: „Trotz der tiefgründigen und suggestiven Neuentwicklungen im Vergleich zu *Sein und Zeit*, bleibt die Grundstruktur des Denkens Heideggers auch in den *Beiträgen* unverändert“, DMdI, S. 330, EÜ. Siehe dazu von Herrmann 2019 (bes. II und IV), wo es heißt: „Heidegger selbst [hält] innerhalb der Durchgestaltung des Gefüges des Ereignis-Denkens an "Sein und Zeit" fest“, von Herrmann 2019, S. 32. Diese Kontinuität gilt – wie wir

Technikphilosophie Heideggers (und Severinos) einige der im Folgenden zu erörternden Punkte – wie z. B. die kritische Auffassung der Metaphysik oder die Diagnose des Nihilismus – ausführlich in Angriff genommen werden und demzufolge eine umfassende Verständlichkeit erreichen werden. Insbesondere wird die Beschäftigung mit dem Text *Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus* (5.2.1) dazu beitragen, die philosophietheoretische Seite unserer Untersuchung zu vervollständigen. Denn in diesem Text lesen wir beispielsweise:

„Das Wesen des Nihilismus ist die Geschichte, in der es mit dem Sein selbst nichts ist. Unser Denken, besser gesagt, unser Rechnen und Verrechnen nach der Regel des zu vermeidenden Widerspruchs steht hier schon auf dem Sprung um die Bemerkung anzubringen, daß eine Geschichte, die ist, in der es aber mit dem Sein selbst nichts ist, uns das schlechthin Widersinnige zumutet. Aber vielleicht kümmert sich das Sein selbst nicht um die Widersprüche unseres Denkens. Müßte das Sein selbst von Gnaden der Widerspruchslosigkeit des menschlichen Denkens sein, was es ist, dann bliebe es sich in seinem eigenen Wesen versagt“ (HGA 6.2, S. 304 f.)

Die kritische Haltung gegenüber der überlieferten Gesetzlichkeit der Philosophie ist in diesem Passus deutlich präsent. Die folgende Ausführungen konzentrieren sich aber nur auf die theoretische, das Verständnis von Ontologie betreffende Seite des ganzen Anliegens, indem die Erörterung der Definition des Nihilismus, sowie anderer diagnostischer Fragen, dahingestellt bleibt.

Wir haben also gesehen, dass die traditionelle Philosophie, deren Gerüst und Basis die überlieferte *Schullogik* darstellt, das Sein in Vergessenheit geraten lässt zugunsten der nur auf das Seiende gerichteten Aufmerksamkeit. Freilich geht es hier nicht um eine Vorliebe für eine von zwei, auf der gleichen, *vorhandenen* Ebene nebeneinander stehenden Alternativen: das Sein und das Seiende. Das Sein – bzw. das *nicht Vorhandene schlechthin* – zu vergessen, heißt vielmehr, die ursprüngliche Erschließung der Weltbedeutsamkeit (d. h. der Welt³²⁵) als des Netzes von vielfältigen, verborgenen und unverborgenen Bezügen und Bedeutungen zu vergessen, worin der Mensch jeweils schon lebt, und das sich jeweils *geschichtlich-dynamisch* bestimmt. Die theoretische, auf der griechischen Onto-Logik basierende Einstellung der abendländischen Philosophie, verdeckt, indem sie alle ursprünglich erscheinenden Bedeutungen auf bloß vorhandene Elemente einer Theorie nivelliert, was sie sind, und verdeckt somit auch zugleich die Dimension,

besonders im Kap. 5 aufzeigen möchten – auch für das Denken der Technik. In Bezug auf die Technikphilosophie Heideggers schreibt Luckner wie folgt: „Heideggers Denken der Technik ist, anders als die gemeinhin angenommen wird, durchaus von einer Kontinuität gekennzeichnet, die es fraglich macht, in Bezug auf die berühmte "Kehre" seines Denkens nach *Sein und Zeit* hin zum so genannten "Seinsdenken", an so etwas wie eine Positionsänderung zu denken. Die "Kehre" Heideggers ist kein werkbiographischer, sondern ein systematischer Begriff“, Luckner 2008, S. 94.

325 Es sei hier nochmals an die Wegkreuzung erinnert, von der im Kriegsnotsemester 1919 die Rede war: „Wir stehen an der methodischen Wegkreuzung, die über Leben und Tod der Philosophie überhaupt entscheidet, an einem Abgrund: entweder ins Nichts, d. h. der absoluten Sachlichkeit, oder es gelingt der Sprung in eine *andere Welt*, oder genauer: überhaupt erst in die Welt“, HGA 56/57, S. 63.

woraus sie als konkrete Einstellung entspringt, bzw. *wozu sie immerhin gehört*.

Inwiefern bleibt diese dergestalt erwachsene Auffassung der traditionellen Logik auch in der späteren Phase seines Denkens maßgebend?

Bekanntlich widmet sich Heidegger ab den 30er Jahren immer mehr der Auseinandersetzung mit den Hauptstationen der Geschichte der abendländischen Philosophie, d. h. mit der Geschichte der Metaphysik. Sein Denken wird zu einer ständigen und eindringlichen *Metaphysikkritik*.³²⁶ Und dies nicht als Vernachlässigung der phänomenologischen, konstruktiven Seite seiner Philosophie, die in den 20er Jahren überwiegend war, sondern als Umwandlung derselben in geschichtsphilosophischer Hinsicht.³²⁷ Man hat es also mit einer Weiterführung der Aufgabe der Destruktion der Philosophie zu tun, welche immer vorrangiger wird. Ihr Sinn bleibt aber derselbe. Wenn die Hermeneutik der Faktizität die Tendenz des lebendigen Menschen zum Verfallen erhellen sollte, so muss die Auseinandersetzung mit den jeweiligen, metaphysischen Grundstellungen der Geschichte in dieselben hineindringen, um zu sehen, wie sich das Sein, besser noch, die *Wahrheit des Seins*, stets entzogen hat, um sich in verstellenden Gestalten zu offenbaren. In der Einleitung zur nie gehaltenen Vorlesung *Nietzsches Metaphysik*³²⁸ (1940), deren Text später im zweibändigen *Nietzsche* (1961) erscheinen wird, präsentiert Heidegger eine Definition der Metaphysik, indem er den Ursprung ihres Wesens im Dunkeln lässt: „Die Metaphysik ist die Wahrheit des Seienden als eines solchen im Ganzen“ (HGA 6.2, S. 231). Die Auseinandersetzung mit den jeweiligen metaphysischen Stellungen der Geschichte besagt in diesem Lichte die Erforschung der Art und Weise, wie sich die Grundbedeutung des Seienden, der Realität, dem jeweiligen geschichtlichen Menschen eröffnet hat, indem sich aber das Sein selbst immer entzogen hat. Das Sein ermöglicht die Geschichte (d. h. lässt sie sein), indem es sich entzieht, bzw. indem es jeweils durch die Vorherrschaft einer bestimmten Wahrheit über das Seiende im Ganzen verstellt wird, als solches ungedacht bleibt. Dieses Verstellen besteht darin, dass die Metaphysik, statt das Sein als sich entziehende Unverborgenheit – d. h. in seiner Wahrheit ($\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$) – zu denken, es als *irgendwo vorhandenen und irgendwie beschaffenen Grund* des Seienden missdeutet. Dieses Denken, die Metaphysik, bezeichnet Heidegger in den 50er Jahren ganz direkt als Logik:

„Wie verstehen jetzt den Namen »Logik« in dem wesentlichen Sinne [...] als den Namen für dasjenige Denken, das überall das Seiende als solches im Ganzen vom Sein als dem Grund ($\Lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$) her ergründet und begründet“ (HGA 11, S. 66 f.)

³²⁶ Siehe dazu Gadamer 1968 [1987], Pöggeler 1990 (bes. V-VII), Figal 2009 (bes. S. 185 ff.), Angehrn 2013. Durch die Erläuterung des Zusammenhanges zwischen Metaphysik- und Logikkritik kehren wir zu den zentralen Punkten der severinianischen Heidegger-Deutung zurück, bes. zu dessen Kritik der *Polemiken* Heideggers (vgl. 2.2.3).

³²⁷ Damit glauben wir, den Sinn der Art und Weise, wie Ionel die Koordinaten der mittleren Phase des heideggerschen Schaffens darlegt, zu treffen: „die Depotenzierung des menschlichen Daseins in der Konstitution von Sinn und die Akzentverschiebung auf die geschichtliche Herkunft des Seinsverständnisses“, Ionel 2020, S. 163.

³²⁸ HGA 6.2, S. 231-300.

Diese Denkart ist nach Heidegger der Abfall, von dem in [3.3.1](#) die Rede war. Es ist nämlich die auch heutzutage vorherrschende Denkweise – bzw. die Weise, wie sich die Weltbedeutsamkeit sich entziehend eröffnet –, welche als Vollendung der bei den Griechen beginnende Geschichte der Ontologie, bzw. der Metaphysik, gilt. Wir stehen also wiederum vor der Unterscheidung zwischen der ursprünglichen Ontologie und der Ontologie als *Onto-Logik*, d. h. der Metaphysik. Die überlieferte Logik der abendländischen Philosophie beruht auf einer unangemessenen Ontologie des Vorhandenen, die strukturell unfähig ist, die solche Ontologie selbst ermöglichende Dimension zu verstehen, bzw. das Sein und seinen Zusammenhang mit der als ursprüngliche Zeitlichkeit verstandenen Zeit.³²⁹ Ein Hinweis auf die Kontinuität dieser Ansicht gibt uns Heidegger selbst im *Humanismusbrief* (1947): „Das Vergessen des Seins zugunsten des Andrangs des im Wesen unbedachten Seienden ist der Sinn des in "S. u. Z." genannten "Verfallens"“ (HGA 9, S. 332). Und noch in dem *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag "Zeit und Sein"* (1962) heißt es: „in der ganzen Metaphysik [wurde] zwar das Sein des Seienden gedacht und in den Begriff gebracht, somit auch die Wahrheit des Seienden sichtbar gemacht, aber in allen Manifestationen des Seins [ist] seine Wahrheit als solche nie zur Sprache gekommen, sondern [blieb] vergessen. Die Grunderfahrung von "Sein und Zeit" ist somit die der Seinsvergessenheit“ (HGA 14, S. 37).

Nach SZ bleibt das zu Denkende immerhin das Sein, nämlich das Vergessene im alltäglichen Umgang mit den Dingen, so wie in der Geschichte der Ontologie – allein überwiegt jetzt die Aufmerksamkeit für die Entzugsdynamik des Seins selbst. Deshalb kritisiert das heideggersche, seinsgeschichtliche Denken ab den 30er Jahren, d. h. das Denken, das dem Sein als Er-*eignis* und seinem Entzug entgegendenkt,³³⁰ die Logik der Vorhandenheit als das innere Gesetz der Metaphysik, bzw. jener philosophischen *Verfallsgeschichte*, welche das Sein in die Vergessenheit versinken lässt zugunsten des Seienden und dessen Wahrheit. Das zu Denkende ist strukturmäßig anders als das Gedachte, es ist von diesem *unterschieden*. Und unter diesem Gesichtspunkt wird die Relevanz dessen erklärlich, was wir anhand der Beschäftigung mit HGA 21 über den platonischen Unterschied zwischen den ewigen und den werdenden, sinnlich wahrnehmbaren Seienden durchleuchtet haben (vgl. [3.2.1](#) und [3.2.2](#)). Denn dieser platonische Unterschied, der für die Geschichte der Ontologie und für die severinianische Rekonstruktion derselben fundamental ist, vollzieht sich nach Heidegger *vollkommen* auf der Ebene der Vorhandenheit. Das Sein der

329 Sehr prägnant und bündig drückt O. Pöggeler diese Grundansicht Heideggers folgendermaßen aus: „Das abendländische Denken ist in seiner klassischen Form Metaphysik. Von dieser metaphysischen Tradition aus läßt sich in einer ersten Vorzeichnung das Anliegen Heideggers bestimmen: Heidegger versucht, in unserer Zeit die metaphysische Tradition neu anzueignen, aber so, dass er jenen letzten Grund zur Sprache bringt, auf dem das metaphysische Denken steht, den es jedoch nicht mehr eigens zur Frage gemacht hat“, Pöggeler 1959, S. 600.

330 „»Die *Geschichte des Seyns*« ist der Name für den Versuch, die Wahrheit des Seyns als Ereignis in das Wort des Denkens zurückzulegen und so einem Wesensgrunde des geschichtlichen Menschen – dem Wort und seiner Sagbarkeit – anzuvertrauen“ (HGA 69, S. 5), so die Erklärung Heideggers bzgl. dieses Ausdrucks. Für die hier nicht weiter zu untersuchende Bedeutung des Wortes *Ereignis*, das laut Heidegger selbst „seit 1936 das Leitwort [seines] Denkens“ (HGA 9, S. 316) ist, siehe Pöggeler 1959 (bes. S. 622 ff.), Seubold-Schmaus 2013, von Herrmann 2019 (bes. S. 83 ff.). Bezüglich des Unterschieds zwischen den Schreibweisen *Sein* und *Seyn* vgl. HGA 65, S. 171 ff., und Lanzi 2015.

Metaphysik ist genau das: ein privilegiertes (bzw. ewiges) Seiende – auch wenn es in der Vollendung der Metaphysik bei Nietzsche nicht mehr ewig sein wird, wie wir noch ausführlicher erläutern werden. Dies besagt, dass die platonische Unterscheidung die erste einer Reihe von Positionen darstellt, welche *innerhalb* der Vergessenheit des Seins aufeinanderfolgen. Im Hinblick auf das bisher Gesagte gilt es also besonders zu betonen: Die Stellung Heideggers zur Logik muss immer im Lichte jener Aufgabe gesehen werden, von der in HGA 21 die Rede war.

Genau deswegen kann Heidegger in der Freiburger Vorlesung aus dem SS 1934 (*Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*), indem er über die *notwendige Aufgabe einer Erschütterung der Logik* spricht, behaupten: „Wir stehen vor der Erschütterung der Logik, die wir nicht etwa 1934 zu Zwecken einer beliebigen "Gleichschaltung" vornehmen, sondern an der wir seit zehn Jahren arbeiten [...]“ (HGA 38, S. 11).³³¹ Auch hier wird die herkömmliche Logik als ein abstraktes Gerüst von Grundgebilden und -regeln des Denkens angesehen, dessen Funktionieren von der Sachhaltigkeit der jeweiligen Gegenstände absieht, gerade weil diese für es *beliebig* sind.³³² Es ist genau diese Beliebigkeit und d. h. *Gleichgültigkeit*, die für Heidegger problematisch und mithin *fragwürdig* sind im Hinblick auf die Erhellung der ursprünglichen Dimension, worin sich menschliches Leben je schon abspielt. Das Thema der Logik als Wissenschaft vom λόγος, d. h. von der Sprache, bringt die Aufgabe einer Definition der Sprache und des Menschen, der sich traditionsgemäß eben durch den „Besitz von Sprache“³³³ von den anderen Lebewesen auszeichnet,

331 Dieser Satz – sowie mehrere *Wiederholungen* – findet man nicht im neuen, 2020 erschienenen Text dieser Vorlesung (HGA 38/A), welcher auf dem lange für verloren gehaltenen Manuskript Heideggers basiert und der den Forschern die wertvolle Arbeit der komparativen Analysen zwischen dem Standpunkt des *Sprechers* und dem des *Hörers* ermöglicht. Eine weitere Bestätigung des roten Fadens, der die *Logikvorlesung* von WS 1925/26 mit dieser aus dem SS 1934 – und im Allgemeinen mit seinem Spätdenken – verbindet, besteht in der folgenden Profilierung der Logik als Auftrag: „Logik ist uns der Name für *den Auftrag*, ein Geschlecht vorzubereiten, das wieder wahrhaft wissen will und wissend sein kann“, HGA 38/A, S. 30 (in dem entsprechenden Passus von HGA 38, S. 30, spricht Heidegger indessen von einer Aufgabe und bezeichnet das Vorzubereitende als „das kommende Geschlecht“). Wichtig ist dabei zu betonen, dass es sich hier ohnehin um eine philosophische Aufgabe handelt, wenn auch einer Philosophie, die nicht vom konkreten, geistigen Leben des Menschen abgesondert ist. Gemeint ist also eine Wandlung der Haltung der Philosophie gegenüber ihrem eigenen Ziel, d. h. vor allem gegenüber der Stellung und Beantwortung der Seinsfrage, folglich auch zur Logik, wie er mit den fast gleichen Worten in HGA 21 gesagt hatte: „Philosophisch verstanden wird die durch Aristoteles grundgelegte und in Hegel vollendete philosophische Logik nicht gefördert durch weitere Sohn- und Enkelschaft, um philosophisch weiterzukommen bedarf es eines neuen Geschlechts“, HGA 21, S. 14.

332 Vgl.: „Die Logik untersucht nicht diese einzelnen Sätze nach dem, was in ihnen ausgesagt ist, sondern achtet auf anderes. [...] Die Logik untersucht die Form, aber nicht den Sachgehalt. Deshalb lassen sich die Grundformen darstellen in Zeichen wie $A = B$, wobei A beliebig ist. Zwar hat jede Aussage ihren Gegenstand, aber für die Logik ist die Art des Gegenstandes beliebig“, HGA 38, S. 4 f. Hinsichtlich der Tatsache, dass die logische Entwicklung der Bezeugung der Wahrheit nach Severino die Beliebigkeit des Gegenstandes der Aussage *streng ausschließt*, siehe [1.2.1](#) und [1.2.3](#) (bes. Fn. 89).

333 Heidegger selbst präsentiert diese klassische, griechische Definition wie folgt: „Und im Unterschied zu Lebendem wie Pflanze und Tier – ist er *durch etwas ausgezeichnet*. – Wodurch? Die alte Definition sagt: $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$ – *er besitzt und verfügt über – Sprache*“, HGA 38/A, S. 24. Bekanntlich adressiert Heidegger hier und an etlichen anderen Stellen die aristotelische Definition in der Politik – vgl. Aristoteles: „Daß der Mensch mehr noch als jede Biene und jedes schwarm- oder herdenweise lebende Tiere ein Vereinswesen ist, liegt am Tage. [...] Nun aber ist der Mensch unter allen animalischen Wesen mit der Sprache begabt“, *Politik*, 1253a 7-10. Diese Frage nach dem Wesen der Sprache (und somit auch des Menschen) sei keine auf das Feld der Philologie, der Sprachwissenschaft oder der Anthropologie begrenzte Frage. Vielmehr, stellt Heidegger fest, charakterisiere sie „eine *Not* des Menschen – gesetzt – daß der Mensch den Menschen ernst nimmt“, HGA 38/A, S. 25 – wobei an die Fragen zu erinnern ist, welche die *Vorbetrachtung* in HGA 21 abschließen (vgl. [3.2.1](#)), und die „aus der Not elementar geworden sind“, HGA 21, S. 124. Bzgl. dieses Notbegriffes siehe [5.2.1](#).

mit sich. Jedoch gilt gerade das Definieren-Wollen und die damit einhergehende, sachhaltige *Gleichgültigkeit* des zu Definierenden – verstanden in seiner Gattung, seiner Art, seinem Fall – als Hindernis für die eigentliche oder sachgemäße Ausführung dieser Aufgabe selbst. Eine solche Sackgasse ist aber nach Heidegger kein bloß nebensächliches Problem, welches durch irgendeinen philosophischen Trick überwunden werden könnte, sondern kennzeichnet ebenjene Situation, in der sich die heutige, philosophische Besinnung *aufgrund ihrer griechisch-ontologischen Herkunft* befindet. Deshalb lesen wir:

„Diese an sich geläufige Logik von Gattung, Art und Fällen, diese Logik, die uns als absolut gültig vorkommt, ist einer ganz bestimmten Erfahrung, einer ganz bestimmten Auffassung einer Art von Seiendem entsprungen – einer ganz bestimmten, in der griechischen Philosophie beginnenden Logik, unter deren Herrschaft wir heute noch stehen“ (ebd., S. 45)³³⁴

Die Logik als die „*Lehre von den Formen und Gesetzen des Denkens*“ (HGA 38/A, S. 112) ist untauglich für die Erhellung des Wesens des Menschen in seiner konkreten Lebendigkeit. Wir können auch sagen: Die Logik verfehlt strukturell das Sein des Daseins (so wie es in den vorherigen Paragraphen aufgezeigt worden ist). Und der Grund dieses Unvermögens besteht wiederum darin, dass die Logik jeden möglichen Gegenstand einer Aussage zu etwas bloß Vorhandenem macht – es ist präsent, es steht da-gegen, und kann in seinen Eigenschaft *adäquat* bestimmt werden. Ein solches strukturelles Problem der Logik spiegelt sich in dieser Vorlesung – welche in dieser Hinsicht paradigmatisch ist für das Spätdenken Heideggers – besonders bezüglich des von uns schon angesprochenen Themas der Zeit und der Geschichtlichkeit wider. In HGA 21 war von der Jetzt-Zeit die Rede, hier ist die Zeit „vorhandener Ablauf“: „Die Zeit als diese Abfolge der Jetzt *ist der vorhandene Rahmen*, in dem die Geschichte als werdende Vergänglichkeit abläuft. Geschichte und Zeit sind *irgendwie vorhandene Objekte* – die nur die *fatale Eigenschaft* haben, *wegzusinken*“ (HGA 38/A, S. 103). Auch hier findet man also die Kritik an der Zeit aristotelischer Herkunft, welche grundsätzlich dafür verantwortlich ist, dass die ursprüngliche Zeitlichkeit als eigentliche, bedeutungshafte Erschließung der Welt aus den Augen verloren wird, und alle Bedeutungen nur als vor-gestellte Objekte (als Gegen-stände) erscheinen, welche entstehen und vergehen, bzw. *in der Zeit* aufeinanderfolgen. Und innerhalb dieses *abgeleiteten* Verständnisses, besser noch, innerhalb solcher *un-eigentlichen* Erfahrung der Zeit, welche ihre Entzugsdynamik nicht sieht, entwickelt sich der Begriff von Sein, der den *Anfang* der griechischen und d. h. abendländischen Philosophie bildet – der Begriff, welcher bis in unsere Tage herrscht: Wenn alles Seiende im Verlauf der Zeit existiert, wenn das Geschehen ein ständiges Werden, eine Bewegung, ein Anderswerden, usw. ist, dann muss

³³⁴ In einem Aufsatz über *Die Sprache der Metaphysik* schreibt Gadamer: „die Schulsprache der Philosophie [ist] vorgeprägt durch den grammatischen Bau der griechischen Sprache und hat in ihrer griechisch-lateinischen Geschichte ontologische Implikationen etabliert, deren Vorurteilshaftigkeit Heidegger aufgedeckt hat“, Gadamer 1968 [1987], S. 237.

das Sein als bleibendes Bestehen, bzw. als Gegensatz zum Werden, verstanden werden:

„Werden“ – der Gegenbegriff zu „Sein“. Das ist *übrigens eine alte* Einsicht – so *alt* wie das *Nachdenken über das Seiende und das Sein* – so *alt* wie *die Philosophie*. / Ja die Philosophie hat bei den Griechen *gerade damit* ihren Anfang genommen, *daß der Urgegensatz* von Sein und Werden *erkannt* und *aufgestellt* wurde. Was erst *wird* und durch ein Werden hindurch muß, das *ist* noch nicht; was *ist*, das braucht nicht mehr zu werden. [...] Dieser Urgegensatz bestimmt *von Anfang an alles Fragen nach dem Seienden, nach dem Sein*“ (ebd., S. 108)³³⁵

Auch hier wird der tiefe Zusammenhang zwischen diesem Seinsverständnis und dem konkreten, alltäglichen Leben unserer Gegenwart hervorgehoben: „Was auf diese Weise das abendländische Denken beherrscht, ist in unserem alltäglichen Verständnis jeder Zeit da und lebendig“ (HGA 38, S. 112). Was herrscht, ist der allgegenwärtige Fokus auf das ontisch-vorhandene Werden der Dinge. Für uns – mit den Worten Severinos: für die *Bewohner des Abendlandes* – ist das Ding, alles Seiende, das *in der Zeit Vorkommende* und somit nur vorübergehend da Vorhandene.³³⁶ Als solches kann das Ding von der Sprache des Menschen – bzw. vom bestimmenden Aussagen – in seinen vorhandenen Eigenschaften betrachtet, erklärt, gekannt werden. Der Mensch selbst ist eben etwas Vorhandenes, das dadurch definiert ist, über eine vorhandene und definierbare Fähigkeit, bzw. die Sprache, zu verfügen – und damit auch sich selbst als Gegenstand einer Theorie zu betrachten.

Die überlieferte Logik, d. h. die Lehre des Funktionierens unseres Denkens, Sprechens und Aussagens im Lichte der logischen Grundgesetze, ist also das konkrete, geschichtliche Vehikel einer bestimmten Erfahrung des Seins, bzw. der Griechischen, welche die Art und Weise, wie sich die Bedeutsamkeit der Welt in unserer Gegenwart erschließt, bzw. wie wir die Welt ursprünglich denken, wesentlich bestimmt. In diesem Sinne ist die Logik die Trägerin der im Wesentlichen griechischen Grammatik unseres geschichtlichen, konkreten In-der-Welt-Seins: „[es] wurde betont, daß die *überlieferte Grammatik* – d.h. die *Grundkategorien der Auffassung der Sprache und ihres Baues* – aus der griechischen Logik stammt; das bedeutet jetzt: daß die grammatischen Grundbegriffe, das, *was sie* begreifen, im voraus fassen *als ein vorhandenes Ding* mit Eigenschaften – die Sprache nicht nur selbst als etwas Vorhandenes – ein Ding – sondern zugleich

³³⁵ In HGA 38, wo der Text uns sagt, dass „Unser Sein etwas Selbstverständliches [ist]“, wird der letzte Satz folgendermaßen wiedergegeben: „Von Uranfang ist alles durch Sein und Werden bestimmt“, ebd., S. 111.

³³⁶ Dies wird u. a. auch dort klar, wo Heidegger über die Fundierung der neuzeitlichen Subjektivität bei Descartes (vgl. [5.2.1](#) und [5.2.3](#)) spricht: „Solange ich überhaupt zweifle – kann ich das *Vorhandensein des Zweifelns nicht in Zweifel ziehen* und im Blick *darauf* erfahre ich zugleich – *wenn ich und solange* ich zweifle muß ich – *ego* – sein. [...] Das Ich und das, *was für es unbezweifelbar* ist, gibt den *Gerichtshof* ab, von dem aus darüber entschieden wird, *was unter dem, was das Ich in seinen Vorstellungen vorstellt, Anspruch* darauf machen kann, *unbezweifelbar* gewiß zu sein, d. h. jetzt – überhaupt zu »sein«. Das Ich – als Subjekt – entscheidet künftig über dieses Vor-gestellte – das Objektum – wie weit es als Gegen-stand *und in sich beständig-seiend* ist. Gegenüber dem Ich-Subjekt ist jetzt das *Objektum* – das *Gegenüber* – das *andere* als es selbst, d.h. zunächst und zumeist die *vorhandenen Dinge*“, HGA 38/A, S. 142 f. Vgl. auch BH: „Dabei sind »Subjekt« und »Objekt« ungemäße Titel der Metaphysik, die sich in der Gestalt der abendländischen »Logik« und »Grammatik« frühzeitig der Interpretation der Sprache bemächtigt hat“, HGA 9, S. 314.

die Sprache als *Aussagezusammenhang von Aussagen über Dinge*“ (HGA 38/A, S. 139).³³⁷

In SZ hatten wir gelesen: „Was die Logik mit dem kategorischen Aussagesatz zum Thema macht, zum Beispiel »der Hammer ist schwer«, das hat sie vor aller Analyse auch immer schon »logisch« verstanden“ (HGA 2, S. 209); hier wird gesagt, dass die aus der griechischen Logik stammende Grammatik ihre Gegenstände „im voraus *als ein vorhandenes Ding* mit Eigenschaften [fasst]“. Wenn auch der Fokus ab den 30er-Jahren, d. h. im Rahmen der Metaphysikkritik, immer mehr auf die geschichtsphilosophische Seite dieses problematischen Zugangs zu den Dingen (bzw. zu den Sachen selbst!) gelegt wird, so bleibt der theoretische Kern dieser Kritik noch derselbe.

Das zentrale Anliegen unserer Untersuchung kann also nochmals betont werden: Die in den 20er-Jahren festgestellte Unfähigkeit der traditionellen Logik und Denkweise, die eigentliche ontologische Dimension zu betrachten, bleibt auch in dieser zweiten Phase des Denkens Heideggers maßgebend. Der einzige für das Denken des Seins mögliche Schritt, nämlich die Logik und ihre Herrschaft „[...] von ihrem *Grund* her aus den Angeln zu heben“ (HGA 40, S. 197), nimmt verschiedene Gestalten an und zeigt sich als das kaum verborgene Leitmotiv des Denkweges Heideggers. Diesbezüglich ist der Literatur beizupflichten, wenn hinsichtlich der Stellung Heideggers zur Logik beispielsweise das markante Urteil formuliert wird: „Erfordert ist die ausdrückliche Zurückweisung der festgefahrenen traditionellen Denkformen, d. i. des verstandesmäßigen Erkennens und der ihm eigenen Logik“.³³⁸ Wie bereits veranschaulicht wurde (3.3.1), spielt doch in unserer Studie die *Bedeutung dieser Kritik* die zentrale Rolle. Denn die Kennzeichnung der traditionellen Philosophie, so wie ihrer Logik, als Vergessenheit des Seins ist bei Heidegger *keine Profilierung einer Schuld*, oder eines Fehlers des geschichtlichen Menschen, der nicht sein sollen hätte. Heidegger versucht vielmehr, die geschichtliche Basis der Art und Weise, wie sich die Welt uns heutigen Menschen eröffnet, oder wie wir sie denken, zu untersuchen, um die anfängliche Bedeutung dieser Denkweise oder Weltanschauung (auch wenn Heidegger solche Ausdrucksweisen nicht akzeptiert hätte) durchsichtig machen zu können. Sein Anliegen besteht also darin, phänomenologisch bzw. fundamentalontologisch zu beschreiben, wie sich eine Philosophie- und d. h. Zivilisationsgeschichte entfaltet hat, welche das Sein mitsamt seiner Wahrheit und seiner Entzugsdynamik, *strukturell* aus den Augen verliert.

Seit den Griechen, bei denen die Wahrheit als ἀλήθεια (Unverborgenheit) fraglos blieb,³³⁹ musste

337 Schon in SZ hieß es: „Die Griechen haben kein Wort für Sprache, sie verstanden dieses Phänomen »zunächst« als Rede. [...] Die Grammatik sucht ihr Fundament in der »Logik« [...]. Diese aber gründet in der Ontologie des Vorhandenen. [...] Die Aufgabe einer *Befreiung* der Grammatik von der Logik bedarf *vorgängig* eines *positiven* Verständnisses der apriorischen Grundstruktur von Rede überhaupt als Existenzial und kann nicht nachträglich durch Verbesserungen und Ergänzungen des Überlieferten durchgeführt werden“, HGA 2, S. 220.

338 Augsburg 2003, S. 17.

339 Vgl. HGA 45, S. 120 ff und 204 f. Hier heißt es: „Daß die griechischen Denker die Unverborgenheit des Seienden erfahren, ist unbestreitbar. Aber ebenso unbestreitbar ist, daß sie die Unverborgenheit selbst nicht zur Frage machten, noch sie in ihrem Wesen entfaltet und auf den Grund gedacht worden wäre. Vielmehr ging diese Erfahrung der ἀλήθεια verloren“, ebd., S. 204 f. Bezüglich des Zusammenhangs dieser Vorlesung mit den in denselben Jahren geschriebenen *Beiträgen zur Philosophie* siehe Kolka 2006 (sowie den *Anhang* zum Vorlesungstext, HGA 45, S. 195 ff., und das *Nachwort des Herausgebers* in HGA 65, bes. S. 513 f.).

die Wahrheitsbestimmung als Richtigkeit, bzw. als richtige Aussage über Seiendes und Seiendheit, herrschend werden und die nachkommende Geschichte des Denkens allein durchdringen. Aber genau diese Fragelosigkeit, von der uns u. a. die Vorlesung des WS 1937/38 (*Die Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“*) berichtet, ist nicht als ein Versäumnis oder ein Denkfehler zu verstehen, den ein "richtigeres" Denken überwinden könnte. Es ist vielmehr das Nichtgeschehene, das zum Geschehenen wesentlich gehört und es prägt. In anderen Worten, das Fehlen eines eindringlicheren Fragens nach der Unverborgenheit zeigt uns, so die Einstellung Heideggers zu den Griechen (vor allem zu Platon und Aristoteles), gleichsam im Gegenlicht, wie die Wahrheit und mithin das Sein des Seienden entworfen wurden und wie diese Vorbestimmung die spätere Geschichte der Ontologie/Metaphysik beeinflussen würde. Einem solchen Zug der heideggerschen Stellung zu den Griechen sind wir aber schon begegnet – wenn auch im Rahmen eines vermeintlich divergierenden Argumentationskontextes –, und zwar am Ende der Analyse (3.2.2) über die Bedingungen der Falschheit des *lógos* im Gespräch mit Aristoteles (bes. mit *Metaph.*, Θ , 10³⁴⁰). Dort ging es darum, dass die Griechen (bzw. Aristoteles) die Frage nicht gestellt haben, warum Sein als Wahrheit, Entdecktheit, Anwesenheit, Präsenz gedacht wurde, indem sie folglich bei der Seinsbestimmung als „primäre Vorhandenheit“ stehen blieben. Die Position Heideggers will hier – wie wir wissen – den Zusammenhang eines solchen Seinsverständnisses (als Anwesenheit, Präsenz, Gegenwart) mit der Zeit in Erwägung ziehen, um dadurch zu zeigen, dass dieses Verständnis in der ursprünglicheren Dimension der Zeitlichkeit, so wie er diese versteht, gründet. Deshalb spricht er, wenn er den Blick auf die Zeitproblematik wirft, wie folgt: „Die Griechen ahnten nichts von dieser abgründigen Problematik“ (HGA 21, S. 193). Begreift man dagegen den Sinn dieser Problematik (Zeit – Sein – Weltbedeutsamkeit), dann hat man „eine Leuchte, um nun in die Geschichte des Seinsproblems und in die Geschichte der Philosophie zurückzuleuchten, so daß sie nun Sinn bekommt“ (ebd., S. 194).

Wir können nun den Sinn dieses Passus völlig nachvollziehen. Dass die Geschichte des Seinsproblems „Sinn bekommt“, bedeutet schon hier, dass sie als Geschichte der Seinsvergessenheit angesehen wird – der Vergessenheit nämlich, welche den alltäglichen, verfallenden Umgang des Menschen mit den Seienden, sowie die überlieferte Ontologie selbst, wesentlich prägt. Deshalb bringt das Ergreifen dieser Problematik „einen wesentlichen Schritt über die ganze Ontologie“ (ebd.) mit sich, nämlich eine *Überwindung* derselben. Die Überwindung einer solchen, verfallenden Tendenz der überlieferten Ontologie, sowie der epochalen Konsequenzen ihrer Geschichte und Vollendung (vgl. Kap. 5), ist folglich genau jene Aufgabe der Erschütterung der Logik, von der bisher die Rede war. Es gilt also nicht, die Logik bzw. den *lógos* der

³⁴⁰ Es ist kein Zufall, dass in der Fortführung des in der vorherigen Fussnote zitierten Passus auf diese aristotelische Stelle hingewiesen wird: „Der Beweis für dieses einzigartige Geschehnis innerhalb der großen Philosophie des griechischen Denkens ist die Tatsache, daß, als es galt, das Wesen der Wahrheit selbst ins Wissen zu heben, die *ἀλήθεια* zur *ὁμοίωσις* (Richtigkeit) wurde. Trotzdem blieb noch immer ein letzter Anklang an das ursprüngliche Wesen der Wahrheit erhalten, ohne daß er sich in der nachkommenden Geschichte der Philosophie durchzusetzen vermochte (vgl. *Aristoteles*, *Met.* Θ 10)“, HGA 45, S. 205.

traditionellen, auf der Idee der Wahrheit als Richtigkeit der Aussage basierenden Ontologie blind zu verwerfen, sondern ihre ursprüngliche und stets vergessene Quelle, sowie die konkrete, unvermeidliche Entzugsdynamik dieser Quelle selbst zu denken. Im Kampf gegen die Logik geht es also nicht um die Verwerfung des *Lógos tout court*, sondern um den Versuch, einen der Wahrheit des Seins und ihrer Entzugsdynamik *entgegenstehenden Lógos* zu gestalten, der auch den traditionellen, bei den Griechen angefangenen *Lógos* in seiner geschichtlich-verborgenen Wahrheit zu verstehen erlaubt. Ein neuer Anfang des Denkens muss sich den ersten, griechischen Anfang aneignen, damit der Sinn einer aus diesem entstehenden Geschichte und ihrer Vollendung angemessen ans Licht komme.³⁴¹

Ein Zeugnis davon besteht darin, dass Heidegger in diesen Jahren seine Untersuchungen über das Wesen des *λόγος* vertieft. Denn dieser wird jetzt anhand von einer tieferen Auseinandersetzung mit den »anfänglichen Denkern« (d. h. den Vorsokratikern), die in Heideggers Forschungsinteresse allmählich einen gewissen Vorrang gegenüber Platon und Aristoteles gewinnen, als Sammlung und somit als Geschehen der Unverborgenheit³⁴² verstanden. Sammlung ist hier nicht bloß als Einheit alles Seienden, d. h. als die Ganzheit des Vorhandenen, von der die überlieferte Ontologie spricht, zu verstehen, sondern als das versammelnde, bedeutungshafte Vorliegenlassen des Seienden. Der *λόγος* wird somit zu einem Namen für die ursprüngliche Dimension der Weltbedeutsamkeit. Mit den Worten Ionels: „In Heideggers Spätdenken entspricht der *λόγος* der originären Dimension des erschließenden hermeneutischen Als und nicht dem nachträglichen Urteil“.³⁴³ Dies besagt, dass es hier nicht um irgendeine beliebige Versammlung bloßer vorhandener Vorstellungsobjekte geht, sondern um eine sachhaltige Form von Sammlung, bzw. darum, wie sich der Sinn des Seienden als solcher jenseits aller Unterschiede – welche freilich diesem Sinn gegenüber nicht *gleichgültig* sind – eröffnet. Wenn die Zentralfrage der Philosophie Heideggers die nach der „leitenden Grundbedeutung“ von Sein ist, dann erweist sich diese Interpretation des *λόγος* als ein Weg der Beantwortung dieser Frage. Der *λόγος* als Versammlung zeigt die allumfassende Art und Weise, wie das Seiende offenbar ist, bzw. wie der Mensch das Seiende als solches in der jeweiligen, geschichtlichen Epoche denkt, kennt, erfährt.

Die Bedeutung einer solchen *λόγος*-Auffassung findet man im berühmten Technikaufsatz (*Die*

341 Damit wird der Sinn einiger berühmter Ausführungen Heideggers im *Humanismusbrief* erklärlich, wie z. B.: „Gegen »die Logik« denken, das bedeutet nicht, für das Unlogische eine Lanze brechen, sondern heißt nur: dem *λόγος* und seinem in der Frühzeit des Denkens erschienenen Wesen nachdenken, heißt: sich erst einmal um die Vorbereitung eines solchen Nachdenkens bemühen“, HGA 9, S. 348.

342 Siehe besonders HGA 40, S. 187 ff. Dort heißt es: „Anfänglich *ist* der Logos als Sammlung das Geschehen der Unverborgenheit, in diese gegründet ihr dienstbar. Jetzt wird der Logos als Aussage umgekehrt der Ort der Wahrheit im Sinne der Richtigkeit. Es kommt zu dem Satz des *Aristoteles*, wonach der Logos als Aussage das ist, was wahr oder falsch sein kann. Wahrheit, ursprünglich als Unverborgenheit ein Geschehnis des waltenden Seienden selbst und verwaltet durch die Sammlung, wird jetzt Eigenschaft des Logos. Indem die Wahrheit zur Eigenschaft der Aussage wird, verlagert sich nicht nur ihr Ort; sie wandelt ihr Wesen. Von der Aussage her gesehen, wird das Wahre erzielt, wenn das Sagen sich an das hält, worüber es aussagt, wenn die Aussage sich nach dem Seienden richtet. Die Wahrheit wird zur Richtigkeit des Logos“, ebd., S. 194 f. Bezüglich dieser Interpretation vom *Lógos* siehe bes. den Aufsatz *Logos (Heraklit, Fragment 50)* in HGA 7 – vgl. auch De Gennaro 2000 (S. 234 ff.) und Dastur 2007 (S. 157 ff.).

343 Ionel 2020, S. 112.

Frage nach der Technik), von dem die Rede sein wird: dort benutzt Heidegger, um das Wesen der Technik anzusprechen, das Wort Ge-Stell als Versammlung des Stellens.³⁴⁴ Durch dieses Wort deutet er nämlich auf die allumfassende, sachhaltige (bzw. bedeutungshafte, konkrete) Art und Weise hin, wie der heutige Mensch das Seiende als solches, bzw. jedes Ding seiner Erfahrung, denkt. Das Sein als Ge-stell zu denken, wird also bedeuten, die konkrete Weise zu thematisieren, wie sich die Welt dem zeitgenössischen Menschen eröffnet.

Mit diesen Ausführungen sind wir dazu gelangt, zu verstehen, dass die heideggersche, kritische Stellungnahme zur überlieferten Philosophie und zu ihrer Logik den Versuch darstellt, den konkreten Grundnenner der Kultur seiner Gegenwart und ihrer Tendenzen zu bezeugen. Aus seiner Beschäftigung mit der Seinsfrage entstehen bekanntlich seine Diagnosen des abendländischen Nihilismus und der gegenwärtigen Technik. Der erste Begriff gilt als Interpretationsschlüssel für den zweiten.

Die Ontologie bekommt also auch bei Heidegger ihre eigentliche Rolle. Sie soll den Sinn des Ding-Seins (bzw. des Seienden als solchen, dessen Sein) ans Licht bringen. Entsprechend bringt sie dadurch auch den Sinn zutage, den das Ding als Ding in unserer Gegenwart besitzt, d. h. sie bietet eine Auslegung des Grundphänomens des heutigen Europas, bzw. der Technik, welches nunmehr zur weltlichen Tendenz und Denkweise geworden ist. Wir gelangen somit zu den zentralen Themen, die unsere komparative Analyse mit der Philosophie Severinos zu untersuchen vorhat. An dieser Stelle kann die folgende, severinianische Stelle aus *Vom Wesen des Nihilismus* (VWdN) wieder herangezogen werden:

„Die Kultur der Technik ist in der Tat die Art und Weise, wie sich heute die Metaphysik darstellt. [...] Die Geschichte des Abendlandes – und also nicht nur die Geschichte der abendländischen Philosophie – ist die Entwicklung der Seinsvergessenheit, d. h. sie ist die progressive und schließlich vollständige Verwirklichung des Lebens gemäß den Bestimmungen, die dieser Vergessenheit eignen. Daß diese Affirmationen dazu dienen können, eine von dem geschichtlichen Verlauf des Abendlandes völlig verschiedene Bedeutung auszudrücken (wie es ja in der Heideggerschen Interpretation der Fall ist), daß nämlich die Vergessenheit des Sinnes von Sein sich derselben Wort, die sie denunzieren, bemächtigen konnte, um "Verfallsformen", die nicht der authentische Untergang des Abendlandes sind, anzuzeigen, zeigt die Abgründtiefe der Entfremdung, in der unser Zeitalter lebt, auf“ (VWdN, S. 168)

Diese kritische Ausführungen deuten darauf hin, dass dieselbe These über die (Philosophie)-Geschichte der Abendlandes zwei völlig verschiedenen Bedeutungen hat. Die Verschiedenheit der Technikanalysen beruht auf der Verschiedenheit der Nihilismusdiagnosen, sowie Letztere auf den divergierenden Verständnissen von Ontologie beruht. Die Interpretation der heutigen Technik

³⁴⁴ „Gestell heißt das Versammelnde jenes Stellens, das den Menschen stellt, d. h. herausfordert, das Wirkliche in der Weise des Bestellens als Bestand“, HGA 7, S. 21. Vgl. dazu [5.2.3](#).

verlangt nämlich, so die These unserer zwei Autoren, dass wir eine angemessene Diagnose des Nihilismus besitzen. Diese wird aber nur dadurch möglich, dass eine wahrhaftige und *ontologische* Theorie entwickelt wird, damit das *Nichts*, welches im Wort Nihilismus steckt, angemessen thematisiert werde. Die Analysen des vorliegenden Kapitels bringen uns aber vor die große Schwierigkeit, die für Heidegger beim Verständnis des Nichts – und somit des Nihilismus – innerhalb einer logisch-basierten Ontologie sich ergibt. In der Vorlesung *Der europäische Nihilismus* (1940) drückt sich Heidegger folgendermaßen aus:

„Das Nichts entpuppt sich bei näherem Zusehen überdies als die *Verneinung* des Seienden. Verneinung, Neinsagen, Nicht-sagen, Negation ist der Gegenfall zur Bejahung. Beide sind die Grundformen des Urteils, der Aussage, des *λόγος ἀποφαντικός*. Das Nichts ist als Ergebnis der Verneinung »logischen« Ursprungs. Die »Logik« braucht der Mensch zwar, um richtig und geordnet zu denken, aber was man sich bloß denkt, braucht noch nicht zu sein, d. h. in Wirklichkeit als Wirkliches vorzukommen. Das Nichts aus der Verneinung, dem Neinsagen, ist ein bloßes Denkgebilde, das Abstrakteste des Abstrakten. Das Nichts ist schlechthin und einfach »nichts« und deshalb das Nichtigste und deshalb jenes, was keiner weiteren Beachtung und Betrachtung würdig ist. Wenn das Nichts nichts ist, wenn es das Nichts nicht gibt, dann kann auch das Seiende nie in das Nichts absinken und alles im Nichts sich auflösen; dann kann es den Vorgang des Nichts-werdens nicht geben. Dann ist der »Nihilismus« eine Illusion. Wäre dem so, dann dürften wir die abendländische Geschichte für gerettet halten und uns aller Gedanken an den »Nihilismus« ent schlagen. Aber vielleicht hat es mit den Nihilismus eine andere Bewandnis“ (HGA 6.2, S. 42 f.)

Diese Bemerkungen zeigen uns aus Heideggers Sicht die Schwierigkeit einer komparativen Analyse zwischen den beiden Ontologien und Nihilismusdiagnosen. Die Analyse über Heidegger und die Logik hat uns aber alle dafür erforderlichen Elemente bereitgestellt. Wenn auch auf den ersten Blick das fundamentale Prinzip der metaphysischen Logik in der Rekonstruktion Heideggers der Satz vom Grund ist,³⁴⁵ so richtet sich nun unsere Aufmerksamkeit auf den Satz vom Widerspruch, der sowohl bei Severino als auch in der Perspektive der Logikkritik des soeben zitierten Passus zentral ist.

Gewiss wollte Heidegger entlang der Entwicklung seines Denkweges den Satz vom Widerspruch

³⁴⁵ Heidegger wird in einem späteren Vorlesungstext – *Der Satz vom Grund* (1957) – sogar von einer *Incubationszeit* des Satzes vom Grund, bzw. einer Krankheit des Denkens, welche in die Epoche der Herrschaft der Technik mündet, sprechen – Vgl. HGA 10, S. 80 ff.. In der Schrift *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* schreibt er: „Die Ontologie aber und die Theologie sind »Logien«, insofern sie das Seiende als solches ergründen und im Ganzen begründen. Sie geben vom Sein als dem Grund des Seienden Rechenschaft. Sie stehen dem *λόγος* Rede und sind in einem wesenhaften Sinne *λόγος*-gemäß, d. h. die Logik des *λόγος*. Demgemäß heißen sie genauer Onto-Logik und Theo-Logik. Die Metaphysik ist sachgemäßer und deutlicher gedacht: Onto-Theo-Logik“, HGA 11, S. 66. In dem im selben Jahre gehaltenen, Freiburger Vortrag heißt es: „Das durch den *λόγος* geprägte, als Begründen bestimmte Denken kann somit nicht in die Gefahr geraten, an einen Abgrund zu reichen. Es sieht und findet überall nur Gründe, auf die und mit denen es rechnet. Der heutige Riesenaufmarsch der Rechnerei in Technik, Industrie, Wirtschaft und Politik bezeugt die Macht des vom *λόγος* der Logik besessenen Denkens in einer fast an den Wahnsinn grenzenden Gestalt“, HGA 79, S. 156.

aus dem naturalistischen Reduktionismus vonseiten des Psychologismus retten (3.2.1). Eine solche Rettung hatte aber – wie wir gesehen haben – eine Klärung des Untersuchungsfeldes des Psychologismus und der philosophischen Wahrheitsfrage als Absicht. Sie wollte nämlich nicht dieses Prinzip zum Pilaster des wahren Denkens machen, das die Stellung und Beantwortung der Grundfrage nach dem Sein zur Aufgabe hat. Die Gründe einer solchen Beschränkung des Geltungsbereiches dieses Prinzips, sowie der Logik im Allgemeinen, haben wir im Laufe des vorliegenden Kapitels deutlich gemacht. Genau aus diesen Gründen drückt sich Heidegger im Hauptwerk der zweiten Phase seines Denkens, den *Beiträgen zur Philosophie. Vom Ereignis*, in Bezug auf Seyn, Seiendes, Nichts, usw., folgendermaßen aus: „Wer hier, allzu schlaue sich dünkend, sogleich einen "Widerspruch" entdeckt, da ja das Nichtseiende nicht "seiend" sein kann, der denkt mit seiner Widerspruchslosigkeit als Maßstab des Wesen des Seienden allemal zu kurz“ (HGA 65, S. 74 f.).³⁴⁶ Gerade deshalb darf das Grundanliegen seines Denkens „nie in die bodenlose Öde einer bisherigen »Ontologie« [...] übersetzt werden“ (ebd., S. 73).

Die auf einer groben und irrigen Ontologie des Vorhandenen beruhende traditionelle Logik und Denkweise kann nicht die eigentlich zu denkende Sache des Denkens betrachten: das Sein, welches als das Nichts west (vgl. HGA 9, 306). Damit kehren wir zum zweiten, das Nichts betreffenden Zentralpunkt der severinianischen Heidegger-Deutung zurück. Aus diesem Grund können wir nun zu einer der entscheidendsten – und zweifelsohne auch einer der berühmtesten und meist kritisierten – Stelle übergehen, an der sich Heidegger gegen die Logik wendet: zur am 27. Juli 1929 in Freiburg gehaltenen Antrittsvorlesung *Was ist Metaphysik?* – ein Text, der den folgenden Denkweg Heideggers gleichsam eröffnet.³⁴⁷ Diesbezüglich soll zugleich auch ein neues Kapitel begonnen werden, weil unsere Untersuchung nunmehr alle Elemente besitzt, um die komparative Analyse mit Severino auszuführen.

³⁴⁶ Das darauf bezogene „zu kurz Denken“ ist fast ein Leitmotiv der *Beiträge*; vgl. z. B.: „Nur wer zu kurz, d. h. nie eigentlich *denkt*, bleibt dort, wo eine Versagung und Verneinung andrängt, haften“, HGA 65, S. 412; oder auch: „Hier »denkt« alle »Logik« zu kurz, weil nicht mehr der *λόγος* als Aussage Leitfaden des Vorstellens des Seins bleiben kann“, ebd., S. 474.

³⁴⁷ Hierzu siehe z. B. die Überlegungen, mit denen Heidegger, im Gespräch mit Ernst Jünger, die Bedeutung der in dieser Antrittsvorlesung versuchten Besinnung, bzw. der dort gestellten Frage nach dem Nichts, zu zeigen versucht (vgl. HGA 9, S. 412 ff.). Dazu schreibt Gadamer: „In der Tat zeichnet sich in dieser Vorlesung erstmals das große Thema der Überwindung der Metaphysik und des metaphysischen Denkens ab, dem die Denkversuche des späteren Heideggers galten“, Gadamer 1978 [1987], S. 210.

4.

DIE ZENTRALFRAGE DES NICHTS
Die Ontologien von Heidegger und Severino

4.1 Einleitendes

In diesem Kapitel findet der erste Teil der komparativen Analyse zwischen den Positionen von Heidegger und Severino statt, welche durch die bisherigen Untersuchungen vorbereitet worden ist. Von nun an versucht also der vorliegende Text, nicht mehr nur von dem Einen oder von dem Anderen zu sprechen, sondern eben die beiden Philosophien immer im Blick zu behalten. Freilich fällt dies besonders bei den ersten Schritten dieser Art Analyse sehr schwer. Der Leser soll sich also mit der Sorgfalt wappnen, den jeweiligen Blickpunkt – bzw. die jeweilige denkerische, begriffsphilosophische Perspektive – der Analyse nie aus den Augen zu verlieren.

Das vorliegende Kapitel entfaltet sich entlang der folgenden Schritte: 1) die Beleuchtung der heideggerschen Entfaltung der Frage nach dem Nichts und der damit einhergehenden Ablehnung der Logik; 2) die Profilierung der Struktur und Bedeutung der Kritik Severinos an diesem Kernpunkt des Denkens Heideggers; 3) die Erhellung der heideggerschen Nichtsauffassung und der Motive der entsprechenden Verwerfung der Negativität logisch-dialektischen Ursprungs; 4) die begriffsphilosophische Kontextualisierung des Nichtsbegriffes Severinos; 5) die Trennung beider Positionen im Angesicht der Auslegung des platonischen *Vatermordes*; 6) die abschließende Profilierung der Verschiedenheit beider *Ontologien*. Nach diesen einleitenden Bemerkungen können wir unsere Untersuchung über das Nichts beginnen, indem wir uns an die Antrittsvorlesung WM wenden.

Wie schon gezeigt wurde (vgl. bes. 2.2.3 und 2.3.2), stellt dieser Text den zentralen Punkt der severinianischen Heidegger-Deutung, insbesondere von ihrer kritischen Seite, dar. Es lohnt sich für unser Interesse, uns den bekannten Gedankengang Heideggers nochmals kurz vor Augen zu führen. In diesem Text versucht er nämlich, ein metaphysisches Fragen zu entfalten. Der Wesenszug solcher Art des Fragens besteht darin, so Heidegger, dass es jeweils das Ganze der metaphysischen Problematik betrifft, mithin auch den Fragenden selbst, bzw. denjenigen, der gerade fragt. Das metaphysische Fragen geht das Dasein und seine konkrete, wesentliche Lage an: „Wir fragen, hier und jetzt, für uns“ (HGA 9, S. 103). Die damals – und heute noch – gegenwärtige Lage des Daseins ist aber wesentlich durch die Wissenschaft bestimmt. Folglich nimmt Heidegger hier als Ausgangspunkt seines Fragens das, was auch heutzutage als das grundlegende Merkmal des menschlichen Lebens auf der ganzen Welt gilt, nämlich dass unser Leben vom Betrieb der Wissenschaft getragen und geführt ist.³⁴⁸ In diesem Treiben geschieht, fährt er fort, „nichts

³⁴⁸ Im Gespräch mit Jünger (vgl. 5.2.1) in den 50er Jahren erklärt Heidegger das folgendermaßen: „Die Frage »Was ist Metaphysik?« wurde in einer philosophischen Antrittsvorlesung vor allen versammelten Fakultäten erörtert. Sie stellt sich darum in den Kreis aller Wissenschaften und spricht zu diesen. Aber wie? Nicht in der anmaßlichen Absicht, deren Arbeit zu verbessern und gar herabzusetzen“ (HGA 9, S. 418). Auch hierbei sieht man deutlich, dass das Vorhaben Heideggers in keiner bloß negativen Kritik der Wissenschaft besteht (vgl. die Ausführungen in 3.3.1 und bes. 6.1). Die Absicht besteht vielmehr darin, eine angemessenere Definition des wissenschaftlichen Fragestellungsbereiches als diejenige zu liefern, welche die Wissenschaft bereitzustellen vermag. Deshalb lesen wir

Geringeres als der Einbruch eines Seienden, genannt Mensch, in das Ganze des Seienden, so zwar, daß in und durch diesen Einbruch das Seiende in dem, was und wie es ist, aufbricht“ (ebd., S. 105). Es handelt sich also um einen menschlichen Bezug zum Seienden. Dieses klare oder gar selbstverständliche Merkmal unserer Gegenwart gibt ihm doch Anlass zur Besinnung, indem die Art und Weise, wie der Wissenschaftsbetrieb sein Fragestellungsgebiet definiert, vorgezeichnet wird. Das Vorgehen der Wissenschaft bezieht sich immer nur auf das Seiende – und sonst nichts.³⁴⁹

Um das heideggersche Anliegen in diesen Ausführungen nachvollziehen zu können, muss immer die Grundfrage nach der Weltbedeutsamkeit menschlicher Existenz im Gedächtnis gehalten werden. Was geschieht eigentlich, wenn der Mensch Wissenschaft treibt, bzw. wenn wir so leben, wie wir in unserer Gegenwart leben? Wie denken wir die Welt? Was haben wir ursprünglich vor uns? Die daraufhin entfaltete Besinnung über das Nichts als das für die Wissenschaft Wesentliche und doch von ihr Vernachlässigte soll die bisher durchleuchtete Grundantwort Heideggers auf diese Fragen ans Licht treten lassen. Dem Seienden begegnen wir nur in der Gestalt der vorhandenen Dingen, bzw. der vorgestellten Objekte, die vor uns als Subjekten stehen, bzw. die Gegenstände. Dies besagt, dass in diesem Bezug zum Seienden das Dasein (der Mensch) die unerschöpfliche Komplexität und d. h. das Netz von konkreten Bezügen und Möglichkeiten, das die Dinge und das Dasein selbst geschichtlich ausmacht, nicht vor sich hat. Das Seiende erscheint in diesem Bezug, es steht in der Unverborgenheit, aber das, was die Konkretheit des Seienden selbst darstellt, entzieht sich, bzw. bleibt verborgen. Und in diesem Entzug, d. h. in diesem Umgang mit dem erscheinenden Seienden, entzieht sich strukturell auch die Zusammengehörigkeit dieser beiden Seiten, der Verborgenheit und der Unverborgenheit. Der Entzug entzieht sich – die Entzugsdynamik bleibt vergessen. Im Lichte dieser grundlegenden Denkperspektive muss die Beschäftigung mit der Nichtsfrage in diesem Text verstanden werden. Versuchen wir, dies näher zu betrachten.

Die Wissenschaft interessiert sich nur für das Seiende – und sonst nichts. Hier tritt der berühmte heideggersche Schachzug ein:

„Aber merkwürdig – gerade in dem, wie der wissenschaftliche Mensch sich seines Eigensten versichert, spricht er, ob ausdrücklich oder nicht, von einem Anderen. Erforscht werden soll nur das Seiende und sonst – nichts, das Seiende allein und weiter – nichts; das Seiende einzig und darüber hinaus – nichts. Wie steht es um dieses Nichts? Ist es Zufall, daß wir ganz von selbst so sprechen? Ist es nur eine Art zu reden – und sonst nichts?“ (HGA 9, S. 105)³⁵⁰

im Protokolltext des dritten Seminars in Le Thor (1969): „Die Absicht der vor der Versammlung der Wissenschaftler und der Fakultäten gehaltenen Vorlesung war somit: den Wissenschaftlern zu zeigen, daß es Anderes gibt als den Gegenstand ihrer ausschließlichen Beschäftigung und daß dies Andere gerade erst ermöglicht, daß es Jenes überhaupt gibt, womit sie beschäftigt sind“, HGA 15, S. 361.

349 „Worauf der Weltbezug geht, ist das Seiende selbst – und sonst nichts. Wovon alle Haltung ihre Führung nimmt, ist das Seiende – und weiter nichts. Womit die forschende Auseinandersetzung im Einbruch geschieht, ist das Seiende selbst – und weiter nichts“ (HGA 9, S. 105).

350 Indem er den Gesichtspunkt Carnaps völlig vertritt, bezeichnet Tugendhat die Substativierung „des Nichts“ als unberechtigt: „»Wie steht es um dieses Nichts?« Dabei ist doch in dem vorhergehenden Satz weder von einem noch von dem Nichts die Rede, sondern das Wort steht in seiner normalen synkategorematischen Funktion (»nicht

Heidegger will dadurch zeigen, dass die Besinnung auf das Nichts auch für die Wissenschaft grundlegend ist, damit sie sich ihres eigenen Fragestellungsbereiches und sodann ihres eigenen Wesens versichert. Und warum? Die Antwort lautet: Weil die Wissenschaft vom Nichts nichts wissen will. Der Philosoph sagt uns gerade, dass die Wissenschaft etwas ablehnt, um sich ihres Fragestellungsbereiches zu versichern. Eine solche Ablehnung ist fundamental, damit die Wissenschaft ihr Wesen auszusprechen vermöge. *Dieses abgelehnte Etwas ist das Nichts*. Heidegger sagt: „dort, wo sie ihr eigenes Wesen auszusprechen versucht, ruft sie das Nichts zu Hilfe. Was sie verwirft, nimmt sie in Anspruch“ (ebd., S. 106). Diese Bemerkung, dieser Schachzug, soll nicht in einem bloß logisch-abstrakten Sinne verstanden werden, als Denkspiel. Gemeint ist vielmehr, dass auch der Wissenschaftsbetrieb einen Bezug zur Welt (eine Bedeutungseröffnung, eine Unverborgenheit) darstellt, welcher, wenn auch er aus Spezialisierung, Abstraktion, theoretischer Bestimmung besteht, doch immerhin zu einem größeren und ursprünglicheren Horizont gehört, welcher nicht vergessen werden kann (darf!). Diese Dimension ist die Weltbedeutsamkeit – bzw. das Sein, welches in seinem Entzug als das Nichts west.³⁵¹ In diesem Sinne sagt also Heidegger: Das wissenschaftliche Dasein „[...] versteht sich erst dann in dem, was es ist, wenn es das Nichts nicht preisgibt“ (ebd., S. 121). Wollte man dies in einer einfachen Wendung formulieren, so könnte man sagen, dass einer der fundamentalen *Beiträge* Heideggers zur gegenwärtigen Kultur – d. h. zum konkreten In-der-Welt-sein von uns Heutigen – darin besteht, die Notwendigkeit aufzuzeigen, sich mit dem Nichts auseinanderzusetzen, mit ihm ernst zu machen.³⁵² Jedenfalls, abgesehen von dieser globaleren Perspektive, soll jetzt diesem Fragen nachgegangen werden. Die Frage muss also gestellt werden: Was ist das Nichts?

etwas«). Diese Einführung von »dem Nichts« ist also unberechtigt und wird von Heidegger kaum ganz ernst gemeint gewesen sei“, Tugendhat 1992, S. 58. Von diesem Einwand wird noch die Rede sein (4.2.3).

351 Diesbezüglich schreibt Ionel sehr prägnant: „Es handelt sich nicht um das Vorstellungsexperiment, das Nichts *in abstracto* zu veranschaulichen, um das Faktum des Seins durch eine Kontrastfolie aufzuzeigen. Das Nichts steht nicht in einem disjunktiven Verhältnis zum Sein – weder als Verneinung des Seienden noch als das Andere des Seins. Heideggers Anliegen ist hingegen, das Nichts in seiner Zusammengehörigkeit mit der Weltbedeutsamkeit zu denken“, Ionel 2020, S. 204.

352 Deshalb drückt sich Heidegger in der schon erwähnten Vorlesung von SS 1940 folgendermaßen aus: „Vielleicht liegt das Wesen des Nihilismus darin, daß man *nicht* Ernst machen mit der Frage nach dem Nichts“, HGA 6.2, S. 43. Siehe auch den folgenden Passus: „Das Nichts *denken* heißt: die Wahrheit des Seyns erfragen und die Not des Seienden im Ganzen erfahren. Das Nichts denken ist nicht Nihilismus. Das Wesen des Nihilismus besteht darin, das Nichts zu vergessen in der Verlorenheit an die Machenschaft des Seienden“, HGA 68, S. 15. Für den Begriff der *Machenschaft* siehe 5.2.3.

4.2 Was ist das Nichts?

4.2.1: Was ist das Nichts? Der Schachzug Severinos

Es ist weit bekannt, dass gerade an diesem Punkt, nämlich bei der Stellung der Nichtsfrage, die heideggersche Verurteilung der Logik vorkommt. Das, was uns interessiert, ist hier die Tatsache, dass eine solche Verurteilung – so Severino – den Gedankengang Heideggers demselben Schachzug aussetzt, den er hinsichtlich der Wissenschaft angewendet hatte. Lesen wir nochmal den zentralen Passus aus *Zurück zu Parmenides* (schon zitiert in 2.3.2):

„Daß sich das Nichts vom Denken betrachten läßt (und das Denken muß es betrachten, wenn es das Sein dem Nichts entgegensetzen will), stellt eines der stärksten Hindernisse für das Denken des Seins dar. Heidegger hat darauf hingewiesen, doch die Verteidiger der traditionellen Metaphysik haben den Ernst des Hinweises nicht gespürt. Aber wenn Heidegger erkennt, daß das Denken des Nichts das Nichts zu einem Positiven macht, so verzichtet er dann darauf, dieses Hindernis zu überwinden, und weicht auf die bequeme Verurteilung der Logik und des Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch aus. Aber der Gegensatz des Seins und des Nichts ist kein Prinzip der Logik, sondern der Atem des Denkens. Auch diesem Problem muß doch Aufmerksamkeit gezollt werden“ (VWdN, S. 99)

Severino bezieht sich auf die von uns gerade betrachteten Seiten. Das Nichts muss gedacht werden. Verwirft man es, so nimmt man es in Anspruch. Deshalb stellt Heidegger die Frage explizit: Was ist das Nichts? Nach der Feststellung, dass sich eine solche Frage ihres eigenen Gegenstandes beraubt, weil sie als Frage das Nichts zu einem *Etwas* macht – und vom Etwas ist das Nichts „doch gerade schlechthin unterschieden“ (HGA 9, S. 107) – schreibt Heidegger: „Die gemeinhin beigezogene Grundregel des Denkens überhaupt, der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch, die allgemeine "Logik", schlägt diese Frage nieder“ – doch geschehe dies nur „[...] unter der Voraussetzung, daß in dieser Frage die "Logik" die höchste Instanz ist [...]. Aber läßt sich die Herrschaft der "Logik" antasten?“ (ebd.).³⁵³

Heidegger zufolge muss man (absichtlich sagen wir *muss* und nicht *soll*) diese Frage positiv beantworten und nicht mehr *logisch* nach dem Nichts fragen, sondern die Offenbarung des Nichts in der Grundstimmung der Angst bedenken. Das Nichts als das „schlechthin Nicht-Seiende“ ist, so das

³⁵³ Zur Irrmeinung bezüglich des vermeintlichen Irrationalismus dieser Vorlesung schreibt Heidegger im Nachwort (1949): „Die Vorlesung entscheidet sich gegen die »Logik«. Weil jedoch der Verstand die Maßstäbe alles Rechnens und Ordners enthält, überantwortet dieses Denken das Urteil über die Wahrheit der zufälligen Stimmung“, HGA 9, S. 305. Alle Kritiken dieser Art sind also nach Heidegger zirkulär oder selbstbezogen, da sie die Vorherrschaft der Logik und ihrer Gesetze in allen Denkvorgängen auf versteckte Weise je schon vorausgesetzt haben – wobei gerade diese Voraussetzung eine der zentralen Kritikpunkte der Besinnung Heideggers darstellt (Kap. 3).

Argument Heideggers, das Resultat der logischen Operation bzw. der Verstandeshandlung der Verneinung. Da aber die Logik – wie wir im vorherigen Kapitel gesehen haben – eine Gesetzmäßigkeit darstellt, die ihrerseits schon Resultat einer Nivellierung (oder eines Heraustretens aus) der ursprünglichen Dimension der Weltbedeutsamkeit ist, erweist sich das schlechthin Nicht-Seiende als etwas Zweitrangiges in Bezug auf jene Dimension. Denn es ist nur deshalb möglich, dieses Nichts zu denken, weil wir in der Logik das Wort „Nicht“ (bzw. die Verneinung, Negation) haben und dieses auf die Semanteme „Seiendes“ oder „Totalität des Seienden“ *anwenden* können. Auf diesem Wege hat man nur mit dem „formalen Begriff des eingebildeten Nichts“ (ebd., S. 109) zu tun. Das als Nichts *wesende* Sein, worin wir je schon leben, ist also ursprünglicher als die logische Operation der Verneinung und somit auch als das Resultat derselben. Das ist der Sinn des berühmten Satzes: „das Nichts ist ursprünglicher als das Nicht und die Verneinung“ (ebd., S. 108).³⁵⁴ Und aus dieser Perspektive heraus versteht man auch den nächsten Schritt Heideggers: wenn die Frage nach dem Nichts zu Recht besteht (und es ist ja der Fall), dann muss das Befragte wohl schon zuvor gegeben sein, weshalb die Aufgabe lautet, herauszufinden, wie man diesem Nichts begegnen kann. Die Antwort Heideggers lautet: Man wird in der Grundstimmung der Angst vor das Nichts gebracht. Setzt man die ganze Frage auf diese Grundlage, dann geht man über die bedrückenden Grenzen der Logik hinaus: „Die Idee der »Logik« selbst löst sich auf im Wirbel eines ursprünglicheren Fragens“ (ebd., S. 117).

An dieser Stelle wäre es zwar nötig, dieser Frage der Grundstimmung der Angst näher nachzugehen. Denn sie betrifft das Zentrum des heideggerschen Anliegens hier und an vielen anderen Stellen. Uns genügt aber hervorzuheben, dass das Ergreifen dieser Stimmungslage auf das mehrfach angesprochene Bedürfnis zurückzuführen ist, die ursprüngliche Dimension, worin sich der Mensch bzw. das Dasein je schon konkret *befindet*, im Blick zu behalten.³⁵⁵ Es geht hier gerade um die in SZ (vor allem § 29) analysierte *Befindlichkeit* des Daseins, der zufolge „das Dasein je schon immer gestimmt ist“ (HGA 2, S. 179). Dass wir je schon immer gestimmt sind, besagt nicht, dass wir als (abstrakte, abgekapselte) Subjekte immer mal dieses oder mal jenes, uns von Außen anfallendes Gefühl haben. Die Welt erschließt sich gestimmt, jeweils in einer Stimmung, ursprünglich auf gestimmte Weise. Die ausgezeichnete Grundstimmung der Angst, dies gilt jetzt – vor allem gegen Severino, wie wir sehen werden – zu betonen, hat demzufolge keine nebensächliche Rolle in der Nichtsfrage, d. h. sie ist nicht *einfach* der Weg zur Begegnung mit dem Nichts, sprich als bloßes *Mittel zum Zweck*, sondern ist in einem gewissen Sinne das zu Denkende oder das zu Erfahrende selbst.

Jedenfalls, was uns hier interessiert, ist die Abgrenzung dieses Weges gegenüber einer "logischen" Argumentation. Dem Nichts begegnet man in der Angst. Dergestalt bedenkt dieser Text

³⁵⁴ In der Randbemerkung von 1949 schreibt Heidegger zu diesem Satz: „Ursprungsordnung“ (ebd., S. 108).

³⁵⁵ Diesbezüglich siehe vor allem SZ, §§ 29-30 und den entsprechenden Kommentar in von Herrmann 2008 (S. 28 ff.). Siehe auch die Freiburger Vorlesung des WS 1929/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, in HGA 29/30 (bes. §§ 16-18). Vgl. auch Pocai 1996 (bes. I und III).

den Grundgedanken Heideggers, wonach noch in den kommenden Jahrzehnten fragen wird, nämlich das als Nichts *wesende* Sein. Der Interpretationsfokus Severinos richtet sich hierbei auf den folgenden Kernpunkt: Dieses als Nichts wesende Sein ist eine der zwei Figuren, welche die in der Geschichte der Metaphysik ungedacht gebliebene, in unserer Untersuchung schon mehrfach gesichtete, ontologische Differenz bilden. Das Vorwort zur dritten Auflage (1949) der Abhandlung *Vom Wesen des Grundes* fasst dies folgendermaßen zusammen:

„Die Abhandlung »Vom Wesen des Grundes« entstand im Jahre 1928 gleichzeitig mit der Vorlesung »Was ist Metaphysik?«. Diese bedenkt das Nichts, jene nennt die ontologische Differenz. Das Nichts ist das Nicht des Seienden und so das vom Seienden her erfahrene Sein. Die ontologische Differenz ist das Nicht zwischen Seiendem und Sein. Aber sowenig Sein als das Nicht zum Seienden ein Nichts ist im Sinne des nihil negativum, sowenig ist die Differenz als das Nicht zwischen Seiendem und Sein nur das Gebilde einer Distinktion des Verstandes“ (HGA 9, S. 123)

Bei der Betrachtung der ontologischen Differenz entzündet sich das kritische Auge Severinos. Solche Kritik verwirklicht sich, wie wir schon angezeigt haben (2.2.3, 2.3.2), als Wiederholung des heideggerschen Schachzuges in Bezug auf die Art und Weise, wie Heidegger von diesem Kern seines Denkens spricht, oder wie er das eigene Wesen seiner Philosophie auszusprechen versucht. Die Bedeutung und die Tragweite dieses Schachzuges gilt es jetzt zu erörtern. Wie wir gesehen haben, ist diese grundlegende, severinianische Anmerkung schon in HudM (1950) vorhanden. Man kann leicht sagen, dass die Anmerkung in der bisherigen Heidegger-Literatur kaum einen Platz gefunden hat.³⁵⁶ Die Philosophie Severinos, welche sich in jenem dargestellten, neuthomistischen Panorama (vgl. 1.1) entwickelt und von dem bei Gentile gipfelnden, italienischen Fokus auf die Dialektik stark geprägt ist,³⁵⁷ schien aber dazu bestimmt, eine solche Anmerkung zum Zentrum ihrer Heidegger-Deutung zu machen.

³⁵⁶ Eine partielle Ausnahme stellen die Studie von Kahl-Furthmann (1934, S. 306 ff.) sowie der Aufsatz von B. Derlfgaaw (1950) dar. Für eine Analyse dieses Punktes im Lichte der severinianischen Philosophie siehe Valagussa 2013 und Cusano 2017 (bes. I).

³⁵⁷ Indem er die positive Seite der Herkunft des Denkens Severinos nachzeichnet (in der die negative Seite in der von Heidegger entlehnten Idee der *Seinsvergessenheit* bestehe), spricht Fabro von der „modernen Dialektik der Einheit von Sein und Erscheinen, von Endlichem und Unendlichem, der Teile und des Ganzen...“, gemäß eines eindeutigen und eisernen Schema, das besonders der Linie von Spinoza, Hegel und Gentile folgt“, Fabro 1981, S. 16, EÜ. Die Eingangsanalysen über das neuthomistische Milieu der Anfänge des Denkweges Severinos (1.1) und bes. über dessen Abhängigkeit vom Aktualismus (Neuidealismus) Gentiles hatten gerade vor, den Kontrast zwischen dem theoretisch-dialektischen Philosophieverständnis Severinos (wenn auch von einer Dialektik, die nur oberflächlich mit der Hegels zusammenzubringen ist, vgl. 1.2.3) und der heideggerschen Hermeneutik der Faktizität vorzubereiten. Dass sich die Philosophie Severinos innerhalb des Panoramas der mailändischen Neuscholastik entwickelt, bedeutet also, dass seine Lektüre von Heidegger unausweichlich von dem starken Fokus auf der Dialektik geprägt ist, der in der neuidealistischen, philosophischen Kultur Italiens in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (Croce, Gentile) vorherrschend war (siehe dazu Volpi-Welsch 1983). Es handelt sich also um einen Rezeptionshintergrund, welcher demjenigen diametral entgegengesetzt ist, worin sich die Heidegger-Lektüre vonseiten des italienischen *Esistenzialismus* (Pareyson, Abbagnano, Chiodi) entwickelt, und der in die Rezeption Vattimos und seines *pensiero debole* (*Schwachen Denkens*) mündet (siehe dazu vor allem Vattimo 1963, 1971, 1981). Für einen Überblick über das Panorama der italienischen Rezeption Heideggers siehe Olivetti 1989 (hrsg.), Tommasi 1991 (bes. II).

Um dies nochmal auszudrücken, kann man sich die Worte Heideggers aneignen und sie umdeklinieren: Aber merkwürdig – gerade in dem Akt, in dem Heidegger den Kern seines Denkens präsentiert, spricht er ausdrücklich von einem Anderen. Das Denken muss die ungedachte, ontologische Differenz bedenken, d. h. das Seiende und das Nichts vom Seienden (Sein) – bzw. nicht das nihil negativum. Das ist klar. Aber dann darf – und muss! – man, so die Einsicht Severinos, den Gedankengang Heideggers über die Wissenschaft selbst wiederholen. Was er verwirft, nämlich das *nihil negativum*, nimmt er in Anspruch. Das ist der Kern der severinianischen, kritischen Stellungnahme zu Heidegger. Nun sollen wir diesen Punkt – bzw. die Frage nach dem Nichts – wieder aufnehmen und eingehender untersuchen, denn die Hervorhebung der Unterschiedlichkeit beider Nichtsauffassungen ist zugleich die der radikalen Ferne zwischen den zwei ontologischen Positionen. Damit verlegen wir den Sprachschwerpunkt wieder in Richtung des italienischen Philosophen. Mit denselben Worten Heideggers, aber gegen ihn, fragt also Severino: Wie steht es nun um *dieses* Nichts? Ist es nur eine im heideggerschen Denkweg isolierte Art zu reden – das Nichts ist nicht das *nihil negativum*?

Die letzte Frage muss man nach Severino negativ beantworten. Wie schon erwähnt, beharrt er in seiner Heidegger-Deutung darauf, dass Heidegger sich an vielen Stellen seines gesamten Werkes, in denen er über das vom Seienden her als Nichts erfahrene Sein spricht, ausdrücklich darum bemüht, zu klären, dass das Nichts, von dem er spricht, keineswegs das *nihil absolutum* (das *nihil negativum*, das totale Nichts, etwas Nichtiges, usw.) sei. Hierzu kann vorweg bemerkt werden: Bezüglich dieses Kernpunktes hat Severino zweifellos Recht – freilich gilt es jetzt einzusehen, worin dieses Recht eigentlich besteht. Versuchen wir, die wichtigsten unter diesen Stellen, auf die der Italiener mehrfach hinweist, abzuschreiten.

Zwei dieser Stellen ist unsere Untersuchung schon begegnet (2.2.2). Einerseits ging es um den § 40 von SZ, dessen Analyse der Angst in enger Verbindung mit der von WM steht. Das *Wovor* der Angst ist für Heidegger unbestimmt, es ist kein innerweltliches Seiendes, sondern „*das In-der-Welt-sein als solches*“ (HGA 2, S. 247). Es ist nichts von jenem, das innerhalb der Welt begegnen kann. Bezüglich dieses Nichts macht Heidegger deutlich: „Allein dieses Nichts von Zuhandenem, das die alltägliche umsichtige Rede einzig versteht, ist kein totales Nichts“³⁵⁸ (ebd., S. 248). Das Nichts der Angst gründet also „im ursprünglichsten "Etwas"“ (ebd.), es ist ja die *Welt als solche* – deshalb ist es kein totales Nichts. Das totale Nichts ist hierbei wesentlich für die Entfaltung dieser Analyse. Es *ist da*, als verneint, so wie die Wissenschaft das Nichts (vom Seienden) verneint, ablehnt.

In KM (vgl. 2.2.1), wo er über die Möglichkeit des Hinnehmens von Seiendem für das endliche Erkennen spricht, drückt sich Heidegger folgendermaßen aus: „Nur wenn das Gegenstehenlassen

358 Vgl. die Erklärung aus dem *Nachwort zu: »Was ist Metaphysik?«* (1943): „Die rechte Stellungnahme zu diesen Sätzen entspringt aus einem erneuten Durchdenken der Vorlesung. Es mag prüfen, ob das Nichts, das die Angst in ihr Wesen stimmt, sich bei einer leeren Verneinung alles Seienden erschöpft, oder ob, was nie und nirgends ein Seiendes ist, sich entschleierte als das von allem Seienden Sichunterscheidende, das wir das Sein nennen“ (HGA 9, S. 305).

von... ein Sichhineinhalten in das Nichts ist, kann das Vorstellen anstatt des Nichts und innerhalb seiner ein nicht-Nichts, d. h. so etwas wie Seiendes begegnen lassen, falls solches sich gerade empirisch zeigt. Allerdings ist dieses Nichts nicht das nihil absolutum“ (HGA 3, S. 72). Ferner, wenn er den gleichen Punkt – bzw. den Horizont, „innerhalb dessen eigenständiges Seiendes begegnen kann“ (ebd., S. 122) – im Gespräch mit der kantischen Figur des transzendentalen Objekts betrachtet, von dem „wir gar nichts wissen“,³⁵⁹ gerade (so Heidegger) „weil es ein Nichts ist“ (ebd.), schreibt Heidegger: „Nichts bedeutet: nicht ein Seiendes, aber gleichwohl "Etwas"“ (ebd.). Das Nichts ist also auch hier nicht ein Seiendes, aber auch *kein absolutes Nichts*.

In der schon erwähnten Vorlesung aus dem SS 1940 (*Der europäische Nihilismus*) spricht Heidegger noch deutlicher und expliziter über das Nichts. Wir befinden uns wenige Zeilen vor der in 3.3.2 zitierten Stelle, wo er das Nichts „»logischen« Ursprungs“ ablehnt. Um zu vermeiden, dass das „Reden vom Nichts und das Nachdenken über das Nichts“ eine „leere Spielerei mit Worten, die [...] sich selbst fortgesetzt ins Gesicht schlägt“ (HGA 6.2, S. 41), wird, fragt sich Heidegger: „Wie aber, wenn das Nichts in Wahrheit zwar nicht ein Seiendes, aber auch nie das nur Nichtige wäre?“ (ebd., S. 44). Betrachtet man das Nichts logischen Ursprungs, so bleibt man in der Verlegenheit einer leeren Spielerei mit Worten stecken, bzw. lässt man sich „durch die formale Unmöglichkeit der Frage nach dem Nichts“ (HGA 9, S. 108) beirren.

Zwei Jahre davor, in den *Zusätzen* zum Aufsatz *Die Zeit des Weltbildes* (1938), schreibt Heidegger, wenn er über den unsichtbaren Schatten des Unberechenbaren zu sprechen kommt (vgl. 6.2.1), der die neuzeitliche Welt der Subjektivität ausmacht und der doch „auf ein anderes [deutet]“ (HGA 5, S. 95), was sich uns Heutigen *verweigert*:

„Wie aber, wenn die Verweigerung selbst die höchste und härteste Offenbarung des Seins werden müsste? Von der Metaphysik her begriffen [...] enthüllt sich zunächst das verborgene Wesen des Seins, die Verweigerung, als das schlechthin Nichts-Seiende, als das Nichts. Aber das Nichts ist als das Nichthafte des Seienden der schärfste Widerpart des bloß Nichtigen. Das Nichts ist niemals nichts, es ist ebensowenig ein Etwas im Sinne eines Gegenstandes; es ist das Sein selbst, dessen Wahrheit der Mensch dann übereignet wird, wenn er sich als Subjekt überwunden hat, und d. h., wenn er das Seiende nicht mehr als Objekt verstellt (ebd., S. 112 f.)³⁶⁰

Auch aus diesen Ausführungen geht hervor, dass das zu denkende (oder zu erfahrende) Sein das

359 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 250. Zu diesem Punkt vgl. Kahl-Furthmann 1934, S. 312 (Fn. 840).

360 Vgl. eine entsprechende Thematisierung dieser Verweigerung in Zusammenhang mit dem Begriff der Not (vgl. HGA 21, 3.2.1 und 5.2.1) in der *Logikvorlesung* aus dem WS 1937/38: „Wenn wir hier von der Not als dem sprechen, was jenes Notwendige höchster Gestalt ernötigt, dann meinen wir nicht Elend und Mangel. Aber dennoch denken wir an ein *Nicht*, ein Nichthaftes. Aber wie wenig wissen wir schon vom Nichthaften und vom Nein, etwa von der Verweigerung und Verzögerung und Versagung. All dies ist nichts *Nichtiges*, sondern höchstens – wenn nicht noch Höheres – sein Gegenteil“, HGA 45, S. 151 f. - und kurz danach: „Jedes Negative ist zwar durch ein Nein und Nicht bestimmt. Aber nicht jedes Nein und Nichts, das Nichthafte, ist ein *Nichtiges*“, ebd., S. 159.

Nichts ist, *nicht* aber im Sinne des bloß Nichtigen, bzw. des absoluten Nichts. Letzteres ist wesentlich da, weil verworfen, weil abgelehnt. Die im selben zeitlichen Umfeld zu verortenden *Beiträge* geben uns explizite Auskunft hinsichtlich der gerade betrachteten Problematik. Im Abschnitt 145 (*Das Seyn und das Nichts*) spricht Heidegger vom Seinsverständnis, das in der ganzen Geschichte der Metaphysik herrscht (Sein als Seiendheit des Seienden), mithin vom entsprechenden Nichtsverständnis, nämlich vom Nichts als Nichtseienden, als Negativum. Dazu stellt er fest: „Mit all dem hat mein Fragen nach dem Nichts, das aus der Frage nach der Wahrheit des Seyns entspringt, nicht das Mindeste gemein“ (HGA 65, S. 266). Sein Fragen hat nämlich das eigentlich Nichtige zum Thema „und keineswegs das bloße »Nichts«, so, wie es nur vorgestellt wird durch die vorstellende Verneinung des Etwas, aufgrund deren man dann sagt: das Nichts »ist« nicht“ (ebd., S. 267). Offenbar entspricht das hier angesprochene, „eigentlich Nichtige“ dem „Nichthaften des Seienden“ des Zitates aus dem *Weltbild*-Aufsatz, so wie das „bloße »Nichts«“ dem dortigen „bloß Nichtigen“. Nochmal muss also betont werden: Man muss das Sein als das eigentlich Nichtige denken, *keineswegs* (*nicht!*) als das absolute (bloße) Nichts.

Wenn Heidegger in den 50er Jahren mit Ernst Jünger *über die Linie des Nihilismus*³⁶¹ diskutiert (vgl. [5.2.1](#)) und sich ausdrücklich auf die Antrittsvorlesung WM bezieht, um klar zu machen, dass diese nicht beliebig ins Unbestimmte, sondern „nach »*diesem* Nichts«“ (HGA 9, S. 418) fragt, schreibt er: „Dieses Nichts, das nicht das Seiende ist und das *es* gleichwohl *gibt*, ist nichts Nichtiges“ (ebd., S. 419).

Damit soll die Reihe der Beispiele beschlossen werden. All diese Zitate entspringen freilich einer großen Vielfalt von Argumentationskontexten und mithin von denkerischen Perspektiven. Demzufolge würde jede dieser Perspektiven jeweils eine eingehendere Erörterung verlangen. Jedoch sollte die all diesen Perspektiven gemeinsame, denkerische Tendenz Heideggers, mithin auch das Anliegen der Stellungnahme Severinos, deutlich geworden sein. Severinos Interesse richtet sich, der Struktur seiner Philosophie nach, permanent auf das absolute Nichts, welches von Heidegger ebenso ständig verworfen und doch *gerade deswegen* immer in Anspruch genommen wird. Die Negation des absoluten Nichts ist für Heidegger fundamental, so sagt uns der Italiener, um das Sein als Nichts aufzeigen zu können, gerade weil das absolute Nichts verneint wird, d. h. in Anspruch genommen wird. Die Frage nach diesem Nichts ist gemäß des Gedankenganges Heideggers selbst berechtigt. Wir dürfen ihm folgen, wenn er die Wissenschaft und uns alle fordert, nach dem zu fragen, was in unserer Rede in Anspruch genommen wird. Wir dürfen also wiederum fragen: Wie steht es um *dieses absolute* Nichts? Was ist das Nichts?

Diese Frage kehrt immer wieder wie in einer Kreisbewegung. Sie ist zentral und durch ihre

³⁶¹ Die heideggersche Besinnung auf den Nihilismus betrifft *nicht*, wie wir wissen, das *leere, absolute* Nichts logischen Ursprungs. Dies gelte aber auch, so Heidegger, für die Besinnung Nietzsches auf den Nihilismus: „Überhaupt wird zu fragen sein, ob der Name Nihilismus, streng im Sinne der Philosophie Nietzsches gedacht, nur eine nihilistische, d. h. negative, in das nichtige Nichts treibende Bedeutung hat“ (HGA 5, S. 218) – wobei leicht zu entnehmen ist, dass man diese Frage nach Heidegger negativ beantworten muss.

Beantwortung wird es möglich, die Distanz zwischen den beiden Philosophien nachzuzeichnen. Andererseits zielt unsere Untersuchung auf eine angemessene Wesensumgrenzung der *zwei verschiedenen Fragestellungen* ab, die sich des gleichen, ontologischen Wortschatzes bedienen. In diesem Sinne geht es hier nicht darum, dem einen oder dem anderen Denker Recht zu geben. Die Auseinandersetzung mit der Nichtsfrage ist der schwierigste und zugleich doch ausgezeichnete Boden für das Vorhaben der Wesensumgrenzung zwischen verschiedenen, *anscheinend und angeblich über das Selbe* sprechenden, philosophischen Ansätzen.³⁶² Das Risiko eines problematischen Vorgehens, welches auf die Widerlegung des einen oder des anderen Philosophen abzielt, ist kaum zu beseitigen. Eine Untersuchung, welche sich diesem Risiko zu entziehen vermag, findet man in der Literatur zu unseren Autoren selten. Es ist das Risiko der – sterilen – Polemik. Gleichwohl wurden schon die Gründe deutlich gemacht, weshalb Severino die heideggersche Auseinandersetzung mit der Logik und *ihrem* Nichts als *Polemik* bezeichnet. Zugleich ist auch die severinianische Haltung bisweilen ganz offensichtlich *polemisch*, was der angebrachten Profilierung der Sachprobleme nicht unbedingt förderlich ist. Man denke nur an die folgende, schon zitierte (2.2.3) und auf WM bezogene Stelle aus HudM:

„Die Polemik, die im Text gegen die traditionelle »Logik« entwickelt wird, da sie nicht imstande ist, die eigentliche Frage nach dem Nichts zu stellen, muss aufmerksam abgewogen werden. Die Verwirrung Heideggers besteht darin, die »Logik« und im Allgemeinen die traditionelle Philosophie als eine Untersuchung zu verstehen, die den Anspruch hat, *seine* Untersuchung bezüglich der Ausarbeitung der Frage nach dem Nichts zu ersetzen. Eigentlich befindet man sich vor *zwei* Fragestellungen, die *zwei* verschiedene auszuarbeitende Inhalte haben: einerseits der allgemeinste und absolute Begriff des Nichts (*nihil absolutum*), andererseits jener Begriff des »Nichts«, der eine *positive* Funktionalität *hat*, nämlich der ontologische Grund der ursprünglichen Einheit. Dieses zweite Nichts, wie wir wissen, ist ein solches nur *in Bezug auf*... Die heideggersche Polemik gegen den traditionellen Begriff vom Nichts ist daher sinnlos, auch weil Heidegger, um sein »Nichts« zu definieren, gerade von jenem traditionellen Begriff Gebrauch macht, indem er wiederholt, dass das von ihm gemeinte »Nichts« kein *nihil absolutum* ist. *In seinem Wesen* impliziert die Philosophie Heideggers diesen Begriff. [...] Für Heidegger kann die Logik nicht die Frage nach dem Nichts stellen, weil sie sich darauf beschränkt, das Nichts als eine bloße Abstraktion des Verstandes zu begreifen: Also nicht die Logik, sondern die *Angst* bringt vor das Nichts. Die Verwirrung ist offenbar, denn das, wovor die Angst bringt, ist keineswegs das, wovor die Logik nicht bringen kann, sodass sich die Anklage der Logik, nicht vor das Nichts bringen zu können, in die einfache Unterscheidung von zwei verschiedenen Fragestellungen umwandeln muss. Der Unterschied ist von der Verschiedenartigkeit des jeweiligen Objekts bedingt. Denn nicht einmal die Angst

³⁶² Dieses Kernproblem fokussierend entwirft M. Wirtz seine umfangreiche Untersuchung über das Nichts als hervorragende Basis, um der Problematik der (faktisch vorhandenen) *Pluralität von Philosophien* entgegenzutreten – siehe Wirtz 2006, S. 17 ff.

könnte vor das Nichts der Logik bringen“ (HudM, S. 316, EÜ)

Diese, offenbar so polemische Ausführungen bieten uns doch eine Leuchte in der Verfolgung unseres Ziels. Es geht nämlich – es sein nochmal wiederholt! – um die Profilierung von zwei verschiedenen, wenn auch beide *ontologischen* Fragestellungen. Severino hatte in HudM den Ansatz unserer Fragestellung am besten (wenn auch unzureichend) formuliert: „Zu fragen: «Was ist das Nichts?» besagt, eine neue Fragestellung einzuweihen, welche offenbar anders als die traditionelle ist, *weshalb letzterer nicht vorgeworfen werden kann, die Ansprüche der neuen nicht zu erfüllen*“ (ebd., S. 317, EÜ). Die Analyse des vorliegenden Teils der Schrift dienen uns, diesem severinianischen Ansatz zu folgen, indem dessen Blickrichtung im Lichte der eigentlichen Position Heideggers nachjustiert wird. Erst nach dieser genauen Ausdifferenzierung kann für die Komplementarität dieser Ansätze in Bezug auf die Auffassung der Technik argumentiert werden.

Unser Thema ist also Heidegger und das Nichts. Was hat Heidegger gegen dieses Nichts? Alle Elemente für die Beantwortung dieser Frage sind schon da. Bringen wir ein wenig Ordnung in die Sache.

4.2.2 Was ist das Nichts? Die Position Heideggers

Der Ausgangspunkt für unsere Klärung des Anliegens Heideggers, mithin des Sinnes seiner Antworten an solcher Art kritischer Bemerkung, sind schon bereitgestellt worden. Anhand von Severinos Analysen in HudM wurde nämlich die Nichtigkeit der Sorge, bzw. des Seins des Daseins, kurz erwähnt (2.2.2). Mit den Worten von HudM ging es dort um die Erhellung (bzw. Schlussfolgerung) der transzendentalen, nichtigen (bzw. d. h. des *Nichts vom Seienden*) Struktur des Daseins, welche die Manifestation des (innerweltlichen) Seienden *ontologisch* begründete. Nun kann angemessener gesagt werden: Das Anliegen Heidegger besteht darin, die Zusammengehörigkeit von Sein und Nichts, mithin die *Negativität*, welche dem Dasein anhaftet, zu denken.³⁶³

Der § 58 von SZ tritt gerade dieser Aufgabe in Anlehnung an das Schuldphänomen entgegen. Um die Nichtigkeit des Seins des Daseins *existenzial* fassen zu können, muss man die Negativität nicht als Mangel oder als Privation denken, weil diese „Seinsbestimmung[en] des Vorhandenen“ (HGA 2, S. 376)³⁶⁴ sind. Wenn das *Nicht* des Daseins, diese Negativität, kein Fehlen, kein *negativum* darstellt, dann ist es ein *Positives* – doch nicht im Sinne eines Gegensatzes zu

³⁶³ Sehr prägnant erläutert Gadamer dieses Anliegen folgendermaßen: „In der Tat wird die Frage des Nichts und der denkerischen Erfahrung des Nichts aufgeworfen, damit das Denken dazu genötigt wird, das Da des Daseins zu denken. Das ist die Aufgabe, die Heidegger in immer bewußterer Abkehr von der metaphysischen Frage nach dem Sein des Seienden und von der Sprache der Metaphysik als die seine ergriffen hat. Sie hielt ihn sein Leben lang in Atem“, Gadamer 1978 [1987], S. 210.

³⁶⁴ „In diesem Sinn kann an der Existenz wesenhaft nichts mangeln, nicht weil sie vollkommen wäre, sondern weil ihr Seinscharakter von aller Vorhandenheit unterschieden bleibt“, HGA 2, S. 376.

irgendeinem *Negativen*, sondern als Jenseits von jeglichem denkerischen, bzw. nur im theoretischen Denken vorgestellten Gegensatz, mithin in der Einfachheit des *positum*, des Geworfen-Seins des Da. Des eigensten Seins kann das Dasein, so lautet der Grundkern der Philosophie Heidegger, *nie* mächtig werden. Der Mensch kann nämlich nicht entscheiden, sich von seinem DA auszusondern. Das Dasein ist ständig sein endliches DA, mithin sein »Dass«. Als Sorge ist es ständig, d. h. *je schon*, ursprünglich und also *unausweichlich* in seinem »Dass es ist« *geworfen* – es muss dies übernehmen. Hierbei geht also um eine Nichtigkeit, welche die konkrete Existenz des Menschen strukturell bzw. ursprünglich *positiv* ausmacht. Deshalb schreibt Heidegger: „Nichtigkeit bedeutet keineswegs Nichtvorhandensein, Nichtbestehen, sondern meint ein Nicht, das dieses *Sein* des Daseins, seine Geworfenheit, konstituiert“ (ebd., S. 378).

In eins mit der positiven Ausarbeitung seines Themas setzt sich Heidegger, wie üblich, mit der überlieferten Seite desselben kritisch auseinander. Diese Kritik entspricht direkt der in WM gegen die logische Ausarbeitung der Frage nach dem Nichts entfaltenen. Wie schon mehrfach gezeigt, geht Heideggers Vorgehen von der Kritik an der Identifikation von Denken und Vorstellen aus. Das (bes. neuzeitliche) Denken greift alle Elemente seiner Theorien *mentalistisch* auf, indem es sie vor sich auf der Bühne des Bewusstseins vorstellt. Die Negation und alle ihre Wechselfälle, diese *Operationsfigur des Verstandes*, wird damit auch als ein steriler Akteur auf dieser Bühne aufgefasst, der zum Prozess der Theoriebildung beiträgt. Dies alles geschieht selbstverständlich, so Heidegger, *innerhalb* der sich ursprünglich eröffnenden *Dimension* des Seins, bzw. der konkreten menschlichen Existenz, welche von der ursprünglicheren wesenhaften Nichtigkeit – vor jeder möglichen Theorie – schon charakterisiert ist. Das ist der Sinn der hier aufzufindenden, kritischen Äußerungen Heideggers bzgl. der Rolle des *Nicht* in der überlieferten Ontologie:

„Trotzdem bleibt der *ontologische Sinn der Nichtheit* dieser existenzialen Nichtigkeit noch dunkel. Aber das gilt auch vom *ontologischen Wesen des Nicht überhaupt*. Zwar hat die Ontologie und Logik dem Nicht viel zugemutet und dadurch streckenweise seine Möglichkeiten sichtbar gemacht, ohne es selbst ontologisch zu enthüllen. Die Ontologie fand das Nicht vor und macht Gebrauch davon. Ist es denn aber so selbstverständlich, daß jedes Nicht ein Negativum im Sinne eines Mangels bedeutet? Ist eine Positivität darin erschöpft, daß es den »Übergang« konstituiert? Warum nimmt alle Dialektik zur Negation ihre Zuflucht, ohne dergleichen *selbst* dialektisch zu begründen, ja auch nur *als Problem* fixieren zu können? Hat man überhaupt je den *ontologischen Ursprung* der Nichtheit zum Problem gemacht oder *vordem* auch nur *nach den Bedingungen* gesucht, auf deren Grund das Problem des Nichts und seiner Nichtheit und deren Möglichkeit sich stellen läßt? Und wo sollen sie anders zu finden sein *als in der thematischen Klärung des Sinnes von Sein überhaupt?*“ (ebd., S. 379)³⁶⁵

³⁶⁵ Wie schon gezeigt, kommentiert der Severino von HudM diese Stelle etwas spöttisch wie folgt: „Selbstverständlich hat die traditionelle Ontologie bezüglich der ontologischen Frage nach dem Nichts nichts gewusst, indem sie es nur als Mangel begriffen hat“, HudM, S. 232, EÜ.

Die Aufgabe besteht also darin, diese Nichtigkeit *ontologisch zu enthüllen*, d. h. der Zusammengehörigkeit von Sein und Nichts *entgegenzudenken*. In einem gewissen Sinne könnte man sagen, diese sei die Grundaufgabe des Spät Denkens Heideggers gewesen. In dieser Richtung bewegt sich z. B. Gadamer, wenn er vom „Ineinander von Sein und Nichts, das im späten Heidegger nach der »Kehre« ausdrücklich gelehrt wird“,³⁶⁶ spricht.

Diese ontologische Enthüllung beschäftigt aber die *neue* Ontologie des heideggerschen Projektes. Thema ist also die ursprüngliche Dimension der Weltbedeutsamkeit, bzw. das konkrete und nie vollkommen offenbare (d. h. unverborgene) Netz von Bezügen und Bedeutungen, worin (bzw. welches) das Dasein je schon ist. Dies besagt, dass die Nichtigkeit ontologisch aus dem Sinn von Sein als die Entzugsdynamik des Seins selbst, bzw. als dessen *Verweigerung*, verstanden wird (bzw. werden soll). Dass das Sein als das Nichts (vom Seienden) *west*, bedeutet, dass es sich verweigert. Das Sein, bzw. die ursprüngliche Weltbedeutsamkeit, finden wir nicht unter den Bedeutungen unseres Lebens. Die Verweigerung, als Titel für den Entzug, der das Sein selbst ist, weist also auf die ontologische Differenz hin: Das Sein ist kein Seiendes. Deshalb bezeichnet Heidegger, indem er in den *Beiträgen* seine Nichtsauffassung von der traditionellen (bzw. vom Nichts als *negativum*, als das Nichtigste) abgrenzt, „das Sichentziehende“ und „die Verweigerung“ als die „höchste Schenkung“ (HGA 65, S. 246), d. h. als das Positive selbst. Das Nichts lässt das Seienden als Seiendes sein (bzw. *als* das jeweils bestimmte, bedeutungstragende Seienden, das es ist – Weltbedeutsamkeit), »ist« aber von diesen radikal unterschieden, bleibt verborgen, verweigert sich.

Dass die Metaphysik die ontologische Differenz nicht zu denken vermag, besagt also, dass sie diesen Grundzug der Verweigerung und des Entzuges nicht zum Thema macht.³⁶⁷ Sie erreicht das Sein, mithin das Nichts und das Seienden, nur auf dem abstrakten Weg der vorgestellten Verbindung der Elemente der Theorie mit dem Ja oder dem Nein. In dem Versuch, der Ursprungsdimension und ihrer Verweigerung *entgegenzudenken*, so Heidegger, „versagt alle »Logik« und die Metaphysik erst recht, da sie ja die Seiendheit nur aus dem *Denken* [als Vorstellen, P.M.B.] her begreift“ (ebd., S. 247). Diese Hinweise bringen aber mit sich, dass sein direkter Ansprechpartner hinsichtlich der Negativität eine bestimmte Gestalt der Metaphysikgeschichte sei, nämlich deren Vollendung.

In seiner unlängst erschienenen Studie zur Negativität bei Heidegger (und Hegel), spricht Ionel
366 Gadamer 1984 [1987], S. 337.

367 Im Aufsatz *Der Spruch des Anaximanders* (1946) schreibt Heidegger: „Die Seinsvergessenheit ist die Vergessenheit des Unterschiedes des Seins zum Seienden“, HGA 5, S. 364. Sehr prägnant erläutert Gawoll diesen heideggerschen Kernpunkt wie folgt: „Gegenüber der metaphysischen Tradition, in der das Nichts die Nichtigkeit von Seiendem evozieren soll, bezeichnet dieser Begriff bei Heidegger die Bewegung des Seins, das sich am Seienden notwendigerweise verbirgt. [...] Vielmehr unternimmt Heidegger, indem er das Nichts zur Sprache bringt, den Versuch, jenen vorgängigen Sachverhalt zu benennen, daß derjenige Bereich, der etwas zum Fall macht, selbst nicht zum Fall werden kann. In diesem Sinn wäre das Nichts eben die offenbarmachende Weiträumigkeit dessen, was jedem Seienden die Gewähr gibt, zu sein, ohne dabei vor den theoretischen Blick, der sich auf Seiendes fixiert hat, zu erscheinen“, Gawoll 1989, S. 266.

dieselbe als „Paradoxie des Als“ an, und zeigt, dass die Metaphysik genau diese Paradoxie nicht zu denken vermag.³⁶⁸ Sie kann also das schon thematisierte Hermeneutische-Als (bzw. die Weltoffenheit als Weltbedeutsamkeit, als Sein selbst) nicht denken. So schreibt Ionel:

„Die Paradoxie der Als-Struktur, zugleich erschließend und verbergend zu sein, macht die strukturelle Bedeutung der Verbergung aus: Der übergreifende Horizont [d. h. die ursprüngliche Dimension des Seins, P.M.B.], der das Seiende in seinem Sinn erscheinen lässt, verbirgt sich um dessen Offenbarkeit willen. [...] Heidegger betont, dass die metaphysische Tradition der Philosophie, deren Vollendung für ihn Hegel darstellt und deren Projekt darin besteht, das Sein auf den Begriff zu bringen, die Paradoxie des Als, zugleich erschließend und verbergend zu sein, nicht zu erfassen vermag“ (Ionel 2020, S. 7 f.)³⁶⁹

Dergestalt wird erklärlich, dass in dem Passus aus SZ über die Fraglosigkeit der Negativität in der traditionellen Ontologie, durch den Hinweis auf die Zuflucht der Negation für die Dialektik gerade „Hegel indirekt angesprochen [wird]“.³⁷⁰ Hegel ist für Heidegger der höchste Punkt – die Vollendung – des metaphysischen Versuches, die Totalität des Seienden auf einen (vorhandenen) Grund zurückzuführen, bzw. auf das Sein als Seiendheit.³⁷¹ In diesem Sinne ist die Philosophie Hegels der Gipfel der Vergessenheit der ontologischen Differenz, mithin der Unfähigkeit, die Verweigerung des Seins als Verweigerung, d. h. als Zusammengehörigkeit von Unverborgenheit und Verborgenheit, zu denken. Die kritische Auseinandersetzung mit der hegelschen Negativität gilt also für Heidegger als explizite Bekämpfung des Versuches, das Sein durch das „Zaubermittel“³⁷² der Dialektik zu erreichen, indem dessen ursprüngliche Nichtigkeit, welche durch Verstandeshandlungen wie etwa *die Negation nicht zu erreichen* ist, verstellt und vergessen bleibt.

³⁶⁸ Überzeugend erläutert Ionel die Bedeutung des Nichts bei Heidegger wie folgt: „In Heideggers Philosophie hat das Nichts zwei miteinander verbundene Bedeutungen. Das Nichts verweist einerseits auf die Endlichkeit des menschlichen Daseins und in eins damit auf die Endlichkeit des Seins selbst, insofern der sterbliche Mensch der einzige Ort ist, an dem Sein erschlossen wird. Das Nichts verweist andererseits auf die bereits eingeführte Nichtreferentialität des Sinns. Dieser Gedanke [...] besagt, dass die Sprache, die dem Seienden seine Bedeutung verschafft, auf keine Art von Referentialität zurückgeführt werden kann und dass die Bedeutsamkeit einer Welt auf keinem Grund beruht“, Ionel 2020, S. 19. Solche Nichtreferentialität entspricht dem paradoxen Charakter des Nichts-Bereiches im Zitat von Gawoll (vgl. Fn. 367).

³⁶⁹ Ionel 2020, S. 7 f.

³⁷⁰ Ebd., S. 104.

³⁷¹ Freilich wäre es angemessener, zu sagen, dass Hegel wahrlich den Beginn der Vollendung der Metaphysik darstellt, während die Rolle, die vollkommene Vollendung zu sein, der Philosophie Nietzsches zukommt – so die Rekonstruktion Heideggers. In diesem Argumentationskontext ist aber eine solche Präzisierung noch nicht erforderlich (vgl. 5.2). Hier mag der Hinweis auf die folgende Stelle genügen: „Die Vollendung der Metaphysik beginnt mit Hegels Metaphysik des absoluten Willens des Geistes. Warum ist diese Metaphysik erst der Beginn der Vollendung und nicht sie selbst? Ist die unbedingte Gewißheit nicht zu ihr selbst gekommen als die absolute Wirklichkeit? Gibt es noch eine Möglichkeit des Hinausgehens über sich? Dieses wohl nicht. Aber noch ist die Möglichkeit des unbedingten Eingehens aus sich als den Willen des Lebens nicht vollzogen. Noch ist der Wille nicht als der Wille zum Willen in seiner von ihm bereiteten Wirklichkeit erschienen. Deshalb ist die Metaphysik mit der absoluten Metaphysik des Geistes noch nicht vollendet“, HGA 7, S. 74. Siehe auch den folgenden Passus aus dem Aufsatz über die Φύσις bei Aristoteles: „Metaphysik [ist] in einem wesentlichen Sinne Wissen vom λόγος d. h. »Logik«; diesen Namen erhält die Metaphysik deshalb dort, wo sie zum vollen (ihr möglichen) Bewußtsein ihrer selbst kommt, bei Hegel. / »Wissenschaft der Logik« = absolutes Wissen des Wißbaren als eines Gewußten, Vorgestellten (Vorgestellttheit neuzeitlich = Seiendheit – Sein)“, HGA 9, S. 253.

³⁷² Gadamer 1971 [1987], S. 91.

Mit Recht hat also Pöggeler in Bezug auf die Heideggerschen Position geschrieben, dass die Dialektik den „Todfeind der Hermeneutik“³⁷³ darstellt. Auch nur die Tatsache, dass Heidegger an vielen Stellen die Identifikation von reinem Sein und reinem Nichts in der ersten Triade der Logik Hegels zitiert, belegt die Wichtigkeit dieser Auseinandersetzung für ihn, d. h. zugleich sowohl für die große Nähe als auch, so seine Ansicht, für die abgründige Ferne zu Hegel.³⁷⁴ Andererseits war sich Heideggers „Philosophie des lebendigen Geistes“ schon 1916 (nämlich im Schlusskapitel seiner Habilitationsschrift) der Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit dem alle vorherigen Philosophien in sich aufhebenden System, bzw. „mit Hegel“ (HGA 1, S. 410 f.), bewusst.

Viele Studien haben das Verhältnis und die Stellungnahme Heideggers zu Hegel erforscht. In den meisten Fällen kommen die Untersuchungen zur unterschiedlich deklinierten Feststellung, dass eine solche Stellungnahme, als historische Lektüre oder Rekonstruktion, Hegel und bes. der Komplexität seiner Besinnung auf die Negativität nicht gerecht wird.³⁷⁵ Andererseits wurde der nicht *historisch exakte* sondern sich *hermeneutisch auseinandersetzen*de Charakter des Umgangs Heideggers mit den Texten der Überlieferung schon hervorgehoben (2.1.2), weshalb diese Diskrepanz zum "historischen Hegel" in Kauf genommen werden kann. In der Heidegger-Forschung pflegt man heutzutage, dieses heideggersche Vorgehen als (seinsgeschichtliches) *Narrativ* zu bezeichnen. In der Ansicht, diese Bezeichnung habe einen etwas verharmlosenden Unterton, verzichten wir auf eine solche Redewendung und folgen der inneren Logik der Entfaltung des heideggerschen, hermeneutischen Projektes – freilich ohne apologetische Absichten, sondern nur um sein Anliegen sachgerecht nachzuvollziehen.

Hinsichtlich unseres Themas genügt es hervorzuheben, dass die heideggersche Grundkritik an

373 Pöggeler 1995, S. 157. Sehr treffend weist Pöggeler in einer Fußnote auf die frühere Freiburger Vorlesung des SS 1923 (*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*) hin, wo Heidegger sagt, dass in der Dialektik „der radikale Grundblick auf den *Gegenstand der Philosophie*, aus dem selbst das Wie des Verstandenen in seiner »Einheit« erwächst, [fehlt]. Einheitsbildend ist nicht äußere Rahmenordnung und ordnungsbezogener »Prozeßcharakter«, sondern das Wie des jeweiligen Verstehens in seiner je entscheidenden Richtungshabe. Alle Kategorien *sind* als solche, nicht in Bezug und aus Bezug zueinander, Existenzialien“, HGA 63, S. 43 f.

374 Vgl. vor allem WM: „Das Reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe.« Dieser Satz Hegels besteht zu Recht. Sein und Nichts gehören zusammen, aber nicht weil sie beide – vom Hegelschen Begriff des Denkens aus gesehen – in ihrer Unbestimmtheit und Unmittelbarkeit übereinkommen, sondern weil das Sein selbst im Wesen endlich ist und sich nur in der Transzendenz des in das Nichts hinausgehaltenen Daseins offenbart“, HGA 9, S. 120. Dazu schreibt auch Severino: „Trotz aller Anspielungen Heideggers, soll diese Identität von «Sein» und «Nichts» [beide großgeschrieben, P.M.B.] auf *keinem* Fall auf die hegelsche Identität von «Sein» und «Nichts» [beide kleingeschrieben, P.M.B.], welche zusammen mit dem «Werden» die erste *Triade* der Logik bildet, zurückgeführt werden“, DS, S. 124, EÜ.

375 Besonders in Bezug auf das hier betrachtete Thema siehe vor allem Gadamer 1971 [1987], Vitiello 1979 (bes. S. 45 ff.), Marx 1980 (bes. S. 52 ff.), Tugendhat 1992 (bes. 50 ff.), Fehér 1996, Pöggeler 1995, Brencio 2008, Wirtz 2006 (bes. 354 ff.). Gadamer schreibt, dass „die Entfaltung von Heideggers Spätphilosophie kaum irgendwo auf eine Kritik gestoßen ist, die nicht letzten Endes auf die Hegelsche Position zurückging“, wobei dies insbesondere der Tatsache zuzuschreiben sei, dass „Heidegger seiner eigenen Nähe zu Hegel nicht genügend inne sei und deshalb der radikalen Position der spekulativen Logik nicht gerecht werde“, Gadamer 1971 [1987], S. 230. Heidegger selber reagiert in einem Brief (2.12.1971) auf diesen Text Gadamers wie folgt: „Ich weiß selber noch nicht hinreichend deutlich, wie meine »Position« gegenüber Hegel zu bestimmen ist – als »Gegenposition« wäre zu wenig; die »Positions«-Bestimmung hängt mit der Frage nach dem Geheimnis des »Anfangs« zusammen; sie ist weit schwieriger, weil einfacher als die Erläuterung, die Hegel darüber gibt vor der Beginn der »Bewegung« in seiner »Logik«. – Immer wieder habe ich mich gegen die Rede vom »Zusammenbruch« des hegelschen Systems gewendet. Zusammengebrochen, das heißt herabgesunken ist, was folgte – Nietzsche mit einbezogen“, zitiert in Gadamer 1980 [1987b], S. 476 (Fn. 21).

Hegel in der Ansicht besteht, dass bei ihm in Wahrheit keine Negativität vorzufinden sei. Eine solche Kritik taucht an mehreren Stellen des heideggerschen Werkes auf, und ist am klarsten in den Aufzeichnungen (1938/39, 1941), welche die Abhandlung *Die Negativität* bilden, dargelegt. Im Denken Hegels geschehe nämlich eine „völlige *Auflösung* der Negativität in die Positivität des Absoluten“ (HGA 68, S. 14). Und dies warum? Weil die Negativität bei Hegel nur die Rolle der »Energie« des unbedingten Denkens spielt, welches „von Anfang an alles Negative, Nichthafte schon darangegeben hat“ (ebd.). Die Negativität sei also im Grunde nur ein Stück der *philosophischen Theorie*, welche von vornherein auf das Absolute abzielt, bzw. welche *je schon* auf dem Ja zur unbedingten Selbstgewissheit der Wahrheit des Seins als *vorhandenes Wirkliches*, d. h. als Seiendheit des Seienden, gründet.

Mit Absicht schreiben wir: *je schon*. Denn es geht für Heidegger nicht um einen *theoretischen* Fehler, ja nicht einmal um einen Fehler überhaupt. Vielmehr handelt es sich um eine (geschichtliche) Art der Seinserschließung, um eine Art, *zu sein*. In diesem *Wie* des Seins eröffnet sich die Weltbedeutsamkeit, indem ihre wesenhafte Negativität noch *theoretisch* verstellt, ungedacht bleibt. Dass es sich hierbei um keinen *Fehler* (bzw. keine bloß negative Kritik) handle, besagt, dass dieses Ungedacht-Bleiben, als Art der Seinserschließung, laut Heidegger nichts anderes als das Sich-Entziehen des Seins selbst ist, welches die *seinsgeschichtliche Auslegung* darzulegen hat.³⁷⁶ Die konkrete Negativität der menschlichen Existenz, Sigel ihrer untilgbaren Endlichkeit und Geworfenheit, ist folglich bei Hegel gewiss da, lebendig – und doch auch zugleich nicht, weil sie, wie Brencio prägnant zusammengefasst hat, „sich als ein Spiegel erweist, in dem sich die höhere Einheit des Positiven, der Synthese, des Absoluten widerspiegelt“.³⁷⁷ Und dieses Absolute ist das Sein als Wirklichkeit, als Vorhandenes, als Seiendes im Ganzen in seinem absoluten, *negativ-losen* Gedacht-Sein und d. h. als Gegen-ständlichkeit im Vor-gestellt-Sein. In solcher Weltoffenheit bleibt der Ursprung selbst der Negativität ungefragt.³⁷⁸ In der Auflösung des Negativen durch die dialektisch-denkerische Ausarbeitung seiner Aufhebung im Prozeß/Werden, worin das Absolute und eigentlich Positive besteht, zeichnet sich folglich eine Philosophie ab, in der es mit Zerrissenheit, Trennung, ja mit dem Tod selbst „gar nicht ernst werden“ kann:

376 Für die Erklärung dieses Sinns der Auslegung, die schon in SZ als den „methodische[n] Sinn der phänomenologischen Deskription“ (HGA 2, S. 50) bezeichnet wird, siehe HGA 70, S. 147 ff. In DgDuH schreibt Severino wie folgt: „die Gesamteinstellung Heideggers gegenüber den vergangenen Philosophien versteht sich nicht als eine Widerlegung, d. h. es geht ihr nicht darum zu zeigen, dass es in ihnen einen Irrtum gibt, sondern sie neigt dazu, zu zeigen, dass diese Philosophien nicht bis zu ihren tiefsten Wurzeln vorstoßen, und versucht, sie auf eine solche Wurzel, bzw. auf ihren ursprünglichen Sinn [...] zurückzuführen“, DgDuH, S. 12

377 Brencio 2008, S. 127 (EÜ).

378 In SZ hieß es: „Warum nimmt alle Dialektik zur Negation ihre Zuflucht, ohne dergleichen *selbst* dialektisch zu begründen, ja auch nur *als Problem* fixieren zu können? Hat man überhaupt je den *ontologischen Ursprung* der Nichtheit zum Problem gemacht [...]?“ (HGA 2, S. 379). Hier schreibt er: „Überall erhebt sich hier die Frage nach dem *Ursprung* des *formalen* »Nichts« und »Nein« und nach seinem *Rang*. [...] Wo ist der Ursprung der *Negativität*? Wo ist sie *am reinsten* zu fassen? Im Anfang? Im *Sein und Nichts*? Das ist ja kein *Unterschied*. Gewiß nicht; das Sein ist hier nicht das Eine zum Nichts als dem Anderen, wohl aber ist das Sein das unbedingtste und schlechthin Anderste zur absoluten Wirklichkeit. Also das Sein selbst ist das *unbedingtste Unterscheiden*; nicht zum »Nichts«, sondern zur absoluten Wirklichkeit“, HGA 68, S. 23.

„keine *καταστροφή* möglich, kein Sturz und Umsturz möglich: alles aufgefangen und ausgeglichen. Alles ist *schon unbedingt* gesichert und untergebracht. Die Philosophie als *absolute*, als *un-*bedingte, muß in einer eigentümlichen Weise die *Negativität in sich schließen*, und d. h., doch im Grund *nicht ernst* nehmen. Die *Los-lösung* als *Behalten*, der vollständige Ausgleich in Allem. – Das Nichts gibt es gar nicht. Und das scheint doch auch in der besten Ordnung zu sein. Das Nichts »ist« Nichts und *ist nicht*“ (ebd., S. 24)³⁷⁹

Hierbei ist also ganz und gar nachvollziehbar, dass die Literatur auf der Unangemessenheit der Art und Weise besteht, wie sich Heideggers Lektüre mit Hegel auseinandersetzt. Dieser hatte nämlich ausdrücklich gesagt, dass der Geist seine Wahrheit nur dadurch gewinnt, „indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet“.³⁸⁰ Dennoch sollte jetzt die Absicht Heideggers, der im Umgang mit dem *historischen* Material der überlieferten Philosophie *seins-geschichtlich* zu denken versucht, klar geworden sein. Das Ziel der Kritik ist die unbedingte Kraft der Logik (3.3): „Auch hier ist trotz der Unbedingtheit des Denkens und der Gedachtheit das Sein (im weitesten Sinn) *auf das Seiende zu*, als Seiendheit, angesetzt. Auch die »Logik« ist noch, ja *will sein: Metaphysik*“ (ebd., S. 21).

³⁷⁹ Vgl. die entsprechenden Ausführungen in *Besinnung*, einer Abhandlung aus derselben Zeit: „Das Nichts und selbst die Negation und das Negative, das Hegel so wesentlich einschätzt, sind in Wahrheit nicht ernst genommen, sondern nur bittweise zu- und vorgegeben, damit die Vermittlung sich selbst in ihrer leersten Form vor sich bringe und auf der Leere dieses Hintergrundes den Triumph ihres Werdens entfalte“, HGA 66, S. 283. Diese Ansichten bilden den Hintergrund der schon betrachteten, kritischen Äußerungen über Hegels Zeitauffassung in der *Logikvorlesung* von WS 1925/26. Denn dort spricht Heidegger von „einer grundsätzlichen Sophistik, von der überhaupt Hegels Dialektik lebt“ (HGA 21, S. 252), mit der „Hegel alles über jedes [sagen kann]“, (ebd., S. 260). Auch in jenen Analysen besteht das Problem nämlich darin, dass alle Elemente der Dialektik (bzw. der philosophischen Theorie) bloß vorgestellt und gehaltlos, bzw. ohne sachhaltig-konkrete Bedeutung angesprochen werden. So auch bzgl. der Zeit als „Prozeß der Dinge“ (ebd., S. 259), nämlich als Negativität des „Sichaufheben[s] der Punktualität“ (ebd., S. 256) oder der jeweiligen Jetzt-Punkte. Die Zeit so bzw. als angeschauten Werden zu fassen, heißt, sie nur als „Vorhandenes“ und d. h. als „Übergang vom Nichts zum Sein und vom Sein zum Nichts“ (ebd., S. 260) zu denken, weshalb über „Temporalität [d. h. über die eigentliche, phänomenologische Zeitlichkeit, bzw. Weltbedeutsamkeit, P.M.B.] von Hegel nichts zu erwarten und zu lernen [ist]“ (ebd., S. 257).

³⁸⁰ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, HW 3, S. 36; „nicht das Leben das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt, und in ihm sich erhält, ist das Lebens des Geistes“ (ebd.). Unserer Meinung nach ist Pöggeler derjenige, der am überzeugendsten die Konturen dieser Unangemessenheit der heideggerschen Lektüre dieser Motive bei Hegel untersucht und problematisiert. Pöggeler geht von der Überzeugung aus, dass die „Verbindung von Negativität, Todeserfahrung und Geschichte [das ist], [was] jeden aufmerksamen Leser aus Hegels *Phänomenologie* anspricht“, Pöggeler 1995, S. 157. Das Problem dieser Lektüre bestehe darin, dass Heidegger die Unterscheidung zwischen Phänomenologie und Logik bei Hegel nicht genug berücksichtigt. Die vollständige Zurückführung Hegels auf die neuzeitliche, cartesianische Subjektivitätsmetaphysik als Tendenz zur Selbstgewissheit des theoretisch aufgefassten Denkens sei in Bezug auf den Berliner Hegel zwar verstehbar, treffe aber für die *Phänomenologie des Geistes* nicht zu. Heidegger gehe es also nur „um das Versagen der Logik Hegels überhaupt“ (ebd., S. 162), weshalb er die konkrete Rolle der Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins im System der Wissenschaft aus den Augen verliere. Pöggeler zufolge sei diese Einstellung Heideggers dadurch zu erklären, dass er „Hegels *Phänomenologie* noch zu sehr von Husserls Phänomenologie her auf[nimmt], welche durch die eidetische und transzendente Reduktion gesicherte Wesenserkenntnisse sucht“ (ebd., S. 153). Eine solche Ansicht scheint unter anderem die Art und Weise zu bestätigen, wie Heidegger in unserer *Logikvorlesung* vom WS 1925/26 die Phänomenologie Husserls präsentiert: „Dieser Ausdruck Phänomenologie ist von Husserl nicht erfunden, sondern ist älter, in der Zeit der Aufklärung entstanden, auch Kant gebraucht ihn ab und zu, und der Ausdruck ist bekanntgeworden durch das Hegelsche Werk »Phänomenologie des Geistes«. Gewöhnlich sagt man, daß die heutige Phänomenologie mit der Hegelschen nichts zu tun hat. So einfach liegen die Dinge nicht. Die heutige Phänomenologie hat, mit gewissen Kautelen gesprochen, sehr viel mit Hegel zu tun, nicht mit der Phänomenologie, sondern mit dem, was Hegel als Logik bezeichnete. Diese ist mit gewissen Vorbehalten mit der heutigen phänomenologischen Forschung zu identifizieren“, HGA 21, S. 32.

Jenseits der möglichen anderen Bedeutungen, die das Verhältnis Heidegger-Hegel haben kann, ist also klar, dass die Auseinandersetzung über das Nichts und die Negativität nur darauf abzielt, die hegelschen Auffassungen als zur Vorhandenheitsontologie (bzw. zur Ontik, vgl. 3.3) des Abendlandes zugehörig zu entlarven. Als Vollendung der Metaphysik wird Hegel für Heidegger zum Sprecher derselben bzgl. des Umgangs mit der dem Sein wesentlich anhaftenden *Negativität*. Deshalb schreibt Heidegger: „Abgesehen von der Fraglosigkeit der *Hegelschen* Negativität ist aber überhaupt und durchgängig das *Negative solches*, was einer Befragung nicht bedürftig werden kann“ (ebd., S. 38). Denn das Negative wird nur durch *Negation* auf der Ebene der Vorgestelltheit erreicht und erweist sich als die bloße *Negation des Seienden* – „wobei sich überhaupt aufzuhalten schon die gröbste Mißdeutung ist. Denn das Nichts ist doch das schlechthin »*Nichtige*«, das noch weiter denken und durchdenken zu wollen die Vernichtung, ja die Selbstvernichtung des Denkens bedeutet“ (ebd.).³⁸¹

Im Lichte des Gesagten bietet uns das Thema des Verhältnisses zu Hegel noch die Möglichkeit, die Gestalt der von uns gesuchten Verschiedenheit zwischen den Ontologien Heideggers und Severinos zu profilieren, und zwar indem wir einen originellen Gesichtspunkt, nämlich den Gadamer, nutzen. Die Infragestellung und Kritik der Distanz, die Heidegger zwischen seiner Philosophie und der Hegels zu sehen meint, nimmt bei Gadamer eher die Form eines Fragens an, welches größtenteils darauf abzielt, die Berührungspunkte zwischen den beiden Denkern hervorzuheben. Einer von diesen Punkten sei das Verhältnis beider „zum spekulativen Geist der deutschen Sprache“.³⁸² Diese Einstellung entspricht ohne weiteres der Ansicht Heideggers bezüglich der deutschen Sprache, ihrer Kraft und geschichtlichen Rolle.³⁸³ Eine solche Affinität zwischen den Beiden sei nach Gadamer der Grund, weshalb sich Heidegger immer die Aufgabe stellen musste, seine Philosophie gegen Hegel abzugrenzen – *gerade* weil dessen „Begriffskunst aus dem gleichen spekulativen Boden der deutschen Sprache erwachsen ist“.³⁸⁴ Hier haben wir es also nicht mehr mit einem Gegensatz, sondern mit einer wesenshaften Verwandtschaft beider zu tun.³⁸⁵

Und worin besteht diese? In Bezug auf die Schwierigkeit anderer Sprachen, den hegelschen Gedankengang „halbwegs“ ohne Rückgang auf das deutsche Original zu vermitteln, sagt Gadamer:

381 In dieser Passage taucht das Thema des nichtigen (bzw. absoluten) Nichts, das als von der Philosophie Heideggers abgelehnt den zentralen Kritikpunkt Severinos ausmacht, wieder auf. Die Ablehnung des absoluten Nichts ist nämlich in diesem Text über Hegel auffällig präsent, vgl.: „Das Nicht des Seienden – das Sein (und nicht *das Nichts*)“ (S. 29); „Diese Lichtung aber ist nicht erklärbar aus Seiendem [...]. Das »von«, »als«, das »im Lichte« sind nicht ein »Seiendes«, sind Nichts und doch nicht *nichtig*, im Gegenteil“ (S. 45); „Das Nichts ist niemals das »Nichtige« im Sinne des bloß Unvorhandenen, Unwirksamen, Unwertigen, Un-seienden, sondern Wesung des Seyns selbst als des *ab-gründig*-abgrundhaft *Nichtenden*“ (S. 47); „Das Seyn als Abgrund ist das Nichts. Das Nichts ist das äußerste Gegenteil zu allem Nichtigen“ (S. 48).

382 Gadamer 1971 [1987], S. 98.

383 Freilich ist sich Gadamer dessen bewusst, weshalb er schreibt: „Es ist kaum unvermeidlich, daß jemand, der diese Darlegungen hört, behauptet, der Sprecher »heideggere« oder sei, wie man in Deutschland bereits in den frühen 20er Jahren sagte, »verheideggert«“, ebd., S. 99.

384 Ebd., S. 100.

385 Neben der Hervorhebung der Verwandtschaft steht freilich auch die der Ferne, welche auf die heideggersche Einstufung Hegels als Vollendung der Metaphysik anspielt. Der letzte zitierte Passus fährt nämlich folgendermaßen fort: „Heidegger aber denkt dem, was Sprache ist, eigens nach. Er nährt damit gegen die griechische Logos-Philosophie, der Hegels methodisches Selbstbewußtsein verschrieben war, einen Gegengedanken“, ebd.

„Die sprachlichen Möglichkeiten dieser anderen Sprachen [der großen Kultursprachen, P.M.B.] erlauben eben eine unmittelbare Abbildung der Bedeutungsvielfalt, wie sie in Begriffsworten wie Sein und Dasein, Wesen und Wirklichkeit, Begriff und Bestimmung liegen, nicht“.³⁸⁶ Daraufhin zieht Gadamer zwei Zitate heran, eines aus Hegel und das andere aus Heidegger, in denen die Kernworte *Sein*, *Wesen*, *Wahrheit*, usw. aufzufinden sind.³⁸⁷ Die in solchen deutschen Worten enthaltene Bedeutungsvielfalt sei keineswegs „auf den Begriffshorizont eingeengt, der in den lateinischen Begriffen und ihrer scholastischen Ausarbeitung und Differenzierung“³⁸⁸ die Basis für die Übersetzung derselben in den anderen Kultursprachen darstellt. Gadamer schreibt nämlich:

„Wenn wir [bzw. diejenigen, die „im Deutschen wirklich zu Hause“ sind, P.M.B.] »Wahrheit des Seins« hören, so klingt bei Wahrheit vielerlei an, was in *veritas* nicht liegt: Eigentlichkeit, Unverborgenheit, Echtheit, Bewährung., und ebenso ist »Sein« gewiß nicht Existenz und auch nicht Dasein oder Etwas-Sein, sondern eben »Wesen«, aber so, daß »Sein« wie »Wesen« Zeitwort-Charakter haben, nominalisierte Verben sind, die die Bewegung mit evozieren, die Heidegger »Anwesen« nennt“³⁸⁹

Solche Ausführungen werden von Heidegger durchweg geteilt, sie bilden ja im Grunde den Sinn der Abgrenzung seiner Ontologie gegen die traditionelle.³⁹⁰ Freilich spielen solche Äußerungen Gadammers nicht auf eine triviale – und bekanntlich sogar gefährliche – Überlegenheit einer Sprache gegen die anderen an.³⁹¹ Dies besagt aber, dass *die anderen Begriffe* bzw. *Begriffsworte*, gegen welche die Bedeutungsvielfalt der deutschsprachigen Begriffe abgegrenzt wird, *anerkannt werden*. Abgesehen von den jeweiligen Absichten einer Infragestellung (Kritik, Ablehnung) der überlieferten, philosophischen Worte und Begriffe, muss gesagt werden – indem man freilich etwas an sich *Selbstverständliches* aussagt –, dass bei einer solchen Infragestellung die Existenz dieser Worte und ihrer Bedeutung *anerkannt, zugestanden* wird, und dass diese *gerade deshalb* abgelehnt werden. Dass das Wort „Sein“ auch *etwas anderes* als das bedeuten kann, was es „in den lateinischen Begriffen und ihrer scholastischen Ausarbeitung“ meint, besagt, dass dieses Wort auch *jene* Bedeutung hat, wovon sich die andere Bedeutung unterscheidet.

386 Ebd., S. 98.

387 Die zwei Sätze sind: 1) „Die *Wahrheit* des *Seins* ist das *Wesen*“ (G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, HW 6, S. 13) und 2) „Das »*Wesen*« des *Daseins* liegt in seiner *Existenz*“ (HGA 2, S. 56).

388 Gadamer 1971 [1987], S. 98 f.

389 Ebd., S. 99.

390 Bzgl. der Ansichten Heideggers über die Übersetzung der ursprünglichen, griechischen Worte der Philosophie in die Sphäre des *Römertums* siehe die Parmenides-Vorlesung vom WS 1942/43, vgl. HGA 54, bes. S. 67 ff. Siehe auch Illetterati-Moretto 2004 (hrsg.).

391 Gadamer deutet vielmehr auf die abgründigen Schwierigkeiten hin, denen jeder Übersetzer von (nicht nur) philosophischen Texten von einer Sprache in eine andere entgegenzutreten hat. Anders gesagt, wenn die anderen Sprachen auf die *Unmittelbarkeit* der Abbildung der auf Deutsch formulierten Gedanken verzichten müssen, so können sie sich doch ohne Probleme mit der *Vermittlung* der Periphrase zufriedenstellen. Wenn dem nicht so ist, dann geht die deutsche Philosophie offenbar das Risiko ein, sich dem gütigen Spott von Caetano Veloso auszusetzen, der in einem Song unter dem Titel *Lingua (Sprache)* folgendes singt: „Wenn du eine unerhörte Idee hast, ist es besser, einen Song zu schreiben, denn es wurde schon bewiesen, dass man nur auf Deutsch Philosophieren kann“, Veloso 1982 (EÜ).

„Sein“ bedeutet also auch (oder hat auch bedeutet): Existenz, Existieren, Bestehen, *actus essendi*. Und im Gegensatz dazu bedeutet „Nichts“: Nicht-Existenz, Nichts-Existieren, Nicht-Bestehen. Gerade deshalb sagt Heidegger, dass das griechisch-metaphysische Seins- und Nichtsverständnis auch in unserem Alltagsgebrauch das Einfachste und Naheliegendste darstellt. Denn wir machen gewöhnlich diesen Gebrauch von solchen Worten, wie z. B.: „Mein Computer *ist* vor mir“, „Marie *ist nicht* neben mir“, „Der zweite Weltkrieg *ist nicht mehr*, bzw. er *ist nichts*“. Die Frage nach dem Sinn und erst recht nach der *Wahrheit des Seins* wieder aufzugreifen, besagt also, sich für die Erschütterung eines solchen, überlieferten Sprachschatzes vorzubereiten, um das Sein als ursprüngliche Dimension der Weltbedeutsamkeit des konkreten, menschlichen Lebens zu denken. Aus diesem Grund schreibt Heidegger ständig: das Nichts ist *nicht* das nichtige (absolute) Nichts.

Nun also: Das Problem dieser Position besteht, so Severino, in der Präsenz dieser *Negation*, dieses „*nicht*“ zwischen den beiden Nichtsbegriffen. Die Philosophie, die am radikalsten den ursprünglichen Charakter der Verneinung infrage stellt, bedient sich doch derselben um ihren Kern aufzuzeigen, bzw. zur Sprache zu bringen. Ist *diese* Negation ihrerseits ein Abgeleitetes, nur der metaphysischen Logik Zugehöriges? Oder deutet diese Negation nicht vielmehr auf eine *ursprünglichere* (bzw. nicht abgeleitete) Logik hin, die jeder Bedeutung, *allem* im weitesten Sinne, mithin auch dem heideggerschen Sein-Nichts die Grundeigenschaft (den Grundsinn!) zugesteht, *kein absolutes Nichts zu sein*? Mit dieser Frage setzt Severino der Philosophie Heideggers immer wieder zu.

Eine Antwort auf diese Frage ist allerdings in Heideggers Werk selbst aufzufinden, indem beispielsweise die Aufmerksamkeit auf die Marburger Vorlesung aus dem WS 1924/25 gelenkt wird, deren Titel lautet *Platon: Sophistes*. Es handelt sich um den umfangreichsten Vorlesungsband in der heideggerschen Gesamtausgabe, wo sich der Philosoph mit einer großartigen und sehr schwierigen Auseinandersetzung mit Aristoteles und Platon, und besonders mit dessen Dialog *Sophistes*, beschäftigt. Dieser Dialog bietet, so Heidegger, eine bemerkenswerte Neuerung innerhalb der bisherigen griechischen Philosophie, weil „[...] *für die Diskussion des Seins* und des Seienden jetzt *als Boden eine bestimmte Existenzart* [...] angesetzt wird“ (HGA 19, S. 204), nämlich die des Sophisten. Indem der Komplexität dieser Vorlesung eine gewisse Gewalt angetan wird, soll hier nur den uns interessierenden, theoretischen Kern kurz fokussiert werden.

Der Sophist ist dadurch definiert, dass sein $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ein $\psi\epsilon\upsilon\delta\acute{\eta}\varsigma$ $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ist, bzw. ein falscher $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, welcher das Seiende nicht so aufdeckt, wie es ist, sondern verstellt. Die Möglichkeit der Falschheit und bes. ihre ontologische Implikationen haben wir im Umgang mit HGA 21 schon *en passant* erwähnt (vgl. 3.2.2, Fn. 262). Dort hieß es nämlich: „Unter dem Druck und der Last des Satzes des Parmenides: das Seiende ist – das Nichtseiende ist nicht, mußte es als ausgemacht gelten, daß Täuschung, Falschheit, Irrtum als Negativa – Nichtiges – auch nicht seien und nicht sein könnten“

(HGA 21, S. 168).³⁹² Die Art und Weise, wie der platonische Dialog die Analyse dieses Problems ansetzt, gibt Heidegger ein Jahr davor folgendermaßen wieder: „*Ein ψευδής λόγος, d. h. ein versperrendes Öffnen ist nur etwas, das ist, wenn Nichtseiendes sein kann*“ (HGA 19, S. 410). Die Existenz des Sophisten beweist also das *Sein des Nichtseienden*. Zu suchen ist folglich ein Logos, bzw. eine Negation, welche diesem *Sein des Nichtseienden* angemessen sei. Nachdem Heidegger die aus dieser Fragestellung entspringende, „*dialektische Fundamentalbetrachtung*“ (ebd., S. 573 f.) akribisch analysiert hat, macht er einen kleinen *historischen Exkurs* über die Negation, wo er schreibt, dass zum ersten Mal bei Platon das Problem der Negation gestellt und in einem ersten Schritt gefördert worden ist. Dieser Sachverhalt, so Heidegger, „*ist Phänomenologisch kurz zu klären*“ (ebd., S. 570), wobei zu erinnern gilt, dass Phänomenologie für Heidegger „*de[n] Titel für die Methode der wissenschaftliche Philosophie überhaupt*“ (HGA 24, S. 3) darstellt. Lesen wir diese phänomenologische Klärung:

„*Jedes »Nicht« in jedem Nicht-sagen, ob sprachlich ausdrücklich oder nicht, hat als Sprechen von... den Charakter des Aufzeigens. Auch das leere Nicht, die bloße Ausschließung von etwas gegen jedes Beliebige, zeigt, aber sie zeigt lediglich das, worauf die Negation fundiert ist, was also im Nicht-sagen gegen das Nichts abgegrenzt ist. Diese leere Negation stellt das Vermeinen, das λέγειν und νοεῖν, gleichsam vor das Nichts; es läßt nichts sehen als das, was das Negierte fundiert. Das ist der Sinn der Negation bei Parmenides. Diese vor das Nichts stellende, rein ausschließende Negation ist also zuerst in der Entwicklungsgeschichte unserer Logik, der Erfassung des λόγος, entdeckt worden. Das darf aber nicht dazu verleiten, zu meinen, diese Negation, die leere Ausschließung, sei auch die nächste und die im λέγειν zumeist vollzogene. Im Gegenteil, die ursprüngliche Negation ist gerade die, die Plato als ἀντίθεσις herausstellt [...]. Jene leere Negation, wie sie bis zu Platon das λέγειν beherrschte, ist nicht erwachsen aus einem primären Studium des λόγος, sondern sie ist erwachsen auf dem Boden einer bestimmten und, ohne das als Tadel zu verstehen, vorschnelle Theorie des Seins, nämlich der parmenideischen Seinstheorie. Der universalen Charakter des Da, des εἶναι, den Parmenides zum ersten Mal sah, wurde für ihn zugleich zum sachhaltigen Bereich des Seienden im Ganzen. Er hat also den ontologischen Sinn des Seins identifiziert mit der ontischen Gesamtheit des Seienden“ (HGA 19, 570 f.)*

Diese Ausführungen über die Entwicklung der Negation betreffen das Zentrum unserer

Untersuchung über die Verschiedenheit der ontologischen Ansätze von Heideggers und Severino.

³⁹² Dazu sagt Heidegger: „Das Falsche, und im Zusammenhang damit Täuschung – Trug – Irrtum waren für Plato besondere Phänomene“ (HGA 21, S. 168), indem er auf die berühmte Beunruhigung Sokrates in seinem Gespräch mit Theaitetos anspielt: „*Sokrates: Es beunruhigt mich jetzt sowohl als auch sonst schon oft so, daß ich in großer Verlegenheit deshalb bei mir selbst und auch vor andern gewesen bin, daß ich nämlich nicht zu sagen weiß, was für ein Ereignis doch dieses in uns ist, und wie es uns entsteht. Theaitetos: Welches denn? Sokrates: Daß jemand falsch vorstellt*“, Platon, *Theaitetos*, 187d 1-6. Hier mag auch daran erinnert werden, dass die in jener Vorlesung profilierte Hauptbedingung für die Falschheit in der platonischen Unterscheidung zwischen ewigen (unveränderlichen) und veränderlichen Seienden bestand – wie nähern uns also wiederum dem begriffsgeschichtlichen Grundkern der Diskrepanz zwischen den ontologischen Ansätzen von Heidegger und Severino.

Heidegger hat den Sinn der *leeren Negation*, des *ausschließenden Gegen*, ohne weiteres im Blick. Indes konzentriert sich sein Interesse auf das *aufzeigende Potential* der Negation selbst, weil seine Ausarbeitung der Seinsfrage auf die ursprüngliche Dimension der menschlichen Weltbedeutsamkeit abzielt. Und dies, gerade weil jedwede Rolle der Negation als leere, rein ausschließende ein *Abgeleitetes* ist – nämlich in der Nivellierung der Art und Weise, wie Sein/Welt je schon verstanden wird, auf Element(e) der Theorie. Für Heidegger ist es mit jener Art Grammatik, bzw. der *traditionellen Ontologie* (bzw. der Ontik), endgültig vorbei. Sie hat durch ihre Vollendung alle ihren Möglichkeiten erschöpft, weshalb sie uns nicht mehr dazu dienen kann, die Frage nach dem Sein – und d. h. nach dem Menschen, nach uns selbst als Fragenden! – zu stellen.³⁹³

Dennoch muss man *gerade aus diesen Gründen* sagen, dass er den Sinn der „*bloßen Ausschließung* von etwas gegen jedes Beliebige“ im Auge hat. Er weiß nämlich, dass jedes Beliebige, mithin auch das Sein als *Nichts vom Seienden*, im Gegensatz zum absoluten Nichts steht. Hierbei lässt sich folglich eine zweideutige – nicht im negativen Sinne, da es sich ja um sein Grundanliegen handelt – Stellung Heideggers gegenüber der Geschichte der Logik betrachten. Wir haben nämlich bisher gesehen, dass Aristoteles nach ihm der Vater der abendländischen Logik ist. Im oben angeführten Zitat sagt uns Heidegger hingegen, dass der wirkliche Vater unserer Logik *Parmenides* sei, nämlich derjenige, der diese leere, vor das – absolute – Nichts stellende, Negation ans Licht gebracht hat.³⁹⁴ Aus diesem Gesichtspunkt heraus sollte man die kritische Grundbemerkung bzw. den *Schachzug* Severinos verstehen: Heidegger mag zwar sagen, dass diese historisch zuerst entdeckte Negation ein Abgeleitetes darstelle, jedoch macht er von ihr wesentlich Gebrauch – wie wir gesehen haben –, um den Sinn seiner Wahrheit und damit jener Ableitung hervorzuheben. Bei einer solchen Bemerkung zeigt sich Severino zufolge die echte Kraft des Negativen, bzw. des absoluten Nichts, freilich *aus einem nach Heidegger abgeleiteten Argumentationsniveau her*. Warum ist das Nichts als absolutes Nichts negiert, abgelehnt? Warum muss auch das (heideggersche) *Sein als Nichts* gegen das absolute Nichts abgegrenzt werden?

Die Antwort Severinos lautet: Weil es ein Sich-Widersprechen bedeutet, diesen Gegensatz zwischen Sein als Nichts und absolutem Nichts zu verneinen, bzw. deren Identität zu behaupten. Es

³⁹³ Vgl. die folgende Stelle in *Besinnung*: „Sein und Nichts und Werden sind bloße Namen des Fraglosen und Leeren. Die Metaphysik hat sich durch ihre Vollendung selbst überflüssig gemacht, was nicht heißen kann, daß sie in der Ohnmacht versunken sei“, HGA 66, S. 285. Dass die heideggersche Dekonstruktion nicht den Sinn einer *bloß negativen* Zerstörung hat, ist schon gezeigt worden (vgl. Kap 3 und bes. 6.2.1). In der Sophistes-Vorlesung heißt es: „Es kommt bei der philosophischen Fragestellung [...] nicht darauf an, sich von der Vergangenheit frei zu machen, sondern umgekehrt die *Vergangenheit für uns frei zu machen, frei zu lösen aus der Tradition*, und zwar der unechten Tradition, die das Eigentümliche hat, daß sie im Geben, im Tradere, im Weitergeben, die Gabe selbst verunstaltet“, HGA 19, S. 413.

³⁹⁴ Hinsichtlich der anderen Seite dieser Zweideutigkeit, die wir bisher untersucht haben und die das Zentrum des heideggerschen, philosophischen Interesse ausmacht, vgl. die folgende Stelle aus der *Einführung in die Metaphysik*: „Seit wann gibt es denn die Logik, die auch heute noch unser Denken und Sagen beherrscht und von früh an die grammatische Auffassung der Sprache und somit die abendländische Grundstellung zur Sprache überhaupt wesentlich mitbestimmt? Seit wann fängt die Ausbildung der Logik an? Seitdem es mit der griechischen Philosophie zu Ende geht und sie eine Angelegenheit der Schule, der Organisation und der Technik wird. [...] Die Logik ist im Umkreis des Schulbetriebes der platonisch-aristotelischen Schulen entstanden. Die Logik ist eine Erfindung der Schullehrer, nicht der Philosophen“, HGA 40, S. 129.

heißt nämlich etwas zu tun, wozu *nicht einmal* Heidegger willens ist. Deswegen denkt Severino wie folgt: Heidegger weist sowenig die »Logik« der Opposition vom Sein (bzw. jedem Beliebigen) und absolutem Nichts (welche die Basis für den später genannten Satz vom Widerspruch darstellt) zurück, dass er von uns fordert, die Offenbarung des Nichts in der Angst zu bedenken, *gerade* um das widersinnige Fragen über ein *absolutes Nichts*, das »ist«, zu vermeiden (vgl. HGA 9, S. 107), bzw. um sich *nicht zu widersprechen*. Die Negation, welche Heidegger als ein Abgeleitetes bzw. Nicht-Ursprüngliches betrachten will, herrscht folglich auch in der Ursprungsdimension seines Denkens. Jedes Beliebige, jedes Seiende, auch jenes absolut *spezielle* und schlechthin *nie vorhandene* Seiende, welches das als Nichts wesende Sein im Sinne Heideggers darstellt, ist es selbst und nicht anders als es selbst, bzw. nicht das absolute Nichts.³⁹⁵ Die erst durch die griechische Ontologie geborene, reine Logik des dem absoluten Nichts entgegengesetzten Seins liegt dem Grundkern des Denkens Heideggers zugrunde, obwohl er sie zurückzuweisen versucht. Und dies ist nichts anderes als der Sinn der Aporie des *absoluten* Nichts. Wird es negiert/abgelehnt, so ist es doch in Anspruch genommen. Der Sinn der severinianischen, schon zitierten Stelle aus VWdN wird nun deutlicher:

„Daß sich das Nichts vom Denken betrachten läßt (und das Denken muß es betrachten, wenn es das Sein dem Nichts entgegensetzen will), stellt eines der stärksten Hindernisse für das Denken des Seins dar. Heidegger hat darauf hingewiesen, doch die Verteidiger der traditionellen Metaphysik haben den Ernst des Hinweises nicht gespürt. Aber wenn Heidegger erkennt, daß das Denken des Nichts das Nichts zu einem Positiven macht, so verzichtet er dann darauf, dieses Hindernis zu überwinden, und weicht auf die bequeme Verurteilung der Logik und des Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch aus. Aber der Gegensatz des Seins und des Nichts ist kein Prinzip der Logik, sondern der Atem des Denkens. Auch diesem Problem muß doch Aufmerksamkeit gezollt werden“ (VWdN, S. 99)

Das Denken Severinos versteht sich ausdrücklich als Versuch, diesem Problem *nicht den Rücken*

³⁹⁵ Unserer Meinung nach stellt also Messinese mit Recht die folgende Frage: „Ist die Dimension des »Logischen« im als Bestimmung verstandenen apophantischen Logos – der laut Heidegger vom ursprünglichen, dem Dasein eigenen Verständnis-Sein abhängt – erschöpft?“, Messinese 2015, S. 56. Diese Frage stellt er auch folgendermaßen: „muss tatsächlich die Logik *als solche* der phänomenologisch-hermeneutischen Kritik Heideggers unterzogen werden, oder ist deren eigentlicher Adressat ehe ein bestimmter »Logos«, von dem Heidegger meint, dass er *der einzige* sei, der aber mit dem »objektivierenden« Logos der neuzeitliche Philosophie identifiziert werden kann[...]?“ ebd., S. 40 f. Für ihn trifft die zweite Möglichkeit zu: „Anders gesagt, die Logik – die Heidegger deswegen vom Reich des »Ursprünglichen« (der ursprünglichen Wahrheit) ausschließt, weil sie seines Erachtens eine einseitige Verabsolutierung gegenüber der *echten* ursprünglichen Öffnung des Da-seins darstellt, die praktisch oder existential und nicht theoretisch ist – darf nicht als *die* Logik schlechthin verstanden werden, sondern als ihre objektivierende Form[...]“, ebd. S. 41 f. Nach Messinese, der innerhalb der im ersten Teil (1.1) skizzierten Traditionslinie Gentile-Bontadini-Severino schreibt, welche das gegenwärtige Denken als Überwindung des neuzeitlichen Gnoseologismus, bzw. der naturalistischen Voraussetzung eines Seins als Objekt vor dem Subjekt, auffasst, muss die Philosophie Severinos als ein Beispiel von echtem Verständnis der Logik jenseits von deren objektivierender Form verstanden werden – vgl. auch oben, 2.3.1, Fn. 220. In seinem Versuch, eine *philosophische Logik* zwischen Heidegger und Severino und gegen Heideggers reduzierte Logikauffassung zu profilieren, schreibt Messinese: „Die »philosophische Logik« ist daher niemals rein »formal«, da sie immer *beim Ding* ist, ja sogar das Ding ist“, ebd., S. 51.

zu kehren. Wie geschieht das? Was *ist* sein Nichts? Es sollen nun die Konturen der Antworten auf diese Fragen vergegenwärtigt werden, damit die Aufgabe der Profilierung der Ferne zwischen den ontologischen Ansätzen zwischen den beiden Autoren vollständig durchgeführt werde.

4.2.3: Was ist das (absolute) Nichts bei Severino?

Die Antwort auf diese Frage ist in unserer Analyse von US schon deutlich gemacht worden (bes. 1.2.2 und 1.3.3). Das Nichts ist das Selbstwidersprüchliche oder der Inhalt des Widerspruchs. Ein Widerspruch ist wohl etwas, ich kann ihn (bzw. den ihn ausmachenden Satz) denken, schreiben (z. B.: ich schreibe und nicht schreibe gerade) und ihn in der Bibliothek, in der ich mich befinde, laut aussagen, usw. Der Inhalt eines Widerspruchs ist aber *das Unmögliche*, nämlich das absolute Nichts selbst.³⁹⁶ Das Denken des Widerspruchs, bzw. der Vermeidung des Widerspruchs, stellt für Severino das pulsierende Herz jenes im alten Griechenland geborenen Ereignisses dar, das unter dem Namen Philosophie eine absolute, unbestreitbare und d. h. widerspruchsfreie Wahrheit über die Totalität des Seienden zu bezeugen versucht. Der Widerspruch ist für einen Griechen, bzw. einen Philosophen des Abendlandes, so denkt Severino, das Unmögliche – *nicht einmal* der Wahnwitzige sei nämlich dazu bereit, den Inhalt des Widerspruchs zu bejahen.³⁹⁷ Ferner wissen wir (vgl. 1.4.2 und 1.4.3), dass dieser Sinn von Philosophie nach Severino die Geschichte einer *Epistème* prägt, die in der radikalen und notwendigen Abschaffung von jedweder absoluten Wahrheit ihr Ende findet, und dass sowohl diese Geschichte als auch die Epoche ihres Endes auf einem grundlegenden und *ungedachten* Widerspruch basieren, den eine falsche Interpretation des Werdens der Dinge ausmacht. Die Bedeutung von dieser ganzen Rekonstruktion muss nun in Bezug auf das Thema des Nichts und dessen Ausarbeitung bei Heidegger näher beleuchtet werden.

Die uns immer noch begleitende Frage lautet also: *Was ist das Nichts?* Ist die Frage gestellt, gerät der oder die Fragende, wie wir wissen, unverzüglich in eine tiefe Verlegenheit. Wie kann man sich fragen, was das Nichts sei? Wie kann *das Nichts etwas sein?* Schon bei der Fragestellung befindet man sich offenbar vor der Aporie, bzw. einer leibhaftigen Sackgasse. Diese Aporie, die

³⁹⁶ Diesbezüglich sei das Zitat aus dem Buch *Über den Sinn des Nichts* (2013) nochmals herangezogen: „In *La struttura originaria* wird gezeigt, dass das Nichts eine *sich-widersprechende* Bedeutung ist. Dort ist die Unterscheidung zwischen dem «Widersprüchlichen» oder «Selbstwidersprüchlichen» – bzw. dem Unmöglichen, dem *nihil absolutum* – und dem «Widerspruch», der *kein* Nichts ist, durchweg explizit. [...] Jedes Mal, wenn in jenem Buch die Existenz dieser «selbstwidersprüchlichen – bzw. *sich-widersprechenden* – Bedeutung» behauptet wird, sagt man nicht aus, dass das Unmögliche, das Widersprüchliche sei, sondern dass der *Widerspruch* ist“, ÜdSdN, S. 109, EÜ.

³⁹⁷ Wiederum liegt im Dialog zwischen Sokrates und Theaitetos der Bezug der gerade betrachteten Ansichten Severinos, vgl.: „*Sokrates*: Wenn also jemand eines als das andere vorstellt: so sagt er auch wie es scheint zu sich selbst, das eine sei das andere? *Theaitetos*: Wie sonst? *Sokrates*: So erinnere dich doch, ob du wohl jemals zu dir selbst gesagt hast, das Schöne sei doch ganz gewiß häßlich und das Ungerechte gerecht, oder, auch, welches die Summe von allem ist, bedenke, ob du wohl jemals auch nur versucht hast dich selbst zu überreden, das eine sei doch gewiß das andere? Oder ob nicht vielmehr ganz im Gegenteil dir nicht einmal im Schlaf eingefallen ist zu dir selbst zu sagen, daß doch ganz gewiß ungerade gerade wäre oder etwas dergleichen. *Theaitetos*: Du hast recht. *Sokrates*: Und glaubst du, daß irgendein anderer bei gesundem Verstande oder auch gar ein Wahnwitziger das Herz habe, ausdrücklich zu sich selbst zu sagen, daß der Ochse doch gewiß Pferd wäre, oder zwei eins? *Theaitetos*: Beim Zeus, ich nicht“, Platon, *Theaitetos*, 190 a-b.

Widersprüchlichkeit eines solchen Begriffes gilt Heidegger als Grund, sich für seine *absolute Variante* nicht zu interessieren.³⁹⁸ Hingegen sagt uns Severino, dass man genau diesem Begriff, bzw. dem absoluten Nichts, in die Augen schauen soll, denn das geschieht jedenfalls, ob man es will oder nicht. Warum? Um dies näher betrachten zu können und somit die Analyse in Gang zu bringen, vergegenwärtigen wir uns, wie Severino zu dieser Aporie in US ankommt (vgl. 1.2.1).

Die ursprüngliche Struktur ist das ursprüngliche Sich-Strukturieren von zwei Unmittelbarkeiten. Solches Sich-Strukturieren zu untersuchen, besagt für Severino, die Struktur des Seins – somit des Menschen, als *Ort* des Erscheinens des Seins – zu profilieren, *abgesehen von jeglichem* bestimmten Punkt der Zeit oder des Raums (der Geschichte, der Kultur, usw.), in der sich der *Profilierende* befindet. Es erscheint unmittelbar etwas (phänomenologische Unmittelbarkeit), und es erscheint ebenso unmittelbar, dass das, was erscheint, es *selbst* oder *nicht anders als es selbst ist* (logische Unmittelbarkeit).³⁹⁹ Das Sein (bzw. die Seienden!) erscheint unmittelbar als unwidersprüchlich, bzw. als *es selbst* (Ph-Unm+L-Unm). Es erscheint also, dass das Sein (jedes Seiende) nicht das Nichts (= nicht anders als es selbst) ist. Der Satz vom Widerspruch, als Sigel der logischen Unmittelbarkeit des Seins, bringt die Setzung des Nichts notwendigerweise mit sich. Damit dem Sein sein grundlegender, *je schon erscheinender* Sinn zugestanden werde, nämlich *das Andere* seiner selbst nicht zu sein, wird dieses Andere, bzw. das Nichts, das Unansprechbare schlechthin, angesprochen. Lesen wir nochmal, wie Severino die Aporie im vierten Kapitel von US präsentiert:

„Die hier zu betrachtende Aporie kommt dem Nichtsein zu, nicht indem es *ein gewisses* Nichtsein ist – bzw. *ein gewisses* Sein (bestimmtes Sein) ist –, sondern indem das Nichtsein «nihil absolutum», das *absolut Andere* zum Sein ist, und indem demnach – so kann man sagen – es dasjenige ist, was *jenseits* von dem als *Totalität des Seins* gemeinten Sein steht. Dies stellt eine uralte Aporie dar – von der schon Platon volles Bewusstsein hatte –, welche aber in gewisser Weise immer vermieden wurde, welcher ausgewichen wurde und die letztendlich ungelöst geblieben ist. Nun also: gerade weil man ausschließt, dass das Sein nichts sei, oder damit solche Ausschließung bestehe, *ist* das Nichts *gesetzt, anwesend*, und demzufolge *ist* es. Es gibt eine Rede über das Nichts und diese Rede beweist das *Sein* des Nichts. Oder es gibt eine Kunde, eine Bewusstheit des Nichts, welche von dessen Sein zeugt. Also sieht es so aus, als ob

398 Vgl. beispielsweise die folgenden Ausführungen aus der Sophistes-Vorlesung: „auch derjenige, der widerlegt, d. h. auch der, der sagt: das Nichtseiende ist nicht – wie Parmenides – wird in dieselbe Schwierigkeit hingestellt. Wenn er sagt: das Nichtseiende ist nicht, dann spricht er gegen sich selbst. [...] Nicht einmal das ist im Grunde zu sagen, wenn der Satz des Parmenides zu Recht bestehen soll. So ist die Schwierigkeit bis auf die Spitze getrieben, und dies lediglich zu dem Zweck, immer erneut zu sehen, daß das λέγειν ist λέγειν τί. Im Reden über das μή ὄν macht man sich selbst ständig offenbar in der Unmöglichkeit des eigenen Unternehmens“, HGA 19, S. 423 f.

399 Dass das Denken Heideggers die Hervorhebung einer solchen, *phänomenologischen Unmittelbarkeit* teilt, ist naheliegend. Das Spannungsverhältnis zwischen den beiden Philosophen wird also in Bezug auf die severinianische Überzeugung einer ursprünglichen (bzw. *unleugbaren, die Wahrheit je schon ausmachenden*) Verbindung dieser Unmittelbarkeit mit der L-Unm verständlich, wie dem schon mehrmals zitierten Passus aus *Zurück zu Parmenides* zu entnehmen ist: „Die Wahrheit als bloße *adequatio intellectus et rei* verweist an die Wahrheit als unbestreitbare Bekundung der *res*; welche keine bloße phänomenologische Bekundung ist (wie Heidegger möchte), sondern jenes Erscheinen, in dem das von dem Gesetz, das es dem Nichtsein entgegengesetzt, beherrschte Sein begegnet“, VWdN, S. 79 f. Vgl. dazu Bortoluzzi 2021.

der Widerspruch der Grund sei, auf dem sich der Satz vom Widerspruch selbst verwirklichen kann. Es ist weit bekannt, wie deutlich Platon diese Aporie im *Sophistes* dargelegt hat. Aber es ist ebenfalls bekannt, dass hier die Aporie nur dargelegt und dann endgültig verschoben wird. Denn zweifellos zeigt Platon, von welcher Art des Nichtseins man sagen kann, dass es ist – das Nichtsein als *ein gewisses* Nichtsein –, aber damit bleiben die zunächst im Dialog (236 e – 239 a) dargelegten Schwierigkeiten ungelöst, welche sich aus der Tatsache ergeben, dass man das als absolutes verstandene Nichtsein vom Sein nicht ausschließen kann, ohne es einzuschließen. Um den Sophisten zu widerlegen – zumal um zu zeigen, dass das Sein die Negation des Mannigfaltigen nicht impliziert, wie Parmenides meinte – reicht sicherlich die platonische Analyse hin; allein bleibt die Aporie in Bezug auf das absolute Nichtsein, das Platon mit Parmenides als Nichtsein festhält, bestehen: Dieses absolute Nichtsein ist nämlich dasjenige, was, indem es sich bekundet, sein Sein beweist“ (US, S. 209, EÜ)

Diese erhellende Stelle enthält alle erforderlichen Elemente für unsere Untersuchung. Die Unvereinbarkeit beider ontologischer Ansätze ist hier vollständig zu erkennen: Der Satz vom Widerspruch ist an diesem Ort keineswegs etwas *Abstraktes* und *Abgeleitetes*, sondern ist die Struktur des erscheinenden Seins selbst (vgl. 1.1.3 und 1.3.1). Aus diesem Zitat entnehmen wir in der Tat zwei fundamentale Hinweise: 1) den *inhaltlichen* – nämlich dass wir auf der Suche nach dem absoluten Nichts sind, und dass jedes beliebige beschränkte oder bestimmte Nichts eigentlich ein bestimmtes Sein darstellt, bzw. etwas Seiendes – und 2) den "historischen" – nämlich dass diese Figur bei Parmenides und im Rahmen der platonischen Auseinandersetzung mit ihm aufzufinden ist.

Der historische Bezug ist folglich genau der gleiche wie im Falle Heideggers.⁴⁰⁰ Auch hier bewegen wir uns also im Rahmen der Problematik des Zusammenhanges zwischen der Wahrheit, der Falschheit, bzw. dem *tatsächlichen* Existieren vom Irrtum, und des Sinns bzw. der Wahrheit des Seins. Versuchen wir nochmals, das Anliegen Severino in seiner Auseinandersetzung mit dem platonischen Dialog *Sophistes* zu veranschaulichen. Hier sind bekanntermaßen Theaitetos und der Fremde aus Elea auf der Suche nach einer angemessenen Definition des Sophisten. Im Laufe der Untersuchung geraten die beiden in eine tiefe Verlegenheit, da sie auf die Bedingungen einer falschen Rede zu sprechen kommen. Der Fremde drückt sich folgendermaßen aus: „Diese Rede untersteht sich ja vorauszusetzen, das Nichtseiende sei. Denn sonst gäbe es auf keine Weise Falsches wirklich“ (237 a). Wie oben schon erwähnt, präsentiert Heidegger diese Fragestellung in der *Sophistes*-Vorlesung wie folgt: „*Ein ψευδής λόγος, d. h. ein versperrendes Öffnen ist nur etwas, das ist, wenn Nichtsseiendes sein kann*“. Das ist aber von Parmenides verboten worden, der das Nichts als „unerkennbar und unnennbar“ (Fr. 8, 8, vgl. hierzu 1.1.3, Fn. 73) bezeichnete, und der

400 Dies wird u. a. dadurch belegt, dass die erste Seite von SZ gerade eine zentrale Stelle des platonischen *Sophistes* zitiert (vgl. HGA 2, S. 1). In der *Sophistes*-Vorlesung wird die erste Seite (sowie der erste Satz vom § 1) von SZ folgendermaßen vorweggenommen: „*Das ist das eigentlich zentrale Bemühen dieser Stelle und des ganzen Dialogs. Heute kehrt man angeblich wieder zur Metaphysik und Ontologie zurück. Aber diese Frage, welche Plato hier stellt, hat man in der Eile vergessen*“, HGA 19, S. 447.

von Platon als ehrenwert und zugleich furchtbar bezeichnet wird (vgl. *Theaitetos*, 183 e). „Sag mir also, das auf keine Weise Seiende, das unterstehen wir uns ja doch irgend auszusprechen“ (*Soph.*, 237 b), so spricht der Fremde Theaitetos an. Um die *Möglichkeit der Falschheit* zu bewahren, müssen die Hauptfiguren des Dialoges also zeigen, dass auch das Nichtseiende (hier im Spiel als absolutes Nichts) sein kann, auch wenn sie dann die Gefahr laufen, für "Vatermörder" gehalten zu werden.

Unser jetziger, theoretischer Fokus liegt auf der bekannten Tatsache, dass Platon durch eine akribische dialektische Untersuchung dazu gelangt, diese Aporie zu beheben, indem er die Unterscheidung zwischen *Nichtseiendem* als Entgegensetzung (*ἐναντίον*, absolutes Nichts) und *Nichtseiendem* als Verschiedenheit (*ἕτερον*, relativem Nichts) einführt. Dies haben sowohl Severino als auch Heidegger *direkt vor Auge*:⁴⁰¹ „Wenn wir Nichtseiendes sagen, so meinen wir nicht, wie es scheint, ein Entgegengesetztes des Seienden [*ἐναντίον*], sondern nur ein Verschiedenes [*ἕτερον*]“ (*Soph.*, 257 b). Hierbei sieht man schon deutlich, was Severino meint, wenn er schreibt, dass im *Sophistes* die das absolute Nichts betreffende Aporie „[...] nur dargelegt und dann endgültig verschoben wird“. Platon legt die Aporie dar – so die Lektüre Severinos – indem er das absolute, von Parmenides ins Spiel gebrachte Nichts anspricht; doch meint er dann, die Aporie behoben zu haben, indem er aber von einer anderen Figur spricht, nämlich von einem relativen Nichts, das seinerseits auch dem absoluten Nichts entgegengesetzt ist. Das Nichts kann „in gewisser Hinsicht [sein]“ (*Soph.*, 241 d), *nur* weil es nicht als absolutes festgehalten wird („Denn von einem Gegenteil [des Seienden] haben wir ja lange jeder Untersuchung den Abschied gegeben“, 258 e), sondern als relatives, bzw. als Seiendes.

Nun, diese Verdrängung des absoluten Nichts repräsentiert für Severino das Vorbild für die Art und Weise, wie die ganze Geschichte der abendländischen Philosophie mit diesem Begriff umgeht.⁴⁰² Das auf keine Weise Seiende – wenn es tatsächlich in Erwägung gezogen wird – wird stets als widersprüchlich-unmöglicher Gedanke betrachtet, auf welchen man nicht mehr eingehen muss, nachdem man eben dessen Widersprüchlichkeit festgestellt hat, bzw. nachdem man die oben genannte Aporie als solche anerkannt hat.

401 In einem Paragraph unter dem Titel *Der sachliche Fortschritt in der Lehre vom μὴ ὄν bei Plato im Verhältnis zu Parmenides* schreibt Heidegger: „Jetzt soll keiner mehr sagen, daß wir in der Rede vom μὴ ὄν, wenn wir das ὄν des μὴ ὄν, das εἶναι des μὴ ὄν behaupten, das Nichts meinen und bezüglich des Nichts versuchen, sein Sein zu erweisen. Sondern wir haben für das μὴ ὄν einen bestimmten neuen Begriff gefunden, eine Struktur, die ἀντίθεσις, die es gegenüber der ἐναντίωσις, unterscheidet“, HGA 19, S. 568. Demzufolge handelt es sich jetzt „nicht um eine radikale Entgegensetzung von Nichtsein und Sein“ (ebd., S. 433 f.), weil das erste *in gewisser Hinsicht* ist: „Es ist also in der Tat irgendwie: εἶναι πῶς. Mit diesem εἶναι πῶς ist aber – das wird die weitere Betrachtung zeigen – *der bisher traditionelle Sinn des ὄν im starren Sinn des Parmenides erschüttert*“ (ebd., S. 430), genau *erschüttert!* Siehe dazu Candiotta 2016.

402 Dies ist freilich nicht nur eine Ansicht Severinos. In dieser Richtung bewegt sich z. B. S. Rosen in seinem Aufsatz *Viel Lärm um Nichts* wenn er schreibt, in Platons *Sophistes* befände sich „das erste entwickelte Vorbild für den Versuch [...], die Aporie des ganz und gar Nichts durch eine technische Übersetzung zu vermeiden“, Rosen 1988, S. 3 f. Seinerseits behauptet M. Wirtz, dass die „Differenz des singulären »non-ens absolutum« zu einem »non-ens relativum«, das in einer Pluralität von »non-entia« auftreten kann, sich in der weiteren Geschichte des Philosophierens gegenüber der radikalen Ausschließung alles Nichtseienden, wie sie paradigmatisch bei Parmenides auftritt, durchgesetzt [hat]“, Wirtz 2006, S. 108.

Genau hier liegt aber das Kernproblem der ganzen Philosophie Severinos. Gewiss muss der – und erst recht *dieser* – Widerspruch vermieden werden, aber das Abendland, so die Neuheit seiner Diagnose (vgl. 1.3), denkt bzw. *lebt innerhalb des Widerspruchs*. Dies gilt ihm zufolge auch für das Denken Heideggers. Die unermüdliche Aufmerksamkeit auf den Satz vom Widerspruch, auf die *so verstandene Struktur des Seins*, mithin seine Definition des *abendländischen Nihilismus* – solche Grundzüge seiner Philosophie stellen nichts Abstraktes, sondern den Versuch dar, das Leben des Menschen, dessen Denkweise und Sinnhorizont, bzw. das *Konkreteste*, zu denken. Gerade bezüglich dieses *ontologischen* Anliegens ist die radikale Ferne – sowie auch die mögliche Komplementarität (Teil 3) – mit der Ontologie Heideggers zu verstehen. Das absolute Nichts wird in der Geschichte des Abendlandes ständig abgelehnt und ist zugleich unabdingbar, um einer *bestimmten Interpretation* des Werdens des Seins – bzw. des menschlichen Lebens – Profil zu verleihen. Das Nichts ist das Unmögliche, das Unaussprechliche, das *Absurde*, und dennoch lebt das Abendland innerhalb dieses Absurden selbst.⁴⁰³ Betrachten wir das Ganze aus der Nähe.

Öffnet man irgendeine beliebige Studie über die Geschichte dieses Begriffs, so sieht man in der Tat, dass sich die erste Seite unseres jetzigen Anliegens leicht nachweisen lässt: In der Geschichte der Philosophie wird das *absolute* Nichts stets abgelehnt. Von einem Nichts, welches völlig dem Seienden entgegengesetzt ist, kann man nur sagen, dass es einen Widerspruch oder einen unmöglichen Grenzgedanken darstellt, indem man die Aufmerksamkeit auf verschiedene andere Figuren lenkt, die ebenso die selbe Bezeichnung bekommen – das Nichts – und denen man unterschiedliche Rollen, bzw. unterschiedliche *Seinsweisen*, zuschreibt. In seinem 2006 erschienenen Buch *Geschichten des Nichts* behauptet beispielsweise M. Wirtz, dass „es sich bei dem »Nichts« um einen metaphysisch-ontologischen Grundbegriff [handelt], der in mannigfachen Philosophien des Abendlandes (und nicht nur des Abendlandes) von der Antike bis ins 20. Jahrhundert immer wieder unterschiedlichen Darstellungen unterworfen wurde – und dies, obwohl »das Nichts« als *das ganz Andere* zum Sein des Seienden jegliche Gegenstandsbestimmtheit von sich abweist“.⁴⁰⁴ Die fundamentale Frage hierbei lautet: Wie ist dieses *obwohl* zu verstehen? Anders gesagt, wie kann es *verschiedene "Nichtse"*, bzw. *Unterschiede zwischen Nichtsen*, geben? Wenn das Nichts (völlig) Nichts ist, so kann es kein anderes (völliges) Nichts geben, welches sich vom ersten unterscheidet. Wenn es *unterschiedliche Nichtse* gibt, so kann es nur deshalb sein, weil sie kein totales Nichts – welches, Wirtz zufolge, „sich der Denkbareit entzieht“⁴⁰⁵ – sind, sondern jeweils relative oder bestimmte Nichtse und demzufolge – gerade als bestimmte – *etwas* sind. So schreibt z. B. G. Kahl-Furthmann: „Das Nichts an sich betrachtet kann niemals zu Differenzierungen führen. Die [...] Differenzierungen sind nicht solche des Nichts selbst, sondern

403 An dieser Stelle kann der Passus aus dem Aristoteles-Aufsatz von Severino (1956) wieder herangeführt werden: „Wenn das Sein wird – wenn das Positive hinzukommt –, dann war das Sein, bevor es hinzukommt, nicht: Und das ist eben das Absurde, oder das ist genau die Definition des Absurden: dass das Sein nicht sei“, GdW, S. 117, EÜ.

404 Wirtz 2006, S. 32 (siehe auch S. 95. ff.). Vgl. auch Kahl-Furthmann 1934, S. 179 f., Kobusch 1984, Givone 1995, Lütkehaus 2003 (bes. I).

405 Wirtz 2006, S. 105.

solche, die die Wege zum Ausdruck bringen, auf denen zu dem einen und identischen Nichts vom erkennenden Geiste gelangt wird“.⁴⁰⁶

Wir suchen also die das totale Nichts betreffende Aporie. Eine solche Aporie hat, so schreibt Severino im 4. Kap. von US, Fredegisius von Tours im Blick, dem zufolge, da jedes begrenzte Wort (*nomen finitum*) etwas bezeichnet, was seiend ist, auch das Wort Nichts, weil es etwas bezeichnet, die Bezeichnung einer existierenden Sache darstellt.⁴⁰⁷ In jenem Kapitel schreibt Severino außerdem einen Paragraph unter dem Titel *Historisch-kritische Anmerkungen über das Problem des Nichts*. Hier bezieht er sich wiederum explizit auf die heideggersche Ausarbeitung des Problems in WM. Einerseits betont er auch hier das große Verdienst Heideggers (vgl. VWdN, S. 99), andererseits kritisiert er die anti-logische Ablehnung des *formalen* Nichts als bloßes *negativum*. Die Einstellung dieser Seiten ist aber nicht mehr die des Interpretieren (wie in HudM, vgl. 2.2.3), sondern die des rein theoretischen Argumentationsverfahrens von US.⁴⁰⁸ „Was für eine Differenz kann es zwischen formalen und realen Nichts denn geben?“ (US, S. 226, EÜ). Die Absicht Severino besteht hier also darin, zu zeigen, dass diese Ablehnung Heideggers ihn zu einem unangemessenen Gebrauch des Wortes «Nichts» führt: „Heidegger, wie vorher Schopenhauer und später Sartre und andere, benutzt auf unangebrachte Weise das Wort «Nichts», um *eine gewisse* Dimension des Positiven zu bezeichnen, welche zweifelsohne eine gewisse, andere Dimension *nicht ist*, welche doch kein *nihil absolutum* ist“ (US, S. 228, EÜ).⁴⁰⁹

Dass Heidegger für dieses absolute Nichts mehrere Bezeichnungen verwendet, haben wir schon gezeigt (4.2.1). Bezüglich seiner philosophischen Bildung lässt sich bes. für den Ausdruck *nihil*

406 Kahl-Furthmann 1934, S. 260. In Bezug auf diesen Satz schreibt Wirtz, dass sie (Kahl-Furthmann) „dabei von der Voraussetzung einer überzeitlichen Identität des Ausdrucks »Nichts« aus[geht], die sich durch alle divergierenden philosophischen Konzeptionen als einheitlich-selbiger Wesensgehalt hindurchziehen soll“ Wirtz 2006, S. 64. Dabei vergisst er, so unsere Meinung, dass sich die große „Vielfalt geschichtlich aufgekommener Konzeptionen des »Nichts«“ (ebd., S. 62) nur *auf Kosten* der Missachtung „seiner absoluten Gehaltlosigkeit“ (ebd., S. 61) betrachten lässt. Aus dieser Perspektive her erweist sich die „Voraussetzung“ Kahl-Furthmanns als keine *bloße* Voraussetzung, sondern vielmehr als die grundlegende und unausweichliche Anerkennung der Grundeigenschaft des absoluten Nichts, von der sich die verschiedenen „Wege“ des Zu-ihm-Gelangens, ja man kann sagen: die verschiedenen *Nichtse* der Philosophiegeschichte unterscheiden. Diese Vergessenheit von Wirtz, welche der von uns gerade betrachteten Verdrängung des absoluten Nichts entspricht, soll aber positiv als Profilierung seines Untersuchungsgegenstandes verstanden werden; siehe z. B.: „Es sollte *keinen* »an sich« bestehenden, absoluten, stets mit sich identischen Gehalt des Ausdrucks »das Nichts« geben, sofern sich seine Bestimmungen stets auf Grund begrenzender Verwendungen des Wortes in differierenden Gedankenzusammenhängen erzeugen, zu deren Konstruktionen es in funktional unterscheidbaren Weisen beiträgt“, ebd., S. 65. Siehe auch oben, Fn. 362.

407 „Quaestio autem huiusmodi est: <Nihilne aliquid sit, an non>“, F. Di Tours 1963, S. 124. Vgl. dazu Kahl-Furthmann 1934, S. 263 ff., wo sie behauptet, dass sich die Argumentation von Fredegisius auf Kosten einer Vergessenheit der Mehrdeutigkeit vom *esse* (bzw. vom Sein) entwickelt.

408 Dies wird u. a. dadurch belegt, dass Severino die Rolle der Angst, welche wir als zentral für die heideggersche Ausarbeitung der Frage aufgezeigt haben (4.2.1), folgendermaßen als unwichtig bezeichnet: „Einer der größten Verdienste der Untersuchung, die Heidegger in *Was ist Metaphysik?* erfahren hat, besteht darin, dass er auf den grundlegenden Gegensatz von Sein und Nichts aufmerksam gemacht hat. Die psychologischen Kontaminationen – die den Begriff der «Angst» betreffen – und die anti-intellektualistische Einstellung, bleiben außerhalb jener wesentlichen Hinweise. Andererseits ergeben sich Psychologismus und Anti-Intellektualismus aus der Unfähigkeit, die Aporie der Setzung des Nichtseins zu lösen, welche in der Widersprüchlichkeit eines Nichtseins, das ist, besteht, wie Heidegger explizit einsieht“, US, S. 226, EÜ. Um die Wandlung der hermeneutischen Einstellung Severinos zu beobachten, siehe den schon mehrfach zitierten Passus über WM aus HudM (S. 316).

409 Bzgl. Schopenhauer siehe *Die Welt als Wille und Vorstellung (I)*, in Schopenhauer 1968, § 71; bzgl. Sartre siehe *Das Sein und das Nichts*, in Sartre 1991 (bes. I, Kap. 1, §§ 2-5).

negativum ein ideengeschichtlicher Faden ziehen. Denn dieser Ausdruck deutet zurück auf die fundamentale Unterscheidung scotistischer Herkunft zwischen *nihil negativum* und *nihil privativum*, wobei das erste für den Duns Scotus das „*impossibile simpliciter*“ bzw. das Unmögliche ist, das sich vom *Nichts* als Privation unterscheidet.⁴¹⁰ Eine solche, scholastische Distinktion wird später in den Sprachschatz Kants aufgenommen.⁴¹¹ Denn nach Kant, der den Satz vom Widerspruch als ein „allgemeines, obzwar bloß negatives, Kriterium aller Wahrheit“⁴¹² bezeichnet, ist das *nihil negativum* der Gegenstand eines sich selbst aufhebenden, weil sich selbst widersprechenden Begriffs, bzw. „das Unmögliche, wie etwa die geradlinige Figur von zwei Seiten“.⁴¹³ Es bedarf nicht eines erneuten Hinweises auf die weitreichend Wertschätzung Kants bei Heidegger, um einzusehen, dass er im Umgang mit dem nichtigen (bzw. absoluten) Nichts gerade diese Begriffsworte verwendet.⁴¹⁴ Aus dem Gesichtspunkt der Nähe zu Kant her wird – es sei *en passant* bemerkt – auch eine weitere Bedeutung des heideggerschen, kritischen Umgangs mit der Logik und bes. mit dem Satz vom Widerspruch erklärlich. Denn Kant bezeichnet diesen Satz als Grundsatz aller analytischen Urteile, d. h. er schreibt ihm keine synthetische Erkenntniskraft zu, „weil er von Erkenntnissen, bloß als Erkenntnissen überhaupt, unangesehen ihres Inhalts gilt“.⁴¹⁵ In den Worten Heideggers: dieser Satz ist nicht in der Lage, uns etwas *Sachhaltiges* über das jeweils angesprochene Seiende zu sagen, er sieht nämlich vom konkreten Inhalt der jeweiligen Erfahrung ab und regelt demzufolge nur das Funktionieren des Subjekt-Objekt-Verhältnisses im vorstellenden Denken.⁴¹⁶

Das absolute Nichts (das *negativum*) ist also der sich-widersprechende Begriff, die Aporie

410 D. Scotus 1963, S. 359. In seiner Habilitationsschrift, im Gespräch mit Scotus und Rickert über die Unmöglichkeit, die Relation der Verschiedenheit durch bloße Negation des Etwas zu charakterisieren, da diese Negation „zwar einen Gegensatz, aber nichts [setzt] (*nihil ponit*), d. h. keinen *anderen* Gegenstand [schafft]“, schreibt Heidegger: „Das Seiende und das Nichtseiende sind sich wohl entgegengesetzt, aber sind nicht verschieden. Verschiedenheit gibt es nur im Bereich des Seienden; denn Verschiedenheit ist nicht bloß Verneinung (Trennung), sondern zugleich Verbindung“, HGA 1, S. 228.

411 Vgl. Kobusch 1984, S. 816 f.

412 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 190.

413 Ebd., B 348. Im § 71 seines Hauptwerkes bemerkt Schopenhauer, um zu vermeiden, dass das aus der Verneinung des Willens resultierende *Nichts* als das *leere Nichts* verstanden werde, dass „der Begriff des *Nichts* wesentlich relativ ist und immer sich nur auf ein bestimmtes Etwas bezieht“. Kant habe nämlich „im Gegensatz dieses *nihil privativum* das *nihil negativum* aufgestellt [...], wozu man als Beispiel den logischen, sich selbst aufhebenden Widerspruch gebraucht. Näher betrachtet aber ist kein absolutes Nichts, kein ganz eigentliches *nihil negativum* auch nur denkbar“, Schopenhauer 1968, S. 554 f.

414 In Bezug auf das *Kantbuch* (vgl. hier [2.2.1](#)) bemerkt Kahl-Furthmann – mit Verweis auf die von uns schon angeführten Stellen ([4.2.1](#)) –, dass „Heidegger bei der Interpretation der kantischen Lehren dem Nichts in denselben eine ähnliche Stellung, wie in seiner eigenen Lehre einzuräumen sich bemüht“, Kahl-Furthmann 1934, S. 312.

415 Kant, *KrV*, B 190. Mit dieser Bemerkung folgen wir wiederum der Lektüre Messineses (vgl. bes. 2015, S. 47 ff.), der Folgendes schreibt: „Heideggers Negation des *absoluten Wertes* der Logik – die mit seinen Thesen zur «Überwindung der Metaphysik» und zum «Ereignis» des Seins einhergeht – steht überraschenderweise in Verbindung mit jener Logik, die in Kants *Kritik der reinen Vernunft* Gestalt bekommt“ (Messinese 2015, S. 41), weshalb er an Kants Überzeugung festhalte, dass die Logik „berechtigt, ja verbunden ist, von allen Objekten der Erkenntnis und ihrem Unterschiede zu abstrahieren“ (*KrV*, B IX).

416 Aufgrund dieser Absonderung des Satzes vom Widerspruch von der Erfahrung, bzw. dieses *abstrakten Charakters*, sagt Heidegger im *Kantbuch*, dass die „Streichung [Kants] des „zugleich“ in der Formulierung des „Satzes vom Widerspruch“ zu Recht [besteht]“ (HGA 3, S. 194, vgl. auch HGA 41, S. 145 f.). Denn bei einer solchen Streichung, so Heidegger, kommt der Sachverhalt zum Ausdruck, dass die Zeit als reine Selbstaffektion (als Ich Denke = Dasein, vgl. [3.2.2](#)) ihrerseits *nicht in der Zeit* ist.

schlechthin. Deswegen weist Severino in jenem Paragraphen kritisch auch auf die Art und Weise hin, wie das Nichts bei Bergson behandelt wird, bzw. wie es als sich-selbst-zerstörende Idee *ad acta* gelegt wird. Angesprochen wird also der Begriff des *néant absolu*, worauf sich Henry Bergson bezieht, wenn er in seinem Werk *Schöpferische Evolution* behauptet, dass „[...] die im Sinne einer Austilgung von allem verstandene Idee des absoluten Nichts eine sich selbst zerstörende Idee ist, eine Pseudo-Idee, ein bloßes Wort“.⁴¹⁷ Noch wichtiger ist allerdings Folgendes: Der historischen Kritik wird in diesem Textstadium auch die von uns schon erwähnte Position R. Carnaps unterzogen, wo die Philosophie ihre Vorgehensweise und Ziele umgewandelt hat und sich als *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* versteht (bekanntlich in Bezug auf WM), wo also das Nichts als etwas angesehen wird, „das schon von Beginn an keine Bedeutung hat“.⁴¹⁸ Dieser Argumentation zufolge basiere die Rede über *das* Nichts auf dem Fehler, dass „das Wort »nichts« (als Pronomen) durch die Hinzufügung des bestimmten Artikels unrechtmäßig „als Gegenstandsnamen verwendet wird“,⁴¹⁹ weshalb es bedeutungslos sei. Dazu schreibt Severino, dass durch die Benennung *unbedeutend* gerade das gemeint wird, was die Tradition mit dem Wort *unmöglich* zum Ausdruck brachte. Lesen wir den folgenden Passus aus US:

„Die Aporie des Nichts ist von keiner bloß verbalen Suggestion verursacht. Wenn man statt: «Jenseits, außerhalb des Seins ist das Nichts», sagt: «Es gibt kein Positives, das außerhalb der Totalität des Positiven stehe»; oder, mit Symbolen: « $\sim (\exists x) \cdot x$ steht außerhalb der Totalität des Positiven» (wo die Variable x eben jeglichen Wert annehmen kann) –; muss man wohl die Bedeutung jenes «außerhalb der Totalität des Positiven» immer noch klären, welches gerade das Nichts ist, das mit seiner Präsenz die Aporie entstehen lässt“ (US, S. 227, EÜ)

Und noch in seinem 2013 erschienen Buch *Über den Sinn des Nichts*:

«Auch die These Carnaps, das Wort «Nichts» sei bedeutungslos (eine These, welche durch eine von Bergson ganz verschiedene Verfahrensweise dessen These über das Nicht-gehören des Nichts zum eigentlichen Denken bestätigt), dementiert das, was sie auszusagen meint, weil die absolute Privation oder Abwesenheit der Bedeutung in dieser These als bedeutungstragender Inhalt verstanden wird; allein die absolute Privation oder Abwesenheit der Bedeutung ist ein Synonym für das Nichts. Genau weil «Nichts» «Bedeutungsabwesenheit» bedeutet, behauptet

417 Bergson 2013, S. 321.

418 Carnap 1931, S. 231. Die Position Carnaps bezeichnet Wirtz als „paradigmatisch für [die] positivistische[n] Versuche“: „Diese dem »Nichts«-Begriff inhärente Paradoxie hat gelegentlich dazu geführt, die Berechtigung seiner Verwendung zu bestreiten und ihn als sinnlosen Ausdruck zu entlarven“, Wirtz 2006, S. 94.

419 Carnap 1931, S. 230. In seinem Aufsatz über *Das Sein und das Nichts* schreibt E. Tugendhat: „Es ist erstaunlich, mit welcher Selbstverständlichkeit die Parmenidesinterpreten es hinnehmen (und auch manche andere Leute meinen), daß, wenn etwas nichts ist, es »ein« Nichts ist. Folgt dann auch, daß, wenn von mehreren Dingen gesagt wird, sie seien nicht, man mehrere Nichtse hat? Oder bilden sie alle zusammen ein Nichts, »das« Nichts? Offenbar ist es ebenso sinnlos von dem Nichts »dem« nichts im Singular wie im Plural zu sprechen, weil »nichts« überhaupt kein Substantiv ist“, Tugendhat 1992, S. 49. Deshalb treffe die Kritik Carnaps an Heidegger „den wesentlichen Punkt ganz richtig“, ebd., S. 56.

Parmenides die Unerkennbarkeit und Unnennbarkeit des Nichts. Dass «Nichts» *bedeute*, bzw. dass es die *Abwesenheit jeder Bedeutung bedeute* – das ist gerade der *wesenhafte Widerspruch* des Nichts – d. h. die wesenhafte Aporie des Nichts. [...] Auch die These Carnaps – der zufolge man die Ausdrücke der alltäglichen Sprache wie: «Draußen ist nichts» mit anderen wie: «Es gibt nicht etwas, dass draußen ist» ersetzen muss – dementiert das, was sie behauptet, weil das «ist nichts», das «nicht da sein» [...] ein anderes Synonym für «Nichts» ist. Dass etwas, von dem man erwartet, es sei draußen, *nicht sei*, besagt, dass *es* nichts ist“ (ÜdBdN, S. 106 f., EÜ)⁴²⁰

Diese Ausführungen über mehrere, zeitlich und theoretisch weit auseinandergehende, philosophische Strömungen erlauben uns, wie es scheint, den *einen, theoretischen* Grundkern der severinianischen Auffassung des Nichts als *absolutes Nichts* in Blick zu behalten. Jedes Mal, wenn die philosophische Besinnung nicht beim *aporetischen Charakter* des absoluten Nichts verbleibt, bzw. wenn dieser *Aporie* ausgewichen wird, und trotzdem noch von «dem Nichts» gesprochen wird (auch wenn es sprachanalytisch abgelehnt wird), ist Letzteres nicht das *nihil absolutum*, sondern ein *relatives Nichts*, bzw. etwas zur Totalität des Positiven – wenn auch auf eigene Weise – gehörend. Hiermit erreichen wir also ein vollkommenes Verständnis der ideengeschichtlichen Bedeutung und Relevanz der Kritik Severinos an der Figur der *ontologischen Differenz* bei Heidegger.

Wenn auch auf seine eigene, besondere Art – die freilich dem Ansatz Carnaps völlig entgegengesetzt ist –, gliedert sich die Perspektive Heideggers völlig in diese Geschichte ein. Lesen wir nochmals seine *paradigmatischen* (vgl. 4.2.1) Worte: „Das Nichts ist das Nicht des Seienden und so das vom Seienden her erfahrene Sein. Die ontologische Differenz ist das Nicht zwischen Seiendem und Sein. Aber sowenig Sein als das Nicht zum Seienden ein Nichts ist im Sinne des nihil negativum, sowenig ist die Differenz als das Nicht zwischen Seiendem und Sein nur das Gebilde einer Distinktion des Verstanden“ (HGA 9, S. 123).

Der Kern der Kritik Severinos trifft durchaus zu. Jedoch muss zugleich gesagt werden – und hier liegt *das Zentrum der vorliegenden Untersuchung* –, dass diese *zutreffende* Kritik die Ontologie Heideggers, bzw. *ihr eigenes Anliegen*, auch *vollständig verfehlt*. Mit dieser Kritik redet Severino nämlich an Heidegger vorbei. Dies besagt aber: Die zwei ontologischen Konstruktionen dieser Autoren, welche beide die bei den Griechen anfangende Geschichte der Ontologie als *verfallende* Geschichte des Nihilismus betrachten, reden aneinander vorbei. Was bedeutet das?

Die ontologische Differenz ist zweifellos ein Sich-Differenzieren *innerhalb* der Dimension dessen, was kein absolutes Nichts ist, bzw. was ist. Das Problem liegt aber darin, dass eine solche Art und Weise (bzw. Perspektive, ontologische Sprache!), die ontologische Differenz zu behandeln, nach Heidegger nichts anderes als ein abstraktes, theoretisches Spielen mit Elementen der Theorie darstellt. Solche kritische Argumentationen sind nicht in der Lage, den Übergangscharakter dieser Figur zu begreifen. So lesen wir in den Beiträgen:

⁴²⁰ In beiden Zitaten spielen die severinianischen Beispiele auf die Argumentationen in Carnap (1931, S. 230 bes. auf die Tabelle) an.

„Vollends steigert sich die Verwirrung, wenn gar versucht wird, mit Hilfe der fundamentalontologisch erwachsenen »ontologischen« Differenz zu einer Lösung der Frage [hier ist die Leitfrage der überkommenden Metaphysik gemeint, P.M.B.] zu kommen. Denn diese »Differenz« ist ja nur Ansatz nicht in Richtung auf die Leitfrage, sondern zum Sprung in die Grundfrage, nicht, um mit festen Marken (Seiendes und Sein) unklar zu spielen, sondern um in die Frage nach der Wahrheit der Wesung des Seyns zurückzugehen [...], zumal auch das *Seiende* als solches eine verwandelte Auslegung [...] erfährt und keine Möglichkeit mehr besteht, unversehens doch »das Seiende« als »vorgestellten Gegenstand« oder »Vorhandenes an sich« und dgl. einzuschmuggeln“ (HGA 65, S. 207)⁴²¹

Hier sagt Heidegger ganz explizit, dass die Verwendung der Worte der Überlieferung ein Wesensmerkmal der „Übergangsarbeit“ (HGA 21, S. 14)⁴²² darstellt, bzw. der Aufgabe der Erschütterung der Logik als *Überwindung der Metaphysik* selbst, welche dem Denken erlaubt, die Frage nach dem Sein als Ursprungsdimension der Bedeutsamkeit des menschlichen Lebens und bes. nach dessen Entzugsdynamik zu stellen, ohne auf die nivellierende, abgeleitete, theoretische Fragetendenz, die in der Überlieferung selbst vorherrschend war, zurückzugreifen. Denselben Worten gibt Heidegger, wie im vorliegenden Teil der Arbeit angezeigt, *markant andere* Bedeutungen, welche zwar mit den überlieferten Bedeutungen verwandt sind, aber nur deshalb, weil die Überlieferung selbst die ursprüngliche und sie erst ermöglichende Ontologie nicht zu thematisieren vermag⁴²³ – sie redete an der *eigentlichen Bedeutung ihrer eigenen Worte vorbei*. Wenn Heidegger von Sein spricht, so denkt er an die geschichtlich-dynamische Eröffnung der Weltbedeutsamkeit der konkreten menschlichen Existenz, und nicht an die Existenz als Bestehen, als einfaches *actus essendi*. Folglich, wenn er vom Nichts spricht und dessen Zusammengehörigkeit mit dem Sein herausstellt, so deuten diese Worte auf die Tatsache hin, dass das so verstandene Sein sich entzieht um willen des (im Sinn von „als“) Erscheinens des Seienden. Es ist also kein Seiendes, das Nichts selbst. Noch einmal muss also betont werden: Heideggers Philosophie richtet sich auf

421 Vgl. auch den folgenden Passus, wo die gleiche Steigerung der Verwirrung angesprochen wird: „Die größte Verkennung der Wahrheit des Seyns läge aber in einer »Logik« der Philosophie. [...] Die Verwirrung kommt auf den Höhepunkt, wenn [...] das Rechnen auf dem Rechnenschieber der »Aporetik« und »aporetischen« Erörterung »an sich« vorhandener »Richtungen« und »Problemfronten« [...] mit vollem Recht zu *der* Methode der neuzeitlichen Philosophielehrsamkeit [wird]“, HGA 65, S. 94.

422 In der Logikvorlesung vom WS 1925/26 wird diese Übergangsarbeit folgendermaßen definiert: „die Produktivität der Vergangenheit wieder lebendig zu machen – in eine Zukunft hinein, die wir ahnen, der wir aber nicht gewachsen sind“, HGA 21, S. 14.

423 Damit ist der Sinn der in 1949 dem Titel des *Humanismusbriefts* beigefügten Ergänzungsfußnote angezeigt: „Das hier Gesagte ist nicht erst zur Zeit der Niederschrift ausgedacht, sondern beruht auf dem Gang eines Weges, der 1936 begonnen wurde, im »Augenblick« eines Versuches, die Wahrheit des Seins einfach zu sagen. – Der Brief spricht immer noch in der Sprache der Metaphysik, und zwar wissentlich. Die andere Sprache bleibt im Hintergrund“, HGA 9, S. 313. Ferner, aus diesen Gründen finden sich an manchen Stellen Hinweise Heideggers auf die Notwendigkeit, die "ontologische Differenz" selbst zu überwinden (vgl. z. B. HGA 70, S. 86 ff.). Ionel schreibt diesbezüglich: „Die Verflechtung von Lichtung und Verbergung wird allmählich zum Hauptgegenstand der heideggerschen Philosophie und macht letztendlich die Terminologie der ontologischen Differenz – des Seins und des Seienden – hinfällig“, Ionel 2020, S. 8.

die konkrete menschliche Existenz und auf die ihr ursprünglich inhärente Entzugsdynamik. Die bloßen Distinktionen des Verstandes, bzw. der Theorie als *eine* der möglichen Haltungen *innerhalb* der Ursprungsdimension, können Letztere nicht fassen.

Deswegen ist die Abgrenzung des zu denkenden Nichts (bzw. des Seins) gegen das *nihil absolutum*, bzw. das *nihil negativum*, ein Grundmotiv des Denkweges Heideggers. Da er sich „durch die formale Unmöglichkeit der Frage nach dem Nichts nicht beirren lassen“ (HGA 9, S. 108) will, ist eine solche Abgrenzung für seinen Gedankengang strukturell notwendig. Diese Notwendigkeit besteht, weil er nur Sachhaltiges über das konkrete menschliche Sein sagen will. Deshalb schießt die *zwar vollkommen zutreffende* Kritik Severinos vorbei. Heidegger begrüßt den platonischen "Vatermord", weil er sich für den „*produktiven Charakter*“ der Negation interessiert. So schreibt er in der Sophistes-Vorlesung:

„Um das wirklich zu verstehen in seinen Konsequenzen und vor allem für den Aufbau der Strukturen des Begriffes, überhaupt der Begrifflichkeit, müssen wir uns von der traditionellen Erkenntnistheorie und Urteilslehre, der traditionellen Fassung der Erkenntnis, des Urteils, des Begriffes und dergleichen, freimachen. Vor allem ist das *positive Verständnis der Negation* wichtig für diejenige Forschung, die primäre und einzig nur in Aufweisungen sich bewegt. In der *phänomenologischen Forschung* selbst bekommt die Negation eine ausgezeichnete Stellung: die Negation in dem Sinne, daß sie vollzogen wird innerhalb der vorgängigen Aneignung und Aufdeckung eines Sachbestandes. Das ist das eigentümlich Systematische in der Phänomenologie, daß sie, wenn sie echt betrieben wird, sich immer vollzieht im vorherigen *Sehen der Sachen*“ (HGA 19, S. 560)

Das sind die Gründe, warum für Heidegger derjenige, der beim Gedanken des Nichts, „allzu schlau sich dünkend, sogleich einen »Widerspruch« entdeckt, da ja das Nichtseiende nicht »seiend« sein kann, der denkt mit seiner Widerspruchslosigkeit als Maßstab des Wesens des Seienden allemal zu kurz“ (HGA 65, S. 73 ff.). *Aus dem Gesichtspunkt Heideggers heraus* ist die Ontologie Severinos nichts anderes als ein »neues« Kapitel der überlieferten Ontologie. Es besteht nämlich kein Zweifel daran, dass seine Philosophie für Heidegger eine Art Vorhandenheitsontologie, bzw. eine Ontik, darstellt. Besser noch, sie ist, wie wir bald erläutern werden, *hyperontisch*. Die Kategorien der Philosophie Severinos werden der ursprünglichen Dimension der Bedeutung, worin sich das menschliche Sein je schon befindet, nicht gerecht. Sie verfehlen die Weltbedeutsamkeit, mithin die ursprüngliche Zeitlichkeit – kurzum, das Sein selbst.

Bei der Erörterung der Kritik Severinos an Heidegger sind wir – fast ohne es zu merken – zur Profilierung einer (Grund)-Kritik Heideggers an Severino gelangt. Diese Kritik ist ihrerseits *völlig zutreffend*: Die severinianische, theoretische Konstruktion des Seins (im traditionellen Sinne!) richtet sich nicht auf die Weltbedeutsamkeit des lebendigen Menschen. Und dennoch bildet diese

Kritik auch – und genau wie in der oben betrachteten Umkehrung, ganz symmetrisch – ein *vollständiges Missverständnis* der Philosophie Severinos. Denn wir müssen fragen: Ist es denn richtig, zu behaupten, dass in dieser Philosophie kein Sinn, keine Weltbedeutsamkeit, keine *konkrete menschliche Existenz* aufzufinden sei? In Anlehnung an die Analysen des ersten Kapitels dieser Arbeit muss man diese Frage negativ beantworten.

Die konkrete menschliche Existenz ist in der Philosophie Severinos wohl präsent, allein sie wird als der *Irrtum*, bzw. als die Geschichte des Irrtums, bezeichnet (vgl. vor allem 1.4.1). Diese Philosophie versteht sich als die Untersuchung der *ursprünglichen Struktur* des Seins (im traditionellen Sinne), bzw. ihrer unumstößlichen Syntax, die er durch das Wort *Destino* benennt. Nur *im Lichte* der laut Severino unleugbaren, weil *widerspruchslosen* Bezeugung dieser Struktur kann der Mensch mit Recht – bzw. streng philosophisch – als das Erscheinen der Wahrheit (bzw. des Seins) und das Abweichen von dieser Wahrheit als Grundirrtum des geschichtlichen Menschen verstanden werden. Diesen Perspektiven wird aber bald wieder nachgegangen werden. Denn an dieser Stelle gilt es zu fragen: Was ist der Irrtum für Severino? Die Antwort kennen wir schon: Der Irrtum besteht darin, das Nichts zu denken. *Genau* jenes Nichts, dem die Geschichte der Philosophie seit dem platonischen Vaternord ausweicht, weil es kontradiktorisch ist, ist doch das einzig Gedachte von dieser Geschichte selbst.

Damit wird der Grund angezeigt, warum Severino uns auffordert, an einen Begriff zu denken, welcher im Laufe der Geschichte jeweils als unerkennbar, unmöglich, sich selbst aufhebend, bloßes Wort, unbedeutend, usw., bezeichnet worden ist. Der Grund heißt: Die (ausschließende, nichtige!) Negation des Seins *ist geschichtlich gegeben*. Der Mensch ist diese Negation – freilich ist er auch das Negierte, nämlich das Erscheinen des Seins. Wie wir wissen, sagt Severino deshalb, dass die Brust des Menschen von zwei Seelen bewohnt ist.⁴²⁴ Dies ist die *durchaus unerhörte* These der severinianischen Ontologie, welche aus dieser Perspektive her *keineswegs* zur Onto-theo-logie im Sinne Heideggers gehört. Wir denken *ständig* diese undenkbare *Sache*, nämlich das unmögliche Nichts.⁴²⁵ Wie ist dies möglich?

Um den Sinn der severinianischen Antwort auf diese Frage zu veranschaulichen, möchten wir kurz auf eine unlängst erschienene Studie D. Henrichs unter dem Titel *Sein oder Nichts*.

⁴²⁴ Im Paragraph 1.4.1, in welchem sich unsere Analyse darum bemüht, zu zeigen, dass das Wort *Irrtum* im Denken Severinos keine negative, herabsetzende Bedeutung oder Unterton hat, wird gesagt: Der Mensch ist ursprünglich der *Zwiespalt* (*il contrasto*) zwischen diesen beiden Komponenten, bzw. der Wahrheit und dem Irrtum. Für den so verstandenen Menschen benutzt er auch den Ausdruck *der Sterbliche* (*il mortale*): „Der Sterbliche ist das Erscheinen dieses Zwiespalts; nämlich das Erscheinen der Erde als vom *Destino* der Wahrheit – welches als ewige Wahrheit die Erde in sich empfängt – und von der Überzeugung, die Erde sei der Bereich, womit man sicherlich zu tun hat, streitig gemacht“, DdN, S. 419, EÜ. Für die Bedeutung des Wortes *Erde* siehe bes. Fn. 130 und die darauf folgenden Erklärungen.

⁴²⁵ Sehr treffend schildert der aus der Schule Pareysons stammende Philosoph Sergio Givone das Grundanliegen der Philosophie Severinos bezüglich des Nichts wie folgt: „Ich glaube, Severino kein Unrecht anzutun, wenn ich in seinem Denken vor allem den Versuch sehe, das unvollendete Programm der Metaphysik (und im Grunde der Logik) zu verwirklichen: Dies mag als die Vernichtung des Nichts, oder die Entlarvung, dass das Nichts nicht ist, bezeichnet werden. Worin besteht für Severino der Prototyp jeglichen Irrtums wenn nicht in der These, dass das Nichts «ist»? Kommt der Wahn des Glaubens, dass die Dinge aus dem Nichts hervorkommen und in es zurückkehren, etwa nicht aus diesem ursprünglichen Irrtum?“, Givone 1995, S. XIII, EÜ.

Erkundungen um Samuel Beckett und Hölderlin hinweisen. Es handelt sich nur um einen strategischen *Exkurs*, um das Anliegen Severinos durch eine andere Perspektive zu veranschaulichen. Die Studie ist zwar diesen zwei Figuren gewidmet, enthält aber ein philosophisch systematisches Kapitel über die beiden, ontologischen Begriffe (unter dem Titel *Grenzgedanken*), welches folglich unsere Aufmerksamkeit auf sich lenkt. Unser zentrales Anliegen ist leicht zu profilieren.

Die Untersuchung Henrichs ist hierbei von großer Bedeutung, zunächst weil sich der Autor ausdrücklich und intensiv darum bemüht, zu zeigen, dass das „[...] absolute Nichts [erst dann eintritt, bzw. gedacht wird], wenn alle regionalen entfallen sind“.⁴²⁶ Sein Anliegen besteht nämlich darin, zu zeigen, dass „[...] regionale Nichts[e] ein Nichts nur in Beziehung auf jeweils etwas anderes [sind]. In sich selbst sind sie doch irgendetwas“.⁴²⁷ Ferner ist diese Untersuchung von entscheidender Bedeutung, weil Henrich, trotz der von ihm als unauflösbar bezeichneten Paradoxie des Nichts-Gedankens,⁴²⁸ denselben als Gedankenprogramm zu eliminieren keineswegs willens ist. Trotz des Widerspruchscharakters dieses Gedankens versucht er nämlich, für ihn „[...] eine gleichermaßen legitime Rolle [zu] finden“,⁴²⁹ denn sich die Rede über ihn zugleich als unausdenkbar und unverzichtbar erweist. Für Henrich zeichnet sich also die Möglichkeit ab, „die Unausdenkbarkeit des absoluten Nichts in den Gedanken von etwas zu integrieren, das den Bezug auf dies absolute Nichts einschließt“.⁴³⁰ Dieses etwas sei nichts anderes als der Prozess, „dem alles aus ihm selbst heraus unterliegt“,⁴³¹ nämlich der Prozess der Entstehung *aus dem absoluten Nichts* und des Vergehens *in das absolute Nichts*. Für Henrich scheint dieser Prozess, welcher im Grunde genommen das *Werden* alles Seienden darstellt, eine nicht weiterhin zu hinterfragende Realität zu sein, der jegliches (und besonders das menschliche) Wesen unterliegt: es ist eine *unbestreitbare, natürliche Evidenz*. Lesen wir eine etwas längere Passage:

„Eine Realität, die sich mit dem Gedanken des absoluten Nichts verbindet, kann offenbar nicht die des Zugrundeliegens und des Setzens sein, muss ihr gemäß aber dem Verhältnis von Sein und Nichts in der Korrelation entsprechen. So kann sie, im Kontrast zur Festigkeit des Bestehens, welche in der Fülle des Seins gelegen ist, nur als eine alles übermächtigende Potenz des Aufhebens gedacht werden. Verstärkt durch diesen Gegensatz zur Kraft des Bestehens,

426 Henrich 2016, S. 118.

427 Ebd. Vgl. auch: „Das Nichts aller materialisierten Dinge wäre immer noch ein regionales Nichts [...]. Das absolute Nichts könnte also mit dem Denken als solchem noch kontrastiert werden. Doch so wäre es wiederum ein eingegrenztes, kein absolutes Nichts. Um zu einem absoluten Nichts zu gelangen, müssen also diese Dimensionen als aufgehoben angesehen werden“ (ebd., S. 120), was sich für ihn als der „*notwendige Abschluss* einer Kette von einfachen und einleuchtenden Akten der Aufhebung von irgendetwas im Denken [ergibt]“, ebd., S. 121 (Kursivierung P.M.B.).

428 Vgl. ebd., S. 61. Siehe auch den folgenden Passus: „Darüber hinaus hat man sich klarzumachen, dass das Gedankenprogramm «absolutes Nichts» in eine Paradoxie verwickelt. Man soll nach der Aufhebung von Jeglichem von dem Nichts, das daraus resultiert, als von einem Bestimmten und also von ihm so wie von einem «Etwas» sprechen können“, ebd., S. 69.

429 Ebd., S. 121.

430 Ebd., S. 126.

431 Ebd., S. 128.

realisiert sie sich als ein Geschehen des Zerfallens oder des Zer-nichtens, der A-nihilation. [...] so wird man veranlasst, in allem Wirklichen, nicht nur im Lebendigen, eine solche Tendenz aufzuspüren, zu schwinden, aus seinem Sosein herauszugleiten oder zu fallen, sich zu verlieren und in die allmähliche Auflösung aller bestimmten Soseins überzugehen. [...] Es ist ein Prozess, dem alles aus ihm selbst heraus unterliegt, von dem dann in einer zum Grund reichenden Perspektive nicht mehr gesagt werden kann, dass es sich selbst behauptet. Und es ist *ein* Prozess, der sich in allem vollzieht, so wie das, wohin er tendiert, das eine absolute Nichts ist. Das bewusste Leben, in dem er erfahrbar wird, kann ihn deshalb auch als die eigentliche Realität seiner selbst erfahren und durchschauen“⁴³²

Wird das Nichts so verstanden, so „*lässt es sich nicht vermeiden*, das allem Wirklichen immanente Fallen hin zum Nichtsein als ein allgemeines Etwas vorzustellen“.⁴³³ Alles Wirkliche geht auf dieses Nichts zu – *ohne Ausnahme*. Es ist nämlich *unmöglich*, diese Tendenz zu hinterfragen. Und im Betrachten dieser Tendenz ist das absolute Nichts immer schon vorausgesetzt. Dies sei nämlich deshalb so einleuchtend, weil dieser Prozess jederzeit die Selbsterfahrung der Subjektivität wesentlich prägt. Jederzeit ist das Subjekt, bzw. jeder Mensch, dem Nichts ausgesetzt, weshalb sich der Grundzug der Subjektivität als die Selbstkontinuierung erweist: „Dieser Grundzug wird auch nicht allererst durch philosophische Untersuchungen aufgedeckt, sondern gehört zu dem, was im Wissen von sich immer schon mitgewusst ist: Die Subjektivität ist wesentlich, und auch für sich, Selbstkontinuierung“.⁴³⁴

Nun also, weil jeder denken muss, „dass es eine Welt geben wird, in der er nicht ist und in der nichts mehr von ihm bleibt“, ist das „absolute Nichts ein ontologisches Gedankenprogramm mit einem Beiklang von Bedeutung für Subjekte“.⁴³⁵ Dies besagt: Das absolute Nichts ist unentbehrlich, um das Grundfaktum menschlicher Subjektivität, ja die überall sichtbare Tendenz der ganzen Wirklichkeit, zu verstehen, bzw. zu beschreiben.

Der Leser kann nun im Lichte der Analysen des ersten Teils der vorliegenden Untersuchung leicht einsehen, weshalb die so klaren Ausführungen Henrichs als Beispiel herangezogen worden sind. Das Entstehen der Dinge *aus dem absoluten Nichts* und ihr Vergehen *in das absolute Nichts* ist nichts anderes als die Definition des Nihilismus bei Severino. Das Grundanliegen seiner Philosophie besteht in nichts anderem als im Versuch, diesen als *natürliche und unbestreitbare Evidenz* behandelten Prozess als eine *geschichtlich entstandene* Interpretation dessen, was erscheint, bzw. was die Erfahrung des lebendigen Menschen wesentlich prägt, zu entlarven. Wie auch der Titel seines berühmten Aufsatzes nahelegt, muss man zu Parmenides zurückkehren, um zu lernen, den Sinn des einfachen Gegensatzes zwischen Sein und Nichts wieder lebendig zu machen: „Das große Geheimnis besteht doch immer in dieser dürftigen Aussage, daß «das Sein ist, während das

432 Ebd., S. 128 f.

433 Ebd., S. 129 (Kursivierung P.M.B.).

434 Ebd., S. 138

435 Ebd., S. 126 und S. 138.

Nichts nicht ist». In dieser Aussage wird nicht einfach eine Eigenschaft des Seins, mag sie auch grundlegend sein, angegeben, sondern dessen Sinn selbst: das Sein ist das, was dem Nichts entgegengesetzt ist“ (VWdN, S. 52). Das abendländische, mit der parmenideischen Bezeugung des absoluten Nichts inaugurierte Denken lehnt diesen Begriff als widersprüchlich-unmöglich ständig ab. Gleichzeitig erweist sich dieser Begriff aber als notwendig, um dem Grundgedanke des Werdens der Dinge Profil zu verleihen. Severino warnt, dass dabei an einem durchaus nicht natürlichen und evidenten, sondern *sich geschichtlich bestimmenden* Sinn des Seienden als solchen festgehalten wird, nämlich dem von Platon bezeugten. Denn gerade für Platon ist das Seiende das, was zwischen (μεταξύ) dem wirklich Seiendem (der Idee) und dem „[...] gar nicht Seiende[m]“ (μηδαμῆ ὄντος, vgl. *Politeia*, 477 a), bzw. dem absoluten Nichts steht. Den Dingen kommt nicht zu, ewig und unveränderlich zu sein wie die Ideen, sondern sie unterliegen dem so verstandenen Werden, bzw. sie haben nur vorübergehend am Sein teil. Deshalb lesen wir in *Zurück zu Parmenides* Folgendes:

„Die Platonische Unterscheidung zwischen dem Nichtsein als dem Sein *entgegengesetzt* (ἐναντίον) und dem Nichts sein als vom Sein *verschieden* (ἕτερον) ist für das abendländische Denken ebenso fatal gewesen, wie sie wesentlich und unausweichlich ist. Weil sie die Unterschiede ins Sein legt – und zwar sicher und definitiv –, sie aber weiterhin in der Zeit läßt [...]. Nach der Rückführung der Unterschiede ins Sein werden sie noch so gedacht, wie sie Parmenides dachte: als etwas, das nicht sein kann, oder als etwas, von dem man sagen kann: «wann es nicht ist» [...]. Die Ontologie wird somit unfähig, das Sein zu sehen – und das Sein ist als solches das Sein-das-ist –, und überträgt diese Aufgabe der rationalen Theologie, die damit ihre abenteuerlichen Wege beginnt“ (VWdN, S. 57 ff.)

Der Sinn des Dinges, bzw. jegliches Seienden jedweder Art (d. h. jedes Seins!), den Platon ans Licht hervorruft, avanciert in der Geschichte des Abendlandes zur ursprünglichen Evidenz. Die Zeit als Prozess *aus dem Nichts* und zurück *in das Nichts* – wogegen sich auch Heidegger aus *anderen* Gründen gewendet hat (vgl. 3.2.3) – wird in unserer *konkreten* Art und Weise, zu denken bzw. zu leben, zu der nicht mehr zu hinterfragenden Realität.⁴³⁶ Doch sei dies eben nur eine geschichtliche Interpretation des Gegebenen (der Sachen selbst!), die der *eigentlich sich zeigenden, ursprünglich wahren* Ewigkeit des Seienden als solchen⁴³⁷ widerspricht.

436 Vgl. z. B.: „Das Werden trägt den Keim des Nichts so in sich, daß das Seiende "noch nicht" in der Realität oder "nicht mehr" in ihr erscheint“, Berlinger 1996, S. 60. In Bezug auf Parmenides sagt Tugendhat, dass, weil „die komplexe Struktur des »etwas als etwas« zu einem schlichten »etwas« komprimiert wird, deswegen vom »etwas« nicht mehr gesagt werden [kann], daß es »nicht ist«, weil das »ist« mit dem »etwas« quasi eins geworden ist (das »Sein« wird, wie Heidegger sagt, mit dem »Seienden« verwechselt)“, Tugendhat 1992, S. 46. Dies sei aus dem folgenden, einfachen Grund inakzeptabel: „Schließlich können wir und konnten auch Parmenides' Zeitgenossen sehr wohl von solchem sprechen und an solches denken, was nicht existiert“, ebd., S. 43 (vgl. auch S. 55).

437 „Jedes Ding, so geringschätzig es auch sein mag, wenn es ein Ding ist, [ist] ewig. Dieses Blatt, diese Feder, dieses Zimmer, diese Farben und Laute und Nuancen und Schatten der Dinge und des Gemütes sind ewig, wenn «ewig» die wesentliche Bedeutung besitzt, die die griechische Sprache αἰών zuspricht: «was ist» (ohne Einschränkungen)“, VWdN, S. 63.

Wir können also den fundamentalen Gewinn des ersten Teils wieder aufnehmen: Severino bestreitet nicht, dass der Mensch dem *absoluten Nichts* ausgesetzt sei – bzw. dass er *aus dem Nichts hervorkomme* und *in es zurückkehre*. Dies wird nicht verneint, allein wird es als der Irrtum angezeigt. Es ist das Unmögliche. Das Unmögliche, bzw. der Irrtum, macht doch das *konkrete* Leben des Menschen aus. Dies besagt: Severino verwendet das Wort *Irrtum*, um die Denkweise zu bezeichnen, die unserem (bzw. auch *seinem*) Leben als *sterbliche Menschen* zugrunde liegt. Die Wahrheit des Seins sagt, dass alles – *ohne Einschränkungen!* – ewig ist. Diese Wahrheit selbst sagt zugleich, dass sie ursprünglich – als im endlichen Erscheinen (bzw. im Menschen) erscheinend – in einer Zwiespalt mit dem Irrtum steht (vgl. 1.3.3 und 1.4.1). Die *ontologische Sprache* der Griechen erlaubt uns, diese Konstellation am radikalsten zu bezeugen, eben dank der diametral *entgegengesetzten* Kategorien von Sein und Nichts. Selbst wenn man sich nicht für dieses Nichts interessieren möchte, so wird es doch in Anspruch genommen, es ist unausweichlich da.⁴³⁸ Das Nichts bedeutet also das Unmögliche, nämlich dass irgendetwas nicht es selbst, bzw. nicht ewig, sei. Demzufolge ist es unmöglich, dass ein beliebiges Seiendes (und erst Recht die Totalität des Seienden) aus seinem Noch-nicht-es-selbst-Sein (bzw. dem *nihil absolutum*) hervorkomme und in sein Nicht-mehr-es-selbst-Sein (bzw. das *nihil absolutum*) zurückkehre. Es ist nämlich kontradiktorisch – *konkret unmöglich, absurd*, es ist das Nichts selbst! –, dass irgendein Seiendes, wie Henrich sagt, „aus seinem Sosein herausgleite“.⁴³⁹ Das Positive (jedes Positive!) kann nicht das Negative sein, das Sein (jedes Sein!) kann nicht das Nichts sein – und hier, wie wir wissen (1.3.1), bedeutet das Negative sowohl das andere Seiende, als auch das absolute Nichts. Mein Computer, der jetzt vor mir steht und mit dem ich gerade schreibe, ist nicht das andere – ἕτερον – seiner selbst (etwa: die Wolke da draußen, meine Gedanken von gestern, mein Computer vor zwei Tagen, usw.), aber auch nicht das absolute – ἐναντίον – Nichts.⁴⁴⁰

438 Vgl.: „Hierbei taucht die Frage nach dem *nihil absolutum* wieder auf. Heidegger [...] versucht, sie zu meiden und das *nihil absolutum* aus den ältesten Formen des philosophischen Denkens auszuschließen. Denn, wenn man ausschließt – so wie das gesamte abendländische Denken (mithin auch Heidegger) tut –, dass das Seiende als solches ewig sei, dann ist es unvermeidlich, dass aus dem Gesichtspunkt *der abendländischen Denkweise*, der (oder zumindest irgendein Aspekt des) bestimmte(n) Inhalt(s) der Zukunft [...] aus dem eigenen Ein-Nichts-gewesen-Sein (*nihil absolutum*) herauskomme“, Di, S. 81 f., EÜ.

439 Henrich 2016, S. 128.

440 Vgl. auch die Definition aus Ta, zitiert in 1.3.1 (Fn. 104). Aus dieser Perspektive versteht man, dass der "Vatermord" *auch für Severino* und wiederum aus völlig anderen Gründen als bei Heidegger, vollzogen werden muss, weil das Negative von jeglichem beliebigem Seienden „nicht nur das reine Nichts ist (Parmenides), sondern auch das *andere* Positive (Platon)“, VWdN, S. 64. Deshalb schreibt Severino im Aufsatz *Der Weg des Tages* Folgendes: „Der Vatermord mußte begangen werden, weil die Bestimmungen kein nichts (kein ἐναντίον des Seins) sind, sondern «sind». [...]; es mußte nämlich gesagt werden, daß sowohl das Nichtsein ist (ἔστιν ἐξ ἀνάγκης τὸ μὴ ὄν, *Sophistes*, 256 d) als auch, daß das "Sein" nicht ist (τὸ ὄν οὐχ ἔστιν, *ibid.*, 259 b): weil das "Sein" in dieser Formel nicht die Synthese der Bestimmung und seines "ist" ist, sondern nur dieses "ist", das reine Sein, von dem jeder Bestimmung verschieden ist; d.h. es ist das, was für Parmenides (der Parmenides der Platonisch-Aristotelischen Interpretation) die Semantik des Seins erschöpft, während es für Platon Moment dieser Semantik ist, und daher muß von ihm gesagt werden, daß es "nicht ist", gerade weil es verschieden ist, d.h. es hat nicht dieselbe Bedeutung wie die Bestimmungen, die das andere Moment dieser Semantik ausmachen. Welche wiederum – sofern sie von dem so verstandenen "Sein" verschieden sind – das "Nichtsein" sind, von dem notwendig gesagt werden muß, daß es ist. Aber gerade weil dieses "Nichtsein", in dem jede Bestimmung (nämlich jedes Etwas, jedes τί) besteht, kein Nichts ist (μὴ ὄν οὐχ ἔν τι, *Politeia*, 478 b), hätte von *jeder Bestimmung* und somit von *der konkreten Gesamtheit der Bestimmungen des Seins* gesagt werden müssen, was Parmenides vom reinen und unbestimmten Sein gesagt hat: daß es nicht entsteht und nicht vergeht, d.h. daß es nicht aus dem Nichts hervorkommt und nicht in

Die Aporie des Nichts wird Severino zufolge dadurch gelöst, dass man feststellt, „dass der Satz vom Widerspruch *das Nichtvorhandensein* der selbstwidersprüchlichen Bedeutung «Nichts» *nicht aussagt*, sondern aussagt, dass «Nichts» nicht «Sein» bedeutet“ (US, S. 215, EÜ – für die Zusammenfassung der Schritte dieser Lösung siehe 1.2.2). Der Widerspruch ist wohl möglich – ich kann mir widersprechen – er kann wohl vorhanden sein, bestehen, existieren im traditionellen Sinne. Aber das, was der Widerspruch aussagt, sein Inhalt, ist das Unmögliche. Gewöhnlich erwacht in uns, so Severino, eine gewisse Aufmerksamkeit, eine Sensibilität für das Auftauchen eines Widerspruchs, wenn wir beispielsweise den folgenden Satz hören: "Die Zeit (vergangene, jetzige, künftige), in der das Quadrat Dreieck ist". Wir sagen: "Das ist doch absurd", "Eine Absurdität ist da vorhanden". Und doch fehlt uns – bemerkt der Philosoph – eine solche Sensibilität, wenn man einen Satz wie den folgenden akzeptiert: "Die Zeit (vergangene oder künftige), in der das Seiende nicht ist".⁴⁴¹ Diese *Widersprüche* stehen für Severino – und ihm zufolge *unausweichlich* und *unbestreitbar* – auf der gleichen Ebene.

Deshalb sagten wir: Zu sagen «Rot nicht Rot», «Hier nicht hier», «Das Seiende ist nicht (mehr)», heißt, einen Selbstwiderspruch, bzw. das unwidersprüchlicherweise als Selbstwiderspruch positiv bedeutende Nichts, auszusagen.⁴⁴² Genauso wie ich sagen kann: „ich bin am Leben und nicht am Leben“, kann ich ebenso sagen: „Die Stunde meiner Geburt ist nicht mehr – bzw. sie ist nichts“. Die

es zurückkehrt – weil es vor seinem Entstehen und nach seinem Vergehen ein Nichts wäre –: es ist ewig. Auf diese Weise wird der Vätermord begangen, ohne daß man sich mit der Identifikation des Seins und des Nichts befleckt. Aber das ist auch der von Platon und der gesamten Geschichte des Nihilismus wesentlich nicht gedachte Gedanke“, ebd., S. 171 ff.

441 Vgl. die Ausführungen in *Zurück zu Parmenides*: „Dieser Feder z. B. ist kein Nichts, und deshalb sagen wir, sie sei ein Sein; aber eben ein so und so bestimmtes Sein: diese Figur, diese Länge, dieses Gewicht, diese Farbe. "Diese Feder" bedeutet genau dies. Und das ist der springende Punkt: Wenn gesagt wird, daß diese Feder nicht sei, wenn sie nicht ist, wird gesagt, daß dieses Positive negativ sei. «Sie ist» (existiert) bedeutet: «Sie ist nicht nichts»; und daher bedeutet «sie ist nicht»: «sie ist nichts». Aber diese Feder ist nicht – so wird erwidert –, wenn sie nichts geworden ist! Wenn sie nichts ist, ist sie nichts! Und doch sagt die Sprache nicht, das Nichts sei nicht, um zu sagen, die Feder sei nicht, sondern eben *die Feder* sei nicht, existiere nicht. [...] Was bedeutet «wenn die Feder nicht ist»? Es bedeutet gewiß nicht: «wenn das Nichts nichts ist», sondern, «wenn *die Feder* – d. h. jenes Positive, jenes auf jene gewisse Weise bestimmte Sein – nichts ist», es bedeutet also: «wenn das Sein (dieses Sein) nichts ist», VWdN, S. 62. Aus diesem Gesichtspunkt fällt es ein bisschen schwierig zu verstehen, warum Tugendhat in seinem Aufsatz in Bezug auf den Ausdruck „Seiendes ist“ Folgendes sagt: „Es ist verkehrt, das, was das »Prädikat« vom Subjekt aussagt, in diesem partizipial zu wiederholen. Das zeigt sich, wenn wir den Satz negieren: es ergibt sich dann der widersinnige Satz »Seiendes ist nicht« statt »nichts ist« (Tugendhat 1992, S. 62). Denn er hatte eingeräumt, dass man sehr wohl über etwas, was nicht existiert, sprechen kann (vgl. oben, Fn. 436) – und damit war gemeint, dass man wohl sagen kann, «etwas (vorher existierendes) existiere nicht mehr» (= Seiendes ist nicht), und nicht *simpliciter*, «nichts sei». Anders gesagt: Dass der Satz «Seiendes ist nicht» widersinnig sei, ist das Zentrum der Philosophie Severinos – Tugendhat sagt dies auch, räumt aber zugleich einen Sinn für den Satz «Seiendes ist nicht (noch/mehr)» ein. Und genau *dies* ist für Tugendhat nicht mit «nichts ist» gleichbedeutend.

442 „Indem es aussagt, dass das Sein nicht das Nichts ist, schließt eben der Satz vom Widerspruch aus, dass das Positive selbstwidersprüchlich sei, oder dass die Selbstwidersprüchlichkeit *sei*. Das Sein ist Sein, sodass die Selbstwidersprüchlichkeit das Nichts ist: ein Sein, welches nicht sei (oder welches sein kontradiktorisches sei), *ist nicht*. Wie aber das Das-Nichts-Setzen nicht ein Nichts-Setzen ist, so ist die Setzung der Selbstwidersprüchlichkeit kein Nichts-Setzen. Denn die selbstwidersprüchlichen Bedeutungen sind *anwesend* und *sind* daher“, US, S. 228, EÜ. Dass die Zeit oder das Werden das (unmögliche) Aus-dem-Nichts-Hervorkommen und das In-das-Nichts-Zurückkehren sei, bzw. diese *präsenste, lebendige Interpretation des Gegebenen*, ist ein Das-Nichts-Setzen/Denken. Deshalb wird solche, uns allen (d. h. Severino eingeschlossen!) gemeinsame Grundevidenz von ihm als Irrtum bezeichnet, bzw. negiert. Vgl.: „Die [so verstandene, P.M.B.] Zeit ist Nichts. Der Wille, dass dieses Nichts sei (und das Nichts ist ein «dieses»), weil jeder Widerspruch – und die Zeit ist eben ein Widerspruch – ein Modus des positiven Bedeutens des Nichts ist: vgl. *La struttura originaria* [US, P.M.B.], Kap. 4), ist der gleiche Wille, dass das Seiende nichts sei“, DdN, S. 201, EÜ.

Variation, das Verschwinden der Sachverhalte unseres Lebens, wird zur Basis einer *durchaus nicht evidenten Evidenz*, nämlich dass die Dinge in das Nichts versinken – dies ist nämlich das entscheidende Argument für Severino. Die Erfahrung belegt keineswegs, dass die Dinge aufhören, sie selbst bzw. kein Nichts zu sein. Dass die Dinge aus dem Nichts hervorkommen und in es zurückkehren, ist folglich eine *irrtümliche und doch das Mensch-Sein ausmachende* Interpretation – es ist nicht der reine Befund der Erfahrung. Es sind nicht *die Sachen selbst*.⁴⁴³ Lesen wir nochmal die folgende, zentrale Stelle:

„Dieses Stück Papier verbrennt schnell, und jetzt ist nur ein bisschen Asche von ihm übriggeblieben. Wir sagen also, daß es *zerstört* worden ist und daß das Ergebnis dieser Zerstörung nunmehr sein Nichtssein. Aber – und hier liegt das Problem – *erscheint dieses Nichtsein oder erscheint von jenem Gegenstand nichts mehr* (nichts von der Seinsweise, die ihm zukam, bevor es verbrannte)? *Erscheint, daß der Gegenstand nichts ist oder erscheint der Gegenstand nicht mehr?* Die erste Antwort stammt von denen, die der List, die das Leben in der Welt erlaubt, Wahrheitsgehalt zusprechen, und zwar von denjenigen, die die τέχνη in ἐπιστήμη verwandeln: es erscheint, daß der Gegenstand nunmehr ein Nichts ist, sagt man, weil die Flamme, die es verzehrt hat, und die Asche, die zurückgeblieben ist, zum Inhalt des Erscheinens gehören. [...] Und das ist gewiß die uns allen eigene Denkweise, sofern wir darauf bedacht sind, unser Leben in der Welt zu verteidigen und dafür zu sorgen, daß unser Leben nicht zu Asche wird. Aber aus diesen Betrachtungen ergibt sich, daß das Zerstörtwerden und das Zunichtewerden der Dinge *nicht etwa* behauptet wird, *insofern dieses ihr Nichtssein erscheint* – und zwar insofern der Inhalt des Erscheinens wahrheitstreu wiedergegeben wird –, sondern *insofern dieser Inhalt* gemäß den Kategorien jener praktischen Weisheit *interpretiert wird*, die bisher das Leben des Menschen in der Welt begünstigt hat“ (VWdN, S. 125 f.)

Damit wird es wiederum transparent, dass sich das Anliegen Severinos keineswegs auf die Lösung eines *bloß logischen* Problems beschränkt, sondern dass es in seinem Denken um das Verständnis dessen geht, was der Mensch ist. Wir Menschen sind für diesen Philosophen das ewige Erscheinen dessen, was ewig ist, bzw. was nie Nichts sein kann: Das ist unser Wesen und in diesem Sinne ist die Wahrheit des Seins die Wahrheit des Menschen. Zugleich sind wir die – zwar unmögliche und doch lebendige – Überzeugung, dass die Welt, jedes Ding, jedes *Seiende*, werde, bzw. entstehe und vergehe. Das Nichts bis zu Ende zu denken, der stets ausgewichenen

⁴⁴³ Die Sachen selbst, bzw. das richtig verstandene Werden, definiert Severino, wie schon angezeigt (1.3.2), folgendermaßen: „das Werden [ist] *das Zum-Vorschein-Kommen und das Verschwinden des Ewigen*, bzw. dessen, was nicht nicht sein kann [...] das Eintreten der ewigen Konstellationen des Seins in den transzendentalen Horizont sowie ihr Austreten aus ihm“, DgDuH, S. 23 f. Deshalb schreibt er Folgendes: „Man vermag den eigentlichen Sinn von Auftreten und Verschwinden nicht zu erblicken, wenn das In-Erscheinung-Treten zugleich die Erschaffung des Seienden und das Verschwinden zugleich seine Vernichtung ist. [...] Von den Griechen bis hin zur Phänomenologie ist das Erscheinen nicht imstande, Erscheinen zu sein – und auch infolgedessen ist es zwangsläufig nicht imstande, das Sich-eigentlich-Manifestierende zu zeigen, gerade weil es dasselbe sieht, verfälscht und letztendlich *verbirgt*“, ebd., S. 27.

Widersprüchlichkeit nicht auszuweichen, den Nihilismus derart zu diagnostizieren – all dies besagt also für Severino, den Sinn einer kulturellen Geschichte (des Abendlandes) zu profilieren, die *nur eine* Seite dessen, was der Mensch ist, zu sehen vermochte und vermag. Es besagt folglich, bis in die Wahrheit der Art und Weise hineinzudringen, wie der geschichtliche Mensch die Dinge, Vorkommnisse, Verhältnisse, Gefühle, usw., seines Lebens denkt. Es heißt also, die ursprüngliche Dimension der Bedeutung menschlichen Lebens auszuloten: „Die Unmöglichkeit, dass das Seiende nichts *sei*, ist die Unmöglichkeit, dass Seiendes Nichts *bedeute*. Und umgekehrt. Das Abendland ist die fortschreitende Herrschaft des Glaubens, dass die Seienden (die Bedeutungen) aus ihrem Nichtsein (Nicht-Bedeuten) hervorkommen und in es zurückkehren. Dieser Glaube ist das Wesen des Nihilismus. Der Nihilismus ist das Seiende (die Bedeutung), das im Glauben an das Anders-Werden der Seienden (Bedeutungen) besteht“ (Di, S. 72, EÜ).⁴⁴⁴

Wie schon gezeigt wurde (Kap. 1), ergründet Severino die Bedeutung und Konsequenzen dieser Diagnose in unzähligen Studien, die vielen verschiedenen Gestalten der abendländischen Philosophie und Zivilisation gewidmet sind. Auch er hält sich beispielsweise in Zwiesprache mit den Dichtern, doch nicht um nach einer anderen Sprache als derjenigen des Abendlandes zu suchen, sondern um der höchsten Selbstdurchsichtigkeit jener Sprache selbst nachzuspüren. Man denke nur an die drei Bücher, die er dem von ihm geliebten Dichter Giacomo Leopardi gewidmet hat, der für ihn eine der Gipfelspitzen des Selbstbewusstseins des Abendlandes, bzw. der Kohärenz des Nihilismus (vgl. 1.4.3 und 1.4.4) darstellt. Wenn er das leopardianische Verständnis der Nichtigkeit des Lebens anspricht, so behauptet er, dass „[...] das abendländische Denken selten eine mit der von Leopardi vergleichbare Transparenz erreicht“.⁴⁴⁵ Denn Leopardi sagt, dass „alles nichts ist“, gerade weil alles in das Nichts geht und aus diesem hervorkommt: „Das Sein der Dinge scheint zu seinem eigentlichsten und eigentümlichsten Ziel das Sterben zu haben. Nichts kann vergehen was nichts war, weshalb aus dem Nichts die Dinge hervorkamen, die sind“.⁴⁴⁶ Die Philosophie Severinos versucht also, die konkrete Entwicklung einer Geschichte zu profilieren, welche die Realität so denkt – wobei diese Profilierung ihm zufolge nur einer denkerischen Perspektive gelingen kann, die eine solche Denkweise (bzw. diese Interpretation der Zeit) nicht als natürliche Evidenz, sondern als eine *geschichtlich bestimmte Interpretation* betrachtet, welche von der ursprünglichen Dimension der Wahrheit je schon umgeben ist.

444 Wie schon angezeigt (Teil 1), ist auch die Diagnose des Nihilismus ihrerseits eine Interpretation, d. h. kein unumstößlicher Inhalt vom *Destino*: „Das Werden kann nichts als ein Anders-Werden sein. Und dennoch, dass das Werden «von allen» und «überall» als Anders-Werden gedacht wurde und wird [...] – auch dies ist ein Inhalt des interpretierenden Willens, ein Glaube. Glaube an die Allgegenwart dieses Glaubens, an die Existenz des Anders-Werdens“, Di, S. 104, EÜ.

445 DNudD, S. 24, EÜ.

446 G. Leopardi, *Cantico del gallo silvestre (Ruf des wilden Hahns)*, in Leopardi 2008, S. 468, EÜ. Die Nichtigkeit des Lebens stellt in der Tat ein Leitmotiv im Werk Leopardis dar: „Alles ist Nichts in der Welt, auch meine Verzweiflung [...] Ich bin vergeblich, ein Nichts ist auch dieser mein Schmerz, der zu einer bestimmten Zeit vergehen und sich vernichten wird“, G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri (Gedanken)*, in Leopardi 2015 [1997], S. 110, EÜ (Kursivierung P.M.B.). Gerade dies meint Henrich, wenn er Folgendes schreibt: „«Das Nichts» als solches ist dann in einer universalen Tendenz von allem hin zum Nichtsein die eigentliche Realität“, Henrich 2016, S. 126.

Darum kann Severino behaupten, dass unsere Brust von zwei Seelen bewohnt ist (δίκρανοι, Parmenides). Die Wahrheit des Seins verbirgt sich in dem Sinne, so schreibt Severino sehr evokativ, in dem gesagt werden kann, „daß sich der Himmel dem Bauern verbirgt, der den Flug der Vögel oder den Fall der Sterne verfolgt: der Himmel der Wahrheit erscheint ewig, aber die Dinge, die durch ihn hindurchgehen, lenken die Aufmerksamkeit auf sich und werden zu dem, was gilt“ (VWdN, S. 237). Aus *diesem Gesichtspunkt* her erweist sich gerade die Ontologie Heideggers paradoxerweise als abstrakt. Sie betrachtet nämlich nur das *abstrakte Sein* unseres Willens, bzw. nur den Inhalt unserer unmöglichen Überzeugung, dass die Dinge anders als sich selbst – d. h. nichts – sein können.

Die radikale Ferne zwischen den beiden Auffassungen des Begriffes des Nichts bei Heidegger und Severino ist somit vollkommen sichtbar geworden. Einerseits das Nichts des italienischen Philosophen, welches als selbstwidersprüchliche Bedeutung ein semantisches Feld darstellt, das vom Auftreten des Satzes vom Widerspruch erfordert wird, und welches dem Philosophen erlaubt, die nihilistische Grundüberzeugung des Abendlandes zu entlarven. Andererseits die Position Martin Heideggers, dem zufolge dieses Nichts gerade dasjenige ist, „[...] wobei sich überhaupt aufzuhalten schon die größte Mißdeutung ist“ (HGA 68, S. 38). Dies ist aber zugleich der Kern und die wesentliche Bedeutung des Unterschiedes zwischen den beiden ontologischen Ansätzen, den wir nun deutlich machen möchten, um diesen Teil der Untersuchung abzuschließen.

4.3 *Die Ontologien Heideggers und Severinos*

Ontologie heißt die Untersuchung über das Seiende als solches, mithin über das Sein des Seienden. Der ideengeschichtliche Bezug für das Selbstverständnis dieser Wissenschaft ist, sowohl für Heidegger als auch für Severino, Aristoteles. Wie wir wissen, ist diese Art Untersuchung „mit keiner der einzelnen Wissenschaften identisch; denn keine der übrigen Wissenschaften handelt allgemein vom Seienden als Seiendem“.⁴⁴⁷ Indem sich Heidegger und Severino in einer *ontologischen* Untersuchung messen und sich im Laufe derselben mit der Geschichte der abendländischen Ontologie (Metaphysik) auseinandersetzen, beabsichtigen sie, die ursprüngliche Dimension zu erhellen, innerhalb derer sich menschliches Leben in der Geschichte sowie in der Gegenwart abspielt. Sie versuchen – auch wenn Heidegger eine solche Ausdrucksweise kaum akzeptiert hätte –, die Grundeigenschaften der Realität zu profilieren, worin der Mensch lebt – mithin die Frage, was der Mensch sei, zu beantworten. Die Frage nach dem Sein trägt alle diesen Perspektiven mit sich. Eine solche Absichtsgemeinsamkeit verbirgt aber die radikale Ferne der zwei Ansätze. Es handelt sich nicht um zwei verschiedene Untersuchungsergebnisse innerhalb der

⁴⁴⁷ Aristoteles, *Metaphysik*, 1003a 21-23.

gleichen ontologischen Fragestellung, sondern vielmehr um zwei Ontologien.⁴⁴⁸ Aber wenn die Realität eine ist, wie kann es zwei *Ontologien* geben? Die Analysen über den zentralen Begriff des Nichts haben uns dazu geführt, die Kontaktunfähigkeit dieser *beiden ontologischen Sprachen* deutlich zu machen – mithin auch diese Frage zu beantworten.

Das riesenhafte Bauwerk der Philosophie Heideggers versteht sich, wie gezeigt, als *Erschütterung* des bisherigen Onto-(theo)-logik. Insofern diese durch die griechische Erfahrung vom Sein des Seienden als Anwesen entsteht (mithin ausgehend von einem bestimmten *Modus* der Zeit, dem Gegenwärtigen), ist sie nicht in der Lage, die solche Erfahrung selbst ermöglichende, *eigentliche ontologische* Dimension zu sehen, der Heidegger eben entgegenzudenken versucht; eine *ursprüngliche* Ontologie, welche die bisherige, überlieferte Ontologie als eine *Ontik* entlarvt. Damit kontrastiert die ontologisch-systematische Arbeit Severinos, die sich, aus der Perspektive Heideggers her gesehen, noch auf der ontischen Ebene bewegt,⁴⁴⁹ und die aber gleichfalls in der Geschichte der Ontologie einen sich ständig wiederholenden Grundirrtum nachweist, den Severino mit dem Wort *Nihilismus* bezeichnet. Für den einen ist das Sein *wesenhaft* Zeit, wenn auch primär nicht die aristotelisch verstandene Zeit als Zeitlauf. Für den zweiten ist die Zeit – als Prozess aus dem absoluten Nichts und zurück in es – die Wurzel jeder Entfremdung der Wahrheit des Seins. Für Heidegger mag das revidierte Seinsverständnis bei Platon zwar einen Fortschritt im Hinblick auf die Auffassung der Negation mit sich gebracht haben; es repräsentiert jedoch zugleich den Beginn der Geschichte, in der die Philosophie das Seiende im Ganzen in seiner Seiendheit bzw. *ontisch zu begründen* versucht. Die platonische Unterscheidung zwischen ewigen und veränderlichen Seienden, bzw. die Setzung der *ewigen Ideen*, stellt letztendlich das große Problem dar.⁴⁵⁰ Für Severino, ganz im Gegenteil, heißt Nihilismus: nicht von *jedem Seienden als solchen* das zu sagen, was Platon nur bezüglich der Ideen sagte.

Im Laufe der Untersuchung – es sei nochmal betont – hat sich aber diese Kontaktunfähigkeit genauer präzisiert und sich als eine *Verschiedenheit der Fragestellungen* erwiesen, obzwar sich beide Philosophen auf die gleichen Etappen der Philosophiegeschichte beziehen. Die Fundamentalontologie Heideggers versteht sich als Frage nach der – sich als solche entziehenden – Weltbedeutsamkeit des menschlichen, konkreten Lebens – bzw. einer Dimension, in der Wahrheit und Irrtum, Licht und Dunkelheit, Unverborgenheit und Verborgenheit, *wesentlich* und

448 Vgl. Ruggenini 1977, S. 66 f.

449 Umberto Galimberti, Schuler von Severino und bedeutender Verbreiter der Philosophie Heideggers und Jaspers in Italien, berichtet, dass Heidegger in den 60er Jahren zwei Schriften Severinos kannte (bzw. SüP und *Zurück zu Parmenides*) und dass er den italienischen jungen Philosophen als „*hyperontisch*“ bezeichnet habe (vgl. Galimberti 2005). Unlängst wurden einige kurze Anmerkungen Martin Heideggers über Severino – in den noch nicht veröffentlichten Heften aus den 50er und 60er Jahren – gefunden, welche dafür belegen, dass Heidegger auch die frühe Arbeit Severinos *Heidegger e la metafisica* kannte. Aus diesen Anmerkungen lässt sich jedoch kein besonderes Element für die vorliegende Untersuchung gewinnen.

450 Deshalb lesen wir in SZ Folgendes: „Daß es »ewige Wahrheiten« gibt, wird erst dann zureichend bewiesen sein, wenn der Nachweis gelungen ist, daß in alle Ewigkeit Dasein war und sein wird. Solange dieser Beweis noch aussteht, bleibt der Satz eine phantastische Behauptung, die dadurch nicht an Rechtmäßigkeit gewinnt, daß sie von den Philosophen gemeinhin »geglaubt« wird“, HGA 2, S. 300.

ursprünglich ineinander verflochten sind. Die Ontologie Severino richtet sich stattdessen auf die Frage nach dem Sein im traditionellen Sinne – nach dem *esse*, Existieren, Bestehen –, und gelangt dadurch zur Erhellung der Syntax des Seins selbst, welche unwidersprüchlich und unumstößlich zu sein prätendiert, und welche das Gesamte der menschlichen Bedeutsamkeitsdimension als *Irrtum* bezeichnet (wenn auch in *keinem* negativ-herabsetzenden Sinne).

Ein kurzes Beispiel mag abschließend dazu dienen, die divergierenden Absichten der zwei Philosophien gleichsam "auf frischer Tat" zu erwischen und somit die Lage zu klären. Es geht um die Frage nach der Intersubjektivität, nach der Pluralität der Subjekte. In 1.3.3 (vgl. Fn. 114) wurde *en passant* bemerkt, dass eine Pluralität von Subjekten in der Philosophie Severino bis zu einem bestimmten Werk (Glo, V) nicht aufzufinden sei. Eine Pluralität von Subjekten oder anderen *Erscheinens-Aktualitäten* außer dem *ursprünglichen Erscheinen* ist nicht vorhanden (bzw. diese erscheinen nicht), weshalb sie nicht zum Inhalt der ursprünglichen Struktur der Wahrheit gehören kann.⁴⁵¹ Im Werk von 2001 (Glo) wird schließlich ein Beweis für diese Pluralität geliefert, auf welchen hier nicht eingegangen werden kann. Denn was uns interessiert, ist hier die darauffolgende Auseinandersetzung mit der *phänomenologischen* Auffassung der Subjektpluralität, bzw. mit Heidegger. Den Bezugspunkt stellen also der § 26 von SZ über das *Mitdasein* und der § 34 über die Sprache⁴⁵² dar. Das Interesse Severinos besteht darin, zu zeigen, dass die *Interpretation* des Inhalts des Erscheinens die Setzung von *Zusammenhängen* und nicht von *semantischen Punkten* (oder Einheiten) bildet. So ist z. B.: „Der Wagen quietscht“ ein Zusammenhang zwischen dem Geräusch und seiner Bedeutung, bzw. dessen Das-Quietschen-eines-Wagens-Bedeuten. Doch, innerhalb der abgesonderten Erde (vgl. 1.4.1) kann kein notwendiger Zusammenhang behauptet werden (es ist ja vielmehr unausweichlich, dass alle notwendigen Zusammenhänge verneint werden, wie die Kohärenz des Nihilismus zeigt, vgl. 1.4.3). Wenn Heidegger *als Phänomenologe* das ursprüngliche *Mitdasein* als *notwendige* Bestimmung des Daseins bezeichnet, so geschieht das folglich zu Unrecht. Die Phänomenologie kann allein – d. h. ohne die L-Unm (vgl. 1.2.1) – keinen notwendigen Zusammenhang behaupten, sondern muss sich darauf beschränken, das aufzuzeigen, was unmittelbar erscheint (vgl. die Bemerkungen über Methode in 2.2.1). Gut! Aber was zeigt sich? Was erscheint *unmittelbar*? Gehen wir auf diesen Punkt näher ein.

Severino zitiert den folgenden Passus aus SZ: „Sogar dort, wo das Sprechen undeutlich oder gar die Sprache fremd ist, hören wir zunächst *unverständliche* Worte und nicht eine Mannigfaltigkeit von Tondaten“ (HGA 2, S. 218). Die diesbezügliche Anmerkung Severinos ist das, was uns

451 Mit den Worten von US: „Eine Vielheit von Subjekten, oder Bewusstseine, ist nämlich unmittelbar nicht anwesend, weshalb sie nicht zur ursprünglichen Struktur gehört (*de facto* gehört sie ihr nicht; ob sie ihr *nicht gehören kann*, ist eine Frage, die jetzt beiseite gelassen werden kann)“, US, S. 126, EÜ.

452 Für Heidegger gehört das Mitsein mit Anderen zum ursprünglichen Phänomen der Welt (bzw. der Weltbedeutsamkeit). Vgl.: „Auf dem Grunde dieses *mithaften* In-der-Welt-seins ist die Welt je schon immer die, die ich mit den Anderen teile. Die Welt des Daseins ist *Mitwelt*“, HGA 2, S. 158 f. Hierbei spielt die Sprache keine nebensächliche, sondern eine grundlegende Rolle. Vgl.: „Reden ist das »bedeutende« Gliedern der Verständlichkeit des In-der-Welt-seins, dem das Mitsein gehört, und das sich je in einer bestimmten Weise des besorgenden Miteinanderseins hält“, ebd., S. 214 f. Vgl. dazu auch Gethmann 1974 (S. 246 ff.), Olafson 1998, Grosser 2013.

interessiert: „Diese Behauptung kann doch nicht meinen [„*voler dire*“, „sagen wollen“, P.M.B.], dass, wenn wir die Rede des Anderen hören, die Laute nicht existieren und wir sie nicht hören: solche Behauptung will vielmehr sagen, dass die Laute von Anfang an *in Zusammenhang* mit der Dimension der Bedeutung *stehen* [...], und wiederum, sie stehen auf nicht akzidentelle Weise in diesem Zusammenhang“ (Glo, S. 207, EÜ). Hier haben wir die radikale Verschiedenheit der zwei ontologischen Fragestellungen auf frischer Tat erwischt. Severino sagt hier, dass Heidegger „doch nicht meinen kann, dass [...]“. Dies ist aber *genau das, was Heidegger hier meint*. Das phänomenologisch Unmittelbare ist gerade das Ursprüngliche für Heidegger, bzw. die Weltbedeutsamkeit. Kurz vorher hatte er nämlich Folgendes geschrieben: „Es bedarf schon einer sehr künstlichen und komplizierten Einstellung, um ein »reines Geräusch« zu »hören«. Daß wir aber zunächst Motorräder und Wagen hören, ist der phänomenale Beleg dafür, daß das Dasein als In-der-Welt-sein je schon *beim* innerweltlich Zuhandenen sich aufhält und zunächst gar nicht bei »Empfindungen«“ (HGA 2, S. 217). Wie bereits veranschaulicht wurde (3.2.2 und 3.3.1), kann man nur innerhalb *dieses* Unmittelbaren durch eine *Nivellierung* desselben zur Ebene der Theorie (bzw. des *apophantischen-Als*) gelangen, wo von einem Zusammenhang zwischen Geräuschen und Bedeutungen gesprochen werden kann. Erst auf dieser *abgeleiteten* Ebene kann das seziiert werden, was sich uns wahrlich „in einem Schalg“ (HGA 56/57, S. 71) zeigt.

Diese radikale Unvereinbarkeit zwischen den beiden Ansichten über das, was sich zeigt, ist also im Lichte der Verschiedenheit der Fragestellungen zu verstehen, die unsere Analyse deutlich gemacht hat. Severino geht es darum, das Erscheinen des Seienden als solches – dessen ursprüngliche syntaktische Struktur – zu hinterfragen, abgesehen von dessen konkreter Sachhaltigkeit, damit jede Art geschichtlicher, sachhaltiger Interpretation desselben als das entlarvt werde, was auf einer grundlegenden Negation jener Struktur basiert.⁴⁵³ Heidegger geht es im Gegenteil darum, die ursprüngliche Sachhaltigkeit des erscheinenden Seienden (bzw. die Weltbedeutsamkeit) aufzuzeigen, innerhalb derer so etwas wie ein Schauen, das von der Sachhaltigkeit selbst absieht, auftauchen kann.

Am Anfang des vorliegenden Teils dieser Schrift wurde gesagt, dass die zwei Richtungen der Ontologie, welche in HudM profiliert worden waren, als Basis für die Hervorhebung der zwei markant voneinander abweichenden, ontologischen Sprachen dienen würden. In HudM ging es nämlich um die *ontologische* und die *ontische* Richtung der *Ontologie* (2.2.1). Die erste sollte den *ontologischen* Grund der Manifestation des Inhalts der Erfahrung ausarbeiten, während sich die zweite mit dem *ontologischen* Grund des Seins im traditionellen Sinne – d. h. als Existenz, Bestand – auseinandersetzte. Der severinianische, hermeneutische Ansatz erwies sich zwar als sehr

⁴⁵³ Vgl. den folgenden Passus: „Der Nihilismus betrifft nicht nur den Inhalt, sondern auch die Form des abendländischen Denkens. Hinsichtlich des Inhalts: Von ihrem Sein abgesondert, wird die Bestimmung zu einem Nichts (und gerade deswegen kann man denken, dass sie im Werden der Welt aus ihrem Nichts hervorkomme und in es zurückkehre). Hinsichtlich der Form: von dem Prädikat abgesondert, kann sich das Subjekt nur in einem *progressus in indefinitum* mit dem Prädikat zusammenschließen – es bleibt nämlich ins Uferlose von jenem getrennt“, JdS, S. 184, EÜ. Vgl. diesbezüglich die Erörterung der Identität in 1.2.3.

aufschlussreich, jedoch musste er bezüglich der Philosophie Heideggers zugleich auch als verfehlt beurteilt werden. Die Auseinandersetzung mit den *konkreten* Motiven der heideggerschen Kritik der abendländischen Onto-Logik hat es uns erlaubt, die hermeneutische Blickrichtung Severinos im Lichte der eigentlichen Position Heideggers zu justieren. Aufgrund der analysierten Gewalt seines hermeneutischen Vorgehens (das er von Heidegger selbst entlehnt hat, vgl. 2.1.2), sieht Severino seit der ersten Analyse von HudM (1950) bis in die letzten Schriften nur eine *formale Bedeutung* des *phänomenologisch Unmittelbaren*. Dieses setzt er mit einer der beiden Unmittelbarkeiten von US (1.2.1) gleich, und dies geschieht aufgrund der *neuthomistischen*, streng theoretischen Herkunft der Begriffe seines Philosophierens (vgl. 1.1.2, 2.1.1, 2.2.1 und oben, Fn. 357).

Wir können nun die Alternative angemessener formulieren. Die Ontologie Heideggers (die *ontologische Richtung der Ontologie*) beschäftigt sich mit dem Grund der Manifestation des Inhalts der Erfahrung, d. h. mit der Ausarbeitung der ursprünglichen Weltbedeutsamkeit des menschlichen Lebens: Sie ist also hermeneutisch-phänomenologische Fundamentalontologie des Daseins. Die Ontologie Severinos (die *ontische Richtung*) beschäftigt sich mit dem *ontologischen* Grund des traditionell verstandenen Seins, um zu zeigen, dass das Sein (jedes Seiende) keines *absoluten*, durch *Vermittlung erreichten* Grundes bedarf – jedes Seiende ist *unmittelbar* Grund seiner selbst, bzw. es ist nicht das Andere seiner selbst, es ist *ewig*. In der Gestalt dieser beiden Autoren teilt sich also die historisch auf Aristoteles zurückzuführende, *einzig* Untersuchungsart in zwei völlig verschiedene Richtungen. Freilich sind beide in ihrem – jeweils *ursprünglichen* – Fragestellungsgebiet völlig berechtigt. Die vorliegende Untersuchung hat somit die Basis bereitgestellt, auf welcher sich eine Analyse entwickeln kann, die nachzuprüfen beabsichtigt, ob diese zwei entgegengesetzten Ontologien nicht nur einen Gegensatz ausmachen, sondern sich auch auf philosophietheoretischer Ebene als *komplementär* erweisen können. Allerdings bewegt sich die vorliegende Arbeit nicht in dieser Richtung, welche eine viel eindringlichere Durchleuchtung der theoretischen Stadien der zwei betreffenden Philosophien erfordern würde.⁴⁵⁴

Stattdessen wollen wir versuchen, die Komplementarität dieser beiden Positionen im Hinblick auf die Technikdiagnose zu evaluieren. Es handelt sich also um eine Spiegelblickrichtung, die wir im Lichte der Fragestellungsumgrenzung dieser Arbeit gehen möchten. Es gilt also, die von beiden Ontologien derivierten, anscheinend auseinandergehenden Diagnosen der Technik – als Vollendung des abendländischen Nihilismus – in ihrer Komplementarität einzusehen. Die bisher erörterten Diagnosen einer *Seinsvergessenheit* – welche freilich jeweils differierende Bedeutungen hat – dienen folglich als Basis unserer abschließenden Forschung im dritten Teil.

Beide Philosophen sprechen von der *Seinsvergessenheit* des Abendlandes, doch bildet die jeweils andere Philosophie selbst ein eminentes Ziel der Kritik. Diese Philosophien sprechen

⁴⁵⁴ Die Durchführung dieser Analyse bleibt also dahingestellt und auf eine anderweitige Untersuchung des Autors verschoben. Für einen Entwurf dieser Analyserichtung vgl. Bortoluzzi 2021.

aneinander vorbei.⁴⁵⁵ Beide meinen, eine Wahrheit (bzw. die Wahrheit des Seins) zur Sprache zu bringen, die in der Geschichte der abendländischen Philosophie und Zivilisation nie bezeugt wurde, welche Geschichte demzufolge die im Zeitalter der Technik sich vollendende Geschichte des Nihilismus darstellt. Indes führt Severino dies aus, indem er *mit den Worten der Tradition* einen von dieser Tradition selbst *nie gedachten* Sinn der Wahrheit des Seins zu bezeugen⁴⁵⁶ beansprucht. Im Kontrast dazu, sucht Heidegger explizit und auf unermüdliche Weise zu veranschaulichen, dass die Worte der Tradition und bes. ihre *Logik* (3.3) es nicht erlauben, die seit den Anfängen der Philosophie in Vergessenheit geratene Wahrheit des Seins zu bezeugen.

Dies alles mündet also in das Verständnis der technischen Welt, in der wir leben. Die gleiche These, der zufolge die heutige Epoche der Technik das Zeitalter der radikalsten Vollendung des dem Abendlandes wesentlich innewohnenden Nihilismus bildet, offenbart demnach zwei grundverschiedene Gesichter. Doch ist sie die gleiche These.⁴⁵⁷ So hat Severino in einem Interview in Bezug auf seinen Umsturz der Thesen Heideggers behauptet hat: „Es ist gewiss ein Umsturz. Aber ein Umsturz, in dem Wesentliches bleibt. Man nehme eine Vase, in der ein bestimmtes Gefüge ist: ich stürze sie um, doch bleibt das Gefüge bestehen. Man darf nicht glauben, dass beim Umsturz der Vase deren Gefüge auseinander fällt“.⁴⁵⁸ Die Untersuchung dieses gemeinsamen Gefüges avanciert folglich zum Thema des letzten Teils der Dissertation, welcher der Technik gewidmet ist. Unsere Methode bleibt dieselbe: die Überprüfung der severinianischen Thesen über Heidegger (Kap. 2). Die Gewaltsamkeit dieser Thesen in Bezug auf die Technikdiagnose zu

455 Der Ausdruck *vorbeireden* ist nicht zufällig gewählt, denn das *Vorbei* (-reden, -fragen, -gehen) bildet nach Heidegger genau die räumlich-dynamische Bewegung der metaphysischen Denkweise, welche eben am zu Denkenden stets *vorbeigeht*, ohne es in seinem Entzug denken zu können. Wenn er z. B. über die Problematik der Frage nach dem *Wassein* (Was ist der Mensch?) als ontische Frage spricht, so sagt er, dass sie „unser Fragen zu einem fortgesetzten Vorbeifragen macht!“, HGA 38/A, S. 29. Hinsichtlich des Ungedacht-Bleibens des *Wesens* des Seins in der metaphysischen Frage schreibt er ferner: „Sie erfährt, daß Seiende ist. Sie wird wie in einem Vorbeigang davon gestreift, daß Sein west“, HGA 6.2, S. 313. In *Der Satz vom Grund*, wenn er von der Bestimmung des Menschen als *animal rationale* („rechnendes Lebewesen“) spricht, fragt sich Heidegger: „Erschöpft die genannte Bestimmung, daß der Mensch das animal Rationale sei, das Wesen des Menschen? Lautet das letzte Wort, das vom Sein gesagt werden kann: Sein heißt Grund? [...] Oder sind wir daran gehalten, Wege zu finden, auf denen das Denken dem Denkwürdigen zu entsprechen vermag, statt, behext durch das rechnende Denken, am Denkwürdigen vorbeizudenken?“, HGA 10, S. 189.

456 Das absolute Nichts, das von den Griechen thematisiert wurde, darf nämlich auf keinem Fall verdrängt werden – eben weil es genau dadurch in Anspruch genommen wird. Damit wird die Position Severinos nachvollziehbar, der zufolge, um die Wahrheit des Seins zu bezeugen, „es nicht jener Erschütterung der philologischen Disziplinen [bedarf], die die Heideggersche Lektüre fordert, sondern einer sehr viel tiefgreifenderen und mühsameren Erschütterung, nämlich jener, die zum Verständnis der unbesiegbaren Kraft einer Rede führt, die seit Jahrtausenden gewußt und ausgesprochen, aber eben nicht mehr verstanden wurde. Es handelt sich also nicht darum, den Wörtern neue Bedeutungen zu geben (gleichsam als ob mit der Rückführung des Seins zur Anwesenheit etwas Evidenteres als das Sein gegeben wäre), sondern darum, die alten zu überdenken, wiederzuerwecken und sie in diesem Sinne bis hin zu den letzten Quellen zu erneuern“, VWdN, S. 52.

457 Genau aufgrund dieser Gleichheit schreibt Severino (in den 60er Jahren) Folgendes: „Die Kultur der Technik ist in der Tat die Art und Weise, wie sich heute die Metaphysik darstellt. [...] Die Geschichte des Abendlandes – und also nicht nur die Geschichte der abendländischen Philosophie – ist die Entwicklung der Seinsvergessenheit, d.h. sie ist die progressive und schließlich vollständige Verwirklichung des Lebens gemäß den Bestimmungen, die dieser Vergessenheit eignen. Daß diese Affirmationen dazu dienen können, eine vom dem geschichtlichen Verlauf des Abendlandes völlig verschiedene Bedeutung auszudrücken (wie es ja in der Heideggerschen Interpretation der Fall ist) [...] zeigt die Abgründtiefe der Entfremdung, in der unser Zeitalter lebt, auf“, VWdN, S. 168. Für eine frühere Profilierung dieser Alternative in der Nihilismusdiagnose siehe Ruggenini 1977, S. 352.

458 Interview von 1. Feb. 2014 unter dem folgenden Link lesbar:

<https://www.ritirifilosofici.it/intervista-emanuele-severino/>

erhellen, wird uns in unserer Analyse in die Lage versetzen, die Komplementarität der Diagnosen nachzuweisen. Dergestalt kann die Fruchtbarkeit dieser Konstellation für das positive, wissenschaftliche Selbstverständnis des heutigen Menschen untermauert werden.

DRITTER TEIL

5.

**VOLLENDUNG DES NIHILISMUS UND
GRENZENLOSIGKEIT DER TECHNIK**

5.1 Einleitendes

(Abermals über die ontologische Differenz)

Die Analysen des vorliegenden, letzten Teils dieser Schrift sollen zu den Ergebnisthesen der Arbeit führen. Es müssen mithin die These der Grenzenlosigkeit der Technik und die damit einhergehenden Unterthesen allmählich erhellt werden. In ihrer expliziten Formulierung gehört diese Grundthese zur Diagnose Severinos: Die Technik ist der Titel für die Grundtendenz der globalen Denkweise in unserer Zeit, in der der menschliche Wille, die Welt zu modifizieren (bzw. zu schaffen und zu zerstören), keine Grenze mehr vor sich hat – in der folglich das menschliche Handeln allmählich „auf keinen spezifischen und ausschließenden Zweck [mehr] abzielt, sondern auf die unendliche Fähigkeit, Zwecke zu erreichen“ (DdT, S. 44, EÜ), bzw. auf die Technik selbst. In dieser Tendenz wird also die Steigerung der Fähigkeit, Zwecke zu erreichen, d. h. die Technik selbst, nach und nach zum Hauptzweck menschlichen Handelns. Alle anderen aus der Tradition herkommenden Zwecke – wie etwa der Aufbau einer demokratischen oder christlichen oder marxistischen Welt, der Schutz menschlicher (Grund-)Rechte, privater Profit, usw. – werden also allmählich jenem einzigen, in sich abstrakten Zweck der Machtsteigerung untergeordnet – wobei unter *Macht* vorläufig eben die Fähigkeit gemeint ist, Zwecke zu erreichen, bzw. die Zukunft zu gestalten. Diese These und die zu ihr führende, in Auseinandersetzung mit der Geschichte der abendländischen Ontologie entwickelte Logik, gilt in der Philosophie Severinos als unabdingliche Basis für die Interpretation der Gegenwartsphänomene.

Unser Ziel besteht darin zu zeigen, dass eine solche These auch den Kern der Technikdiagnose Heideggers ausmacht, obwohl sich seine Lektüre auf einem ganz anderen, *ontologischen* Weg entwickelt. Durch die folgende Analyse soll folglich nicht nur diese spezifische Interpretationsthese nachgewiesen werden, sondern auch die zentrale These der Grenzenlosigkeit von der bloß abstrakten Ebene ins Konkrete hineingeholt und eingehender ausgelotet werden. Die Zugangsmethode dazu ist immer noch die der Überprüfung der severinianischen Heidegger-Deutung. Auch hier, gleich wie im zweiten Teil, erlaubt uns die Analyse einer gewissen Gewalt im hermeneutischen Vorgehen Severinos (vgl. 2.1.2) die Profilierung sowohl der Unterschiede als auch der Berührungspunkte beider Ansätze. In den folgenden Seiten wird mithin besonders dem fundamentalen Berührungspunkt der These der Grenzenlosigkeit nachgegangen. Der Fokus auf der Gewaltsamkeit der severinianischen Heidegger-Deutung mag hierbei dazu dienen, die Analyse einzuleiten. Denn für Severino – wie bes. in 1.4 gezeigt – hat die Lektüre des Grundphänomens der heutigen Welt, bzw. der Technik, eine klare *ontologische* Herkunft.⁴⁵⁹ Die der Technik eigene

⁴⁵⁹ Vgl.: „Die Ontologie macht das Hauptfundament des Willens aus, die Zwecke aus dem Nichts hervorzurufen und somit des Willens, durch welchen die moderne Technik als schaffende Freiheit sich vornimmt, die unendliche

Denkweise fußt auf der ontologischen Grundgrammatik der abendländischen Philosophie- und mithin Kulturgeschichte. Genauso wie es eine klare und direkte Kritik an der Philosophie Heideggers in *ontologischer* Hinsicht gibt, gibt es also auch eine technikphilosophische Kritik. Den Kernpunkt, welcher die Brücke zwischen den beiden Bereichen bildet, macht die Figur der ontologischen Differenz im Denken Heideggers aus. Die zwei sehr auseinandergehenden Betrachtungsweisen dieser denkerischen Figur sind in 4.2.3 dargelegt worden, während in 2.3.3 die Elemente für die hier einzuleitende Analyse bereitgestellt wurden. Nehmen wir jenen Analysengang wieder auf.

Wie im ersten Teil gezeigt, ist die heutige Technik für Severino die höchste Form des abendländischen Nihilismus, weil sie die kohärenteste Verwirklichung desselben darstellt (1.4). Wenn die Geschichte der Metaphysik als *Epistème*, bzw. als Bezeugung einer unveränderlichen Ordnung der Welt, der sich das Werden anzupassen hat, eine inkohärente Art von Nihilismus war, weil sie die völlige Unvorhersehbarkeit (bzw. Neuheit, Freiheit) dessen, was aus dem Nichts kommt, unmöglich machte, so erweist sich das Zeitalter der völligen Abschaffung jeglicher absoluten, unveränderlichen Wahrheit, bzw. die Zeit des Todes Gottes, als die Zeit des kohärentesten Nihilismus, nämlich der höchsten Befreiung des griechischen Sinns des Werdens. Es gibt *keine absolute Wahrheit* mehr, welche den Gang des Werdens, bzw. das Nichts, aus dem jedes Ding hervorkommt, steuern könnte. Der philosophische Untergrund unserer Zeit (Leopardi, Nietzsche und Gentile, vgl. 1.4.3) sei folglich die bewusste Behauptung des *notwendigen* Todes der *Epistème* und die wissenschaftliche, hypothetische (d. h. nicht absolute) Rationalität, welche die heutige Technik weltweit lenkt, sei die dieser Kohärenz angemessenste Wissensform.⁴⁶⁰

Im Lichte dieser Rekonstruktion behauptet die Grundthese Severinos in Bezug auf Heidegger, dass die Struktur der Philosophie des deutschen Denkers ihm nicht erlaubt, den – *so verstandenen* – eigentlichen Sinn der Technik zu erblicken. Im zweiten Kapitel ist die Bedeutung einer solchen Interpretationsthese verdeutlicht worden (2.1.1, 2.3.3) – im Jargon der früheren Auseinandersetzung in HudM: Heideggers Denken schwanke zwischen einem situativen und einem transzendentalen *Problematizismus* (siehe auch 1.1.2), nämlich zwischen der Erwartung einer Lösung der problematischen Lage (bzw. einer endgültigen Wahrheit) und dem Bewusstsein, dass es keine absolute Wahrheit geben könne.⁴⁶¹ Indem wir uns nun auf die diagnostische Seite beider

Totalität der möglichen Zwecke aus dem Nichts hervorzurufen und die Zwecke, welche hingegen den schaffenden Prozess verhindern oder bremsen, zu vernichten“, DdT, S. 182, EÜ.

460 Vgl.: „Die Wissenschaft wird zur mächtigsten Herrschaftsform, weil sie auf den epistemischen Traum einer unbestreitbaren Vorhersage verzichtet und zur hypothetischen Vorhersage wird, welche dem Risiko des Misserfolgs ständig ausgesetzt ist. Die gegenwärtige Kultur hat nunmehr ein volles Bewusstsein des hypothetischen Charakters und der radikalen Herrschaftsmöglichkeiten der Wissenschaft erreicht. Was aber noch nicht verstanden wird, ist, dass die moderne Wissenschaft deshalb die mächtigste Herrschaftsform ist, weil sie die dem griechischen Sinn des Werdens angemessenste Form ist – sie ist nämlich die Herrschaftsform, worin der griechische Sinn des Werdens mit einer zuvor nie erreichten Radikalität und Kohärenz anwesend ist“, GuZ, S. 28, EÜ.

461 Im Vorwort (1994) zu HudM lesen wir: „Das Problem *transzendiert* jede Lösung; jeder Halt, der sich als unveränderliche und endgültige Struktur oder Erkenntnis setzte, ist illusorisch, seine Haltbarkeit ist scheinbar. Die Destruktion der Unveränderlichen ist unausweichlich. Die *Transzendierung* jeglicher Lösung seitens des Problems ist die *transzendente* Problematizität der Existenz; und die philosophische Formulierung solcher Problematizität ist

Philosophien konzentrieren, möchten wir zeigen, dass diese Lektüre der Technikphilosophie Heideggers derselben nicht gerecht wird. Die severinianische Ansicht über die technikphilosophische Valenz der ontologischen Differenz (analysiert in 2.3.3), zeugt von dieser Unangemessenheit des severinianischen, hermeneutischen Ansatzes, welche im Lichte der im Kap. 4 rekonstruierten, strukturellen Unterschiede dieser Philosophien zu verstehen ist. Severino spricht die heideggersche ontologische Differenz sehr direkt wie folgt an:

„Es geht darum nachzuvollziehen, dass die «ontologische Differenz» – jenseits der expliziten Bewusstheit von Heidegger – auf der «Rechtfertigung» des Werdens, d. h. auf dem Glauben an die evidente und unleugbare Evidenz des Werdens, basiert. Es geht also darum nachzuvollziehen, dass die «ontologische Differenz» die Art und Weise ist, wie man den Zusammenhang zwischen «Sein» und «Seiendem» denken muss, wenn man die Negation der evidenten Existenz des Werdens zu meiden vorhat“ (DS, S. 119, EÜ)

Der gewaltsame Charakter dieser Lektüre, bzw. das Sich-Durchsetzen der severinianischen Begrifflichkeit, ist schon mehrmals hervorgehoben worden. Das Vorgehen unserer Untersuchung spiegelt das Wachsen dieser Ansichten Severinos entlang seines ganzen Denkwegs wider: zunächst die in HudM vertretene These, das Denken Heideggers sei die Möglichkeit einer Wiedereröffnung des metaphysischen Diskurses, dann die durch die Analysen jener Studie vollzogene Profilierung von zwei Richtungen der *Ontologie* (2.2), welche am Ende der Untersuchungen des zweiten Teils der Dissertation als zwei unvereinbare *Ontologien* herausgearbeitet wurden, nämlich die zwei radikal voneinander entfernten Philosophien von Heidegger und Severino. Im Kap. 2 haben wir diese Ansicht des Italieners als ein Paradoxon bezeichnet, denn Heideggers Denken wird hier als eine *tendenziell* technikfreundliche Philosophie verstandene. Die Klärung der zwei verschiedenen Ontologien im zweiten Teil der Arbeit erlaubt uns aber, diese scheinbar paradoxe Interpretation der ontologischen Differenz wieder im rechten Licht zu sehen.

Beide Autoren treten dem Technikphänomen entgegen, indem sie eine *ontologische* Grunddimension zu bezeugen meinen, innerhalb welcher sich das menschliche Leben je schon abspielt und im Lichte welcher der wesentliche Sinn der Technik erhellt werden kann. Nur nennt Severino diese Dimension *die ursprüngliche Struktur* und meint damit eben die unleugbare Struktur des *traditionell* verstandenen Seins – während Heidegger von Sein und Da-sein als der

transzendentaler Problematizismus [...]. Kennzeichnender Aspekt des transzendentalen Problematizismus ist das Zugeständnis vonseiten der modernen Wissenschaft und Technik, keine unveränderliche und unumstößliche Wahrheit zu besitzen und als ständig offener Prozess auftreten zu müssen“, HudM, S. 15, EÜ. Entsprechend lesen wir in DdN in Bezug auf Heidegger: „Der Problematizismus – d. h. auch dessen ontologische Form, wie vor allem die Ontologie Heideggers – ist also die dem Zeitalter der Technik eigentlich zukommende Philosophie, denn es ist jene verifizierte «Auffassung» der wesentlichen Freiheit des Seienden, welche der Technik erlaubt, die unbedingte Befreiung des Seienden, bzw. dessen unbedingte Produktion-Destruktion, zu bewirken“, DdN, S. 230, EÜ.

ursprünglichen Dimension der Weltbedeutsamkeit der konkreten, menschlichen Existenz spricht (siehe 3.3). Die konkrete Existenz des Menschen ist freilich bei Severino nicht außer Acht gelassen – nur wird sie unter die Kategorien des Irrtums, und d. h. der Interpretation und des Nihilismus, subsumiert (1.2.3, 1.3.3, 1.4.1, 1.4.3).

Folgt man der hermeneutischen Argumentation Severinos, dann lässt sich die Triftigkeit seiner These, der zufolge es Heidegger trotz seiner Absichten nicht gelinge, sich dem griechischen Sinn des Werdens zu entziehen,⁴⁶² leicht nachweisen, wie im Kap. 4 gezeigt. Wenn ferner die Technik der Name für die absolute Freilassung des griechischen Sinns des Werdens ist und wenn die ontologische Differenz gerade die Behauptung der Freiheit des so verstandenen Werdens (wenn auch jenseits der expliziten Bewusstheit Heideggers) ist – dann ist klar, dass die ontologische Differenz eine zentrale denkerische Figur darstellt, welche den Sinn der Technik zu bewahren vorhat. Die heideggersche *ontologische Differenz* steht im Wesentlichen im Einklang mit dem philosophischen Untergrund unserer Zeit (bzw. der Kohärenz des Nihilismus) und daher mit der Philosophie, welche den Sinn der Bestimmung zur Herrschaft vonseiten der Technik bewahrt, denn sie stellt – abgesehen von der expliziten Bewusstheit Heideggers – den Versuch dar, die *Phänomene* und d. h. – aus severinianischer Sicht – das freie Spiel des Werdens als Übergang vom Nichts zum Sein und vom Sein zum Nichts zu retten. Das Problem ist dabei aber, dass das Eigene der Philosophie Heideggers komplett aus den Augen verloren wird. Die Kritik ist richtig – doch zugleich geht sie den deutschen Philosophen nicht an. Das Denken Heideggers betrachtet die theoretisch-strukturelle Ebene des traditionell verstandenen Seins (also das Zentrum der Philosophie Severinos) als ein Derivat, als einen Untersuchungsgegenstand, welcher erst durch eine Nivellierung der ursprünglichen Dimension der Weltbedeutsamkeit vor Augen geführt werden kann (bes. 3.3.1). Seinerseits denkt Severino genau so bezüglich der von Heidegger gemeinten, ursprünglichen Dimension – nämlich dass sie ihrerseits ein Derivat sei. Die zwei reden aneinander vorbei. Es ist mithin klar, dass die Ansicht Severinos über die *ontologische Differenz* zwar zutrifft – dies aber nur aus der Perspektive seiner *traditionsgemäß verstandenen Ontologie* heraus.

Wir möchten also behaupten, dass sich die radikale Ferne der zwei Philosophien am klarsten bei der severinianischen Deutung der *ontologischen Differenz als eines technikfreundlichen Gedankens* erblicken lässt. Zwei Sprachen sind am Werk, zwei verschiedene *Fragestellungen* – die Philosophen sprechen ganz einfach von zwei verschiedenen Sachen. Doch sind wir nicht auf der Suche nach einer *einheitlichen* Deutung der gegenwärtigen Technik? Um zu zeigen, dass die These der Grenzenlosigkeit der Technik auch den Sinn der heideggerschen Diagnose im Wesentlichen ausmacht, müssen wir über die severinianische Deutung hinaus gehen. Um eine solche Komplementarität der Lektüren aufzuzeigen, müssen wir die vermeintliche *Zweideutigkeit* bzw. die oben erwähnte Idee eines Schwankens innerhalb der heideggerschen Technikphilosophie hinter uns

462 In seinem 1999 veröffentlichten Buch über Nietzsche (vgl. 1.4.4) schreibt Severino: „Das Heraustreten Heideggers aus dem Glauben an dem griechischen Sinn des Werdens ist nur scheinbar“, DRdW, S. 161, EÜ.

lassen – dies bedeutet aber, genau die *diagnostische Rolle* derselben im Blick zu behalten, ohne sich von jeglicher Art von Rettungs-, Ablehnungs-, Verurteilungsfiguren ablenken zu lassen. Was sagt Heidegger – phänomenologisch-ontologisch – über die gegenwärtige Technik? Lesen wir nochmals den folgenden Passus aus Severinos Technikbuch:

„Heidegger zeigt, dass "das Wesen der Technik" gar nichts Technisches, sondern das "Entbergen" ist (*das Entbergen* [auf Deutsch, P.M.B.], das, was die Griechen *alétheia* nannten und was wir mit "Wahrheit" unpassend übersetzen). Das Entbergen, das Erscheinen der Welt. Deshalb ist die Technik, so Heidegger, in ihrem Wesen gar nicht etwas, worüber der Mensch verfügen könne und von deren Herrschaft er sich retten könne. "Nur noch ein Gott kann uns retten", sagt er. Die entscheidende Frage fängt aber an diesem Punkt an. Warum kann der Mensch über das Entbergen der Manifestation der Dinge nicht verfügen? Warum kann sich die Technik des Erscheinens der Welt nicht bemächtigen und es nicht antreiben? Warum muss es *Grenzen* vor der Betriebsfähigkeit der Technik geben? Ich bin der Meinung, dass die Philosophie Heideggers diese Fragen nicht zu beantworten vermag“ (Severino, DdT, S. 74, E.Ü.)

In diesen Ausführungen ist die andere Seite des Schwankens, welches Severino in der Technikphilosophie Heideggers sieht, zu betrachten. Da sein Denken, so die Lektüre Severinos, keine Antwort auf die Grundfragen der traditionellen Ontologie (bzw. der *Ontik*) und vor allem auf die Gottesfrage gibt, lasse Heidegger – der Struktur seines eigenen Denkens nach! – eine Tür zur erneuten Behauptung der Existenz (*existentia, actus essendi*) Gottes offen, und sei gerade deswegen in Erwartung eines neuen – letzten – Gottes, welcher als Rettungsfigur in Bezug auf die von der Technik verursachte Verödung der Welt fungieren solle.⁴⁶³ Severino bringt also die heideggerschen Figuren des letzten Gottes und des rettenden Gottes – in der weitbekannten Äußerung des *Spiegel-Interviews* (1967) – miteinander in Zusammenhang, interpretiert ihre Präsenz als eine Form von *situativem Problematizismus* und folglich als Abwesenheit des klaren Bewusstseins, dass es mit der Geschichte der absoluten Wahrheit endgültig zu Ende ist und dass die Technik gerade deswegen keine Grenze mehr vor sich hat. Nun stellt sich die folgende Frage: Ist diese Lektüre der heideggerschen Technikphilosophie angemessen? Trifft sie den eigentlichen Kern der Technikdiagnose Heideggers?

Die negative Beantwortung dieser Frage stellt das Ziel des vorliegenden Kapitels dar. Es soll nämlich gezeigt werden, dass auch für Heidegger – in der besonderen Gestalt seiner ontologischen Fragestellung – die Vollendung der abendländischen Metaphysik und d. h. des Nihilismus die Abschaffung jeglicher vor dem menschlichen Willen stehenden Grenze mit sich bringt. Die Erläuterung dieser diagnostischen Begriffskonstellation sowie die Kalibrierung des Verhältnisses

⁴⁶³ Bekanntlich hat Heidegger im Gespräch mit Hölderlin unsere Zeit als „die Zeit der entflohenen Götter und des kommenden Gottes“ (HGA 4, S. 47) begriffen.

derselben zur severinianischen Rekonstruktion ermöglicht uns, die Komplementarität beider Lektüren aufzuzeigen. Die im letzten Zitat auftauchende Ansicht, der zufolge das *Wesen der Technik* gar nichts Technisches sei, teilt Severino mit Heidegger. Das Wesen der Technik hat nämlich eine vor allem *ontologische* Bedeutung.⁴⁶⁴ Ziel der Kritik beider Autoren ist das, was mit den Worten Heideggers als „die instrumentelle und anthropologische Bestimmung der Technik“ (HGA 7, S. 8) bezeichnet werden kann, und die von beiden Seiten als das *gängige, ontologisch ungeprüfte* Verständnis der Technik verstanden wird. Die Technik sei dieser Bestimmung zufolge ein Mittel, das in den Händen des handelnden Menschen liegt und ihm dient, seine selbstgesetzte Zwecke zu erreichen. Heidegger und Severino stellen solche Bestimmung insofern infrage, als sie zu zeigen versuchen, dass diese Denkweise von einer tieferen und wesentlicheren Denkweise getragen wird, nämlich von der ständig expliziter werdenden Bewusstheit, dass das Handeln keine Grenze mehr vor sich hat.

Um diese These zu begründen, soll also der verfehlte Charakter der severinianischen Heidegger-Deutung deutlich gemacht werden. Wir beginnen mit einer Durchleuchtung der Position Heideggers in Bezug auf die Vollendung der nihilistischen Technik, und zwar besonders anhand der Beschäftigung mit dem Text *Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus* (5.2.1). Daraufhin wird die Triftigkeit des von Severino – und nicht nur von ihm – gesehenen Zusammenhanges zwischen Gottesfrage und soteriologischem Afflatus in der Philosophie Heideggers überprüft (5.2.2). Schließlich zeigen wir die heideggersche Profilierung des Grenzenlosigkeitsmotivs, indem wir eine weitere diesbezügliche These Severinos kritisch adressieren.⁴⁶⁵ Das letzte Unterkapitel (5.3) fasst die Ergebnisse dieser Untersuchung zusammen und bereitet die abschließenden Analysen des 6. Kapitels vor.

464 Vgl.: „In ihrer tiefsten Bedeutung hat die Technik nichts mit der technisch-wissenschaftlichen Auffassung der Technik zu tun [...]. Indem er das Nichtvorhandensein jeglicher unantastbaren Grenze aufzeigt, rechtfertigt der philosophische Untergrund unserer Zeit nicht nur den Willen zur Macht und dessen Überwindung jeglicher Grenze, sondern macht solche Überwindung auch möglich. Wenn man nicht weiß, dass man ein unbesiegbares Schwert in der Hand hat, benutzt man es nicht und gewinnt nicht. Daher (auch daher) der radikal «praktische» Charakter des philosophischen Denkens, nämlich des «Abstraktesten»“, DUDP, S. 84 f., EÜ.

465 Diese These ist in 2.3.4 (Fn. 241) durch das folgende Zitat schon vorweggenommen worden: „Diese fundamentale Unterscheidung zwischen dem unumstößlichen Rechnen der *ἐπιστήμη* und dem hypothetischen Rechnen der Technik bleibt im Denken Heideggers völlig aus, weil das technologische Rechnen einfach als jene Radikalisierung des epistemischen Rechnens, das mit dem *cogito* und der Subjektivität des neuzeitlichen Denkens beginnt, verstanden wird“, DdN, S. 229, EÜ. Im Lichte des soeben Gesagtes ist klar, dass die Abwesenheit dieser Unterscheidung für Severino gleichbedeutend mit der Einräumung möglicher Grenzen für die Technik ist (siehe dazu 1.4.3).

5.2 Nihilismus und Technik

5.2.1: Die seinsgeschichtliche Bestimmung der nihilistischen Technik

Um Heideggers Technikauffassung und ihre Abhängigkeit von seiner Nihilismusdiagnose angemessen erörtern zu können, soll eine Erklärung der Begriffskonstellation durchgeführt werden, die seine diesbezügliche Position ausmacht. Der Fokus liegt mithin mehr auf der sogenannten zweiten, seinsgeschichtlichen Phase seines Denkweges und insbesondere auf seiner wachsenden Aufmerksamkeit auf die Negativität, welche die Modernität kennzeichnet. Hintergrund dieser Analyse stellt allerdings die im Kap. 3 (3.3) aufgezeigte Kontinuität innerhalb des heideggerschen Denkweges auf theoretischer Ebene dar. Ferner wurde in 4.2.2 der ontologischen Negativitätsauffassung nachgegangen, die als Basis für die hier durchzuführende Durchleuchtung der Negativität von Nihilismus und Technik, mithin des Sinns von Heideggers *Technikkritik*, fungiert. Wir gehen also auf den Zusammenhang zwischen jenen *theoretischen* Grundlagen, welche in den *Beiträgen zur Philosophie* ihre Grundentfaltung bekommen, und dem Verständnis der Gegenwart ein. Die Stütze und der Drehpunkt der Analyse bildet hier der in 3.3.2 schon erläuterte Begriff von Metaphysik in seiner gleichsam *praktisch-konkreten* Bedeutung.⁴⁶⁶

Den Sinn des Nihilismus für Heidegger aufzuklären, heißt nun, die Zentralität seiner epochemachenden Auseinandersetzung mit Nietzsche, bzw. dem ersten Zeugen des Nihilismus als Bestimmung der europäischen Zivilisation, hervorzuheben. In Bezug auf dessen Nihilismus-Erfahrung als Entwertung der obersten Werte und Wegfallen aller Ziele schreibt Heidegger in den *Beiträgen*, dass „der Nihilismus gründlicher als Wesensfolge der Seinsverlassenheit begriffen werden [muss]“ (HGA 65, S. 138) – bzw. gründlicher als Nietzsche selbst dieses Phänomen erkannt hatte. Um den Sinn dieser Zentralität Nietzsches bezüglich der hier betrachteten Themen zu verdeutlichen, soll seinerseits der Einfluss des Werkes Ernst Jüngers für die Entwicklung der heideggerschen Technikphilosophie, von den anfänglichen Lektüren der frühen 30er Jahre bis hin zur wohl bekannten Auseinandersetzung der 50er Jahre, kurz aufgezeigt werden.⁴⁶⁷ Nach dieser kurzen, historischen Einordnung, können wir uns dem Text *Die seinsgeschichtliche Bestimmung*

⁴⁶⁶ Folgende Bemerkungen H. J. Gawolls treffen unseren jetzigen Fokus ganz explizit: „Da für Heidegger die Metaphysik den Sinn des Seienden präjudiziert und so ein verbindliches Verständnis von allem festlegt, was in der Welt zugelassen wird, hat gerade die theoretische Seinsvergessenheit praktische Konsequenzen; sie bestimmt die Hinsicht, in der sich der Mensch zum Seienden stellt. Der Nihilismus der Seinsvergessenheit bedeutet nach Heidegger konkret den Zusammenhang von Metaphysik und Herrschaft, so daß sich der Mensch nur in der Weise zum Seienden verhält, um es in seine Verfügungsgewalt zu bringen“, Gawoll 1989, S. 269.

⁴⁶⁷ Eine ausführliche Analyse des Heidegger-Jünger-Verhältnisses führt freilich über die Grenze der vorliegenden Untersuchung hinaus, weshalb wir uns nur auf einige historisch-theoretische Anmerkungen beschränken werden. Zu dieser Konstellation siehe Zimmerman 2005, Kittler 2008, Gorgone 2011 (Kap. 2), Balke 2014, Blok 2011 und 2017 (bes. Teil 2).

des Nihilismus widmen, um unser Hauptziel der Begriffsaufklärung zu erreichen. Dieser Text bietet uns nämlich einen hervorragenden Blickpunkt auf den hier uns angehenden Zusammenhang zwischen den theoretischen Grundlagen und dem Verständnis dessen, was Heidegger als den *wirklichen Nihilismus* bezeichnet, sodass besonders die Möglichkeit gegeben wird, den Sinngehalt mancher wohl emphatischen, dunklen und demzufolge oft missverstandenen Ausdrucksweisen deutlich zu machen, wie etwa die Figur der *Not (der Notlosigkeit)*, welche der heutige Mensch laut den *Beiträgen* zu erfahren und anzuerkennen gerufen ist.⁴⁶⁸

Um nun die Analyse in Gang zu bringen, sei das folgende Zitat aus einem in den 40er Jahren verfassten Abhandlungsentwurf über *Τέχνη und Technik* herangezogen:

„Technik ist so die eigentliche Vollendung der »Metaphysik« [...] Technik nur aus dem Grundwesen der Metaphysik zu begreifen, und dieses wiederum ist nur möglich, wenn der erste Schritt in der Überwindung der Metaphysik schon vollzogen und diese aus der von ihr nicht erkannten und erkennbaren, aber gezeitigten Not (der Seinsverlassenheit) her begriffen wird als die Einrichtung der vom Sein losgerissenen, durch es losgelassenen Seinsvergessenheit“ (HGA 76, S. 294)

Die Bedeutung dieser Aussagen auszuloten, heißt zu verstehen, in welchem Sinne für Heidegger – mit seiner weitbekannten Formulierung – „das Wesen der Technik ganz und gar nichts Technisches“ (HGA 7, S. 7) ist, mithin die Tragweite seiner Besinnung auf dieses Phänomen deutlich zu machen. Diese Zeilen bieten einen methodischen Hinweis hinsichtlich der Diagnose, die hier vorgebracht wird. Sie sei nämlich nur dann möglich, wenn der erste Schritt in der Überwindung der Metaphysik vollzogen ist. Was besagt das? Diese Position muss im Lichte dessen verstanden werden, was im Kap. 3 als die Übergangsarbeit und mithin als *Erschütterungsaufgabe*, die das Selbstverständnis der Philosophie Heideggers ausmacht, bezeichnet wurde. Es geht also um die Überwindung einer bestimmten Art und Weise zu denken, doch nicht im Sinne einer blinden Abschaffung derselben.⁴⁶⁹ Vielmehr geht es darum zu verstehen, dass diese von Heidegger als Grundnennen der abendländischen Geschichte verstandene Denkweise *je schon* zu einer ursprünglicheren Dimension menschlichen Lebens gehört, die genau das von ihm thematisierte Sein ausmacht. Dem Sein *entgegenzudenken* heißt also, die metaphysische Denkweise als solche erkennen zu können.⁴⁷⁰ Eine so verstandene Überwindung der Metaphysik kann laut Heidegger nur

468 Es geht folglich darum, den eigentlich diagnostischen Sinngehalt von Heideggers Analysen in Bezug auf die Technik von deren zuzeiten rhetorischen oder dem Anschein nach negativ-kritischen Hauch zu befreien; vgl. etwa: „Die Notlosigkeit als die verhüllte äußerste Not des Seins herrscht jedoch gerade in dem Zeitalter der Verdüsterung des Seienden und der Wirrnis, der Gewalttätigkeit des Menschentümlichen und seiner Verzweiflung, der Zerrüttung des Wollens und seiner Ohnmacht“, HGA 6.2, S. 355. Vgl. auch HGA 65, S. 107 ff.

469 Diese Denkweise ist eben die Metaphysik, wozu Heidegger ganz explizit sagt: „Metaphysik läßt sich nicht wie eine Absicht abtun. Man kann sie keineswegs als eine nicht mehr geglaubte und vertretene Lehre hinter sich bringen“, HGA 7, S. 69.

470 Das meint Heidegger, wenn er Folgendes schreibt: „Die Überwindung ist die Über-lieferung der Metaphysik in ihre Wahrheit“, ebd., S. 77.

im Zeitalter von deren Vollendung gelingen. Dieses Zeitalter – wodurch im Grunde genommen unsere Gegenwart gemeint ist – ist mithin die Epoche der Vollendung des Nihilismus, welcher der metaphysischen Denkweise wesentlich anhaftet.

Doch, wie gehen solche abstrakten Überlegungen uns, unser faktisches Leben, unsere heutige, *technische* Welt eigentlich an? Um die angemessene Antwort auf diese Frage zu profilieren, muss die dynamische Struktur dieser Überwindungsaufgabe nochmals vor Augen geführt und deutlicher verstanden werden. Überwinden heißt nicht ein bloßes Hinter-sich-Lassen, ein Abschaffen, Ablehnen, Vergessen, sondern heißt Verstehen – oder die Wahrheit des Phänomens erblicken, oder sich für dieses Verstehen vorbereiten. Für Heidegger soll die Metaphysik und d. h. der Nihilismus in seinem *Wesen* verstanden werden, und dies aus dem einfachen Grund, dass wir selbst (d. h. das Da-sein selbst) dieser metaphysische Nihilismus sind. Der Zusammenhang zwischen Verfallen und Seinsvergessenheit ist schon hervorgehoben worden. Dieses Verfallen an die Welt, die Vergessenheit des Seins, das wir *je schon* sind, also dieser metaphysische Nihilismus – das ist der Mensch selbst.

Wir bemerken dies, um den Leser darauf aufmerksam zu machen, dass Heidegger seine Überwindungsaufgabe von jeglicher Art von Überwindungsnarrativ seiner (d. h. auch unserer) Zeit wesentlich abzugrenzen versucht – ob ihm dies gelingt, bleibt eine dem Leser überlassene Frage, aber das ist jedenfalls seine Absicht. Die wesentlichen Gesprächspartner hierbei sind aber Nietzsche, Jünger und ihr angeblicher – d. h. von Heidegger so gedeuteter – Wille zur Überwindung. Im Laufe seiner Auseinandersetzung der 50er Jahre mit Jünger genau über den Nihilismus schreibt Heidegger: „Das Wesen des Nihilismus, der sich zuletzt in die Herrschaft des Willens zum Willen vollendet, beruht in der Seinsvergessenheit. [...] statt den Nihilismus überwinden zu wollen, müssen wir versuchen, erst in sein *Wesen* einzukehren“ (HGA 9, S. 422). Letzterer Satz soll folgendermaßen verstanden werden: Statt sich an irgendeine Überwindung des Nihilismus heranzuwagen, wie Nietzsche und Jünger in Anlehnung an diesen tun, müssen wir sein Wesen zu verstehen lernen, denn wir sind dieser Nihilismus selbst. Eine solche Position ist aber mit der über die Technik *strukturell* identisch: Statt die Technik in ihrer gängigen Vorstellung (bzw. als Mittel zum Zweck) leidenschaftlich zu bejahen oder zu verneinen, müssen wir ihr Wesen zu verstehen lernen, denn wir (bzw. die allgegenwärtige Denkweise unserer Epoche) sind diese Technik selbst, nämlich die vollendete, nihilistische Metaphysik. Aus diesen Gründen ist hier die Einordnung der Besinnung Heideggers auf den Nihilismus in seine Auseinandersetzung mit Nietzsche und Jünger nicht als ausführliche Analyse dieser Autorenkonstellation intendiert, sondern nur als historische Einleitung in die theoretisch-diagnostischen Begriffe.

Das Interesse Heideggers an Nietzsche wächst allmählich in der zweiten Hälfte der 20er Jahre und zeigt sich reiflich, obwohl noch nicht maßgeblich, im § 76 von SZ.⁴⁷¹ Dort spricht Heidegger

⁴⁷¹ Für eine detaillierte Rekonstruktion der ersten Phase der heideggerschen Annäherung an Nietzsche siehe Vetter 1998 und Volpi (2004, S. 85 f.), Zimmermann 2005.

über den Ursprung der Historie aus der Geschichtlichkeit des Daseins und deutet darauf hin, dass Nietzsches Verständnis der Geschichte in der zweiten seiner *Unzeitgemäßen Betrachtungen* „das Wesentliche“ (HGA 2, S. 523) trifft. Doch was uns hier interessiert ist das Verhältnis Heideggers zum Philosophen, der bekanntlich von sich gesagt hatte: „Was ich erzähle, ist die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte. Ich beschreibe, was kommt, was nicht mehr anders kommen kann: *die Heraufkunft des Nihilismus*“.⁴⁷² Heidegger nimmt diese hochtönenden Äußerungen sehr ernst und versucht demzufolge ganz explizit, seine Zeit durch die Auseinandersetzung mit Nietzsche zu begreifen. Genau in diesem Lichte lässt sich bemerken, dass die Philosophie Nietzsches am Ende der 20er Jahre zum Grundgesichtspunkt wird, auf welchen Heidegger alle Zeit-, Gesellschafts- und Wirtschaftskritiken der Zeit zurückführt.⁴⁷³ Nietzsche wird zur Brille, wodurch die Gegenwart (und ihre Kritiken) in ihrem Wesen umfasst werden kann.⁴⁷⁴ Der als erster den Nihilismus erfahrende Philosoph hatte nämlich den Tod Gottes in seiner *Fröhlichen Wissenschaft* angekündigt.⁴⁷⁵ Alles, was in dieser Zeit des vollendeten Nihilismus geschieht, steht für Heidegger im Schatten dieses Todes. Und dies genauso wie im Denken Severinos, wo der Tod Gottes der Titel für das Zeitalter der endgültigen Abschaffung jeglicher absoluten Wahrheit ist.

Als privilegierter Gesprächspartner Heideggers in Bezug auf die durch Nietzsche angestoßene Nihilismus-Besinnung gilt aber, wie gesagt, Ernst Jünger. Die Konturen dieses Gesprächs helfen uns dabei, in die Begriffsanalyse einzusteigen. Im Jahre 1945 verfasst Heidegger eine kleine, auf das Rektoratsjahr zurückblickende Schrift. Durch einen Hinweis deutet Heidegger die Rolle von Jüngers Denken innerhalb seines damaligen Verständnisses der geschichtlichen Lage an. Diese Passage sei im Ganzen zitiert:

„Im Jahre 1930 war Ernst Jüngers Aufsatz über »Die totale Mobilmachung« erschienen; in diesem Aufsatz kündigten sich die Grundzüge des 1932 erschienenen Buches »Der Arbeiter« an. In kleinem Kreis habe ich damals mit meinem Assistenten Brock diese Schriften durchgesprochen und zu zeigen versucht, wie sich darin ein wesentliches Verständnis der Metaphysik Nietzsches ausspricht, insofern im Horizont dieser Metaphysik die Geschichte und Gegenwart des Abendlandes gesehen und vorausgesehen wird. Aus diesen Schriften und noch wesentlicher aus ihren Grundlagen denkend, dachten wir das Kommende, d.h. wir versuchten, ihm zugleich in der Auseinandersetzung zu begegnen. Was Ernst Jünger in den Gedanken von Herrschaft und Gestalt des Arbeiters denkt und im Lichte dieses Gedankens sieht, ist die universale Herrschaft des Willens zur Macht innerhalb der planetarischen Geschichte. In dieser Wirklichkeit steht heute alles [...]. Aus dieser Wirklichkeit des Willens zur Macht sah ich

⁴⁷² KSA 13, 11[411], S. 189.

⁴⁷³ Ein eloquentes Beispiel dafür findet man in der Vorlesung vom WS 1929/30, in der Heidegger vier nicht ohne „Willkür“ (HGA 29/30, S. 105) ausgewählte Deutungen der Gegenwart schematisch präsentiert (Spengler, Klages, Scheler und Ziegler) und dazu sagt: „So gehen denn alle vier Deutungen [...] auf *Nietzsche* und eine bestimmte Nietzsche-Auffassung zurück. Alle vier Deutungen sind nur möglich unter einer bestimmten Aufnahme der Nietzscheschen Philosophie“, ebd., S. 107.

⁴⁷⁴ Vgl. dazu Gawoll (1989, S. 243 ff.), Volpi (2004, S. 88 ff.).

⁴⁷⁵ Vgl. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, 125, in KSA 3, S. 480 f.

damals schon, was *ist*. Diese Wirklichkeit des Willens zur Macht läßt sich im Sinne Nietzsches auch aussagen durch den Satz: »Gott ist tot« (HGA 16, S. 375)

Aus dieser Stelle sieht man deutlich, warum die Achtung Heideggers gegenüber dem Werk *Der Arbeiter* besonders tief ist:⁴⁷⁶ in diesem Werk, so Heidegger, habe Jünger ein wesentliches Verständnis der Metaphysik Nietzsches ausgesprochen. Seinerseits erfahre Nietzsche, wie es im Folgenden zu zeigen gilt, das Wesen der gegenwärtigen technisch-nihilistischen Herrschaft des Menschen. In der Tat ist die in *Der Arbeiter* enthaltene Zeitdiagnose von einer Figur geleitet, die darin besteht, eine umfassende Einheit des ganzen Wirklichen darzustellen: die Gestalt. Den metaphysischen Charakter der Gestalt im Sinne Jüngers macht Gawoll in seiner Nihilismus-Studie folgendermaßen deutlich: „Unter Gestalt versteht Jünger eine sinnstiftende, metaphysische Instanz [...], die mit ihrem Gesetz die Totalität einer geschichtlichen Wirklichkeit zu erfüllen sucht“⁴⁷⁷. Arbeit sei eben das metaphysische totalisierende Prinzip, das die Welt in dieser Epoche beherrscht und mit dem alles in der Welt begriffen werden muss. Arbeit steht im Werk Jüngers also für die Wahrheit des Seienden im Ganzen, die unsere Epoche bezeichnet; das bedeutet, dass „[...] es nichts geben kann, was nicht als Arbeit begriffen wird“.⁴⁷⁸

Es ist also klar, dass sich Heidegger gerade auf diese Auffassung der metaphysischen Wahrheit als Arbeit bezieht, wenn er vom wesentlichen Verständnis der Metaphysik Nietzsches spricht. Denn die Metaphysik ist eben nach der Definition Heideggers die Wahrheit über das Seiende im Ganzen.⁴⁷⁹ In den Augen Heideggers implizieren Jünger und Nietzsche sich gegenseitig. Diese zwei

476 Es genügt, an den Brief vom 18. Dez. 1950 zu denken, wo Heidegger eine solche tiefe Achtung folgendermaßen äußert: „Sie wissen aus unserem ersten Gespräch auf dem Gang zum Stübenwasen, wie viel mir an diesem Werk [*Der Arbeiter*] liegt“, Figal 2008 (hrsg.), S. 17 f. In seinem Nietzsche-Buch von 1999 betont Severino den Einfluss Jüngers auf Heidegger wie folgt: „Heidegger behauptet, dass die "totale Mobilmachung", von der E. Jünger spricht, genau die aktuelle Form des Willens zur Macht darstellt. Denn die "totale Mobilmachung" ist gerade die Mobilität aller Dinge, d. h. das Werden des Ganzen“, DRdW, S. 407 f., EÜ.

477 Gawoll 1989, S. 241.

478 Jünger 1981, S. 72. Jünger fährt so fort: „Arbeit ist das Tempo der Faust, der Gedanken, des Herzens, das Leben bei Tage und Nacht, die Wissenschaft, die Liebe, die Kunst, der Glaube, der Kultus, der Krieg; Arbeit ist die Schwingung des Atoms und die Kraft, die Sterne und Sonnensysteme bewegt“, ebd. Es sei darauf hingewiesen, dass Jünger an dieser Stelle eine solche Charakterisierung der Arbeit darstellt, um etwas „begreifen zu können“. Dies etwas ist die Tatsache, dass der Arbeiter „[...] der Vertreter einer eigentümlichen, nach eigenen Gesetze handelnden, einer eigenen Berufung folgenden und einer besonderen Freiheit teilhaftigen Gestalt“ ist, und sein Leben „[...] autonom, Ausdruck seiner selbst und damit Herrschaft“ (ebd., S. 71) ist. Siehe auch den folgenden Passus: „Arbeit ist also nicht Tätigkeit schlechthin, sondern der Ausdruck eines besonderen Seins, das seinen Raum, seine Zeit, seine Gesetzmäßigkeit zu erfüllen sucht. Daher kennt sie keinen Gegensatz außer sich selbst; sie gleicht dem Feuer, alles Brennbare verzehrend und verwandelnd, das ihm nur durch sein eigenes Prinzip, nur durch ein Gegenfeuer strittig gemacht werden kann. Der Arbeitsraum ist unbegrenzt, ebenso wie der Arbeitstag vierundzwanzig Stunden umfaßt. Das Gegenteil der Arbeit ist nicht etwa Ruhe oder Muße, sondern es gibt unter diesem Gesichtswinkel keinen Zustand, der nicht als Arbeit begriffen wird“, ebd., S. 95.

479 Vgl. die folgenden Notizen zu Jünger aus dem Jahre 1939/40: „Der Name »Arbeiter« nennt metaphysisch-anthropologisch die Gestalt *des* Menschentums, das sich in der Meisterung des Seienden im Ganzen vollendet, dessen Sein durchgängig »Wille zur Macht« ist [...]. Ernst Jünger ist der einzige echte Nachfolger Nietzsches; seine Schriften machen die bisherige Schriftstellerei »über« Nietzsche wesenlos und überflüssig; denn Jünger übernimmt den Willen zur Macht nicht als eine Lehrmeinung, die noch beredet und vielleicht ausgebessert werden soll. Jünger sieht das Seiende mit kalten und scharfen Augen überall als Willen zur Macht“, HGA 90, S. 227. Allerdings erschöpft sich das Verdienst Jüngers darin, innerhalb des denkenden Raumes Nietzsches als Vollendung der Metaphysik ein hervorragender „*Beschreiber*“ (ebd., S. 259) zu sein, und d. h. kein echter Denker oder – mit den Worten Heideggers – *Fragender* (vgl. auch ebd., S. 92, 255, 355). Siehe dazu auch Volpi 1989 und Müller 2014 (S.

Denker sind die beiden Punkte, die zusammen mit Heidegger ein Dreieck (bzw. eine Dreiecksbeziehung) bilden, in dessen Zentrum das Wesen der Gegenwart, bzw. die Technik als Gestalt des vollendeten abendländischen Nihilismus, steht.⁴⁸⁰ Deshalb konnte bemerkt werden, dass die Lektüre von Jüngers Schriften Heidegger zu der eindringlicheren Auseinandersetzung mit Nietzsche gedrängt hat, deren Ergebnis die lange Vorlesungstätigkeit ab 1936 und das daraus entstehende Buch von 1961 mit dem Titel *Nietzsche* darstellen. Das Wort „Auseinandersetzung“ ist hier nicht zufällig, denn es meint eben das Verhältnis zum Denken Nietzsches, bzw. zur ganzen Geschichte der Metaphysik in der *Gestalt* ihrer Vollendung⁴⁸¹ – ein hermeneutisches Verhältnis, welches von keinem Anspruch auf philologische Genauigkeit, sondern gerade von der hier leitenden Idee einer Überwindung der Metaphysik gesteuert wird.⁴⁸²

Genau deswegen stellte Nietzsche für Heidegger ein sehr schwieriges hermeneutisches Problem dar. Je näher er sich mit dem Grund jenes Gedankens beschäftigt hat, um so mehr ist er sich dessen bewusst geworden, dass die Beschäftigung mit Nietzsche nicht nur das Ende (bzw. die Vollendung) der Metaphysik, sondern gleichzeitig auch ihren Anfang in Frage stellen hieß. Es hieß, die ganze Geschichte der Metaphysik und damit den Versuch selbst, sie zu überwinden, in Frage zu stellen. Es handelt sich also um den Knotenpunkt der seinsgeschichtlichen Übergangsarbeit hin zu einer Denkweise, welche der ursprünglichen Dimension der sich-entziehenden Weltbedeutsamkeit entgegenszudenken vermöge. Versuchen wir, all dies näher zu betrachten.

Nietzsche wird von Heidegger als die Vollendung der Metaphysik angesehen: Aber was besagt hier Vollendung? Man soll nicht denken, dass Nietzsche die Gedanken der Vergangenheit nur übernimmt und perfektioniert. Für Heidegger philosophisch wichtig ist, dass das Denken Nietzsches – in seinem tiefen *Wesen* erfasst – die *Wahrheit* des vergangenen Denkens ist. Und freilich muss die *Wahrheit* hierbei in dem schon mehrmals angesprochenen Sinne des Gebrauchs Heideggers gedacht werden: nämlich Wahrheit als ἀλήθεια, als Unverborgenheit. Nietzsche ist die *Wahrheit* der Vergangenheit, weil er deren verborgenes Gesetz entbirgt. Folglich bringt er, so Heideggers Ansicht, das Grundphänomen zum Vorschein, welches die abendländische Geschichte in sich trägt, bzw. welches der enormen Vielfalt an Ereignissen, worin diese Geschichte besteht, gemeinsam ist – 129 ff).

480 V. Blok leitet die Analysen von Heideggers Jünger-Rezeption folgendermaßen ein: „If Jünger's evocation of the gestalt of the worker has had an influence on someone, then it is Martin Heidegger, and his reflections about technology“, Blok 2017, S. 53. Heidegger selbst bringt eine solche Bedeutung von Jüngers Werk folgendermaßen zum Ausdruck: „Vieles von dem, was Ihre Beschreibungen in den Blick und erstmals zur Sprache brachten, sieht und sagt heute jedermann. Überdies verdankt »Die Frage nach der Technik« den Beschreibungen im »Arbeiter« eine nachhaltige Förderung“, HGA 9, S. 391.

481 Das oben herangezogene Zitat aus der Schrift von 1945 fährt nämlich folgendermaßen fort: „War also nicht Grund und wesentliche Not genug, um in ursprünglicher Besinnung auf eine Überwindung der Metaphysik des Willens zur Macht hinauszudenken und d.h. eine Auseinandersetzung mit dem abendländischen Denken zu beginnen aus dem Rückgang auf seinen Anfang?“, HGA 16, S. 376. Müller-Lauter schreibt zu dieser Konstellation, „[...] daß die besondere Weise, in der Jünger Gedanken Nietzsches aufgenommen hat, Heidegger dauerhaft stimuliert hat“, Müller-Lauter 1995, S. 49.

482 Vgl. die ersten Zeilen des im Jahre 1961 erschienenen, zweibändigen *Nietzsche*: „»Nietzsche« – der Name des Denkers steht als Titel für *die Sache* seines Denkens. Die Sache, der Streitfall ist in sich Aus-ein-ander-setzung. Unser Denken auf die Sache eingehen lassen, jenes auf diese vorbereiten – bildet den Inhalt der vorliegenden Veröffentlichung“, HGA 6.1, S. XI.

dies ist eben die *ontologische* Valenz der Philosophie Nietzsches. Genau deswegen können die großen Gedanken der Geschichte der Metaphysik von der Wahrheit des Denkens Nietzsches her in ihrem Wesen verstanden werden. Dies muss nun aufgeklärt werden.

Was ist für Heidegger die Metaphysik? Die Antwort kennen wir schon: „Die Metaphysik ist die Wahrheit des Seienden als eines solchen im Ganzen“ (HA 6.2, S. 231). Die Metaphysik ist eben die Geschichte der Verwahrung dieser Wahrheit des Seienden im Ganzen, die ihr Wesen je nach der Weise, wie das Sein sich bestimmt, d. h. wie es sich in der aufgenommenen Seiendheit entbirgt (bzw. erkennen lässt), annimmt. Diese Geschichte benötigt für Heidegger wesentlich ein Menschentum, das die Wahrheit jeder bestimmten Seiendheit bezeugt und verwahrt. „Die Wahrheit und ihre Verwahrung gehören wesenhaft, und zwar geschichtlich, zusammen“ (ebd.). Dies besagt, dass die Metaphysik nicht der Gedanke eines Denkers im Sinne des Produkts seiner denkerischen Bemühung (seine Ansicht und sein Urteil) ist, sondern die Art und Weise, wie er der Berufung der schon bestimmten metaphysischen Epoche seiner Gegenwart entgegenkuckt: Das Menschentum ist in die Metaphysik versetzt. Jede Art von Deutung mit einem Hang zum Mystizismus soll hier ferngehalten werden. Heidegger will damit sagen, dass die großen Denker der Geschichte den wesentlichen Sinn ihres jeweiligen Zeitalters bezeugen, d. h. die jeweils bestimmte *Wahrheit* über das Seiende im Ganzen, welche als solche das Sein und dessen Entzugsdynamik – wie in 3.3.2 gezeigt – aus den Augen verliert. Die verschiedenen metaphysischen Grundstellungen der Geschichte sind folglich die aufeinanderfolgenden, in der jeweiligen Epoche herrschenden Denkweisen, welche ihren eigentlichen Ursprung, bzw. das Sein als sich entziehende Weltbedeutsamkeit des menschlichen Lebens, nicht zu sehen vermögen, indem sie es jeweils als Seiendes – d. h. als Wahrheit über Seiendes – verstellten. Von diesem Gesichtspunkt aus versucht Heidegger die Philosophie Nietzsches zu interpretieren.

Die Antwort Nietzsches auf das sich Bestimmen des Seins in seiner Epoche macht folglich das Geheimnis (bzw. die *verborgene Wahrheit*) aller bisherigen Antworten, bzw. aller bisherigen Metaphysiken, offenbar, sie bezeugt das Gesetz, das alle metaphysische Grundstellungen als solche bestimmt und führt. Die metaphysische Grundstellung Nietzsches wird in Heideggers Interpretation anhand von fünf Haupttiteln präsentiert: Der Grundcharakter des Seienden bzw. dessen Sein ist 1) Wille zur Macht in der Weise der 2) ewigen Wiederkehr des Gleichen; diese Metaphysik entlarvt die bisherige Metaphysik als 3) Nihilismus und vollzieht demzufolge eine 4) Umwertung aller bisherigen Werte; dafür wird aber ein neues Wesen des Menschen, bzw. ein neuer *Typus*, benötigt, und das ist der 5) Übermensch, von dem Nietzsche spricht.⁴⁸³ Die Analyse dieser Deutung und die Überprüfung ihrer Triftigkeit interessieren uns hier nicht.⁴⁸⁴ Vielmehr gilt es, Folgendes deutlich zu

483 Vgl. die folgende Stelle: „Der Übermensch ist die höchste Gestalt des reinsten Willens zur Macht, d.h. des einzigen Wertes. Der Übermensch, die unbedingte Herrschaft der reinen Macht, ist der »Sinn« (das Ziel) des einzigen Seienden, d.h. »der Erde«. – »Nicht "Menschheit", sondern *Übermensch* ist das *Ziel!*«. [...] Der Übermensch lässt den Menschen der bisherigen Werte einfach hinter sich, »übergeht« ihn und verlegt die Rechtfertigung aller Rechte und die Setzung aller Werte in das Machten der reinen Macht“, HGA 6.2, S. 31.

484 Heidegger kommt zu dieser Auslegung der Philosophie Nietzsches besonders durch die im ersten Band des Werkes

machen: Für Heideggers begriffsgeschichtliche Rekonstruktion bedeutet die so gedeutete Grundstellung Nietzsches, dass er zunächst die Vollendung der neuzeitlichen, bei Descartes anfangenden Metaphysik der Subjektivität darstellt, nämlich der philosophischen Geschichte, innerhalb deren Zentrum das selbst-vergewisserte, weil selbst-bewusste Subjekt steht, das als privilegierter Referenzpunkt der von ihm vor-gestellten Welt (bzw. des Objektes), mithin als *Grund* des Seienden im Ganzen in seinem Vorgestellt-Sein gilt. Die Wahrheit dieser Subjektivitätsmetaphysik, die als Kriterium der Wahrheit die Selbstversicherung des Seienden annimmt – und die in den Augen Heideggers offenbar auf der nivellierten Ebene des theoretischen, *apophantischen Als* sich entfaltet (3.3) –, entlarve Nietzsche als Willen, für dessen endgültige und absolute Befreiung Nietzsche selbst verantwortlich sei.⁴⁸⁵

Deshalb kann Heidegger unter dem scheinbaren Gegensatz Nietzsches zu Descartes ihre tiefere Affinität sichten. Das *ego volo* ist die Wahrheit des *ego cogito*, weil das *cogitare*, das aus dem Zweifeln, dem Abwägen, dem Rechnen entspringt, grundsätzlich ein dem Wollen untergeordnetes Denken ist. Wenn bei Descartes die Frage – was ist das Seiende? – beiseite gelegt wird, um zur anderen – was ist der Weg, die Methode, um sich des Seienden zu versichern?⁴⁸⁶ – überzugehen, so geschieht das aufgrund des sich Durchsetzens des Willens zur Herrschaft, bzw. zur Herrschaft über das Seiende. In dem Aufsatz mit dem Titel *Nietzsches Wort »Gott ist tot«* (1943)⁴⁸⁷ lesen wir: „Die neuzeitliche Metaphysik denkt als die Metaphysik der Subjektivität das Sein des Seienden im Sinne

(HGA 6.1) ausgeführte akribische Interpretation der Grundfiguren derselben, insbesondere in der Vorlesung *Der Wille zur Macht als Erkenntnis* (vgl. ebd., S. 425-594). Unsere Aufmerksamkeit konzentriert sich nicht auf die Plausibilität einer solchen Interpretation, die in ihren Grundlinien vielmehr vorausgesetzt wird, um die Bedeutung des Nihilismus besser erörtern zu können. Zu der Interpretation selber vgl. Riedel 1994, Capurro 1994, Blond 2010 (Kap. 6) Kerkmann 2020 (Teil 1).

485 Es lohnt sich hierbei zu merken, dass wir durch diese einleitenden Ausführungen schon beim Zentrum der heideggerischen Technikdeutung im Sinne der zirkulären, rechnenden Unbedingtheit menschlichen Willens ankommen; vgl. die folgende Stelle aus den *Beiträgen*: „dieser Wille, der alles macht, hat sich im voraus der *Machenschaft* verschrieben, jener Auslegung des Seienden als des Vor-stellbaren und Vor-gestellten. Vor-stellbar heißt einmal: zugänglich im Meinen und Rechnen; und heißt dann: vorbringbar in der Her-stellung und Durchführung. Dies alles aber aus dem Grunde gedacht: das Seiende als solches ist das Vor-gestellte, und nur das Vorgestellte ist seiend. Was der Machenschaft scheinbar einen Widerstand und *eine Grenze* [Kursivierung P.M.B.] setzt, ist für sie nur der Stoff zur weiteren Arbeit“, HGA 65, S. 109.

486 Vgl. HGA 6.2, S. 117 f.: „die Frage nach der Gewinnung und Begründung einer durch den Menschen selbst festgemachten Sicherheit, rückt in den Vordergrund. [...] Die Frage der Philosophie kann darum jetzt nicht mehr nur lauten: Was ist das Seiende? Im Zusammenhang der Befreiung des Menschen aus den Bindungen der Offenbarungs- und Kirchenlehre heißt die Frage der ersten Philosophie [bzw. *der Ontologie*, P.M.B.]: Auf welchem Wege gelangt der Mensch von sich aus und für sich zu einer ersten unerschütterlichen Wahrheit, und welches ist diese erste Wahrheit? [...] Anderes kommt zum Vorschein: Der Mensch weiß sich selbst unbedingt gewiß als dasjenige Seiende, dessen Sein das gewisseste ist“. Hierbei sieht man deutlich, dass das Denken Severinos – als vermeintliche Bezeugung einer unerschütterlichen, unumstößlichen Wahrheit – *aus der Perspektive Heideggers* gerade zu diesem Philosophieverständnis gehört; vgl. die folgende, schon zitierte (1.1.3) Stelle: „Was ist diese "endgültige, unbestreitbare Wahrheit", von der die ganze Philosophie der letzten zwei Jahrhunderte sagt, sie sei tot? Ist der Tod seiner historischen Gestalten zugleich der Tod von jeglichem möglichen Sinn des Unbestreitbaren? Und wo befindet man sich, wenn man den Sinn des Unbestreitbaren in Frage stellt? Und worin besteht eigentlich der Sinn des Unbestreitbaren? Ist es möglich, seinen Sinn zu untersuchen, ohne seinen Inhalt zu kennen? Das Problem ist nicht mehr nur der Sinn der Unbestreitbarkeit der *Metaphysik*, sondern der Unbestreitbarkeit *als solcher*“, MEadE, S. 37, EÜ.

487 Den Aufsatz beschreibt von Herrmann als denjenigen Text, „in dem Heidegger die Summe aus seinen zwischen 1936 und 1940 gehaltenen Nietzsche-Vorlesungen zieht, die ihrerseits aus dem Horizont des seinsgeschichtlichen Denkens der *Beiträge zur Philosophie* ausgearbeitet sind. Das Leitwort »Gott ist tot« deutet Heidegger als den Tod des »christlichen Gottes« und darüber hinaus als die Kraftlosigkeit der »übersinnlichen Welt«, als das Zu-Ende-gemommensein der abendländischen Metaphysik als Platonismus“, von Herrmann 2011, S. 43.

des Willens. Zur Subjektivität gehört als die erste Wesensbestimmung, daß das vorstellende Subjekt seiner selbst und d. h. stets auch seines Vorgestellten als seines solchen sich versichert“ (HGA 5, S. 244). Das ist der Wille, dessen Befreiung für Heidegger bei Nietzsche erfolgt: „Der Wille zur Macht bringt die Vernunft im Sinne des Vorstellens unter sich, indem er dieses als das rechnende Denken (Wertesetzen) in seinen Dienst nimmt“ (HGA 6.2, S. 270). Indem aber Nietzsche das Wollen als Wahrheit des Vorstellens zeigt, ist er zugleich, so Heideggers gewaltige These, nicht nur die Vollendung der neuzeitlichen Metaphysik der Subjektivität, sondern auch der mit Platon angefangenen Geschichte der Metaphysik *tout court*, bzw. der Seinsvergessenheit in dem im Kap. 3 erläuterten Sinne: die vollendete Metaphysik ist die Umdrehung des Platonismus,⁴⁸⁸ d. h. der Philosophie, die „[...] die Wahrheit auf den Kopf [stellte] und das Perspektivische, die Grundbedingung alles Lebens, selber [verleugnete]“. ⁴⁸⁹ Bei Nietzsche zeige sich nämlich der ursprünglichste Charakter der platonischen *ιδέα*: Sie ist als Bedingung der Möglichkeit (als Ursache) des Seins des Seienden dasselbe wie das Wollen.⁴⁹⁰

Und so entfaltet sich Heideggers *Philosophie der Geschichte* (oft auch als *seinsgeschichtliches Narrativ* bezeichnet): Von der platonischen Idee des Guten bis zum Schulbegriff Gottes, aus dem *Sub-jectum* Descartes' bis zum nietzscheanischen Willen, dringt dasselbe Verständnis des Seins des Seienden hindurch: das Sein ist das, was das Seiende sein macht, was es hervor-bringt, es schafft, es vor-stellt, es will. Das Sein ist folglich – und das ist der Punkt – im *produktiven Sinne* gedacht, und zwar als Grund des Seienden. Das Sein ist das Taugliche, das für die Erzeugung, Erschaffung, Produktion des Seienden Verantwortliche – Geschehen heißt also: Gemacht-Werden.⁴⁹¹ Diese Denkweise ist – wie schon gezeigt – nicht *an sich* problematisch oder kritikbedürftig, sondern nur insofern, als sie die ursprüngliche Dimension, zu der sie immerhin gehört, nicht denkt. Nietzsche ist also die Vollendung der Geschichte, in der das Sein *produktiv (machenschaftlich)* gedacht wird, indem die ursprüngliche, sich-entziehende Wahrheit des Seins ungedacht bleibt. Wie fasst aber Nietzsche selbst die Geschichte des Abendlandes und dessen Denken auf?

Der dritte, oben erwähnte Haupttitel gibt die Antwort: Diese Geschichte ist für Nietzsche die Geschichte des Nihilismus. Aus diesen Gründen klingt in der metaphysischen Grundstellung

488 Vgl. dazu bes. HGA 6.1, S. 202-213.

489 F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, in KSA 5, S. 12.

490 Vgl. dazu HGA 6.2, S. 199-210 und – bes. über Platon – *Platons Lehre von der Wahrheit*, in HGA Bd. 9, S. 203-238. Dort heißt es in Bezug auf Platons Eröffnung der Metaphysik: „Die *ιδέα* ist nicht ein darstellender Vordergrund der *ἀλήθεια*, sondern der sie ermöglichende Grund. [...] Wahrheit ist nicht mehr als Unverborgenheit der Grundzug des Seins selbst, sondern ist, zufolge der Unterjochung unter die Idee zur Richtigkeit geworden, fortan die Auszeichnung des Erkennens des Seienden. [...] Seit der Auslegung des Seins als *ιδέα* ist das Denken auf das Sein des Seienden metaphysisch, und die Metaphysik ist theologisch. Theologie bedeutet hier die Auslegung der »Ursache« des Seienden als Gott und die Verlegung des Seins in diese Ursache, die das Sein in sich enthält und aus sich entläßt, weil sie das Seiendste des Seienden ist“, HGA 9, S. 234 ff.

491 Vgl. die folgende Stelle aus der Nihilismus-Vorlesung vom SS 1940: „Sein zeigt sich im Charakter des Ermöglichens und Bedingens. Hier wird der für alle Metaphysik entscheidende Schritt getan, durch den der »Apriori«-Charakter des Seins zugleich die Auszeichnung erhält, Bedingung zu sein. Nun wissen wir aber, daß Nietzsche die *Werte* als Bedingungen der Möglichkeit des Willens zur Macht, d.h. des Grundcharakters des Seienden, begreift. Nietzsche denkt die Seiendheit des Seienden wesentlich als Bedingung, als Ermöglichendes, Tauglichmachendes [...]. Er denkt das Sein durchaus Platonisch und metaphysisch – auch als Umkehr des Platonismus, auch als Anti-Metaphysiker“, HGA 6.2, S. 202.

Nietzsches, die den europäischen Nihilismus erkennt, das wahre, sich-entziehende *Wesen* dieses Nihilismus an. Heidegger macht deutlich, dass wenn Nietzsche vom *europäischen Nihilismus* spricht, er nicht irgendeine kulturelle Bewegung der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts meint, und auch nicht „[...] seine geographische Ausbreitung über Europa; »europäisch« hat hier geschichtliche Bedeutung und sagt soviel wie »abendländisch« im Sinne der abendländischen Geschichte“ (HGA 6.2, S. 24).⁴⁹² »Europäisch« heißt also die Geschichte, die bei der altgriechischen Zivilisation ihre Wurzel hat und deren denkerische Grundkategorien folglich in der griechischen Ontologie verwurzelt sind. Die Erkenntnis der endgültigen Abschaffung der metaphysischen Wahrheit – bzw. des Todes Gottes – wird also für Heidegger (genauso wie für Severino, vgl. Kap. 1) zum Anlass, die Wahrheit über eine solche Erkenntnis, bzw. Denkweise, zu hinterfragen. Diese Vollendung des Nihilismus ist bei Nietzsche, von Heideggers Gesichtspunkt aus gesehen, auch der Anfangspunkt seiner Überwindung, und zwar der Gegenbewegung in der Gestalt der Umwertung aller bisherigen Werte aus dem eigens anerkannten Prinzip der Wertsetzung.

Und gerade hier wird die Stimme Heideggers lauter, indem er einen Sinn von Überwindung zu erhellen sucht, der von jenem Nietzsches wesentlich verschieden ist. Die nun durchzuführende Analyse des Textes *Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus* soll uns ermöglichen, diesen *Unterschied* hervorzuheben und somit den Sinn der hier gesuchten, heideggerschen Grundgedanken aufzuklären.⁴⁹³

Zu Beginn des Textes schreibt Heidegger, dass in der Philosophie Nietzsches die Frage nach dem Sein *als solchen*, d. h. nicht bloß als das Sein des Seienden, nicht imstande ist, zu erwachen. Die Antwort auf die Seinsfrage bleibt ontisch, nicht ontologisch – das Sein wird nicht gedacht. Die Erfassung dieses Ausbleibens ist allerdings nicht die Erfassung des Mangels einer Aufgabe, sondern das Sich-richten des Denkens nach der fragwürdigeren Frage: „*Ist in der Metaphysik Nietzsches, die zum ersten Mal den Nihilismus als solchen erfährt und denkt, der Nihilismus überwunden oder nicht?*“ (ebd., S. 302). Durch diese Frage wird im Ungedachten das Zu-Denkende (bzw. das Sein) gesucht. Nietzsche bezeugt, dass es in der Metaphysik mit dem Seienden nichts ist, weil sein Sinn (bzw. Wert) stets in gewisser Weise in das Übersinnliche versetzt wird; daher ist die Überwindung im Sinne Nietzsches die Umwertung aller bisherigen Werte, in der nochmal gesagt werden kann, dass das Seiende ist. Das Seiende als solches ist nämlich Wille zur Macht in der Weise der ewigen Wiederkehr des Gleichen: So ist es mit dem Seienden keineswegs nichts. Indem er aber das Seiende

492 In seinem Gespräch *Über die »Linie«* mit Jünger stellt Heidegger fest, dass dieses Produkt (oder dieser Grundnenner) der abendländisch-europäischen Geschichte zur globalen Grundtendenz wird. Zum Werk *Der Arbeiter* schreibt nämlich Heidegger: „Die Aktion des Werkes bestand [...] darin, daß es den »totalen Arbeitscharakter« alles Wirklichen aus der Gestalt des Arbeiters sichtbar macht. So erscheint der anfänglich nur europäische Nihilismus in seiner planetarischen Tendenz“, HGA 9, S. 389.

493 Dieser Text spielt eine besondere Rolle innerhalb der Aus-einander-setzung Heideggers mit Nietzsche, sowohl weil er der zeitlichen Abfolge der Vorlesungen nicht folgt (1944/46), als auch weil *die Sache* des Denkens Nietzsches hier, im Gegensatz zu den vorherigen, stark hermeneutisch-geprägten Vorlesungen, direkt aus dem Blickpunkt der wesentlichen Perspektive des Denkweges Heideggers in Angriff genommen wird. Das Denken, das dem Sein entgegendetkt (Heidegger), und das Denken der Metaphysik (vollendet bei Nietzsche), sind wesentlich verschieden, und dieser Text ist ein Versuch, diese Verschiedenheit zu bezeugen.

als solches erkennt, erkennt Nietzsche auch dessen Sein, bzw. das Sein *als solches*? Die Antwort muss nach Heidegger negativ ausfallen. Die Rede, die das Sein erkennt, ist, indem sie seine Fragwürdigkeit sieht, eine fragende; hingegen sei die Metaphysik Nietzsches eine Bestimmung des Seins und daher nicht eine Erkennung desselben als solchen. Weil das Sein als solches, seine Fragwürdigkeit, außerhalb des Gesichtskreises bleibt, deshalb muss gesagt werden, dass es mit ihm nichts ist. Das Sein *ist* ein *Nihil*. Der erste Grundzug der heideggerschen Nihilismusauffassung steht also fest: Im wahren Wesen des Nihilismus betrifft das *Nihil* nicht das Seiende, sondern das Sein selbst.⁴⁹⁴ Und genau hier befindet sich der schon zitierte Passus (3.3.2), in dem Heidegger den Einwand des vorstellend-rechnenden Denkens zurückweist, dem zufolge „eine Geschichte, die ist, in der es aber mit dem Sein selbst nichts ist, uns das schlechthin Widersinnige zumutet“ (ebd., S. 304).⁴⁹⁵

Nicht nur erkenne Nietzsche das eigentliche Wesen des Nihilismus nicht (weil er das Sein nicht zu Denken vermag), sondern in seiner Überzeugung, den Nihilismus zum Äußersten geführt und ihn damit auch überwunden zu haben, geschehe allein die Vollendung dessen, was Heidegger eigentlichen Nihilismus nennt. Die Philosophie Nietzsches ist eigentlicher Nihilismus, weil sie das Wesen der Geschichte, in der es mit dem Sein nichts ist, vollendet. Der Schluss der heideggerschen Rekonstruktion ist hier leicht zu ziehen und zu fassen. Der Grund des eigentlichen Nihilismus muss in der Metaphysik liegen, ja, Heidegger zufolge *ist* er die Metaphysik selbst: „*Die Metaphysik ist als Metaphysik der eigentliche Nihilismus*“ (ebd., S. 309). Die Metaphysik von Platon bis Nietzsche ist die Geschichte des Wesens des Nihilismus, und bei letzterem gelangt sie zu ihrem Wesen.⁴⁹⁶ Von *Anfang* an, d. h. vom Denken Platons an, erfragt die Metaphysik das Sein des Seienden von diesem her und auf dieses zu. Bei diesem metaphysischen Vorgehen, das ihre ganze Geschichte bis Nietzsche beherrscht, ist das Sein, nach Heidegger, das durchaus Ungedachte, „und zwar nicht beiläufig, sondern ihrem [der Metaphysik, P.M.B.] eigenen Fragen gemäß“ (ebd., S. 311). Die Metaphysik, erfahrend, dass das Seiende ist, „wird wie in einem Vorbeigang davon gestreift, daß Sein west“ (ebd., S. 313 vgl. 4.3, Fn. 455), und dennoch fährt sie über diese Grundanwesenheit hinaus fort, auf der Suche nach dem höchsten Grund durch die Frage nach dem Warum des Seienden. Das unmittelbar erscheinende Seiende, das jeweils zur ursprünglichen Dimension der

⁴⁹⁴ Vgl.: „Wo es nur mit dem Seienden nichts ist, da mag auch Nihilismus vorfinden, aber man trifft noch nicht auf sein *Wesen*, das erst dort erscheint, wo das Nihil das Sein selbst angeht“, HGA 6.2, S. 304. Gerade deswegen bemerkt Severino in Bezug auf die heideggersche Nihilismusauffassung Folgendes: „Mit Heidegger bekommt «Nihilismus» eine *verringerte* Bedeutung: Es ist nicht mehr die Überzeugung, dass das Seiende nichts sei, sondern das Behandeln des *Seins* des Seienden als ein Nichts, indem man lässt, das nur das Seiende herrsche: wo das «Sein» das *Erscheinen* des Seienden ist“, DEdZ, S. 113, EÜ. Aus dem zweiten Teil (bes. 4.3) wissen wir jedoch, dass die severinianische Interpretationsthese, das Sein sei bei Heidegger nur das Erscheinen, nicht zutrifft, insofern sie den ursprünglichen Charakter der Weltbedeutsamkeit des menschlichen Lebens aus den Augen verliert.

⁴⁹⁵ Die Antwort Heideggers lautet: „Aber vielleicht kümmert sich das Sein selbst nicht um die Widersprüche unseres Denkens. Müßte das Sein selbst von Gnaden der Widerspruchslosigkeit des menschlichen Denkens sein, was es ist, dann bliebe es sich in seinem eigenen Wesen versagt“, HGA 6.2, S. 304 f.

⁴⁹⁶ Die zuletzt zitierte Stelle fährt folgendermaßen fort: „Das Wesen des Nihilismus *ist* geschichtlich als die Metaphysik, 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“ (ebd., S. 309) – womit eben der oben erläuterte Sinn der Vollendung als Zum-Vorschein-Bringen der Wahrheit der Metaphysik belegt wird.

Weltbedeutsamkeit gehört und d. h. im *hermeneutischen Als* erscheint, bedarf im Blick der Metaphysik einer Begründung, bzw. einer weiteren Ur-sache, auf welche es zurückgeführt werden kann.

Auf diese Weise nach der obersten Ursache fragend, die seit dem Anfang ihrer Geschichte (Platon und Aristoteles) das $\theta\epsilon\acute{\omicron}\nu$ genannt wird, zeigt sich die Metaphysik, und mit ihr die Ontologie, als Theologie. Dieses Denken transzendiert das Seiende, um es „aus dem Hinblick auf *essentia* und *existentia*“ (HGA 6.2, S. 314) zu denken. Soll die Transzendenz als das Transzendente (Ontologie) oder als das Transzendent (Theologie) vorgestellt werden, so bleibt doch immer die Tatsache, dass das Sein in solcher Vorstellung nur gestreift wird, dergestalt, dass das Denken sich „in das Fragwürdige seiner Wahrheit nicht einläßt“ (ebd., S. 315).⁴⁹⁷ Weshalb aber? Wiederum, weil das Sein *je schon* als Seiendes gedacht worden ist, ist die Metaphysik ihrem Wesen nach der eigentliche Nihilismus. An dieser Stelle kommt aber das eigentliche Ziel der heideggerschen Argumentation zum Vorschein. Denn Heidegger versucht ab jetzt, das Wesen der Metaphysik noch tiefer, bzw. ursprünglicher, zu denken, indem er sie vom Sein bzw. von dessen *Entzugsdynamik* her zu verstehen versucht.

Vom Sein her zu denken bedeutet für Heidegger, den Sinngehalt des *als solchen*, bzw. des *Als*, zu erfahren. Die Metaphysik hat das Seiende als solches vor sich, sie fragt nach dem Seienden als solchen – $\acute{\omicron}\nu\ \tilde{\eta}\ \acute{\omicron}\nu$, sagte Aristoteles (*Metaph.*, 1003a 20).⁴⁹⁸ Was heißt das? Was heißt *als solches*? Die Bedeutung des *Als* in der Profilierung der ursprünglichen Dimension wurde schon deutlich gemacht. Dieser Text sagt uns Folgendes:

497 Diese Auffassung der Metaphysik hat Heidegger bekanntlich folgendermaßen formuliert: „Der schulmäßige, im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit auftauchende Titel für die Wissenschaft vom Sein, d. h. vom Seienden als solchem im allgemeinen, lautet: Ontosophie oder Ontologie. Nun ist aber die abendländische Metaphysik seit ihrem Beginn bei den Griechen – und noch ungebunden an diese Titel – zumal Ontologie und Theologie. In der Antrittsvorlesung »Was ist Metaphysik?« (1929) wird daher die Metaphysik als die Frage nach dem Seienden als solchen *und* im Ganzen bestimmt. Die Ganzheit dieses Ganzen ist die Einheit des Seienden, die als der hervorbringende Grund einigt. [...] Die Metaphysik ist Onto-Theo-Logie“, HGA 11, S. 63. P.-L. Cordiano erläutert die heideggersche Ansicht über die Metaphysik wie folgt: „Der leitende Hinblick auf eine letzte Vollkommenheit garantiert dem Seienden im Ganzen (und der menschlichen Existenz in seiner Mitte) die Ausrichtung auf einen *Grund*, der rational erschlossen und besprochen werden kann. Metaphysik versteht sich als rationales, gleichsam neutrales Geschäft des sich absolut setzenden Logos, der alles, was ist, als gleichförmiges Substrat von möglichen Prädikationen erfäßt. Diese Gleichförmigkeit ist kein Mangel, sondern die Auszeichnung des Seienden, das dadurch seine *Einheit* im Guten und Wahren erhält. Das endliche wie das unendliche Seiende haben Teil am selben, in sich einigen Grund. [...] Eine diesseits dieses »onto-theo-logischen« Gefüges angesiedelte Denkbare des Göttlichen zu entwerfen ist ein gewagter Versuch, [...] weil hier in gesteigerter Ausdrücklichkeit alles mit dem Versuch steht und fällt, die Grenzen des metaphysischen *Sprachverständnisses* zu überwinden. Das *vergegenständlichende* Denken zu verlassen heißt, der Sprache eine Valenz einprägen zu wollen, die ihren eigenen grammatikalischen und das heißt geschichtlichen Gesetzen widerspricht. Denken soll nicht mehr, was die Sprache der Philosophie scheinbar allein kann, feststellen, beschreiben und erklären, sondern an-denken, hervorrufen, evozieren, ein noch Verborgenes »hereinwesen« lassen, ohne es zu einem »Gegenstand« des Denkens zu machen“, Coriando 2011, S. 91 ff.

498 Es sei hierbei an die große Verschiedenheit der Ontologieauffassungen von Heidegger und Severino erinnert, welche gerade im Lichte des gemeinsamen, *aristotelischen* Referenzpunktes am klarsten zu erblicken ist (4.3). Denn für Severino ist das Sein *als* Sein (oder das Seiende als Seiendes – $\acute{\omicron}\nu\ \tilde{\eta}\ \acute{\omicron}\nu$) eben die Entgegensetzung zum Nichts (1.3.3, 4.2.3): „Das Große Geheimnis besteht doch immer in dieser dürftigen Aussage, daß «das Sein ist, während das Nichts nicht ist». In dieser Aussage wird nicht einfach eine Eigenschaft des Seins, mag sie auch grundlegend sein, angegeben, sondern dessen Sinn selbst: das Sein ist das, was dem Nichts entgegengesetzt ist, es ist diese Entgegensetzung“, VWdN, S. 52.

„Das Seiende kommt selbst zum Vorschein. Es steht im Licht. Das Seiende ist gelichtet. Das Seiende selbst ist unverborgen. Das Seiende steht in der Unverborgenheit. [...] die Metaphysik [denkt] zwar das Seiende als solches, aber das »als solches« selbst bedenkt sie nicht. Im »als solches« wird gesagt: das Seiende ist unverborgen. Das ἦ im ὄν ἦ ὄν, das qua im ens qua ens, das »als« im »Seiendes als Seiendes« *nennen die in ihrem Wesen ungedachte Unverborgenheit*. [...] Wie nun, wenn hier und dort das Ungedachte jedesmal das Selbe wäre? Dann wäre die ungedachte Unverborgenheit des Seienden das ungedachte Sein selbst. Dann west das Sein selbst als diese Unverborgenheit – als die Entbergung“ (HGA 6.2, S. 316)

Solche Unverborgenheit ist das Wesen der Wahrheit, das die Metaphysik, auch diejenige Nietzsches,⁴⁹⁹ nicht zu erkennen vermag – es bleibt ungedacht. Sie ist also das Sein selbst als das Entbergen – demzufolge das Wesen der Technik selbst, nach dem wir suchen.⁵⁰⁰ Um den Nihilismus und mithin die Technik in ihrem Wesen zu verstehen, darf man also die *wahre* (ἀλήθεια!) Struktur des Seins und d. h. *dessen Entzugsdynamik* nicht aus den Augen verlieren. Der Entzug ist das große Thema dieser Seiten, ja der Philosophie Heideggers selbst. Dass das Denken, so der Philosoph, das Sein als Unverborgenheit nicht kennt, hängt nicht davon ab, dass es das Sein abwehrt (um es abzuwehren, sollte das Denken es zulassen, als das zu-Denkende, und diese Zulassung findet sich für Heidegger nirgendwo), „*sondern weil das Sein selbst ausbleibt*“ (ebd., S. 318). Die im zweiten Teil durchgeführten Analysen über die Logikkritik und bes. über die Nichtsauffassung bei Heidegger erlauben uns, den Sinn dieses Ausbleibens deutlich zu machen.⁵⁰¹ Was besagt *ausbleiben*?

Es besagt, dass die Unverborgenheit gerade als Verborgene anwest, in ihr fehlt der Bezug auf sich selbst, sie zeigt sich nicht *als solche* (sondern als Seiendes als solches); das Sein selbst west, indem es ausbleibt, und darin besteht sein Ungedacht-Bleiben in der Metaphysik. Wenn aber das *Ausbleiben* das Sein selbst ist, dann wird es, in seinem Ausbleiben, zugleich geborgen und verwahrt, er bleibt in einer Sicht – als das Sein des Seienden! Das Sein entzieht sich, dieser Entzug ist aber das Sein selbst: „Wir sagen: Das Seiende ist vom Sein selbst verlassen. [...] Das Sein selbst

499 Bzgl. Heideggers Deutung der Wahrheitsauffassung Nietzsches vgl. HGA 6.1, S. 570 ff. und HGA 6.2, S. 282 ff. Vgl. hierzu Schüssler 1994, Blond 2010 (S. 136 ff.) und Kerkmann 2020 (S. 351 ff.). Siehe auch die severinische Kritik von Heideggers Deutung der Wahrheit bei Nietzsche in DRdW (III).

500 Vgl. die mehrmals zitierte Lektüre Severinos: „Heidegger zeigt, dass "das Wesen der Technik" gar nichts Technisches, sondern das "Entbergen" ist (*das Entbergen* [auf Deutsch, P.M.B.], das, was die Griechen *alétheia* nannten und was wir mit "Wahrheit" unpassend übersetzen). Das Entbergen, das Erscheinen der Welt“, DdT, S. 74, EÜ. Für die Ansicht Severinos, das *Sein* sei bei Heidegger lediglich das *Erscheinen des Seienden*, siehe [2.3.1](#) (für die Problematisierung dieser Ansicht – da das Heideggersche Sein nicht das *formal* verstandene *Erscheinen* sondern die sich entziehende Weltbedeutsamkeit darstellt – vgl. 4.3 und Bortoluzzi 2021).

501 Auch hier ist nämlich der kritische Hinweis auf die leere Nichtigkeit (bzw. das verstandesmäßige, absolute Nichts) präsent: „Das Ausbleiben des Seins als solchen ist das Sein selbst. Im Ausbleiben verhüllt sich dieses mit sich selbst. Dieser zu sich selbst entschwindende Schleier, als welcher das Sein selbst im Ausbleiben west, ist das Nichts als das Sein selbst. Ahnen wir das Wesende des jetzt zu denkenden Nichts? Wagen wir die Möglichkeit zu denken, daß dieses Nichts von der leeren Nichtigkeit unendlich verschieden bleibt? In diesem Fall müßte die Kennzeichnung des Wesens des eigentlichen Nihilismus, daß es mit dem Sein selbst nichts ist, Anderes enthalten als nur eine negative Feststellung“, HGA 6.2, S. 319.

entzieht sich. Der Entzug geschieht. Die Seinsverlassenheit des Seienden als solchen geschieht“ (ebd., S. 320). Wir sehen hier deutlich, dass die Beschreibung oder Benennung dieses Geschehens *keine* wie auch immer geartete, *historische Rekonstruktion* eines vergangenen Denkens ist. Thematisiert wird vielmehr die ursprüngliche Dimension der Weltbedeutsamkeit der menschlichen Existenz, welche jeweils in einer geschichtlich bestimmten *Prägung* geschieht, und die als solche *verborgen* bleibt um des Erscheinen der konkreten Seienden, bzw. Bedeutungen, willen. Deshalb sind wir für Heidegger in einem noch ursprünglicheren Niveau als dem der Feststellung eines Mangels (bzw. des Ungedacht-Bleibens des Seins) im überlieferten Denken. Das Sein ist der Entzug bedeutet: Das Ungedacht-Bleiben des Seins ist der Mensch selbst, das Da-sein, das sind wir. Heidegger bringt dies dadurch zum Ausdruck, dass er sich fragt, seit wann dieser Entzug geschehe. Antwort: „Seitdem das Seiende als das Seiende selbst ins Unverborgene gekommen ist. Seitdem diese Unverborgenheit geschieht, ist die Metaphysik“ (ebd., S. 320). Aus dieser Perspektive bekommt das Wort *Nihilismus* eine im Vergleich zu Nietzsche (und zu Severino!) *radikal andere Bedeutung*: „Das Wesen des eigentlichen Nihilismus ist das Sein selber im Ausbleiben seiner Unverborgenheit“ (ebd., S. 321). Das Sein ist das Nichts: Das Sein ist der eigentliche Nihilismus.

Und hier haben wir den fundamentalen, theoretisch-diagnostischen Dreh- und Angelpunkt der heideggerschen Analyse. Diese ursprünglichere Charakterisierung des Nihilismus dient nämlich ihrerseits als Stütze, um die anderen Schichten der Analyse zu überdenken. Denn diesem Gedankengang zufolge scheint es nötig, zu behaupten, dass das Wesen des Nihilismus nicht vom menschlichen Denken abhängt; vielmehr ist es das Sein selbst als Ausbleiben der Unverborgenheit. Ist aber diese Schlussfolgerung annehmbar?

Um die letzte Frage zu beantworten, muss Heidegger das Wesen des Menschen durch die wesentliche Zugehörigkeit des Denkens zum Sein erläutern. Wie stellt sich diese Zugehörigkeit dar? Der Mensch ist der Ort, wo das Ausbleiben des Seins verwahrt bleibt – der Mensch verhält sich zum Seienden, d. h. zu dem, was *ist*, und gerade deswegen ist er wesentlich ein Bezug zum sich entziehenden (bzw. ausbleibenden) Sein. Das Denken ist das Erscheinen des Seins (so wie für Severino, vgl. [1.3.3](#)), bzw. des Ausbleibens des Seins zugunsten des Erscheinens des Seienden. Das ist eben das Dasein für Heidegger: „»Das Dasein im Menschen« ist das Wesen, das dem Sein selbst gehört, in welches Wesen jedoch der Mensch gehört, so zwar, daß er dieses Sein zu sein hat. Das Da-sein geht den Menschen an“ (HGA 6.2, S. 323). Hierbei taucht also das heideggersche Thema einer Bestimmung des Wesens des Menschen wieder auf, welche ursprünglicher als alle geschichtlichen, metaphysischen Bestimmungen, die alle auf die aristotelische Definition als ζῷον λόγον ἔχον zurückzuführen sind (vgl. [3.3.2](#), Fn. 333), sein soll. Sie ist ursprünglicher, weil sie gerade als Bestimmung *keine* Bestimmung ist (sie löst die Fragwürdigkeit des Seins nicht auf) – sie sagt nicht, der Mensch sei dies oder jenes, hebt keinen *bestimmten* Inhalt der Erfahrung oder gar ein bestimmtes Seinsgebiet hervor, um darin das Wesen des Menschen auszumachen, sondern sie

bestimmt ihn als den ursprünglichen Ort des Sich-Zeigens der geschichtlichen Dynamik der Inhalte aller Erfahrung. Diese Bestimmung des Menschen als wesentlichen Bezugs zur sich entziehenden Weltbedeutsamkeit vermag die Metaphysik eben nicht zu denken. Jeder metaphysische Humanismus verliert das wahre Wesen des Menschen aus den Augen. Deswegen lesen wir im *Brief über den Humanismus*:

„Die Metaphysik verschließt sich dem einfachen Wesensbestand, daß der Mensch nur in seinem Wesen west, in dem er vom Sein angesprochen wird. Nur aus diesem Anspruch »hat« er das gefunden, worin sein Wesen wohnt“ (HGA 9, S. 323)⁵⁰²

Heidegger bemerkt folglich, dass, wenn man in der Rede vom Nihilismus vom Ungedachten spricht, dies immer das Ungedachte des vom Wesen des Seins her bestimmten Denkens ist; von diesem Wesen her zeigt sich das Denken als „das Seinsverständnis in den Möglichkeiten seiner Entfaltung“ (HGA 6.2, S. 324). Wie also das Sein sich entziehen und damit sich im Seienden als solchen zeigen *kann*, so *kann* auch der Mensch sich an das Seiende als solches halten, und dieses Halten ist, als Denken, das metaphysische Denken. Dieses Denken entspricht wiederum nicht dem Entzug als solchen, sondern dem Entzug als Seienden. In diesem Sinne verfehlt die Metaphysik das Wesen des Menschen, weil ihr Blick es nicht vermag, beim Entzug selbst (bzw. bei der Entzugsdynamik, worin das Sein besteht) zu verbleiben. Die Verfallenheit an die Welt, bzw. der Umgang mit den Seienden, ist deshalb *an sich* die Seinsvergessenheit, welche in diesem wesentlichen Zusammenhang mit der Seinsverlassenheit (d. h. mit dem Sein als Ausbleiben selbst) steht. Das Sein ist das Bekannteste und zugleich das Unbekannteste, das Nächste und das Fernste. Deswegen heißt es im *Humanismusbrief*: „näher als das Nächste, das Seiende, und zugleich für das gewöhnliche Denken ferner als sein Fernstes ist die Nähe selbst: die Wahrheit des Seins. Das Vergessen der Wahrheit des Seins zugunsten des Andrangs des im Wesen unbedachten Seienden ist der Sinn des in »S. u. Z.« genannten »Verfallens«“ (HGA 9, S. 332). In diesem Zitat steht das *gewöhnliche Denken* für das in der Epoche der Vollendung des metaphysischen Nihilismus allgegenwärtige Denken – d. h. für die Art und Weise, wie wir in unserer Gegenwart die Welt, das Leben, uns selbst, usw., denken, ohne dass diese Denkweise als solche thematisiert werde. Deshalb entspricht dieses Denken zwar dem Entzug und doch zugleich auch nicht (es wehrt ihn ab); dieser Zustand wird von Heidegger als ein zwiefaches Unterlassen bezeichnet, das nichtsdestoweniger kein Nichts ist, *gerade* weil im Ungedachten der Reichtum des Zu-Denkenden notwendig verwahrt

502 In diesem Text versucht Heidegger ausdrücklich, seine Infragestellung der metaphysisch-humanistischen Bestimmungen des Menschen von jeder bloß kritischen Verwerfung abzugrenzen; vgl.: „Durch die Wesensbestimmung des Menschen werden die humanistischen Auslegungen des Menschen als animal rationale, als »Person«, als geistig-seelisch-leibliches Wesen nicht für falsch erklärt und nicht verworfen. Vielmehr ist der einzige Gedanke der, daß die höchsten humanistischen Bestimmungen des Wesens des Menschen die eigentliche Würde des Menschen noch nicht erfahren. Insofern ist das Denken in »Sein und Zeit« gegen den Humanismus“, HGA 9, S. 330.

bleibt. Das Ausbleiben (bzw. das Sein) wird ausgelassen. Die Metaphysik, erst recht ihre Vollendung und die von dieser Vollendung bestimmte Epoche, ist dieses Auslassen, welches also hinsichtlich des Menschen als die Verstellung seines eigenen Wesens gilt, bzw. der Struktur der ursprünglichen Dimension, worin er je schon lebt.

Um den komplizierten und zum Teil auch dunklen Charakter dieser Gedankenverflechtungen zu lösen, soll nun deutlich gemacht werden, dass gerade diese „theoretische“ Stellung den *ontologischen* Grundkern der heideggerschen Technikdiagnose ausmacht. Wie wird das Ausbleiben verstellt? Durch das fortlaufende Sich-versichern des Seienden, das sich selbst als Wahrheit *des Seins* versichert, und sich bei der Nietzscheanischen Auffassung des Seins als Wert vollendet.⁵⁰³ Das Geschehen der Metaphysik selber, bzw. das Sich-Bemühen um die Wahrheit des Seienden, ist das Auslassen des ausbleibenden Seins. Kurz und bündig: Wenn der Mensch *strukturgemäß* nicht sieht – bzw. das Sein nicht sieht, weil dieses sich entzieht –, so sieht die Metaphysik (d. h. für Heidegger der geschichtliche Mensch, die gegenwärtige Kultur) nicht einmal, dass sie nicht sieht. Vor jeder unterschiedlichen, geschichtlichen *Prägung* der Wahrheit des Seienden im Ganzen besteht die metaphysische Denkweise darin, dass sie nicht sieht, dass sie nicht sieht. Für Heidegger besagt das: Wir kennen uns selbst nicht – d. h. wir sehen nicht, dass wir nicht sehen. Die eigentliche Wesensart des Nihilismus – das ausbleibende Sein – taucht erst uneigentlich auf, nämlich mit dem Auslassen des Ausbleibens des Seins. „Das volle Wesen des Nihilismus ist die ursprüngliche Einheit seines Eigentlichen und seines Uneigentlichen“ (HGA 6.2, S. 326). Das ist das Zentrum der Philosophie Heideggers (bes. seiner sogenannten zweiten Phase). Das Nichts gehört zum Sein. Die Verbergung gehört zur Unverborgenheit. Die Unwahrheit gehört zur Wahrheit. „Das Unwesen gehört zum Wesen“ (ebd., S. 327). Ein Geschehen menschlichen Lebens, in dem Wahrheit und Unwahrheit (oder Irrtum) absolut getrennt seien, ist undenkbar – sie gehören zusammen. Doch in dieser Zusammengehörigkeit spiegelt sich ein Unterschied (bzw. eine *ontologische Differenz*) wider, der dem Menschen und d. h. dem *fragenden Denker* erlaubt, einzusehen, dass sich das ursprüngliche *Wesen* des ausbleibenden Seins in der Vollendung seines Ungedacht-Bleibens bzw. seines Ausgelassen-Werdens zeigt. Das Wesen der Metaphysik als volles Wesen des Nihilismus verbietet sich selbst, sich eigentlich zu erfahren, bzw. sein eigenes Wesen sehen zu können. Doch genau die Möglichkeit, dies zu erblicken, macht die hier waltende und je schon sich entziehende Wahrheit sichtbar.⁵⁰⁴ Den Nihilismus in dieser Weise zu denken, besagt, ihn aus dem Sein selbst als

503 „Aus dem *Wesen* des Nihilismus gedacht, ist Nietzsches Überwindung nur die *Vollendung* des Nihilismus. An ihr bekundet sich für uns deutlicher als an jeder anderen Grundstellung der Metaphysik das volle Wesen des Nihilismus. Das ihm Eigene ist das Ausbleiben des Seins selber. Insofern aber in der Metaphysik dieses Ausbleiben geschieht, wird dieses Eigentliche nicht *als* das Eigentliche des Nihilismus zugelassen. Vielmehr wird das Ausbleiben als solches gerade im Denken der Metaphysik ausgelassen, so zwar, daß die Metaphysik auch dieses Auslassen als ihr eigenes Tun ausläßt“, HGA 6.2, S. 325.

504 Vgl. die prägnante Erklärung Thurners: „Im Nihilismus der Gegenwart *enthüllt* sich lediglich jener Grundzug der Seinsvergessenheit, der den Platonismus als solchen und die gesamte Bewegung der Metaphysik seit ihren Anfängen durchzieht. Die Empfindung der Gottferne wird so für Heidegger zum Anstoß, jenes »Enteignis« in seiner Herkunft zu bedenken, daß nicht nur Gott, sondern alles Seiende in der Weise betrifft, daß ihm ein Erscheinen in seiner Ursprünglichkeit und Fülle versagt ist. In dieser Weise wird aber das Enteignis selbst zu einem einzigartigen

dessen Geschichte zu denken.

Doch ist noch nicht deutlich gemacht worden, in welchem Sinne die hier entfaltete Definition des Nihilismus das konkrete Leben des Menschen, ja die Technik als Grundphänomen der heutigen Welt, tatsächlich angeht. Der Text Heideggers ist sich dessen völlig bewusst, obwohl die Technik hier nicht ausdrücklich erwähnt wird. Hier spricht Heidegger vielmehr von den negativen Zügen (bzw. der Negativität), die gewöhnlich mit dem Wort *Nihilismus* einhergehen. Deshalb schreibt er Folgendes: „Das seinsgeschichtliche Wesen des Nihilismus zeigt nun aber nicht jene Züge, die gewöhnlich dasjenige kennzeichnen, was man mit dem geläufigen Namen »Nihilismus« meint: das Herabsetzende und Zerstörende, den Niedergang und den Verfall“ (ebd., S. 327). Das Problem ist hierbei, dass das „Negative“ gewiss durch das „Un-“ des „Uneigentlichen“ zum Ausdruck kommt, wobei es zugleich vom Eigentlichen (bzw. vom Positiven) nicht getrennt werden kann. Keine Vorstellung – und zwar genau als Vor-Stellung, als Metaphysik – einer Entgegensetzung von Positivem und Negativen, von Gut und Böse, und so weiter, kann hilfreich sein. Das „Un-“ des Unwesens, welches zum Wesen gehört, macht einen Unterschied sichtbar, welcher im Wesen (bzw. im sich-entziehenden Sein) liegt und welcher ursprünglicher als jegliche Negation ist – wobei genau an die Ursprünglichkeit des Nichts gegenüber der Negation in WM zu erinnern ist (vgl. 4.2). Wenn der Nihilismus die *untrennbare* Einheit beider Momente ist, dann kann es keine Negation geben, die uns erlaube, das Negative des Unwesens endgültig hinter uns zu lassen. Man könnte sagen: Die Negation des Negativen ist ein Negatives (und demzufolge *Affirmation* des Negativen).⁵⁰⁵ Hier sind wir folglich bei dem schon angesprochenen Vorhaben Heideggers, eine Überwindung der Metaphysik (bzw. des Nihilismus) zu profilieren, welche radikal anders als die von Nietzsche, Jünger und allen anderen Epigonen sei.

Wenn man das Negative *an sich*, als vom Positiven getrennt, nicht finden kann, „dann kommt das Vorhaben, den Nihilismus als etwas vermeintlich nur Destruktives unmittelbar überwinden zu wollen, in ein seltsames Licht“ (HGA 6.2, S. 330). In der Tat sieht nun die Überwindung des Nihilismus, d. h. des Ausbleibens des Seins (des Seins selbst!), als das Angehen des Menschen gegen das Sein aus, nämlich gegen sein Wesen. Dieses Angehen gegen das Sein wäre aber offensichtlich „ein ärgerer Rückfall in das Uneigentliche seines Wesens [des Nihilismus], das sein Eigentliches verstellt“ (ebd., S. 331).⁵⁰⁶ Im Lichte des Vorhabens, die Struktur der Entzugsdynamik

Verweis auf das Geschick des Seins und auf die Möglichkeit anfänglicher Ereignung. [...] Ein Denken aber, das die Seinsvergessenheit *als* Seinsvergessenheit erfährt, ist auf dem Weg zu deren Verwindung“, Thurner 2011, S. 191.

⁵⁰⁵ Siehe diesbezüglich Tarca 2016.

⁵⁰⁶ Dies ist im Grunde genommen auch Heideggers Ansicht über die vermeintliche (d. h. von ihm so interpretierte) Überwindung des Nihilismus bei Jünger. Dies wird klar in der Auseinandersetzung der 50er Jahre, wo Jünger den Nihilismus folgendermaßen beschreibt: „Die nihilistische Welt ist ihrem Wesen nach eine reduzierte und weiter sich reduzierende, wie das notwendig der Bewegung zum Nullpunkt hin entspricht. Das in ihr herrschende Grundgefühl ist das der Reduktion und des Reduziertwerdens. [...] Die Reduktion kann räumlich, geistig, seelisch sein; sie kann das Schöne, das Gute, das Wahre, die Wirtschaft, die Gesundheit, die Politik berühren – nur wird sie immer im Ergebnis als Schwund bemerkt werden“, Jünger 1980, S. 257. Wie oben erwähnt, begrüßt Heidegger die Art und Weise, wie Jünger die nihilistische Lage gleichsam phänomenologisch hervorragend beschreibt, denkt aber zugleich, sein denkerischer Ansatz und vor allem seine therapeutischen Absichten seien im Wesentlichen verfehlt, weshalb er schreibt: „Gewiß bedarf es einer Topographie des Nihilismus, seines Vorganges und seiner

des Seins und mithin die Ursprünglichkeit des Unterschieds gegenüber der Negation nicht aus den Augen zu verlieren, macht Heidegger deutlich, dass die Überwindung nicht gegen das Ausbleiben des Seins, sondern gegen das Auslassen dieses Ausbleibens – und erst recht gegen den ärgeren Rückfall in das Auslassen, bzw. in das Uneigentliche – angehen muss. Anders gesagt: Der Mensch kann nicht anders als Verfallen, bzw. als Seinsvergessenheit, sein. Doch kann er gerade diese Unmöglichkeit wissen, bzw. sie erfahren, oder sich ihrer bewusst werden (freilich geht hier jede Formulierung das Risiko ein, als eine neue Bestimmung einer einfachen Aufgabe und mithin als etwas bloß Vor-gestelltes zu gelten).

Heidegger sagt uns also Folgendes: Man kann nicht aufhören, metaphysisch zu denken. Wenn die Metaphysik die an die Welt verfallende Seinsvergessenheit ist, und somit die Nivellierung der ursprünglichen Weltoffenheit des Daseins (3.3.1), dann können wir nicht aufhören, metaphysisch zu denken, weil dieses Denken unser Leben auf gründliche Weise ausmacht. Doch können wir der Wahrheit des nivellierenden Charakters dieser Denkweise gewahr werden, und dies gerade indem wir uns von ihr zurückziehen und der sie ermöglichenden Dimension, bzw. dem Sein, entgegendenken.⁵⁰⁷ Vom Sein her gedacht, besagt die Überwindung des Nihilismus nur: „Preisgabe der metaphysischen Auslegung der Metaphysik“ (HGA 6.2, S. 335). Die Metaphysik lässt das Ausbleiben des Seins aus, ihre Geschichte verwahrt also die Wahrheit des Ausbleibens selbst – die Vollendung dieser Geschichte lässt eine solche Wahrheit *an-klingen*. Was Heidegger als die andere Denkweise (bzw. den anderen Anfang) zu entwickeln versucht und in diesen Seiten mit emphatischer Sprache zum Ausdruck bringt,⁵⁰⁸ interessiert uns hier jedoch nicht. Gewiss muss man diese Preisgabe des metaphysischen Denkens vollziehen, um die Metaphysik (bzw. den Nihilismus, die Technik) in ihrem Wesen zu verstehen, aber unser Fokus liegt hier genau auf diesem

Überwindung. Aber der Topographie muß eine Topologie voraufgehen: die Erörterung desjenigen Ortes, der Sein und Nichts in ihr Wesen versammelt, das Wesen des Nihilismus bestimmt und so die Wege erkennen läßt, auf denen sich die Weisen einer möglichen Überwindung des Nihilismus abzeichnen“, HGA 9, S. 412. Um diese Topologie auszuführen ist es für Heidegger erforderlich, wie wir gleich zeigen werden, das metaphysische Denken (die Wahrheit des Seienden im Ganzen) preiszugeben. Es ist keineswegs zufällig, dass Heidegger in den letzten Seiten dieses Aufsatzes (*Zur Seinsfrage*, ebd., S. 416 ff.) über seinen Weg ab Ende der 20er Jahren redet. Um den Nihilismus zu begreifen, muss man die Frage nach der Metaphysik („Was ist Metaphysik?“) beantworten, und diese Frage durchzieht seinen ganzen Denkweg (vgl. 4.1 Fn. 348). Siehe dazu auch Vitiello 1992, S. 68 ff.

507 Diese Preisgabe bezeichnet Heidegger als den Schritt zurück aus dem metaphysischen Denken heraus – nicht aber in eine Dimension hinein, welche frei vom Negativen sei. Im Aufsatz *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (1956/57) grenzt Heidegger die Art seiner Auseinandersetzung mit der Geschichte der Philosophie gegenüber jener Hegels (vgl. 4.2.2) wie folgt ab: „Für uns ist der Charakter des Gespräches mit der Geschichte des Denkens nicht mehr die Aushebung, sondern der Schritt zurück. [...] Der Schritt zurück weist in den bisher übersprungenen Bereich, aus dem her das Wesen der Wahrheit allererst denkwürdig wurde. [...] »Schritt zurück« meint nicht einen vereinzelt Denkschritt, sondern die Art der Bewegung des Denkens und einen langen Weg. [...] Wir sprechen von der *Differenz* zwischen dem Sein und dem Seienden. Der Schritt zurück geht vom Ungedachten, von der Differenz als solcher, in das zu-Denkende. Das ist die *Vergessenheit* der Differenz“, HGA 11, S. 58 f.

508 Vgl. die folgende Stelle: „*Das Wesen der Metaphysik beruht darin, daß sie die Geschichte des Geheimnisses des Versprechens des Seins selbst ist.* Dieses aus dem Sein selbst in dessen Geschichte gedachte Wesen der Metaphysik ist das in die Einheit des Wesens des Nihilismus gehörende Wesenhafte seines Unwesens. Es läßt sich darum – gleich wie das Wesen des Nihilismus – weder negativ noch positiv abschätzen. Wenn nun aber schon das Vorhaben einer unmittelbaren Überwindung des Nihilismus dessen Wesen übereilt, dann fällt auch die Absicht auf eine Überwindung der Metaphysik als nichtig dahin. Es sei denn, die Rede von der Überwindung der Metaphysik enthalte einen Sinn, der weder auf eine Herabsetzung noch gar auf eine Beseitigung der Metaphysik abzielt“, HGA 6.2, S. 334 f.

Verständnis selbst. Wir müssen also sehen, was Heidegger im Lichte dieser denkerischen Haltung als *das Negative* ausmacht. Um dem trotz aller Klärungen des Wesens des metaphysischen Nihilismus klingenden Misston des Negativen entgegenzutreten, richtet Heidegger den klassischen Frage-Einwand des unphilosophischen Bewusstseins auf sich selbst:

„Was bedeutet schon dieses gedachte Wesen des Nihilismus gegenüber der allein wirksamen Wirklichkeit des wirklichen Nihilismus, der überall Wirrnis und Zerrüttung verbreitet, ins Verbrechen treibt und in die Verzweiflung? Was soll jenes gedachte Nichts des Seins angesichts der wirklichen Ver-nichts-ung alles Seienden, die mit ihrer überall sich einschleichenden Gewalt fast schon jede Gegenwehr vergeblich macht? Es bedarf kaum noch einer breiten Abschilderung der um sich greifenden Gewaltsamkeit des wirklichen Nihilismus, der auch ohne eine wirklichkeitsfremde Wesensdefinition leibhaftig genug erfahren wird“ (ebd., S. 337)

Der Philosoph muss sich zweifelsohne mit der *Realität*, mit der wirklichen Welt, in der wir leben, auseinandersetzen. Diesbezüglich hält Heidegger aber streng und konsequent an der Grundstruktur seiner Analyse fest, indem er folgendes fragt: Ist es die *Wirklichkeit*, die das Sein bestimmt, oder, im Gegenteil, ist es die Wirksamkeit des Seins selbst, die alles Wirkliche veranlaßt? Es liegt nahe, dass für Heidegger die zweite Möglichkeit zutrifft, und auf den Grund dafür muss nun eingegangen werden.

Wenn Nietzsche *in Werten denkt*, ist das, was geschieht, so Heidegger, das *wirkliche* Auslassen des Ausbleibens des Seins. Dieses Geschehen ist nicht zufällig mit dem Wesen (bzw. dem Sein) verknüpft, vielmehr ist es das Wesen selbst. Nietzsches Definition des Nihilismus bezeugt den Zustand des Fehlens der Antwort auf das *Warum?*⁵⁰⁹, welche nach der Versicherung des Seienden als solchen fragt. Diese Frage ist als solche, d. h. auch in der Abwesenheit der Antwort, metaphysisch – sie verfehlt als Frage das Sein.⁵¹⁰ „Die Frage beherrscht, auch wenn sie ohne Antwort bleibt, noch alles Fragen. Die ausschließliche wirkliche Herrschaft dieser Frage ist jedoch nichts anderes als das wirkliche Auslassen des Ausbleibens des Seins selbst“ (ebd., S. 339). Heidegger sagt uns, dass diese Frage – auch wenn sie ohne Antwort bleibt – die in unserer Gegenwart herrschende Denkweise immerhin darstellt. Was besagt das? Nichts anderes, als dass der Mensch immer noch nur *metaphysisch* denkt. Das, was durch die Umwertung Nietzsches – als vermeintliche Überwindung des Nihilismus – wirklich geschieht, ist wahrlich nur der äußerste Schritt des uneigentlichen Nihilismus auf dessen Weg. Das Wesen ist von sich selbst her unerreichbar, und damit erlaubt es dem Unwesen, seine Herrschaft, d. h. die Herrschaft des

509 Vgl. Nietzsche: „Nihilism: es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das „Warum?“ was bedeutet Nihilism? – daß die obersten Werthe sich entwerthen“, KSA 12, 9[35], S. 350.

510 Heidegger schreibt: „Sie fragt als diese metaphysische Frage nach jenem Seienden, das der Grund sein könnte für das, was ist und daß es ist. [...] Fragend fehlt sie, insofern sie, nach dem seienden Grund, am Sein selbst und seiner Wahrheit vorbeifragt, dieses ausläßt. Die Frage ist schon *als Frage* – nicht erst deshalb, weil ihr die Antwort fehlt – verfehlt: Diese verfehrende Frage ist kein bloßer Fehler, insofern ihr etwas Unrichtiges unterläuft. Die Frage verfehlt sich selbst“, HGA 6.2, S. 338 f.

Seienden als Wille zur Macht, einzurichten.

Die *wirkliche Herrschaft* des Uneigentlichen ist die Entfesselung des Willens zur Macht, bzw. des geschichtlich in diese Zeit geworfenen Menschen, der sein Wesen nicht zu denken vermag. Heidegger will damit sagen, dass der alle Ereignisse der Gegenwart tragende Grundzug darin besteht, dass wir gegenüber unserem Wesen – bzw. dem Sein als sich entziehende Weltbedeutsamkeit – radikal blind sind. In dieser Blindheit uns gegenüber versuchen wir, unser Wesen durch die Selbstsicherung inmitten des Seienden im Ganzen (bzw. der vor-gestellten Welt) zu erreichen, *herzustellen*. Die Welt wird also zu nichts anderem als zur Materie der vorstellenden Tätigkeit in der ständigen Operation des Sich-Versicherns – d. h. des Mächtiger-Werdens der Macht. Zu behaupten, dass das Wirkliche als solches vom Sein und dessen Geschichte her bestimmt ist, besagt für Heidegger also, zu sagen, dass die von Nietzsche bezeugte Wahrheit des Seienden im Ganzen als Wille zur Macht die allumfassende Denkweise der gegenwärtigen Epoche derart prägt, bezeugt, sichtbar macht. Heidegger schreibt:

„Der Mensch ist in diesem Geschehnis des Ausbleibens des Seins selbst in die Loslassung des Seienden aus der sich entziehenden Wahrheit des Seins geworfen. Er verfällt, das Sein im Sinne des Seienden als solchen vorstellend, auf das Seiende, um aus dem Seienden her, ihm verfallend, sich selbst als den Seienden aufzurichten, der vorstellend-herstellend sich des Seienden als des Gegenständlichen bemächtigt. Der Mensch stellt von sich aus sein Wesen auf Sicherheit inmitten des Seienden gegen und für dieses. Die Sicherung im Seienden sucht er durch eine vollständige Ordnung alles Seienden im Sinne einer planmäßigen Bestandsicherung zu bewerkstelligen, auf welche Weise sich die Einrichtung im Richtigen der Sicherheit vollziehen soll. 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“ (ebd., S. 342)

Nun, gewiss ist diese Art zu reden (bzw. zu schreiben) im Jahre 2021 nicht gewöhnlich – der Grundton scheint uns (bzw. unserer durchschnittlichen Sensibilität als Leser) zu emphatisch, fast rhetorisch, was es uns erschwert, die von Heidegger vermittelten, diagnostischen Gedanken nachzuvollziehen. Jedoch sollte die bisher vollzogene Ausleuchtung des heideggerschen Gedankenganges uns erlauben, das hier Gesagte angemessen zu verstehen. Heidegger versucht zu zeigen, dass Nietzsche (bzw. der von ihm interpretierte Nietzsche) die Grundweise zur Sprache bringt, wie wir in der Welt sind, wie wir sie denken und mit ihr umgehen. Unsere europäische und nunmehr global gewordene Kultur ist nämlich davon überzeugt, die Geschichte der übersinnlichen Auslegungen der Welt (d. h. der Untreue zur Erde), der überirdischen Hoffnungen, hinter sich zu haben – doch hat sie lediglich eine Umwandlung (oder Umkehrung) *innerhalb jener Denkweise* vollzogen, worin die Vergessenheit der Dimension besteht, in welche das menschliche Leben je

schon gehört.⁵¹¹ Das Fehlen des metaphysischen Grundes, nach dem die ganze Geschichte der Philosophie gesucht hatte, also der Tod Gottes, hat zwar diese Geschichte zu Ende gebracht, bzw. ihre Möglichkeiten erschöpft, doch bleibt wesentlich in ihr verfangen. Die menschliche Subjektivität braucht demzufolge keine sie übersteigende Antwort auf die Warum-Frage mehr. Doch indem der für Heidegger wesentliche Schritt (zurück) in Richtung des eigentlichen Wesens nicht vollzogen wird, entfaltet sich das menschliche Auf-sich-selbst-Stützen *wirklich, konkret* in der planmäßigen, d. h. rechnenden Beherrschung des Seienden im Ganzen, bzw. der gesamten Wirklichkeit. Alles wird vergegenständlicht zugunsten des menschlichen Bedürfnisses, sich seines Wesens, das er nicht zu sehen vermag, zu versichern.⁵¹²

Die Unfähigkeit, das Wesen des Seins als Ausbleiben erfahren zu können, bringt mit sich, dass die Folgen des uneigentlichen Nihilismus, die aufgrund ihres allgegenwärtigen Charakters die Ereignisse unserer Epoche ausmachen, nicht als *Folgen*, sondern genau als *Nihilismus* erfahren werden, wie es in den Diagnosen Nietzsches und Jüngers geschieht. Der diagnostizierte Nihilismus, die Diagnose selbst und mithin der Wille zur Überwindung – all diese geschichtlichen Akteure gehören nach Heidegger ein und demselben Sichtweise an, nämlich der gegen sich selbst völlig verblendeten Seinsvergessenheit.⁵¹³ In der so profilierten Situation, die Heidegger mit einem wohl ein wenig apokalyptischen Ton beschreibt, muss nun *das Negative* erblickt werden, das Heidegger hervorzuheben versucht, und welches das Zentrum seiner Technikdiagnose ausmacht:

„mit der sich vollendenden Metaphysik der Subjektivität, die dem äußersten Entzug der Wahrheit des Seins entspricht, indem sie ihn bis zur Undenkbarkeit verdeckt, beginnt die Epoche der unbedingten und vollständigen Vergegenständlichung von allem, was ist. In der Vergegenständlichung wird der Mensch selbst und alles Menschentümliche zu einem bloßen Bestand, der [...] in den Arbeitsgang des Willens zum Willen eingeordnet ist“ (ebd., S. 350)

511 Vgl.: „Indem sich die Metaphysik in den Wirbel ihres Auslassens treibt, wird dieses, unkenbar als solches, zur Wahrheit des Seienden in der Gestalt der Bestandsicherung eingerichtet und die Abriegelung der Wahrheit des Seienden als solchen gegen die Wahrheit des Seins vollendet. Dabei erscheint aber, gemäß der obwaltenden Ablendung der Metaphysik gegen sich selbst, dieses Abriegeln als die Befreiung von aller Metaphysik“, ebd., S. 347 f.

512 So schreibt Heidegger: „Die neuzeitliche Metaphysik der Subjektivität ist die Zulassung des Seins selbst, das im Ausbleiben seiner Wahrheit die Auslassung dieses Ausbleibens veranlaßt. Das Wesen der Menschen aber, das verborgener Weise die zum Sein selbst gehörende Unterkunft des Seins in seines Ankunft ist, wird, je wesender sich diese Ankunft in der Gestalt des Entzuges des Seins verwahrt, mehr und mehr ausgelassen. Der Mensch wird seinem eigenen Wesen gegenüber, das mit dem Sein selbst im Entzug verbleibt, unsicher, ohne das Woher und das Wesen dieser Unsicherheit erfahren zu können. Statt dessen sucht er in der Sicherheit seiner selbst das erste Wahre und Beständige. Darum trachtet er nach der von ihm selbst veranstaltbaren Sicherung seiner selbst inmitten des Seienden, das daraufhin durchforscht wird, was es selbst an neuen und stets verlässlicheren Möglichkeiten der Sicherung bietet“, ebd., S. 343 f.

513 Das Zitat von Fn. 511 fährt folgendermaßen fort: „Dergestalt gelangt das Uneigentliche im Nihilismus zur unbedingten Vorherrschaft, hinter der das Eigentliche, und mit diesem und seinem Bezug zum Uneigentlichen das Wesen des Nihilismus, im Unzulänglich-Undenkbaren verschwunden bleibt. In dieser Epoche der Seinsgeschichte kommen die Folgen der Vorherrschaft des Uneigentlichen im Nihilismus zur Geltung und nur sie, aber nie *als* Folgen, sondern als der Nihilismus selbst. [...] Anti-Metaphysik und Umkehrung der Metaphysik, aber auch Verteidigung der bisherigen Metaphysik sind ein einziger Umtrieb der langher geschehenden Auslassung des Ausbleibens des Seins selbst. Der Kampf um den Nihilismus, für und gegen ihn, vollzieht sich in dem Felde, das die Vorherrschaft des Unwesens des Nihilismus abgesteckt hat“, ebd., S. 348.

Dieses Phänomen und bes. seine *Unbedingtheit* ist das, was uns interessiert, was mithin in den folgenden Analysen aus der etwas verwirrenden Prosa Heideggers herausgeholt und deutlicher gemacht werden soll. Zitierter Text sagt uns also folgendes über die Gegenwart: Alles – selbst der Mensch – wird zum Gegenstand, der vor-gestellt wird zugunsten der Selbstsicherung des menschlichen Willens selbst, der sein Wesen nirgendwo zu sehen vermag. Alles, was erscheint (passiert, gedacht und erlebt wird) ist nur in der Welt zugelassen als *vor-gestellter* Inhalt in dieser Versachlichung der Gesamtwirklichkeit gemäß dem Sich-Versichern des Menschen inmitten des Seienden, d. h. gemäß dem Fortbestand des Willens zur Macht, von dem die Philosophie Nietzsches zeugt.

Natürlich macht Heidegger auch hierbei deutlich, dass dieses ganze Panorama des Unwesens des Nihilismus keineswegs vom Wesen – bzw. vom Sein selbst – getrennt werden kann: „Aber das so vergegenständlichte Seiende ist gleichwohl nicht das, was *ist*“ (ebd., S. 351). Diese *Nicht-Identität* zu denken, ist eben die Aufgabe des Menschen (bzw. des Denkers), als ein Schritt zurück aus dem metaphysischen Denken heraus, der das Wesen des Nihilismus *vor sich stellt*, und damit von ihm lernt, das Sein als das Ausbleiben der Unverborgenheit zu denken. Das Sein selbst, das Da-Sein, ist der Bezug auf diese Aufgabe. Um dem Sein und seiner *wesentlichen Zweideutigkeit* zu entsprechen, muss das Denken eben in diesem wechselseitigen Spiegelspiel zu verbleiben lernen – außerhalb des *nur* vor-stellenden, erklärenden, bestimmenden, rechnenden Denkens, hin zur Thematisierung einer Dimension, welche als sich-entziehende Weltbedeutsamkeit jenes Denken je schon ermöglicht. So wie die Metaphysik – jede metaphysische Grundstellung – einer Bezeugung (d. h. einer Formulierung), einer *Ent-sprechung* bedarf, so benötigt auch das Sein, von dem Heidegger spricht, einer Unterkunft. Es braucht nämlich, dass der Mensch es denkt, es in der Sprache konkret bezeugt, weil sonst sein je schon waltendes Wesen vergessen bleibt und sich als das „Un-“ seiner selbst zeigt, nämlich als der Wille zur Beherrschung des Seienden im Ganzen. Deshalb, weil es der menschlichen Bezeugung bedürftig ist, bezeichnet Heidegger das Sein als die Not:

„In der Ankunft des Ausbleibens seiner Unverborgenheit ist das Sein selbst die Not. Aber im Ausbleiben, das durch das Auslassen der Wahrheit des Seins in der Geschichte der Metaphysik zugleich verdeckt bleibt, verhüllt sich die Not. [...] Das Seiende *ist* und erweckt den Anschein, als sei das Sein ohne die Not. Doch die als Herrschaft der Metaphysik sich einrichtende Notlosigkeit bringt das Sein selbst in das Äußerste seiner Not. [...] Im Äußersten wird die Not des Seins zur Not der Notlosigkeit. Die Vorherrschaft der als solche verhüllt bleibenden Notlosigkeit des Seins [...] ist nichts anderes als die unbedingte Vormacht des vollständig entfalteten Unwesens im Wesen des Nihilismus. Die Notlosigkeit als die verhüllte äußerste Not des Seins herrscht jedoch gerade in dem Zeitalter der Verdüsterung des Seienden und der Wirrnis, der Gewalttätigkeit des Menschentümlichen und seiner Verzweiflung, der Zerrüttung

Die Not der Notlosigkeit ist also die äußerste Verblendung des gegenwärtigen Menschen gegenüber seinem Sein, das im allgegenwärtigen Streben nach Beherrschung des Seienden undenkbar wird und das aber *genau deshalb* immerhin anklingen kann.⁵¹⁴ Diese Verblendung ist das Sein selbst – eben die Not! –, das aber als Abwesenheit seiner selbst sich zeigt, nämlich als Ausbleiben, welches nicht als solches erfahren, sondern eben *ausgelassen* wird, indem sich der Mensch nur auf das zu beherrschende Seiende richtet.⁵¹⁵

Bei der Profilierung der Aufgabe, die so verstandene Not – mithin das Sein selbst als das Nächste und zugleich Vergessenste – zu erfahren, kommt dieser dichte Text zu Ende. Die Untersuchung dieser Seiten hat uns erlaubt, den theoretisch-strukturellen Sinn der heideggerschen Begriffe, welche die Konstellation der Technikdiagnose ausmachen, deutlich zu machen. Dadurch wurde einerseits die im zweiten Teil (bes. 3.3) begonnene, theoretische Analyse zu Ende gebracht, andererseits wurde die allererste Bedeutung dessen, worauf Heidegger mit dem Terminus *Technik* hinweist, aufgezeigt. Die Diagnose Heideggers richtet sich gegen das, was er *Metaphysik* nennt – nämlich die uns allen (also: *auch Heidegger!*) als Bewohner der abendländisch-europäischen Welt gemeinsame Denkweise, die darin besteht, dass das Sein vergessen, ungedacht bleibt. *Denkweise* besagt hier nicht eine Weltanschauung oder Ansicht bzgl. irgendeines bestimmten Themas. Sie bezeichnet vielmehr die Art und Weise, wie sich die Welt dem Menschen bedeutungsmäßig eröffnet – wie wir *im Allgemeinen* die Welt denken. Die Geschichte der *Metaphysik* genannte Philosophie ist die Hüterin dieser Denkweise, sie wird von ihr bezeugt. Wir denken (und handeln, rechnen, hoffen, usw.) so, dass wir unser Eigenstes, bzw. das Sein, nicht mitdenken – wir *verfallen* ständig an die Welt, an die zu erledigenden Aufgaben, an die zu beherrschenden Seienden, und so weiter.

514 Der *Anklang* wird in den *Beiträgen zur Philosophie* genau als die Weise des Sich-Zeigens des Seins in der Epoche der völligen Seinsvergessenheit gekennzeichnet. Die Aufgabe des Denkens ist hier eben als die „*Anerkenntnis* der Not“ bezeichnet, nämlich der höchsten Not: „*die Not der Notlosigkeit*“, HGA 65, S. 107. Siehe dazu von Herrmann 2019, S. 107 ff.

515 Auch hier betont Heidegger den Grundunterschied dieser Abwesenheit gegenüber allem Mangel oder absoluter Nichtigkeit, und zwar wie folgt: „Die Notlosigkeit bedeutet: Die Not, als welche das Sein selbst west, bleibt verhüllt, welches Geschick die Not zur Gefährdung ihrer selbst ins Äußerste erhebt und sie zur Notlosigkeit vollendet. Vermöchte jedoch der geschichtliche Mensch, die Notlosigkeit als die Not des Seins selbst zu denken, dann könnte er vermutlich erfahren, was seinsgeschichtlich *ist*. [...] Der Mensch erführe, was seinsgeschichtlich aus der Notlosigkeit als der Not herkommt und dergestalt herkünftig schon gekommen ist, aber in verborgener Herkunft anwest, d.h. jedoch, für den Gesichtskreis der metaphysischen Erfahrung, abwest. Abwesen bedeutet, metaphysisch gedacht, den bloßen Gegensatz zum Anwesen als Sein: Nichtsein im Sinne des nichtigen Nichts“, HGA 6.2, S. 357. Verwenden wir eine Metapher, um den Gedanken Heideggers anschaulicher zu machen: Ich gehe aus meiner Wohnung heraus und vergesse den Hausschlüssel. Meine Situation ist eine *Not*, weil das, was *mein ist*, zugleich nicht mein ist – bzw. ich kann in die Wohnung nicht hinein. Nun aber weiß ich nicht einmal, dass ich den Schlüssel vergessen habe und gerade deshalb mache ich meine Sachen ohne Be-sorgnis, d. h. in voller Sicherheit, *Notlosigkeit*. Deshalb ist meine Not die äußerste, bzw. die *Not der Notlosigkeit*, gerade weil sie verstellt ist. Ich mache alles, was ich will, um meine eigene Sicherheit zu genießen, nichts aber um meine eigene Not zu verstehen (eine andere Schlüsselkopie zu finden? Die Feuerwehr zum Einbrechen anzurufen? Dies bleibe dahingestellt). Nichtsdestotrotz ist meine Wohnung immerhin meine Wohnung und das Erfahren meiner *Not der Notlosigkeit* würde mich dazu bringen, mich um meine Not zu sorgen. Stattdessen plane ich in meiner verstellten Sicherheit, jederzeit – bzw. wann ich *will* – nach Hause zurückkehren zu können, alles andere als diese Rückkehr selbst. So stellt sich für Heidegger das Verhältnis des Menschen mit seinem Wesen im Zeitalter der Technik dar.

Heidegger sagt also, dass wir ständig und zwar wesensgemäß ein Verfehlen unserer selbst sind (Seinsvergessenheit), sprich: ein Irrtum, welcher aber mit der Wahrheit, die uns je schon ausmacht, bzw. worin wir *je schon ursprünglich leben*, zusammengehört. Denn diese Wahrheit, das Sein, ist eben das Sich-Entziehen, bzw. die Struktur dieses *Verfehlens* selbst (Seinsverlassenheit).⁵¹⁶ Die Geschichte der Metaphysik hat aber eine Entwicklung, sprich einen (ersten) Anfang in der griechischen Philosophie und eine Vollendung. Die theoretisch-philosophische Vollendung macht Heidegger in der Philosophie Hegels aus (vgl. 4.2.2), während die endgültige epochale Vollendung im Denken Nietzsches besteht. In der von Nietzsche bezeugten, völligen Selbstbefreiung des Menschen von jeglichem *Grund* außer sich selbst, findet die völlige Entfesselung der Metaphysik und mithin der Seinsvergessenheit und -verlassenheit statt. Der Mensch der Vollendung der Metaphysik macht alles, außer das Sein als sein innerstes Wesen zu denken. Wenn das Sein darauf wartet, als sich entziehende Wahrheit des Menschen gedacht zu werden – wenn also das Sein dem Wesen nach die Not ist, dann ist vollendete Metaphysik die Zeit der Notlosigkeit. Der Mensch hat wörtlich *keine Ahnung* von seinem Wesen, er weiß nämlich nicht einmal, dass er nicht weiß.⁵¹⁷

Jedoch sind wir noch zu keiner klaren und verständlicher profilierten Definition der Technik gekommen. Die Technik ist – so sagt uns der Text *Überwindung der Metaphysik* – „die vollendete Metaphysik“ (HGA 7, S. 79). Trotz der bisher geführten Analysen des heideggerschen Argumentationsverfahrens bleibt uns diese Definition doch noch dunkel, schwer zugänglich. Die Strenge, mit der Heidegger die Technik als Grundphänomen der Gegenwart zu denken sucht, bringt mit sich, dass er seinen ontologischen, begriffsgeschichtlichen und bisweilen fast allzu emphatisch klingenden Jargon kaum verlässt. Um die Technik zu verstehen, so seine Ansicht, *dürfen* wir dem Spiegelspiel, worin das Sein als Zusammengehörigkeit von Wesen und Unwesen besteht, keineswegs den Rücken kehren. Die Technik in ihrem Wesen zu fassen, heißt also, nicht mehr technisch zu denken – man könnte sagen: Preisgabe der technischen Auslegung der Technik (vgl. 6.1.2).

Um die Technikdiagnose Heideggers aus der dünnen Luft seines denkerischen Stils herauszuholen, beziehen wir die severinianische Heidegger-Deutung wieder in die Untersuchung mitein. Ist es wirklich so, wie Severino meint, dass Heidegger die Technik zu denken versucht, um einer *Rettung* vor der von ihr verursachten, riesenhaften Transformation der Welt Profil zu verleihen? Ist wirklich eine Soteriologie am Werk in Heideggers Technikdiagnose? Will Heidegger der Transformationsmacht der Technik wirklich *eine Grenze* setzen? Oder ist nicht vielmehr ein reiner Denkversuch jenseits von jeglicher Beurteilung am Werk, der in der Technik genau jene

⁵¹⁶ Vgl. die folgende Stelle aus den *Beiträgen*: „Seinsverlassenheit. Zu ihr gehört die Seinsvergessenheit und imgleichen der Zerfall der Wahrheit. Beides ist im Grund das selbe. [...] Die Seinsvergessenheit weiß nicht von ihr selbst, sie vermeint beim »Seienden«, dem »Wirklichen«, zu sein, dem »Leben« nahe und des »Erlebens« sicher. Denn sie kennt nur das Seiende. Doch so, in solcher Anwesenheit des Seienden, ist dieses vom Seyn verlassen. Die Seinsverlassenheit ist der Grund der Seinsvergessenheit“, HGA 65, S. 113 f.

⁵¹⁷ Deshalb nimmt sich SZ vor allem die Aufgabe vor, ein Verständnis für die Seinsfrage zu wecken: „Sind wir denn heute auch nur in der Verlegenheit, den Ausdruck »Sein« nicht zu verstehen? Keineswegs. Und so gilt es den vordem, allererst wieder ein Verständnis für den Sinn dieser Frage zu wecken“, HGA 2, S. 1.

Grenzenlosigkeit entdeckt, von der Severino spricht? Wir möchten diese Fragen nun beantworten.

5.2.2 Absolute Grenzen, Soteriologie, phänomenologische Diagnose

Wie im Kap. 5.1 wieder erwähnt, vertritt Severino innerhalb seiner Rekonstruktion des Nihilismus des Abendlandes die These einer wesentlichen *Grenzenlosigkeit* der gegenwärtigen Technik. *Wenn* es das – griechisch verstandene – Werden gibt, *dann* ist jede absolute Wahrheit unmöglich und demzufolge muss jede historische Gestalt derselben *notwendig* abgeschafft werden – die Abschaffung der absoluten Wahrheit (bzw. der Tod Gottes) ist die absolute Befreiung menschlichen Handelns von jeder Grenze (vgl. 1.4).

„Das Werden der Welt, das in seiner radikalsten Form der menschlichen Kreativität entspricht, ist die höchste und unvermeidliche Evidenz und Wahrheit. Doch geht es darum, zu verstehen: gäbe es ein unveränderliches Sein, einen ewigen Gott, eine definitive Wahrheit jenseits des Werdens, dann wäre das Werden nur ein Schein, d. h. es könnte nicht existieren. Aber das Werden und die menschliche Kreativität sind doch die höchste Evidenz; also kann kein unveränderliches Sein existieren; also ist Gott tot; er ist ein Toter, der Jahrtausende lang für lebendig gehalten wurde“ (DRdW, S. 22, EÜ)⁵¹⁸

Seit seinen Interpretationen in HudM (1950) ist Severino der Ansicht, Heidegger gebe keine Antwort auf die *ontischen* Grundfragen der Philosophie (2.2). Indem er sich auf der Suche nach der inneren Möglichkeit der Metaphysik macht, versäume Heidegger, die traditionellen Fragen der *metaphysica specialis* zu beantworten.⁵¹⁹ Aus dieser Perspektive her zeige sich die Philosophie

⁵¹⁸ In 1.4.4 wurde die Bedeutung dieser severinianischen These am Beispiel seiner Interpretation des Zarathustra-Kapitels *Auf den glückseligen Inseln* aufgezeigt. Zarathustra sagt dort nämlich: „Hinweg von Gott und Göttern lockte mich dieser Wille; was wäre denn zu schaffen, wenn Götter – da wären!“, und „wenn es Götter gäbe, wie hielt ich's aus, kein Gott zu sein! Also giebt es keine Götter“, KSA 4, S. 110 f. Severino kommentiert: „In diesem Satz – wie es häufig in der Sprache Nietzsches geschieht – taucht zuerst die Folge und dann das sie stützende Fundament auf. "was wäre denn zu schaffen, wenn Götter – da wären!". Hier kommt der Text zum Stehen: er ist auf den Grund gestoßen. Es handelt sich nicht um eine Frage, sondern um einen Ausruf. Der Text sagt, dass, wenn Götter da wären, nichts mehr zu schaffen übrigbleiben würde. Aber warum würde nichts mehr zu schaffen übrigbleiben? Zarathustra hatte kurz zuvor gesagt, dass Gott der "Volle und Unbewegte und Satte und Unvergängliche" ist. Voll von der ganzen Wirklichkeit: satt von der ganzen Wirklichkeit, nichtsbedürftig. *Omnitudo realitatis. Ens quo maius cogitari nequit*. Dies ist in der Tat der Grundzug des Gottes der abendländischen Tradition. Aber wenn das ganze Sein in Gott schon existiert [...], dann bleibt nichts mehr zu schaffen übrig. Und der "schaffende Wille" als von Gott unterschiedene Dimension wird unmöglich: wird vernichtet. [...] Wenn es so wäre, würde das Handeln des Menschen die Welt völlig unverändert lassen: es würde nämlich keine menschliche Tat und kein menschliches Schaffen geben. Damit sie existieren, ist es erforderlich, dass zumindest die neue Form, die durch die Transformation der Gegenwart geschaffen wird, *nicht* präexistent sei. Es ist nämlich erforderlich, dass solche Form, bevor sie vom Handeln des Menschen geschaffen wird, *nichts* sei, völlig nichts – jenes «Nichts», worauf die griechische Ontologie zum ersten Mal hingewiesen hat“, DRdW, S. 59 f., EÜ.

⁵¹⁹ In 2.2.1 wurde die Bedeutung dieser Interpretation deutlich gemacht, und zwar mit besonderer Aufmerksamkeit auf das für Severino zentrale *Kantbuch*, wo Heidegger eben die Bezeichnung der in Theologie, Kosmologie und Psychologie untergliederte Metaphysik folgendermaßen erläutert: „Sie machen die Disziplin der *Metaphysica specialis* aus. Im Unterschied von dieser hat die *Metaphysica generalis* (Ontologie) das Seiende «im allgemeinen» (*ens commune*) zum Gegenstand“, HGA 3, S. 9. Nachher schreibt Heidegger: „Der Versuch einer Grundlegung der *Metaphysica specialis* wird in sich zurückgedrängt auf die Frage nach dem Wesen der *Metaphysica generalis*“, bzw. auf „das Problem des Wesens des vorgängigen Seinsverständnisses, d. h. der ontologischen Erkenntnis im weitesten

Heideggers genau als ein Denken, welches die Tür zur Wiederkehr eines unveränderlichen Sinns der Welt bzw. eines Gottes offen lasse. Severino sieht eine noch offene Tür für das *summum ens*, welches als Grund, bzw. als Ur-Sache der Wirklichkeit fungiere – er sieht folglich ein „*Streben nach der Epistémé*“ (UuD, S. 165, EÜ).⁵²⁰ Doch wir haben auch gesehen, dass der Interviewer des in 2.3.3 analysierten Textes Severino mit der kritischen Bemerkung zusetzt, Heidegger denke Gott nicht metaphysisch. Severino, an der Überzeugung festhaltend, dass der deutsche Philosoph den griechischen Sinn des Werdens nicht in Frage stelle, gibt dazu zweierlei Antworten. Einerseits sagt er, dass es Heidegger letztendlich nicht gelinge, Gott wirklich anders als *metaphysisch* zu denken.⁵²¹ Andererseits stellt er fest, dass, nicht *epistemisch* (bzw. metaphysisch) zu denken, heiße, *anti-epistemisch* zu denken, bzw. *technisch* (vgl. 5.1).

Doch haben wir inzwischen verdeutlicht, dass ein solcher *ontischer* Vorwurf – in dessen Zentrum die Übernahme des griechischen Sinnes des Werdens steht – zwar zutrifft, aber zugleich den Kern der heideggerschen Philosophie als einer phänomenologischen Fundamentalontologie völlig verfehlt. Wir sind nun also in der Lage, jene Antworten Severinos als unangemessen aufzuzeigen. Denn in ihnen wird die eigentliche Bedeutung der heideggerschen Besinnung auf Gott und das Göttliche völlig verfehlt. Es gilt also, den fundamentalen Unterschied deutlich hervorzuheben, der für Heidegger zwischen dem Gott der Tradition und dem, welchem er *entgegenzudenken* versucht, besteht. Heidegger denkt Gott nicht als eine *ontische* Grundfigur, demzufolge nicht als eine Rettungsfigur in Bezug auf die Technik. Die folgenden Ausführungen erlauben uns mithin, an die Schwelle unserer These, auch Heidegger denke im Grunde die Grenzenlosigkeit der Technik, zu kommen.

Wie besonders in 3.3.1 analysiert, hat die ontologisch-hermeneutische Umwandlung der Phänomenologie schon seit den Anfängen des heideggerschen Denkweges eine recht klare Gestalt gewonnen. Seine Besinnung auf Gott muss folglich im Rahmen dieser Perspektive verstanden werden. Auch die Gottesfrage muss nämlich vom Vorrang des Theoretischen, welcher die Stellung und Beantwortung der eigentlichen *Seinsfrage* verhindert, befreit werden. Dies besagt aber, dass die Gottesfrage insbesondere den Klauen der Scholastik entrissen werden muss, denn diese Philosophie beherrscht, und zwar im Schatten der im alten Griechenland initiierten Vorhandenheitsontologie (bzw. Ontik, Metaphysik), das katholische Verständnis Gottes. In der Entwicklung seines

Sinne“, ebd., S. 11. Die spezifische Grundansicht Severinos lautet daher: Heidegger bleibt seinen ganzen Denkweg entlang auf der ontologischen Ebene (d. h. auf der Ebene der Frage nach dem Sinn oder der Wahrheit des Seins, so wie er – Heidegger – diese versteht) und antwortet nicht auf die fundamentalen *ontischen* Fragen der Metaphysik.

520 „Heidegger behauptet ständig, dass das «Sein» nichts mit Gott zu tun hat – ein Unterschied, den viele Interpreten und Kritiker nicht verstanden haben. [...] Er betont die Abwesenheit im «Sein» des ontothetischen Charakters eines *ens supremum (ens realissimus)* [...]. Das ist eben die Figur, über welche er *Epoché* ausüben will. Ich sage nicht «Verneinung», sondern «Epoché““, ebd., S. 147 ff.

521 Vgl.: „Gewiss besteht kein Zweifel über das *Vorhaben* Heideggers, zum Göttlichen, ausgehend von einer größeren Tiefe und einem größeren Reichtum als die, welche der Metaphysik zukommen, zu gelangen. Aber wenn er gleichsam «den Anlauf nimmt» aus den Wurzeln hin zu Gott, bleibt sein Denkweg wesentlich im Horizont der traditionellen Art und Weise, im Bezug zum Göttlichen zu stehen (wenn auch mit jener oben erwähnten, *schwankenden* Haltung)“, UuD, S. 167, EÜ.

fundamentalontologischen Projektes stellt also Heidegger sein eigenes philosophisch-theologisches Bildungsmilieu in Frage⁵²² – wobei dieses Milieu das gleiche (wenn auch in seiner *italienischen* Form) ist, in dem sich Severinos philosophische Ansichten gestaltet haben (vgl. 1.1.1). Das heideggersche Interesse an die Religiosität muss sich gegen das thomistische Verständnis vom Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie richten. In den Aufzeichnungen zur nie gehaltenen Vorlesung über *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (WS 1919/29) wird die theoretische Einstellung in der philosophischen Theologie folgendermaßen angedeutet:

„Und in dogmatischen, *kasuistischen* Pseudophilosophien, die sich als solche eines bestimmten Religionssystems (z.B. Katholizismus) ausgeben und vermeintlich der Religion und dem Religiösen zunächststehen, ist am allerwenigsten von der Lebendigkeit des Problems zu finden. [...] liegt es a priori in *der Struktur des Systems*, das selbst nicht einer *organischen* Kulturtat entwachsen ist, daß der zu erlebende Wertgehalt der Religion als solcher, ihre inhaltliche Sinnsphäre erst durch ein verwickeltes, unorganisches, theoretisch *völlig ungeklärtes*, dogmatisches Gehege von Sätzen und Beweisgänge hindurch muß, um schließlich als kirchenrechtliche Satzung mit Polizeigewalt das Subjekt zu überwältigen und dunkel zu belasten und zu erdrücken. Noch weiter: das System schließt ein ursprüngliches genuines religiöses Werterlebnis innerhalb seiner völlig aus. [...] (Zusatz: Es liegt bereits in der stark naturwissenschaftlichen, naturalistisch theoretischen Seinsmetaphysik des Aristoteles [...], die sich in der mittelalterlichen Scholastik erneuerte, das Überwiegen des Theoretischen angelegt, so daß die Scholastik innerhalb der Totalität der mittelalterlich christlichen Erlebniswelt gerade die Unmittelbarkeit religiösen Lebens stark gefährdete und über Theologie und Dogmen die Religion vergaß“ (HGA 60, S. 313 f.)

Das philosophisch-theologische *Engagement* des frühen Heidegger, dem hier freilich nicht ausführlich nachgegangen werden kann, soll anhand folgender zwei Grundabsichten angesehen werden: 1) In der religiösen Erfahrung wird der ontologische Sinn der Existenz gesucht, und zwar in dem Sinne, wie Heidegger das Adjektiv *ontologisch* versteht;⁵²³ gerade deswegen 2) soll das Göttliche der scholastischen Rationalität der *Schlussfolgerung* entzogen werden, weil diese als

522 Am 9. Januar 1919 schreibt Heidegger einem Freund, bzw. dem Freiburger katholischen Theologen Engelbert Krebs, Folgendes: „Die vergangenen zwei Jahre, in denen ich mich um eine prinzipielle Klärung meiner philosophischen Stellungnahme mühte [...], haben mich zu Resultaten geführt, für die ich, in einer außerphilosophischen Bindung stehend, nicht die Freiheit der Überzeugung und der Lehre gewährleistet haben könnte. Erkenntnistheoretische Einsichten, übergreifend auf die Theorie geschichtlichen Erkennens haben mir das *System* des Katholizismus problematisch und unannehmbar gemacht – nicht aber das Christentum und die Metaphysik (diese allerdings in einem neuen Sinne)“, zitiert in von Herrmann 2011, S. 33. Für eine biographisch zentrierte Schilderung des frühen Verhältnisses Heideggers zum Katholizismus siehe Safranski 2001, bes. Kap. 1, 2 und 7.

523 „Heidegger [kommt] durch die frühchristliche Entdeckung eines neuen Sinnes von Zeit und Geschichte dazu, den ontologischen Sinn der Faktizität des Lebens und der Geschichtlichkeit des Seins zu entdecken“, Esposito 2011, S. 48 f. Vgl. die folgende Stelle aus Heideggers Interpretation der *Parusie* bei Paulus: „Für das christliche Leben gibt es keine Sicherheit, die ständige Unsicherheit ist auch das Charakteristische für die Grundbedeutenheiten des faktischen Lebens. Das Unsichere ist nicht zufällig, sondern notwendig“, HGA 60, S. 105. Siehe dazu Pöggeler 1990 (S. 36 ff.), von Herrmann 2007, Figal 2009 (S. 130 f.), Jung-Zaborowski 2014.

solche – bzw. als theoretische – den ursprünglichen Sinn der Existenz verfehlt.⁵²⁴ Innerhalb von Heideggers hermeneutisch-phänomenologischem Projekt, das in der Publikation von SZ kulminieren wird, gibt es also keinen Platz für einen *definitiven Gott*, bzw. für eine rational-theoretisch erreichte Antwort hinsichtlich der Existenz Gottes. Die strenge philosophische Wissenschaft (bzw. die Phänomenologie), die Heidegger in den 20er Jahren entwickelt, ist mithin auf eine radikale *theologische Epoché* angewiesen, welche sogar als *methodischer Atheismus* bezeichnet wurde.⁵²⁵ Dies zeigt sich in der grundsätzlichen Abwesenheit der Gottesfrage in SZ und in den benachbarten Werken.⁵²⁶ Eine solche Abwesenheit macht ihrerseits den Sinn der von Severino oft zitierten Stelle aus BH und der entsprechenden Stelle aus *Vom Wesens Des Grundes* aus: „Der Satz: das Wesen des Menschen beruht auf dem In-der-Welt-sein, enthält auch keine Entscheidung darüber, ob der Mensch im theologisch-metaphysischen Sinne ein nur diesseitiges oder ob er ein jenseitiges Wesen sei. Mit der existentialen Bestimmung des Wesens des Menschen ist deshalb noch nichts über das »Dasein Gottes« oder sein »Nicht-sein«, ebensowenig über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit von Göttern entschieden“ (HGA 9, S. 350).⁵²⁷

Besonders im Lichte dieser Ausführungen muss gesagt werden, dass Heidegger sein Denken keineswegs als offene Tür für die traditionelle Metaphysik verstanden wissen will, *gerade weil* in dieser – wie bes. in 3.3.2 und 5.2.1 gezeigt – sich das *Problem* versteckt, nämlich die Geschichte

524 Vgl. die prägnante Formulierung R. Thurners: „Gott wird in der Aristotelischen und von Aristoteles beeinflussten Metaphysik zu einem das Naturganze abschließenden Prinzip, zu etwas in theoretischer Einstellung Veräußerlichtem, dessen man sich schlußfolgernd vergewissern kann“, Thurner 2011, S. 176. Es sei hierbei an die fundamentale Rolle der *Schlussfolgerung* in Severinos Heidegger-Deutung in HudM erinnert (vgl. 2.2.2). Siehe auch die folgende Definition von P.-L. Coriando: „In der griechisch-christlichen metaphysischen Tradition war die Frage nach Gott als eine Grundfrage der *metaphysica specialis* vornehmlich in den Versuch eingegangen, die Existenz eines letzten fundamentierenden Prinzips zu *beweisen*“, Coriando 2011, S. 91.

525 Bzgl. der Selbstbezeichnung der Aufgabe der Philosophie Heideggers als prinzipieller Atheismus (vgl. HGA 61, S. 195 f.) bemerkt von Herrmann, dass ein solcher Atheismus „zwar nicht im Sinne eines dogmatischen, das Nichtsein Gottes behauptenden, wohl aber im Sinne eines *methodischen Atheismus* [zu verstehen ist], was gelegentlich auch durch die Bindestrichschreibung »A-theismus« verdeutlicht wird“, von Herrmann 2011, S. 37. Daraufhin führt er die folgende Stelle an: „Philosophie muß in ihrer radikalen, sich auf sich selbst stellenden Fraglichkeit prinzipiell *a-theistisch* sein. Sie darf sich gerade ob ihrer Grundtendenz nicht vermessen, Gott zu haben und zu bestimmen. Je radikaler sie ist, umso bestimmter ist sie ein weg von ihm, also gerade im radikalen Vollzug des »weg« ein eigenes schwieriges »bei« ihm“ (HGA 61, S. 197). Man vergleiche hierzu die methodischen Überlegungen Severinos in HudM (vgl. bes. 2.2.1 und 2.3.3).

526 In SZ ist beispielsweise fast nie von Gott die Rede. Gott taucht nur zuweilen in seiner traditionellen Gestalt auf, nämlich als „rein ontologischer Titel, wenn er als ens perfectissimus verstanden wird“, HGA 2, S. 123. Gott ist also ein *ens* bzw. Seiendes, genau so wie die nicht perfekten *Seienden*, die er schafft: „Zwischen beiden Seienden besteht ein »unendlicher« Unterschied ihres Seins, und doch sprechen wir das Geschaffene ebenso wie den Schöpfer *als Seiende* an“ ebd., S. 124. Ferner beschreibt schon SZ die Abhängigkeit der Ontologie Descartes von der älteren Vorhandenheitsontologie im Destruktionsparagrafen (bzw. § 6) wie folgt: „Descartes führt die Fundamentalbetrachtungen seiner »Meditationes« durch auf dem Wege einer Übertragung der mittelalterlichen Ontologie auf dieses von ihm als fundamentum inconcussum angesetzte Seiende. Die res cogitans wird ontologisch bestimmt als ens und der Seinssinn des ens ist für die mittelalterliche Ontologie fixiert im Verständnis des ens als creatum. Gott als ens infinitum ist das ens *increatedum*. Geschaffenheit aber im weitesten Sinne der Hergestelltheit von etwas ist ein wesentliches Strukturmoment des antiken Seinsbegriffes. Der scheinbare Neuanfang des Philosophierens enthüllt sich als die Pflanzung eines verhängnisvollen Vorurteils, auf dessen Grunde die Folgezeit eine thematische ontologische Analytik des »Gemütes« am Leitfaden der Seinsfrage und zugleich als kritische Auseinandersetzung mit der überkommenen antiken Ontologie verabsäumte“, ebd., S. 33.

527 Heidegger selbst schreibt (in diesem Kontext *gegen* den Atheismus-Vorwurf) kurz nach diesem Passus des Briefes folgendes: „Man kümmert sich nicht darum, daß seit 1929 in der Schrift »Vom Wesen des Grundes« [...] folgendes steht: »Durch die ontologische Interpretation des Daseins als In-der-Welt-sein ist weder positiv noch negativ über ein mögliches Sein zu Gott entschieden“ HGA 9, S. 351 (die zitierte Stelle befindet sich in ebd., S. 159).

des zum Wesen gehörenden Unwesens. Um dies noch eindeutiger einzusehen, soll jedoch die Aufmerksamkeit auf die Präsenz Gottes und der Gottesfrage in der zweiten Phase von Heideggers Denkweg gelenkt werden. Dazu schreibt von Herrmann:

„Mit dem *Übergang* dieser transzendental-horizontalen Blickbahn in die *seins-* oder *ereignisgeschichtliche Blickbahn* des Heideggerschen Denkens Anfang der Dreißigerjahre tritt die *philosophische Gottesfrage* aus der bisherigen Epoché heraus in das *Zentrum des ereignisgeschichtlichen Denkens*, aber *nicht* als Frage nach dem *christlichen Gott*, sondern nunmehr als Frage nach dem »letzten Gott«⁵²⁸

Wenn aber Heidegger sich nicht für die Bezeugung (den Beweis, die Schlussfolgerung) Gottes im überliefert-metaphysischen Sinne interessiert, was hat dann die Tatsache zu bedeuten, dass durch die Figur des letzten Gottes (und alle anderen damit verbundenen Formulierungen) die Gottesfrage in das Zentrum seines Denkens tritt? Es bedeutet nichts anderes, als dass – mit den Worten C. Esposito – der letzte Gott „einer jener grundlegenden Topoi [ist], an denen sich die ganze Geschichte des Heideggerschen Denkens versammelt und entscheidet, und wo sich also die gesamte Dynamik seiner Fragestellung wahrnehmen läßt“.⁵²⁹ Dies besagt, dass der *letzte Gott* einen Namen für die sich entziehende Wahrheit des Seins darstellt, welcher die Philosophie Heideggers entgegendenden versucht. Die verschiedenen Fügungen der *Beiträge zur Philosophie* (bzw. die Abschnitte, welche den Aufriss des Werkes ausmachen) handeln je nach thematisierter Perspektive des Denkens immer von dem Selben, nämlich von dem als *Ereignis* verstandenen Sein in seiner sich entziehenden Wahrheit.⁵³⁰ Freilich entspricht das soeben Gesagte (bzw. die verwendeten Ausdrucksweisen) nicht der Strenge des denkerischen Versuches, der in diesem Werk vollzogen wird. Ein sachgerechtes Eingehen auf die sprachliche Begrifflichkeit der *Beiträge* würde allerdings eine ganz andere (und vielleicht nicht nur eine) Studie verlangen. Diese Sprache, ihre hermetische Strenge, ihr schwieriger, dunkler und fast esoterischer Charakter, stellen jeglichen Leser auf eine harte Geduldprobe. Jedoch sollte an dieser Stelle genügen, klarzumachen, dass solche ungünstigen Eigenschaften von Heideggers Vorhaben abhängen, die Zusammengehörigkeit von Wesen und Unwesen (so wie sie in 5.2.1 in ihrem Zusammenhang mit der Entzugsdynamik des Seins durchleuchtet wurde) nie aus den Augen zu verlieren.

Wenn nun von Herrmann den Unterschied zwischen dem *letzten* und dem *christlichen Gott* derart hervorhebt, so gibt er das Motto der sechsten Fügung der *Beiträge (Der letzte Gott)* wieder:

528 Von Herrmann 2011, S. 41.

529 Esposito 1995, S. 33.

530 Vgl. Heideggers Beschreibung: „Die sechs Fügungen der Fuge stehen je für sich, aber nur, um die wesentliche Einheit eindringlicher zu machen. In jeder der sechs Fügungen wird über das Selbe je das Selbe zu sagen versucht, aber jeweils aus einem anderen Wesensbereich dessen, was das Ereignis nennt“, HGA 65, S. 81 f. Für eine thematische Schilderung der Fügungen siehe Polt 2014 (bes. S. 156 ff.) und von Herrmann 2019 (bes. Kap. V und IV).

„Der ganz Andere gegen die Gewesenen, zumal gegen den christlichen“ (HGA 65, S. 403).⁵³¹ Aus diesen Gründen besteht unserer Ansicht nach kein Anlass, zu denken, dass Heidegger in Erwartung einer Wiederkehr des *summus ens* sei, wenn auch die diesbezügliche Literatur bisweilen die Tür zu einer solchen Lesart offen zu lassen scheint.⁵³² Und gerade deswegen muss gesagt werden, dass die Interpretation Severinos, welche zu stark von der ersten Lektüre in HudM und im Allgemeinen von der Struktur seines Denkens abhängig ist, die Bedeutung der Gottesbesinnung Heideggers verfehlt. Denn das, woran Severino mit Gott, bzw. mit der absoluten Wahrheit der *Epistème*, denkt, ist genau das, was Heidegger als den nunmehr toten *Gott der Philosophen* bezeichnet.⁵³³ Es geht eben um die Vorstellung eines ausgezeichneten Seienden, das als Ur-Sache die Basis des Verständnisses des Seins des Seienden im *produktiven Sinne* darstellt. Der Grund als Hersteller des Wirklichen. Genau diese Vorstellung (man könnte sagen: gerade als *Vor-stellung*) kann in diesem Kontext von Heideggers Werk dessen Struktur nach nicht hineingehören. Dass es eine endgültige und ausreichende – bzw. die Fragwürdigkeit der Wahrheit des Seins erschöpfende – Antwort bzgl. des Göttlichen gäbe, ist eben das Unmögliche für Heidegger. Das Absolute, an das der junge Severino denkt und hinsichtlich dessen die spätere Interpretation meint, es sei für Heidegger noch möglich, schließt letzterer völlig aus. Diese Ausschließung nimmt allerdings nicht die Gestalt einer Verneinung an, denn eine solche Verneinung besagte, dass sich das Denken noch in jener Grammatik der ontischen Wahrheit und mithin des absoluten *actus essendi* bewegt, die den traditionellen Gott kennzeichnet:

531 Für eine eindringliche Untersuchung über diese Figur und ihre Rolle im seinsgeschichtlichen Denkens Heideggers siehe Coriando 1998 (bes. zweiter Abschnitt). Die Abgrenzung des letzten Gottes gegenüber den „anderen“ bringt Heidegger folgendermaßen zum Ausdruck: „Der letzte Gott hat seine einzigste Einzigkeit und steht außerhalb jener verrechnenden Bestimmung, was die Titel »Mono-theismus«, »Pan-theismus« und »A-theismus« meinen. »Monotheismus« und alle Arten des »Theismus« gibt erst seit der jüdisch-christlichen »Apologetik«, die die »Metaphysik« zur denkerischen Voraussetzung hat. Mit dem Tod dieses Gottes fallen alle Theismen dahin. [...] Der letzte Gott ist nicht das Ende, sondern der andere Anfang unermeßlicher Möglichkeiten unserer Geschichte“, HGA 65, S. 411.

532 Ein Beispiel davon findet man im neulich von von Herrmann herausgegebenen Kommentar zu den *Beiträgen*, wo es heißt: „Man beachte, daß Heidegger hier nicht etwa nur von der »Flucht«, sondern von der möglichen »Zukehr« eines gewesenen Gottes spricht. (Eine solche »Zukehr« geht einher mit der Bergung der Wahrheit des Seyns in dem bislang seinsverlassenen gewesenen Seienden. Damit ist rein denkerisch dies seinsgeschichtliche Möglichkeit gegeben, daß der bisherige geflohene Gott, geflohen aus dem Seienden im Ganzen, mit der Ereignung der Bergung der Wahrheit des Seyns in das so offenbar werdende Seiende sich erneut zukehrt und mit der zugeworfen-entworfenen Wahrheit des Seyns in die Offenbarkeit des Seienden einkehrt“, von Herrmann 2019, S. 222. Auch der Theologe H. Hübner versucht eine Deutung in dieser Richtung, wenn er schreibt: „Will Heidegger den biblischen *deus creator* leugnen? Auf den ersten Blick sieht es danach aus. Aber bei ihm, so wissen wir, täuscht der erste Blick recht oft“, Hübner 1999, S. 142.

533 Die Formulierung stammt aus dem Aufsatz *Die Frage nach der Technik*, dem wir noch nachgehen werden: „Gott kann im Lichte der Kausalität zu einer Ursache, zur *causa efficiens*, herabsinken. Er wird dann sogar innerhalb der Theologie zum Gott der Philosophen, jener nämlich, die das Unverborgene und Verborgene nach der Kausalität des Machens bestimmen, ohne dabei jemals die Wesensherkunft dieser Kausalität zu bedenken“ HGA 7, S. 34. Vgl. die folgende Erklärung R. Thurners: „Ihre eigentliche Intention verfehlt die metaphysische Theologie, weil sie sich damit begnügt, ihren Gott als Inhalt des bestimmenden Denkens und Vorstellens zu vermitteln. Die Dimension der lebendigen Begegnung von Gott und Mensch hingegen ist in ihr vernachlässigt. In diesem Sinne ist der Gott der Philosophen von vornherein ein toter Gott, eine Abstraktion. [...] Heidegger geht es nicht allein darum, darauf hinzuweisen, daß mit dem »Gott der Philosophie« der »göttliche Gott« verfehlt ist, sondern will er zugleich deutlich machen, daß der metaphysisch gedachte Gott im Grunde nur die Hypostatierung einer bestimmten, einseitigen und epochalgeschichtlichen Seinsauffassung ist“, Thurner 2011, S. 182 ff.

„»Es gibt einen Gott« bedeutet für die Metaphysik: *unter* den Seienden kommt *ein* Seiendes vor, das sich durch Vollkommenheit und Unvergänglichkeit auszeichnet und dadurch das »höchste« Seiende genannt werden muß. Vorkommen heißt hier: nicht nur möglich sein, weder im Sinne der *possibilitas* (reine Denkbarekeit) noch im Sinne der *potentialitas* (Dynamis im eigentlichen Sinne), sondern »wirklich« sein, wirklich im Sinne der tätigen *Energeia*, des konkret wirkenden *actus*“⁵³⁴

Das Aufgeben dieser Begrifflichkeit entspricht bei Heidegger dem Aufgeben einer solchen Idee von absoluter Wahrheit,⁵³⁵ und keine bloße Verneinung, welche, als theoretische Operationsfigur, die selbe metaphysische Valenz weiter behalten würde. Die hermeneutisch-phänomenologische Profilierung des Seins und mithin des Da-seins als ursprüngliche Dimension der Weltbedeutsamkeit der menschlichen faktisch-konkreten Existenz führt zur Unmöglichkeit der Behauptung einer von der Unwahrheit freien Wahrheit, bzw. eines vom *Un-Wesen* freien Wesens. Das Da-sein ist als solches ursprünglich (*je schon*) in eine Negativität geworfen, die es zu übernehmen hat (vgl. 4.2.2). Die geschichtliche Entwicklung dieser Negativität als progressives Sich-Entfernen des Unwesens von seiner ursprünglichen Zusammengehörigkeit zum Wesen ist der einzige Sinn dessen, was Heidegger auch in der Rede über das Göttliche und den letzten Gott zu denken versucht.

In diesem Sinne verfehlt unseres Erachtens jede soteriologische Deutung des Denkens Heideggers das eigentliche Anliegen dieser Philosophie – bzw. seine strukturellen Absichten. Heidegger sucht keine *Norm* um die Existenz zu regulieren, weil er sich darum bemüht, die Dimension zu thematisieren, innerhalb derer jede Normstiftung stattfinden kann.⁵³⁶ Die Begrifflichkeit Severinos hilft uns hierbei: Wenn die Norm ein Sinn der Wirklichkeit ist, der das Zukünftige und d. h. das, was noch nichts ist, vorherbestimmen soll, dann sucht Heidegger keineswegs nach einem solchen Begriff.⁵³⁷ Wohl gibt es in seinen Werken eine Rede über die

⁵³⁴ Coriando 2011, S. 92.

⁵³⁵ Andererseits drückt der von Severino oft zitierte, folgende Passus aus SZ nichts anderes aus als dies: „*Wahrheit »gibt es« nur, sofern und solange Dasein ist. [...] Vordem Dasein überhaupt nicht war, und nachdem Dasein überhaupt nicht mehr sein wird, war keine Wahrheit und wird keine sein. [...] Daß es »ewige Wahrheiten« gibt, wird erst dann zureichend bewiesen sein, wenn der Nachweis gelungen ist, daß in alle Ewigkeit Dasein war und sein wird. Solange dieser Beweis aussteht, bleibt der Satz eine phantastische Behauptung, die dadurch nicht an Rechtmäßigkeit gewinnt, daß sie von den Philosophen gemeinhin »geglaubt« wird*“, HGA 2, S. 300. Die Ferne der Gottesbesinnung Heideggers zu den Paradigmen der abendländischen Tradition wurde auch von M. Ruggenini, Severinos Schüler, folgendermaßen erläutert: „Die Erfahrung des Todes Gottes beschränkt sich nicht darauf, von einem Zustand der Ungläubigkeit der Welt Kenntnis zu nehmen, sondern ist eine Sentenz: Gott ist tot, weil er, seitdem er auf die Welt kam – und er musste auf die Welt kommen –, sterben musste und nicht mehr zurückkehren kann. Die Erwartung neuer Götter [...] drückt keine Nostalgie für die Absoluten der Metaphysik aus“, Ruggenini 1977, S. 204, EÜ.

⁵³⁶ Trotz der großen Verdienste seiner Interpretation, scheint uns doch unangemessen, was Ionel bzgl. der Technikphilosophie Heideggers sagt: „Ab 1930 versteht Heidegger sein Programm als eine Kritik am technischen Paradigma der modernen Welt. Damit wird seine Konzeption der Weltbedeutsamkeit normativ“, Ionel 2020, S. 16. Siehe auch: „Der Begriff der Technik umfasst einen Komplex von semantischen Koordinaten und normativen Maßstäben, die Heidegger mit dem Prinzip der Machenschaft vereint“, ebd., S. 196.

⁵³⁷ Wiederum bei Coriando wird dieser zentrale Punkt sehr prägnant getroffen: „Diese Eindimensionalität [der Sprache der Metaphysik, P.M.B.] aufzubrechen heißt zunächst, Unterschiede zu setzen [...]. Das Göttliche *ist nicht*: um diesen in den *Beiträgen* wiederholt geäußerten Gedanken nicht mit einer bloßen "atheistischen" Gegenthese zur Grundaussage der *metaphysica specialis* zu verwechseln, ist es nötig, die Sprache immer wieder ihrer eigenen metaphysischen Gesetzmäßigkeit zu entreißen. "Das Göttliche ist nicht" bedeutet *zunächst*: wenn es überhaupt

Rettung, aber alles hängt davon ab, wie diese verstanden wird – denn allzu häufig entsteht der Eindruck, Heidegger wolle den Menschen von einem außerhalb seiner stehenden, bösen Prinzip retten, indem folglich der rote Faden zwischen dem fundamentalontologisch erläuterten Verfallen und der seinsgeschichtlich untersuchten Seinsvergessenheit aus den Augen verloren wird. Es scheint also verfälschend, zu behaupten, Heidegger meine, die gegenwärtige Epoche sei die schlimmste und böseste und es bedürfe demzufolge einer *guten Entität* (bzw. eines gutes, letzten *Ens*), um den Menschen zu retten.⁵³⁸

Folglich trifft es zwar zu, dass im umfangreichen Werk Heideggers eine Rede über die Rettung entwickelt wird – ferner, dass es mehrere Seiten gibt, die in eine eher nostalgische Richtung gehen, welchen also ein klar romantischer Geschmack anhaftet, gleich als ob es darum ginge, irgendeine alte Vor-stellung des Menschen denkerisch zu verteidigen. Diese Züge hervorzuheben, kann natürlich jede(r) tun, der sich mit Heidegger beschäftigt. Allerdings soll man sich hierbei fragen, ob man durch eine solche Beschäftigung in die Psychologie eines Menschen der Vergangenheit einzudringen versucht, oder ob es eher darum geht, unsere Gegenwart in der Auseinandersetzung mit jenen Texten zu interpretieren. Der hier profilierten Interpretation Heideggers zufolge versucht er (bzw. die Struktur seine Philosophie) keine Idee der Vergangenheit, bzw. des Menschen, romantisch-nostalgisch durch die Statuierung eines neuen höchsten Prinzips zu retten, sondern viel eher das konstitutive Verfallen der ursprünglichen Eröffnung der Weltbedeutsamkeit fundamentalontologisch, d. h. als *Phänomologe der konkreten, menschlichen Existenz*, auszulegen.⁵³⁹

Die *Beiträge* sprechen beispielsweise ausdrücklich von einer Rettung, und zwar wie folgt: „Inwiefern nur noch so eine Rettung? Weil die Gefahr aufs äußerste gestiegen, da überall die Entwurzelung und, was noch verhängnisvoller, weil die Entwurzelung bereits dabei ist, sich zu verhüllen“ (HGA 65, S. 100). Es ist aber irreführend, zu meinen, es gehe hier um eine *Erlösung* von einer Schuld, worin die Technik bestehen sollte. In der Rede vom letzten Gott sagt Heidegger: „Die

menschenmöglich ist, das Göttliche zu denken, dann nicht mehr als *vorhandenes Etwas*; denn alle Versuche in diese Richtung sind gescheitert. Blicke es bei dieser Bedeutung, dann hätten wir mit einer (etwas Kantischen) Kritik am theoretisch-objektivierenden Weg der *theologia rationalis* zu tun. Es bleibt aber nicht dabei, denn der Satz bedeutet auch: wenn überhaupt das Göttliche gedacht werden muß [...], dann nicht mehr im Ausgang vom Sein, und erst recht nicht im Ausgang von einer »höchsten Seiendheit«. Die faktische Vorhandenheit Gottes kann weder erkannt noch postuliert werden, denn auch ein Postulat (oder eine Hoffnung) geht hin auf ein gefordertes oder erhofftes Sein, das zwangsläufig als »höchstes« Seiendes angesetzt werden muß“, Coriando 2011, S. 93 f.

538 Obgleich er die heideggersche phänomenologische Hermeneutik der Technik stark zu machen versucht, so gibt O. Müller – der von einem „soteriologischen Zug der Heideggerschen Philosophie“ (Müller 2014, S. 124) spricht – anscheinend genau ein solches Bild derselben wieder, und zwar aufgrund der mehrfach geäußerten Überzeugung, Heidegger verlasse „häufig den Rahmen der seriösen Analyse“, d. h. „der Hermeneutik und führ[e] das Problem der Technik in metaphysischen Gefilde“, ebd., S. 125. Es scheint uns irreführend, Heideggers Technikdiagnose so aufzufassen, als ob für ihn die heutige Situation der Welt „durch einen bösen Demiurgen oder Schöpfergott hergestellt“ worden wäre – folglich eine Situation, „aus der wir nur von einem "guten Gott" gerettet werden [könnten]“, ebd., S. 124. Vgl. auch Rentsch 1989 (S. 175 ff.) sowie Sommer 2021 (S. 29 ff.).

539 Würde eine philologisch richtigere Lektüre des Denkens Heideggers die hier vorgelegte Interpretation widerlegen, dann würde dies nur bedeuten, dass man hier einfach mit einer "neuen Theorie" über die Technik zu tun hat, die sich anhand der hermeneutisch *gewaltsamen* Methode entwickelt, die Heidegger und Severino in ihren Auseinandersetzungen mit ihren Bezugsautoren gerade selbst anwenden (vgl. 2.1.2).

Vorbereitung des Erscheinens des letzten Gottes ist das äußerste Wagnis der Wahrheit des Seyns, kraft deren allein die Wiederbringung des Seienden dem Menschen glückt“ (ebd., S. 411). Diese wird auch als die eigentliche Aufgabe des Denkens bezeichnet.⁵⁴⁰ Diese Ausdrucksweisen sowie die vielen ähnlichen und mithin das Denken Heideggers in seiner diagnostisch-positiven Bedeutung als solchen können erst dann von uns angenommen werden, wenn die Idee einer Rettung im Sinne einer wertenden Hebung eines Positiven gegenüber dem die Gegenwart andrängenden, bösen und schlimmen Negativen, ferngehalten wird. Und dies gerade aufgrund der severinianischen, rigorosen Deutung jeglicher Rettungsfigur als ontologische Zurückführung derselben auf die *epistémische* Wahrheit, welche über den Verlauf des Werdens verfügen sollte.

Folglich spielt die von Heidegger profilierte Aufgabe auf die Verantwortung des Denkens – bzw. der Tätigkeit des geistigen Lebens, der Universitäten, der Kultur, usw. – an, die erst dann *wahrgenommen* wird, wenn die Einseitigkeit der metaphysischen Sprache und die entsprechende Allgegenwart des technisch-rechnenden Denkens als vollendete Gestalt jener in Frage gestellt wird – d. h. wenn man sich jener entzieht. Und in voller Entsprechung zu dem profilierten Sinne von Überwindung der Metaphysik heißt dies nichts anderes, als die Technik – bzw. uns selbst, unsere immer mehr totalisierende Weise, zu sein – zu verstehen. Man mag auch die religiös klingenden Ausdrucksweisen wie „die Vorbereitung des Erscheinens des letzten Gottes“ als mystische bzw. gnostische (oder mit so vielen anderen *Kategorien*⁵⁴¹ wie man will) weiterhin andeuten – so weisen sie im Grunde doch nur auf den Versuch hin, die eindimensional-technische Denkweise unserer Gegenwart zu thematisieren, und zwar genau dadurch, dass man sich ihrer entzieht, indem man ihr Zugehören zur ursprünglichen Dimension der Weltbedeutsamkeit aufzeigt:

„Der Schritt zurück aus der Metaphysik in ihr Wesen verlangt nun aber eine Dauer und Ausdauer, deren Maße wir nicht kennen. Nur das eine ist deutlich: Der Schritt bedarf einer Vorbereitung, die jetzt und hier gewagt werden muß, dies jedoch angesichts des Seienden als solchen im Ganzen, wie es jetzt *ist* und sich zusehends eindeutiger zu zeigen beginnt. Was jetzt *ist*, wird durch die Herrschaft des Wesens der modernen Technik geprägt, welche Herrschaft sich bereits auf allen Gebieten des Lebens durch vielfältig benennbare Züge wie Funktionalisierung, Perfektion, Automatisierung, Bürokratisierung, Information darstellt. So wie wir die Vorstellung vom Lebendigen Biologie nennen, kann die Darstellung und Ausformung des vom Wesen der Technik durch-herrschten Seienden Technologie heißen. Der Ausdruck darf als Bezeichnung für die Metaphysik des Atomzeitalters dienen. Der Schritt zurück aus der Metaphysik in das Wesen der Metaphysik ist, von der Gegenwart her gesehen und aus dem

⁵⁴⁰ Vgl. abermals die *Beiträge*: „Gleichwohl bleibt die Aufgabe: *Die Wiederbringung des Seienden aus der Wahrheit des Seyns*“, HGA 65, S. 11. I. Augsberg deutet diese Aufgabe in seiner diesbezüglichen Studie wie folgt: „Wiederbringung meint die Befreiung der Dinge aus der »Fesselung« (GA 65, S. 132) der machenschaftlichen Seinsverlassenheit, welche sie unter das Joch eines szentifischen Ursache-Wirkungsschemas spannt und so zu bloßen Gegen-ständen reduziert“, Augsberg 2003, S. 199.

⁵⁴¹ Vgl. dazu die heideggersche Analyse der Bedeutung von *Kategorien* (im Zusammenhang mit den obersten Werten, deren Hinfall von Nietzsche bezeugt wurde) in der *Nihilismusvorlesung* vom SS 1940 in HGA 6.2, S. 60 ff.

Einblick in sie übernommen, der Schritt aus der Technologie und technologischen Beschreibung und Deutung des Zeitalters in das erst zu denkende *Wesen* der modernen Technik“ (HGA 11, S. 61)⁵⁴²

Nun also, Rettung besagt bei Heidegger nichts anderes als den Versuch, die Technik sachgerecht bzw. in ihrem Wesen zu verstehen. Die Rede über das Göttliche spielt – in einer für den wissenschaftlich-akademischen Leser des Jahres 2021 freilich ungewöhnlichen Art und Weise – auf keine mit gewöhnlichen Kategorien verstandene Rettung,⁵⁴³ sondern immer nur auf die Aufgabe einer Preisgabe der technischen Auslegung der Technik an. Und das ist eben die Aufgabe der ontologischen Phänomenologie als Hermeneutik der Faktizität. Alle Begriffe auch der späteren, seinsgeschichtlichen Phase – wie absonderlich sie uns auch anmuten mögen – „bergen eine echte phänomenologische Radikalität in sich, die letztendlich ihren Ursprung in der Hermeneutik der Faktizität“⁵⁴⁴ hat.

Die technische Interpretation der Technik muss folglich genau deshalb preisgegeben werden, weil sie die letzte Form der Metaphysik ist, auch wenn sie sich gerade als Negation des metaphysischen Grundes, bzw. als Tod Gottes, erweist. Es geht also darum, zu verstehen, was Heidegger in der heute allgegenwärtigen Denkweise des Menschen, bzw. des säkularisierten Gottes als Mörder des alten Gottes, sieht:

„Für Heidegger ist es die Seinsvergessenheit, die dazu führte, daß der Mensch sich am Göttlichen versehen mußte. So hat sich der ungöttliche Gott der Metaphysik, der Gott des vorstellenden Denkens, bildlich gesprochen, allmählich vor den »göttlichen Gott« geschoben, so daß diesem ein Erscheinen versagt war. Der »göttliche Gott« hat sich entzogen. Zugleich ist

542 Bzgl. des hier thematisierten Zusammenhanges zwischen dem Schritt zurück (bzw. der Überwindung des metaphysischen Denkens) und der Abgrenzung des Göttlichen vom Gott der Philosophie als her-vor-bringenden Grund siehe HGA 11, S. 76 ff.

543 Vgl. die folgenden Äußerungen über die kommenden Götter aus den *Überlegungen XII-XV*: „Die Frage ist nicht, ob dem Menschen dieses Zeitalters noch ein Ausweg ins Tröstliche und Beruhigte ausfindig gemacht werde – denn alles bleibt – abgesehen von dem nur scheinbaren Ernst seiner angeblichen Besinnung – doch stets ein Rechnen mit der *Sicherung* des Menschen –; der »Gott«, der hier als »Retter« beigezogen wird, ist zur Rolle des Nothelfens *herabgewürdigt* – mit der Gottschaft wird es nie ernst – sondern immer steht das Geschäft der »Rettung der Seele« voran“, HGA 96, S. 136 f. Bezüglich der Unsicherheit als Grundbedeutung des faktischen Lebens siehe oben, Fn. 523. Auch in diesem Lichte erweist sich die Lektüre Müllers als unangemessen: „Hier arbeitet er mit Anspielungen an christliche Erlösungsfiguren, die er gleichzeitig strikt ablehnt, um einen gänzlich anderen Denk- und Erfahrungsraum zu etablieren [...]. Die Technik wird als Ursache einer gänzlich ausgeweglosen Situation beschrieben – um dann das »Ereignis« und die »Rettung« als das ganz Andere, das Erlösende, Befreiende zu inszenieren“, Müller 2014, S. 143.

544 Coriando 2011, S. 102. Hierbei spielt Coriando auf ihre hermeneutische Grundthese an, der zufolge Heidegger an der hermeneutischen Phänomenologie „bis zuletzt festhält“, ebd., S. 90. Vgl. auch die folgende Deutung von Thurner: „Wir müssen bei Heidegger, statt nach einer *Theologik*, also nach einem Zusammenhang von Aussagen über Gott, zu suchen (was gänzlich erfolglos wäre), unseren Blick auf eine *Hermeneutik der Befindlichkeit gegenüber dem* θεῖον richten“, Thurner 2011, S. 186. Für Thurners ausführlichere Analyse des heideggerschen Gegenparadigmas zur Onto-theo-logie siehe bes. Thurner 1992. Hinsichtlich der heideggerschen Kritik an der Onto-theo-logie schreibt seinerseits Paltrinieri folgendes: „Heidegger gelangt zu dieser "Kritik", weil er den phänomenologischen Ansatz nie preisgegeben hat. Indem er die Verödung aufgrund der theoretischen Reduktion Gottes hervorhebt, macht er folglich gerade als Phänomenologe der Existenz deutlich, dass die Onto-theo-logie die Ferne des Göttlichen mit sich gebracht hat, indem sie Gott auf eine entfernte, theoretische Erklärung oder auf ein allzu nahes Beruhigungsmittel reduziert hat“, Paltrinieri 2020, S. 34, EÜ.

aber im Zuge der seinsgeschichtlichen Entwicklung auch der metaphysische Gott verblaßt. Der Gott der Metaphysik und die übersinnliche Welt des Platonismus haben in der säkularisierten Wirklichkeit der technisch verstandenen und eingerichteten Welt ihre Bedeutung und bestimmende Kraft eingebüßt. Es zeigt sich also, daß für Heidegger der Entzug des Göttlichen in der Gegenwart, die Gottferne der Gegenwart, nicht das Resultat eines einfachen Vorgangs ist. Sie ist vielmehr das Ergebnis zweier sich überlagernder und ineinandergreifender Entwicklungen⁵⁴⁵

Das Sich-Entziehen der ursprünglichen Dimension des Seins ist das Sich-Richten des faktisch-lebendigen Denkens auf einem Grund der Wirklichkeit. Die geschichtliche Entwicklung dieses Geschehens (bzw. des Unwesens im Wesen, vgl. 5.2.1) führt zur endgültigen Verneinung aller Formen dieses verstellenden Grundes und diese Verneinung ist nur dann in ihrem Wesen verstanden, wenn der Blick auf jene ursprüngliche Dimension und auf ihre Entzugsdynamik fixiert wird. Der Leitfaden dieser ganzen Entwicklung, der sich eben in ihrer Vollendung zeigt, ist die Technik, bzw. die überall herrschende, technische Denkweise der Gegenwart.

Dadurch sind wir aber zu der strukturellen Verwandtschaft mit der Technikdiagnose Severinos, welche eines der Hauptergebnisse der vorliegenden Untersuchung ausmacht, vorgestoßen. Auch Severino sieht den *Gott der Philosophie* aus einem anderen Blickwinkel – der freilich in der Perspektive Heideggers *ontologisch* noch zur *Tradition* (vgl. 4.3) gehört, der allerdings einen im wörtlichen Sinne unerhörten bzw. neuen Sinn von Ontologie darstellt, in dem Maße, dass seine Werke bei der Kirche verfemt sind. In seiner Diagnose – rekonstruiert in 1.4 – erblicken wir genau den gleichen roten Faden, den wir bei Heidegger auffinden, doch in einem völlig anderen, *ontologischen* Referenzrahmen:

„Der Mensch tritt also an die Stelle des alten Gottes, aber behält dessen Grundzug bei: die Macht zu sein, die die Herstellung und Vernichtung der Dinge beherrscht. Die Wissenschaft und die moderne Technik haben dieser Macht eine bisher nie gekannte Intensität verliehen. Aber die Theologie ist die erste Form von Technik, und die Technik ist die letzte Form von Theologie“ (VWdN, S. 24).

Aufschlussreich ist auch folgende Passage:

Heute weiß das Abendland, daß Gott tot ist. Aber es weiß nicht und kann nicht wissen, was ihn hat sterben lassen. In der Tat lastet auf dem Abendland noch immer jene selbe Krankheit, die Gott hat entstehen lassen. [...] Für Platon ist die *πόησις* in erster Linie göttlich: *ὁ δημιουργός* stellt die Dinge der "Welt" her, indem er sie vom Nichts zum Sein übergehen lässt. [...] Für den modernen Immanentismus ist *ὁ δημιουργός* der Mensch, der in der Geschichte sich selbst und

545 Thurner 2011, S. 190.

die Welt herstellt und dem die Naturwissenschaften und die Technik eine nie zuvor besessene schöpferische Fähigkeit verliehen haben. Der Mensch kann sich nun konkret an die Schaffung des Übermenschen machen. Die Biologie und die Kybernetik bewegen sich genau in dieser Richtung“ (ebd., S. 172).

Der säkularisierte Gott, d. h. der Mensch, der vor sich selbst sicher ist, modifiziert die Welt. Wenn das Göttliche kein ontisches Rettungsprinzip ist, sondern eine Form der phänomenologischen Fundamentalontologie selbst, welche die Vollendung des Unwesens im Wesen zu diagnostizieren versucht – wenn dem so ist, trifft es wirklich zu, was Severino denkt, nämlich dass die technische Denkweise noch eine Grenze vor sich haben kann?

5.2.3 *Der Wille zum Willen als in sich kreisende Grenzenlosigkeit*

„Gott kann im Lichte der Kausalität zu einer Ursache, zur *causa efficiens*, herabsinken. Er wird dann sogar innerhalb der Theologie zum Gott der Philosophen, jener nämlich, die das Unverborgene und Verborgene nach der Kausalität des Machens bestimmen, ohne dabei jemals die Wesensherkunft dieser Kausalität zu bedenken“ (HGA 7, S. 27)

Die Philosophie als Metaphysik denkt das Erscheinen der Welt, bzw. den Inhalt der Erfahrung in produktivem Sinne. Jeder Inhalt der Erfahrung, jedes Seiende wird auf seinen Grund zurückgeführt, d. h. auf das, was es hat sein lassen (d. h. *gemacht*). Der höchste Grund, die höchste Ur-Sache unserer geschichtlichen Überlieferung, ist Gott. Dieser ist als das Absolute, auf das die Onto-theologie abzielt, das höchste *produktive* Prinzip – das Machende *par excellence*. Der höchste Grund bewirkt die Wirklichkeit – das Wirkliche ist vorhanden als das Be-wirkte, als Gemachtes. Der Vorrang des Machens durchdringt mithin für Heidegger die Geschichte der Metaphysik, d. h. der Wirbelsäule der abendländisch-europäischen Kultur. Ein solcher Vorrang ist eine erste angemessene Kennzeichnung dessen, was Heidegger mit dem Wort *Machenschaft* meint, welche einen Grundzug des zum Wesen notwendig gehörenden Unwesens (5.2.1) darstellt. In den *Beiträgen* lesen wir:

„Auch der Beiklang des Abschätzigen ist fernzuhalten, wenngleich die Machenschaft das Unwesen des Seins begünstigt. Aber selbst dieses *Unwesen* ist, weil wesentlich dem Wesen, nie in eine Abwertung zu setzen. Vielmehr soll der Name sogleich hinweisen auf das *Machen* (ποίησις, τέχνη), was wir zwar als menschliches Verhalten kennen. [...] Die Machenschaft als Wesung der Seiendheit gibt einen ersten Wink in die Wahrheit des Seins. Wenig genug wissen wir von ihr, trotzdem sie die Seinsgeschichte der bisherigen abendländischen Philosophie von Platon bis Nietzsche durchherrscht“ (HGA 65, S. 126 f.)⁵⁴⁶

⁵⁴⁶ Dass Machenschaft und mithin Technik nicht nur im Sinne der Maschinenwelt zu denken sind, macht Heidegger

Wenn Gott – bzw. das θεῶν – das Urbild des Grundes in der machenschaftlichen Metaphysik ist, so kündigt derjenige Philosoph, der den Nihilismus derselben zum ersten Mal erfahren hat, d. i. Nietzsche, den Tod Gottes an. Der Gott der Philosophie ist tot – es gibt ihn nicht mehr. Besagt dies für Heidegger etwa, dass die Philosophie und mit ihr die gegenwärtige Kultur nicht mehr machenschaftlich-metaphysisch denkt? Keineswegs. Dieser Tod koinzidiert nach Heidegger mit der äußersten Entfesselung jener machenschaftlichen Denkweise, die für Jahrtausende Gott selbst theoretisch-dialektisch-logisch heraufbeschworen hatte. Wie ist diese Situation zu verstehen? Was ist die Absicht von Heideggers Diagnose?

Das Zitat am Anfang dieses Paragraphen stammt aus dem berühmten Text *Die Frage nach der Technik*. Dieser Text hat als Ziel, das Wesen der Technik zum Ausdruck zu bringen, und zwar indem die „gängige Vorstellung von der Technik, wonach sie ein Mittel ist und ein menschliches Tun“ (HGA 7, S. 8), in Frage gestellt wird. Eher als von Infragestellung sollte man hierbei indes von einer Inanspruchnahme jener Vorstellung als Basis sprechen, auf der ein wesentlicheres Verständnis dieses Phänomens erreicht werden kann. Laut der bekannten Formulierung Heideggers soll man über die *richtige* (bzw. die gängige) Vorstellung der Technik hinaus fragen, um zur *wahren* Technikauslegung zu gelangen.⁵⁴⁷ Wir kennen das Machen „als menschliches Verhalten“ – doch können wir sagen, dass dies reicht, um die gegenwärtige Technik zu verstehen? Die Antwort Heideggers lautet: nein. Aber diese Antwort sagt uns ferner, dass eine angemessene Auslegung des *Wesens der Technik* darin besteht, einzusehen, was sich abspielt, wenn die Technik nur in ihrer gängigen Vorstellung gedacht wird – bzw. wenn sich die Welt nur innerhalb des Vorrangs des Machens geschichtlich eröffnet. Das Wesen der Technik kennen wir als die Vollendung der Metaphysik: „*Technik ist so die eigentliche Vollendung der »Metaphysik«*“ (HGA 76, S. 294).⁵⁴⁸

beispielsweise an einer Stelle wie der folgenden deutlich: „Maschinenteknik (Industrie): Vorzeichnung des Seins als *Machenschaft*. Technik aber nicht nur als Maschinenteknik, sondern wesentlicher noch als die "org[anisierte] Konstruktion" seinsgeschichtlich begreifen – nicht als etwas neben anderem, auch nicht als >Ziel< im weitesten Sinne, sondern als das die *Wahrheit* des Seienden fügende und stufende Sein“, HGA 76, S. 287. Siehe Gorgone 2011 (bes. I und II).

547 Sehr prägnant bezeichnet G. Seubold die gängige Meinung als „Sprungbrett in eine eigentlichere Erfahrung neuzeitlicher Technik“ (Seubold 1986, S. 19 – für die Analyse dieser methodischen Perspektive siehe das ganze erste Kapitel). Unseres Erachtens (siehe dazu aber auch Luckner 2008, S. 96) liefert Seubold ein hervorragendes Beispiel, um den hier gemeinten Unterschied zwischen *richtig* und *wahr* zu veranschaulichen: „Ein Gedicht ist eine Ansammlung von Wörtern“. Von letzterem kann man eigentlich nicht sagen, daß es falsch sei, denn ein Gedicht ist ja tatsächlich eine Ansammlung von Wörtern. Nur merkt man hier natürlich sofort, daß das Eigentliche und Wesentliche noch gar nicht gesagt ist, sondern nur eine notwendige Bedingung desselben genannt wurde. Und dies meint Heidegger auch bei dem Satz: "Die Technik ist Mittel zum Zweck und menschliches Tun" feststellen zu dürfen. Der Satz ist nicht falsch, denn er stellt etwas Zutreffendes fest. Er ist somit richtig, aber eben auch nur richtig, d.h. er trifft noch nicht das Eigentliche der Technik“, Seubold 1986, S. 32. Für eine einführende Darstellung des Textes siehe Grosse 2014. In den *Vorstudien zum Technik-Vortrag* schreibt Heidegger: „Mein Denken ist nicht gegen "die Technik" [...], sondern gegen die Oberflächlichkeit und Ahnungslosigkeit, mit der die Technik betrachtet wird: 1. von Maschinen, Apparaten, Organisation her, 2. als Mittel, 3. als neutrales Vorhandenes“, HGA 76, S. 347.

548 Die bekannteste Formulierung dieser These findet man im Aufsatz *Die Überwindung der Metaphysik*: „Der Name "die Technik" ist hier so wesentlich verstanden, daß er sich in seiner Bedeutung deckt mit dem Titel: die vollendete Metaphysik“, HGA 7, S. 79. Siehe auch: „Die Technik ist trotz des unwiderstehlichen Anscheins kein >menschliche< Gemächte und Tun, sondern seynsgeschichtlich eine Art der Wahrheit des Seins, und zwar die ausgezeichnete der Fügung der Seinsverlässlichkeit [...]: Jeder Versuch, die Technik als >Mittel< oder >Zweck< menschlichen Tuns zu nehmen, bleibt außerhalb des wesentlichen Begreifens“, HGA 76, S. 312. Für die

Die philosophiegeschichtliche Entwicklung der metaphysischen Prägungen des Seins schildert Heidegger 1957 wie folgt: „Es gibt Sein nur je und je in dieser und jener geschicklichen Prägung: Φύσις, Λόγος, Ἔν, Ἰδέα, Ἐνέργεια, Substantialität, Objektivität, Subjektivität, Wille, Wille zur Macht, Wille zum Willen. Aber dies Geschickliche gibt es nicht aufgereiht wie Äpfel, Birnen, Pflirsiche, aufgereiht auf dem Ladentisch des historischen Vorstellens“ (HGA 11, S. 73). Es geht folglich darum, einzusehen, was geschieht, wenn sich das Sein als Wille zum Willen eröffnet.

Die Analyse Heideggers im Technikaufsatz entfaltet sich als Durchleuchtung dessen, was *Mittel zum Zweck* heißt. Das Mittel ist das, *wodurch* etwas bewirkt wird – es gehört also gänzlich zum Begriffsspektrum der Metaphysik, welche nach dem Grund bzw. der Ur-sache sucht. Dies besagt, dass ein Mittel als Ursache „das noch nicht Anwesende ins Anwesen ankommen“ (HGA 7, S. 12) lässt – das Mittel ist eine Grundfigur der Produktion, der Herstellung, ποιήσις. Durch eine eigene Übersetzung eines Passus aus dem platonischen *Gastmahl* definiert Heidegger die ποιήσις wie folgt: „Jede Veranlassung für das, was immer aus dem Nicht-Anwesenden über und vorgeht in das Anwesen, ist ποιήσις, ist Her-vor-bringen“ (ebd.).⁵⁴⁹ Das Hervorbringen bringt also das Seiende in die Unverborgenheit (αλήθεια), und entpuppt sich als eine Weise des Entbergens. Heidegger will damit zeigen, dass, wenn wir uns den Sinn der *Kausalität* (mithin des Mittels zum Zweck) vor Augen führen, dann ein wesentlicher Bezug auf die Wahrheit des Seins als αλήθεια zum Vorschein kommt. Das Hervorbringen birgt also einen Bezug auf die Entzugsdynamik des Seins selbst, bzw. der Weltbedeutsamkeit der menschlichen Existenz, zu der es gehört.

Daraufhin versucht Heidegger, einen Wesensunterschied zwischen der antiken und der modernen Technik herauszuarbeiten, welcher nicht darauf basiert – wie man ja gewöhnlich denken würde –, dass sich die moderne Technik als Anwendung der Kenntnisse der modernen Naturwissenschaften erweist – was allerdings einen wesentlichen Grundzug darstellt, wie wir besonders im Gespräch mit Severino betonen werden (vgl. 6.1.2). Statt sich der Natur, ihren Rhythmen, ihren *Grenzen* anzupassen, zeigt sich die moderne Technik als eine Herausforderung der Natur (bzw. des Ganzen des Seienden), welche von ihr die Lieferung von Energie zur Speicherung derselben verlangt. Für diese Herausforderung benutzt Heidegger das Verb *Stellen*. Die menschliche Subjektivität stellt die

heideggersche Durchleuchtung der von ihm gängig genannten Vorstellung vgl. ebd., S. 327 ff. Siehe dazu Ruggenini 1977, S. 243 ff.

549 In der Betrachtungsweise dieser platonischen Stelle spiegelt sich nochmals die große Ferne der ontologischen Ansätze von Heidegger und Severino wider, denn Letzterer schreibt genau in Bezug auf diesen heideggerschen Passus folgendes: „Jede Ursache, die ein Ding vom Nichts zum Sein übergehen läßt, ist Herstellung (ποίησις) [...]“. Heidegger übersetzt die Wendung: ἐξ του μη ὄντος εις τὸ ὄν mit "aus dem Nicht-Anwesenden in das Anwesen" [...] weil er *Sein* (τὸ ὄν) mit *Anwesen* ("Unverborgenheit") identifiziert: das Sein des Seienden (d.h. dessen, was ist) ist das "Anwesen des Anwesenden" [...], so daß die ποιήσις kein *efficere*, kein Herstellen, sondern ein Zum-Anwesen-Führen und in ihm Erhalten wäre. Auf diese Weise wird jedoch das Nicht-Anwesende mit dem Nichts identifiziert: von ihm kann nicht "ist" gesagt werden, denn dann würde das Sein nicht das Anwesen des Anwesenden bedeuten, sondern das, was anwesend und abwesend sein kann. So ist das Führen in das Anwesen (die ποιήσις) ein vom Nichts zum Sein Übergehenlassen. Die Übersetzung Heideggers möchte der ποιήσις die Bedeutung wiedergeben, die sie in der technisch-metaphysischen Entstellung verloren hätte; aber in Wirklichkeit definiert er sie gemäß jener Denkart, die mit Platon beginnt und die heute auf unsichtbare Weise unsere Kultur und die Diagnose der unbekanntesten Krankheit unserer Zeit stützt“, VWdN, S. 169. Schleiermacher übersetzt den Passus wie folgt: „Denn was für irgend etwas Ursache wird, aus dem Nichtsein in das Sein zu treten, ist Dichtung“, *Das Gastmahl*, 205b (wobei mit „Dichtung“, wie Schleiermacher feststellt, „jede Art herstellenden Tuns“ gemeint ist).

Natur, bzw. deren jeweils herauszufordernde Teile, und zwar in einer kontinuierlichen, in sich kreisenden Bewegung um „anderes zu fördern, d.h. vorwärts zu treiben in die größtmögliche Nutzung bei geringstem Aufwand“ (ebd., S. 16). Das Ganze des Seienden wird *ins Werk gesetzt* in dem Sinne, dass es als etwas *Be-stelltes* zum Vorschein kommt in einem Vorgang, der auf Steuerung (bzw. rechnender Planung) und Sicherung basiert.⁵⁵⁰ Das Ganze des Seienden eröffnet sich (bzw. erscheint, kommt zum Vorschein) mithin als ein riesiger Bestand, der zur Verfügung der menschlichen Subjektivität und insbesondere ihrer Suche nach Selbstsicherung steht. Alles, was auf die unterschiedlichsten Weisen existiert, offenbart sich als Teil – bzw. als Bestand-stück – dieser Verfügung. Ist es aber so selbstverständlich, dass der Mensch dasjenige Seiende ist, das alles bestellt, herausfordert, usw.?

Heidegger fragt sich: „Wer vollzieht das herausfordernde Stellen, wodurch das, was man das Wirkliche nennt, als Bestand entborgen wird?“ (ebd., S. 18). Die naheliegendste und folglich *gängige* Antwort auf diese Frage, nämlich "der Mensch", ist zwar *richtig*, greift aber für Heidegger zu kurz. Und dies aus dem einfachen Grund, dass der Mensch nie über die Unverborgenheit selbst, bzw. das Sein, das Entbergen, verfügen kann, sondern vielmehr immer und je schon in sie *geworfen* ist. Genauso wie die Denker der Metaphysik nicht über die Wahrheit des Seienden im Ganzen in der jeweiligen Epoche verfügen (5.2.1) – vielmehr bringen sie solche Wahrheit zur Sprache (in Heideggers Worten: sie ent-sprechen dem Zu-Spruch des sich entziehenden Seins) –, so verfügt auch der Mensch der Gegenwart nicht über das technische Entbergen, bzw. über die Weise des Sich-Eröffnens der Weltbedeutsamkeit in unserer Zeit.⁵⁵¹ Dies erweist sich wiederum als ein sehr klarer und einfacher Gedanke, sobald man sich von den ungewöhnlichen Ausdrucksweisen nicht ablenken lässt: In jedem Moment – z. B. wenn ich morgens aufstehe und die Augen öffne – kann ich dies oder jenes tun, aber ich kann nicht dafür sorgen, dass ich mich in einer Welt ohne meine täglichen Aufgaben, ohne Staaten, ohne Pandemie, ohne wachsende technologische Möglichkeiten, usw., befinde. Ich lebe konkret in meiner Welt, ich ent-spreche (gleichsam *unmittelbar*) ihren Grundstrukturen und demzufolge bin ich auch dazu gebracht, bzw. *herausgefordert*, den Inhalt meiner Erfahrung als eine riesige Reihe von Objekten zu erfahren, die zur Erreichung meiner – und nicht nur meiner – Zwecke nützlich oder nutzlos sind. Ich lebe zwischen Straßen, die irgendwohin führen, Lkws, welche die verschiedensten Waren überallhin liefern, Leuten, welche in allen möglichen Weisen ihr Leben zu sichern (bzw. fortzusetzen) versuchen, und so weiter.

Der Mensch, so Heidegger, gehört auch zum Bestand, und zwar genau deshalb, weil er auch herausgefordert wird, das Seiende im Ganzen seinerseits – d. h. jeweils als singulärer Mensch – zu

⁵⁵⁰ So schreibt Heidegger: „Erschließen, umformen, speichern, verteilen, umschalten sind Weisen des Entbergens. Dieses läuft jedoch nicht einfach ab. Das Entbergen entbirgt ihm selber seine eigenen, vielfach verzahnten Bahnen dadurch, daß es sie steuert. Die Steuerung selbst wird ihrerseits überall gesichert. Steuerung und Sicherung werden sogar die Hauptzüge des herausfordernden Entbergens. Welche Art von Unverborgenheit eignet nun dem, was durch das herausfordernde Stellen zustande kommt? Überall ist es bestellt, auf der Stelle zur Stelle zu stehen, und zwar zu stehen, um selbst bestellbar zu sein für ein weiteres Bestellen“, HGA 7, S. 17.

⁵⁵¹ Dazu siehe Seubold 1986, Kap. IV .

be-stellen. Deshalb schreibt Heidegger folgendes:

„Nur insofern der Mensch seinerseits schon herausgefordert ist, die Naturenergien herauszufordern, kann dieses bestellende Entbergen geschehen. Wenn der Mensch dazu herausgefordert, bestellt ist, gehört dann nicht auch der Mensch, ursprünglicher noch als die Natur, in den Bestand? [...] Doch gerade weil der Mensch ursprünglicher als die Naturenergien herausgefordert ist, nämlich in das Bestellen, wird er niemals zu einem bloßen Bestand. Indem der Mensch die Technik betreibt, nimmt er am Bestellen als einer Weisen des Entbergens teil. Allein, die Unverborgenheit selbst, innerhalb deren sich das Bestellen entfaltet, ist niemals ein menschliches Gemächte, so wenig wie der Bereich, den der Mensch jederzeit schon durchgeht, wenn er als Subjekt sich auf ein Objekt bezieht. Wo immer der Mensch sein Auge und Ohr öffnet, sein Herz aufschließt, sich in das Sinnen und Trachten, Bilden und Werken, Bitten und Danken freigibt, findet er sich überall schon ins Unverborgene gebracht“ (ebd., S. 18 f.)

Der Mensch gehört *je schon* in eine ursprüngliche Dimension der Weltbedeutsamkeit: das Sein, welches sich als solches entzieht um willen des menschlichen Umgangs mit dem Seienden (vgl. 3.3). Die Technik als das Entbergen zu verstehen, bedeutet folglich, die grundlegende Art und Weise zu thematisieren, wie der Mensch der Gegenwart die Natur, das Wirkliche, das Seienden im Ganzen, *sich selbst* immer mehr denkt. Es handelt sich um einen tendenziell allumfassenden Sinnhorizont in dem Sinne, dass für Heidegger die *Möglichkeit* anderer Bedeutungseröffnungen wohl immer höher (bzw. wahrer, konkreter) als die *Wirklichkeit* dieses Horizontes bleibt, welcher jedoch in der Epoche der Technik vor-herrscht. Das Leben des Menschen auf der Erde wird gesammelt, die Totalität des Seienden im Lichte von Machbarkeit, Zielerreichung, Produktion, Modifikation und Zerstörung zu denken, bzw. mit dieser Totalität derart konkret umzugehen. Und diese passive Konstruktion soll nicht den Eindruck erwecken, es gäbe eine negativ-böse Entität, die uns dazu herausfordert, das Wirkliche produktiv zu denken – „der Mensch wird gesammelt“ heißt „er sammelt sich“, „es geschieht immer mehr vorwiegend nur das“. Es handelt sich um eine phänomenologische Beschreibung.

Dass der Mensch sich immer mehr in diesen einheitlichen Charakter des produktiv-machenschaftlichen Umgangs mit Allem sammelt – dies nennt Heidegger das *Ge-stell*, nämlich die Versammlung (Ge-) des Stellens. Dies ist der Λόγος unserer Zeit, nämlich die Art, wie sich das Seiende an ihm selbst zeigt, wie es gedacht wird.⁵⁵² Dass Heidegger sagt, die gängige Technikauffassung greife zu kurz, gründet in dieser Einsicht. Ich, wir, Da-sein geht alltäglich *technisch* mit seiner Umwelt um, wir *machen* dies und jenes, aber *dass* wir uns in einer so strukturierten allumfassenden Denkweise befinden, hat kein singuläres Subjekt *gemacht* (oder entschieden)⁵⁵³, sondern ist eben der Grundzug der Subjektivität, die als *Ge-stell* überall vorherrscht

⁵⁵² Vgl. die Analysen zum λόγος als ἀποφαίνεσθαι in 3.2.1 und 3.3.1, und als Sammlung in 3.3.2.

⁵⁵³ Vgl. die diesbezüglich sehr klaren Ausführungen Luckners: „Ähnlich wie die Sprache ist Technik etwas, was zwar

und deren Wesen, so Heidegger im Technikaufsatz, der Wille zum Willen ist (vgl. die Fußnote in ebd., S. 20).⁵⁵⁴ Diese Figur stellt das wahre Ende der neuzeitlichen Subjektivitätsmetaphysik – d. h. der theoretischen Entfaltung der Selbstsicherung des Subjektes gegenüber dem Objekt – dar und gilt demzufolge als der Name für den konkreten Sinnhorizont, innerhalb dessen alles Objekt bzw. Materie jenes Prozesses darstellt, durch den das Subjekt sich selbst seiner Fähigkeit, Zwecke zu erreichen, bzw. seiner eigenen Macht über den *Lauf* seines Lebens, versichert. Das Wesen der Technik als vollendete – bzw. als zur konkreten *Gestalt* menschlichen Lebens gewordene – Metaphysik zu denken, heißt also, diese Konturen der Subjektivität als Wille zum Willen zu profilieren:

„Technik "schafft" "Werke", geht auf wirtschaftliche Bedarfsdeckung, dient als Erzeugung von Industrieprodukten, vollbringt eine Triebbefriedigung und gilt als "*bloßes Verfahren*", je nach der verschiedenen möglichen Blickrichtung, in der das metaphysische Wesen der Technik einseitig von außen genommen und je für das Ganze gehalten wird. Das Wesen der Technik aber ist die Sicherung des Seienden *in seiner Herstellbarkeit und Machbarkeit*; diese Sicherung aber nur der Wesensbestand der Sicherung des Menschentums, der als solcher schon wesentlich zur Unbedingtheit bestimmten *Subjektivität*“ (HGA 76, S. 310 f.)

Heidegger spricht hier von *Unbedingtheit* der Subjektivität der Technik. Unbedingt, unaufhaltsam, schrankenlos, grenzenlos – diese Adjektive kommen in Heideggers Kennzeichnungen der Technik sehr häufig vor und wir möchten zeigen, dass sie auf dasselbe hinweisen, was Severino mit dem Ausdruck *Grenzenlosigkeit der Technik* bezeichnet. Die moderne Subjektivität befreit sich allmählich von jeder Bedingung, bzw. von jeder Grenze, welche sich ihr endgültig gegenüberzustellen versucht. Ja, eine solche Befreiung ist – so sagt uns das letzte Zitat – sogar eine wesentliche Bestimmung⁵⁵⁵ der Subjektivität, sie gehört gleichsam zu ihrer DNA.

Gleichwohl ist Severino der Auffassung, die Philosophie Heideggers sei nicht in der Lage, den eigentlichen Sinn der Grenzenlosigkeit der Technik zu erfassen – und dies besonders aufgrund eines (begrifflich verankerten) soteriologischen Zuges derselben. Ein anderer Grund für diese Ansicht

nicht ohne uns ist, aber dennoch nichts, was wir als Ganze in der Hand hätten. Die Technik hat uns in der Hand, so wie uns die Sprache in der Hand hat, nicht gegen unseren Willen, nicht indem sie uns zwingt, etwas anderes zu tun, als wir wollen, aber indem sie schon unser Wollen leitet. Sie ist in diesem Sinne dem Menschen nicht verfügbar. Wir leben in ihr. Natürlich war es jemand, der die Glühbirne, jemand, der die Nähmaschine erfunden hat. Aber niemand hat die Technik erfunden“, Luckner 2008, S. 23.

554 Derart soll man auch die entsprechenden Äußerungen in *Überwindung der Metaphysik* verstehen: „Dadurch, daß zeitweilig der Wille in einzelnen "Willensmenschen" personifiziert ist, sieht es so aus, als sei der Wille zum Willen die Ausstrahlung dieser Personen. Die Meinung entsteht, der menschliche Wille sei der Ursprung des Willens zum Willen, während doch der Mensch vom Willen zum Willen gewollt ist, ohne das Wesen dieses Wollens zu erfahren“, HGA 7, S. 88. Die Versuchung, diese Stelle so zu deuten, als handle es sich hier um eine Freiheitsverneinung oder gar Exkulpation menschlichen Handelns, liegt gewiss nahe. Aber diese Ausdrücke deuten nur darauf hin, dass der gegenwärtigen Mensch *je schon* zur sich *technisch* eröffnenden Weltbedeutsamkeit der Gegenwart gehört, ohne diesen Sinnhorizont (ja, ohne das Sein selbst und seine Entzugsdynamik) erfahren zu können.

555 Vgl. die Bedeutung des Zu-Etwas-Bestimmt-Seins (*essere destinato a*) in Severinos Charakterisierung von *Destino* in 1.3.3 (Fn. 113).

Severinos betrifft jedoch die Figur des Rechnens. Laut dem italienischen Philosophen spiegelt sich die auf philosophischer Ebene bezeugte Destruktion der Tradition (bzw. der Tod Gottes) in der wesentlichen Wandlung wider, welche zur Struktur des heute die Technik steuernden Wissens bzw. Rechnens der modernen Wissenschaft führt. Die moderne Wissenschaft ist nicht mehr *Epistème*, sondern hypothetisches Wissen; ihr Rechnen, das sich bei der technischen Weltbeherrschung zeigt, erweist sich als grenzenlos, d. h. es hat kein unveränderliches Hindernis vor sich, das es bremsen würde, und ist daher der unbestreitbaren Evidenz der Freiheit des Werdens treu (vgl. 1.4.3). Der grundlegende Unterschied zwischen der antiken und der neuzeitlichen Wissenschaft – und folglich der von ihr gesteuerten Technik – besteht darin, dass die zweite, als hypothetisches Wissen, auf keinem *epistemischen* Grund mehr basiert. Im Laufe seiner Analyse des Sinns der Technik in DdN kommt Severino auf die heideggersche Auffassung der Technik zu sprechen und schreibt: „Diese fundamentale Unterscheidung zwischen dem unumstößlichen Rechnen der ἐπιστήμη und dem hypothetischen Rechnen der Technik bleibt im Denken Heideggers völlig aus, weil das technologische Rechnen einfach als jene Radikalisierung des epistemischen Rechnens, das mit dem *cogito* und der Subjektivität des neuzeitlichen Denkens beginnt, verstanden wird“ (DdN, S. 229, EÜ). Die Geschichte der *Epistème* reicht für Severino bis zu Hegel hin – die Abhängigkeit der Technikauffassung Heideggers von der cartesianischen Subjektivitätsmetaphysik mache also die Technik zu einem *epistemischen* Phänomen. Mit anderen Worten: Indem Heidegger aufgrund der bekannten Fragwürdigkeit der ontologischen Grundlagen seiner Philosophie die radikale Bedeutung des Todes Gottes nicht zu sichten vermag (2.3.3), bzw. indem er nicht sehen kann, dass es in unserer Zeit mit der Geschichte der Unveränderlichen (*gli immutabili*) der Tradition *notwendig* zu Ende ist,⁵⁵⁶ bleibe ihm der eigentliche Sinn der das wissenschaftlich-technologische Handeln charakterisierenden Grenzenlosigkeit verborgen.⁵⁵⁷

Doch es lässt sich hierbei leicht zeigen, dass diese Interpretationsthese den Sinn des Wesens der Technik als *Ge-stell*, bzw. als Willen zum Willen, aus den Augen verliert, und zwar genau aufgrund der verfehlenden Interpretationsthesen über Heideggers Technikphilosophie, denen nachgegangen wurde. Die strukturelle Befreiung des *Machens* von jeder Grenze ist genau das, was Heidegger mit der Rede über die Vollendung der Metaphysik zum Ausdruck bringt. Wie gezeigt wurde, vollendet

556 Vgl. auch die folgende Stelle (1989): „Für Heidegger ist die technische Planung die vollendete Gestalt der metaphysischen Herrschaft, welche die Seienden vom "*Principium*", vom "Grund", von der "Ursache" abhängen lässt. Wäre das der Fall, dann wäre das Zeitalter der Technik nicht die Befreiung aus dem Zeitalter der Unveränderlichen, sondern dessen Triumph. [...] Aber Heidegger berücksichtigt nicht die Grundopposition zwischen der metaphysischen *Epistème* und der modernen Wissenschaft: die Opposition zwischen der *Unumstößlichkeit*, welche die *Epistème* zu zeigen vorhat, und dem *hypothetischen* Charakter der wissenschaftlichen Erkenntnis, worauf das technologische Handeln basiert“, DkP, S. 66, EÜ.

557 Hier sieht man deutlich, dass Severino immer wieder an der Grundüberzeugung festhält, jede Analyse der Gegenwart (besser noch: jede Theorie überhaupt) solle auf den von ihm profilierten Sinn der griechischen Ontologie basieren, weshalb er in *Die Einwohner der Zeit* (1978) schreibt: „Heidegger hat den Zusammenhang zwischen griechischer Ontologie und Zivilisation der Technik erblickt, doch hat er nicht gesehen, dass der Grund seines (und jegliches) Philosophierens – nämlich der Glaube an die Existenz der Geschichte – genau das ist, was sich zum ersten Mal in der griechischen Ontologie manifestiert und was seine vollendetste und kohärenteste Verwirklichung in der Zivilisation der Technik unausweichlich findet“, DEdZ, S. 171 f., EÜ.

Nietzsche insbesondere die neuzeitliche Metaphysik der Subjektivität. In dieser Metaphysik zeigt sich der Mensch als der zentrale und absolute Referenzpunkt des *von ihm vor-gestellten* Ganzen des Wirklichen.⁵⁵⁸ Innerhalb der neuzeitlichen Seinsvergessenheit wird die Wahrheit des Subjektes zur Einrichtung der Sicherung seiner selbst (Selbst-Gewissheit) und demzufolge seines Objektes. Diese Sicherung vollzieht sich auf Basis der *Richtigkeit* des Wissens im Sinne der Klarheit und Deutlichkeit der mathematischen Berechenbarkeit des vor-gestellten Wirklichen – das *richtige* Wissen ist *je schon* auf die Anwendung zur Sicherung des lebendigen Subjektes, bzw. zur Fortsetzung und Verbesserung seines Lebens, gerichtet. Das Vor-herrschen dieses Sinnhorizontes versteht Heidegger als die *wirkliche Herrschaft* des Uneigentlichen, bzw. des Willens zur Macht.

Wie charakterisiert Heidegger den Unterschied zwischen Willen zur Macht und Willen zum Willen? Die angemessene Antwort auf diese Frage scheint die folgende zu sein: Der Wille zum Willen stellt die Wahrheit des Willens zur Macht dar. Im Aufsatz *Überwindung der Metaphysik* schreibt Heidegger:

„Nietzsches Metaphysik bringt im Willen zur Macht die *vorletzte* Stufe der Willensentfaltung der Seiendheit des Seienden als Wille zum Willen zum Vorschein. Das Ausbleiben der letzten Stufe gründet in der Vorherrschaft der "Psychologie", im Macht- und Kraft-Begriff, im Lebens-Enthusiasmus. Darum fehlt diesem Denken die Strenge und Sorgfalt des Begriffes und die Ruhe der geschichtlichen Besinnung. Die Historie herrscht und darum die Apologetik und Polemik“
(HGA 7, S. 79)

Wie überraschend es auch sein mag, so sagt uns Heidegger an dieser Stelle, dass Nietzsches Charakterisierung des Willens zur Macht als Wahrheit des Seienden *begriffsphilosophisch* nicht radikal genug ist.⁵⁵⁹ Der von ihm thematisierte Wille zum Willen nimmt den Willen zur Macht in

⁵⁵⁸ 1939 beschreibt Heidegger die zwei Wesensbestimmungen der Geschichte der Neuzeit wie folgt: „daß der Mensch als subiectum sich zur Bezugsmittel des Seienden im Ganzen einrichtet und sichert und daß die Seiendheit des Seienden im Ganzen als Vorgestelltheit des Herstell- und Erklärbaren begriffen wird“, HGA 6.2, S. 17. Sehr prägnant erläutert Menke den heideggerschen Subjektivitätsbegriff wie folgt: „Heidegger deutet die mit Descartes beginnende Metaphysik der Subjektivität nun nicht mehr nur oder vor allem epistemologisch, sondern als ein unmittelbar *praktisches* Programm. Das besagt: er liest nun die Ansetzung des Ich als Grund, d.h. dessen Subjektwerdung oder -erklärung, als das Programm zur Etablierung einer bestimmten Form des praktischen Umgangs mit sich, den anderen sowie dem Anderen. Dabei ist für Heidegger das spezifische Kennzeichen dieser mit der neuzeitlichen Idee der Subjektivität verbundenen Praxisform ein – in der Konsequenz: totales – Verhältnis der Herrschaft über das, worauf sie sich bezieht. Sich als Subjekt auf Objekte zu beziehen, heißt nicht mehr nur, diese Objekte (eingeschlossen sich selbst) "vorzustellen", sondern sie zu beherrschen – zu verbrauchen und vernutzen“, Menke 2014, S. 323.

⁵⁵⁹ Dies ist vor allem deshalb überraschend, weil sich Heideggers Philosophie als eine Infragestellung der Begriffsphilosophie versteht (vgl. Teil 2). Diese Einsicht Heideggers über Nietzsches Philosophie beschreibt Kerkmann sehr prägnant, wenn er sagt, dass Nietzsche für Heidegger aufgrund des Begriffsmangels „nicht zu der Einsicht vorgedrungen [sei], dass die von ihm vertretene Intention der Lebensintensivierung die prolongierte Bestandsicherung rechtfertigt und benötigt, um sich aus dieser je aufs Neue herauszuschälen. Heidegger macht für diese Zelebration des Irrationalen sowie für die Fokussierung auf das Rauschhafte eine Einseitigkeit verantwortlich. Diese habe es in Nietzsches Falle verhindert, auf die Ermöglichungsbedingung der angestrebten Steigerung und der beständigen Verflüssigung festgefügtter *Grenzen* [Kursivierung P.M.B.] zu reflektieren“, Kerkmann 2020, S. 711. Die Arbeit Kerkmanns liefert einen hervorragenden Kommentar zum Text *Überwindung der Metaphysik* (vgl. ebd., S. 694-757), welcher sich auf die sorgfältige, entwicklungs-geschichtliche Einordnung des heideggerschen Willensdenkens in seine Nietzsche- und Schelling-Vorlesungen stützt (vgl. ebd., Teil 1 und 2). Jedoch scheint uns

seinen dienst und bringt ihn auf den Begriff: „Das Wesen des Willens zur Macht läßt sich erst aus dem Willen zum Willen begreifen. Dieser jedoch ist erst erfahrbar, wenn die Metaphysik bereits in den Übergang eingegangen ist“ (ebd., S. 80). Das Verhältnis zwischen den beiden ist also im Lichte der in 5.2.1 rekonstruierten, seinsgeschichtlichen Überwindungsperspektive Heideggers zu verstehen.

Dieser Blick auf die *vollendete* Geschichte der Metaphysik sieht die Gegenwart als die Zeit der Abwesenheit der absoluten Wahrheit bzw. Gottes. In dieser Zeit vollzieht sich die Vollendung der Radikalisierung jenes Grundzugs der Subjektivität als Streben nach Sicherung. Der nietzscheanische Wille zur Macht bietet dem Willen zum Willen den Grundzug, der jetzt gewißermaßen zur Reinform gebracht werden kann: den Tod Gottes. Die vor-stellende, selbst-gewisse Sicherung hat kein wahres Seiendes mehr, keinen außerhalb ihrer selbst vor-gestellten Erfahrungshorizont, *keine absolute Wahrheit* mehr, der sie sich anpassen müsste. Der Wille wartet nicht mehr auf eine ihm von außen verliehene Macht – er hat dieses Außen bzw. Gott getötet. Der Wille will nur sich selbst, seine eigene Macht und Entfaltung. Bis zu welchem Punkt und in Anlehnung an welchen Maßstab verfolgt der Wille diese Machtsteigerung? Die Frage ist für Heidegger schon insofern verfehlt, als hierbei die *wesentliche* Bedeutung der Umkehrung des Platonismus als *gottmörderische* Vollendung der Metaphysik aus den Augen verloren wird.

In der Kreisbewegung des sich selbst wollenden Willens gibt es nur den Willen selbst, d. h. es gibt keinen Maßstab, der außerhalb des Willens diesem eine Grenze zu setzen vermag. Auch der psychologisch umgrenzte Lebensenthusiasmus Nietzsches stellt also etwas dar, was außerhalb des *metaphysischen* Gesichtskreises des Willens zum Willen steht, gerade weil es Umgrenzung bedeutet, bzw. gerade weil die allumfassende *Formalität* dieses Sinnhorizontes, wo jeder Inhalt nur dazu gesetzt (bzw. vorgestellt) wird, um überwunden zu werden, im Grunde verfehlt wird. Kein Inhalt der Erfahrung stellt eine endgültige Wahrheit dar – weder ein Übersinnliches noch ein Irdisches, weder ein Lebendiges noch Unlebendiges oder was auch immer. Wahrheit gibt es nur, um als zu überwindende Stufe im Prozess der Machtsteigerung fixiert zu werden. Der Tod der Wahrheit in der Zeit der rechnenden Erzeugung derselben zugunsten des Strebens nach Sicherung ist genau

die Akzentuierung eines Grundwiderspruchs im heideggerschen Text – welcher im Wesentlichen darin besteht, dass Heidegger den Willen zum Willen als negatives, auswegloses Verhängnis verabsolutiert und damit seine eigene Diagnose kompromittiert (vgl. besonders ebd. S. 695 ff. und 732 ff.) –, auf einer Beiseitelegung der hermeneutisch-phänomenologischen Valenz der Diagnose Heideggers und insbesondere seiner Negativitätstheorie zu basieren, der zufolge es ein vom Negativen völlig freies Positives (bzw. ein vom *Unwesen* völlig freies *Wesen*) nicht gibt (5.2.1). Anders gesagt: Dass *auch* seine Diagnose des Willens zum Willen zum Herrschaftsraum desselben gehört, gibt Heidegger (oder, wenn man so will, der Heidegger der vorliegenden Interpretation) problemlos zu, denn er *lebt konkret* in der sich eröffnenden, technisch geprägten Weltbedeutsamkeit unserer Gegenwart und versucht genau dieser entgegenzudenken. Denn das Dasein ist *je schon* in eine *verstandene Welt* geworfen und seine Auslegung nährt sich vom Verstandenen in einem *hermeneutischen Zirkel*, zu dem Heidegger in SZ sagt: „Aber in diesem Zirkel ein *vitiosum* sehen und nach *Wegen Ausschau* halten, ihn zu vermeiden, ja ihn auch nur als unvermeidliche Unvollkommenheit *empfinden*“, heißt das *Verstehen von Grund aus mißverstehen*. Nicht darum geht es, Verstehen und Auslegung einem bestimmten Erkenntnisideal anzugleichen, das selbst nur eine Abart von Verstehen ist, die sich in die rechtmäßige Aufgabe einer Erfassung des Vorhandenen in seiner wesenhaften Unverständlichkeit verlaufen hat. [...] Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen“, HGA 2, S. 203.

der Tod jeder Grenze. Im Text der letzten, nie gehaltenen Vorlesungsstunden vom SS 1939 (*Der Wille zur Macht als Erkenntnis*) schreibt Heidegger:

„Die Wahrheit als Gewißheit wird zur einrichtbaren Einstimmigkeit in das für die Bestandsicherung des auf sich gestellten Menschen vorgerichteten Seienden im Ganzen. Diese Einstimmigkeit ist weder Nachahmung noch Einfühlung in das »an sich« wahre Seiende, sondern verrechnende Übermächtigung des Seienden durch die Loslassung der Seiendheit in die Machenschaft. Diese selbst meint jenes Wesen der Seiendheit, das sich auf die Machsamkeit einrichtet, in der Alles machbar auf seine Machbarkeit hin zuvor ausgemacht wird“ (HGA 6.2, S. 18 f.)

Die vom Willen angenommene, immer stärker vorherrschende Wissensform ist nun für Heidegger wie auch für Severino die moderne Wissenschaft. Der Italiener erkennt bei Heidegger kein volles Bewusstsein bezüglich des Zusammenhanges zwischen dem *hypothetisch-experimentellen* Charakter der Wissenschaft – mithin der entsprechenden, technologischen Planung – und der Befreiung von jedem Absoluten in der Vollendung der Metaphysik. Jedoch sollte man hierzu bemerken, dass die moderne Wissenschaft nach Heidegger ein Phänomen darstellt, das zum Wesensbereich der so verstandenen, bei Nietzsche sich entfesselnd-vollendeten Subjektivität gehört. Im Technikaufsatz lesen wir beispielsweise: „Weil das Wesen der modernen Technik im Ge-stell besteht, deshalb muß diese die exakte Naturwissenschaft verwenden“ (HGA 7, S. 24).⁵⁶⁰ Heidegger ist sich wohl dessen bewusst, dass die moderne Naturwissenschaft *historisch* lange vor dem entsteht, was man mit moderner Technik – also Industrie-, Maschinen- und erst Recht Digitalrevolution – meint.⁵⁶¹ Allein geht es ihm bei der Beantwortung der *Wesensfrage* nicht um eine Rekonstruktion einer historischen Reihenfolge, sondern um eine Ursprünglichkeitsrangordnung (Seinsfrage – Weltbedeutsamkeit – Nivellierung, vgl. 3.3.1). Der Satz besagt also: Das mathematisch fundierte, hypothetisch-experimentelle Vorgehen der neuzeitlichen Naturwissenschaft entsteht erst *im Rahmen* der geschichtlichen Eröffnung der Weltbedeutsamkeit als Subjektivität und des dementsprechenden Gerichtet-Seins des Subjektes auf die Sicherung seiner selbst in der rechnenden Planung des Wirklichen. *Weil* das Sein des Seienden als die Vorgestelltheit des Subjektes erfahren wird, *deshalb* entfaltet sich das Wissen des Subjektes

⁵⁶⁰ Ähnlich lesen wir in den Abhandlungsentwürfen zur Entstehung der modernen Technik folgendes: „Die Technik beruht nicht in der >Anwendung< der modernen Naturwissenschaft auf die >Technik< [...], sondern die moderne Naturwissenschaft hat mit der Technik dieselbe metaphysische Wurzel; man könnte eher den Satz umkehren: die moderne Wissenschaft beruht auf der Anwendung der Technik. Aber auch dies trifft nie das Wesentliche, weil es sich nicht um >Anwendungen< handelt, sondern um Ursprünge des Wesens aus der *Wahrheit des Seins* im Sinne der noch jetzt verhüllten Machenschaft“, HGA 76, S. 299. Vgl. die diesbezügliche Rekonstruktion in Ruggenini 1977 (S. 305 ff.), Seubold 1986, (Kap. IX), Pleger 1989 (bes. S. 646 ff.), Glazerbook 2000 (bes. S. 240 ff.), Gilliland 2002 (S. 118 ff.) und Ihde 2010 (Kap. 2), wo die heideggersche Position aus einer Perspektive diskutiert wird, für welche die heideggersche Unterscheidung zwischen antiker und moderner Technik nicht zu Recht besteht.

⁵⁶¹ Kurz vorher schreibt er: „Aber die mathematische Naturwissenschaft ist doch um fast zwei Jahrhunderte vor der modernen Technik entstanden. Wie soll sie da schon von der modernen Technik in deren Dienst gestellt sein? Die Tatsachen sprechen für das Gegenteil“, HGA 7, S. 22.

experimentell, durch Hypothesen und mathematische Berechenbarkeit. Man ist *schon* in der Logik der Machtsteigerung des Subjektes, bzw. der Machbarkeit von allem, was Objekt ist. Diese Logik wartet nur darauf, mit sich selbst *kohärent* zu werden, nämlich einzusehen, dass ihr Prozess auf nichts anderem zu fußen braucht als auf dem Subjekt selbst.⁵⁶² Dieser Sinnhorizont muss sich als Wille zum Willen erweisen. Der Prozess der Befreiung von jeglichem Absoluten als Vollendung der Subjektivitätsmetaphysik ist folglich der Prozess, durch den die experimentelle Naturwissenschaft als die jenem Grundzug der Subjektivität angemessenste Gestalt zur höchsten Wissensform der Gegenwart wird. In diesem Sinne ist die physikalische Naturwissenschaft selbst „vom Walten des Ge-stells herausgefordert, das die Bestellbarkeit der Natur als Bestand verlangt“ (ebd., S. 23).

Wir sehen also, im welchen Sinne Severino den Zusammenhang zwischen Subjektivität, wissenschaftlich-technologischer Planung und Vollendung der Metaphysik bei Heidegger nicht angemessen liest. Die moderne Wissenschaft entsteht innerhalb eines Sinnhorizontes (bzw. einer sich als solchen entziehenden Weltbedeutsamkeit), der in seinem Wesen schon *dazu bestimmt* ist, sich von allem Absoluten, bzw. von jeder Grenze, zu befreien. Der Wille zum Willen, d. h. die in sich kreisende Bewegung der Überwindung jedes Inhaltes als Prozess der Machtsteigerung des Subjektes, waltet, obgleich verborgen, schon seit dem Anfang der neuzeitlichen Geschichte, kommt aber erst bei dem nietzscheanischen Willen zur Macht zu sich selbst – seine Wesensstruktur kommt

⁵⁶² Um den Sinn dieser Position Heideggers deutlicher zu verstehen, denke man an die folgende, berühmte Stelle über den Rhein im *Technikaufsatz*: „Achten wir doch, um das Ungeheure, das hier waltet, auch nur entfernt zu ermessen, für einen Augenblick auf den Gegensatz, der sich in den beiden Titeln ausspricht: "Der Rhein", verbaut in das *Kraftweih*, und "Der Rhein", gesagt aus dem *Kunstwerk* der gleichnamigen Hymne Hölderlins. Aber der Rhein bleibt doch, wird man entgegen, Strom der Landschaft. Mag sein, aber wie?“ HGA 7, S. 16 f. Diese Stelle so zu deuten, dass Heidegger hier eine „Präferenz“ für den Rhein Hölderlins ausspricht, mag zwar zutreffen (bzw. *richtig sein*), soll aber nicht denken lassen, dass es hier um eine *romantisch-nostalgische* Präferenz geht. Für Heidegger verhilft die Sprache Hölderlins (oder der denkenden Dichter) uns mehr dazu, das Sein als sich entziehende Weltbedeutsamkeit zu denken, die als (Ab-)Grund sowohl der Dichtung als auch der Errichtung eines Wasserkraftwerkes *zugrunde* liegt – ob dem so ist, ist eine Frage, welche den Rahmen der vorliegenden Untersuchung übersteigt. Doch eines soll deutlich gemacht werden: Der Blick des Dichters und der des Ingenieurs, der die exakten Kenntnisse der modernen Wissenschaft anwendet, sind für Heidegger zwei mögliche, sozusagen *gleichberechtigte* Blickweisen. Dass der zweite zum *wahren* (richtigen, exakten, das Handeln des Menschen vorwiegend bestimmenden) Blick gehalten wird und dazu tendiert, die allumfassende Blickweise unserer Gegenwart zu werden (bzw. die anderen Blickweisen vergessen zu machen), hängt nicht vom irgendeinem an sich gültigen Wahrheitsfaktor desselben, sondern davon ab, dass der Mensch das Sein und mithin den Inhalt der Erfahrung *je schon* im produktiv-machenschaftlichen Sinne erfährt, bzw. je nur auf die Sicherung seiner selbst abzielt. Anders gesagt: Das Wissen des Astronomen über den Mond ist nicht *wahrer* als das des Dichters, der das Gestirn besingt. Das erste wird nur insofern *wahrer* (im Sinne von *richtiger*), als der Mensch *je schon* darauf gerichtet ist, die Welt *machend* zu modifizieren, und dieses Wissen uns *tatsächlich* mehr als das andere Wissen eine solche Macht erlaubt. Würde morgen (bzw. eines Tages) ein Gedicht über den Mond uns mehr als die Kenntnisse eines Astronomen dabei helfen, den Mond zu beherrschen (auf ihm zu landen, darauf zu leben, was auch immer), dann würde die Dichtung zur höchsten Wissensform des von Heideggers profilierten *Wesens der Technik*. Hierbei hilft uns die Position Severinos hinsichtlich des Verhältnisses Technik-Wissenschaft. 2013 schreibt er: „Die Macht der Technik liegt an dem "praktischen" Charakter des philosophischen Untergrunds [vgl. I.4., P.M.B.], nicht an der "Praktizität" des mathematischen (oder physikalisch-mathematischen) Wissens, das im Herzen der Technik steht. Dies gilt, auch wenn der zweite Charakter in heutiger Zeit der Faktor darstellt, durch welchen die Technik mehr Macht als andere Kräfte hat. Eine solche höhere Macht ist aber eine historisch-kontingente Situation. Denn wenn es wieder geschehen würde, dass man die Berge *durch das Gebet* bewegt – und sogar stärker, als die Techno-Wissenschaft es tut –, dann würde nicht mehr die physikalisch-mathematische, sondern die betende Technik vorherrschen, bzw. diese wäre zur Herrschaft bestimmt (und freilich anders als diejenige, die sich an die unveränderliche "Wahrheit" eines Gottes wendet)“, DUDP, S. 85, EÜ.

zum Vorschein. Anders gesagt: Gerade weil er an der Überzeugung festhält, Heidegger „führe die wissenschaftlich-technologische Planung auf die metaphysische [d. h. für Severino epistemische, von einem Absoluten *bedingte*, P.M.B.] zurück“ (DRdW, S. 408, EÜ), vermag Severino nicht zu sehen, dass in „jene[r] Radikalisierung des epistemischen Rechnens, welches mit dem *cogito* und die Subjektivität des neuzeitlichen Denkens beginnt“ (DdN, S. 229, EÜ) und welches sich bei der nietzscheanischen Metaphysik des Willens zur Macht vollendet, sich für Heidegger eine innere und fundamentale Wandlung abspielt. Denn jene Radikalisierung ist das Resultat der Befreiung – vonseiten der modernen Subjektivität – von allen *Grenzen*, die sich ihr (der Subjektivität) gegenüberstellen, welche Befreiung sich in der völligen Freiheit des nietzscheanischen Willens zur Macht vollendet, der folglich *unbedingter Wille zur Übermächtigung der Macht* ist.

Genau dies ist die wesentliche Bedeutung dessen, was Heidegger *Machenschaft* nennt. Deshalb lesen wir in den *Beiträgen* folgendes:

„dieser Wille, der alles macht, hat sich im voraus der *Machenschaft* verschrieben, jener Auslegung des Seienden als des Vor-stellbaren und Vor-gestellten. Vor-stellbar heißt einmal: zugänglich im Meinen und Rechnen; und heißt dann: vorbringbar in der Her-stellung und Durchführung. Dies alles aber aus dem Grunde gedacht: das Seiende als solcher ist das Vor-gestellte, und nur das Vorgestellte ist seiend. Was der *Machenschaft* scheinbar einen Widerstand und *eine Grenze* [Kursivierung P.M.B.] setzt, ist für sie nur der Stoff zur weiteren Arbeit“ (HGA 65, S. 109)

Jeder sich prozesshaft zeigende Inhalt des Willens zum Willen ist *je schon* verschlungen im Sich-Wollen des Willens selbst – er ist Materie für den Prozess der Übermächtigung der Macht. Durch die Überprüfung dieser letzten severinianischen Interpretationsthese glauben wir also, den zentralen Grundzug der heideggerschen Analyse der Technik als Ge-stell, als Willen zum Willen, herausgearbeitet zu haben. Heidegger sieht *explizit* die gegenwärtige Technik als eine Art von Denken an, welches im Gegensatz zur Tradition *weiß*, dass es keine Grenze vor sich hat – und wo dieses Wissen im Wesentlichen *Wille* ist.⁵⁶³ Das Sein als Ge-stell zu denken, heißt für Heidegger, die so verstandene Kreisförmigkeit der Bewegung des Willens zum Willen in sich selbst zu denken. In den *Vorstudien zum Technik-Vortrag* lesen wir: „*Gestell* (Kreis): Die Versammlung des Stellens der ständigen Bestellbarkeit der vollständigen Beständigkeit der universalen *unbedingten* Wirksamkeit des Wirklichen im Ganzen“ (HGA 76, S. 353, ein Pfeil geht vom Wort „Kreis“ her auf das Adjektiv „*unbedingten*“ zu).

⁵⁶³ Wir kommen also durch einen völlig anderen *ontologischen* Weg – und trotz der kritischen Haltung des Italieners – zur gleichen These wie Severino (vgl. 1.4.5): „Der Wille, die Welt zu transformieren, ist die ursprüngliche Technik; die von der modernen Wissenschaft gesteuerte Technik ist der Raum, wo der Wille allmählich dessen gewahr wird, dass die Transformation der Welt es notwendigerweise mit sich bringt, dass das Ziel des Willens der Wille selbst sei, bzw. der Wille zum Das-Andere-immer-Fortwollen und mithin zur unendlichen Erhöhung der eigenen Macht“, DTudE, S. 278, EÜ.

Die Infragestellung der *gängigen* Vorstellung der Technik und die Hinwendung zum Wesen derselben (bzw. zum Ge-stell) bleibt an keinen *besonderen* Inhalt (oder Themenbereich) menschlichen Lebens gebunden, weil ihr allererstes Grundanliegen lediglich die *ontologische* Form des Vorherrschens des Unwesens im Wesen der Weltbedeutsamkeit betrifft: Diese Form ist die in sich kreisende Grenzenlosigkeit des Willens zum Willen.⁵⁶⁴ Deshalb lesen wir in den *Anmerkungen VI* vom Ende der 40er Jahre: „*Das Wesen der Technik* beruht in der unbedingten Herstellung uneingeschränkter Herstellbarkeit des Anwesenden“, oder auch: „*Das Wesen der Technik* ist die unbedingte Herstellung der schrankenlosen Herstellbarkeit alles Anwesende in die Hergestelltheit“ (HGA 98, S. 9 und 24).⁵⁶⁵

Der Grundzug der Grenzenlosigkeit wird zwar in der Heidegger-Literatur häufig gesehen und hervorgehoben, doch nie als der zentrale Punkt betrachtet.⁵⁶⁶ Freilich bedeutet dies keinen Mangel in der Literatur, sondern eher einen Schwerpunktunterschied der jeweiligen Untersuchungen. Man kann sich natürlich auf den soteriologischen Afflatus, auf die Suche nach einer Rettung, auf die Seltsamkeit der heideggerschen Sprache, auf die problematische Verantwortlichkeit der Dichter, usw., konzentrieren – doch wenn man die rein positiv-diagnostische Seite dieses Denkens betrachtet, so unsere These, dann vermittelt uns die *phänomenologische Fundamentalontologie* Heideggers im Wesentlichen diese Grundstruktur des Wesens der Technik: Die Technik ist die Grenzenlosigkeit des menschlichen Vorstellens, welches auf das Machen – bzw. Schaffen, Modifizieren, Zerstören – und somit auf die Machtsteigerung als Bedingung für die Selbstsicherung *je schon* gerichtet ist. Kein Inhalt darf innerhalb dieser Denkweise als Grenze für den Prozess der Machtsteigerung gelten, *gerade* weil jeder gegebene Inhalt seinem *Wesen* nach nur als Material dieses Prozesses selbst zum Vorschein kommt. So die *phänomenologischen* Beschreibungen des Riesenhaften in den *Beiträgen*:

„dieses Vor-stellen findet am Gegebenen keine Grenze und will keine Grenze finden, sondern das Grenzenlose ist entscheidend, aber nicht als das Verfließende und bloße Und-so-weiter,

564 „Dieser [d. h. der Wille, P.M.B.] will sich selbst und ist als der Wille das Sein. Deshalb ist, vom Gehalt her gesehen, der reine Wille und sein Gesetz formal. Er ist sich selbst der einzige Inhalt als die Form“, HGA 7, S. 87.

565 Kurz davor lesen wir auch: „Die Herstellbarkeit von allem erzwingt sich eine Möglichkeit im unbedingten Vorstellen von jedem, was Menschen begegnet. Die Herstellbarkeit will ihre Herstellung. Dies ist das Wesende des Willens selber“, HGA 98, S. 8. So auch in den Abhandlungsentwürfen zur Technik: „Die neuzeitliche Technik ist, im Wesen gedacht, das Gestellte [-] die unbedingte Herstellung der uneingeschränkten Herstellbarkeit alles Anwesenden in die Hergestelltheit seiner durchgängigen Wirksamkeit“, HGA 76, S. 371.

566 Ein Beispiel davon findet man in der wegweisenden Studie Seubolds: „Es ist nichts mehr da, was den Willen auf entscheidende Weise beschränken und ihn in seine Grenzen weisen könnte: weder eine Welt, in der die Dinge beseelte Eigenschaften darstellen, noch eine Welt, in der die Dinge durch ihre Geschaffenheit auf das Höchste, Absolute und Heiligste verweisen“, Seubold 1986, S. 54. In seiner Studie hebt Kerkmann sehr deutlich folgendes hervor: „Das Geschehen der Selbstsicherung wird von einer unaufhaltsamen Bewegung angetrieben, deren Agens der Wille ist. Diese "schlechte Unendlichkeit" kommt also niemals zu einem Abschluss. Trotz der immer schon erreichten Subordination des Seienden unter den Willen muss dieser stets von neuem beginnen“ (Kerkmann 2020, S. 729) – doch bleibt seine Interpretation dieser Unaufhaltsamkeit problematisch (vgl. hier Fn. 559) im Lichte der starken Hervorhebung des soteriologischen Zuges, bzw. der Überzeugung, „dass sich in der bedingungslos verfolgten Intention der ständigen Selbsterzeugung des Willens ein Anhalt des Seins und eine anklingende Eschatologie abzeichnet“ (ebd.).

sondern das an keine Grenze des *Gegebenen*, an *kein* Gegebenes und Gebbares *als Grenze* Gebundene. Es gibt grundsätzlich nicht das »Un-mögliche«; man »haßt« dieses Wort, d. h. Alles ist menschen-möglich“ (HGA 65, S. 136)⁵⁶⁷

Die Ontologie Heideggers richtet also unsere Aufmerksamkeit auf den folgenden Sachverhalt: Dass im Zeitalter, wo alles Aufgabe, Zielerstrebung und -erreichung, Ansetzung von Mitteln ist, unsere allumfassende und doch als solche verborgene Denkweise eine innere Logik oder Struktur besitzt, der zufolge jede Grenze, jedes „du kannst das nicht“ durch ein „ich will es“ überwunden werden *kann* und folglich *wird*. Es geschieht immer mehr dies – das ist die Auslegung des Phänomenologen der Existenz in seinem kritischen Gespräch mit der Geschichte der Ontologie.

Freilich ist unsere Welt nicht eine ordentliche, *einheitliche* Entfaltung des so verstandenen Willens oder des *Wesens* der Technik. Der Wille ist heutzutage zerstreut in unendlich vielen, *partikulären* Willensperspektiven und demzufolge Zielen, welche die vielen Akteure ausmachen, die in unserer Gegenwart auf der Welt handeln. Doch darf nach Heideggers *ontologisch* fundierter Diagnose genau dieser Grundzug der Grenzenlosigkeit der machenden Selbstsicherung nie aus den Augen verloren werden, um die Ereignisse dieser Gegenwart *eigentlich*, d. h. ihrem *Wesen* nach, zu verstehen. Und dies eben deshalb, weil die allgegenwärtige Denkweise, worin die Technik besteht – bzw. die *wir alle konkret sind* –, als europäisch-abendländisches Produkt allmählich zum globalen Grundparadigma menschlichen Lebens wird. Bevor wir unsere Untersuchung durch einen zusammenfassenden Einblick in die Bedeutung dieser *ontologisch* fundierten Diagnose, in ihre Konturen und ihre Fruchtbarkeit, zu Ende bringen, möchten wir den Zusammenhang mit der entsprechenden Diagnose Severinos noch deutlicher umreißen.

⁵⁶⁷ Die Wichtigkeit einer solchen scheinbar nur formal-abstrakten Diagnose wird auch nur dadurch offensichtlich, wenn wir angesichts der uns heute andrängenden Umweltkrise einen heideggerschen Passus wie den folgenden in *Überwindung der Metaphysik* lesen: „Erst der Wille, der sich allwändig in der Technik einrichtet, zerrt die Erde in die Abmüdung und Vernutzung und Veränderung des Künstlichen. Sie zwingt die Erde über den gewachsenen Kreis ihres Möglichen hinaus in solches, was nicht mehr das Mögliche und daher das Unmögliche ist. Daß den technischen Vorhaben und Maßnahmen vieles gelingt an Erfindungen und sich jagenden Neuerungen, ergibt keineswegs den Beweis, daß Errungenschaften der Technik sogar das Unmögliche möglich machen“, HGA 7, S. 96. Das Unmögliche in diesem Zitat ist – etwas grob paraphrasiert –, dass das menschliche Leben auch in einer vom Menschen komplett zerstörten Umwelt fortgesetzt werden könne (ob dem so ist, soll hier nicht erörtert werden). In diesem Sinne ist es nicht mit dem *Unmöglichen* aus dem Zitat aus den *Beiträgen* zu verwechseln. Dass die Machbarkeit *alles* für möglich hält, schließt also jene erste Unmöglichkeit nicht aus.

5.3 In welchem Sinne sind diese Diagnosen komplementär?

Die Entwicklung der *ontologischen* Systeme von Martin Heidegger und Emanuele Severino zielt darauf ab, die ursprüngliche Grunddimension freizulegen, worin sich das menschliche Leben *je schon* abspielt. Heidegger spricht vom Sein und Da-sein als ursprüngliche Weltbedeutsamkeit der konkreten menschlichen Existenz (3.3.1), während Severino die ursprüngliche Struktur der Wahrheit des Seins zu thematisieren meint (1.2). Beide nehmen die zentrale philosophische Frage nach dem Sein in Angriff, welche seit der klassischen griechischen Philosophie die Geschichte des abendländischen Denkens beschäftigt hatte. In beiden Fällen bringt die Auseinandersetzung mit dieser Geschichte zur Ansicht, dass jene ursprüngliche Dimension, obgleich immer präsent, doch im Grunde immer vergessen wurde (vgl. 1.3.4, 1.4.1, 3.3.2) – sie blieb verborgen. Die Analyse der Entwicklung und besonders der „Vollendung“ (Severino würde sagen: des Kohärent-Werdens) dieser Vergessenheit führt beide zur Profilierung einer geschichtlichen Situation, bzw. unserer Gegenwart, in der das menschliche Handeln in seiner Ansetzung von Mitteln zu Zwecken keinerlei Grenze mehr vor sich hat (vgl. 1.4.5, 5.2.3). Jedoch steckt hinter der unterschiedlichen Benennung jener ursprünglichen Dimension auch ein wesentlicher, sachhaltiger Unterschied, mithin eine radikale Ferne zwischen den beiden *ontologischen* Sprachen (4.3). Die Herausstellung der Grenzenlosigkeit der Technik ist folglich spiegelbildlich die selbe und dennoch zugleich grundverschieden.

Die Analyse der Art und Weise, wie Severino das Denken Heideggers entlang seines Denkwegs interpretiert hat und die Überprüfung dieser Interpretation selbst haben uns erlaubt, sowohl die Konturen und die strukturelle Bedeutung dieser Verschiedenheit klar zu erläutern, als auch den Sinn der ontologischen Technikdiagnose Heideggers deutlich zu profilieren. Diesbezüglich hat sich die Lektüre Severinos als besonders hilf- und aufschlussreich erwiesen, und dies genau aufgrund seiner geschichtsphilosophischen Sonderstellung. Der erste Teil dieser Arbeit hat versucht, die Grundzüge einer solchen Stellung deutlich zu erklären. Zwei Gründe machen die Lektüre Severinos zu einem interessanten, wenn nicht sogar privilegierten Zugangspunkt zur *ontologisch* fundierten Technikdiagnose Heideggers: 1) Der theoretisch kompakte Charakter seines Denkens bringt mit sich, dass alle Kategorien der Philosophie Heideggers einer ständigen und schonungslosen Kritik unterzogen werden, welche kein äußerlich-polemischer Moment in sich hat, sondern eine rein theoretische Entwicklung aufweist – es handelt sich also um eine echte denkerische Auseinandersetzung; 2) Die begriffliche Rüstung Severinos entstammt einer Denktradition, die Heidegger zum zentralen Objekt ihrer philosophischen Kritik gemacht hat.⁵⁶⁸ Ferner muss nicht nur gesagt werden,

⁵⁶⁸ Es handelt sich also nicht direkt um die Kritik des wissenschaftlich-rechnenden Denkens in seiner heutigen Form oder gar um irgendeine Form der analytischen Philosophie – wo also das kritisierte Objekt (bzw. Denkweise) nicht den Anspruch erhebt, den begriffsgeschichtlichen Kern des Denkens Heideggers seinerseits zu besetzen. Vielmehr geht es eben um eine Philosophie, welche wiederum *genau das gleiche* philosophische Panorama zu bewohnen

dass die severinianische Heidegger-Deutung nicht zu den klassischen italienischen (und weltweit auch berühmteren) Lektüren des deutschen Philosophen zählt.⁵⁶⁹ Seine Philosophie stellt sich darüber hinaus als eine explizite und radikale Kritik der Begrifflichkeit der Tradition dar, auf deren Basis er Heidegger gleichwohl entgegentritt. Severino weist gleich Heidegger die traditionelle Philosophie, ihre Vorgehensweisen und Resultate zurück, doch aus völlig anderen Gründen als denen des Deutschen. Denn Severino verlangt von der Philosophie, dass sie all ihre Aussagen theoretisch streng *begründet*, *rechtfertigt* – λόγον δίδοναι sagten wir am Anfang unserer Untersuchung (1.1.1, Fn. 39). Doch ist dies gerade diejenige denkerische Stellung, welche Heidegger zufolge zur Technik als *Ge-stell* hinführt. Im Zusatz (1956) zur Abhandlung *Der Ursprung des Kunstwerkes* lesen wir beispielsweise:

„Das Ge-stell als Wesen der modernen Technik kommt vom griechisch erfahrenen Vorliegenlassen, λόγος, her, von der griechischen ποιήσις und θέσις. Im Stellen des Ge-stells, d. h. jetzt: im Herausfordern in die Sicherstellung von allem, spricht der Anspruch der ratio reddenda, d. h. λόγον δίδοναι, so freilich, daß jetzt dieser Anspruch im Ge-stell die Herrschaft des Unbedingten übernimmt und das Vor-stellen aus dem griechischen Vernehmen zum Sicher- und Fest-stellen sich versammelt“ (HGA 5, S. 72)⁵⁷⁰

Dennoch gehört Severino nicht zu dem von Heidegger angedeuteten, philosophischen Panorama, gerade weil sein Denken auf keine *Begründung* des Seienden abzielt, sondern vielmehr zeigt (bzw. *begründet*, zu beweisen meint), dass sich jede Begründung des Seienden schon im Rahmen des abendländischen Nihilismus bewegt (vgl. 1.2 und 1.3). Anders gesagt: Obgleich sie auf Basis der traditionellen Begrifflichkeit bezeugt wird, gehört die These von der Ewigkeit alles Seienden als solchen doch *keineswegs* zur Onto-theo-logie im Sinne Heideggers. Ein solches Spannungsfeld macht also die Ungewöhnlichkeit und mithin die Relevanz der severinianischen Heidegger-Deutung

meint, und zwar die geschichtliche Linie der *Seinsfrage* von den Vorsokratikern, über Platon und Aristoteles bis hin zur „Vollendung der Metaphysik“ bei Nietzsche (vgl. 1.1.3, 1.3.4, 4.2.2, 4.2.3).

569 Als paradigmatisches Beispiel sei hier die vom *schwachen Denken* Vattimos vorgelegte Interpretation genannt, das sich genau der *Stärke* der sich noch durchsetzenden, „metaphysischen“ Begrifflichkeit gegenüberzustellen meint. Vgl. die Ausführungen Cristins: „Vattimo, der die Hermeneutik Gadammers in Italien verwertet hat und als der bedeutendste italienische Heidegger-Forscher gelten kann, stellt heute seine Auslegung in den Rahmen des sogenannten "schwachen Denkens", darin er den Versuch macht, die Bedeutung und die zentrale Stellung des Grundes bzw. des Grundproblems (als Gründungsdenken und Fundamentalismus verstanden) zu entmachten zugunsten eine Kenntnisnahme von dem Schwachwerden des Seins, das "verdunstet" und sich nicht mehr mit der Arché, mit dem Grund identifiziert“, Cristin 1991, S. 166. Siehe dazu die Hinweise in 4.2.1 (Fn. 357) sowie Vattimo 1993 (S. 1, 5 und 7), Vattimo-Zabala 2011 (S. 87 ff.). Siehe auch Volpi 2004 (S. 159 ff.), Klun 2007 (S. 167-171) und Soncini 1999.

570 Dies entspricht der Kennzeichnung der technischen Auslegung des Denkens im *Humanismusbrief*: „Das Sein als das Element des Denkens ist in der technischen Auslegung des Denkens preisgegeben. Die "Logik" ist die seit der Sophistik und Plato beginnende Sanktion dieser Auslegung“, HGA 9, S. 315 (siehe dazu Kap. 3). Ebenso im fünften Freiburger Vortrag (1957): „Das durch den λόγος geprägte, als Begründen bestimmte Denken kann somit gar nicht in die Gefahr geraten, an einen Abgrund zu reichen. Es sieht und findet überall nur Gründe, auf die und mit denen es rechnet. Der heutige Riesenaufmarsch der Rechnerei in Technik, Industrie, Wirtschaft und Politik bezeugt die Macht des vom λόγος der Logik besessenen Denkens in einer fast an den Wahnsinn grenzenden Gestalt. Die ganze Wucht des rechnenden Denkens sammelt sich in den Jahrhunderten der Neuzeit“, HGA 79, S. 156.

aus. Der zum Teil höchst akribische Charakter unserer Analysen und die kontinuierliche Wiederholung bestimmter Begriffe und Argumentationen dienten dazu, die komplexen Unterschieden innerhalb dieser denkerischen Konstellation zu bewältigen, ohne sich einer unkritischen Annahme des einen oder des anderen Denkens zu verschreiben. Die Ergebnisse unserer bisherigen Untersuchung können wie folgt schematisch zusammengefasst werden:

1. Trotz aller Gründe der Kritik Heideggers an der Tradition, kann seine Philosophie den traditionellen, ontologischen Denkkategorien (also, denen der *Ontik*) doch nicht ausweichen, weil diese – wie wir besonders anhand der Erörterung der Nichtsfrage gezeigt haben (4.2.3) – auch seinem Denken unvermeidlich zugrunde liegen.
2. Severino legt eine Interpretation von Heideggers Denkens vor, die zwar eine innere Kohärenz besitzt und sogar wesentliches hervorzuheben vermag, und doch zugleich verfehlt ist, gerade weil eine völlig andere *ontologische* Sprache am Werk ist (4.3).
3. Wenn gezeigt wird, dass Severinos These über das Schwanken der heideggerschen Technikdiagnose verfehlt ist (2.3.3, 5.1, 5.2.3), wenn folglich auch jeder Hang zur Soteriologie diesbezüglich ferngehalten wird, dann erweist sich gerade die severinianische Figur der Kohärenz des Nihilismus als eine hervorragende begriffliche Stütze, um den Sinn der Technik als Vollendung der Metaphysik im Willen zum Willen zu erhellen.
4. Im Lichte von 2) ist die severinianische Kritik, der zufolge Heidegger ein technikfreundlicher Denker sei, zwar plausibel und konsequent, doch geht sie im Wesentlichen nicht das Denken Heideggers selbst an, sondern redet vielmehr an diesem vorbei.

Die von beiden Autoren auf radikal verschiedenen Wegen gelieferte Diagnose ist also diese: Die Technik ist der Titel für die Grenzenlosigkeit menschlichen Handelns in unserer Gegenwart. Genau diese auf den ersten Blick einfache und dürftige Definition stellt das Grundzentrum dar, auf das alle unsere Analysen abzielten. Eine Profilierung dessen, was die zwei Autoren in ihrer *concordia discors* uns darüber sagen, was man in dieser geschichtlichen Situation "tun sollte", übersteigt die *Grenze* der vorliegenden Arbeit. Denn dies würde erfordern, dass man die Analyse der Komplementarität dieser Philosophien auch auf die *ontologisch-theoretische* Ebene ausweite.⁵⁷¹ Stattdessen war es unser Ziel, den komplementären Charakter der Technikdiagnosen aufzuzeigen,

⁵⁷¹ Vgl. die diesbezüglichen Ausführungen in 4.3 sowie Bortoluzzi 2021. Eine solche Analyse über die Komplementarität dieser Philosophien (so lässt sich vorläufig andeuten) müsste aber darauf abzielen, eine andere – bzw. eine *erneuerte* – Auffassung vom menschlichen Handeln zu entwerfen, da die hier entwickelte Technikdiagnose genau darin besteht, dass das im Abendland *produktiv-wirkend* gedachte Handeln des Menschen eben zum allgegenwärtigen Phänomen unserer Gegenwart geworden ist. Es ginge also darum, den Sinn eines *nicht handelnden Handelns* zu profilieren, eben weil das Handeln des heutigen Menschen *je schon* im Herrschaftsbereich der wirkenden Technik steht (bzw. zu stehen tendiert). Es ginge folglich darum, eine Übersetzung der folgenden Äußerungen Heideggers zu wagen, welche sie zu einer hinreichenden und positiven "Verständlichkeit" für uns Heutige zu bringen vermöge: „Das Denken wird nicht erst dadurch zur Aktion, daß von ihm eine Wirkung ausgeht oder daß es angewendet wird. Das Denken handelt, indem es denkt. Dieses Handeln ist vermutlich das einfachste und zugleich das höchste, weil es den Bezug des Seins zum Menschen angeht. Alles Wirken aber beruht im Sein und geht auf das Seiende aus. Das Denken dagegen läßt sich vom Sein in den Anspruch nehmen, um die Wahrheit des Seins zu sagen“, HGA 9, S. 313.

die zwei an sich radikal verschiedene, ontologische Sprachen entwickelt haben. Obwohl die jeweilige Kritik an der anderen Denkstellung konsequent und plausibel ist, ist es genau die Radikalität ihrer Verschiedenheit, die es mit sich bringt, dass diese Kritik an ihrem Objekt vorbei zielt – mithin dass dieses Objekt auch ihr selbst immanent ist, obgleich verborgen. Seit ihrem *nihilistischen* Anfang bei der klassischen griechischen Philosophie und besonders im Zeitalter der Vollendung dieses Nihilismus, besitzt also die Ontologie diese zwei anscheinend unvereinbaren Gesichter. Die fundamentalontologische Diagnose eines grenzenlosen Willens nach Selbstsicherung vermag nicht, die strukturell *ontische* Diagnose der von Severino profilierten Kohärenz des Nihilismus abzulehnen, gerade weil jene Begrifflichkeit auch ihr immanent ist und *nicht nicht* sein kann. Genauso kann aber auch die radikal theoretische Diagnose Severinos jene nicht ablehnen, gerade weil die konkrete menschliche Existenz (bzw. die ursprüngliche, geschichtlich bestimmte Weltbedeutsamkeit) auch ihr immanent ist (vgl. bes. 1.4.1).⁵⁷²

Der komplementäre Charakter der zwei Positionen besteht also darin, so unsere These, dass eine ontologisch fundierte Analyse der modernen Technik auf keinen der zwei ontologischen Sprachschätze verzichten kann. Um den Sinn der Grenzenlosigkeit der heutigen Technik, welche als europäisch-abendländisches Produkt zu einem globalen Grundphänomen geworden ist, durchdringen zu können, bedarf es der ontologischen, traditionellen Kategorien der severinianischen Diagnose, welche erlauben, einzusehen, dass die Technik „die Dimension des "Anderen" unendlich vergrößern kann“ (SGT, S. 39),⁵⁷³ d. h. die Dinge ohne Grenze aus dem (absoluten) Nichts hervorbringen kann. Andererseits bedarf es aber auch der Ontologie als Untersuchung der geschichtlichen Struktur der Weltbedeutsamkeit, in der sich der handelnde Mensch jeweils befindet (bzw. in die er geworfen ist), um den Grundsinn des menschlichen Erfahrungshorizontes nachvollziehen zu können, welcher „im Unbedingten der Vergegenständlichung selbst [gründet], die alle Bestände, gleichviel welcher Art sie sind, in ihren Besitz bringen und diesen Besitz sichern muß“ (HGA 6.2, S. 351). Die Grenzenlosigkeit der Produzierbarkeit und Zerstörbarkeit aller Seienden – mithin auch des Menschen, der zum „Menschenmaterial“ geworden ist (ebd.) – ist die Art und Weise, wie sich der anthropologische Sinnhorizont unserer Zeit eröffnet. Wir haben uns also darum bemüht, zu zeigen, dass eine solche

572 Diesbezüglich genügt es hier, daran zu erinnern, dass für Severino auch seine Bezeugung der *unumstößlichen* Wahrheit des Seins und die entsprechende Nihilismusdiagnose zum Bereich des interpretierenden Willens gehören, der die menschliche konkrete Existenz ausmacht: „Das Gegebene wird vom interpretierenden Willen in Sprache umgewandelt – und zwar in eine bestimmte Sprache [...]. Das Abendland erscheint als die Geschichte des Zeugnisses der Einsamkeit der Erde [bzw. des Nihilismus, P.M.B.], wenn das Gegebene in Bezug auf eine der zulässigen Interpretationen in Sprache verwandelt wird: jene, in der ich mich *de facto* befinde, und der, wie ich glaube (und zwar wiederum will), sich auch die anderen befinden: die Interpretation, für die "ö" das Zeichen der Bedeutung "Seiendes" ist, "μὴ ὄν" das Zeichen für "Nichtseiendes" [...]" (VWdN, S. 302 f. Siehe dazu auch 4.2.3).

573 In DdN schreibt Severino: „Der ursprüngliche Willen zur Macht taucht in einer Form auf (der theoretisch-metaphysischen Form), welche dem ursprünglichen Willen, dass das Seiende Freiheit sei, widerspricht. Der Herrschaft über das Seiende wird von der Form, worin sie sich verwirklicht, widersprochen und behindert. Die Zivilisation der Technik ist dagegen jene Form des ursprünglichen Willens zur Macht, die ihrem eigenen Inhalt nicht widerspricht, denn das Rechnen, welches das Schwanken des Seienden steuert, ist und erkennt, hypothetisch, problematisch, fälschbar, korrigierbar, «wissenschaftlich» in dem modernen Sinne zu sein. Die Herrschaft wird absolut, weil sie darauf verzichtet, absolut zu sein“, DdN, S. 228 f., EÜ.

These nicht nur eine der möglichen vielen Thesen darstellt, welche diese zwei Autoren in Bezug auf die Technik vertreten – sie ist die Diagnose selbst, nämlich der umfassende Sinn der heutigen Technik, an welchem sich jede andere Analyse dieses Weltphänomens orientieren muss – gerade darin besteht sein ontologischer Charakter.

Wir möchten nun die Untersuchung zu Ende bringen, indem wir den Versuch unternehmen, die konkrete Bedeutung und Wichtigkeit der so verstandenen Diagnose für das Verständnis unserer Zeit deutlich zu machen. Im Lichte der aufgezeigten Komplementarität wirken beide Autoren zusammen an der abschließenden Analyse dieser Arbeit mit. In diesem letzten Kapitel wird also von der Grenzenlosigkeit der Technik die Rede sein, indem der Schwerpunkt der Untersuchung wieder etwas stärker auf die severinianischen, phänomenologisch reicheren – weil aktuelleren – Analysen der Gegenwart verlagert wird, und dennoch jeweils gezeigt wird, dass diese Analysen aufgrund besagter Komplementarität auch die Position Heideggers widerzuspiegeln vermögen.

6.

**FÜR EINE ONTOLOGISCH BASIERTE
LEKTÜRE DER GEGENWART**

6.1 Die Relevanz der Ontologien von Heidegger und Severino

6.1.1 Ontologie, Diagnose, Kritik

„Was ist Europa? Die Lösung dieses Problems hat nichts mit einer abstrakt kulturellen Übung zu tun. [...] die Schwierigkeiten entstehen, sobald das Problem formuliert wird; ja, sie betreffen die Formulierung des Problems selbst. Vor allem: in welcher Art von Kenntnis stellt sich das Problem des Sinnes von Europa und die Lösung, die man eventuell darauf zu geben vermag? Europa ist ein Problem für die Geographie und die Naturwissenschaften, für die Ethnologie und die Anthropologie, für die Geschichtsphilosophie, für die Geschichts- und Gesellschaftswissenschaften, für die Volkswirtschaft. In jeder dieser Disziplinen glaubt man festzumachen, was Europa ist, und das Ergebnis, das wir vorfinden, ist nicht Europa, sondern viele Europa: ebenso viele, wie es wissenschaftliche Fachrichtungen gibt, in denen der Gegenstand "Europa" untersucht wird“ (VWdN, S. 12 f.)

„Unser Dasein – in der Gemeinschaft von Forschern, Lehrern und Studierenden – ist durch die Wissenschaft bestimmt. Was geschieht Wesentliches mit uns im Grunde des Daseins, sofern die Wissenschaft unsere Leidenschaft geworden ist? Die Gebiete der Wissenschaften liegen weit auseinander. Die Behandlungsart ihrer Gegenstände ist grundverschieden. Diese zerfallene Vielfältigkeit von Disziplinen wird heute nur noch durch die technische Organisation von Universitäten und Fakultäten zusammen- und durch die praktische Zwecksetzung der Fächer in einer Bedeutung gehalten“ (HGA 9, S. 103 f.)

Die Aufgabe, die sich Heidegger und Severino vornehmen, besteht darin, eine philosophische Konzeption zu entwickeln, die imstande ist, die Wahrheit unserer Welt, bzw. der Welt der Technik, aufzuzeigen. Einer synthetischen Klärung der Bedeutung und der Relevanz ihrer Diagnosen dienen die Darlegungen des vorliegenden Abschlusskapitels.

In der Radikalität seines rein philosophischen Charakters stellt ihr Wissen, so lässt sich sagen, ein *atypisches* Wissen dar – bzw. es entspricht nicht der immer maßgebenderen Tendenz des wissenschaftlich-akademischen Wissens unserer Gegenwart. Die Konturen dieses Atypisch-Seins sind im Lichte der bisherigen Analysen sowie der beiden letzten Zitate zu verstehen. Die wissenschaftliche Erkenntnis entwickelt sich *strukturell-methodisch* durch Isolierung des jeweils untersuchten Objektes, durch Spezialisierung der Isolierungsvorgänge, durch experimentelle Reproduzierbarkeit, und so weiter. Die Welt – bzw. den jeweils berücksichtigten Teil derselben – zu kennen heißt, ihren Lauf kontrollieren zu können, sie vorhersehen zu können. In dieser Perspektive gibt es, wie gezeigt wurde, keine allumfassend gültige Wahrheit, welche sich in allen

Bereichen des Wissens durchzusetzen vermag – kein Deutungsmuster, das sich erlauben darf, mit der Kategorie des „Ganzen“ zu operieren. Alles ist mithin partielle und operative Wahrheit – jedes Wissensbruchstück ist Arbeitshypothese, welche darauf wartet, bestätigt oder dementiert und überarbeitet zu werden.⁵⁷⁴

Im Unterschied – und nicht im Gegensatz! – zu dieser Wissens- und Verfahrensform richtet sich das Wissen, das Severino und Heidegger entwickeln, bzw. die Ontologie im aristotelischen Sinne,⁵⁷⁵ genau auf das Ganze des Seienden, nämlich auf das Seiende als Seiendes, auf dessen Sein. Keine Einschränkung des Blicks, keine Isolierung ist hier strukturell am Werk (vgl. 1.2.1, 3.2.1). Diese Autoren setzten sich mit der Ontologie- und also Metaphysikgeschichte auseinander, genau um die Wahrheit dieser Zeit ohne Wahrheit angemessen erblicken zu können. Der Satz: „Es gibt keine allumfassende Wahrheit“, oder: „Es gibt kein überall gültiges Wissenskriterium“ ist *keine* wissenschaftliche Aussage – wenn *Wissenschaft* eben die Erforschung des Teilhaften ist –, sondern eine philosophisch-ontologische. Dies besagt: Ein solcher Satz, der heutzutage in (fast) aller Munde ist und also zum gesunden Menschenverstand gehört, benutzt die Grundkategorien unserer europäischen, im alten Griechenland geborenen und nunmehr global gewordenen Kultur. Um den Sinn dieser nunmehr selbstverständlichen Sachlage angemessen durchblicken zu können, ist also jene Auseinandersetzung unausweichlich. In diesem Lichte ist nun die Wurzel dessen zu erblicken, was als *kritische Haltung* der Diagnosen von Heidegger und Severino gegenüber der heutigen, wissenschaftlichen Kultur bezeichnet werden kann. Denn für beide gelten die folgenden Worte Severinos: „Die Wissenschaft und die Technik glauben an den ontologischen Sinn des Handelns, selbst wenn sie davon überzeugt sind, nichts mit dem "Sein" und dem "Nichts" zu tun zu haben“ (DMdI, S. 318 f., EÜ).⁵⁷⁶

574 Dass es hier nicht um eine persönliche Ansicht Heideggers und Severinos geht, scheint uns naheliegend – vgl. etwa die folgenden Ausführungen D. Wandscheiders: „Die Wissenschaftstheorie ist, im Unterschied zur klassischen Naturphilosophie, nicht *Ontologie* der Natur, sondern zunächst und vor allem *Methodologie* der Naturwissenschaft. Dies hat zweifellos historische Gründe. Schon am Beginn der Neuzeit setzt sich eine anti-aristotelische und entschieden *anti-ontologische* Wissenschaftsauffassung durch. Mit Galileis Einführung des Experiments in die Naturwissenschaft beginnt die Methodologie über die Ontologie zu triumphieren. Descartes' strikte Scheidung von *res cogitans* und *res extensa* verstärkt und befestigt dieses Motiv auch philosophisch: Denken und Sein erscheinen als schlechthin getrennte Welten [...]. Von dorthin muß [der Mensch] somit einen Ansatz zur Erforschung des Seins versuchen, und dies ist Descartes zufolge "*die Methode*" der Wissenschaft. Aber da die Methode das Sein nicht erschafft, sondern letztlich auf ein nur denkendes Erfassen von Sein hinausläuft, bleibt sie notwendig hypothetisch. Sie hat *strategischen* Charakter im Sinne einer *bloß subjektiven Verfahrensweise*, der sich das Objekt nicht zu fügen braucht, und jeder Erkenntniserfolg erscheint so gesehen eher als Zufall. Dem entspricht, daß der Begriff der *Wahrheit* im strengen Sinne, der ein ontologischer Sinn ist, als dem Forschungsprozeß unangemessen betrachtet wird: Was der experimentierende Wissenschaftler zutage fördert, erscheint ganz und gar als ein Resultat der *Methode*, und schon die Frage der *Reproduzierbarkeit* experimenteller Resultate verweist in eine Dimension, über die, aus ontologischer Perspektive, tiefes Dunkel liegt“, Wandschneider 1985, S. 200 f. Siehe dazu auch Wandschneider 2020 (1.4).

575 „Es gibt eine Wissenschaft, welche das Seiende als Seiendes untersucht und das demselben an sich Zukommende. Diese Wissenschaft ist mit keiner der einzelnen Wissenschaften identisch; denn keine der übrigen Wissenschaften handelt allgemein vom Seienden als Seiendem sondern sie grenzen sich einen Teil des Seienden ab und untersuchen die für diesen sich ergebenden Bestimmungen, wie z. B. die mathematischen Wissenschaften“, Aristoteles, *Metaphysik*, 1003a 21-23.

576 Vgl.: „In der strategisch-instrumentalistischen Einstellung neuzeitlicher Naturwissenschaft hat die Methodologie solchermaßen die Ontologie zunehmend verdrängt. Daß auch und gerade die wissenschaftliche Methode ontologische Voraussetzungen einschließt, ist aus dem *Selbstverständnis der Naturwissenschaft* so zuletzt völlig

Die modern-wissenschaftliche und mithin *technische* Welt ist für beide Autoren ein solcher geistiger Bereich, in dem die ontologisch geprägten Grundkategorien zwar kontinuierlich – und unweigerlich – in der Sprache auftauchen und doch nie problematisiert, ja nicht einmal in Erwägung gezogen werden. Dies betrifft aber auch unser durchschnittlich-alltägliches Leben, solange wir denken, nichts mit den alten Griechen und mit der Geschichte der Ontologie zu tun zu haben.⁵⁷⁷ Hieraus ergibt sich also der atypische (bzw. nicht dem Typus entsprechende) Charakter der geistigen Erfahrung von Severino und Heidegger, welcher einen *strukturell* problematischen Zusammenhang mit den anderen Formen des heutigen Wissens mit sich bringt.

Deswegen hat sich unsere Arbeit darum bemüht, die Gründe aufzuzeigen, weshalb das heutige menschliche Selbstverständnis immerhin einen positiven Nutzen aus der Beschäftigung mit dieser atypischen Wissensform ziehen kann bzw. soll. Wir haben uns nämlich darum bemüht, das Feld von einer gewöhnlichen, besonders Heidegger (aber manchmal auch Severino) betreffenden Ansicht frei zu machen, der zufolge diese zwei Philosophien ein Denken *gegen* die Wissenschaft und die Technik darstellen. Diese Einstellung ist heutzutage nicht nur auf akademischer Ebene präsent und gegen sie muss es unseres Erachtens deutlich und entsprechend vorgegangen werden. Freilich gibt es verschiedene Ausbuchstabierungen dieser Ansicht – doch der allgemeine Leitgedanke besteht darin, dass diese philosophischen Konzeptionen eine *Negativität* menschlicher Erfahrung mit ungenauen rationellen Mitteln und mit alttönenden Wortgeweben herauszukristallisieren beanspruchen – eine Negativität nämlich, welche in aller Deutlichkeit stark kritisiert werden könne und von welcher der Mensch befreit werden solle. Der *ontologische* Charakter ihrer Stellungen, die sich also auf kein besonderes *Sinnfeld* beschränken können, sowie die daraus entstehenden, atypischen Argumentationsweisen, sprachlichen Ausdruckstendenzen, usw., tragen gewiss dazu bei, bei diesen Philosophien einen Willen zur blinden *Negation* der Grundzüge unserer gegenwärtigen, technisch-wissenschaftlichen Kultur *tout court* zu erblicken. Ein äußerliches, durch einen Hang zu Polemik, Widerlegung und Kritik charakterisiertes Niveau der

verschwunden“, Wandschneider 1985, S. 201. In *Wissenschaft und Besinnung* schreibt Heidegger: „Gleichwohl gründet das Wesen der modernen Wissenschaft, die als europäisch inzwischen planetarisch geworden ist, im Denken der Griechen, das seit Platon Philosophie heißt. [...] Wer heute es wagt, fragend, überlegend und so bereits mithandelnd dem Tiefgang der Welterschütterung zu entsprechen, die wir stündlich erfahren, der muß nicht nur beachten, daß unsere heutige Welt vom Wissenwollen der modernen Wissenschaft durchherrscht wird, sondern er muß auch und vor allem anderen bedenken, daß jede Besinnung auf das, was jetzt *ist*, nur aufgehen und gedeihen kann, wenn sie durch ein Gespräch mit den griechischen Denkern und deren Sprache ihre Wurzeln in den Grund unseres geschichtlichen Daseins schlägt. Dieses Gespräch wartet noch auf seinen Beginn. Es ist kaum erst vorbereitet und bleibt selbst wieder für uns die Vorbedingung für das unausweichliche Gespräch mit der ostasiatischen Welt“, HGA 7, S. 40 f.

577 Vgl. etwa die folgenden Ausführungen Severinos bezüglich der Spezialisierung in der heutigen globalen Gesellschaft (1989): „Heute gibt es ein klares Bewusstsein davon, dass die Probleme des Planeten ein einheitliches System ausmachen, in dem nicht nur die Peripherie vom Zentrum, sondern auch das Zentrum von der Peripherie nicht absehen kann. Doch auch in diesem Fall liegt die Interaktion zwischen den verschiedenen Teilen des Planeten nicht daran, dass sie ursprünglich nicht isoliert sind, sondern an der jeweiligen Fähigkeit eines bestimmten Teils, sich bei den anderen Gehör zu verschaffen sowie die anderen über seine Probleme zu informieren, wobei solche Probleme genau von der Tatsache bedingt sind, dass jeder Teil von den anderen getrennt ist. Ein solches Phänomen wächst direkt proportional zur immer deutlicheren Anpassung des menschlichen Lebens an die wissenschaftliche Rationalität. Das Leben selbst wird, indem es sich der Wissenschaft anpasst, gerade zur Spezialisierung“, DkP, S. 36, EÜ.

Texte Heideggers und Severinos ist zweifelsohne kaum zu leugnen. Jedoch trägt das Außenniveau selten zum echten Verständnis einer Philosophie bei. Gewiss bringen beide Autoren eine *Verfallsdiagnose* vor und bezeichnen dementsprechend die Geschichte der Metaphysik als *Verfallsgeschichte*, namentlich als Nihilismus. Ferner erweist sich in ihren Rekonstruktionen die gegenwärtige, technisch-wissenschaftliche Welt als der Höhepunkt (bzw. die Vollendung, die Kohärenz) dieses Nihilismus. Kann es eine Ansicht geben, welche *totalisierender* sei als diese, welche also die unendlich vielen Unterschiede, worin unser Leben besteht, noch stärker zu einer *abstrakten Einheit nivelliere*? Ist dies nicht der Triumph der *blinden, unwissenschaftlichen Kritik*? Allein geht es hierbei darum, einzusehen, was *Verfall* heißt, mithin die echte Struktur der ontologischen Diagnosen zu verstehen.

Den Sinn der Verfallsdiagnose von Severino und Heidegger haben wir im Verlauf unserer Arbeit herausgestellt. Trotz der jeweiligen, radikalen Unterschiede, erfolgt diese *ontologische* Diagnose jeweils als Erläuterung der ursprünglichen Dimension, worin sich jegliches menschliche Leben je schon abspielt (4.3, 5.3). Will die heutige Kultur (bzw. irgendjemand) leugnen, dass es eine solche Dimension gibt, dann muss aufgezeigt werden – denn darin besteht der Grundgestus der Ontologie –, dass sich diese Negation schon innerhalb jener Dimension befindet: Sie affirmiert *implizit* das, was sie *explizit* zu leugnen meint. Der ontologisch ursprüngliche Charakter dieser Dimension besteht gerade in ihrer *elenktischen* Kraft: Wer sie negieren will, muss sie affirmieren, bzw. hat sie *je schon* eingeräumt.⁵⁷⁸ Im Lichte dieser Dimension und der ihr notwendig impliziten These von der Ewigkeit alles Seienden als solchen definiert Severino den Menschen als den Sterblichen, d. h. als den Zwiespalt zwischen dem notwendigen Erscheinen der Ewigen und der Absonderung der Erde, bzw. dem Willen, dass die Seienden zur Verfügung menschlicher Produktion, Modifikation und Destruktion stehen (1.3.3, 1.4.1). Der lebendige Mensch ist ursprünglich zwigespalten, doppelköpfig: Die Wahrheit des Seins und ihre Negation, bzw. der interpretierende Wille.⁵⁷⁹ Ein Geschehen des lebendigen Menschen, welches frei von diesem Zwiespalt bzw. vom Irrtum sei, gibt es nicht. Seinerseits arbeitet Heidegger im Lichte der ursprünglichen Dimension des Seins als Weltbedeutsamkeit menschlichen Lebens seine Verfallsdiagnose heraus. Der Verfall besteht bei ihm in der ebenso ursprünglichen Vergessenheit jener Dimension (bzw. im besorgenden Umgang mit dem Seienden, im Verfallen an die Welt), welche in der theoretisch zentrierten Metaphysikgeschichte ihre Zuspitzung findet (3.3) und welche besonders in der zweiten Phase als das zum Wesen gehörige Unwesen des Seins bezeichnet wird (5.2). Auch für Heidegger ist – trotz aller Begriffsunterschiede – mithin das Geschehen eines vom „Irrtum“ (bzw. von der *Unwahrheit*) freien, menschlichen Lebens undenkbar.⁵⁸⁰

⁵⁷⁸ Diesbezüglich vgl. die Einführung (3, Fn. 10) und 1.3.1. Zu diesem Thema siehe Tarca 1993 und 2016.

⁵⁷⁹ Siehe die klare Erläuterung Hoffmans: „*etwas wollen* bedeutet ein Etwas, das in irgendeiner Hinsicht als nichtseiend vorgestellt wird, in derselben Hinsicht ins Sein gesetzt sehen wollen [...]; die Grundlage des Wollens ist die Auffassung von der Wahrheitslosigkeit des Seienden, von seinem Vermischtsein mit Nichts oder seiner Werdentheit“, Hoffmann 1993, S. 173.

⁵⁸⁰ Paradigmatisch ist diesbezüglich ein Text, der in unserer Untersuchung nicht berücksichtigt werden konnte,

Genau dank der durchgeführten Analyse, Infragestellung und Umgrenzung der mit der jeweiligen Verfallsdiagnose einhergehenden, *kritischen* Haltung können wir jedwede blinde Polemik gegenüber der wissenschaftlich-technischen Denkweise unserer Zeit fern halten. Dem Ansatzpunkt dieser Arbeit zufolge wurde insbesondere die – bisweilen *extrem kritische* – Heidegger-Deutung Severinos untersucht, welche sich gerade gegen die äußerlich-polemische Haltung Heideggers wendet. Denn Severino versuchte 1950 einen über diese Polemiken hinausreichenden Grundkern der Philosophie Heideggers herauszuarbeiten (2.2.2). Eine Stelle aus HudM hilft uns dabei, den Punkt näher zu betrachten: „Die Polemik Heideggers gegen bestimmte geschichtliche Gestalten der Philosophie wird erst dann deutlich, wenn sie in der Perspektive des Anspruchs auf eine radikale, methodologische Gründung des metaphysischen Wissens gesehen wird“ (HudM, S. 201, Fn. 1, EÜ, Kursivierung im Original). Obgleich wir die Grundabsichten der in HudM vorgebrachten Heidegger-Deutung als verfehlt aufgezeigt haben (vgl. bes. 4.3 und 5.3), da Heidegger das Nichts nicht als theoretisch gefolgerte Denkfigur versteht, die zur Ermöglichung des klassischen metaphysischen Diskurses dienen sollte, so ist die an dieser Stelle profilierte Einordnung der polemischen Haltung dank unserer Analysen doch gerade in Bezug auf unsere zwei Autoren aufzuwerten. Es geht darum, einzusehen, dass eine solche Wesensumgrenzung der Kritik auch für die hier profilierte, ontologische Diagnose der wissenschaftlich-technischen Denkweise gilt.

Es muss also gewiss zugegeben werden, dass Heideggers Äußerungen zuzeiten als bloß polemische Kritik erscheinen können, wie etwa der berühmte Satz „die Wissenschaft denkt nicht“ (HGA 8, S. 9).⁵⁸¹ Allein werden solche Aussagen erst dann in ihrem wesentlichen Sinngehalt erfassbar, wenn sie in der Perspektive des Anspruchs auf eine ontologisch fundierte und d. h. *streng philosophische* Integration unseres heutigen Selbstverständnisses betrachtet werden. Ebenso mag die severinianische Bezeichnung der wissenschaftlichen Technik als kohärenteste Nihilismusform als eine Art abschätziger Verurteilung der Gegenwartskultur klingen – doch stellt sie nichts anderes als den Versuch einer positiven Selbstklärung dieser Kultur als solcher dar. In diesem Sinne gilt die folgende, berühmte Ansicht Heideggers für beide Autoren: „Dabei ist jedoch das eigentlich Unheimliche nicht dies, daß die Welt zu einer durch und durch technischen wird. Weit unheimlicher bleibt, daß der Mensch für diese Weltveränderung nicht vorbereitet ist, daß wir es noch nicht

nämlich der Vortrag *Vom Wesen der Wahrheit* (1930), wo es heißt: „Das eigentliche Un-Wesen der Wahrheit ist das Geheimnis. Un-wesen bedeutet hier noch nicht abgefallen zum Wesen im Sinne des Allgemeinen (χολόν, γένος), seiner possibilitas (Ermöglichung) und ihres Grundes. Un-wesen ist hier das in solchem Sinne vor-wesende Wesen. "Unwesen" besagt aber zunächst und zumeist die Verunstaltung jenes bereits abgefallenen Wesens. [...] Für den Wissenden allerdings deutet das "Un-" des anfänglichen Un-wesens der Wahrheit als der Un-Wahrheit in den noch nicht erfahrenen Bereich der Wahrheit des Seins [...]. Indem das Geheimnis sich in der Vergessenheit und für sie versagt, läßt es den geschichtlichen Menschen in seinem Gangbaren bei seinen *Gemächten* [Kursivierung P.M.B.] stehen“, HGA 9, S. 194 f. Siehe dazu Frede 2014 (S. 311 ff.) und Donà 2020.

581 In der Nebenanmerkung schreibt Heidegger folgendes: „keine abschätzige Beurteilung; keine Feststellung einer Tatsache; vielmehr eine Wesensbestimmung (das »nicht« kein *Versäumnis* sondern »Verweigerung«): dies sagt: die Wissenschaft hat die *Seinsweise* ihres *Gebietes* als solche nicht zum Thema – ihrem Thema – kann dieses *überhaupt nicht haben*“, HGA 8, S. 9. Vgl. auch HGA 7, S. 50 ff. sowie Glazerbrook 2000 (S. 214 ff.).

vermögen, besinnlich denkend in eine sachgemäße Auseinandersetzung mit dem zu gelangen, was in diesem Zeitalter eigentlich herauf kommt“ (HGA 16, S. 525).⁵⁸² Mit der Profilierung dieser rein ontologisch-philosophischen Technikdiagnose glauben wir folglich, die echte Bedeutung des positiven Vorhabens Heideggers, die Technik weder leidenschaftlich abzulehnen noch zu bejahen, ans Licht zu bringen: „Die Technik ablehnen? | ist um nichts weniger töricht als die Sonne ablehnen. Was soll die Ablehnung? – eine Selbsttäuschung!“ (HGA 76, S. 373).

Die Untersuchung der Art und Weise, wie sich die Philosophie Severinos *auf die Spuren* Heideggers begeben hat, mitsamt der klaren Durchleuchtung dieses begrifflichen Spannungsverhältnisses, hat uns also erlaubt, dieses gemeinsame Blickfeld auf die gegenwärtige Technik zu profilieren.⁵⁸³ Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Heidegger und Severino trotz der Grundunterschiede ihrer Philosophien uns eine gemeinsame Deutungsgrundlage in Bezug auf unsere Gegenwart bieten, welche sich in den folgenden Wesenszüge artikuliert: 1) die Notwendigkeit einer ontologisch-geschichtlich fundierten und d. h. *streng philosophischen* Integration unseres heutigen Selbstverständnisses und 2) die ebenso *philosophisch* vollzogene Durchleuchtung der das Handeln der gegenwärtigen Technik charakterisierenden *Grenzenlosigkeit*. In diesem Sinne ist das Hinterfragen der *ontologischen Fundamente* unseres Wissens unausweichlich, damit sich unser heutiges, wissenschaftlich-technisches Selbstverständnis auf angemessener Basis entwickeln könne.⁵⁸⁴

Dass die Technik und die sie charakterisierende, wissenschaftliche Rationalität zum *philosophischen Schlüsselproblem* geworden sind, ist freilich keine nur von Heidegger und Severino vertretene Ansicht.⁵⁸⁵ Doch stellt die rein *ontologische* Struktur ihrer Diagnosen, so unsere

582 Bekanntlich schreibt Heidegger am Anfang des Technikaufsatzes folgendes: „Überall bleiben wir unfrei an die Technik gekettet, ob wir sie leidenschaftlich bejahen oder verneinen“, HGA 7, S. 5.

583 Diese Gemeinsamkeit ist der Inhalt unserer zentralen Interpretationsthese (vgl. 5.3) und bleibt als solche immer der Möglichkeit ausgesetzt, widerlegt zu werden. Nichtsdestotrotz scheint uns, wie schon bemerkt, dass diese Perspektive eine privilegierte Untersuchungs- und Erklärungsmöglichkeit hinsichtlich Heideggers Technikphilosophie darstellt, gerade aufgrund der spezifischen Begrifflichkeit des Denkens Severinos und ihrer Radikalität, die ihn zu einem der Hauptvertreter der italienischen Technikphilosophie und deren Tendenz zur schonungslosen Radikalität machen. Hinsichtlich dieses philosophischen Panoramas steht dem deutschsprachigen Leser der von R. Benedikter 2002 herausgegebene Sammelband *Italienische Technikphilosophie für das 21. Jahrhundert* zur Verfügung (Beiträge von: U. Galimberti, E. Severino, S. Natoli, F. Volpi, F. Marchioro). In dem aufschlussreichen *Nachwort*, das im ersten Teil die Grundmotive dieses philosophischen Panoramas sowohl theoretisch als auch geschichtsphilosophisch sehr deutlich und geschickt schildert, schreibt der Herausgeber: „Das zeitgenössische Denken der Technik in Italien zieht an, weil es sich fast nackt präsentiert. Es entledigt sich wie kaum ein anderer der meisten Hüllen: der legitimatorischen, der absichernden wie auch der eindrucksheischenden – um *aus sich selbst heraus* zu sagen, was ist“, Benedikter 2002, S. 123. Hieraus ergebe sich ihm zufolge auch das fundamentale Verdienst dieser Technikphilosophie, welches darin bestehe, „eine bestimmte kritische und ontologische Tradition der abendländischen Besinnung auf die Technik konsequent zu Ende zu bringen“, ebd., S. 149.

584 So äußert sich Severino in der Einleitung zu seiner dreibändigen *Geschichte der Philosophie*: „Die gegenwärtige Lage ist unbegreiflich, wenn man auf die von der Technik ausgeübte Wirkung und ihren Einfluss nicht hinweist; ihrerseits ist die Technik unbegreiflich, wenn sie ohne Bezugnahme auf die moderne Wissenschaft gedacht wird. Aber es ist die Philosophie und genau die Philosophie in ihrer klassischen bzw. *griechischen* Form, die den Raum eröffnet hat, worin der Aufbau dessen, was wir "moderne Wissenschaft" nennen, allererst möglich wurde“, DaP, S. 20, EÜ.

585 Der Ausdruck findet sich im Titel eines Aufsatzes V. Hösles, in dem er schreibt, dass „jede Theorie der Gegenwart zum Scheitern verurteilt [ist], die ohne eine Besinnung auf die Technik auskommen zu können glaubt“, und dies gerade aufgrund der Tatsache, „daß die Philosophie es mit dem Schicksal des Menschen zu tun hat und daß dieses

These, den angemessensten Blickpunkt dar, um den tieferen Sinn der Wahrheit der Abwesenheit von Wahrheit zu erläutern. Denn bei ihnen entwickelt sich die Diagnose der Technik und der Wissenschaft genau als Analyse dessen, was geschieht, wenn die Welt immer mehr nur derart gedacht, erlebt, modifiziert wird. Anders gesagt: Das Selbstverständnis des heutigen Menschen anhand der Analyse der Technik *ontologisch* zu integrieren, besagt mit Heidegger und Severino, zu zeigen, welches menschliche Lebenspanorama sich eröffnet, wenn diese Integration (bzw. das ontologische Wissen selbst) fehlt. Diese Integration trägt mit *keinem* wissenschaftlich-rechnenden, technisch-operationalen Wissen zum Handeln des heutigen Menschen bei, denn sie zielt ihrem Wesen nach auf dessen Selbstverständnis, auf seine Selbstkenntnis ab – die Aufgabe der Philosophie bleibt nach wie vor das „Erkenne dich selbst“. Sie tut das, indem sie das *Selbstverständnis*, worin wir uns als Heutige *je schon* befinden, und insbesondere dessen tendenziellen Anspruch auf endgültige Ausschließlichkeit, in Frage stellt, bzw. *kritisiert*. Aus diesen strukturellen Gründen verlangt die Philosophie als Ontologie, dass ihr Gehör geschenkt wird.

Seit langem weiß man, dass die Aussage über Nutzen oder Nutzlosigkeit der Philosophie keine wissenschaftliche, technische, künstlerische oder praktisch-alltägliche Aussage ist, sondern eine *philosophische*. Kein anderer als Aristoteles sagt dies.⁵⁸⁶ In *diesem* Sinne erweisen sich Severino und Heidegger – je auf eigene Weise – als echte Aristoteliker. In Bezug auf das Verhältnis Philosophie-Wissenschaft schreibt Severino 2016 folgendes:

„Wie nutzlos die Frage auch immer scheinen mag, was bedeutet der Ausdruck "die Wissenschaft kennen"? Es gibt grundsätzlich zwei Antworten. Unbeschadet dessen, dass

Schicksal heute im wesentlichen in den Händen der Technik liegt“, Höhle 1992, S. 88 f. Wie schon erwähnt, äußert sich Höhle bezüglich Heideggers Philosophie wie folgt: „Dann aber wäre die Technik nicht nur mit den regionalphilosophischen Problemen des Menschen und seiner Geschichte, sondern auch mit der metaphysischen Frage verwoben, wie das Sein im Ganzen aufgebaut ist und was die Sonderstellung des Menschen in diesem Ganzen konstituiert. Die Frage nach der Technik auf dieses Allgemeinheitsniveau erhoben zu haben scheint mir Heideggers bleibendes Verdienst zu sein“, ebd., S. 90. Siehe auch Selinger 2009 und Poser 2016, S. 31 ff.

586 So heißt es nämlich im aristotelischen *Protreptikos*: „So steht es also mit den Gegnern der wissenschaftlichen Theorie [d. h. hier der Philosophie, P.M.B.]: Sie müssen sogar selbst philosophieren bei ihrem Versuch, den Wert dieser Wissenschaft in Abrede zu stellen. Vertritt man nun die Ansicht, man müsse philosophieren, oder die Ansicht, man dürfe es nicht, man kann nicht umhin zu philosophieren. "Philosophieren" heißt ja eben auch die Frage untersuchen, ob philosophieren nötig ist oder nicht; Philosophieren heißt auch, sich der philosophischen Betrachtungsweise anschließen. [...] Ist man also der Meinung, man müsse philosophieren, so muss man es eben. Aber auch wenn man der Meinung ist, man dürfe es nicht, muss man dennoch philosophieren. In jedem Fall muss man also philosophieren“, Aristoteles, *Protreptikos*, 34 ff., zitiert nach der Rekonstruktion und Übersetzung von G. Schneeweiß in Aristoteles 2005, S. 91 ff. Vgl. den Kommentar des Herausgebers: „Überraschenderweise widerspricht Aristoteles selbst diesem scheinbar vernichtenden Angriff gegen die Philosophie nicht grundsätzlich, er modifiziert das Argument nur. Die "Nutzlosigkeit" wird nicht bestritten. Aber es verhält sich doch ganz anders, als die Gegner es meinen: Gerade die Nutzlosigkeit ist kein Beweis gegen die Philosophie. [...] Aus dem vermeintlichen Gegner der Philosophie wird deren entschiedenster Befürworter“, ebd., S. 41 f. Auch dieser Beweisgang besitzt folglich eine *elenktische* Kraft. Bekanntlich verteidigt Heidegger die Philosophie in der Vorlesung *Einführung in die Metaphysik* (SS 1935) mit einem Argument, in dem der aristotelische Gedanke *anklingt*: „Bei der Philosophie "kommt nichts heraus"; "man kann damit nichts anfangen". Diese beiden Redensarten, die besonders in den Kreisen der Lehrer und Forscher der Wissenschaften umlaufen, sind der Ausdruck von Feststellungen, die ihre unbestreitbare *Richtigkeit* [Kursivierung, P.M.B.] haben. [...] Es ist völlig richtig und in der besten Ordnung: "Man kann mit der Philosophie nichts anfangen". Verkehrt ist nur, zu meinen, damit sei das Urteil über die Philosophie beendet. Es kommt nämlich noch ein kleiner Nachtrag in der Gestalt einer Gegenfrage, ob, wenn schon *wir* mit ihr nichts anfangen können, die Philosophie am Ende nicht *mit uns* etwas anfängt, gesetzt, daß wir uns auf sie einlassen“, HGA 40, S. 14.

zunehmend nicht einmal die Wissenschaftler den gesamten Gehalt ihrer eigenen Disziplinen erkennen können; die Wissenschaft kennen – so die erste Antwort – heißt, wenigstens ihre Vorgehensmethoden, ihre bisherigen Hauptergebnisse, ihre Entstehung, ihr Verhältnis zu den anderen Wissensformen und zur Gesellschaft, die Probleme, welche aus den Zusammenhängen zwischen den verschiedenen Disziplinen sowie innerhalb einer einzigen Disziplin entstehen, zu kennen. Wenn die Philosophen die Wissenschaft auf diese Weise nicht kennen, dann ist es so, als ob sie die Existenz des Himmels, der Sterne, der Tiere und der Pflanzen nicht kannten. Nicht nur sind sie keine Philosophen, sondern auch keine Menschen. Die andere (bzw. die vonseiten der Wissenschaftler gegebene) Antwort sagt, dass sich die Philosophie zunehmend auf dem wissenschaftlichen Wissen fundieren muss. Diesmal erweisen sich die Wissenschaftler als naiv. Denn diese Antwort zeigt keine wissenschaftliche, sondern eine philosophische – und naiv philosophische – Perspektive auf. Welche wissenschaftliche Disziplin besitzt nämlich die begriffliche Rüstung, welche ihr auszusagen erlaube, dass sich die Philosophie auf der Wissenschaft fundieren müsse? Keine. Im Gegenteil, es kommt hierbei vor, dass sich gerade die Wissenschaft auf einer schlechten (heutzutage jedoch von vielen Philosophen angenommenen) Philosophie fundiert“ (GGs, S. 9 f., EÜ)

Es geht also darum, einzusehen, dass keine Wissenschaft den tieferen Sinn der Technik verstehen, ja thematisieren kann, gerade weil sie zur höchsten und kohärentesten Gestalt der Technik selbst gehört. Indem sie die ontologisch ursprüngliche Dimension menschlichen Lebens untersuchen, können hingegen unsere zwei Autoren eine solche Diagnose entwickeln – aber wiederum nicht in dem Sinne, dass sie etwas kritisieren, was nicht hätte sein sollen, sondern als Beitrag zur Selbstkenntnis des gegenwärtigen Menschen. Vergewähren wir uns die Struktur dieser Diagnose im Lichte des Gesagten.

6.1.2 Unzulänglichkeit der instrumentalen Bestimmung der Technik

Gemäß ihrem oben erläuterten Sinn bzw. ihren Absichten entfalten sich diese Technikdiagnosen grundsätzlich als *Kritik* der allgemein gewöhnlichen Auffassung von Technik, über die der heutige Mensch verfügt. Diese ist auch die Technikbestimmung, die im heutigen wissenschaftlichen Umgang mit der Welt maßgebend ist. Wie schon gezeigt, ist Heidegger derjenige, der in seinem *Technikaufsatz* eine solche Bestimmung in ihrer absoluten Einfachheit folgendermaßen andeutet: „Die gängige Vorstellung der Technik, wonach sie ein Mittel ist und ein menschliches Tun, kann deshalb die instrumentale und anthropologische Bestimmung der Technik heißen“ (HGA 7, S. 8). Severino hat genau dasselbe in Blick, wenn er von der geläufigen Meinung spricht, welche „die von der Begrifflichkeit der modernen Wissenschaft gelenkte Technik als ein Medium, ein *Mittel* [begreift]. Zumeist wird ja zugestanden, dass sie *das Mittel, das Mittel par excellence* ist, über

welches der moderne Mensch verfügen kann und von welchem sein Überleben auf der Erde abhängt“ (DdT, S. 10, EÜ). Heidegger und Severino zufolge geht es darum, die Bedeutung dieser Denkweise in ihrem Wesen zu begreifen, keineswegs sie abzulehnen (und umso weniger sie unreflektiert zu bejahen). Eine solche Ablehnung wäre offenbar sinnlos.⁵⁸⁷ Denn ich benutze tatsächlich die mir zur Verfügung stehenden, *technischen Mittel*, um mich in der Welt zu bewegen, um die verschiedensten Aufgaben durchzuführen, usw. Und ebenso lässt sich die Lösbarkeit bestimmter globaler Probleme, wie auch das letzte Zitat Severinos aussagt, nur durch die Anwendung technisch-wissenschaftlicher Kenntnisse denken. Die *gängige Vorstellung* der Technik sowie das Vorhaben, „die Technik zu meistern“, bleiben richtig und im Grunde gesehen nötig. *Dennoch* kommt es darauf an, so unsere Autoren, sie zu integrieren.

Die Infragestellung der instrumentalen Bestimmung der Technik stellt in vielen Fällen ein fundamentales Kapitel der Technikphilosophie dar,⁵⁸⁸ obwohl sich auch Positionen auffinden lassen, die ein solches Bedürfnis nicht haben, wie etwa die von Karl Jaspers in seinem Werk *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949): „Das jedenfalls ist offenbar: Technik ist nur Mittel, an sich weder gut noch böse. Es kommt darauf an, was der Mensch daraus macht, zu was sie ihm dient, unter welche Bedingungen er sie stellt“.⁵⁸⁹ Um die diesbezügliche Grundansicht von Heidegger und Severino zu veranschaulichen, sei das folgende Zitat aus einem Technikaufsatz Umberto Galimbertis – ein Schüler von Severino und einer der bedeutendsten Heidegger-Experten in Italien, der seine Technikphilosophie gerade in Anlehnung an unsere zwei Autoren entwickelt hat – herangezogen:

„Um uns zurechtzufinden, müssen wir vor allem von der Scheinheiligkeit ablassen: vom

587 Man mag hier das folgende Zitat aus den *Vorstudien zum Technikvortrag* nochmals heranziehen: „Mein Denken ist nicht gegen "die Technik" [...], sondern gegen die Oberflächlichkeit und Ahnungslosigkeit, mit der die Technik betrachtet wird: 1. von Maschinen, Apparaten, Organisation her, 2. als Mittel, 3. als neutrales Vorhandenes“, HGA 76, S. 347. Im dritten Bremer Vortrag (1949 – *Die Gefahr*) heißt es: „Weil das Wesen der Technik nicht als das Gestell [...] ans Licht kommt, deshalb mißdeuten wir gerade jetzt, wo alles doch von technischen Erscheinungen und Wirkungen der Technik mehr und mehr durchsetzt wird, überall noch die Technik. Wir denken über sie entweder *zu kurz* [Kursivierung P.M.B., vgl. 3.3.2 Fn. 346] oder *zu voreilig*“, HGA 79, S. 57. Das Risiko ist also, dass „die Diskussion über das Zeitalter der Technik heute nicht über jene unwesentliche Ebene hinaus [gehe], [...] wo die Technik entweder bedingungslos verherrlicht oder unkritisch dämonisiert wird“, Galimberti 2002, S. 29.

588 Um ein klassisches Beispiel zu nennen, kann gesagt werden, dass diese instrumentale Bestimmung, obgleich vorherrschend, doch eine *antiquierte* Denkweise im Sinne G. Anders darstellt: „Was von diesen [technischen P.M.B.] Geräten gilt, gilt mutatis mutandis von allen. Daß sie noch "Mittel" darstellen, davon kann keine Rede sein. Denn zum "Mittel" gehört wesensmäßig, etwas sekundäres zu sein; das heißt: der freien Zielsetzung nachzufolgen; ex post, zum Zwecke der "Vermittlung" dieses Ziels, angesetzt zu werden. Nicht "Mittel" sind sie, sondern *"Vorentscheidungen"*: Diejenigen Entscheidungen, die über uns getroffen sind, *bevor* wir zum Zug kommen. Und, genau genommen, sind sie nicht "Vorentscheidungen"; sondern die Vorentscheidung. [...] Von diesem System der Geräte, diesem Makrogerät, zu behaupten, es sein ein "Mittel", es stehe also für freie Zwecksetzung zur Verfügung, wäre vollends sinnlos. Das Gerätesystem ist unsere "Welt". Und "Welt" ist etwas anderes als "Mittel". Etwas kategorial anderes“, Anders 1956, S. 2. Bzgl. des Mittelbegriffs als „Übersetzung des Zweckes“ vgl. Wandschneider 2020 (S. 19 f.). Für eine komparative Analyse der Technikphilosophien Heideggers und Anders siehe Hildebrandt 1990 (diesbezüglich bes. S. 35 f.), Galimberti 1999 (S. 680 f.) und Thomä 2014.

589 Jaspers 2017, S. 121. Zu dieser Position schreibt Heidegger in einem Brief an Jaspers vom 21.09.49 folgendes: „Sie lehnen den Gedanken, daß die moderne Technik Angriffscharakter habe, ab. Aber sie hat ihn, und *darum* hat ihn auch die neuzeitliche Naturwissenschaft *und* Historie. Das Verhältnis zwischen moderner Naturwissenschaft und moderner Technik scheint mir bei Ihnen nicht hinreichend klar zu sein. Aber im Wesen sind beide im *Wesen* der Technik gegründet, das ich im Humanismusbrief andeute“, Biemel-Saner 1992 (hrsg.), S. 187.

Märchen der *neutralen* Technik, die uns nur die *Mittel* verschafft, die dann die Menschen zum Guten oder zum Bösen einzusetzen beschließen. Die Technik ist nicht neutral, weil sie eine Welt mit bestimmten Eigenschaften schafft, die wir zu bewohnen nicht umhin können, und weil wir dabei Gewohnheiten annehmen, die uns unvermeidlich verändern. Wir sind nämlich keine unbefleckten und weltfremden Wesen, die einmal von der Technik Gebrauch machen und dann wieder darauf verzichten. Aufgrund der Tatsache, daß wir in einer Welt leben, die in jedem ihrer einzelnen Teilbereiche technisch organisiert ist, ist die Technik [...] unser Lebensraum, in dem Ziele und Mittel, Zwecke und Vorstellungen, Verhaltensweisen, Handlungen und Leidenschaften, sogar Träume und Wünsche technisch gegliedert sind und ihrerseits die Technik brauchen, um zum Ausdruck zu kommen“⁵⁹⁰

Die moderne Wissenschaft, als experimentell-operatives Wissen, das auf die Beherrschung der Welt abzielt, bzw. das nur nach denjenigen Erkenntnissen strebt, welche die Modifikation der Welt ermöglichen, kann *ihrem Wesen nach* diese Infragestellung nicht auf sich nehmen.⁵⁹¹ Dies ist eben der Sinn des von Heidegger und Severino (vgl. 1.4.5 und 5.2.3) erläuterten, *technischen Wesens der Wissenschaft*.⁵⁹² Wenn das menschliche Wissensmodell nur das der so verstandenen, modernen Wissenschaft bleibt, dann ist es unausweichlich, dass die Infragestellung der instrumentalen Technikbestimmung außer Acht gelassen werde.

590 Galimberti 2002, S. 12. Wiederum darf der große Einfluss der Analysen G. Anders auf diese Position hervorgehoben werden – vgl.: „Dieses, aus der Epoche der ersten industriellen Revolution stammende, optimistische Argument – sofern man eine Redensart so nennen kann – ist ja bekannt; und in allen Lagern lebt es mit der gleichen Unbedenklichkeit fort. Seine Gültigkeit ist mehr als zweifelhaft. Die Freiheit der Verfügung über Technik, die es unterstelle; sein Glaube, daß es Stücke unserer Welt gebe, die nichts als "Mittel" seien, denen ad lib. "gute Zwecke" angehängt werden könnten, ist reine Illusion. Die Einrichtungen selbst sind Fakten; und zwar solche, die uns prägen. Und diese Tatsache, daß sie uns, gleich welchem Zwecke wir sie dienstbar machen, prägen, wird nicht dadurch, daß wir sie verbal zu "Mitteln" degradieren, aus der Welt geschafft“, Anders 1961, S. 99.

591 „Die Wissenschaft vermag diese Frage nicht einmal zu fragen; denn als Theorie hat sie sich bereits auf das von der Gegenständigkeit eingegrenzte Gebiet festgelegt“, HGA 7, S. 57.

592 1968 schreibt Severino: „Der Wissenschaft gelingt es, die Natur insofern zu beherrschen, als sie den Versuch der Metaphysik, sich als unbestreitbares Wissen zu setzen, aufgibt. In diesem Sinne ist die moderne Wissenschaft von Anfang an *τέχνη*, denn das Erkennen interessiert sie, nicht insofern es Wahrheitsverstehen ist, sondern insofern es ein Werkzeug ist, das die Veränderung der "Welt" gemäß den Zielen, die sich der Mensch setzt, gestattet“, VWdN, S. 217. Damit wird die Idee eines über den faktischen, empirischen Erfolg hinausliegenden Wesens der Wissenschaft strikt abgelehnt (vgl. auch 1.4.3). Der schon erwähnte Aufsatz Wandschneiders (6.1.1, Fn. 574), wo der Autor den „*ontologische[n] Status von Naturgesetzlichkeit*“ aufzuklären und zu begründen beansprucht, scheint beispielsweise eine solche Idee doch zu vertreten: „Aber wie wäre die Möglichkeit von Wissenschaft dann zu begründen? Das *Faktum* empirischen Erfolgs kann ersichtlich nicht als Begründung eintreten, da es selbst ja gerade dasjenige ist, das einer Begründung bedarf“, Wandschneider 1985, S. 205. Eine solche Begründung zeigt sich gerade als Umgrenzung gegenüber dem Eindruck von Beliebigkeit aufgrund des radikal *hypothetischen* Charakters der wissenschaftlichen Theorien: „Aber warum besteht gleichwohl ein Interesse an Theorien? Offenbar darum, weil sie, trotz ihrer ätherischen Herkunft aus dem Denken, *Geltung*, zumindest eingeschränkte *Geltung*, haben *können*. Das heißt weiter, daß der gedanklich-logische Charakter wissenschaftlicher Gesetzhypothesen jedenfalls keinen Einwand gegen deren mögliche *objektive* Relevanz begründet“, ebd., S. 211. Die *Objektivität* wissenschaftlicher Gesetze liegt also an ihrer (wenn auch eingeschränkten) *Geltung*. Allein kommt es hierbei darauf an, zu verstehen, was „*Geltung*“ heißt (vgl. dazu HGA 21, *Vorbetrachtung* und hier, 3.2.1, Fn. 250), bzw. festzulegen, ob dieser Begriff wirklich auf etwas zurückgeführt werden kann, was nicht die Kontrolle über die Welt, die Modifikationsfähigkeit, kurzum: der *praktische Erfolg* ist. Heidegger und Severino lehnen eine solche Möglichkeit ab. Der Wahrheitswert der Wissenschaft liegt also bei ihnen ausschließlich in praktischen Erfolgen derselben und nicht etwa in ihrer Fähigkeit, das *Wesen* der Realität besser als andere Wissens- und Denkformen zu begreifen, weshalb (mit den an Richard Dawkins gerichteten Worten Severinos) „eine Wissenschaft, welche sich abmühe, die "unumstößliche Wahrheit" ihrer Gehalte zu beweisen, eine bereits vergangene Schlacht kämpft“, DMdI, S. 19, EÜ. Vgl. dazu GuZ und DdN (VII).

Das Problem dieser gängigen Bestimmung liegt darin, dass die Selbstverständlichkeit der in ihr auftauchenden Begriffe – der Mensch, das Mittel, der Zweck, das Tun – auf einer tieferen und konstitutiven Unklarheit derselben beruht, welche doch keiner Erörterung bedürftig ist und gerade in dieser Verstellung zum Wesenszug menschlichen Handelns wird. Man (wir!) weiß nämlich *jeweils schon*, was ein Mensch, ein Mittel, ein Zweck, usw., sind – es geht nur darum, die angemessensten Mittel zur Erreichung des jeweiligen Ziels anzusetzen und so die *jeweils gewollte Welt* zu verwirklichen, bzw. zu schaffen. Die gängige Bestimmung der Technik, bzw. diese uns alle durchschnittlich prägende Denkweise, löst sich in ein zirkulär-tautologisches Spiegelverhältnis der Technik mit sich selbst auf.⁵⁹³ Die Ansetzung von Mitteln auf Zwecke erfolgt ihrem Wesen nach als Isolierung des zu modifizierenden Objekts, welche – egal ob wissenschaftlich exakt oder in der Inexaktheit des alltäglichen, privaten oder öffentlichen Umgangs – die Welt zu einer zerstückelten Vielheit voneinander losgelöster Bestand-Stücke macht und welche jeglichen ontologischen Deutungsversuch dieses Phänomens selbst verunmöglicht. Aufgrund dieser Sachlage entlarven Heidegger und Severino die Unzulänglichkeit der instrumentalen Bestimmung der Technik oder, mit den Worten Galimbertis, „die Unzulänglichkeit des menschlichen Verstehens“⁵⁹⁴ der Gegenwart. Das immer deutlichere Sich-Durchsetzen technischer Welteröffnung, bzw. das Allgegenwärtig-Werden des Mittel-Zweck-Schemas, hat folglich als Konsequenz, dass wir dieser Technik selbst in höchstem Maße nicht gewachsen sind.

Nur eine ontologische Forschung – so die Ansicht unserer Autoren trotz der radikalen Entfernung zwischen ihren Ontologien – kann ein solches Gewachsen-Sein vorbereiten, weil sie den Menschen (und alle anderen Begriffe) nicht unkritisch voraussetzt, sondern die Wirklichkeit mit festem Blick auf das Ursprüngliche (*all'originario*) und d. h. auf die *Totalität* des Erfahrungsinhaltes zu deuten pflegt. Und hierbei erweist sich das Ergebnis der Infragestellung der gängigen Technikvorstellung als das schon mehrmals angezeigte: Die Technik ist der Titel für die Grenzenlosigkeit menschlichen Handelns. Die Manipulation der Welt, bzw. der Handlungsspielraum des gängigen, technischen Denkens, das uns Heutige immer wesentlicher prägt, ist *grenzenlos*. So fasst Galimberti zusammen: „Durch die Technik sehen sich heute die

⁵⁹³ Dieses Problem bezeichnet A. Luckner in seiner Interpretation der Technikphilosophie Heideggers sehr prägnant wie folgt: „Es wurde nämlich mit dem Schema von Zweck und Mittel schlicht schon das vorausgesetzt, was man auf dem Boden der Anthropologie erst hatte verstehen wollen, nämlich das technische Handeln“, Luckner 2008, S. 40. Vgl. auch: „durch die Selbstverständlichkeit, mit der wir Instrumente und Einrichtungen benützen, mit der wir Distanzen verkürzen, die Zeit beschleunigen, Schmerzen lindern, Normen umwerfen [...], laufen wir Gefahr, uns nicht einmal zu fragen, *ob unsere Art des menschlichen Daseins nicht veraltet ist für das Zeitalter der Technik*“, Galimberti 2002, S. 11.

⁵⁹⁴ Galimberti 2002, S. 29. So schreibt Severino: „Aber was kann die Technik, so wie sie heute verstanden und praktiziert wird, wirklich im Hinblick auf diese Wesen der Welt erkennen? Was kann sie über die Grenzen wissen, die ihren Willen, die Dinge zu verändern, behindern könnte? Ist denn die Technik von sich aus überhaupt daran interessiert, etwas von diesen Grenzen zu wissen und zu erkennen?“, SGT, S. 35. Nachdem er die heideggersche Infragestellung des Mittel-Seins der Technik erörtert hat, schreibt Seubold: „Dergestalt wird die instrumentale Interpretation ad absurdum geführt, da sie das eigentliche und [...] fundamentale ontologische Geschehen zwischen Mensch und Welt, das in der neuzeitlichen Technik vonstatten geht, nicht bemerkt (höchstens die "ungeheuren Folgen" der neuzeitlichen Technik beschreibt)“, Seubold 1986, S. 116.

Menschen mit einer Welt konfrontiert, die sich als grenzenlose Manipulierbarkeit darstellt“.⁵⁹⁵

Die Natur von *Grenzen* haben wir entlang der komparativen Rekonstruktion dieser Ontologien in dem wesentlichen Sinn der jeweiligen metaphysischen Grundpositionen der abendländischen Geschichte (bzw. der *Unveränderlichen*) ausgemacht, welche den Lauf des Werdens, mitsamt dem Streben nach Selbstsicherung des lebendigen Menschen, gründlich prägten und d. h. *bedingten*. So schreibt Severino: „Die einzigen Grenzen, die in der Tat im Hinblick auf *jede* Form der Praxis unüberwindbar sind, sind die *ewigen und unveränderlichen Ordnungen des Seins*“ (SGT, S. 36). Das Wissen um die Existenz dieser Grenze ist für die Funktionalität der Technik keineswegs etwas Sekundäres, sondern gerade ihre Hauptvoraussetzung.⁵⁹⁶ Das von Heidegger und Severino bezeugte *Wesen* der Technik ist aber genau die bewusste, weil immer konkreter *gewollte*, Abschaffung von jeglichen Unveränderlichen, welche *philosophisch* als Tod Gottes angezeigt wird und welche *praktisch-existenziell* als der allgegenwärtige Wille zur Übersteigerung der Macht, bzw. der Fähigkeit, die Welt zu modifizieren, auftaucht. Der zirkuläre Charakter des sich selbst wollenden Willens ist genau das zirkulär-tautologische Spiegelverhältnis der gängigen Selbstvorstellung der Technik in seinem *praktischen* Sich-Entfalten. Dies ist eben das Grundphänomen, welches unseren beiden Autoren zufolge die ungeheure Vielfältigkeit an Ereignissen unserer Gegenwart in eine *Einheit* bringt.

Freilich soll man – wohlgemerkt: wenn man *will* – hierbei den Versuch unternehmen, jede Art generalisierender Missdeutung von dieser Diagnose fernzuhalten. Hier geht es nicht um die Profilierung eines bösen Verhängnisses, die sich ungeachtet jeglichen konkreten Inhaltes entfaltet und dem lebendigen Menschen nur das Bewusstsein dieser untragbaren Last vermittelt. Besser noch: Wenn es darum ginge, dann könnten wir u. E. diese Autoren beiseite lassen und unsere akademischen Forschungsinteressen anderswo hin richten. Was Heidegger und Severino beschreiben, ist eine *geschichtliche Tendenz*, gesehen und analysiert mit ontologisch-phenomenologischen *Mitteln*. Dass der Inhalt der Erfahrung des heutigen Menschen *immer mehr* zur bloßen, bzw. *unterschiedslosen*, Materie zur Planung und Erschaffung der Zukunft (und d. h. zur Zweckerreichung) wird, besagt nicht, dass es keine Unterschiede zwischen den konkreten Zielsetzungen, Sinnhorizonten und Selbstverständnissen der Gegenwart gibt. Vielmehr bieten uns diese Autoren den ihnen zufolge einzig angemessenen – und *unausweichlichen* – Boden, um eben

595 Galimberti 2002, S. 30. In diesem Sinne schreibt auch M. Curia in seiner Studie über Heidegger und Severino: „Wenn auch mit mehreren Unterschieden, werden beide Autoren zum *Sprecher* der von ihm [vom Willen, P.M.B.] bedingten "Gefahr" – nämlich vom Willen, der, indem er immer mehr will, die Basis des fortschreitenden Zuwachses der nihilistischen Dimension darstellt. [...] indem er auf den Bereich der Herrschaft, der Macht, der ewigen Steigerung und des Gewinns zurückgeführt wird, erscheint der Wille als das, was, indem er nur nach ihm selbst gerichtet ist, nichts anderes als das berücksichtigt, was seiner Kontrolle unterworfen werden kann“, Curia 2014, S. 212 f., EÜ.

596 Vgl.: „Ob aber solche Grenzen existieren oder nicht, ist weder etwas Zufälliges für das Verständnis des *Wesens* der Technik – noch etwas Unbedeutendes für das *Funktionieren* der Technik. [...] Wenn die Technik in sich wissen oder auch nur spüren würde, daß es tatsächlich *unüberwindbare* Grenze des eigenen Willens zur Veränderung der Dinge gibt, dann würde sie vielleicht nicht einmal versuchen, diese Grenzen zu überwinden. Da sie hingegen schon seit Zeiten Zweifel an einer solchen absoluten Unüberwindbarkeit weckt und daher versucht, alle bestehenden Grenzen zu überwinden, kann sie ihrerseits in den Verdacht geraten, utopische Ziele anzustreben“, SGT, S. 34 f.

diese Verschiedenheit und ihre historischen Entwicklungen *sachgemäß* zu verstehen. Mittel und Ziele des Menschen – ja der Mensch selbst – unterstehen einer epochalen Verwandlung, indem die Grundlage der abendländischen und nunmehr globalen Zivilisation⁵⁹⁷ allmählich zurückgelassen bzw. getötet wird. Die *tendenzielle Grenzüberschreitung* und d. h. *Grenzenlosigkeit* ist die Logik dieses Prozesses, bzw. sein sich immer mehr durchsetzendes Gesetz.

Dass diese Diagnose die Profilierung einer *Tendenz*, besser noch: der *Grundtendenz unserer Zeit* (wie der Titel eines Buches von Severino lautet) ist, ist beim italienischen Philosophen klar und ausdrücklich behauptet – vgl. etwa: „Meine Rede über die Technik zeichnet *keinen* schon stattfindenden Sachverhalt vor, sondern eine (freilich nicht widerstandsfreie) *Tendenz*“ (DMdI, S. 234, EÜ). Schwieriger scheint ein derart klares Bewusstsein aus den Texten Heidegger herauslesbar zu sein, und dies aufgrund des anscheinend allseitig homologisierenden Charakters seiner Deutungsmuster und – um es pauschal auszudrücken – seines Stils im Allgemeinen. Doch hat unsere ontologisch zentrierte Rekonstruktion seiner Technikdiagnose alle Elemente geliefert, um gerade diesen Tendenzcharakter derselben stark zu machen, wie dies letztendlich auch von den besten Interpretationen dieser Philosophie gemacht wird.⁵⁹⁸ Freilich ist es möglich, aus dem Textdschungel Heideggers jede Art von Bildern seiner Philosophie herauszuarbeiten. Statt sich auf die Suche nach einem regressiv-mythischen Orakel der verlorenen und hoffnungslosen Gegenwart⁵⁹⁹ zu begeben, hat sich unser Interpretationsversuch darum bemüht, die positiven Elemente dieses Denkens zum Verständnis der gegenwärtigen Welttendenz hervorzuheben, und zwar in der Überzeugung, näher an den echt philosophischen, bzw. ontologisch-phänomenologischen, Absichten dieser Denkerfahrung dranzubleiben. Lesen wir beispielsweise die

597 „Wenn man mit «Globalisierung» den Prozess meint, in dem gewisse Zivilisationsformen «global» werden, dann ist die Globalisierung immer einseitig gewesen: Vom Abendland zum Rest der Welt: nie umgekehrt. [...] Die abendländische, von der modernen Wissenschaft gesteuerte Technik ist heute zum unersetzlichen Mittel geworden, dessen alle Völker der Erde sich bedienen, um jegliches eigene Überlebensprojekt durchzuführen“, DdT, S. 52.

598 Vgl. beispielsweise die folgenden Ausführungen Wandschneiders: „die Technik enthält *in sich selbst* schon das Totalisierungsmotiv, in dem Sinn nämlich, dass [...] in einem technischen System alle Komponenten aufeinander abgestimmt sein müssen. Jede Störung dieser Ordnung führt zum Versagen des Systems, zu technischer *Dysfunktionalität*. Auch und gerade daraus ergibt sich die Forderung, die technische Ordnung immer weiter auszudehnen. [...] Heidegger hat [...] die charakteristische innertechnische Totalisierungstendenz deutlich gesehen“ (Wandschneider 2020, S. 78); und auch: „Für diese *totale Interdependenz* aller Komponenten des Systems, das heute als ein weltumspannendes Beziehungsgefüge technisch-zivilisatorischer Struktur realisiert ist, hatte Heidegger den Begriff des Bestands geprägt. [...] solange der Mensch nicht systemgerecht "funktioniert", ist das System weiterhin von Dysfunktionalität bedroht. [...] Insofern enthält Technik immer die Tendenz, auch das *Subjekt* von Technik selbst als "Bestand" in das System zu integrieren und zu einem *funktionalen Objekt* zu machen, es zu *verdinglichen*“, ebd., S. 92. Siehe auch Fohler 2003 (II, 1-2) und Resta 2021.

599 Vgl. etwa Rentsch 1989, S. 175 ff. Dort heißt es: „Um Faktizität und Verdinglichungskritik (das Interesse an einem unverstümmelten menschlichen Selbst- und Weltverhältnis) weiterhin und angesichts der Katastrophen der vierziger Jahre zusammenhalten zu können, muß die Verdinglichung zur geschickhaften Notwendigkeit werden. Heidegger gelingt dies, indem er von aller realen, "ontischen" Geschichte auf höchst idealistische Weise absieht und die "Seinsgeschichte" entwirft. [...] Die Geschichte der europäischen Metaphysik barg bereits von Anfang an den Keim des Weltuntergangs in sich, wie er sich in den Ereignissen des 20. Jahrhunderts lediglich noch als äußerlicher Vorgang und "Ablauf" vollzieht. [...] Die Seinsgeschichte ist die mythische Entstehungsgeschichte der "Unwelt", d.h. der Ereignisse des 20. Jahrhunderts. Die Texte, unter dem Eindruck der Katastrophe entstanden, haben etwas hilflos Beschwörendes bei aller definitiv feststellenden Rhetorik. Unbezweifelbar ist das Katastrophische, das sie im Blick haben und unter dessen Schock sie verfaßt sind. Erstaunlich ist aber ebenso der Mut zur Vereinfachung, der die Behauptungen kennzeichnet“, ebd., S. 188 ff.

folgende Stelle aus den *Anmerkungen VI*:

„Man hat einmal (als ich 1938 den Vortrag über das neuzeitliche Weltbild hielt [...]) vermerkt, die moderne Wissenschaft sei da insofern in der Verzeichnung dargestellt, als ihr ein *Angriffs*charakter hinsichtlich der Natur zugesprochen werde. Man hat dagegen geltend gemacht, große Naturforscher gerade seit dem 17. Jahrhundert hätten sich voller Ehrfurcht vor der Natur gebeugt und in einer demütigen Frömmigkeit geforscht. Daß große Forscher ihr Verhalten in solchem Sinne auslegten, ist nicht zu bestreiten; aber hier sprechen sie weder als große Forscher noch als Philosophen, sondern als naive Menschen. Ihr Zeugnis besagt aber gar nichts über das *ontologische* Wesen ihres Verhaltens und vollends nicht das Geringste über den *fundamentalontologischen* Grund dieses Wesens. Daß sie, die Forscher, in ihrer ontischen Selbstbetrachtung ihres Tuns, sich in einer Andacht vor der Natur finden, schließt keineswegs aus, daß das *Wesen* ihres Tuns, als ihnen verborgenes ontologisches, den Charakter der unbedingten Vergegenständlichung, | des Her-stellens, des Her-zwingens und Einkreisens hat. Durch den Hinweis auf die Andacht und Ehrfurcht der Forscher vor der Natur kommt schließlich nur an den Tag, daß sich das eigentlich waltende Wesen des Seins des Seienden, der Wille zum Willen, verbirgt, und daß alles forschende Tun sich wesenhaft in einer ihm entzogenen Unheimlichkeit bewegt“ (HGA 98, S. 48 f.)

Naive Menschen – so sagen uns beide Philosophen – sind wir alle, indem wir unseren alltäglichen Aufgaben, Mittelansetzungen und Zielstrebungen nachgehen, ohne die Grunddimension, worin sich all diese Tätigkeiten je schon abspielen, zu betrachten. Wir alle, d. h.: *auch* Heidegger und Severino, insofern sie keine außerirdischen, orakelhaften Wesen sind, sondern eben Menschen, die in unserer technischen Welt leben, bzw. gelebt haben. Es geht also nicht darum, auszusagen, dass der Mensch, die wissenschaftliche Tätigkeit auf akademischer Ebene, die politische Zielsetzung, die Kunstschöpfungen, usw., keinen Einfluss auf eine verhängnismäßige Wirklichkeit ausüben können.⁶⁰⁰ Es geht darum, die Tendenz sachgemäß zu verstehen, worin wir als je schon zur heutigen Gesellschaft gehörige, singuläre Menschen unsere bestimmten, partiellen Zwecke erstreben und dafür die entsprechenden Mittel ansetzen. Dies ist die Grundleistung dieser beiden, ontologischen Technikdiagnosen. Was ist der Mensch? Was sind seine Ziele?

⁶⁰⁰ Wiederum möchten wir betonen, dass hier kein naiv-apologetisches Widersprechen des expliziten Textes Heideggers angestrebt wird. Wir lesen beispielsweise: „Keine bloße Aktion wird den Weltzustand ändern, weil das Sein als Wirksamkeit und Wirken alles Seiende gegenüber dem Ereignis verschließt“, HGA 7, S. 97. Unser Vorhaben ist vielmehr, die Elemente zu einem positiven Beitrag Heideggers zum Denken der Gegenwart hervorzuheben. Im Lichte *dieser Elemente* kann ein solcher Satz nur die Tautologie zum Ausdruck bringen, der zufolge das *technische* („bloße Aktion“) Heraustreten aus dem sich selbst gegenüber blinden Wesen der Technik unmöglich ist – sowie, um es klarer zu machen, das Heraustreten aus dem Willen zu *wollen* einen klaren Unsinn darstellt. Um den Satz Heideggers zu entschlüsseln, mag folglich das Motto des zweiten Bandes von *Die Antiquiertheit des Menschen* uns nachhelfen, welche nichts anderes als die Umkehrung der elften *Feuerbachthese* Marx' darstellt, die laut Heidegger (und Severino!) uns noch bevorsteht: „Es genügt nicht, die Welt zu verändern. Das tun wir ohnehin. Und weitgehend geschieht das sogar ohne unser Zutun. Wie haben diese Veränderung auch zu interpretieren. Und zwar, um diese zu verändern. Damit sich die Welt nicht weiter ohne uns verändere. Und nicht schließlich in eine Welt ohne uns“, Anders 1992, S. 5.

6.2 Schluss: Phänomenologie der grenzenlosen Technik

6.2.1 Der technische Anthropos

Obwohl sie zum Teil noch heftige Widerstände in der heutigen Kultur und Praxis findet, kann man sagen, dass die folgende Ansicht eine Standarddenkweise der Gegenwart nicht nur im akademisch-wissenschaftlichen Bereich darstellt: Was *der Mensch* sei, ist keine absolute, endgültige, zu jeder Zeit geltende Wahrheit, sondern ist der Inhalt *einer Interpretation*, welche unter jeweils bestimmten historischen, geographisch-räumlichen und kulturellen Bedingungen steht. Will man sie sprach-theoretisch umformulieren, indem man sagt, dass keine in einer bestimmten Sprache formulierte Theorie das Wesen des Menschen je hinreichen umfasst hat oder umfassen wird, so sagt man doch im Grunde dasselbe aus. Bei genauerem Hinsehen bieten die in dieser Arbeit analysierten, ontologischen Theorien, die radikalste Basis jener Grundansicht selbst. Denn sie arbeiten zwar ein wahres Wesen des Menschen heraus, das zweifellos Anspruch auf absolute Gültigkeit erhebt (auch wenn Heidegger solche Ausdrucksweisen kaum angenommen hätte), aber in dem Sinne, dass sie *nur* die ursprüngliche Dimension der Erfahrungseröffnung profilieren, innerhalb derer eben *alle* Erfahrungen, mitsamt *aller* Definitionen des menschlichen Wesens stattfinden können. Die Aus-einander-setzung mit so etwas wie der *Geschichte der abendländischen Metaphysik* ist mithin das Betrachten dieser verschiedenen, einander folgenden Bestimmungen des Wesens des Menschen – hierzu ist Heidegger im *Humanismusbrief* ganz explizit.⁶⁰¹

Die innere Logik der zirkulären Grenzenlosigkeit, welche Heidegger und Severino diagnostizieren, bringt das Ende des traditionellen Bildes des Menschen mit sich. Anders gesagt: Alle bisher geltenden Interpretationen des Wesens des Menschen unterliegen in unserer Gegenwart einem progressiven Prozess des Zugrunde-Gehens – sie gehen unter. Das Wesentliche, was diese Philosophien an diesem Prozess ausmachen, ist aber seine partikuläre, ja paradoxe Struktur: Das Selbstverständnis des heutigen Menschen (bzw. die Art und Weise, wie die globale Kultur den Menschen denkt, „die technische forma mentis“⁶⁰²) steckt in dieser Paradoxie. Sie kann folgendermaßen zusammengefasst werden: Der Untergang des traditionell verstandenen Menschen ist *zugleich* die höchste Verwirklichung seines Wesens – oder auch: die höchste Verwirklichung des

⁶⁰¹ Wie schon angedeutet (3.3.2, Fn. 333) ist der Gegenstand seiner *Kritik* die auf Aristoteles zurückzuführende Bestimmung des Wesens des Menschen – so lesen wir in BH: „Der Mensch gilt als das animal rationale. Diese Bestimmung ist nicht nur die lateinische Übersetzung des ζῷον λόγον ἔχον, sondern eine metaphysische Auslegung. Diese Wesensbestimmung ist nicht falsch. Aber sie ist durch die Metaphysik bedingt“, HGA 9, S. 321. Hierbei haben wir also *strukturell* mit der gleichen Betrachtungsweise des technischen Selbstverständnisses der Gegenwart zu tun: „Man wird dabei stets Richtiges über den Menschen aussagen können. [...] dadurch wird das Wesen des Menschen zu gering geachtet und nicht seiner Herkunft gedacht, welche Wesensherkunft für das geschichtliche Menschentum stets die Wesenszukunft bleibt“, ebd., S. 323.

⁶⁰² Hösle 1992, S. 90.

Grundnenners der bisher unterschiedlich geltenden Menschenbestimmungen. Die Zeit der Herrschaft der Technik ist die Zeit der progressiven Entfaltung dieser Paradoxie. Diese Sachlage lässt sich mit Severino folgendermaßen beschreiben:

„Die gemeinsame Grundlage der oft zutiefst unterschiedlichen Auffassungen der westlichen Tradition über "den Menschen" bildet eine Überzeugung, die vom traditionellen abendländischen Denken ans Licht gebracht worden ist. Es ist die Überzeugung, daß der Mensch in seinem innersten Wesen ein *willensfähiges Bewußtsein* ist, das heißt ein *bewußter Wille*, der, als ursprüngliche Befähigung, die Welt anders zu machen, das Vermögen hat, sich *Mittel* zum Verfolgen von *Zwecken und Zielen* zu organisieren. [...] *Genau das ist aber auch der Zug, der das Wesen der Technik bestimmt.* [...] so ist das Wesen der Technik *nicht* als Verfremdung, sondern ganz im Gegenteil als *Verwirklichung* des abendländischen Menschen aufzufassen. Im weltumfassenden System ist der heutige Mensch dazu bestimmt, konsequent das zu sein, was die gesamte abendländische Kultur im Grund glaubte, daß er sei“ (SGT, S. 42)

Wir kommen also zurück zur Grundansicht (vgl. 1.4.1), dass der Mensch im Wesentlichen seit jeher ein *Techniker* gewesen ist – und gerade im Lichte dieser Feststellung ist die Tatsache zu verstehen, dass in der Zeit des unaufhaltsamen Anwachsens der *Technosphäre*⁶⁰³ immer mehr von allen Seiten gedacht und behauptet wird, „*daß die Technik das Wesen des Menschen ist*“.⁶⁰⁴ Severino spricht von einer gemeinsamen Grundlage, um eben den Grundnenner anzudeuten, der allen traditionellen Bestimmungen des Menschen zugrunde liegt. Diese Bestimmungen sind aber nicht der sie alle vereinende Grundnenner. Dieser Hiatus macht die Struktur der hier betrachteten Paradoxie aus. Der Mensch tritt in unserer Zeit immer noch als *Inhalt* bestimmter traditionellen Mensch- und Weltvorstellungen auf – doch die all diesen Vorstellungen gemeinsame Grundlage hat einen *konkret-praktischen*, d. h. die Geschichte bestimmenden Emanzipationsgrad erreicht, aufgrund dessen jene Vorstellungen zum Untergehen gezwungen werden. Heidegger und Severino

⁶⁰³ Für diesen Begriff siehe Schneider 2019, wo es heißt: „In den letzten knapp fünfzig Jahren wurde die Biosphäre exponentiell in Richtung technischer Nutzungen umgewandelt – eine gigantische Menge umgeformtes und in weiten Teilen vernetztes, energieverbrauchendes Material. Diese Beobachtungen mögen der Grund sein, weshalb der Begriff der Technosphäre heute mit dem Anspruch eines neuen "globalen Paradigmas" als Konzept ausformuliert wurde“, ebd., S. 101. Im Lichte dieses Panoramas wird die Stellung des Menschen folgendermaßen beschrieben: „Der Mensch ist selbst zum Organ der Technik geworden. [...] So muss mit dem Blick auf die Technosphäre der Mensch aus der Gesamtheit seiner Verbindungen mit den technischen Strukturen entziffert werden. Dies ist etwas grundlegend anderes als den Menschen, wie in der klassischen Techniktheorie, beispielsweise aus seiner Relation zu dem Faustkeil zu entwerfen. Die Frage der Verteilung von Macht stellt sich an dieser Stelle neu, wobei schnell klar wird, dass eine Beantwortung zu Ungunsten der Menschen ausfällt. Im Bild einer Totalisierung von Technik rückt der Mensch an die Peripherie“, ebd., S. 103.

⁶⁰⁴ Galimberti 2002, S. 13. Vgl. auch: „Das Technische gehört zur menschlichen Selbstentfaltung und ist daher nicht mit einer "Natur" des Menschen in einen Gegensatz zu bringen. Einen "uomo pre-tecnologico" (Galimberti), einen rousseauistischen "homme naturel" kann es nicht geben, das menschliche Dasein ist schon immer durch einen technischen Selbst- und Weltbezug charakterisiert“, Müller 2014, S. 25. Konsequenterweise schreibt also Müller in seiner Rekonstruktion des *Homo Faber*: „Die moderne Technik mag uns beunruhigen, doch ist sie uns nicht fremd“, ebd., S. 77.

beschreiben folglich einen wesentlichen Umsturz, der darin besteht, „daß nicht mehr der *Mensch* das Subjekt der Geschichte ist, sondern die *Technik*“.⁶⁰⁵ Die Technik ist also sowohl das Wesen des Menschen als auch das, was den Menschen – bzw. alle verschiedenen, traditionellen Menschenvorstellungen – zugrunde gehen lässt.⁶⁰⁶ Dies hat Heidegger im Blick, wenn er folgendes sagt: „Weit unheimlicher bleibt, daß der Mensch für diese Weltveränderung nicht vorbereitet ist, daß wir es noch nicht vermögen, besinnlich denkend in eine sachgemäße Auseinandersetzung mit dem zu gelangen, was in diesem Zeitalter eigentlich heraufkommt“ (HGA 16, S. 525).

Das Kennzeichnende dieser Situation kann auch dadurch beschrieben werden, dass sie sowohl die höchste Verwirklichung als auch zugleich die Überwindung jeglichen Anthropozentrismus bedeutet. Möge auch der Mensch – bzw. die Übermächtigungstendenz der Technik – sich als Protagonist des Geschichtsprozesses und also ins Zentrum des Universums stellen, so ist doch jede bestimmte bzw. partikuläre menschliche Perspektive von diesem Prozess selbst ständig und strukturell übertroffen. Angesichts dieser leibhaftigen Paradoxie kann also unsere Gegenwart, welche seit zwanzig Jahren nicht nur im akademischen Bereich mit P. J. Crutzen als *Anthropozän* bezeichnet wird,⁶⁰⁷ als eine dystopische Zeit verstanden werden.⁶⁰⁸ Der Mensch ist immer mehr an der ihm zukommenden Stelle, bzw. im Zentrum des Universums, und doch zugleich scheint er die Kontrolle über das Ganze, bzw. über alles, über jedes *Seiende*, verloren zu haben, da der immer komplexer werdende Lauf der Dinge einen ihn immer stärker bedrohenden Weg zu gehen scheint. Die Drohung ist die der *Selbstvernichtung* der Menschheit auf einer von ihm bis ins Äußerste ausgebeuteten Erde. Doch betrifft die Drohung auch die Ersetzung des Menschen durch Maschinen in allen Bereichen des Lebens, sowie durch hybride Mensch-Maschine-Verflechtungen, welche die Wissenschaft in allen Richtungen entwickelt und welche die seit langem entideologisierten *Trans-*

605 Galimberti 2002, S. 17. So fährt Galimberti fort: „Die Technik hat sich von der Rolle des Instruments emanzipiert und verfügt über die Natur als ihren Fundus, über den Menschen aber als ihren Funktionär. Diese Situation bringt eine radikale Umkehrung der bisherigen Auffassungen von Vernunft, Wahrheit, Ideologie, Politik, Ethik, Natur, Religion und Geschichte mit sich – als der Auffassungen, die bisher die Leitbegriffe der abendländischen Kultur waren“, ebd. Ein solches Funktionär-Werden soll wiederum im Sinne dessen verstanden werden, was Heidegger mit dem Herausgefordert-Sein des Menschen seitens der Technik meint, vgl. 5.2.3.

606 So schreibt auch Wandschneider, dass die Technik „schließlich zu einer Infragestellung der menschlichen Sinnfundamente selbst werden [kann]. Technik, die seit je zur Wesensdefinition des Menschen gehört, schließt heute eine *Wesensbedrohung* desselben mit ein. Die geradezu phantastischen Entwicklungen der Gentechnik in der Gegenwart legen davon beredtes Zeugnis ab“, Wandschneider 2020, S. 10.

607 Vgl. Crutzen 2000, Lewis-Maslin 2015. Für eine erhellende Schilderung der mit diesem Begriff verbundenen Debatte siehe Raffnsøe 2016 und Bajhor 2020 (hrsg.).

608 In seiner äußerst klaren Rekonstruktion des Menschenverständnisses innerhalb der aktuellen Anthropozändebatte schreibt D. Chernilo: „Doch die Zukunftsvision, die das Anthropozän zeichnet, ist grundsätzlich dystopisch, da sie auf der Annahme beruht, dass die Ausbeutung der natürlichen Ressourcen des Planeten einen *tipping point* erreichen wird oder bereits erreicht hat, so dass die Aussichten auf das Fortbestehen menschlichen Lebens selbst fraglich werden“, Chernilo 2020, S. 56. Der Aufsatz hebt auch die scharfe „menschliche Arroganz des Anthropozentrismus“ in dieser Debatte wie folgt hervor: „Die Anthropozänthese wird von der Vorstellung getragen, dass Menschen intrinsisch nicht in der Lage sind, ihre egozentrische Perspektive aufzugeben (selbst in den Momenten der Krise, in denen unsere kollektive Selbstzerstörung droht): Anthropozentrismus ist das Alpha und Omega dessen, wer wir als Spezies sind. Das ist es, was ich das *anthropozentrische Paradoxon* nennen möchte, das die Anthropozändebatte in den Mittelpunkt rückt: Die gleiche menschliche Fähigkeit, die natürliche Umwelt der Erde zu verändern, der märchenhafte Umfang unserer menschlichen Kräfte ist auch die Quelle des normativen Defätismus, der eine ökologische Katastrophe als unvermeidlich ansieht“, ebd., S. 64. Für die systematische Entwicklung seiner philosophischen Soziologie siehe Chernilo 2017 (bes. das erste Kapitel über den Humanismus und Heidegger).

und *Posthumanismus*-Debatten zu thematisieren pflegen.⁶⁰⁹ Wird der Mensch zum „Menschenmaterial“ oder zum „wichtigsten Rohstoff“,⁶¹⁰ so wird er – bzw. der jeweilige, singuläre Mensch oder bestimmte Menschengruppen – auch von der zirkulären Logik der Grenzenlosigkeit betroffen und in den Prozess der Machtsteigerung hineingesaugt. Der Mensch, seine *zerstückelten* Komponenten, sein Geist, seine körperlichen Leistungsfähigkeiten, werden *verbessert: human enhancement*.⁶¹¹

Im Lichte dieser Gründe sollte man sich davor hüten, die Technikdiagnosen dieser zwei Autoren als irgendwie schon veraltete, nur die Großindustriegesellschaft des 20. Jahrhunderts betreffende Analysen abzuqualifizieren (wie bisweilen besonders in Bezug auf Heidegger gemeint wurde⁶¹²). Denn auf diese Weise übersieht man u. E. den Kern derselben – bzw. die grenzenlose Logik des Willens zum Willen –, welche ihnen erlaubte, die *Tendenz zum human enhancement* als konsequente Folge dieses Kerns schon relativ früh zu betrachten:

„Da der Mensch der wichtigste Rohstoff ist, darf damit gerechnet werden, daß auf Grund der heutigen chemischen Forschung eines Tages Fabriken zur künstlichen Zeugung von Menschenmaterial errichtet werden“ (HGA 7, S. 93). „Für den modernen Immanentismus ist óδημιουργός der Mensch, der in der Geschichte sich selbst und die Welt herstellt und dem die Naturwissenschaften und die Technik eine nie zuvor besessene schöpferische Fähigkeit verliehen haben. Der Mensch kann sich nun konkret an die Schaffung des Übermenschen machen. Die Biologie und die Kybernetik bewegen sich genau in dieser Richtung“ (VWdN, S. 172)

Will man diesem Prozess *Grenzen* setzen, so befindet sich ein solcher Willensversuch doch *je schon* innerhalb dieser Tendenz zur Übermächtigung, welche der Prozess selbst darstellt. Und dies nicht etwa nur im theoretisch-philosophischen, sondern im konkret-praktischen Sinne, da sich jedes Willensunternehmen unserer Zeit im real bestehenden, riesenhaften Panorama der *Technosphäre*

⁶⁰⁹ Diesbezüglich siehe Hurlbut-Tirosh-Samuels (hrsg.) 2016. Hier schreibt Zimmerman: „Although techno-post-humanists would disagree with Heidegger’s view of modern technology (*Technik*) as the culmination of Western nihilism, they would agree with his supposition that super AI would continually enhance itself, becoming ever-more powerful, perhaps as an end in itself. Super AI would be, in effect, the ultimate ontical embodiment of what Heidegger – drawing on Nietzsche – calls the Will to Will. From Heidegger’s viewpoint, techno-posthumanism is a new chapter in modernity’s revolt against finitude, its concomitant desire to become God-like, and its effort to make the rationality“, Zimmerman 2016, S. 101. Siehe dazu auch Seibold 2015 sowie Bader 2021 (2).

⁶¹⁰ Die Paradoxie des technischen Anthropos wird gerade durch diese Bezeichnung von Heidegger angesprochen, und zwar wie folgt: „Der Mensch ist der "wichtigste Rohstoff", weil er das Subjekt aller Vernutzung bleibt, so zwar, daß er seinen Willen unbedingt in diesem Vorrang aufgehen läßt und dadurch zugleich das "Objekt" der Seinsverlassenheit wird“, HGA 7, S. 91.

⁶¹¹ „Seit ca. 15 Jahren findet eine kontroverse internationale Debatte zur "technischen Verbesserung des Menschen" (*human enhancement*) statt. Diese hat weit reichende Visionen von der Umgestaltung des menschlichen Körpers und Geistes sowie der weitgehenden Abschaffung des Todes und der Verschmelzung von Mensch und Maschine entwickelt“, Grunwald 2019, S. 342. So Heidegger in den *Beiträgen*: „Was bereitet sich *dann* vor? Der *Übergang zum technisierten Tier*, das die bereit schwächer und gröber werdenden Instinkte durch das Riesenhafte der Technik zu ersetzen beginnt“, HGA 65, S. 98.

⁶¹² Vgl. etwa: „Diese – mit groben Strichen ausgeführte – "Theorie der modernen Industriegesellschaft" ist Voraussetzung sowohl von Heideggers universaler Kritik als auch von dessen alternativem Heilsentwurf, seiner alternativen Ontologie“, Rentsch 1989, S. 205.

bewegen, entwickeln und *zu seinem Ziel hin richten muss*. Weit davon entfernt, eine bloße Feststellung menschlicher Ohnmacht gegenüber eines verhängnisvollen, bösen *Weltzustands* darzustellen, deutet eine solche Warnung unserer beiden Autoren wiederum darauf hin, dass sich jeglicher Versuch dieser Art nicht als ein *Außerhalb* dieser Logik verstehen kann. Sie versuchen also, den Menschen immer wieder aus der Herrschaft der instrumentalen Technikvorstellung herauszuholen und ihn auf das durch diese Denkweise sich aufbauende, paradoxe Panorama der Gegenwart aufmerksam zu machen.

Das leibhaftige Paradoxon des *technischen Anthropos* zeigt sich folglich konkret (bzw. praktisch, prozessmäßig) als Zwiespalt zwischen der ständig steigenden, technisch-wissenschaftlich erreichten Kontrollfähigkeit über die Welt sowohl in makro- als auch in mikroskopischer Perspektive und der zugleich ständig wachsenden Kontroll-*un*-fähigkeit jeglichen partikulären Menschenunternehmens. Die Ziele sind da und werden unaufhaltsam neu und präziser bestimmt, *geupdatet* – doch ist jede darauf folgende Mittelansetzung immer weniger in der Lage, des Überlebens und der Erreichung dieser Ziele sicher zu sein.⁶¹³ Das höchste Sicherheitsstreben bewirkt die höchste Unsicherheit. Bevor sich der Mensch auf den Weg zu seinem jeweiligen Ziel begeben, muss er sich an die *strukturell* (bzw. *zirkelhaft grenzenlos*) sich ständig verändernden Regeln des Mitteluniversums bzw. der Technik anpassen – er muss *zuvor* leistungsfähiger werden, um *danach* sein Ziel anzustreben. Dennoch, im Allgegenwärtig- und Allbestimmend-Werden der Technosphäre wird jegliches so verstandene *Zuvor* und *Danach* in den Prozess selbst hineingesaugt, und zwar mit der Folge, dass das anfänglich festgelegte, gleichsam als an sich selbstständig gedachte Ziel zum noumenischen Horizont des berechnenden Handelns wird. Die höchste Rechenfähigkeit erschafft *konkret* das Universum der höchsten Unberechenbarkeit. In diesem Sinne bemerkt Heidegger:

„Sobald aber das Riesenhafte der Planung und Berechnung und Einrichtung und Sicherung aus dem Quantitativen in eine eigene Qualität umspringt, wird das Riesige und scheinbar durchaus und jederzeit zu berechnende gerade dadurch zum Unberechenbaren. Dies bleibt der unsichtbare Schatten, der um alle Dinge überall geworfen wird, wenn der Mensch zum Subjektum geworden ist und die Welt zum Bild“ (HGA 5, S. 95)⁶¹⁴

Im Lichte des bisher Gesagten möchten wir also behauptet, dass es hier nicht bloß darum geht,

613 „[E]s [ist] eine Charakteristik der Technik, das Szenario jener *fundamentalen Unvorhersehbarkeit* zu eröffnen, das nicht, wie in der Antike, einem Mangel an Erkenntnis zuzuschreiben ist, sondern einer unendlichen *Fähigkeit zu tun*, die gegenüber der *Fähigkeit, vorauszuschauen*, überentwickelt ist“, Galimberti 2002, S. 19.

614 Dass hinter dieser diagnostischen Perspektive die hegelsche Maßanalyse steckt, der zufolge „die Veränderung des Quantums auch eine Veränderung der Qualität“ (Hegel 1986, S. 226) impliziert, ist mehrfach bemerkt worden – vgl. etwa Galimberti (1999, 35-36) und 2002 (S. 16 f.). Wir möchten hier auch die Nähe zur *theoretischen* Seite von Heideggers Analyse wieder hervorheben, denn dieses Zitat fährt folgendermaßen fort: „Durch diesen Schatten legt sich die neuzeitliche Welt in einen der Vorstellung entzogenen Raum hinaus und verleiht so jenem Unberechenbaren die ihm eigene Bestimmtheit und das geschichtlich Einzigartige. Dieser Schatten aber deutet auf ein anderes, das zu wissen uns Heutigen verweigert ist“, HGA 5, S. 95. Diese Verweigerung ist genau die in 4.2.1 und 4.2.2 (siehe bes. Fn. 360) analysierte Negativität, die Heidegger zu thematisieren versucht.

die Anschlussfähigkeit der Technikdiagnosen Heideggers und Severinos zur aktuellen philosophischen Debatte herauszuarbeiten. Wenn das Anthropozän den Versuch darstellt, „die Entwicklung eines allumfassenden Erdsystems zu verstehen, dessen geologische Eigenschaften von den langfristigen, kombinierten und *unbeabsichtigten* [Kursivierung P.M.B.] Auswirkungen menschlichen Handelns auf globaler Ebene bestimmt werden“⁶¹⁵ – dann möchte unsere These etwas weitreichender sein. Die von Heidegger und Severino *ontologisch* diagnostizierte Tendenz der *Grenzenlosigkeit der Technik* ist unausweichlich für die sachgemäße Lektüre der Gegenwart und der ihr strukturell anhaftenden Paradoxie des technischen Anthropos. Eine solche Diagnose bildet also die wohl kaum thematisierte (bzw. in *Vergessenheit* geratene) Grundbasis des menschlichen Selbstverständnisses in der Zeit der erneuten Zentralität seines prometheischen Zuges, in der nämlich die Debatte über dieses so verstandene Anthropozän die Herrschaft des Menschen und seiner *unwohlgerundeten Techno-sphäre* wieder ins Zentrum stellt. Der Mensch herrscht – der Mensch geht zugrunde.⁶¹⁶ Dieser kontradiktorische Satz kann nur insofern verstanden – uns sogar als Gegenwartsbefund angedeutet – werden (bzw. Sinn haben), als das Wort „Mensch“ jeweils zwei verschiedene Bedeutungen aufweist, die in ihrer *ursprünglichen* Verflechtung kaum zu unterscheiden sind. Die große Leistung unserer beiden Autoren besteht eben darin, uns diese Unterscheidung vor Augen zu führen und uns also davon zu berichten, dass der höchste und unaufhaltsame Fortschritt des Menschen zugleich dessen schärfsten Krisenzustand mit sich bringt. So schreibt Severino im Buch *Die Grundtendenz unserer Zeit*:

„Nicht die Zivilisation der Technik steckt in einer Krise, sondern die Gestalten der abendländischen Tradition, welche von dieser Zivilisation zum Untergang geleitet werden. Nicht nur zerstört die Erschaffung neuer Technologien die obsolet-veralteten Technologien – die Zivilisation der Technik in ihrer Gesamtheit zerstört die traditionellen Gestalten, innerhalb derer sich die abendländische "Technik" nach und nach gezeigt hat: die Religion, die Moral, die Politik, die Kunst, die Philosophie. Diese werden nicht in dem Sinne zerstört, dass sie verbannt werden, sondern in dem Sinne, dass ihnen die Zumutung abgesprochen wird, die Menschheit zu führen. Ihrerseits besteht eine solche Negation in keinem bloß theoretischen Akt, sondern in der *Macht* der wissenschaftlich-technologischen Rationalität gegenüber jeder anderen Rationalitätsform“ (DGuZ, S. 33, EÜ)

Dieses Phänomen besteht, weil der Wille zum Willen als unbegrenzte Machtsteigerung eben *eine Tendenz* und keine unterschiedslose Einheit bildet. Anders gesagt: „Die Zivilisation der

⁶¹⁵ Chernilo 2020, S. 63.

⁶¹⁶ Vgl.: „der Mensch [bleibt], aus technischer Perspektive gesehen, eine permanente *Störungsquelle*, insofern er dem "Bestand" letztlich nicht optimal einzugliedern ist. In dem von ihm geschaffenen System der Technik ist er selbst sozusagen die Achillesferse. Was sich damit auch abzeichnet, ist die wesenhafte *Imperfektibilität* der Technik: Ihr Schöpfer selbst bleibt die sich der technischen Vereinnahmung letztlich verweigernde Komponente. Der auf Perfektion gerichtete subjektive Wille ist es letztlich selbst, der der Erreichung seines Ziels im Weg steht“, Wandschneider 2020, S. 80.

Technik ist kein kompakter Block“ (ebd., S. 26, EÜ).

6.2.2 *Heterogonie der Zwecke als Grundtendenz unserer Gegenwart*

Das bisher hinsichtlich des Menschenthemas Profilierte besitzt offensichtlich eine Bedeutung, die auch in Bezug auf die makroskopische Ebene des Verständnisses der Kräfte, welche die menschliche, globalisierte Gesellschaft führen, verdeutlicht werden kann. Die zwei Niveaus sind freilich kaum zu unterscheiden, da die Erörterung des technischen Anthropos das Makroskopische bzw. das *Riesenhafte* schon zum Thema macht. Doch möchten wir unsere Analyse dadurch zu Ende bringen, dass wir den Fokus eher auf die Veränderung legen, welcher die großen Zwecke der heutigen Menschheit gerade unterliegen.

Es muss nämlich gesagt werden, dass sich die Bühne der heutigen Menschheit (man könnte ja sagen: der Menschheit schlechthin) als eine Entgegensetzung verschiedener Ziele, Menschenvorstellungen, Interessen, usw., erweist. Der Agon herrscht zwischen den Menschen oder, etwa Heraklit paraphrasierend (Fr. 53), der *Pólemos* (ja die Polemik!) bleibt immer noch der Vater aller Dinge. Ob eine un-polemische Menschheit gedacht werden kann? Dies bleibe hier dahingestellt. Die allererste und offenbarste Bedeutung dieser Feststellung ist, dass die Individuen oder die Menschengruppen auf dem Erdball keinen einheitlichen Zweck anstreben, sondern eben eine Vielheit unterschiedlicher Zwecke – wobei damit nicht bloß gemeint ist, dass ich nach links gehe und die oder der andere nach rechts geht und dass wir also trotz der Zweckunterschiedlichkeit doch nebeneinander bestehen, zusammenleben können. Vielmehr handelt es sich hier um die sich tendenziell gegenseitig ausschließenden Zwecken, d. h. um die verschiedenen *Weltvorstellungen*, die jeweils verschiedene Menschengruppen verwirklichen bzw. *schaffen* wollen. Der Einwand, diese Behauptung sei falsch, weil alle Einwohner der Erde – abgesehen vielleicht von einer überschaubaren Minderheit – überleben wollen (bzw. das Überleben doch als einheitlichen Zweck anstreben), ist gewiss *richtig*. Allerdings geht dieser Einwand – und zwar aus den bisher erläuterten Gründen – das Risiko ein, höchst trivial und im Grunde genommen naiv zu sein, da hier das Problem gerade darin besteht, dass es mit der heutigen Welt keineswegs diese Bewandnis hat. Die großen Kräfte der Menschheit setzen Zwecke/Ziele fest, die aufgrund einer höchstkomplexen Vermischung unterschiedlicher geographischen, kulturellen, wirtschaftlichen, biographischen, usw., Faktoren in Gegensatz zueinander stehen.

Die Welt – d. h. das menschliche Leben auf Erden – wird von der technisch-wissenschaftlichen Organisation des Lebens zusammengehalten, bzw. ermöglicht. Für den Fall, dass dies noch nicht klar geworden sei, möchten wir nochmals wiederholen: Für Heidegger und Severino ist es gut (bzw. etwas Positives), dass dem so sei, insofern das Leben auf der Erde auf diese Weise eben ermöglicht wird. Es geht aber darum, diese Sachlage zu *verstehen* – sich ihren Sinn, ihr Wesen und ihre

Konsequenzen vor Augen zu führen: „Die Technik ist die schiefe Ebene, auf der all die großen Kräften der westlichen Tradition zu ihrem eigenen, endgültigen Untergang hinabgleiten“ (SGT, S. 33). Die Betrachtung des Mittel-Zweck-Schemas, bzw. der Grammatik der Technik, ist hierbei abermals entscheidend – und zwar deshalb, weil das Vorherrschen der instrumentalen Bestimmung der Technik die Veränderung, der das höchste Mittel bzw. die Technik selbst unterliegt, gleichsam verhüllt.⁶¹⁷ Die Hauptthese ist hierbei eine ziemlich basale, längst gekannte und sogar zum Teil abgenutzte.⁶¹⁸ Mit den Worten Galimbertis: „So wird die Technik vom Mittel zum Zweck oder Ziel. Emanuele Severino bemerkt dazu [...]: wenn das technische Mittel die Bedingung ist, um all die Ziele zu erreichen, die ohne technische Mittel nicht mehr erreicht werden können, dann wird der Erwerb des Mittels zum eigentlichen Ziel, dem alles andere untergeordnet ist“.⁶¹⁹

Es gilt aber zu veranschaulichen, wie eine solche Lektüre genau aus der Anwendung des diagnostischen Schemas der Grenzenlosigkeit der Technik auf die Fraktionierung des heutigen Universums der Zwecke entsteht. Solche These stützt sich auf die Ansicht, dass eine Tätigkeit das ist, was sie ist, wenn sie den Zweck hat, den sie hat. Wenn eine Tätigkeit (ein Handeln, eine in unserer Welt handelnde Kraft) ihren Zweck ändert, ist sie nicht mehr jene Tätigkeit, die sie war. Wir sind also völlig in der Perspektive des oben durchleuchteten, *technischen* Wesens des Menschen. Severino schreibt:

„In unserer Gesellschaft ist die menschliche Überzeugung vorherrschend [orig. It: *radicale*, radikal, P.M.B.] geworden, eine Wirklichkeit zu sein, die dazu fähig ist, im Hinblick auf Zwecke zu handeln. Es ist gerade innerhalb dieser Überzeugung, dass der Zweck einer Tätigkeit die Grundzüge derselben bestimmt und gestaltet. Ändert sich der Zweck, so ändert sich damit auch das Wesen und die Natur des Handelns – jenes am anfänglichen Zweck orientierte Handeln existiert nicht mehr“ (DNdK, S. 73)⁶²⁰

Die hier betrachtete Grundtendenz besteht darin, dass sich die Zwecke der großen Kräfte der Menschheit allmählich ändern. Wenn Severino von den großen Kräften spricht, so meint er die großen Welt-, Wert- und Menschvorstellungen, die sich im Laufe der abendländischen Tradition

⁶¹⁷ „Wenn also die physikalisch-mathematische Interpretation der Wirklichkeit nicht das Wesen der Technik sondern das Mittel darstellt, durch das die Technik in unserer Zeit die tiefgründigste Steigerung der Fähigkeit, Zwecke zu erreichen, erwirkt hat, ist die Gleichsetzung der Technik mit ihrem mathematischen Charakter doch eine der Bedingungen, aufgrund deren sich die Kräfte der abendländischen Tradition weiter vormachen, die Technik als einfaches Mittel zur Verwirklichung ihrer Zwecke in Gebrauch haben zu können“, DdT, S. 182.

⁶¹⁸ Man denke beispielsweise nur an G. Simmel, der 1918 von dem typischen Vorkommnis spricht, „daß die Mittel zu einem Zweck psychologisch zu Zwecken werden. Das Beispiel dafür [...] bildet bekanntlich das Geld. Denn einerseits gibt es innerhalb der Menschenwelt nichts, was so absolut ohne Eigenwert und schlechthin bloß Mittel wäre [...]; andererseits kein irdisches Ding, das einer gleich großen Anzahl von Menschen als der Zweck aller Zwecke vorkäme“, Simmel 1999, S. 246.

⁶¹⁹ Galimberti 2002, S. 17.

⁶²⁰ „Beschießt man, sein Haus zu verlassen (oder ein Reich zu gründen), so wird der Inhalt dieser Entscheidung dafür sorgen, dass man bestimmte Handlungen und nicht andere macht – also nicht diejenigen, die bei der Entscheidung, zu Hause zu bleiben, auftauchen würden. Der Zweck bestimmt die Struktur der Handlung. Wenn sich folglich der Zweck einer Handlung ändert, ist die Handlung *eine andere*, obgleich es zuweilen scheinen kann, dass sie die gleiche geblieben ist“, DMdI, S. 312 f., EÜ.

entwickelt haben (und deren kulturelle Basis jeweils direkt oder indirekt auf die altgriechische Kultur und Philosophie zurückzuführen ist), und die eben eine *geschichtsbildende Kraft* besaßen oder noch besitzen.⁶²¹ Diese sind also – auch mit Heidegger gesprochen – die verschiedenen metaphysischen Grundstellungen (bzw. die metaphysischen *Humanismen*), nämlich die großen kulturellen Projektionen, welche *dem Werden* der menschlichen Geschichte eine *bestimmte Direktion* – und d. h. zugleich: *keine andere* – geben wollen. Sie wollen die Ordnung und die Evolution menschlicher Gesellschaft prägen.⁶²² Die diagnostische These sagt also, dass diese Kräfte – bzw. die lebenden Menschen, die für die Verwirklichung von deren Zwecken konkret arbeiten – ihren jeweiligen Zweck verlieren, um die Technik selbst als Zweck anzunehmen.

Doch, was kann dies konkret bedeuten: die Technik als Zweck anzunehmen? Bedeutet das etwa, dies oder jenes zu tun – z. B. die Erschaffung von Maschinen statt von Konsum- oder Hilfsgütern zu fordern? Nein, die Technik als Zweck anzunehmen, besagt gerade keinen *ausschließenden* Zweck, sondern den Zweck der Technik selbst anzunehmen. Dass die Technik zum Zweck wird, besagt also, dass der Mensch *den Zweck der Technik* tendenziell immer mehr annimmt. Hierbei zeigt sich eben die Bedeutung der ontologisch profilierten Logik der Grenzenlosigkeit der Technik. Denn auf den ersten Blick scheint es so, als habe die Technik keinen Zweck – sie ist ja gerade *das Mittel* zu den Zwecken. Die Technik scheint also ziel-los zu sein. Und sagt Heidegger nicht im Grunde eben dies aus? Adressiert seine Diagnose/Kritik nicht genau die „Ziel-losigkeit und zwar die wesentliche des unbedingten Willens zum Willen“ (HGA 7, S. 87)? Doch was er mit *Ziellosigkeit der Technik* andeutet, ist gerade die geschichtliche Bewegung, durch welche die bisherigen Ziele entfallen zugunsten des einzigen Ziels der Technik selbst. Abgesehen von den vielen diesbezüglich nicht immer übereinstimmenden Äußerungen Heideggers muss man sagen, dass die Technik – die konkrete, lebendige Denkweise, worin sie besteht – gleichwohl einen ihr eigenen Zweck hat. Dieser Zweck besteht in nichts anderem als in der zirkulären Logik der Machtsteigerung, die ihr Wesen ausmacht. Der Zweck der Technik ist die unendliche Steigerung der Fähigkeit, Zwecke zu erreichen, oder – mit den Worten Heideggers – die grenzenlosen Übermächtigung der Macht. Offenbar bringt dies mit sich, dass die Technik doch einen bestimmten Zweck ausschließt, nämlich den Verlust oder die Verminderung der Macht. Bei genauerem

621 Siehe z. B.: „*Der heute von der Technik bedrohte Mensch ist der christliche Mensch (und, insofern die Technik bereits seit einiger Zeit ein weltweites Phänomen ist, der religiöse Mensch im Allgemeinen) – aber auch der von den verschiedenen Formen des Humanismus, der Demokratie, der Aufklärung, von Marxismus und von Kapitalismus. In den einzelnen menschlichen Individuen begegnen einander diese verschiedenen Formen des Menschseins, versuchen zu koexistieren, stehen im Widerstreit zueinander*“, SGT, S. 42.

622 „Die Kräfte, die sich der Technik bedienen, stehen in einem Konflikt zueinander. [...] Die Demokratie hat vor, dem Willen zum privaten Profit eine Grenze zu setzen; dieser Wille will nicht vom demokratischen und vor allem christlichen Prinzip des "Gemeinwohls" begrenzt werden; das Christentum und insbesondere die katholische Kirche gesteht dem Kapitalismus zu, dass er ein besseres Mittel zur Erschaffung von Reichtum als die Planwirtschaft ist, gebietet ihm jedoch, nicht den privaten Profit, sondern genau das "Gemeinwohl" als Zweck anzunehmen. In diesem Konflikt zielt jede Kraft darauf ab, dass die anderen Kräfte einen anderen Zweck annehmen als den, aufgrund dessen sie das sind, was sie sind – jede Kraft zielt auf die Zerstörung der anderen ab. Wenn die Kirche dem Kapitalismus sagt, die unendliche Zunahme des privaten Profits nicht als letzten Zweck anzunehmen, damit diese Zunahme nur das Mittel zur Verwirklichung des "Gemeinwohls" darstelle, drängt sie den Kapitalismus dazu, nicht mehr Kapitalismus zu sein“, DMdI, S. 314, EÜ.

Hinsehen ist dies aber nichts anderes als die negative Seite (oder Formulierung) ihres einzigen, alle anderen Zwecke zerstörenden Zweckes. So schreibt Severino:

„Die Technik neigt am Beginn des 21. Jahrhunderts in ihrem eigentümlichen Gefüge, das heißt als weltweiter technologisch-wissenschaftlicher Apparat, dazu, unbegrenzte Ziele zu verfolgen und zu realisieren. In ihrem Wesen hat die Technik nicht ein bestimmtes Ziel zum Ziel, sondern den Wunsch, immer mächtiger zu werden, jedes Hindernis zu überwinden, jede Lücke zu füllen, jede Ohnmacht zu verringern“ (SGT, S. 44)⁶²³

Damit die Zwecke überleben können, bzw. damit der Mensch seinen eigenen, partikulären Zweck anstreben kann, *muss* das Mittel potenziert werden, und zwar ständig. Die ständige Potenzierung des Mittels ist aber nichts anderes als die Annahme des Zweckes der Technik als eigenen Zweck. Severino bezeichnet dies häufig als das „Theorem“ (DMdI, S. 313, EÜ), in dessen Lichte die Ereignisse unserer globalen Gesellschaft allein sachgemäß interpretiert werden können.⁶²⁴ Die These lautet also, dass alle Kräfte der Tradition – Christentums, Marxismus, Demokratie, und auch die heute noch herrschende Kraft, bzw. der Kapitalismus –, indem sie, um ihre jeweiligen bestimmten Zwecke zu erreichen, auf die Steigerung der Macht des Mittels (auf die Technik) *abzielen müssen*, nach und nach ihren jeweils ursprünglichen Zweck verlieren und die Technik als Zweck gewinnen.⁶²⁵ Dergestalt gehen sie zugrunde.

Dies besagt nicht, dass diese Zwecke nicht mehr existieren. Die Herrschaft der Technik, so wie

623 „Der Apparat in Severinos Sinne ist eine totale, funktionalistisch konzipierte Struktur, deren Basis die Elimination jedweden nicht "verflüssigten" Seins, aller Art von Konstanten ist. Die Bewohner eines vom Apparat beherrschten Planeten Erde werden entsprechend keine wie auch immer gearteten festen Überzeugung haben, sondern totale Funktionen der Umstände sein. [...] Das Leitziel des Apparats besteht in nichts anderem als anonymer Machtsteigerung, liegt in der Selbstpotenzierung der eigenen Möglichkeiten“, Hoffmann 2007, S. 376. Vgl. die folgenden Ausführungen Heideggers: „Weil die Technik als Verkräftung der Kraft die Ermächtigung der Macht im Seienden einrichtet und *diese Einrichtung ist*, deshalb eignet ihr auch die alle Macht auszeichnende Übermächtigkeit“, HGA 76, S. 293.

624 Ein klares Beispiel dieses „Theorems“ und seiner Entfaltung stellt der in 1.4.5 (S. 108) zitierte Passus Severinos dar.

625 Obwohl Heidegger ein solches Theorem nicht wirklich formuliert, möchten wir trotzdem behaupten, dass es die eigentliche Basis oder den Kern seiner Technikdeutung ausmacht. Wenn er beispielsweise in den *Beiträgen* von den noch angeblich *verschiedenen "Organisationen der Wissenschaft"* spricht, so bezeichnet Heidegger die Vorherrschaft der Machtsteigerung als Ziel des Mittels folgendermaßen: „die Frage ist lediglich, auf welcher Seite die größeren Mittel und Kräfte zur schnelleren und vollständigen Verfügung gestellt werden“, HGA 65, S. 149. Wenn er ferner von dem *Übergang zum technisierten Tier* spricht (vgl. oben, Fn. 611), so schreibt er: „Bei dieser Entscheidungsrichtung ist nicht kennzeichnend die Technisierung der "Kultur" und "Weltanschauung"durchsetzung, sondern daß "Kultur" und "Weltanschauung" zu Mitteln der Kampftechnik werden für einen Willen, der kein Ziel mehr will“, ebd., S. 98 f. Inwiefern die mit einer solchen begrifflichen Technikdiagnose einhergehende Verallgemeinerungstendenz den Menschen Martin Heidegger zu Beschreibungen der Gegenwart geführt hat, die den Rahmen der philosophischen Analyse übersteigen und zuweilen sogar lächerlich, ja wenn nicht aberrierend, sind, soll hier nicht diskutiert werden. Unsere Arbeit hat sich vielmehr um die Profilierung der zentralen Logik seiner Diagnose bemüht. Indem er die oben zitierte Stelle Galimbertis (vgl. oben, Fn. 619) kommentiert, bringt Wandschneider genau diese Logik folgendermaßen zum Ausdruck: „Dieser Tatbestand hat auch eine *ökonomische Pointe*: Denn wenn der Fortschritt definiert, was technischer Standard ist, dann gewinnt in der globalen Konkurrenz diejenige Wirtschaft, die Fortschritt produziert – gewissermaßen ein Verdrängungskampf im globalen Maßstab. Die Bedeutung gerade von Wissenschaft und Technik als Produktivkraft liegt damit klar vor Augen: [...] Das Land, das nicht selbst entwickelt, läuft Gefahr, zu einem "Entwicklungsland" herabzusinken“, Wandschneider 2020, S. 59.

Heidegger und Severino sie diagnostizieren, besteht genau im Vorherrschen der instrumentalen Technikvorstellung und d. h. des menschlichen Treibens, das die Technik als *Mittel* im Hinblick auf die verschiedenen Zwecke ansetzt. Genau das allgegenwärtige Existieren der Zwecke in einer ständigen Konfliktsituation, wo der technische Weltapparat mithin strukturell fraktioniert ist, macht das Panorama dieser Tendenz, worin das Wesen der Technik besteht, aus. Die *praktische* Fähigkeit – bzw. die *Bestimmung* (*destinazione*, vgl. 1.3.3, Fn. 113) – der Technik, von Mittel zu Zweck zu werden, beruht darauf, dass die Zwecke keine absolute Wahrheit mehr darstellen, bzw. dass Gott tot ist. Weil der Zweck (z. B. das Gemeinwohl) keine Wahrheit mehr darstellt, deshalb kann seine Verfolgung, welche im Gegensatz zu anderen Zweckverfolgungen steht, zulassen, dass das Spektrum dieses Zweckes vom Zweck der Machtsteigerung allmählich invadiert werde, bis zu dem Punkt, wo es als partikulärer Zweck erlischt. Es erlischt aber in dem Sinne, dass es noch da ist und demzufolge verfolgt wird, doch nur als Mittel für den Zweck der unendlichen Machtsteigerung der Technik. Deshalb werden immer mehr nur diejenigen Zwecke zugelassen – bzw. überleben nur diejenigen Ziele –, welche die Machtsteigerung nicht verhindern, sondern vielmehr begünstigen. Deshalb schreibt Heidegger in *Überwindung der Metaphysik*: „der Wille zum Willen [leugnet] jedes Ziel an sich und [lässt] Ziele nur als Mittel [zu], um sich willentlich selbst zu überspielen“ (HGA 7, S. 88) – „selbst die Ziele und Ziel-setzungen sind nur Mittel“ (HGA 76, S. 311).⁶²⁶

Wenn wir also in dem Zeitalter leben, in dem alles zur Verfügung der menschlichen Produktion (bzw. Schaffung) und Destruktion (bzw. Vernichtung) steht – d. h. wenn die Technik der Wille ist, dass es mit der Welt derart bestellt sei (Wille zum Willen), dann kann das Hauptphänomen der Gegenwart als Prozess der Heterogonie der Zwecke bezeichnet werden, durch welchen alle Zwecke der Menschheit, die die Technik als Mittel in Gebrauch zu haben glauben, allmählich dem einzigen und höchsten Zweck untergeordnet werden: der unendlichen Steigerung der Fähigkeit, Zwecke zu erreichen, bzw. der Technik selbst. Die Zwecke werden zum Mittel – das Mittel wird zum Zweck. Jede Art *Ideologie* oder *ideologischer Gebrauch* der Technik schwächt dieselbe ab, weil die Verfolgung der Machtsteigerung behindert wird. Letztere ist demzufolge *dazu bestimmt* (*destinata* a), das Zentrum des öffentlichen Diskurses, ja des menschlichen Selbstverständnisses in allen Bereichen seiner Entfaltung immer stärker zu besetzen. Schneller, leistungsfähiger, geeigneter, effizienter, lückenloser, usw., sind die Eigenschaften nicht nur des bald rauskommenden, neuen Handys oder des neuen Autos, des zu planenden Gesundheitssystems, der künftigen politischen Reform, des verbesserten Menschenkörpers, der neu entwickelten Kriegsstrategie, usw. – die Wendung „nicht nur“ hat hier eine strukturelle Bedeutung. Keine von diesen menschlichen Perspektiven, Wünschen, Zielen erschöpft in sich die Bedeutung der inneren Logik, welche sie alle

⁶²⁶ Siehe auch die folgende Stelle, welche die Position Heideggers deutlicher macht: „Technik ist eine und zwar die neuzeitliche endgültige Fügung der Wahrheit des Seienden im Ganzen [...]. Diese Fügung der Wahrheit des Seienden als solchen als des "Wirklichen" hat den Charakter der planenden maschinenhaften Veränderung, welche Veränderung zum Ziel hat die Sicher- und Bereitstellung der unbedingten Machbarkeit von Allem. Technik ist weder ein "Mittel" noch ein Ziel, sondern ursprünglicher die Fügung des *Zielbereiches* und seiner von ihm zugelassenen "Ziele", HGA 76, S. 298.

doch immer konkreter steuert. Diese Eigenschaften werden also zu den allumfassenden Hauptkategorien, die das zirkuläre Spiegelverhältnis der Technik mit sich selbst immer offener und deutlicher kenntlich machen. Die Technik wird zum einzigen Zentrum und d. h. zur Grunddenkweise menschlichen Lebens – bzw. zur Weise, wie der jenes denkt, wie jene das hofft, wie manche jenes beurteilen, wie jeder jenes abwehrt, wie viele jenes genießen, wie alle mit allem umgehen, kurzum: wie *man* lebt. Im Zeitalter des Netzes gibt die Technik sich selbst kund – der Hörer ist die Technik selbst, nämlich der Mensch, der in die heutige Welt *geworfen* ist und ihrer Logik, ihren Kategorien, ihrem Zweck entsprechen muss, um zu überleben. So schreibt Severino:

„Als Basis dessen, was sie kundgibt, indem sie alles kundgibt und im globalen Speicher behält, gibt die Technik ihre Grundbotschaft kund: ihren eigenen rettenden Charakter, ihre unausweichliche Transformation von Mittel zu Zweck. Sie gibt ihre Macht kund. Im totalen Speicher und in der totalen Informatikkommunikation ist die wesentliche Botschaft der Technik die Technik selbst und mithin ihre Fähigkeit, die Botschaften des Speichers und der totalen Kommunikation zu verwalten. Die eigentliche Botschaft besteht folglich in dem, was man zumeist als bloßes Mittel, als ein *Medium* für die Übertragung der Botschaften, denkt. Jenseits vom Bewusstsein, das Marshall McLuhan davon hatte, ist dies die tiefste Bedeutung der Aussage: "The Medium is the Message". Dass der Apparat der Technik dazu bestimmt ist, seine Fähigkeit, alle Botschaften kundzugeben, kundzutun, bedeutet, dass er dazu bestimmt ist, seine Bestimmung zur Herrschaft kundzutun. Denn er ist – zusammenfassend gesagt – deshalb zur Herrschaft bestimmt, weil er dazu bestimmt ist, zum höchsten Zweck zu werden. Für die Herrschaft ist aber die Kenntnis des Beherrschten und der globalen Speicher erforderlich. Folglich ist auch die Fähigkeit erforderlich, dafür zu sorgen, dass sich die Kräfte der Tradition dieses Speichers nicht bemächtigen. Eine solche Fähigkeit verlangt ihrerseits, dass die Botschaft der Bestimmung der Technik zur Herrschaft – und bes. zu jener Herrschaftsform, welche die steigende Fähigkeit, Botschaften zu vermitteln, darstellt – ins Zentrum des Informationssystems, das die öffentliche Kommunikationsdimension ausmacht, gestellt wird. Alle anderen Botschaften werden, als Zwecke, zu Mitteln“ (DdT, S. 16 f.)

Mit der Profilierung dieser Grundtendenz unserer Zeit kommt die vorliegende Untersuchung über die Philosophien von Heidegger und Severino, ihre ontologischen Theorien und ihre Technikdiagnosen, zu Ende. Statt die Technik als geschichtlichen Segen zu loben oder als entstellendes Verhängnis zu dämonisieren, versuchen diese zwei Autoren, die Denkgrammatik der Zivilisation, die die Technik ans Licht gebracht hat, zurückzuverfolgen, und zwar in der Zeit, wo diese Zivilisation – bzw. Europa, das Abendland – zur globalen Kultur aufgestiegen ist und wo gerade dieser Aufstieg die ganze Menschheit mit Selbstvernichtung bedroht. Wie schon gemeint wurde,⁶²⁷ findet mit Heidegger ein unerhörtes Ereignis statt, nämlich das Sich-Erblicken der

⁶²⁷ Vgl. etwa Tsujimura 1989, S. 162.

westlich-abendländischen Kultur und also Zivilisation in ihrem Eigenen. Europa versucht, sich selbst zu kennen. Durch unsere Untersuchung haben wir die Möglichkeit abgezeichnet, dieses Ereignis sei in Wahrheit ein Januskopf, bzw. es besitze eine andere, begriffsgeschichtliche Seite: Severinos Lektüre des Abendlandes. Wie dem auch sei, in jedem Falle lehren uns diese zwei Autoren, dass ein sachgemäßes Verständnis der heutigen, technischen Welt erst durch eine echt philosophische Besinnung auf die Fundamente unserer Welterfahrung, ja unseres Lebens, entstehen kann⁶²⁸ – eine Besinnung auf das Sein, auf unser Sein.

Hörst du das Neue, Herr,
dröhnen und beben?
Kommen Verkündiger,
die es erheben.

Zwar ist kein Hören heil
in dem Durchtobtsein,
doch der Maschinenteil
will jetzt gelobt sein.

(Rilke, Sonetten an Orpheus, I, XVIII)

Wir sind die Treibenden.
Aber den Schritt der Zeit,
nehmt ihr als Kleinigkeit
im immer Bleibenden.

Alles das Eilende
wird schon vorüber sein;
denn das Verweilende
erst weiht uns ein.

(I, XXII)

628 „Die technisch-wissenschaftliche Rationalisierung, die das gegenwärtige Zeitalter beherrscht, rechtfertigt sich zwar jeden Tag überraschender durch ihren kaum noch übersehbaren Effekt. Allein dieser Effekt sagt nichts von dem, was die Möglichkeit des Rationalen und Irrationalen erst gewährt. Der Effekt beweist die Richtigkeit der technisch-wissenschaftlichen Rationalisierung. Doch erschöpft sich die Offenbarkeit dessen, was ist, im Beweisbaren? [...] Wir alle bedürfen noch einer Erziehung zum Denken und dem zuvor erst eines Wissens von dem, was Erzogenheit und Unerzogenheit im Denken heißt. Dazu gibt uns Aristoteles im IV. Buch seine "Metaphysik" (1006 a sqq.) einen Wink. Er lautet: [...] "Es ist nämlich Unerzogenheit, keinen Blick zu haben dafür, mit Bezug worauf es nötig ist, einen Beweis zu suchen, in Bezug worauf dies nicht nötig ist“, HGA 14, S. 88 f.

Riassunto in lingua italiana

Il presente riassunto intende restituire al lettore di lingua italiana non solo le tesi centrali della nostra ricerca, bensì anche il suo significato, i suoi intenti, e in particolar modo la struttura delle argomentazioni in essa sviluppate. Per queste ragioni, il riassunto si compone inizialmente di una traduzione in italiano dei primi sei punti dell'introduzione in lingua tedesca, così da rendere chiaro il modo in cui questa ricerca si presenta al panorama accademico germanofono. Il settimo punto diverge invece dalla versione tedesca e si presenta come un vero e proprio riassunto schematico, paragrafo per paragrafo, di tutto lo sviluppo della dissertazione. Al fine di rispettare i limiti quantitativi propri di un riassunto, abbiamo evitato (nell'esposizione del punto 7) di appesantire il testo con troppe citazioni, limitandoci dunque a quelle a nostro avviso più essenziali.

1. *La tematica: la tecnica*

La situazione pandemica (Covid-19), che sin dall'inizio dell'anno 2020 tiene il globo col fiato sospeso, ha reso più chiare ed evidenti le caratteristiche generali dell'attuale mondo civilizzato. Senza dubbio tali tratti contraddistinguono il nostro mondo da decenni, eppure essi diventano, grazie alla complicità della perdurante condizione pandemica, appunto più visibili, più riscontrabili, più afferrabili. Potrebbe sembrare alquanto banale o triviale nominarli. Ciononostante, un tale tentativo può, pur senza alcuna pretesa di esaustività, risultare utile al presente proposito di introduzione a questo lavoro: noi viviamo in un modo senza centro, nel quale innumerevoli forze, prospettive, modi di vivere, pensare e agire si confrontano senza posa, si influenzano reciprocamente, si combattono duramente, ecc. Il nostro mondo diviene oltre a ciò sempre più veloce e complesso: i più singolari eventi dall'intero globo terracqueo sono allo stesso tempo, ovvero *live*, a disposizione di milioni di spettatori, i più piccoli apparecchi tecnici diventano sempre più potenti ed efficienti, l'uomo consegue in ogni momento una sinora sconosciuta e sempre maggiore capacità di creare, modificare e distruggere ogni cosa (o quasi). In continuazione e senza freni cresce la domanda di soluzioni a problemi, ossia di strategie per venire a capo delle infinite sfide che caratterizzano la quotidianità nei più disparati ambiti della vita.

La soluzione di un problema e la corrispondente elaborazione strategica che ad essa conduce dipendono dal modo in cui la conoscenza umana è strutturata e da come essa determina conseguentemente l'agire. La modalità di agire dominante nel nostro mondo consiste nell'applicazione tecnica delle conoscenze fornite dall'attività scientifica dell'uomo contemporaneo. Certamente non tutte le attività umane sono suscumbibili in tale descrizione generale – il pregare in una chiesa o il correre lungo un fiume, per esempio, sembrano non esserlo. Tuttavia, desideriamo

rimarcare, la *tendenza* fondamentale dell'agire umano a livello globale corrisponde sempre di più – appunto *tendenzialmente* – a questa definizione. Il nostro tempo viene spesso indicato attraverso l'espressione: *epoca della tecnica*. Se il paradigma fondamentale della vita umana nelle epoche passate era stato di volta in volta quello mitico, quello divino-religioso, quello ideologico, ecc., il nostro presente si contraddistingue invece per il fatto che lo schema tecnico-scientifico del *raggiungimento massimo di scopi a fronte di un impiego minimo di mezzi* ha raggiunto a poco a poco un tale significato per l'esistenza nel mondo contemporaneo.⁶²⁹

Le parole *Dio* e *tecnica* erano entrambe presenti durante il Medioevo, così come lo sono anche nel mondo contemporaneo. Eppure, se si volesse togliere la parola *Dio* dal Medioevo, ci si ritroverebbe nell'incapacità di capire quell'epoca, essa diverrebbe cioè priva di senso, mentre lo stesso non si lascia dire della parola *tecnica*. All'inverso, se si volesse togliere la parola *tecnica* dal mondo attuale, non si potrebbe più comprendere quest'ultimo, mentre ciò si lascia perlomeno ipotizzare in relazione alla parola *Dio*. Il fatto che la tecnica costituisca il significato essenziale dell'epoca presente, significa quindi che essa rappresenta la dimensione che accoglie sempre di più in sé ogni azione, pratica, lavoro, in breve: la vita intera a livello globale, e all'interno della quale ogni cosa riceve il proprio significato solo per il suo essere utile o inutile al conseguimento di uno scopo. Soprattutto con lo sviluppo delle nuove tecniche digitali, così come della biotecnica e della tecnica informatica, la presenza della tecnica nella nostra vita è così determinante da non essere neanche più notata. Si può dunque rilevare quanto segue: «Se la tecnica ha per lungo tempo preso parte al lavoro dell'uomo come strumento separato, oggi essa pervade tale lavoro in forma crescente e viene incorporata. Tale pervasività può essere definita come una *mescolanza-uomo-macchina*».⁶³⁰ In questo mondo dominato attraverso la tecnica non vi è quindi *alcuna verità assoluta ed eterna*, ovvero alcun Dio, bensì solo verità limitate, circostanziali, operazionali o procedurali.

In questo panorama generale ogni persona è chiamata ad agire, a confrontarsi con il mondo intorno a sé, a modificare questo mondo, ecc. Per modificare il mondo circostante, ovvero ogni qualsivoglia singola cosa, si deve conoscere ciò che si vuole modificare. La tecnica, in quanto applicazione delle conoscenze della scienza contemporanea, è appunto la più sofisticata conoscenza dell'oggetto di volta in volta da modificare di cui l'uomo abbia mai potuto disporre. Ma ogni forma del nostro agire è a sua volta tanto più adeguata, quanto più essa conosce non solo il proprio oggetto, bensì anche il senso stesso del modificare, ossia *se stessa in quanto azione*. Ci si deve quindi chiedere che cosa sia l'agire, cioè l'agire tecnico. Detto in altri termini: affinché si possa dar vita a un agire autentico, in accordo positivo e costruttivo con sé e con la realtà circostante –

⁶²⁹ Come esempio generalissimo o paradigmatico si può riportare il seguente passo dal *Bestseller Homo Deus* di Yuval Noah Harari – professore di *World History* alla Hebrew University of Jerusalem: «Non abbiamo bisogno di pregare alcun dio o santo che ce ne liberi. Possediamo infatti conoscenze sufficienti riguardo a ciò che occorre per prevenire carestie, pestilenze e guerre – e di solito riusciamo nell'intento», Harari 2017, p. 8.

⁶³⁰ Bader 2021, p. 1 (trad. P.M.B.). Usando le parole di A. Luckner: «È evidente quanto poco evidente sia la pervasività della *texture* tecnologica nel nostro mondo vitale – certo, fintanto che essa funziona», Luckner 2008, p. 9 (trad. P.M.B.).

beninteso: si può anche non volere una tal cosa –, ci ritroviamo irrimediabilmente di fronte al compito di capire che cosa sia la tecnica. Ma se l'uomo odierno è un *tecnico*, il tentativo di delineare il senso della tecnica si rivela a sua volta come il tentativo di rispondere alla domanda: che cos'è l'uomo. Come affrontiamo un tale compito?

La questione della tecnica può essere elaborata all'interno di molte discipline, ovvero all'interno delle molte diverse prospettive che compongono il panorama, appunto molteplice, della comprensione scientifica di sé di cui l'uomo odierno dispone. Una tale molteplicità dipende dall'esistenza di una grande diversità di oggetti, o meglio, di prospettive, dimensioni, metodi, ecc., nei quali le varie discipline indagano la realtà. Il presente lavoro, il quale concepisce se stesso come contributo all'elaborazione della questione della tecnica e come un tentativo di risposta, è una ricerca *filosofica*. La filosofia, in quanto campo del sapere in mezzo agli altri, ha fatto proprio sin dal suo inizio il compito del “conosci te stesso”, ed è a maggior ragione chiamata a farlo nella cosiddetta epoca della tecnica.⁶³¹ Qui sorge però immediatamente la stessa difficoltà. Infatti, la filosofia è al giorno d'oggi *le filosofie*. Affermare ciò significa dire qualcosa di banale, di ovvio. Quale tipo di filosofia si intende quindi in questo lavoro *filosofico*?

2. Il campo di indagine: l'ontologia

La prima parola del titolo di questa dissertazione fornisce la risposta: *Ontologia e tecnica. Emanuele Severino sulle tracce di Martin Heidegger*. Ai due autori ritorniamo fra poco. L'ontologia è dunque la disciplina filosofica all'interno della quale intendiamo pervenire a una comprensione del fenomeno della tecnica contemporanea. La stessa difficoltà è però già di nuovo in agguato: “ontologia” può significare molte cose al giorno d'oggi, sia che ci si trovi nel cosiddetto ambito analitico che in quello continentale della filosofia.⁶³² D'altra parte è chiaro che noi ci confrontiamo con quello che Severino e Heidegger intendono con la parola “ontologia”; ma che cos'è questa esattamente?

“Ontologia” è una parola moderna.⁶³³ Ciononostante, nella prospettiva di entrambi i nostri autori, questa designazione sta a indicare un tipo di indagine che sorge nell'ambito della filosofia greca classica, chiamata da Aristotele *filosofia prima* (più tardi *Metafisica*) e capace di influenzare in modo determinante l'intera storia della riflessione filosofica occidentale. Si tratta di una riflessione intorno all'essente (τό ὄν, ciò che è) in quanto tale, ovvero intorno all'essere. Certo, Parmenide è colui che per la prima volta tematizza queste categorie⁶³⁴ – tuttavia solo con Aristotele incontriamo

631 Un'esposizione storico-concettuale delle teorie filosofiche incentrate sul tema della tecnica la si può trovare in Müller 2014 (p. 27 sgg.). Per una panoramica generale sui nuovi sviluppi della *Technikphilosophie* si veda Fohler 2003, Berg Olsen-Selinger-Riis 2009 (ed., soprattutto le parti I e IV), Poser 2016 (I-II), Loh 2019, Wandschneider 2020.

632 Per una panoramica sulla ricerca ontologica contemporanea si vedano Ferraris 2008, Coriando-Röck 2014, Berto-Plebani 2015, Urbich-Zimmer 2020.

633 Le prime occorrenze si trovano nelle opere di J. Lorhard (*Ogdoas Scholastica*, 1609) e R. Göckel (*Lexicon philosophicum*, 1613).

634 Cfr. Urbrich-Zimmer 2020, p. 3 sgg. e Hölscher 2014, p. 53 sgg.

la prima sistematizzazione storico-concettuale di tale disciplina. Se si apre la prima pagina del libro Γ della *Metafisica* aristotelica si legge: «C'è una scienza che considera l'essere in quanto essere e le proprietà che gli competono in quanto tale. Essa non si identifica con nessuna delle scienze particolari: infatti nessuna delle altre scienze considera l'essere in quanto essere in universale, ma, dopo aver delimitato una parte di esso, ciascuna studia le caratteristiche di questa parte. Così fanno, ad esempio, le matematiche». ⁶³⁵ Se le altre scienze (e quindi anche gli altri *rami* della filosofia) si concentrano di volta in volta su determinati significati, contesti, funzioni, ecc. delle cose (ossia di ogni tipo di essente), l'ontologia per contro dirige il proprio interesse a quanto vi è di comune a tutte le cose in quanto cose, ovvero al loro essere. Una lecita domanda potrebbe ora sorgere: perché mai si dovrebbe interpellare l'ontologia *intesa in questo modo* per comprendere l'odierno mondo della tecnica?

Rispondere a questa domanda è – nella sua forma generale – lo scopo di questo lavoro sviluppato sulla scorta delle filosofie di Heidegger e Severino. Non si tratta quindi solamente di esporre la determinata interpretazione della tecnica fornita dai due autori, bensì soprattutto di mostrarne concretamente il carattere *ontologico*, ovvero di mettere quest'ultimo in risalto. In via preliminare si può dire quanto segue: un'indagine che concepisce se stessa in quanto scienza dell'essente in quanto tale, ovvero di qualsiasi “cosa” in quanto *qualcosa*, e che quindi si impegna a delineare le caratteristiche principali secondo le quali la realtà è strutturata – una tale scienza ci permette di evitare l'errore dell'assolutizzazione del metodo, delle procedure e delle prospettive di un *determinato* campo del sapere, evitando quindi che attraverso una tale assolutizzazione le altre dimensioni della realtà vengano a lungo andare perse di vista. L'errore dell'assolutizzazione di un *determinato, delimitato* contenuto del sapere viene evitato mediante lo sviluppo di una teoria che riguardi e quindi abbracci il *tutto*. In questo senso – e contrariamente a quanto detto sopra – la filosofia (in quanto ontologia) a cui ci rivolgiamo nella presente ricerca non è un campo del sapere tra gli altri, bensì rappresenta un ambito di indagine che tenta di delineare una dimensione comune a tutti i campi del sapere.

E tuttavia, non si palesa sin da questa prima impostazione metodologica una chiara e grottesca contraddizione, ovvero tra un presente come il nostro, in cui qualsiasi pretesa di delineare una verità o una teoria interpretativa definitiva, universalmente valide, viene rifiutata con decisione, e il proposito appena enunciato di esaminare questo stesso stato di cose attuale, attraverso un'indagine cerca di definire il senso di qualsiasi cosa reale, del *tutto in quanto tale*?

3. *Ontologia e tecnica: la verità dell'assenza di verità*

I due autori trattati in questo lavoro si sono instancabilmente sforzati di tematizzare il senso originario (o la verità) dell'essere, ovvero di ogni essente in quanto tale. Nel tentativo di portare al

⁶³⁵ Aristotele, *Metafisica* 1003a 20-26 (citato secondo l'edizione Bompiani 2000, a cura di G. Reale, p. 131).

linguaggio la *verità dell'essere*, entrambi sono in totale accordo con l'impostazione aristotelica. Se il senso del legno determina l'attività del falegname, il senso dell'elettrone quella del fisico, il senso dell'anima (o della mente) quella dello psicologo, ecc., allora il senso dell'essente in quanto tale, ossia il suo essere, determina l'agire dell'uomo in modo fondamentale. In tale luce, il confronto dei due autori con la storia dell'ontologia e in particolar modo con i suoi inizi, si palesa come l'interrogazione della grammatica storico-culturale della nostra civiltà, e quindi come l'indagine intorno allo spazio fondamentale *all'interno* del quale si svolgono anche tutti i diversi e complessi accadimenti delle società odierne, aventi al proprio centro il fenomeno della tecnica. Per Severino e Heidegger un tale tipo di indagine è imprescindibile e deve dunque prendere attivamente e positivamente parte alla comprensione scientifica che l'uomo odierno sviluppa di sé. Con le parole di Severino: «Disinteressarsi di questo spazio sarebbe come se gli abitanti di una città si disinteressassero dell'atmosfera da cui la città è avvolta. L'aria che avvolge la città è meno visibile di tutto ciò che nella città viene compiuto; eppure tutto viene compiuto, e compiuto in quel certo modo, solo in quanto l'aria, quell'aria, avvolge la città» (DGuZ, p. 14).

Di conseguenza, le fatiche *ontologiche* di questi due autori si preoccupano di portare alla luce la verità di questo nostro tempo senza verità. Una tale tensione, all'apparenza irrisolvibile, accompagna l'intera dissertazione, la cui domanda fondamentale può dunque essere riformulata come segue: qual è la verità dell'uomo nel tempo senza verità? Da tale prospettiva, la diagnosi a base *ontologica* che questi due autori propongono del nostro tempo, consiste innanzitutto nel delineamento delle ragioni storico-teoretiche in forza delle quali si è giunti a tale caratteristica fondamentale dell'odierna cultura globale, così come del significato e delle conseguenze – *queste sì, onnipresenti* (cioè vere) – di tale caratteristica per l'agire umano e per l'immagine che l'uomo ha di sé. Infatti, ovviamente anche un bambino è in grado di affermare che non vi è alcuna verità assoluta o – utilizzando un gergo filosofico – che Dio è morto. Tuttavia è altrettanto chiaro che la forza e la validità di tali affermazioni diviene manifesta solo nel momento in cui anche la loro giustificazione lo sia. Quando Severino e Heidegger pongono la domanda intorno all'essere e cercano di rispondervi, stanno quindi cercando di comprendere la struttura fondamentale della civiltà europea, ormai divenuta globale – essi cercano cioè di comprendere la tecnica.⁶³⁶

Proprio il carattere *ontologico* delle loro diagnosi è quanto ci interessa. Un tale tipo di interpretazione del presente ha infatti secondo noi il seguente pregio: certamente entrambi gli autori affermano che l'uomo è da sempre un *tecnico*, cioè ha da sempre modificato il mondo in vista di scopi, ma le loro diagnosi non *presuppongono* senza problemi un tale tratto fondamentale, bensì lo *fondano*.⁶³⁷ Essi cercano infatti di chiarire l'appartenenza di questo fondamentale tratto

⁶³⁶ In un saluto al convegno heideggeriano di Chicago (11/12 nov. 1966) Heidegger si esprime nel seguente modo: «La "Seinsfrage", rettamete intesa, si rivela come domanda sull'essenza della tecnica moderna e della sua relazione con l'uomo attuale», Heidegger 2005, p. 610. Similmente Severino scrive in un suo libro sulla tecnica (1998) quanto segue: «[...] esiste una *continuità indissolubile* tra la forma originaria del pensiero dell'essere – il pensiero di Parmenide – e la tecnica del nostro tempo, guidata dalla scienza moderna», DdT, p. 249.

⁶³⁷ Di nuovo con le parole di A. Luckner – che si ritrovano nell'ambito di un delineamento dei limiti di una definizione

antropologico a una natura (o essenza) umana, la quale sola rende possibile tale *anima prometeica* dell'uomo. La “natura umana” che questi pensatori delineano non è a sua volta un *ché* di riacciuffato dal passato – detto in altri termini: non vi è alcuna nostalgia all'opera in queste filosofie –; essa viene piuttosto testimoniata lungo un procedimento argomentativo puramente filosofico-ontologico. Nonostante le grandi differenze, le quali verranno analizzate lungo il lavoro, per entrambi gli autori l'uomo è, prima di ogni possibile definizione storicamente determinata, l'apparire dell'essente (o della qualsivoglia esperienza), ossia la dimensione originaria, all'interno della quale si costituisce il senso del mondo in generale. Si tratta perciò di una dimensione, all'interno della quale la vita umana già da sempre⁶³⁸ si svolge, e che può quindi essere messa in questione o addirittura negata, solo in quanto ci si trovi già in essa, la si abbia già affermata.⁶³⁹ Per designare tale dimensione – o il senso originario dell'uomo – Heidegger utilizza la parola “Dasein” (it. Esserci), mentre Severino l'espressione “apparire dell'essere” (o “struttura originaria”, cfr. *infra*, 1.2). Nel corso dell'indagine ci preoccupiamo di rendere più accessibile il senso di tali determinazioni essenziali, le quali vengono indicate attraverso espressioni (o con un linguaggio) a cui il lettore odierno è chiaramente disabituato.

Con l'occhio sempre rivolto al lettore di questa tesi (scritta in lingua tedesca), va notato che fino

antropologica dell'uomo (tecnico) – si può in questo contesto riprendere l'idea del summenzionato errore dell'assolutizzazione: «Si prende un determinato fenomeno del nostro stare al mondo e lo si eleva a tratto fondamentale dell'uomo, il quale quale dovrebbe sottostare a tutti gli altri. Forse è per queste ragioni che un tentativo di giustificazione di una filosofia della tecnica mediante una previa determinazione di un'essenza fondamentale dell'uomo si rivela fallimentare», Luckner 2008, p. 38. Un tale errore si mostrerebbe appunto specialmente nel tentativo, in sé circolare, di spiegare la tecnica presupponendo già da principio lo schema mezzo-scopo: «Con lo schema del rapporto mezzo scopo si è infatti già presupposto ciò che si voleva comprendere sul terreno dell'antropologia, ovvero l'agire tecnico», *ivi*, p. 40 (trad. P.M.B.).

638 Con “già da sempre” si intende rendere l'espressione tedesca “je schon” (letteralmente: “ogni volta già”), fondamentale in Heidegger (ma anche, lo si sta vedendo, in Severino). Tale espressione non rappresenta un riferimento temporale-lineare a un qualcosa che caratterizza l'uomo, per così dire, dal più lontano passato, appunto in senso lineare. Si tratta piuttosto del riferimento – banale ed oscuro allo stesso tempo – al fatto che l'uomo è in ogni momento (je) ciò che è, o meglio, rimanendo legati al presente contesto argomentativo, che tale dimensione caratterizza immancabilmente (innegabilmente, vedi nota 639) l'uomo in ogni momento.

639 Per entrambi gli autori, il cuore della propria filosofia possiede quindi – in modo di volta in volta diverso – una forza *elenctica*, ovvero la forza che secondo Aristotele compete al *principio di non contraddizione* (cfr. *Metafisica*, 1006a). Questo principio, secondo il filosofo greco, non può infatti essere dimostrato direttamente, bensì solo per via confutatoria (*elenchós*), ovvero mostrando che colui che intende negarlo lo ha già (ogni volta già, *je schon*, cfr. nota 638) concesso, affermato. La tematizzazione di questo nucleo teoretico della filosofia costituisce un punto centrale delle ricerche di Severino (si veda a questo proposito 1.3.1). In Heidegger, dove il principio di non contraddizione viene criticato in quanto *legge della logica* (cfr. Heidegger 1987, p. 63 e *infra*, cap. 3), un tale tratto si lascia riconoscere con maggiore difficoltà, sebbene siano presenti parecchi *cenni* in tale direzione; si vedano per esempio le seguenti affermazioni contenute nel corso del semestre estivo del 1933: «Il principio di non contraddizione, come formulazione determinata della legge fondamentale dell'essere, non è un vuoto principio della logica, sul quale magari si arrovela l'ingegno umano, bensì è una *base fondamentale della struttura esistenziale del nostro esserci* [Dasein] *in generale*. La *verità* che compete a questo principio è *originaria e autenticamente propria dell'umano* [ureigene]», HGA 36/37, p. 59 (trad. P.M.B.). Si veda anche quanto Heidegger scrive alla fine della conferenza *La fine della filosofia e il compito del pensiero* (1964): «Forse c'è un pensiero che esula dalla distinzione tra razionale e irrazionale, più disincantato ancora della tecnica scientifica, più disincantato e perciò più discosto, senza effettività e tuttavia avente una sua propria necessità. Se ora poniamo la questione del compito di questo pensiero, allora resta posta in questione non soltanto e innanzitutto questo pensiero, ma anche la questione stessa che lo concerne. Riguardo a tutta la tradizione della filosofia questo significa: tutti noi abbiamo ancora bisogno di un'educazione al pensiero e, prima ancora di questo, di un sapere di ciò che nel pensiero significa educazione e non educazione. Su questo ci dà un cenno Aristotele nel IV libro della sua *Metafisica* (1006 a ss.). Esso suona: [...] “È in verità assenza di educazione non avere occhio per ciò in riferimento a cui è necessario cercare una prova e ciò per cui non lo è”», Heidegger 1988, p. 187.

ad ora abbiamo parlato, da un lato, di uno dei filosofi più noti del ventesimo secolo, mentre dall'altro, di un pensatore sostanzialmente sconosciuto. Da questo punto di vista, la presente dissertazione, presentata in Germania, possiede un ulteriore obiettivo, in un certo senso secondario, eppure fondamentale: essa vuole contribuire alla conoscenza di questo importante capitolo della filosofia italiana contemporanea, cioè di Severino, nell'ambito della ricerca in lingua tedesca. Un paio di considerazioni a questo proposito.

4. *Argumentum ad verecundiam*

«Per Severino, Hiroshima non è stata vittima dell'annientamento atomico, bensì ha “solamente” smesso di apparire. La sua filosofia promuove quindi una resa cinica e impotente di fronte alla realtà, la quale è senz'altro peggiore del nichilismo che egli ha stigmatizzato. Alla filosofia di Severino si potranno anche rimproverare ateismo o irrazionalismo, ma essa è innanzitutto un tentativo di consolazione inumano, radicale solo all'apparenza, il quale declassa in modo sminuente la sofferenza dei sopravvissuti e l'annientamento degli innocenti a illusione nichilistica di una ragione alienata. Alla luce dell'effettivo annientamento del mondo, reso manifesto dalla minaccia delle bombe atomiche e dalla crisi ecologica, Severino avrebbe fatto meglio a tacere, per rimanere filosofo»⁶⁴⁰

Tradurre significa esporsi al fraintendimento. Nelle lingue latine, per esempio nell'italiano odierno, la parentela tra *tradurre* e *tradire* risulta più evidente. Ciò che Gawoll, nella sua pregevole ricerca sul nichilismo, esprime in merito a Severino, non è altro che un grossolano fraintendimento di questa filosofia. È certamente vero che per Severino Hiroshima ha smesso di apparire e non è diventata nulla. Tuttavia, l'avverbio “solamente” e tutte le conseguenze da esso tratte sono a nostro avviso inaccettabili. Il ricercatore tedesco non ha ovviamente alcuna colpa di ciò – nonostante le maniere poco gentili. Il problema riguarda piuttosto lo stato ancora precario della traduzione dell'opera di Severino in Tedesco.

Emanuele Severino (1929-2020) è stato un *filosofo* italiano. La sua opera consta di più di 90 libri pubblicati, innumerevoli saggi in rivista e articoli di giornale. Nel 1950, ovvero all'età di 21 anni, ha ottenuto la libera docenza in filosofia teoretica, insegnando ininterrottamente all'università fino al 2017 (Università di Pavia, Cattolica di Milano, Venezia e San Raffaele di Milano⁶⁴¹). Tra i suoi interlocutori figurano svariati filosofi, giuristi, politici, sociologi, scienziati e letterati, commissioni di governo, ecc. Egli è stato membro dell'*Accademia dei Lincei* ed è stato decorato col titolo di *Cavaliere di Gran Croce della repubblica italiana*, oltre che con molti altri premi. Ora, i dati qui

⁶⁴⁰ Gawoll 1989, p. 288 (trad. P.M.B.).

⁶⁴¹ Nelle diverse università ha ricoperto i seguenti insegnamenti: Storia della filosofia antica, Storia della filosofia moderna, Filosofia morale, Logica, Storia della filosofia moderna e contemporanea, Sociologia e ontologia fondamentale. Per una breve introduzione al suo pensiero in lingua tedesca si veda Hoffmann 2007, p. 369 sgg. Per un'introduzione dettagliata in italiano si veda Goggi 2015 e l'autobiografia pubblicata da Severino nel 2011 (MEadE).

sopra elencati costituiscono manifestamente un astratto *argumentum ad verecundiam*, poiché è certamente ancora possibile che, nominando Severino, si stia parlando di una figura culturale non degna di nota. Ciononostante il problema della non conoscenza di questo monumentale lavoro filosofico in area tedesca permane. Infatti, un solo – benché fondamentale – libro e pochi altri scritti sono attualmente disponibili in lingua tedesca.⁶⁴² Con così poco materiale ci si può fare un'idea errata, come accade a Gawoll.⁶⁴³

In ragione di tale mancanza, la prima parte di questa dissertazione si occupa esclusivamente di Severino, con l'obbiettivo di fornire al lettore di lingua tedesca uno strumento per avvicinarsi a questo pensiero e dialogare con esso (e con la letteratura critica a esso dedicata). Il primo capitolo contiene un'introduzione alla sua filosofia, mentre il secondo prende in esame i tratti fondamentali della sua interpretazione di Heidegger. Per quanto riguarda l'introduzione, si tratta del primo tentativo in tal senso in lingua tedesca. Questa introduzione svolge due funzioni: da un lato essa tenta appunto di *introdurre* alla conoscenza di questa filosofia (rappresenta cioè, per così dire, uno scritto a sé), dall'altro essa delinea gli elementi teorici che vengono poi indagati nell'ambito dell'analisi comparata con Heidegger, fornendo quindi la base per le altre due sezioni del lavoro. Per tali ragioni, questa prima parte presenta uno stile sia analitico che descrittivo. Essa si sviluppa facendo riferimento all'intera produzione del filosofo italiano, e allo stesso tempo presenta un *focus* dedicato ai due temi principali della dissertazione. Un tale metodo ci permette di chiarire adeguatamente taluni concetti che nel corso dell'esposizione possono risultare di difficile comprensione, mediante il riferimento agli sviluppi del pensiero severiniano in merito all'argomento di volta in volta trattato. Cionondimeno, il lettore deve tenere a mente che il compito di introdurre al pensiero di Severino è completato anche dalle successive parti di questo scritto, dove il confronto con la posizione di Heidegger contribuisce a sua volta al chiarimento di alcune teorie severiniane (p. es. in merito al concetto di *nulla* nel cap. 4 o all'idea del compimento del nichilismo nel cap. 5). Tutte le traduzioni in tedesco dei passi severiniani citati, tranne quelle provenienti dagli scritti

⁶⁴² Riportiamo di seguito la lista degli scritti attualmente disponibili in traduzione tedesca: E. Severino, *Vom Wesen des Nihilismus*, Klett-Cotta, Stuttgart 1983; id., *Die Technik ist der Untergang des guten Glaubens*, in C. M. Martini-U. Eco (hrsg.), *Woran glaubt, wer nicht glaubt?*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1999, S. 97-107; id., *Die notwendige Selbststranzendierung der Gegenwartskultur durch die Technik*, in R. Benedikter (hrsg.), *Italienische Technikphilosophie für das 21. Jahrhundert*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, S. 33-53; id., *Das griechische Denken und Heidegger*, in: Heidegger Studien, 35/2019, S. 9-28. Vi è un altro breve scritto (a cui Gawoll fa riferimento), recante il titolo *Das Nichts ist nicht unschuldig*, in: Berliner Hefte, 17/1981, S. 9-15. Ma alla luce della pessima qualità di questa traduzione (per dirla con un gentile eufemismo) desideriamo sconsigliare al lettore il ricorso a tali pagine.

⁶⁴³ Tra i pochi riferimenti a Severino nell'ambito di ricerca in lingua tedesca si può menzionare anche M. Gabriel. Parlando della non esistenza del mondo (o del campo di senso di tutti i campi di senso) nell'ambito della sua critica all'«ingenua ontologia delle cose singole» (Gabriel 2016, p. 548, trad. P.M.B.), egli scrive una frase avente nel linguaggio severiniano un certo significato – ovvero: «neanche Dio avrebbe potuto creare il mondo» (ivi, p. 551) – e rinvia in nota al filosofo italiano nel seguente modo: «Si confronti a questo proposito anche la singolare posizione di Emanuele Severino, al quale le mie riflessioni devono molto». Sfortunatamente l'autore non dà alcun chiarimento in merito al senso per cui la sua posizione sarebbe debitrice di quella di Severino – il che è d'altra parte alquanto curioso, dato che per Severino il mondo o qualcosa come *il campo di senso di tutti i campi di senso* senza dubbio esiste ed è quindi eterno. Di sicuro però è occorso un cambiamento nella sua valutazione del filosofo italiano, visto che dieci anni prima egli giudicava le posizioni severiniane in merito alla positività «non riflessiva» dell'essere e alla definizione del nichilismo come «alquanto isteriche» (cfr. Gabriel 2006, S. 174 e 447, trad. P.M.B.).

summenzionati (cfr. nota 642), sono nostre.

5. *Intorno al metodo e allo sviluppo delle tesi*

Ritornando al proposito di introdurre il lavoro, forniamo alcune coordinate relative al metodo. Infatti, per maneggiare la grande mole di materiale che questi due autori hanno lasciato in merito ai nostri temi, è necessario un chiaro e solido schema di procedimento. Il presente lavoro si sviluppa principalmente in riferimento alle fonti primarie, sebbene anche la letteratura secondaria su questi due autori venga costantemente chiamata in causa. Le analisi di tipo storico-concettuale o in merito alla ricezione di un autore presso l'altro, svolgono qui una funzione propedeutica, ovvero servono a ricostruire in modo preciso i contorni del rapporto tra Heidegger e Severino, così da poter affrontare direttamente i problemi centrali della tematica. Si può quindi schematicamente anticipare quanto segue.

Sin dal suo primo scritto – ovvero la tesi di laurea – dal titolo *Heidegger e la metafisica* (1950), Severino ha sempre continuato a confrontarsi con il pensatore tedesco. Sebbene nessuna altra opera autonoma verrà più dedicata a Heidegger, quest'ultimo rimarrà sempre presente nelle ricerche severiniane. Si deve inoltre precisare che Severino si è sempre rapportato in modo critico – benché non *ciecamente* critico – con la filosofia heideggeriana, e ciò sempre in ragione delle sue posizioni teoretiche, le quali sono dunque rintracciabili per contrasto nelle sue critiche. Se la posizione heideggeriana in merito all'ontologia (cioè alla *Seinsfrage*) e alla tecnica rappresenta una delle vicende filosofiche più indagate al mondo negli ultimi decenni – l'interpretazione critica che Severino ne fornisce possiede dal canto suo una fisionomia autonoma, la quale costituisce il punto di accesso alla (e contemporaneamente il piano d'appoggio della) discussione dei problemi principali della presente indagine.

Una tale interpretazione dipende fortemente dal contesto neotomista⁶⁴⁴ all'interno del quale prende forma il pensiero di Severino, il che ci permette di mostrare chiaramente il posto che la sua lettura occupa all'interno del grande panorama della ricezione italiana di Heidegger. Da tale prospettiva si deve dire quanto segue. In questo lavoro si analizza un'interpretazione di Heidegger la quale, da un punto di vista storico-genealogico, deriva direttamente dalla cultura filosofica neoidealista (e soprattutto dal neoidealismo di Giovanni Gentile), dominante nella prima metà del ventesimo secolo in Italia e che, in ragione del suo *focus* marcatamente teoretico sulla dialettica, diverge radicalmente dalle interpretazioni esistenzialistico-ermeneutiche le cui figure principali sono L. Pareyson e soprattutto il suo allievo G. Vattimo. È quest'ultimo a rappresentare in ambito

⁶⁴⁴ In merito alle correnti neotomiste in Italia si veda Hollüber 1969 (p. 244 sgg.) e Coreth-Neidl-Pfliegerdorggerr 1988 (p. 673 sgg. – sul maestro di Severino, Gustavo Bontadini, il quale funge da anello di congiunzione tra il Neoidealismo e la Neoscolastica, si veda in particolare p. 712 sgg.). Una certa attenzione alle origini del pensiero di Severino in relazione ai temi – anche heideggeriani – del nichilismo e della tecnica è stata dedicata da F. Volpi – in Volpi-Welsch 1983 (p. 349 sgg.) e 2004 (p. 161 sgg.) –, dove egli si concentra particolarmente sulla «forma radicalmente differente» (Volpi-Welsch 1983, p. 352, trad. P.M.B.) dello sviluppo delle due diagnosi. Per le analisi di questa diversità in merito a ontologia e tecnica si vedano rispettivamente i capitoli 4 e 5.

tedesco il capitolo più conosciuto della ricezione italiana di Heidegger.⁶⁴⁵ Nei primi paragrafi della dissertazione viene presentato quindi il contesto storico-concettuale dei primi scritti di Severino, mentre il secondo capitolo analizza in modo più dettagliato la sua interpretazione di Heidegger, sviluppatasi appunto in quel contesto.

Indagando il modo in cui Severino, a partire dagli anni 50', ha interpretato le tematiche heideggeriane dell'Esserci, della domanda sull'essere, il suo *Auseinandersetzung* con la filosofia tradizionale e la sua diagnosi della tecnica, intendiamo innanzitutto mostrare che l'ontologia, ovvero quel tipo di ricerca avente come proprio padre Aristotele, possiede in questi autori due volti radicalmente diversi. L'interpretazione severiniana di Heidegger costituisce un formidabile esempio di coerenza ermeneutica, e tuttavia si sviluppa mancando sistematicamente il nucleo fondamentale della filosofia heideggeriana. L'analisi del procedimento ermeneuticamente violento di Severino – che egli deriva direttamente da Heidegger (cfr. *infra*, 2.1.2) – ci permette quindi di delineare chiaramente una tale divergenza in merito al significato dell'indagine ontologica. Sebbene entrambi indaghino la dimensione originaria del reale, abbiamo qui a che fare con *due linguaggi ontologici* radicalmente lontani fra loro.

Detto in modo schematico: in Heidegger troviamo, come tentativo di rispondere alla domanda sull'essere, una cosiddetta ontologia fondamentale ermeneutico-fenomenologica, la quale si occupa dell'originaria dimensione della significatività del mondo (*Weltbedeutsamkeit*) dell'uomo (cioè del *Dasein*), ovvero del delineamento di quella rete semantica di riferimenti all'interno della quale noi di volta in volta già (*je schon*) ci troviamo, e che in ogni momento si sottrae in quanto tale (cioè nella sua totalità) a favore del rapporto con l'ente ogni volta determinato (o con il determinato contesto d'azione, problema, ecc.).⁶⁴⁶ Dall'altro lato troviamo anche con Severino un'indagine

645 Per una ricostruzione panoramica della ricezione italiana di Heidegger in tre gruppi – del pensiero 1) cristiano, 2) ermeneutico, 3) fenomenologico – si veda il saggio, pubblicato negli *Heidegger Studien*, di R. Cristin (1991), il quale costituisce a sua volta la recensione del volume curato da M. Olivetti (1989 – *La ricezione italiana di Heidegger*), dove sono raccolti trenta contributi di studiosi italiani di Heidegger; si veda anche Di Martino (2021). La raccolta contiene anche un saggio di Severino (*Su Heidegger e l'apparire*) il quale, nella sua forma leggermente modificata e presente in DkP (VIII), è stato da noi tradotto in tedesco (cfr. nota 642). Se Cristin ha certamente ragione ad affermare che il pensiero heideggeriano – soprattutto la prima fase – ha «[...] incontrato inizialmente una certa barriera nella tradizione neoidealista, che trovava ispirazione in Benedetto Croce, Bertrando Spaventa e Giovanni Gentile» (Cristin, 1991, p. 160, trad. P.M.B.), cionondimeno è nostro intento mostrare come la lettura di Severino, pur provenendo da quella tradizione, sia stata in grado di superare questa barriera. In questo senso, la nostra interpretazione è d'accordo con Cristin, per il quale la lettura severiniana di Heidegger non è «totalmente riconducibile» (ivi, p. 167) a nessuno dei gruppi menzionati. Per un'analisi della ricezione italiana di Heidegger con particolare riguardo alla contesto di origine della filosofia di Severino si veda Tommasi 1991 (in particolare i capp. 3 e 5). Per l'interpretazione fornita da Vattimo si veda innanzitutto Vattimo (1971, 1981), oltre a Thorsten 2009 (III), Rindone 2017 (soprattutto il cap. 1 in merito al tema generale della ricezione italiana di Heidegger).

646 Studi sistematici ed esaustivi sul rapporto Heidegger-Severino mancano ancora nella letteratura (a maggior ragione di lingua tedesca), ragion per cui il presente lavoro costituisce in tal senso una novità. Il conseguente carattere analitico e la necessità di un continuo riferimento alle fonti primarie porta con sé il fatto che in questo scritto non possa aver luogo una discussione dettagliata della letteratura secondaria su Heidegger (ma anche su Severino). Ciononostante le analisi fanno costante riferimento agli studi sia classici che più recenti su Heidegger. In merito all'ontologia preferiamo per esempio il dialogo con le letture fondamentali di Marx, Gadamer, Pöggeler, Gethmann così come quelle più recenti di Volpi, Augsburg, von Herrmann e Ionel. Soprattutto Ionel e la sua interpretazione della *Seinsfrage* come domanda intorno a «[...] come si costituisce la significatività del mondo umano» (Ionel 2020, p. 6, trad. P.M.B.), accompagna la nostra analisi nella seconda parte. Allo stesso modo ci riferiamo, in merito al tema della tecnica, sia alle interpretazioni classiche di Ruggerini, Loscerbo, Seibold, von Herrmann, sia a lavori più

ontologica, la quale però si concentra sulla struttura dell'essere in senso tradizionale – come esistere, sussistere, *actus essendi* –, ovvero prescindendo *metodicamente* dalla rete semantica concreta, storicamente ed esistenzialmente determinata, di questo essere – sebbene si debba chiarire che tale rete (cioè l'“essere” heideggeriano) non viene trascurata, bensì è interpretata appunto *alla luce* di quella struttura. Si tratta quindi, contrariamente a quanto accade in Heidegger, di un procedimento filosofico marcatamente logico-teoretico (il che può spiegare, almeno in parte, il recente interesse da parte di filosofi di stampo analitico per questo pensiero⁶⁴⁷). Entrambi gli autori rivendicano per l'oggetto della propria ricerca un ruolo primario all'interno delle rispettive “gerarchie di originarietà”, le quali dipendono a loro volta dai rispettivi sistemi argomentativi.

Tuttavia, nonostante la profonda incompatibilità filosofico-metodologica delle due impostazioni, entrambi gli autori diagnosticano una componente di inautenticità, la quale caratterizzerebbe la filosofia e la civiltà occidentale sin dalle loro radici greche, individuandone l'estremo sviluppo nell'attuale epoca della tecnica. L'inautenticità (o l'alienazione, la follia, il *Verfall*) consisterebbe nel fatto che la summenzionata dimensione originaria, nella quale la vita umana ha già da sempre luogo, venga persa di vista. Entrambi i filosofi si riferiscono a questo fenomeno mediante la seguente espressione: dimenticanza dell'essere (*Seinsvergessenheit*). Ciò significa: Severino fa propria una delle tesi fondamentali di Heidegger in merito al compimento del nichilismo metafisico (cioè della dimenticanza dell'essere) nella tecnica contemporanea, conferendole però un profilo *radicalmente diverso*, il quale dipende sistematicamente dalla sua teoria ontologica.⁶⁴⁸ Ora, il delineamento di tale componente o tendenza inautentica non deve essere qui (fra-)inteso come un giudizio critico-negativo o sminuente. Questi autori richiamano piuttosto l'attenzione sul fatto che il nostro modo di pensare il mondo attuale, i suoi accadimenti, sviluppi, le sue sfide, ecc., non ci permette di comprendere adeguatamente la tecnica che determina già *concretamente* la nostra vita odierna – e questo, in ragione della struttura di tale modo di pensare, sviluppatosi sin dall'ontologia greca. Per entrambi gli autori valgono dunque le seguenti parole heideggeriane: «Ciò che è veramente inquietante non è che il mondo si trasformi in un completo dominio della tecnica. Di gran lunga più inquietante è che l'uomo non è affatto preparato a questo radicale mutamento del mondo. Di gran lunga più inquietante è che non siamo ancora capaci di raggiungere, attraverso un

recenti come quelli di Luckner, Ihde, Blok e Galimberti. Per tutti i riferimenti si veda la bibliografia alla fine della dissertazione.

647 Cfr. Berto 2003, Priest 2020, Costantini 2020.

648 I seguenti due passi da *Essenza del nichilismo* (l'unico libro di Severino interamente disponibile in tedesco) mostrano l'estrema vicinanza delle tesi di Severino e allo stesso tempo la propria delimitazione critica rispetto alle tesi heideggeriane: 1) «La storia della filosofia occidentale è la vicenda dell'alterazione e quindi della dimenticanza del senso dell'essere, inizialmente intravisto dal più antico pensiero dei Greci. E in questa vicenda la storia della metafisica è il luogo ove l'alterazione e la dimenticanza si fanno più difficili a scoprirsi [...]. Ma queste espressioni alludono a qualcosa di radicalmente diverso dall'interpretazione heideggeriana della storia della filosofia occidentale», EdN, p. 19; 2) «La civiltà della tecnica è infatti il modo in cui oggi si presenta la metafisica. [...] La storia dell'Occidente – e dunque non soltanto la storia della filosofia occidentale – è lo sviluppo della dimenticanza dell'essere, ossia è la progressiva e infine integrale realizzazione della vita secondo le determinazioni che son proprie di tale dimenticanza. Che queste affermazioni possano servire ad esprimere un significato completamente diverso dello svolgimento storico dell'Occidente (come appunto avviene nell'interpretazione heideggeriana) [...] mostra la profondità abissale dell'alienazione in cui vive la nostra età», *ivi*, p. 146.

pensiero meditante, un confronto adeguato con ciò che sta realmente emergendo nella nostra epoca» (Heidegger 2005, p. 473).

Per queste ragioni, la nostra ricerca si preoccupa di rendere chiaro il contributo positivo di entrambi i sistemi *ontologici* di pensiero per un'adeguata comprensione della tecnica contemporanea. Il centro dell'analisi è dunque innanzitutto il *ruolo puramente diagnostico* di queste filosofie in relazione al presente. In questo senso, dopo aver chiarificato il significato della divergenza tra i due significati di ontologia (parte seconda), proveremo a mostrare la possibilità di una complementarità delle due posizioni in merito alla diagnosi della tecnica (parte terza).⁶⁴⁹ Il ruolo centrale è qui svolto dalla tesi severiniana, la quale però – come cercheremo di argomentare – caratterizza anche la diagnosi di Heidegger, secondo cui la tecnica è l'espressione che sta a indicare *l'assenza di limiti* (*Grenzenlosigkeit*) dell'agire dell'uomo contemporaneo. Nella prospettiva di tale complementarità, il confronto con la lettura severiniana aspira a fornire un contributo al chiarimento delle tesi heideggeriane. L'analisi comparata con l'armamentario ontologico-tradizionale dell'Italiano sostiene dunque, nel nostro lavoro, il tentativo di un adeguato inquadramento della heideggeriana *Technikphilosophie*, vista nel suo potenziale diagnostico inteso in tal modo, ovvero come contributo positivo alla comprensione scientifica che l'uomo odierno possiede di sé.

6. Obiettivi della ricerca

Le considerazioni in merito al metodo ci hanno condotti a uno degli obiettivi centrali della presente ricerca. Infatti, alla luce di quanto detto, il nostro lavoro punta a mostrare che il centro teoretico di queste due filosofie non costituisce un'impostazione di pensiero rivolta al passato e perciò contraria alla tecnica moderna, come talvolta è stato detto o scritto. Il carattere onnipervasivo della tecnosfera, delineato all'inizio, rende ingenuo, insensato e a lungo andare risibile ogni rifiuto ciecamente critico della tecnica. Se noi – detta con Heidegger – siamo *gettati* in un mondo di cui dobbiamo far parte, ci troviamo fattualmente e inevitabilmente in un mondo *condizionato dalla tecnica*. Non importa quante idee io mi possa fare a favore o contro la tecnica, dovrò in ogni caso salire su una macchina (in questo caso un autobus), per andare da Friburgo all'aeroporto, dove sarò in grado, grazie al mio *smartphone*, di certificare che ho prenotato un volo *online* per andare da qualche parte, ecc. La situazione storica del nostro Esserci non si lascia mettere da parte da alcuna elaborazione teoretica.

Il carattere ingenuo e a lungo andare controproducente di ciascun rifiuto, così come di ciascuna divinizzazione della tecnica, è ciò Heidegger ha in vista quando dà inizio alla famosa conferenza *La*

⁶⁴⁹ A questo proposito va sottolineato come tale complementarità delle due impostazioni sarà indagata *esclusivamente* sul piano della comprensione della tecnica. Sul piano ontologico-teoretico le nostre analisi si limitano a delineare chiaramente la differenza radicale tra le due filosofie – una più dettagliata ispezione della possibile (o forse necessaria) com-posizione di esse a livello teoretico è rimandata a una futura indagine. Per un abbozzo in tale direzione si veda Bortoluzzi 2021.

questione della tecnica nel modo seguente: «Restiamo sempre prigionieri della tecnica e incatenati a essa, sia che la accettiamo con entusiasmo, sia che la neghiamo con veemenza. Ma siamo ancora più gravemente in suo potere quando la consideriamo qualcosa di neutrale; infatti questa rappresentazione, che oggi si tende ad accettare con particolare favore, ci rende completamente ciechi di fronte all'essenza della tecnica» (Heidegger 1976, p. 5).⁶⁵⁰

Ora, l'intento sia di Heidegger che di Severino è quello di proporre una diagnosi del fenomeno della tecnica, di cui le altre scienze – per le suddette ragioni – sono strutturalmente incapaci.⁶⁵¹ Detto in altre parole: la componente critica delle loro diagnosi non è indirizzata a tale fenomeno in sé – come se esso fosse un *qualcosa*, come il computer con cui vengono scritte queste righe – bensì contro l'accettazione mediamente acritica, da parte degli altri campi del sapere, di tale rappresentazione *comune* della tecnica come di un *ché* di neutrale. Il predominio di tale rappresentazione comune – e dell'apparente impossibilità di metterla in questione – costituisce la forma concreta che la summenzionata tendenza inautentica della cultura occidentale, alla quale Heidegger e Severino si riferiscono, assume al giorno d'oggi. Questo predominio è dunque la forma attuale della dimenticanza dell'essere, cioè del nichilismo. Mettere in discussione la rappresentazione comune della tecnica – o cercarne una definizione più originaria – significa dunque confrontarsi criticamente con questo predominio, in modo da poterne chiarire il senso e le conseguenze. Per entrambi gli autori, l'ambiguità che va qui profilandosi relativamente alla parola *tecnica* non è casuale, bensì essenziale e costitutiva – essa riposa infatti nella struttura della dimensione originaria dell'essere stesso. Testimoniare la verità dell'essere significa (anche) criticare

650 Si confrontino in proposito le seguenti affermazioni: «La tecnica rappresenta il dominio più proprio dell'uomo, essa è la base della sua comprensione di sé, della sua libertà e del suo orgoglio. Essa può da un lato soddisfare bisogni elementari e appagare desideri ricercati, dall'altro essa delimita il nostro spazio d'azione e crea nuovi bisogni, i quali ci possono apparire in principio estranei ed artificiali. Per questo, la tesi secondo la quale la tecnica sarebbe “neutrale” possiede una validità ristretta», Müller 2014, p. 15 (trad. P.M.B.). Che l'idea per cui la tecnica sarebbe un mezzo neutrale sia alquanto problematica, non è quindi affermato solo da Heidegger e Severino, ma si tratta di una convinzione diffusa in ambito filosofico; si pensi, per portare un esempio paradigmatico, alla posizione di G. Anders: «Dire di questo sistema degli strumenti, di questo Macro-strumento, che esso è un “mezzo”, il quale sta dunque a disposizione per una libera definizione di scopi, sarebbe infine senza senso. Il sistema degli strumenti è il nostro “mondo”. E “mondo” è qualcosa d'altro che “mezzo”, sono categorie diverse», Anders 1956, p. 2 (trad. P.M.B.). La tesi contraria è sostenuta per esempio da un grande interlocutore di Heidegger, Karl Jaspers, nella sua opera *Origine e senso della storia*: «Questo è ovvio in ogni caso: la tecnica è solo un mezzo, né buono né cattivo. Tutto dipende da quello che ne fa l'uomo, dallo scopo per cui gli serve, dalle condizioni a cui l'assoggetta», Jaspers 2014, p. 163. Cfr. *infra*, 6.1.2.

651 Tale giudizio non viene a sua volta inteso dai due autori come una critica, bensì come una delimitazione essenziale proprio in senso aristotelico; si vedano le seguenti osservazioni di Heidegger: «Ogni scienza particolare, poi, nello sviluppo del progetto attraverso il procedimento, deve specializzarsi in un determinato campo di ricerca. Questa differenziazione (la specialistica) non è affatto una conseguenza fatale della vastità enorme dei risultati della ricerca. Non si tratta di un male necessario, ma di una necessità essenziale della scienza come ricerca. La specialistica non è una conseguenza, ma la ragione del progresso della scienza», Heidegger 1968, p. 80. In questa luce dev'essere letto uno dei passi heideggeriani più famosi “contro” la scienza: «La scienza non pensa [...] nessuna critica dispregiativa; nessuna constatazione; piuttosto una definizione essenziale (il “non” non è *mancanza*, bensì “rifiuto”): ciò vuol dire: la scienza non mette a tema il *modo d'essere* del suo *campo del sapere* – non è il suo tema – non può *in alcun modo esserlo*», HGA 8, p. 9 (trad. P.M.B.). L'espressione *modo d'essere* sta in questa frase a indicare il ruolo di ciascuna scienza all'interno della *sottraentesi* significatività del mondo dell'esistenza umana. Detto in altri termini (e approssimativamente): ogni attività scientifica tratta sempre e necessariamente dell'oggetto di volta in volta indagato e *non* del proprio posto (o ruolo) all'interno del sistema storico-culturale-sociale umano, del quale essa fa pur sempre parte.

la comprensione comune e tradizionale dell'essere. Allo stesso modo: testimoniare l'autentica essenza della tecnica significa criticare *esattamente* quella rappresentazione abituale della tecnica e le sue conseguenze. La tesi da avvalorare assieme a Heidegger e Severino è quindi: se l'uomo pensa la tecnica solo al modo di tale definizione comune, allora non vi sono più limiti di fronte al suo proposito di modificare, creare e distruggere il mondo secondo i suoi piani.

Il modo di pensare la tecnica che domina nelle altre scienze, così come in generale nella cultura odierna, viene indicato da entrambi gli autori come «[...] la definizione strumentale e antropologica della tecnica» (Heidegger 1976, p. 5). Secondo tale definizione, la tecnica è uno strumento a disposizione dell'uomo che agisce in vista dei propri scopi.⁶⁵² La tecnica sarebbe dunque *solamente* un mezzo e l'importante starebbe quindi solo nel modo in cui l'uomo se ne serve: bene o male. A tal proposito bisogna dire: questa definizione non viene in quanto tale rifiutata dai due autori – solo il pazzo può avere una tale intenzione (quest'ultima frase vuol dire: noi viviamo concretamente in tale modo di pensare, in questa *definizione*, siamo gettati in essa). Essi puntano piuttosto a un'essenziale e – per le ragioni summenzionate – necessaria integrazione della stessa mediante la diagnosi di natura *ontologica*. Attraverso l'analisi della struttura di tale integrazione in riguardo a entrambe le filosofie, la nostra ricerca punta mostrarne la capacità di mettere in questione l'interpretazione abituale della tecnica, senza esporsi a una conclusione fatalistica, dove la tecnica viene vista come un destino che opprime irrimediabilmente l'uomo odierno.

Il delineamento della tesi dell'*assenza di limiti della tecnica*, comune a entrambe le posizioni, sostiene nella terza parte del presente lavoro il perseguimento di questo obiettivo. Preliminarmente e schematicamente, si può tracciare il seguente quadro: la comprensione della tecnica in quanto titolo esprime l'*assenza di limiti* dell'agire umano si sviluppa come riformulazione ontologica del summenzionato denominatore comune della cultura odierna, ovvero della definitiva eliminazione di qualsivoglia verità assoluta ed eterna. Per quanto riguarda il metodo, questa tesi severiniana viene avvalorata dimostrando che essa costituisce anche il nocciolo della lettura heideggeriana, ossia mostrando che la critica che Severino dirige a Heidegger a questo proposito è sostanzialmente errata.⁶⁵³

La negazione dell'esistenza di verità assolute ed eterne, caratterizzante tutti gli ambiti della

652 Cfr. Severino: «Le grandi forze della tradizione occidentale – cristianesimo, umanesimo, democrazia, comunismo, la stessa coscienza che scienza e tecnica hanno oggi di se stesse – concepiscono la tecnica, guidata dalla concettualità della scienza moderna, come strumento, *mezzo*. Per lo più si riconosce che essa è anzi *lo* strumento, *il mezzo* per eccellenza di cui l'uomo moderno può disporre e da cui oggi dipende la sua sopravvivenza sulla Terra», DdT, p. 10; e Heidegger: «Conformemente all'occultamento del pericolo dovuto all'ordinare dell'impianto sembra ancora, e sempre di nuovo, che la tecnica sia uno strumento in mano all'uomo», Heidegger 2002, p. 97. Per un'elenco dei tratti principali di tale determinazione strumentale della tecnica in Heidegger si veda HGA 76, p. 294 sg.

653 Ovviamente, nella giungla di scritti di Heidegger si incontra anche la negazione di quanto appena affermato, come per esempio nelle bozze degli anni 40' per un trattato dal titolo *Τέχνη und Technik*: «L'*assenza di limiti della tecnica* è solo un'apparenza illusoria», HGA 76, p. 302 (trad. P.M.B.). Tuttavia l'espressione “apparenza illusoria” dev'essere qui intesa come riferimento alla rappresentazione abituale della tecnica sopra delucidata. Questo passo esprime quindi indirettamente proprio la nostra tesi: se si rimane ancorati a tale *apparenza illusoria*, allora la tecnica è senza limiti.

cultura odierna, rappresenta per Severino una tendenza storica dotata di una forte necessità. Essa non è quindi uno scetticismo ingenuo e contraddittorio, ragion per cui – utilizzando le parole che Severino indirizza a Richard Dawkins –, una «[...] scienza che si affanni a dimostrare la “verità incontrovertibile” dei propri contenuti combatte una battaglia di retroguardia» (DMdI, p. 192).⁶⁵⁴ D'altra parte, la lettura severiniana della diagnosi heideggeriana della tecnica consiste in fondo nel criticare, in essa, l'assenza di una tale esplicita coscienza in merito alla distruzione definitiva di qualsivoglia verità assoluta: Heidegger oscillerebbe cioè tra la consapevolezza, da un lato, che i conti con la storia delle verità assolute sono definitivamente e necessariamente finiti, e l'attesa, dall'altro, di un nuovo principio forte (di una nuova verità assoluta), cioè di un nuovo – ultimo – Dio, il quale dovrebbe fungere da figura salvifica in relazione alla desertificazione del mondo provocata dalla tecnica.⁶⁵⁵

Nel presente lavoro cerchiamo di mostrare che questo lato della filosofia di Heidegger, pur certamente presente, non ne intacca il ruolo puramente diagnostico in merito alla tecnica,⁶⁵⁶ ovvero il nostro oggetto di indagine. Attraverso la ricostruzione della costellazione concettuale nichilismo-tecnica, per come essa si presenta in Heidegger, siamo in grado di mostrare l'inadeguatezza della lettura severiniana. Questa si basa infatti sulla struttura interpretativa che si sviluppa sin dagli anni 50' e che noi analizziamo nella seconda parte della tesi. Rimanendo fermo alla persuasione secondo cui Heidegger «[...] riconduce la progettazione scientifico-tecnologica alla progettazione metafisica [ovvero, per Severino, epistemica, *condizionata* da una verità epistemica, assoluta, P.M.B.]» (DRdW, p. 408), il filosofo italiano non vede che all'interno di «[...] quella radicalizzazione del calcolo epistemico, che comincia con il *cogito* e la soggettività del pensiero del pensiero moderno» (DdN, p. 229), e che si conclude con la metafisica nietzschiana della volontà di potenza, si consuma invece un cambiamento essenziale. Infatti tale radicalizzazione è il risultato del progressivo

654 Per l'analisi severiniana di questo tratto fondamentale della cultura odierna si veda *infra*, 1.4.3. A proposito dello sviluppo dello *smartphone* scrive per esempio Severino nel 1998: «Soprattutto quando prendesse piede il cosiddetto “teleputer” (cioè la combinazione di televisione, computer e telefono), il ciberspazio sarebbe effettivamente il rispecchiamento o la trascrizione telematica dell'assunto fondamentale della cultura contemporanea (innanzitutto di quella filosofica e scientifica) e dello stile di vita che le corrisponde: l'assenza di ogni centro, di ogni verità assoluta e definitiva, di ogni fondamento e principio della realtà», DdT, p. 21 sg.

655 Il significato fondamentale di questa critica può essere intravisto chiaramente in un passo come il seguente: «Heidegger mostra che “l'essenza della tecnica” non è nulla di tecnico, ma è il “disvelamento” (*das Entbergen*, ciò che i Greci chiamano *alétheia* e che noi impropriamente traduciamo con “verità”). Il disvelamento, l'apparire del mondo. È per questo motivo che, per Heidegger, la tecnica, nella sua essenza, non è qualcosa di cui l'uomo possa disporre e dal cui dominio possa salvarsi. “Ormai, solo un dio ci può salvare”, egli dice. Ma la gran questione incomincia a questo punto. Perché l'uomo non può disporre del disvelamento della manifestazione delle cose? Perché la tecnica non può impadronirsi e far funzionare lo stesso apparire del mondo? Perché ci devono essere dei *limiti* alle capacità operative della tecnica? Io ritengo che la filosofia di Heidegger non sa e non può rispondere a queste domande», DdT, p. 74. Questa critica prende quindi di mira ciò che molte interpretazioni definiscono come «tratto soteriologico» (Müller 2014, p. 124, trad. P.M.B.) della filosofia heideggeriana (cfr. 5.2.2).

656 Senza dubbio, l'idea di una *salvezza* svolge un ruolo importante nel pensiero di Heidegger. Nelle righe dei *Contributi* per esempio, chiamando in causa proprio questo concetto, egli scrive: «*Deve essere così?* In che senso ormai soltanto una salvezza del genere? Perché il pericolo ha raggiunto il limite estremo dal momento che ovunque dilaga lo sradicamento e, ciò che è ancora più fatale, perché lo sradicamento sta ormai velandosi», Heidegger 2007, p. 120. Tuttavia, nel nostro lavoro ci preoccupiamo di mostrare come il problema della lettura di Severino risieda nel mondo in cui egli interpreta questa *salvezza*, ovvero *solo* alla luce delle categorie della filosofia tradizionale (i. e. dell'*ontologia tradizionale*), mentre Heidegger tenta esplicitamente di pensare al di là di queste.

liberarsi, da parte della *soggettività moderna*, di tutti i limiti che le si pongono di fronte, fino a compiersi nella totale libertà della volontà di potenza della “metafisica” nietzschiana, la quale è dunque *illimitata volontà di super-potenziamento della potenza*.⁶⁵⁷ Se pure è indubbiamente presente il filosofo che cerca di pensare una salvezza – e quindi, si può dire, un limite, in qualsiasi modo essi debbano essere intesi –, Heidegger vede *esplicitamente* nella tecnica contemporanea un modo di pensare che, a differenza della tradizione, *sa* di non avere davanti a sé alcun limite, dove questo sapere è, nella sua essenza, *volontà*.⁶⁵⁸

La tecnica è quindi per entrambi gli autori l'espressione che sta a indicare l'epoca in cui la volontà umana non ha *più alcun limite* di fronte a sé, dove quindi la totalità degli essenti è a disposizione della produzione e distruzione da parte dell'uomo. Severino scrive: «La volontà di trasformare il mondo è la tecnica originaria; la tecnica guidata dalla scienza moderna è il luogo dove la volontà va prendendo coscienza che la trasformazione del mondo implica con necessità che lo scopo della volontà è la volontà stessa, il voler continuare a volere il sempre diverso e accrescere all'infinito la propria potenza» (DTudE, p. 278). Da parte sua Heidegger scrive: «L'essenza della tecnica risiede nell'incondizionata produzione dell'illimitata producibilità di ciò che è presente» (HGA 98, p. 9, trad. P.M.B.), e nei *Contributi alla filosofia*: «questo rap-presentare non trova alcun limite in ciò che è *dato*, né vuole trovarne alcuno: ciò che è decisivo è invece l'illimitato, inteso [...] come ciò che non è vincolato ad alcun limite *dato*, a *nulla* che sia dato o che possa darsi *in quanto limite*. Non esiste in linea di principio l'“im-possibile”; si “odia” questa parola, cioè tutto è umanamente possibile» (Heidegger 2007, p. 153). La *Grenzenlosigkeit* della possibilità di produrre e distruggere di tutti gli essenti è il modo fondamentale in cui si dischiude l'orizzonte di senso antropologico del nostro tempo. Questo è ciò che i due autori scorgono indagando le *fondamenta ontologiche* del nostro sapere – un'indagine, si ripeta, che per entrambi è irrinunciabile, affinché la nostra auto-comprensione tecnico-scientifica odierna si possa sviluppare adeguatamente.⁶⁵⁹

In seguito a tutte le analisi necessarie a sostenere questo complesso di tesi, la dissertazione si conclude con il delineamento di una fenomenologia della tecnica che poggia su queste basi ontologiche. A sostegno delle ultime pagine vengono chiamati brevemente in causa anche i lavori di U. Galimberti – uno dei più importanti filosofi della tecnica in Italia, studioso di Heidegger e allievo di Severino –, i quali concepiscono se stessi esplicitamente come un'analisi della tecnica che fa utilizzo delle teorie dei nostri due autori. La conclusione (cfr. cap. 6) è quindi costituita da un

657 Cfr. il seguente passo dal volume su Nietzsche: «La verità come certezza diventa la concordia instaurabile con l'ente nel suo insieme, predisposto per l'assicurazione della sussistenza dell'uomo riposto solo su se stesso. Questa concordia non è né imitazione né immedesimazione nell'ente vero “in sé”, ma è superpotenziamento calcolante dell'ente mediante lo sprigionamento dell'entità nella macchinazione», Heidegger 1994, p. 559.

658 Severino stesso scrive, seppure in un senso diverso, cioè dipendente dalla propria teoria ontologica: «La forma suprema della tecnica è la volontà dell'eterno ritorno», DRdW, p. 406.

659 Cfr. le seguenti considerazioni generali di Severino: «La situazione mondiale contemporanea è cioè incomprensibile se non si fa riferimento all'incidenza e all'incombenza su di essa da parte della tecnica; e la tecnica è a sua volta incomprensibile se non viene pensata in relazione alla scienza moderna. Ma è la filosofia, e precisamente la filosofia nella sua forma classica, cioè *greca*, ad aver aperto lo spazio all'interno del quale è stato possibile costruire ciò che chiamiamo “scienza moderna”», DaP, p. 20.

chiarimento più puntuale della rilevanza di tale tesi in merito alla *Grenzenlosigkeit der Technik*. Per via del suo carattere *ontologico*, questa tesi costituisce – pur rimanendo spesso non tematizzata – la base della comprensione che l'uomo ha di sé nell'epoca della rinnovata centralità della sua anima prometeica, dove cioè il dibattito intorno al cosiddetto *Antropocene* mette sempre di più al centro il dominio dell'uomo e della sua tecnosfera.⁶⁶⁰ Se da ogni parte si afferma e comprende sempre di più che «[...] *la tecnica è l'essenza dell'uomo*»,⁶⁶¹ ovvero che l'uomo è da sempre stato un “tecnico”, allora ciò che Heidegger e Severino descrivono è un vero e proprio «[...] capovolgimento per cui il soggetto della storia non è più *l'uomo*, ma *la tecnica*».⁶⁶² Come sopra mostrato, *l'ambiguità* qui percepibile appartiene alla cosa stessa. Ciò significa che la realizzazione più concreta dell'essenza tecnica – ossia produttrice e distruggente il mondo – dell'uomo porta con sé il *tramonto progressivo* di tutte le idee (tradizionali) dell'uomo che non corrispondano alla tecnica stessa, a favore di una circolare, autoreferenziale affermazione della razionalità umana e del processo di super-potenziamento dell'apparato tecnico-scientifico.⁶⁶³ Tale processo rappresenta per i due autori la *tendenza fondamentale* del nostro presente ed è quindi concretamente il motore del processo storico, attualmente in atto, di livellamento dei differenti scopi tradizionali dell'umanità. Ciò significa: la tendenza in cui consiste la crescita del dominio della tecnica a livello globale, porta con sé un progressivo processo di unificazione di tutte le diverse e spesso opposte forze (cioè scopi) – quindi il processo, attraverso il quale tutti gli scopi determinati dell'umanità, che credono di servirsi della tecnica come di un *mezzo* nelle proprie mani, vengono progressivamente subordinati all'unico scopo supremo che consiste nel *potenziamento illimitato della capacità di raggiungere scopi*, ovvero la tecnica stessa. Gli scopi diventano mezzo – il mezzo diventa scopo.⁶⁶⁴ Con il delineamento di tale eterogenesi dei fini, in cui la tecnica da ultimo consiste, si conclude, nella nostra ricerca, la critica *ontologica* della rappresentazione abituale della tecnica in quanto semplice mezzo.

660 Per una panoramica esaustiva sul dibattito intorno all'*antropocene* si veda Bajhor 2020.

661 Galimberti 1999, p. 34 sg.

662 *Ibid.*, p. 37.

663 Si veda come Hoffmann descrive il concetto di “apparato” in Severino: «L'apparato è per Severino una struttura totalizzante e funzionalistica, la cui base consiste nell'eliminazione di qualsiasi essere non “fluidificato”, di qualsiasi tipo di costante. Gli abitanti di un pianeta terra dominato dall'apparato non avranno di conseguenza alcun tipo di convinzione stabile, bensì saranno in tutto e per tutto funzioni delle circostanze. [...] Lo scopo ultimo dell'apparato consiste in nient'altro che in un incremento anonimo della potenza, in una auto-potenziamento delle proprie possibilità», Hoffmann 2007, p. 376 (trad. P.M.B.). Si vedano anche le seguenti affermazioni di Heidegger: «Poiché la tecnica, in quanto capacità di venire a capo della forza, istituisce l'autorità della potenza ed è *questo istituire*, ad essa compete il super-potenziamento che contraddistingue ogni potenza», HGA 76, p. 293 (trad. P.M.B.).

664 Cfr. Severino: «Le grandi forze della tradizione occidentale si illudono dunque di servirsi della tecnica per realizzare i loro scopi: la potenza della tecnica è diventata in effetti, o ha già cominciato a diventare, il loro scopo fondamentale e primario. E tale potenza – che è lo scopo che la tecnica possiede per se stessa, indipendentemente da quelli che le si vorrebbero assegnare dall'esterno – non è qualcosa di statico, ma è indefinito potenziamento, incremento indefinito della capacità di realizzare scopo», DdT, p. 11. Analogamente Heidegger descrive la tecnica come quella forza che «[...] nega ogni fine in sé e ammette fini solo come mezzi che le consentano di superare deliberatamente se stessa nel suo gioco e di organizzare il campo per questo gioco», Heidegger 1976, p. 58.

7. Riassunto della dissertazione

La tesi si compone di tre parti, ciascuna delle quali divisa in due capitoli, a loro volta divisi in sottocapitoli e paragrafi. Di seguito si indicano i titoli dei paragrafi in traduzione italiana.

1) **Parte prima:**

Capitolo primo: *Einführung in das Denken Emanuele Severinos. Von der Ontologie zur Technik* (Introduzione al pensiero di Emanuele Severino. Dall'ontologia alla tecnica)

Il primo capitolo svolge la funzione di introdurre alla filosofia di Severino. Tale introduzione espone il cammino di questo pensiero riferendosi all'intera opera e concentrandosi, naturalmente, sui problemi relativi ai due temi principali (ontologia e tecnica). Vengono dunque ricostruiti il contesto neotomistico della sua formazione filosofica (1.1 – *Der Weg zu* La struttura originaria), la teoria ontologica sviluppata nel libro del 1958 *La struttura originaria* (1.2 – La struttura originaria), il suo concetto di nichilismo elaborato a partire dagli anni 60' (1.3 – *Vom Wesen des Nihilismus*) e la sua diagnosi, che da quest'ultimo dipende, della tecnica contemporanea (1.4 – *Nihilismus und Technik*).

1.1.1 *Lo studente Emanuele Severino e l'ambiente neotomista della sua formazione universitaria*

Questo primo sottocapitolo presenta un carattere discorsivo, panoramico e biografico-introduttivo. Il lettore viene infatti introdotto al tema della formazione filosofica-tomista dell'italiano, con particolare insistenza, da un lato, sul fatto che tale corrente di pensiero costituisca la dottrina ufficiale della chiesa cattolica,⁶⁶⁵ e dall'altro, sul fatto che la chiesa (e in generale questa cultura) rappresenti uno dei grandi baluardi di ciò che Severino più tardi indicherà col termine *epistème*, ovvero la testimonianza di una verità definitiva, forte e assoluta, di contro alla tendenza, già allora imperante, di abbandono della stessa a favore della storicità e dunque limitatezza del sapere umano. Il rapporto di tensione tra verità assoluta e negazione della stessa (cfr. *supra*, 3) è dunque messo al centro della ricerca sin da queste prime pagine di carattere biografico. Sviluppandosi su una linea che, attraverso il pensiero medioevale, rimanda direttamente ad Aristotele, la riflessione di Severino si mostra dunque fin da subito interessata al rigore dell'argomentazione razionale e, in questi primissimi anni, alla dimostrazione dell'assoluto, indicato ancora col termine *Dio*. Il paragrafo si conclude spostando l'attenzione sulla progetto filosofico del maestro di Severino, Gustavo Bontadini, all'ombra del quale si svolgerà il primo confronto con Heidegger.

1.1.2 *L'interpretazione bontadiniana di Giovanni Gentile*

Questo paragrafo si preoccupa di fornire una prima introduzione, su base storiografica, alla struttura concettuale che sorregge *Heidegger e la metafisica* (1950), scritto analizzato nel secondo capitolo. Viene dunque presentata schematicamente l'interpretazione che Bontadini ha fornito dell'attualismo gentiliano come punto storico-teoretico che rende possibile la riproposizione della

665 Cfr. l'enciclica di Papa Leone XIII, *Aeternis Patris* (1879), 17-30.

metafisica classica (i. e. della dimostrazione razionale dell'assoluto, che garantisce l'esistenza del mondo). L'attualismo rappresenta questo punto perché si pone come conclusione del dualismo gnoseologico moderno, ovvero di quella serie di filosofie che, a partire da Cartesio, presuppongono una realtà indipendente dal pensiero, condannando quest'ultimo a un tentativo – da ultimo impossibile, contraddittorio – di ricongiungersi con quella. L'atto gentiliano permette di avere di nuovo l'essere (cioè le cose, tutti gli essenti,⁶⁶⁶ l'esperienza nella sua purezza: unità dell'esperienza) di fronte agli occhi, senza alcun infondato presupposto dualistico. Esso va però interpretato in funzione metodologica, superando cioè l'identificazione gentiliana di atto e assoluto («l'«esorbitanza», la «retorica» dell'immanentismo idealistico», come spiega Severino in UuD, p. 127). Chiarito il senso del qui derivante *problematicismo* (dato che l'esperienza, ormai ottenuta nella sua purezza, si presenta come contraddittoria, ossia unità di essere e non essere, divenire), oltre alla distinzione tra problematicismo trascendentale e situazionale, indichiamo le ragioni del propendere di Bontadini (e con lui, del giovane Severino) per il secondo, cioè per la necessità che la contraddittorietà dell'esperienza diveniente sia risolta (cioè fondata), mediante una *inferenza metempirica*, nell'affermazione di una realtà incontraddittoria, l'essere assoluto, Dio. L'esposizione pone dunque l'accento sul valore non soltanto logico, bensì onto-logico che compete al principio di non contraddizione in questa corrente di pensiero. (Allo stesso tempo viene sottolineato in nota – cfr. nota 66 – il fatto che Severino, contrariamente al suo maestro, vedesse già allora in Gentile un problematicismo trascendentale e non semplicemente metodologico-situazionale, il che prefigurava la successiva inclusione di Gentile in ciò che verrà chiamato *coerenza del nichilismo*, il cui senso viene esposto in 1.4.3).

1.1.3 Il principio di Parmenide nei primi scritti su Aristotele

L'interesse severiniano per il valore ontologico del principio di non contraddizione – o del principio di Parmenide – viene ispezionato brevemente in relazione alle battute iniziali del suo saggio del 1956, *La metafisica classica e Aristotele*, nel quale, a detta dell'autore stesso, compare per la prima volta il motivo centrale di tutta la sua filosofia successiva.⁶⁶⁷ Qui leggiamo infatti: «l'essere è. Questo, e non altro, è il principio di Parmenide – o, nella sua formulazione negativa, l'essere non è non essere» (GdW, p. 117). Il paragrafo mostra come, secondo Severino, da questo principio derivi *immediatamente* la negazione del divenire inteso – precisazione fondamentale (e chiarita definitivamente in 1.3.2) – come uscire dal nulla e rientrare dal nulla da parte delle cose, di tutti gli essenti. L'accento sull'avverbio *immediatamente* ci permette di evidenziare il senso del distacco da Bontadini, che in realtà si consumerà radicalmente solo negli anni 60'.⁶⁶⁸ Per indagare e

⁶⁶⁶ Nel testo ci preoccupiamosin da ora di mostrare che per Severino, che qui segue il maestro, “essere” significa “gli essenti”, ossia che egli non è disposto ad accettare la differenza ontologica heideggeriana (la cui lettura da parte di Severino viene analizzata nei capp. 2 e 5): «E l'«essere” – è un avvertimento che oggi è opportuno, mentre lo era molto meno cinquant'anni fa, quando Heidegger era ancora poco conosciuto in Italia – non è l'essere, separato da ciò che è, ma è l'essere-di-ciò-che-è, ossia è l'ente», UdU, p. 128.

⁶⁶⁷ Cfr. per esempio le seguenti affermazioni: «Nel '56 avevo anticipato il tema centrale della *Struttura originaria* – di cui stavo ultimando la stesura –, in un articolo intitolato *La metafisica classica e Aristotele*», MEadE, p. 75.

⁶⁶⁸ Severino stesso indica, alla fine di questo saggio, la distanza teoretica che si sta delineando rispetto al suo maestro

chiarire più da vicino il senso dell'immutabilità dell'essere che deriva da tale negazione del divenire, e che ormai rappresenta il centro stesso della filosofia del Bresciano, il nucleo incontrovertibile che essa intende testimoniare al di là della determinatezza storica della cultura di provenienza, l'indagine sposta la propria attenzione all'opera *La struttura originaria*.

1.2.1 *Le due immediatezze che compongono la struttura (L-imm e F-imm)*

L'esposizione del contenuto di un'opera così complessa come *La struttura originaria* – peraltro in una lingua diversa dall'originale – si sviluppa mettendo in luce solamente gli assi portanti della teoria ivi esposta, e in particolar modo quelli che rendono comprensibili i passi successivi del pensiero severiniano. L'esposizione analitica di questi nuclei ha fatto riferimento alla più recente versione *Adelphi* dello scritto (1981). Indichiamo di seguito i punti toccati dall'analisi in modo schematico.

Seguendo in parte l'andamento del primo capitolo, ci preoccupiamo innanzitutto di chiarire il senso dell'espressione *struttura originaria* (traducendone anche la definizione formale fornita da Severino) come l'apparire degli essenti, il quale è unito indissolubilmente a una serie di significati (o complessità semantica) che gli competono appunto originariamente, necessariamente. Viene quindi precisato che, secondo Severino, a tale struttura compete ciò che secondo Aristotele compete al principio di non contraddizione, ovvero che chi intende negarlo deve basarsi su di esso, ovvero l'ha già da sempre (*je schon*, cfr. *supra*, nota 638) affermato. Ciò permette inoltre di mettere in luce il senso severiniano del fondamento (ovvero il contenuto di pensiero che è in grado di negare la propria negazione, appunto mostrando che essa è autonegazione), oltre alla distinzione tra sapere filosofico (i. e. la testimonianza del fondamento) e sapere filosofico o infondato (in cui da ultimo consistono *tutte* le forme di sapere differenti da quello filosofico). Dopo aver tematizzato ciò che Severino chiama *giudizio originario*,⁶⁶⁹ il paragrafo chiarisce il significato delle due immediatezze che compongono la struttura originaria, ovvero l'immediatezza fenomenologica – cioè l'apparire immediato dell'essere – e quella logica – cioè l'apparire immediato dell'essere come incontraddittorio o uguale a se stesso. Viene quindi fornito un saggio schematico del procedimento dialettico di quest'opera (e di molte altre di Severino) esponendo le aporie principali (o la loro forma generale) che investono le due immediatezze così come le relative soluzioni proposte dal Bresciano. In tal modo viene gettato un primo sguardo sulla figura dell'*intelletto astratto*, il cui «[...] uso incontrollato» (US, p. 150) determina il sorgere delle aporie e, relativamente alla soluzione dell'aporia che pare affliggere l'incontraddittorietà dell'essere, viene fornita una prima delucidazione della formula severiniana dell'identità, qui ancora solamente in relazione all'identità dell'essere con

nel modo seguente: «[...] mentre per Bontadini il principio della permanenza è il risultato di una *mediazione*, che ha la sua base di immediatezza nel principio di non contraddizione, noi ora vediamo che il principio della permanenza è *immediatamente implicato* dal principio di contraddizione, che è l'autentico principio di Parmenide», GdW, p. 142.

669 Cfr.: «Chiamiamo “giudizio originario” l'affermazione in cui si realizza la struttura originaria. Il giudizio originario può essere così formulato: “Il pensiero è l'immediato”. O meglio [...]: “Tutto ciò che, nel modo che gli conviene, è immediatamente noto, è l'immediato”», US, p. 114.

se stesso.⁶⁷⁰

1.2.2 *L'aporia del nulla*

Dopo aver indicato che già in base agli elementi esposti nel § precedente si deve affermare che per Severino, ogni cosa (i. e. ogni ente, essente) è se stessa e non altro da sé, e quindi non è nulla, riassumiamo schematicamente i passi lungo i quali si snoda la soluzione severiniana dell'aporia del nulla, risultante appunto dal fatto che *l'essere (qualsiasi cosa) non è non essere*,⁶⁷¹ premettendo che l'argomento avrà un approfondimento ulteriore nell'ambito dell'analisi comparata con la posizione di Heidegger (cfr. soprattutto 4.2.3). Lo schema di riassunto della risoluzione dell'aporia si sviluppa lungo i seguenti punti (nella tesi, la maggior parte di questi punti consta di citazioni dirette del testo): 1) Precisazione: l'aporia sussiste tra il significato nulla (e quindi non è *interna* a esso) e la positività del significare; 2) richiamo sul fatto che ogni significato (e quindi, per Severino, ogni essente) è sintesi tra la positività del significare e la determinatezza positivamente significante, e conseguente precisazione che l'aporia sussiste tra il nulla che significa incontraddittoriamente se stesso (chiamato dal Bresciano *nulla momento*) e la positività di questo significare; 3-4) soluzione dell'aporia: consistente nel mostrare che è proprio grazie all'esistenza del significato autocontraddittorio del nulla (nulla momento) «[...] che può sussistere il principio di non contraddizione» (ivi, p. 216), il quale dunque «[...] esige il campo semantico costituito da questo significato autocontraddittorio» (ivi, p. 217). 5) primo chiarimento: l'identità del nulla con sé non è dovuta all'esistenza del nulla, bensì al fatto che il positivo significare del nulla «[...] è quel certo significare che esso è» (ivi, p. 223); 6) secondo chiarimento: l'essere è l'orizzonte assoluto (l'intero), perché include il proprio altro in sé; 7) terzo chiarimento: identificazione dell'autocontraddittorietà (o del contenuto della contraddizione, $A = \neg A$) al nulla, distinzione tra contraddizione (cioè i significati contraddittori, i quali «[...] sono *presenti*, e pertanto *sono*», ivi, p. 228) e l'autocontraddittorio (appunto il contenuto della prima, l'impossibile, il nulla), e indicazione dell'importanza di tale distinzione nell'ambito della definizione severiniana dell'errore e quindi del nichilismo.⁶⁷²

1.2.3 *Identità, Dialettica, Contraddizione C*

In questo paragrafo riprendiamo l'esposizione affrontando il tema dell'identità complessa, ovvero la soluzione che Severino propone dell'aporia della «complessità semantica come contraddizione»

670 Cfr.: «La formula dell'identità concreta è pertanto: $(E^I=E^II) = (E^{II}=E^I)$ », ivi, p. 183 (nella traduzione tedesca, dove la parola “essere” è resa con la parola “Sein”, la formula risultante è: $(S^I=S^{II}) = (S^{II}=S^I)$). Anche in questo paragrafo, in nota 81 (così come in 1.2.1), sottolineiamo la differenza dell'impostazione severiniana rispetto alla *differenza ontologica* heideggeriana, rimandando inoltre alla letteratura secondaria in merito; cfr. la seguente, rigorosa definizione severiniana: «Il termine “essere” indica una sintesi – che dovrà essere accuratamente esaminata – tra il significato “essere” (*essere formale*) e i significati costituiti dalle *determinazioni* che, appunto, sono. O col termine “essere” si intende una complessità o concretezza semantica i cui momenti astratti sono l'essere formale e le determinazioni di questa formalità», US, p. 144.

671 Cfr.: «proprio perché si esclude che l'essere sia nulla, proprio affinché questa esclusione sussista, il nulla è *posto*, *presente*, e pertanto è», ivi, p. 209.

672 Naturalmente il lettore è rinviato qui (come anche in relazione ad altri temi severiniani) alla letteratura secondaria e critica su questa soluzione fornita dal Bresciano, dagli studi più datati fino al recente numero della rivista *Eternity&Contradiction* (cfr. Goggi 2021) su di essa incentrata (cfr. nota 86).

(ivi, p. 269). Riassumendo: l'enunciato “questa superficie è rossa” può apparire come una contraddizione (o come un'identificazione dei differenti) – ci dice Severino – solo se il soggetto (questa superficie) è astrattamente presupposto alla sua relazione col predicato (l'essere rossa di questa superficie). Il soggetto esprime in verità *già* l'identità di sé col predicato, e viceversa. Questo ci porta a mostrare come per il filosofo Bresciano tutti i giudizi – quindi anche quelli semanticamente complessi – siano giudizi identici. Oltre a ciò, viene mostrato come l'unica identità logicamente immediata sia quella dell'intero concreto con se stesso (della totalità dell'essere), espressa dalla proposizione: «L'intero è l'intero» (ivi, p. 323), mentre tutte le altre identità particolari (p. es. quella di questo computer con sé, di questa tazza con sé, ecc.) sono individuazioni di quella, ovvero identità logicamente mediate. L'accento viene però posto sul fatto che l'intero è tale immediata identità con se stesso solo *in quanto concreto* (non nella sua formalità), sì che «[...] se da un lato si deve dire che A è A in quanto l'essere è essere, dall'altro lato si deve dire che l'essere è essere in quanto A (B, C, \dots) è A (B, C, \dots) ossia in quanto ogni determinazione particolare è se medesima» (ivi, p. 322). Esponendo il senso del rapporto necessario di ogni parte con ogni altra parte (rapporto implicato dall'identità concreta dell'intero con sé), giungiamo quindi a chiarire brevemente il senso della dialettica nel pensiero di Severino, riprendendo quindi la figura dell'intelletto astratto e riferendoci in particolar modo ai chiarimenti proposti dal filosofo nell'*introduzione* del 1979. L'*isolamento* di una qualsivoglia determinazione (dell'astratto) dalla sua relazione necessaria con tutte le altre – chiamato da Severino “concetto astratto dell'astratto” – viene dunque indicato come il senso della contraddizione dialettica, la quale deve essere negata dalla testimonianza della verità (cioè del fondamento). Il senso di questa negazione ci permette inoltre di accennare brevemente alla distanza che, secondo Severino, separa la dialettica hegeliana – dove il superamento della contraddizione consiste in uno sviluppo ed è quindi risultato – dalla dialettica della struttura originaria, dove lo sviluppo riguarda solo la discorsività (cioè il destino temporale della parola), dove quindi – per usare un'espressione dell'inizio dell'opera – «[...] il viaggio è originariamente compiuto» (ivi, p. 109 – cfr. 94).

Come ultimo pilastro teoretico di quest'opera viene presentata la figura della *Contraddizione C*, ovvero viene chiarita la distinzione, operata da Severino, tra la contraddizione normale – tale per ciò che essa dice, cioè l'impossibile, $A = \neg A$ – e la contraddizione *C* – tale per ciò che essa non dice, ovvero perché ogni apparire è apparire *finito* dell'intero, dove quindi ciò che appare non appare in quanto unito a ciò a cui è peraltro necessariamente unito (e che quindi ne costituisce il significato concreto), apparendo perciò, *in questo senso*, come altro da sé. Il paragrafo si conclude mettendo di nuovo in chiaro che tale figura teoretica (così come quella della contraddizione dialettica) risulta fondamentale per capire la definizione severiniana dell'essenza dell'uomo e quindi della sua diagnosi dell'errore, ovvero del nichilismo (soprattutto in 1.3.3).

1.3.4 *La metafisica originaria*

Questo breve paragrafo conclude l'analisi de *La struttura originaria*, mostrando le ragioni per le quali Severino, nonostante le divergenze teoretiche rispetto al maestro, pensasse che quest'opera potesse ancora essere in accordo con il progetto metafisico. Viene quindi ripreso il tema del valore ontologico del principio di non contraddizione (1.1.3) e il suo implicare la negazione del divenire *inteso* come passaggio dal nulla e ritorno al nulla da parte delle cose, sottolineando come già qui Severino utilizzi a questo proposito l'aggettivo che costituirà successivamente il centro del suo pensiero: «Tutto questo può essere *espresso* dicendo che l'essere è eterno» (ivi, p. 520). Il significato dell'espressione *metafisica originaria* viene quindi chiarito in relazione alla distinzione, operata da Severino nell'ultimo capitolo di quest'opera, tra due positività (o due interi), entrambe necessarie, ovvero l'intero immutabile dell'essere e la positività fenomenologico-immediata dell'essere *diveniente*. Dopo aver chiarito che Severino, successivamente, indicherà l'evidenza fenomenologica del divenire come “traccia permanente del nichilismo” in quest'opera (accennando quindi al suo lavoro di continua auto-correzione), individuiamo nel delineamento di un rapporto di dipendenza dell'intero diveniente rispetto all'immutabile la ragione per cui il filosofo parla appunto di una “metafisica originaria”.⁶⁷³

1.3.1 *Élenchos del principio di non contraddizione in Ritornare a Parmenide*

In questo sottocapitolo viene analizzata la diagnosi severiniana del nichilismo occidentale facendo riferimento in particolare all'opera *Essenza del nichilismo* (unica opera interamente tradotta in tedesco – VWdN, una traduzione che si basa sull'edizione del 1972 e che include il primo capitolo di DEdZ come introduzione). Anche qui, l'esposizione è accompagnata da indicazioni di tipo biografico e in merito alla letteratura critica (relativamente p. es. allo “scontro” con la Chiesa o al dibattito con la posizione dialeteista di G. Priest). Per facilitare una comprensione adeguata della tesi dell'eternità dell'essente in quanto tale (1.3.2), in questo paragrafo ribadiamo che il centro della filosofia di Severino è costituito dal principio secondo cui il positivo non è il negativo (o l'essere non è il non-essere)⁶⁷⁴, concentrandoci quindi sulla risposta di Severino alla seguente domanda: «Ma perché questa identità dell'essere e del non-essere non può essere affermata?» (EdN, p. 40). Seguiamo quindi brevemente l'argomentazione del § 6 di *Ritornare a Parmenide*, mirante all'accertamento del valore dell'*élenchos* aristotelico in relazione alla testimonianza della verità (connettendo dunque esplicitamente questa analisi a quelle di 1.2.1). Giungiamo così a ribadire che, seppure la negazione dell'opposizione positivo-negativo (cioè il nulla stesso, il contenuto della contraddizione) è l'impossibile, cionondimeno «[...] pensare che il positivo è il negativo, o che il

⁶⁷³ Cfr.: «Se la totalità del divenire non appartiene necessariamente all'intero, e se l'immutabile intero è ciò per cui quella totalità è, che la totalità del divenire sia, è una *decisione* dell'immutabile», US, p. 554.

⁶⁷⁴ A questo proposito viene chiarito il senso di tali espressioni mediante la seguente citazione: «Il “positivo” è l'essente (in questo testo, la parola “essere” indica appunto il positivo, l'essente). Il “negativo” non è senz'altro il nulla, ma è il non positivo, ossia *tutto* ciò che (sia pure in modi diversi) *non è* il positivo considerato, e che quindi, da un lato, è gli altri positivi, dall'altro è il nulla. (Questa lampada è un positivo; il suo negativo è tutto ciò che non è questa lampada: case, stelle, pensieri, sentimenti, ecc., e quindi anche il nulla, giacché anche il nulla non è questa lampada)», Ta, p. 240.

positivo è e non è il negativo, è pur sempre un pensare; aberrante fin che si vuole, ma vivo» (ivi, p. 57). Viene dunque delucidata, in relazione alla sua formulazione certamente più nota, la differenza tra l'auto-contraddittorio e perciò impossibile contenuto della contraddizione (i. e. il nulla stesso) e il contraddirsi, ovvero un modo di pensare esistente, vivente.

1.3.2 Eternità dell'essente

Prima di esporre il senso del nichilismo secondo Severino, il quale è direttamente collegato alle analisi del § precedente, proponiamo alcune delucidazioni in merito alla testi dell'eternità di ogni essente in quanto essente, che in *Ritornare a Parmenide* riceve una delle sue prime e più chiare formulazioni.⁶⁷⁵ Il primo intento di queste pagine è appunto quello di spiegare, anche mediante degli esempi, il senso concreto di tale tesi, mostrando in particolare come Severino argomenti la stessa proprio con il linguaggio della metafisica tradizionale, ovvero della storia del pensiero dell'essere (dell'ontologia), la quale è da parte sua colpevole, secondo il filosofo, di non aver mai intravisto questa verità fondamentale intorno all'essere. Di seguito riportiamo l'attenzione sul problema, in vista sin dal primo sottocapitolo, della compatibilità tra l'immutabilità dell'essere (di ogni cosa), richiesta dal *lógos*, cioè dall'argomentazione razionale, e il divenire manifesto delle cose. Viene dunque esposta la soluzione severiniana di questo problema, presentata nel *Poscritto a Ritornare a Parmenide*, e consistente nell'affermare che l'apparire (la pura esperienza) non dà prova del venire dal nulla e ritornare nel nulla da parte degli essenti (il ché è piuttosto un'interpretazione, che da ultimo è il nichilismo stesso), bensì solo del loro comparire e scomparire. Giungiamo così a presentare quella che secondo Severino è la definizione adeguata del divenire come «[...] *il comparire e lo scomparire dell'eterno*, ossia di ciò che è impossibile che non sia» (DkP, p. 329), la quale rimarrà valida per tutto la sua opera successiva.

1.3.3 L'essenza dell'uomo e il nichilismo

In questo paragrafo la ricerca perviene, dopo tutte le analisi preparatorie in tal senso, al delineamento della comprensione severiniana del nichilismo. Ciò avviene mediante la preliminare messa in luce dell'essenza dell'uomo. Lungi dall'appoggiarsi a un qualsivoglia tipo di antropologia – così argomentiamo –, la filosofia severiniana, data la sua natura primariamente teoretico-ontologica, descrive l'essenza dell'uomo *innanzitutto* come l'apparire dell'essere, intendo questa parola nel senso delineato sin dall'inizio dell'analisi. L'uomo è quindi *innanzitutto* (cioè prima di qualsiasi altra definizione storicamente determinata) l'apparire dell'eterno;⁶⁷⁶ inoltre, non essendo a sua volta un nulla, egli stesso è eterno. A partire da questo punto, la nostra ricerca si preoccupa di chiarire che anche questa definizione dell'essenza dell'uomo, per Severino, non è sufficiente a indicare ciò che l'uomo è storicamente. Se è vero che l'uomo è l'apparire della verità, cioè dell'eterno, è altrettanto

⁶⁷⁵ Cfr.: «[...] ogni cosa, per quanto spregevole, se è una cosa, è eterna. Questo foglio, questa penna, questa stanza, questi colori e suoni e sfumature e ombre delle cose e dell'animo sono eterni, se "eterno" possiede l'essenziale significato che la lingua greca attribuisce ad αἰών: "che è" (senza limitazioni)», EdN, p. 28.

⁶⁷⁶ Cfr.: «L'essere è destinato ad apparire. In questa destinazione risiede l'essenza dell'uomo. Il significato dell'"anima" – e della "mente", del "pensiero", della "coscienza", ecc. – è il loro porsi come apparire dell'essere. E "io" significa l'apparire in quanto ha come contenuto se medesimo», ivi, p. 198.

vero che la verità gli si nasconde, per usare le parole del Bresciano, «[...] nel senso in cui si può dire che il cielo si nasconda al contadino che segue il volo degli uccelli o delle stelle cadenti» (EdN, p. 200). La verità sta per Severino in un'originaria contesa con l'errore. L'uomo è questa contesa. Tutte le caratterizzazioni teoretiche dell'errore svolte fino a questo punto, servono infatti a preparare un'adeguata comprensione di queste affermazioni. L'esposizione si sofferma quindi su quelli che Severino chiama i tre livelli di alienazione dell'uomo (seguendo qui *La terra e l'essenza dell'uomo*, X): la contraddizione C, l'isolamento della terra e il nichilismo. Per ragioni di chiarezza espositiva, abbiamo invero optato per una delucidazione solo della contraddizione C e, per quanto riguarda il corrispettivo della “contraddizione normale” (cfr. 1.2.3), del nichilismo, posticipando quindi la spiegazione del rapporto tra isolamento della terra e nichilismo al sottocapitolo successivo (1.4.1). Il nichilismo viene dunque definito come il pensiero che si contraddice, cioè che pensa il nulla.⁶⁷⁷ Pensando che l'ente divenga (dal niente e verso il niente) il nichilismo pensa l'ente come ciò che esso non è, come altro da sé, come il proprio negativo, come nulla. Le cose sono niente. Il paragrafo si conclude mostrando che, per Severino, solo alla luce della testimonianza di ciò che egli chiama verità dell'essere può svilupparsi la diagnosi di questo nichilismo, ovvero si può vedere che questo pensiero è un'errata interpretazione del contenuto dell'apparire.

1.3.4 Platone: il cattivo pastore dell'Occidente

Questo paragrafo conclude il sottocapitolo mostrando il significato che Severino dà a tale diagnosi del nichilismo da un punto di vista storiografico-filosofico. Rivolghiamo quindi l'attenzione al cosiddetto *parricidio* perpetrato da Platone ai danni di Parmenide. Platone infatti, secondo la lettura di Severino, dopo aver sottratto la molteplicità delle determinazioni del mondo al nulla a cui Parmenide le condannava, le pensa ancora come un nulla, poiché le lascia nel tempo, ovvero afferma che esse nascono e periscono, cioè vengono dal nulla e ritornano nel nulla, attribuendo l'eternità solo alle idee sovrasensibili.⁶⁷⁸ In tale prospettiva mettiamo in chiaro che, nelle intenzioni del filosofo italiano, *ritornare a Parmenide* significa ritornare a tematizzare la forza del principio di non contraddizione per *rifare* il parricidio, giungendo così a predicare di ciascuna cosa (cioè di qualsiasi ente in quanto ente) ciò che Platone predicava solo delle idee sovrasensibili: l'eternità. Per le ragioni suddette il pensiero platonico è dunque per Severino l'inaugurazione del nichilismo occidentale. Ciò vuol dire: questo pensiero apre lo spazio all'interno del quale si sviluppa, secondo il filosofo, tutta la sterminata serie di eventi che compongono la storia della civiltà occidentale, ormai divenuta planetaria. Il senso dell'ente in quanto ente (cioè il senso dell'essere, il risultato dell'indagine ontologica) pensato da Platone, sta alla base di tutti i diversi pensieri, avvenimenti,

⁶⁷⁷ Cfr.: «[...] *il contraddirsi non è un non pensar nulla, ma è un pensare il nulla*. [...] Il pensiero che si contraddice guarda il nulla. [...] Ogni contraddizione, come d'altronde lo stesso significato “nulla”, costituisce il positivo significare del nulla», ivi, p. 57.

⁶⁷⁸ Cfr.: «Invece, per Platone, alla determinazione è proibito scrollarsi di dosso il suo “è” non già in quanto essa sia una determinazione (ossia un qualsiasi “che”, che non sia un nulla), ma in quanto è *idēa*, ossia è *quel certo tipo* di determinazione che si distingue dalla determinazione sensibile. [...] Se non è *idēa*, ed è semplicemente qualcosa (e un qualcosa che non sia *idēa* è per Platone l'ente sensibile), si riconosce sì che il nulla non può convenirgli, ma nel senso che non può convenirgli *sin tanto che esso è*, mentre può ben convenirgli quando non è», ivi, p. 72 sg.

rivoluzioni, ecc., che compongono la storia occidentale. Questo modo di pensare le cose – come uscenti dal nulla e in esso ritornanti – è per gli abitanti dell'Occidente un'evidenza naturale, mentre la teoria severiniana prova a mostrare che essa è il risultato *di una certa interpretazione dell'essente storicamente determinata*, quella platonica.⁶⁷⁹ Sin dall'evocazione di un ambito privilegiato dell'essere, cioè di una regione eterna dell'essente, di Dio, fino al momento della morte di questo, cioè della morte di qualsiasi verità assoluta ed eterna nell'odierna epoca della tecnica, un unico pensiero sulla cosa in quanto cosa guiderebbe dunque la storia della civiltà europea, ormai divenuta planetaria.⁶⁸⁰ L'ultimo sottocapitolo si occupa della lettura severiniana del passaggio descritto nell'ultima frase, esponendo quindi la sua diagnosi della tecnica contemporanea.

1.4.1 *Isolamento della terra e nichilismo*

Per chiarire il senso del rapporto tra la diagnosi del nichilismo e la lettura severiniana della tecnica contemporanea, queste ultime pagine del capitolo prendono come riferimento principale le opere *Destino della necessità* (1980) e *Legge e caso* (1979), le quali fungono da base anche per il ricorso a passi provenienti da altri scritti. Come sottolineato più volte (cfr. per esempio nota 166), sebbene nel lavoro vengano citati vari passi anche dalle ultime opere, fino a *Testimoniando il destino* (2019), l'analisi non prende direttamente in considerazione gli sviluppi *teoretici* che interessano il pensiero di Severino a partire da *La Gloria* (2001), da un lato, perché essi porterebbero lontano dal *focus* ontologia-nichilismo-tecnica (così come dal rapporto con Heidegger), dall'altro, perché riteniamo si tratti di sviluppi ancora troppo vicini a noi, sul cui significato la letteratura secondaria in lingua italiana sta ancora iniziando a cimentarsi; un'introduzione a questi temi in lingua tedesca è dunque rimandata a un futuro studio sull'autore. Chiarito il senso che Severino conferisce alla parola “destino”, e quindi il fatto che *Destino della necessità* è un'espressione volutamente tautologica, le nostre analisi si preoccupano di chiarire il senso della definizione severiniana dell'uomo come contrasto. Da un lato, come già accennato, si ha l'essenza dell'uomo, consistente nel fatto di essere l'apparire del destino, dove quindi viene affermata la ferrea necessità di *tutto ciò che accade* (sebbene venga indicata la differenza di questa visione rispetto a un determinismo di tipo classico, cioè dipendente dal concetto di causa).

679 Cfr.: «La civiltà occidentale guarda il senso della “cosa” con gli occhi dei greci, ma crede di aver dinanzi qualcosa di “naturale”. [...] L'intero operare di un'epoca storica è stabilito dal senso che ha per essa l'esser-cosa da parte delle cose. Il senso di ciò che chiamiamo “cosa” non è infatti costante. Crediamo che lo sia perché un unico senso della cosa è giunto ormai a dominare i popoli della terra: *il senso greco della cosa*. La Repubblica non è semplicemente un grande dialogo dove Platone ha vagheggiato l'utopia di uno Stato governato dai filosofi: la civiltà occidentale – la gigantesca vicenda di fatti e di eventi che costituiscono la civiltà oggi dominante sulla terra – è la Repubblica fondata da Platone. Egli è il seminatore dell'Occidente», DW, p. 58 sgg.

680 Cfr.: «L'evocatore del “mondo” [cioè del senso nichilistico della cosa, P.M.B.] è insieme l'“evocatore” di “Dio”, inteso come regione privilegiata dell'essere. [...] L'Occidente oggi sa che Dio è morto. Ma non sa e non può sapere che cosa l'abbia fatto morire. [...] Per Platone la *ποίησις* è innanzitutto divina: *ὁ δημιουργός* produce le cose del “mondo” facendole passare dal niente all'essere. [...] Per l'immanentismo moderno *ὁ δημιουργός* è l'uomo che, nella storia, produce se stesso e il mondo, e al quale le scienze della natura e la tecnica hanno conferito una capacità creativa giammai posseduta. L'uomo può ora concretamente accingersi alla creazione del superuomo. La biologia e la cibernetica si muovono appunto in questa direzione. Ma il pensiero dominante – e dominante a tal punto che non viene neppure formulato – resta ancora oggi quello antico di Platone: l'essere (e cioè le determinazioni, di cui ormai si esclude che siano un niente) è essenzialmente instabile», EdN, p. 148 sg.

Dall'altro, viene sottolineato il fatto che l'uomo, come continuamente affermato da Severino, è da sempre *un tecnico*, è cioè da sempre un centro di volontà che agisce in vista di scopi, ovvero guidato dalla persuasione che le cose possano essere (e quindi accadere come) altro da ciò che sono. L'uomo – ovvero *il mortale* – è quindi definito da Severino come la contesa tra verità ed errore – o anche, la verità originaria dell'uomo in quanto uomo, cioè in quanto mortale, quale testimoniata da Severino, è che la verità sta in una contesa con o vive indissolubilmente assieme all'errore.⁶⁸¹ L'errore, inteso in questo modo, è chiamato isolamento della terra (il secondo livello di alienazione a cui si riferivano le analisi in 1.3.3). Se la terra è il contenuto dell'apparire (ovvero tutti gli essenti in quanto essenti, che appaiono), essa viene isolata dalla verità nel senso che di tale contenuto si pensa che esso può essere – e soprattutto *divenire* – altro da sé. In tal modo, il contenuto che appare come sé stesso è *in verità* pensato come altro da sé. Procediamo dunque col chiarire che Severino indica l'errore così inteso come l'originaria *volontà* o anche, appropriandosi dell'espressione nietzschiana, come l'originaria *volontà di potenza*.⁶⁸²

Ora, esporre il senso della tecnica per Severino significa indagare la sua *interpretazione* della storia della volontà (cioè dell'uomo) *così intesa*, dall'epoca mitica (cioè, secondo il Bresciano, pre-filosofica) fino al presente.⁶⁸³ Questo paragrafo dà inizio a tale analisi presentando la distinzione severiniana tra nichilismo *pre-ontologico* – il quale è sostanzialmente l'isolamento della terra, ovvero il credere al *divenir altro* (e quindi essere altro) da parte delle cose – e il nichilismo *ontologico*, ovvero quello che si sviluppa alla luce delle categorie estreme di essere e nulla (con cui Parmenide inaugura appunto la storia dell'*ontologia*), dove quindi l'errore pensa la cosa in quanto cosa non solo come ciò che diventa altro, bensì come ciò che diventa nulla (ovvero il massimamente altro). Il nichilismo *ontologico* è dunque il nichilismo occidentale nel senso indicato in 1.3.4.

681 Cfr.: «Il mortale è l'apparire di questa contesa; cioè è l'apparire della terra, contesa dal destino della verità [...] e dalla persuasione che la terra sia la regione con cui abbiamo sicuramente a che fare», DdN, p. 419.

682 Cfr.: «La volontà originaria è l'apparire della terra isolata, cioè dei contenuti della non verità. [...] Volere un certo essente è esser certi (aver fede) di essere l'origine della sua realizzazione e pertanto della trasformazione del mondo, che a tale realizzazione conduce», DTudE, p. 270; si veda anche: «Ma la volontà di potenza può voler dominare il mondo, solo se, innanzitutto, vuole che il mondo, cioè la dimensione del dominabile [cioè la *terra isolata*, P.M.B.], esista», DGuZ, p. 171 sg. Più volte lungo questa analisi della determinazione dell'uomo come errore (o contesa) ci preoccupiamo di sottolineare come Severino non escluda sé, in quanto individuo storicamente determinato, da questa diagnosi dell'alienazione dell'uomo. Il proprio *sé storico* è anzi, se si vuole (e detta in modo approssimativo), da ultimo proprio il motivo per cui tale diagnosi può configurarsi nel modo suddetto; si veda il seguente passo: «La non verità è innanzitutto rintracciabile nel modo in cui l'apparire attuale lascia apparire l'essere. Io vivo nella non verità. Ciò vuol dire: nell'apparire attuale dell'essere, l'isolamento della terra contrasta di continuo la verità dell'essere», EdN, p. 217.

683 Sottolineiamo la parola *interpretazione* per porre l'accento sul fatto (più volte chiarito lungo la dissertazione) che, secondo Severino, *solo* lo sviluppo teoretico della testimonianza della struttura originaria (o della sintassi del destino) possiede il carattere *elencico* della necessità. L'interpretazione del materiale storico rimane invece appunto *interpretazione*, ovvero costituisce un sapere in sé smentibile, il quale è però – e questo interessa al filosofo – sviluppato *alla luce* della testimonianza della verità, essa si necessaria, del destino. Si veda il seguente passo: «Il dato è trasformato in linguaggio – e in un certo linguaggio – dalla volontà interpretante [...]. L'Occidente appare come la storia della testimonianza della solitudine della terra [cioè dell'isolamento e quindi del nichilismo, P.M.B.], quando il dato è trasformato in linguaggio in relazione ad una delle interpretazioni consentite: quella in cui di fatto mi trovo e in cui credo (e cioè, daccapo, voglio) si trovino anche gli altri: l'interpretazione, per la quale “öV” è il segno del significato “ente”, “μὴ öV” è il segno del significato “non ente” [...].», EdN, p. 250.

1.4.2 Verità come *epistémè*

In questo paragrafo esponiamo il senso della prima figura di ciò che negli ultimi scritti viene chiamata «[...] storia autentica del mortale» (GG, p. 28), ovvero del risultato dell'interpretazione del materiale storico alla luce della testimonianza del destino (cfr. nota 683). Si tratta in verità della prima figura della storia del nichilismo ontologico: la storia dell'*epistémè*. L'attenzione è quindi innanzitutto riposta su ciò che Severino interpreta come passaggio dall'epoca mitica all'epoca filosofico-epistemica dell'uomo. Per rendere ciò comprensibile, mettiamo in chiaro che la figura dell'errore o dell'isolamento della terra non rappresenta per il Bresciano solo un errore argomentativo-teoretico (non è quindi una mera contraddizione dialettica di tipo astratto-intellettualistico) bensì è la condizione concreta dell'uomo che *vuole* evitare l'incontro con la morte e con il dolore, vuole cioè *dominare* il mondo – il suo corso, le modificazioni, gli imprevisti – in modo tale da garantirsi la sicurezza della vita. Da questo punto di vista, il passaggio dall'epoca mitica a quella filosofico-epistemica (passaggio individuato sostanzialmente con la nascita della filosofia greca), costituisce un mutamento radicale nella modalità con cui si struttura la conoscenza del mondo di cui l'uomo dispone per combattere la morte e il dolore. Con la filosofia greca (e soprattutto grazie alla sua grammatica ontologica) nasce l'idea e quindi il tentativo millenario di testimoniare una verità assoluta – ovvero l'ordine vero e stabile di tutte le cose –, alla quale l'agire dell'uomo debba adeguarsi per combattere, appunto *con verità*, il dolore e la morte. L'uomo combatte con verità il dolore, perché il suo sapere circa la vera struttura dell'essere gli permette di *prevedere* l'irruzione dell'imprevisto, ovvero del nuovo che *evidentemente* proviene dal nulla.⁶⁸⁴ La storia dell'*epistémè* è dunque per il filosofo la storia dell'evocazione degli immutabili (figura da collegare direttamente all' "evocazione di Dio" da parte di Platone, di cui si parlava in 1.3.4). Il senso immutabile del mondo – i. e. il sapere di volta in volta sviluppato intorno alla vera struttura delle cose, del tutto – funge dunque da rimedio al dolore, cioè da arma in possesso dell'uomo agente nella storia, contro il dolore e la morte. Questa è quindi l'interpretazione che Severino fornisce della meta-fisica, cioè del sapere ontologico tradizionale dell'Occidente.⁶⁸⁵ Essa è il modello di tutte le svariate forme di teoria sul reale che si susseguono nella storia, le quali puntano a stabilire appunto un senso immutabile, assolutamente vero del reale e a plasmare l'agire delle società umane di conseguenza.⁶⁸⁶ La filosofia è *in questo senso* la colonna portante della civiltà europea-occidentale:

684 Cfr.: «Già nella preistoria del dominio, presso i popoli che precedono la storia dell'Occidente, la previsione domina l'irruzione del divenire anticipando un ordine immutabile nella successione degli eventi. [...] Ma solo all'inizio della civiltà occidentale, nel pensiero greco, viene reso esplicito il senso di ciò che viene indicato con le parole "successione", "divenire", "ritorno", "evento", "ordine immutabile", "eterno". È all'interno del senso greco di queste parole che cresce l'intera civiltà dell'Occidente. Ed è appunto col pensiero greco che, con un rigore e un'esplicitezza prima sconosciuti, la previsione incomincia a dominare il divenire mediante l'evocazione degli immutabili e degli eterni, ossia delle strutture che non travolte dal divenire del mondo, ma arginano la sua minaccia», GuZ, p. 16 sg. Alle analisi dedicate da Severino ad Eschilo su questo tema si accenna brevemente in nota 145.

685 Cfr.: «La meta-fisica è appunto l'*epistémè* che, a partire dalla φύσις, cioè dall'evidenza del divenire [cioè della terra isolata, P.M.B.], va oltre il divenire evocando la dimensione degli immutabili», *ivi*, p. 26.

686 Per fare un esempio di quanti tipi diversi di saperi e culture vengano sussunti da Severino in questo schema interpretativo generale, si veda il seguente passo: «Gli immutabili e gli eterni che l'Occidente ha evocato per salvarsi, cioè per dominare l'irruzione del divenire sono stati, di volta in volta, il dio della tradizione greco-cristiana e il dio dell'immanentismo moderno, l'ordine e il diritto naturali, così come il bene e il bello naturali (che si rispecchiano nel retto operare), l'anima immortale dell'uomo, l'autorità e l'insegnamento del "Figlio di Dio" e della Chiesa, l'autorità del padrone, del monarca, dello Stato, i rapporti di produzione dell'economia capitalistica, la legge morale, il determinismo della natura, la razionalità dialettica della storia, l'irreversibilità del tempo, la società comunista come sbollo della lotta di classe. Alla radice di tutti gli immutabili sta quell'immutabile che è l'*epistémè*,

«da Platone fino a Hegel: il tentativo di scoprire la verità assoluta, non modificabile, incontrovertibile, ossia ciò che è come è, non perché si crede, si ha fede, si è certi, si vuole, si spera, si teme che esso sia com'è, ma perché è *impossibile* che esso sia diversamente da come è» (DW, p. 68). Chiarito ciò, la nostra analisi passa alla figura successiva che Severino mette in luce, la coerenza del nichilismo, la quale supera storicamente (e necessariamente, di una necessità che compete alla logica dell'Occidente, cioè al nichilismo) l'*epistème* perché ne supera la contraddizione interna.

1.4.3 *La coerenza del nichilismo e le sue figure*

Il senso di ciò che il filosofo italiano chiama *coerenza del nichilismo* è chiarito mettendo in luce tale antinomia che affligge la visione *epistemica* del reale. Essa, infatti, testimoniando la verità assoluta del mondo, si pone come visione del divenire che anticipa o pre-vede ciò che in realtà è radicalmente *imprevedibile*, cioè rende illusoria la novità sopraggiungente nel divenire del mondo. Questa antinomia ha però una forma ontologica, la quale ne costituisce il vero senso. Infatti, anticipando ciò che sopraggiunge nel divenire, la visione epistemica nega il venire dal nulla da parte delle cose, cioè il loro essere assoluta novità, imprevedibilità. Imponendo a ciò che diviene una legge, cioè un senso a cui adeguarsi (o un modo determinato con cui sorgere, venire all'essere), la visione epistemica obbliga ciò che è ancora nulla ad adeguarsi a tale legge, cioè lo obbliga ad essere qualcosa che esso *non può essere*, perché il nulla, in quanto alterità totale rispetto all'essere (benché a sua volta compreso in questo suo altro, cfr. 1.2.2), non può adeguarsi a una legge: «Il niente non ha nulla a che vedere con una sorta di spazio vuoto: una cosa esce dal niente nel senso che prima di essere essa non è alcunché, è niente. [...] Ciò che esce dal niente incomincia in modo assoluto, non ha tendenze, vocazioni, inclinazioni, propensioni, non ha scopi, non è sottoposto a regole, leggi, principi» (GuZ, p. 20 sgg.). L'*epistème* rende un non-nulla il nulla dal quale le cose *evidentemente vengono* (un'evidenza che è appunto il nichilismo in quanto denominatore comune della cultura occidentale). L'*epistème* è incoerente con ciò che essa stessa – in quanto forma del nichilismo occidentale – ritiene essere la somma evidenza, cioè il divenire del mondo (dal nulla e verso il nulla). Si giunge quindi al senso della coerenza del nichilismo, esprimibile con il seguente sillogismo: 1) Se esiste un senso immutabile del mondo, allora il divenire del mondo è impossibile; 2) ma il divenire del mondo è l'evidenza originaria e irrinunciabile; 3) dunque non vi è alcun senso immutabile del mondo (cioè alcun dio).⁶⁸⁷ L'abbandono della verità assoluta (cioè la “morte di Dio”) è dunque secondo Severino risultato dello sviluppo della logica interna al nichilismo stesso, il quale diviene coerente con se stesso. Per garantire il dominio reale sul divenire, viene abbandonato il sogno di una visione epistemica e la conoscenza diventa sempre più *anti-epistemica*, ipotetica,

ossia il luogo, lo spazio non oscillante in cui possono essere innalzati con verità tutti gli immutabili», ivi, p. 18 sg.

⁶⁸⁷ Si veda anche il seguente passo: «Se esiste conoscenza incontrovertibile del tutto, non può esistere il divenire; se il divenire esiste non può esistere conoscenza incontrovertibile del tutto. Ma, nella storia del nichilismo, il divenire dell'ente (il divenire nichilisticamente inteso come uscire e ritornare nel nulla) è l'evidenza originaria [...]. Dunque la conoscenza incontrovertibile del tutto – la “verità definitiva”, il “sapere assoluto” – non può esistere», DdN, p. 48.

modificabile, aperta all'irruzione della novità, *scientifica* nel senso moderno della parola. Già qui è in fondo intravisto il senso radicale della tecnica contemporanea per Severino.⁶⁸⁸ Prima di concludere l'analisi focalizzando questo ultimo punto (1.4.5), l'indagine si concentra brevemente sugli studi severiniani dedicati a ciò che egli chiama *sottosuolo filosofico del nostro tempo*.

1.4.4 *Gli abitatori del sottosuolo e l'uomo che ascolta la loro voce*

Infatti, per Severino l'abbandono della verità incontrovertibile ed immutabile è sì un fenomeno che interessa la civiltà occidentale (e ormai planetaria) nel suo complesso, ma esso è primariamente un avvenimento filosofico. La filosofia è appunto l'ossatura dell'Occidente per l'Italiano.⁶⁸⁹ Egli chiama *sottosuolo filosofico del nostro tempo* (*philosophischer Untergrund unserer Zeit*, nella traduzione tedesca) il nucleo teoretico-filosofico in cui consiste la *necessaria* (secondo la logica del nichilismo) distruzione degli immutabili, cioè la coerenza del nichilismo. Solo a partire dalla fine degli anni 70' Severino individua in alcune filosofie determinate un tale nucleo teorico, ragion per cui questi filosofi vengono da lui indicati come gli *abitatori del sottosuolo*. Nel loro pensiero affiora, secondo la lettura di Severino, piena consapevolezza in merito alla necessità della distruzione degli immutabili in ragione dell'evidenza del divenire. Essi sono Leopardi, Nietzsche, Gentile e, sebbene in modo non altrettanto esplicito, Dostoevskij. In questo paragrafo ci preoccupiamo di dare un saggio schematico del lavoro ermeneutico che Severino svolge con questi autori, concentrandoci solo su Nietzsche (in ragione della vicinanza con la posizione di Heidegger, per la quale Nietzsche rappresenta il compimento del nichilismo metafisico dell'Occidente, per come lui lo concepisce). Accenniamo però anche al fatto che la considerazione dell'attualismo gentiliano come "abitatore del sottosuolo" è in perfetta linea con la convinzione, che Severino ha sin dagli anni 50' e che viene menzionata in 1.1.2, secondo la quale tale filosofia sarebbe un problematicismo trascendentale e non situazionale (come invece riteneva Bontadini).⁶⁹⁰ L'esemplificazione del procedimento ermeneutico in merito a Nietzsche si basa sull'opera *L'anello del ritorno* (1999) e riguarda l'interpretazione severiniana del capitolo *Sulle isole beate* dello

⁶⁸⁸ Cfr.: «[Nella forma epistemica, P.M.B.] Il dominio sull'ente è contrastato e limitato dalla forma in cui esso si realizza. La civiltà della tecnica è invece quella forma della originaria volontà di potenza che non è in contraddizione col proprio contenuto, perché il calcolo che guida l'oscillazione dell'ente è e riconosce di essere ipotetico, problematico, falsificabile, rettificabile, "scientifico" nel senso moderno della parola. Il dominio diventa assoluto, proprio perché rinuncia ad essere assoluto», ivi, p. 228 sg.

⁶⁸⁹ Cfr.: «La cultura occidentale è pienamente consapevole della progressiva specializzazione del conoscere e dell'agire, nella quale, in nome soprattutto della razionalità scientifica, la razionalità epistemica viene sempre più radicalmente emarginata. Ciò che invece la cultura non riesce a scorgere è il carattere profondamente, essenzialmente filosofico della emarginazione della filosofia. Il tramonto della filosofia nella scienza è un'avventura filosofica», DkP, p. 43.

⁶⁹⁰ Cfr.: «Ammettere la possibilità di una soluzione della problematicità del reale – come ritengono Spirito e Bontadini – significa ammettere la possibilità della verità definitiva (intesa come soluzione del problema) ossia dell'immutabile che rende impossibile il divenire e il problema nella cui evidenza si ha fede. Appunto la fedeltà a questa fede richiede che si ravvisi nel "dialettismo problematico" ("problematicismo situazionale") di Spirito un passo indietro rispetto al "dialettismo metafisico" ("problematicismo trascendentale") di Gentile, dove il problema diventa il contenuto della soluzione (il divenire, il contenuto dell'immutabile), e quindi esclude quella possibilità di soluzione del problema, che è la possibilità di reintrodurre uno degli dèi immutabili di cui si è liberato l'unico immutabile che lungo la storia dell'Occidente è destinato al dominio: l'evidenza del divenire e la conseguente coscienza del divenire e dunque della problematicità del tutto», DEdZ, p. 164.

Zarathustra nietzschiano, dove Zarathustra dice: «*se* vi fossero degli dèi, come potrei sopportare di non essere un dio! *Dunque* non vi sono dèi». ⁶⁹¹ Severino vede in questo “*dunque*” di Nietzsche la stessa forza (logico-argomentativa) del “*dunque*” del sillogismo presentato in 1.4.3, nel quale consiste la coerenza del nichilismo. Zarathustra *sa* che il Dio della tradizione rende impossibile la sua *volontà creatrice*, la quale è interpretata da Severino come l'evidenza del divenire, e quindi della necessaria novità del sopraggiungente. ⁶⁹² Dopo tale esempio, concludiamo il paragrafo toccando i seguenti due punti: 1) viene dato – sfruttando l'esempio nietzschiano – un primo accenno al carattere rigorosamente teoretico e non ricostruttivo-storiografico delle letture che Severino fornisce degli altri autori (cioè al loro essere vere e proprie *Aus-einander-setzungen*, come mostrato in 2.1.2); 2) viene chiarito che, quando Severino definisce l'uomo contemporaneo come colui che ascolta sempre di più la “voce del sottosuolo”, egli non sta affermando che le società contemporanee guardino concretamente a questi autori per dare forma alle proprie strutture, ai propri scopi, al proprio agire. Ciò che il filosofo mette in luce è piuttosto la tendenza storica (dotata, come mostrato, di una sua necessità o logica interna) di abbandono progressivo di qualsiasi senso immutabile del mondo – caduti gli immutabili, cadono anche tutti i limiti che tradizionalmente, in quanto *previsione epistemica*, si erano posti di fronte all'uomo. La totale libertà del reale, cioè lo stare di *tutte le cose in quanto cose* a disposizione della volontà umana di produrre, modificare e distruggere, diventa *tendenzialmente* il tratto fondamentale della cultura, e cioè del modo di pensare e vivere, a livello globale. Testimoniando – appunto in modo *consapevole* – la coerenza del nichilismo, gli “abitatori del sottosuolo” si presentano dunque come le esperienze culturali che testimoniano in modo più radicale il *destino* della tecnica al dominio. ⁶⁹³

1.4.5 *La tecnica nel pensiero di Severino*

Quest'ultimo paragrafo si costituisce come una ripresa riassuntiva di tutti gli elementi guadagnati lungo l'analisi che danno forma alla lettura severiniana della tecnica contemporanea. Ciò equivale inoltre a chiarire le questioni che verranno poi tematizzate nell'analisi comparata con Heidegger. Riprendendo l'argomentazione secondo cui l'uomo è sempre stato – anche se alla luce della sua caratterizzazione come *contesa tra verità ed errore* (1.4.1) – volontà, quindi un “tecnico” che

⁶⁹¹ Nietzsche 1976, p. 94 sg.

⁶⁹² Cfr.: «Il testo dice che se gli dèi esistessero non resterebbe più nulla da creare. Ma perché [...]? Zarathustra aveva detto poco prima che Dio, oltre che l'“immoto”, e l'“imperituro”, è il “Pieno” e il “Satollo”. Pieno *di tutta* la realtà [...] *Omnitudo realitatis. Ens quo maius cogitari nequit*. Questo è effettivamente il tratto essenziale del Dio della tradizione dell'Occidente. Ma se tutto l'essere esiste già in Dio [...] allora non resta più nulla da creare. E la “volontà creatrice”, in quanto dimensione diversa da Dio, è pertanto resa impossibile: è annientata», DRdW, p. 59.

⁶⁹³ Cfr.: «Mostrando l'inesistenza di ogni Limite inviolabile, il sottosuolo filosofico del nostro tempo non solo legittima la volontà di potenza della tecnica e il suo oltrepassamento di ogni limite ma, si è visto, li rende possibili. Se non si sa di avere in mano una spada invincibile, non la si una e non si vince. Di qui (anche di qui) il carattere radicalmente “pratico” del pensiero filosofico, ossia di ciò che è il più “astratto”. L'ascolto della voce del sottosuolo, da parte della tecnica, è un processo in atto che è ancora ostacolato dalle voci della superficie. Poiché la voce autentica dice che il *vero* tramonto degli immutabili è dovuto alla necessità che la loro esistenza renda impossibile quel nulla del futuro e del passato, quel senso ontologico del divenire che ormai è ovunque considerato come l'evidenza suprema, la potenza della tecnica è dovuta al carattere “pratico” del sottosuolo filosofico, non alla “praticità” del sapere matematico (o fisico-matematico) che sta al cuore della tecnica. Il che va detto anche se oggi questo secondo carattere è il fattore per cui la tecnica ha più potenza di altre forze», DUdP, p. 84 sg.

predispone mezzi in vista di scopi, definiamo la tecnica moderna innanzitutto come la forma (tendenzialmente) assunta dalla volontà umana nel mondo contemporaneo: la volontà che non ha più limiti di fronte a sé e che quindi vuole continuare a volere indefinitamente, cioè vuole innanzitutto se stessa. La via ricostruita in questo sottocapitolo è appunto la via lungo la quale la volontà si libera progressivamente di tutti i limiti, di tutte le barriere invalicabili. Viene dunque mostrato come Severino veda nella scienza moderna la forza concreta (ovvero il sapere) che conduce la tradizione, ossia l'*epistémè*, al tramonto, e questo proprio in base alla natura non epistemica del suo sapere, il quale è perciò più (e tendenzialmente, massimamente) coerente con l'anima che è comune ad entrambe, alla tradizione e alla sua distruzione, ovvero il nichilismo. La scienza è la forma di sapere e di agire più potente, perché essa è la più coerente con il senso greco del divenire. La tecnica è dunque la volontà umana guidata, nel nostro presente, dalla scienza moderna e dalla sua razionalità separante.⁶⁹⁴ Se il “mondo” è ciò che Platone, attraverso il suo parricidio, ha evocato, ovvero il senso dell'essente in quanto essente come ciò che esce dal nulla e ritorna nel nulla, allora la «[...] tecnica tratta il “mondo” come “mondo”» (EdN, p. 191), ossia è coerente con se stessa. Questo diventare coerente con sé, tale “ascolto del sottosuolo”, è ciò che Severino chiama *tendenza fondamentale del nostro tempo*. A tale tendenza corrisponde il processo di unificazione – appunto tendenziale – di tutti gli scopi, in larga parte ancora divergenti e discordanti, dell'umanità. Un processo che Severino vede veicolato da ciò che comunemente viene chiamato *globalizzazione*, ovvero una serie di avvenimenti storici che ha sempre avuto una sola direzione: dall'Occidente europeo verso l'esterno, ragion per cui la cultura nata e sviluppatasi in Europa, cioè la cultura nata in Grecia ed evolutasi fino alla *tecnica*, diviene a poco a poco il modo di pensare dell'intero globo terracqueo: «La tecnica occidentale guidata dalla scienza moderna è divenuta oggi lo strumento insostituibile di cui tutti i popoli della Terra si servono per realizzare qualsiasi loro progetto di sopravvivenza» (DdT, p. 52). Come ultimo punto, la nostra analisi indica nel meccanismo dell'eterogenesi dei fini il nucleo centrale della diagnosi severiniana della tecnica, per cui la necessità di ciascuna forza umana, agente nel mondo contemporaneo, di promuovere il potenziamento del mezzo di cui si serve per raggiungere il proprio scopo (i. e. la tecnica), ha come conseguenza il fatto che la tecnica (e quindi il suo scopo, cioè l'incremento indefinito della capacità di realizzare scopi) stia a poco a poco diventando l'unico scopo delle varie volontà umane (cioè dei vari scopi) ancora tra loro discordanti. Sul carattere tendenzialmente autoreferenziale della razionalità che caratterizza la tecnica contemporanea, la quale si presenta come rimedio supremo contro il dolore e la morte, si chiude il capitolo introduttivo su Severino, ovvero la prima versione del percorso *dall'ontologia alla tecnica*, analizzato nel nostro lavoro:

⁶⁹⁴ Già in *Essenza del nichilismo* Severino scriveva quanto segue: «La tecnica non oltrepassa l'orizzonte costituito dall'autolimitazione metodica della scienza; essa produce e distrugge gli oggetti della scienza (gli oggetti del “mondo”). Un oggetto è tecnico solo se è scientificamente controllabile», EdN, p. 189.

«C'è dunque un'essenziale congruenza tra l'antico pensiero di Parmenide e la scienza moderna, perché è appunto Parmenide a pensare per la prima volta le cose come isolate dal loro essere [...]. Il pensiero di Platone, sul cui ripiano si pone l'intera storia del “mondo” (cioè l'intera storia dell'Occidente), rimane all'interno di questo isolamento, anche se tenta di mostrare che le cose non sono un nulla assoluto ma determinazioni il cui significato è “altro” ma non “opposto” all'essere. [...] E l'intera civiltà dell'Occidente rimane all'interno dell'isolamento massimo. E anche la scienza moderna e la civiltà della tecnica. La specializzazione scientifica si fonda sull'isolamento ontologica. Solo il pensiero di Parmenide, come pensiero dell'isolamento massimo, rende possibile la potenza estrema della scienza e della tecnica» (DdT, p. 261)

Capitolo secondo: *Die Kontexte und die Thesen der severinianischen Heidegger-Deutung. Von der Ontologie zur Technik (I contesti e le tesi dell'interpretazione severiniana di Heidegger. Dall'ontologia alla tecnica)*

2.1.1 *Obiettivo e procedimento dell'analisi*

Il secondo capito ha l'obiettivo di approfondire l'analisi del passaggio dall'*ontologia alla tecnica* prendendo in esame l'interpretazione che Severino ha fornito di Heidegger, delineando con ciò in maniera chiara tutti gli elementi che verranno affrontati nella seconda e nella terza parte. In questo capitolo vengono perciò analizzati, da un lato (2.2 – *Heidegger und die Metaphysik*), l'opera *Heidegger e la metafisica* (1950), la quale rimarrà l'unico scritto (o libro) severiniano interamente ed esclusivamente dedicato al pensatore tedesco, e dall'altro (2.3 – *Heidegger im nachfolgenden Denkweg*), una serie di scritti o passi successivi, nei quali l'interpretazione di Heidegger assume pian piano la forma che può essere considerata come definitiva. Per introdurre l'analisi, riportiamo l'attenzione sul lessico filosofico della formazione di Severino (1.1.2), ribadendo come egli persegua, nella sua tesi di laurea, il proposito di mostrare che «[...] la metafisica trova in Heidegger un alleato e non un nemico. E quanto diciamo metafisica, intendiamo la scienza di Aristotele e di san Tommaso» (HudM, p. 342). Severino deve quindi dimostrare che il pensiero del Tedesco è un problematicismo *situazionale* e non *trascendentale* – anche qui ribadiamo come la seconda caratterizzazione equivalga, alla luce degli sviluppi della filosofia severiniana, al pensiero della tecnica, ovvero della coerenza del nichilismo.⁶⁹⁵ Viene dunque precisato che l'analisi di HudM non ha come obiettivo primario la discussione dettagliata del procedimento e dei risultati di quest'opera, bensì il delineamento di quegli elementi (in qualche modo “accessori” in questo studio, ma determinanti successivamente) che daranno corpo all'interpretazione successiva, specialmente in merito alla tecnica, ovvero il nostro oggetto d'interesse primario. In tal modo, l'analisi perviene, alla

⁶⁹⁵ Cfr. il seguente passo dall'*introduzione* (1994) alla nuova edizione di HudM: «Nel pensiero contemporaneo, la persuasione che non esista alcuna struttura e conoscenza immutabile e definitiva è la persuasione che la soluzione di ogni problema è il riaprirsi di un nuovo problema: il divenire è l'inevitabile riaprirsi del problema, [...] Il *trascendimento* di ogni soluzione da parte del problema è la problematicità *trascendentale* dell'esistenza; e l'espressione filosofica di tale problematicità è *problematicismo trascendentale*. [...] Aspetto emergente del problematicismo trascendentale è il riconoscimento, da parte della scienza e della tecnica moderne, di non possedere alcuna verità immutabile e incontrovertibile, e di doversi costituire come un processo sempre aperto», HudM, p. 15.

fine del capitolo, all'individuazione di alcune tesi (2.3.4) in grado di sintetizzare la lettura severiniana e che si concentrano sui seguenti temi nel pensiero di Heidegger: 1) il rapporto con la filosofia tradizionale e in particolare con la logica; 2) la questione del *nulla assoluto*; 3) l'ambiguità heideggeriana nei confronti della tecnica; 4) la sintonia della *differenza ontologica* con la coerenza del nichilismo; 5) l'assenza di limiti della tecnica.

2.1.2 *Premessa ermeneutica*

Questo paragrafo si impegna a chiarire in modo più sistematico il carattere teoretico e non storiografico delle letture che Severino fornisce degli altri autori, quindi anche di Heidegger (come già anticipato in 1.4.4).⁶⁹⁶ L'accento viene qui riposto sul fatto che il Bresciano ha mutuato un tale modo di procedere proprio da Heidegger. Infatti, nel § 4 della sua tesi, Severino, per mostrare la validità del suo procedimento, cita il seguente passo dal *Kantbuch* di Heidegger: «Naturalmente, per strappare a quel che le parole dicono, quel che vogliono dire, ogni interpretazione deve necessariamente usar loro violenza» (Heidegger 1981, p. 173). Il Severino 20enne commenta nel seguente modo: «Questa tesi sta al centro della meditazione heideggeriana sulla storia della filosofia. La ritroviamo nella prima pagina di *Platons Lehre von der Wahrheit*: “La dottrina di un pensatore è ciò che ne suo dire rimane non detto”» (HudM, p. 43, il passo heideggeriano si trova in Heidegger 1987, p. 159). Seguendo l'analisi severiniana, mettiamo in chiaro come qui il termine “violenza” stia a indicare l'imporsi di una determinata posizione teoretica (di Heidegger, di Severino) sul testo da interpretare, il quale imporsi rende tale lettura un vero e proprio *confronto di pensiero* (la heideggeriana *Aus-einander-setzung*). Viene quindi riposto l'accento sul fatto che, in HudM, a confrontarsi con Heidegger è un giovane pensatore «[...] convinto che la metafisica classica nel suo insieme fosse indiscutibile» (UuD, p. 161), mentre nel cammino successivo sarà la filosofia dell'eternità dell'essente (esposta nel cap. 1 e che vede la metafisica classica come forma del nichilismo), a leggere il pensatore tedesco.

2.2.1 *Struttura della tematica dell'opera e valorizzazione del ruolo del Kantbuch*

In questo paragrafo riportiamo di nuovo l'attenzione sulle analisi svolte in 1.1.2. Severino è interessato all'elaborazione e alla fondazione razionale dell'unità dell'esperienza, ovvero della manifestazione dell'essente libera da qualsiasi presupposto gnoseologico (ciò che poi sarà la F-imm in *La struttura originaria*, cfr. 1.2.1). Tale ritrovato “sguardo sull'essere” avrebbe reso di nuovo possibile la metafisica, cioè la dimostrazione razionale dell'assoluto. In questa luce presentiamo la distinzione fondamentale, delineata da Severino, tra due direzioni dell'ontologia: 1) la direzione ontica, ovvero l'ontologia tradizionale, che deve dimostrare l'esistenza dell'essere assoluto (=Dio), e che è appunto in attesa della possibilità di essere riproposta grazie al nuovo sguardo non dualistico sull'essere; 2) la direzione ontologica, che si occupa invece del fondamento

⁶⁹⁶ Cfr.: «L'intento del nostro saggio non è infatti di “esporre” la filosofia di Heidegger, ma piuttosto di “porre” questa filosofia nella sua genuina struttura», ivi, p. 313; e nell'introduzione del 1994: «Anche di questo [i.e. del pensiero di Heidegger, P.M.B.], per scorgerne l'aprirsi alla metafisica, si doveva portare alla luce l'*essenza*, al di là della sua configurazione estrinseca e accidentale», ivi, p. 18.

della *manifestazione* dell'essente, la quale dunque rende di nuovo possibile (cioè fondata) la direzione ontica. Severino ritiene di mutuare da Heidegger stesso tale distinzione.⁶⁹⁷ L'obiettivo ermeneutico di Severino è dunque da lui presentato nel modo seguente: «La tesi metodologicamente fondante del pensiero di Heidegger [...] è che *originariamente ciò che appare è l'ente in se stesso*. Il problema di Heidegger è allora quello di illuminare, *in vista dell'originaria unità dell'apparire dell'ente, e in vista della certezza assoluta di tale originaria unità*, le condizioni che rendono possibile questo primo certo» (HudM, p. 50). Possiamo quindi riformulare: 1) direzione ontologica (Heidegger): elaborazione delle condizioni che rendono possibile l'essente in quanto manifesto; 2) direzione ontica (ontologia tradizionale, cioè la metafisica classica): elaborazione del principio che rende possibile l'ente *in quanto è* (fondazione assoluta). Chiarito ciò, presentiamo la figura centrale nella lettura di HudM, ovvero l'*inferenza*, a partire dall'ente manifesto, della struttura che rende possibile (i. e. fonda ontologicamente) tale esser manifesto. Lo svolgimento di questa inferenza è il compito della direzione ontologica dell'ontologia, quindi il senso che la lettura severiniana deve attribuire al pensiero del Tedesco. Mostriamo quindi brevemente il ruolo che Severino attribuisce *Kantbuch* di Heidegger (1929). Il Bresciano segue infatti la *rielaborazione della filosofia kantiana*, svolta da Heidegger, fino al delineamento delle condizioni di possibilità di un «[...] preliminare e originariamente anteriore esser rivolto all'oggetto» (ivi, p. 73). Il *Kantbuch* viene dunque interpretato come prima elaborazione della – e come introduzione alla – problematica centrale di Heidegger, svolta in *Essere e tempo* (1927).⁶⁹⁸ La ricerca è volta a illuminare la trascendenza come dimensione che, essendo altro dall'ente (non ente), rende possibile la manifestazione stessa dell'ente. La trascendenza è dunque per Severino la figura del pensiero heideggeriano che – benché il Tedesco non ne sia pienamente consapevole – è necessario *inferire* affinché l'ente si manifesti in se stesso.⁶⁹⁹

2.2.2 *L'essenza della filosofia di Heidegger*

Questo paragrafo analizza i punti centrali attraverso i quali Severino ritiene di pervenire alla dimostrazione della propria tesi interpretativa (soprattutto nelle parti 2, 3 e 4 dell'opera). Se nel paragrafo precedente abbiamo indicato la *trascendenza* come figura del pensiero heideggeriano corrispondente all'obiettivo ermeneutico di Severino (cioè come dimensione che rende possibile il

⁶⁹⁷ Cfr.: «Dato che, nell'orizzonte della totalità dell'ente, l'ontologia classica si rivolge all'ente considerandolo come tale e pervenendo alla illuminazione di questo nella sua struttura generale, può essere accettata la definizione heideggeriana dell'*onticità* dell'ontologia classica. Questo termine non ha alcun significato peggiorativo, ma sta semplicemente a indicare la dimensione di un determinato piano di indagine», ivi, p. 113. Un'esposizione dettagliata del rapporto strutturale tra i vari fondamenti – metodologico, ontologico, ontico – di cui HudM tratta (svolta nel suo complesso in 2.2) esula dalle possibilità del presente riassunto.

⁶⁹⁸ Lo stesso Heidegger scriverà nel 1973 quanto segue: «Il libro su Kant rimane un tentativo di introdurre [...] nella problematicità ancor più estesa del problema dell'essere impostato in *Essere e tempo*», Heidegger 1981, p. 5.

⁶⁹⁹ Il paragrafo viene concluso accennando al senso metodologico della lettura severiniana, il quale è chiaramente riassunto nel seguente passo dell'*introduzione* del 1994: «Ora, sono a tutt'oggi convinto che in *Essere e tempo* il metodo fenomenologico non sia in grado di reggere tutto quello che in quest'opera viene affermato. Gran parte delle tesi di *Essere e tempo* non hanno cioè carattere fenomenologico, ma inferenziale. Non solo: la stessa struttura di fondo di quest'opera ha un carattere inferenziale. E il motivo essenziale è che essa non si limita a *descrivere* la dimensione ontologica accanto alla dimensione ontica, ma pone la dimensione ontologica come *condizione, fondamento* di quella ontica, cioè come qualcosa *senza di cui* quest'ultima non potrebbe costituirsi», HudM, p. 23.

manifestarsi dell'ente in se stesso), quest'ultimo ritiene, alla fine del suo studio, di aver delineato una serie di equivalenze tra diverse figure di tale filosofia, le quali tutte soddisferebbero i requisiti teorici della trascendenza intesa in tal modo. L'Italiano scrive: «Si è quindi pervenuti alla seguente catena di equazioni: *Dasein* = esistere = trascendere = progettare un mondo = progettare l'essere = temporalizzarsi della temporalità = mondanizzarsi del mondo = nullificarsi del nulla = essere-nel-mondo = trascendentalità dell'immanentizzarsi della trascendenza. Ognuno di questi termini chiarisce la struttura trascendentale nel suo essenziale riferimento alla struttura di immanente di cui si pone come chiaro fondamento ontologico» (ivi, p. 343). L'analitica esistenziale heideggeriana è dunque *l'inferenza* stessa nel suo svolgersi, visto che il *Dasein* costituisce l'orizzonte stesso della comprensione dell'essere (o il fondamento della possibilità, per l'essente, di essere manifesto in se stesso).⁷⁰⁰ Seguiamo l'analisi di tale *apertura* (*Erschlossenheit*) in cui consiste l'Esserci, fino a considerare più da vicino la caratteristica principale del fondamento ontologico della manifestazione dell'ente, ovvero il suo non essere a sua volta un ente. Viene quindi data una prima caratterizzazione del nulla heideggeriano – per come Severino lo interpreta – in riferimento alle analisi sull'angoscia in *Essere e tempo*.⁷⁰¹ Il “nulla” heideggeriano sarebbe perciò il risultato di un'inferenza, cioè di un procedimento razionale che mira alle condizioni di possibilità dell'essente in quanto manifesto. Di seguito chiariamo il senso della *non potenza* della struttura trascendentale sull'ente manifesto, quindi del *lasciar essere* (o del carattere onticamente non produttivo) che compete al fondamento ontologico. Il significato di tale struttura, cioè di tale fondamento, viene quindi ribadito brevemente in relazione alle figure della verità come *Unverborgenheit* (*a-létheia*), della temporalità e della libertà.⁷⁰² L'intento, lo svolgimento e il risultato della ricerca di Severino sono così chiariti:

«L'ente si manifesta in se stesso, mediandosi *come* immediato, *solo perché* il *Dasein*, trascendendo l'immediatezza dell'ente, si temporalizza, costituendo l'unità estatica della trascendenza; questa si pone, nella sua nullità, come la non potenza ontologica possibilitante il manifestarsi come un *Gegen* che, lungi dall'essere risolto dalla mediazione (fondazione ontologica) [la risoluzione si avrebbe, per il giovane Severino, solo con l'illuminazione del

⁷⁰⁰ Cfr.: «*La verità originaria è la stessa luce dell'essere. Il Da è l'apertura per la quale soltanto può esserci una verità originaria. Il Da è la luce dell'essere*» (ivi, p. 142), scrive Severino, rimandando in nota all'*Humanismusbrief*, dove Heidegger parla del «[...] “ci”, cioè la radura dell'essere», Heidegger 1987, p. 278.

⁷⁰¹ Cfr.: «Se nel dato non è inclusa la sua condizione, un dato particolare (l'angoscia: l'angoscia è data) esperisce, secondo Heidegger, la condizione del dato come tale. [...] L'angoscia, come apertura dell'in-essere, manifesta l'essere-nel-mondo nel suo essere gettato, e quindi il nulla nel suo esser gettato. L'essere-nel-mondo, come struttura trascendentale del *Dasein* e condizione del manifestarsi dell'ente, non è l'ente, ma è la *possibilità* dell'ente in quanto manifesto, cioè il “qualcosa” *che rende possibile* il manifestarsi dell'ente», HudM, p. 156 sg. Già qui poniamo l'accento sulla designazione severiniana del non-ente (nulla), di cui parla Heidegger, come un “qualcosa”, ovvero sul fatto che tale non-niente *non* è il nulla assoluto di cui parla lui (cfr. 1.2.2), il quale viene da Heidegger – questo è il centro della critica di Severino – tralasciato in quanto non importante (cfr. 2.3.2 e 4.2.1).

⁷⁰² Cfr. per esempio: «[...] è necessario che vi sia B (la struttura trascendentale) affinché A (immanenza o unità originaria) sia così com'essa è [...]. Il passaggio da A a B costituisce la stessa fondazione ontologica di A (B è lo stesso fondamento ontologico) [...]. B, come struttura trascendentale del manifestare (e quindi del *Dasein*), è chiamato da Heidegger col termine “libertà”. La libertà dell'ente è il nulla dell'ente», ivi, p. 208.

fondamento assoluto nella direzione ontica, cioè nella metafisica, P.M.B.], si pone come il corrispettivo del finito mediare, inteso questo come lasciar-essere l'ente in se stesso. Questa, l'essenza della meditazione di Heidegger» (ivi, p. 292).

2.2.3 La problematicità delle polemiche heideggeriane

Secondo la prospettiva del giovane Severino, le figure e i concetti tradizionali di pensiero hanno validità (e possono quindi concorrere all'elaborazione della direzione ontica dell'ontologia), una volta che siano visti in relazione all'unità dell'esperienza (chiamata perciò anche fondamento metodologico), la quale è a sua volta *fondata ontologicamente*, nel senso indicato, dal pensiero di Heidegger. La filosofia tradizionale – i suoi modi di procedere, i suoi risultati – possono dunque essere criticati solo se considerati come infondati, cioè separati dal primo certo, e quindi all'interno di un dualismo gnoseologico. Se visti in modo fondato, essi possono essere criticati solamente, per così dire, *nel merito*.⁷⁰³ La filosofia di Heidegger – interpretata nella sua vera essenza – rende appunto possibile una tale visione fondata, in quanto partendo dal primo certo, si impegna a fondare lo stesso (fondazione ontologica). Ciò vuol dire che, per il Severino interprete, Heidegger non critica i contenuti della tradizione, bensì ne esige la “posizione fondata”. Eppure, HudM è costellato di passaggi in cui il giovane lamenta un *atteggiamento polemico* di Heidegger nei confronti delle figure di pensiero tradizionali, della metafisica, e soprattutto della logica.⁷⁰⁴ Questo paragrafo si preoccupa di chiarire il senso di questo lato della lettura severiniana, predisponendo il lettore alla comprensione del ruolo centrale che esso avrà nel suo successivo confronto con Heidegger. Dopo tale chiarimento, viene portato un esempio in merito alla figura del divenire – centrale per Severino (cfr. cap. 1) –, il cui senso è *ontologicamente* approfondito da Heidegger. Tale approfondimento non intacca però il fatto che Heidegger erediti il senso tradizionale e generalissimo di divenire.⁷⁰⁵ L'altro aspetto enucleato è invece l'appartenenza, affermata a più riprese da Severino, della dimensione ontologica heideggeriana alla dimensione ontica in senso tradizionale,⁷⁰⁶ in quanto anche la struttura trascendentale, sebbene non sia un ente manifesto (ma appunto la sua condizione),

703 Severino dice: «Una metafisica così fondata potrà essere quindi messa in questione *solo* relativamente al concreto articolarsi dei suoi passaggi», ivi, p. 117.

704 Si veda per esempio la seguente nota contenuta in HudM: «Heidegger identifica senz'altro la metafisica con la posizione infondata della verità; Heidegger respinge quindi la metafisica nella sua posizione infondata. Ripristinare l'autentico concetto di verità significa allora ripristinare l'autentica indagine metafisica. Le nostre conclusioni sono disturbate dal continuo atteggiamento polemico di Heidegger contro ogni forma di metafisica (PW, pp. 44-52 [cioè Heidegger 1987, p. 187 sgg., P.M.B.]), motivato appunto dal fatto che le conclusioni della metafisica sono inficiate in partenza, secondo Heidegger, per l'assenza della loro fondazione metodologica. Quello che però importa è constatare come in Heidegger sia chiara l'esigenza della distinzione di concetto fondato e infondato della verità», ivi, p. 200. In questo passo si vede chiaramente la differenza che per Severino intercorre tra l'essenza della filosofia di Heidegger, quale lui la intende, e tale filosofia nel suo presentarsi storico-estriero (cfr. nota 696).

705 Cfr.: «L'appartenenza del concetto esistenziale [cioè heideggeriano, P.M.B.] al concetto tradizionale del divenire è un altro esempio di quel fenomeno tipico della filosofia heideggeriana, onde essa si serve *in actu exercito* di strutture speculative tradizionali, pur discutendole e anche respingendole *in actu signato*», ivi, p. 222.

706 Invero il rapporto tra le due dimensioni è espresso nel modo più chiaro nel seguente passaggio: «Il problema della differenza tra ontologicità e ontologicità si pone quindi, per un verso, all'interno dell'ontologicità, nel senso che ogni differenza è possibile sul fondamento di un manifestare, per altro verso all'interno dell'onticità, nel senso che ogni “qualcosa” rientra come tale nel piano ontico», ivi, p. 275.

è pur sempre un qualcosa, ossia non è il nulla assoluto. Tale nucleo critico riguarda quindi la comprensione heideggeriana del nulla. Proprio in riferimento all'interrogazione di *Che cos'è metafisica?* si condensa nel modo più chiaro la critica rivolta da Severino alle polemiche di Heidegger. Riportiamo per intero un passo al quale la dissertazione si richiama in più occasioni:

«La confusione di Heidegger consiste nel considerare la “logica” e, in genere, la filosofia tradizionale, come un'indagine che ha la pretesa di *sostituirsi*, nell'elaborazione del problema del nulla, all'indagine che egli stesso va conducendo. In realtà ci si trova di fronte a *due* problematiche che hanno *due* diversissimi contenuti da elaborare: da una parte il generalissimo e assoluto concetto di nulla (*nihil absolutum*), dall'altra quel concetto di “nulla”, che *si pone* in una sua positiva funzionalità, come fondamento ontologico dell'unità originaria. Questo secondo “nulla”, sappiamo, è tale soltanto *relativamente a...* La polemica di Heidegger nei confronti del concetto tradizionale di nulla è quindi senza senso, anche perché, per definire il suo “nulla”, Heidegger si serve appunto di quel concetto tradizionale, ripetendo che il “nulla” da lui inteso non è un *nihil absolutum*, ove questo *nihil* è precisamente quello indicato dal concetto tradizionale di nulla» (ivi, p. 316)

2.2.4 Heidegger e la metafisica

Quest'ultimo paragrafo serve a riepilogare gli elementi evidenziati lungo l'analisi di HudM, mostrando come Severino, al termine dell'opera, ritenga di vederne confermati i risultati anche alla luce dell'ultimo scritto pubblicato da Heidegger (2 anni prima della stesura di HudM), ovvero la *Lettera sull'umanesimo*. Severino conviene quindi col Tedesco nell'affermare che la tradizione, non avendo elaborato la *direzione ontologica dell'ontologia*, è caratterizzata dalla dimenticanza dell'essere (*Seinsvergessenheit*). Ma appunto, attraverso la nuova fondazione, essa è di nuovo possibile, «[...] si ché il ricordo del dimenticato (la filosofia di Heidegger) si costituisce come la seconda possibilità dell'indagine metafisica» (ivi, p. 330). Se dunque il pensiero di Heidegger deve essere visto come un problematicismo *situazionale*, ciò significa che esso lascia la porta aperta alla dimostrazione dell'esistenza di Dio: «[...] nel *Brief* si ribadisce che “l'essere nel mondo ... non afferma che l'uomo è solo un essere "mondano"”, nel senso cristiano dell'essere lontano da Dio e sciolto dalla “Trascendenza” e che “con la determinazione esistenziale dell'essenza dell'uomo non è ancora deciso nulla sull'“esistenza di Dio” o sul suo "non essere"”. Il passo è della massima importanza [...]. La filosofia di Heidegger non esclude per nulla l'indagine metafisica, ma ne è il fondamento quando tale indagine è svolta nella direzione ontologica» (ivi, p. 340). Il paragrafo si conclude con la sottolineatura dell'importanza di tale “non esclusione” di Dio in merito alla successiva comprensione della tecnica (cfr. 1.4), così come del fatto che Severino in seguito vedrà muoversi la filosofia heideggeriana «[...] da una forma situazionale a una forma trascendentale di problematicismo» (ivi, p. 21). Si tratterà però appunto solamente di un tendere, o anche: il pensiero

di Heidegger verrà visto oscillare tra le due forme di problematicismo, il che avrà importanti risvolti in merito al giudizio della sua diagnosi della tecnica contemporanea.

2.3.1 *Cambio di prospettiva e continuità dell'interpretazione*

Come suggerito dal titolo, questo paragrafo prepara il passaggio alla fase successiva (e definitiva) dell'interpretazione severiniana di Heidegger. Per condurre l'indagine sono stati scelti due testi principali di riferimento, ovvero la parte ottava de *La filosofia futura* (1989, DkP, da noi tradotta per in tedesco per gli *Heidegger Studien* nel 2019) e il capitolo *Il nichilismo e Heidegger*, contenuto in UuD (2006), il quale contiene un'intervista concessa da Severino al prof. G. Zaccaria. Viene dunque affermato che l'analisi dovrà provare come, nonostante il cambiamento di paradigma (teoretico e dunque anche ermeneutico, cfr. 2.1.2), questa seconda fase della lettura severiniana debba essere vista come uno sviluppo dei punti già messi in evidenza mediante l'analisi di HudM. Si tratta quindi dei seguenti punti: l'eccessiva polemica nei confronti della logica (ovvero, per Severino, il voltare le spalle all'immediatezza logica della verità dell'essere, quindi al valore ontologico del principio di non contraddizione, cfr. 1.1.3 e 1.2.1) e il non curarsi del nulla assoluto. Concludiamo il paragrafo accennando all'idea, centrale nella lettura severiniana e anch'essa derivante dall'architettura ermeneutica sviluppata in HudM, secondo cui l'essere di Heidegger sarebbe l'*apparire*⁷⁰⁷ (ovvero la sola F-imm), chiarendo già da ora che l'indagine perverrà (in 4.3), soprattutto su questo punto, a delineare la radicale inconciliabilità delle *ontologie* dei due autori.

2.3.2 *Nichilismo, nihil, niente*

Seguendo le pagine di DkP mostriamo come Heidegger, secondo l'Italiano, pensi l'opposizione essere/non essere come apparire/non apparire, pur conoscendo in realtà anche quel senso dell'opposizione secondo cui il non essere è nulla assoluto (*nihil absolutum*). La totalità di ciò che è (dell'essere, cioè dell'ente, cfr. 1.2.1) include anche quanto Heidegger chiama *Nichts*, lo include *proprio* perché il Tedesco precisa a più riprese che il *nulla* a cui egli si riferisce *non è il nihil absolutum*. Il filosofo tedesco perderebbe dunque di vista il fatto che «[...] i Greci, per la prima volta nella storia dell'uomo, pensano l'opposizione infinita tra l'essere e il niente, cioè pensano l'assoluta negatività del niente (*tò medamêi ón*, dice Platone)» (DkP, p. 323). Ciò che in HudM viene ancora visto come un problema secondario – i. e. come una vena polemica esteriore – viene successivamente pensato come una caratteristica portante della filosofia interpretata. La critica di tale “dimenticanza” del nulla diventa infatti un Leitmotiv delle esternazioni severiniane in merito a Heidegger.⁷⁰⁸ Queste pagine svolgono quindi un ruolo direttamente introduttivo in relazione all'analisi comparata che viene svolta nel cap. 4 in merito alla problematica del nulla (cioè

⁷⁰⁷ Cfr.: «L'«essere» non è un ente: di esso non possiamo dire che «è», ma che «si dà», ossia è «apparire», l'apparire degli essenti», DkP, p. 316.

⁷⁰⁸ Si pensi per esempio al seguente passo da *Dike* (2015): «Si ripresenta qui la questione del nulla come *nihil absolutum*. Heidegger [...] tenta di evitarla e di estromettere il *nihil absolutum* dalle forme più antiche del pensiero filosofico. Infatti, se si esclude – come l'intero pensiero dell'Occidente (pertanto anche Heidegger) esclude – che l'essente in quanto essente sia eterno, allora è inevitabile, dallo stesso punto di vista *della sapienza dell'Occidente*, che il (o per lo meno qualche aspetto del) contenuto determinato del futuro [...] esca dal proprio essere stato nulla, *nihil absolutum*», Di, p. 81 sg.

soprattutto in merito alla circolarità del rifiuto heideggeriano del nulla assoluto e all'aporetica del nulla). Non interessandosi del nulla assoluto – così vuole la lettura severiniana – il pensiero di Heidegger non è dunque in grado di rendersi conto di ereditare ciò che per l'Occidente, secondo il Bresciano, è il vero nichilismo occidentale, cioè la fede nel divenire degli enti dal nulla e nel nulla (assoluto), il cui sviluppo culmina nella tecnica.⁷⁰⁹ Il nucleo della critica severiniana di Heidegger in merito all'oggetto di indagine della dissertazione (cioè al rapporto tra ontologia e tecnica) è così raggiunto, in attesa di essere precisato nel paragrafo successivo:

«Heidegger ha visto il rapporto tra ontologia greca e civiltà della tecnica, ma non ha visto che il fondamento del proprio (e di ogni) filosofare – ossia la fede nell'esistenza della storia [i. e. del divenire, P.M.B.] – è proprio ciò che si manifesta per la prima volta nell'ontologia greca e che inevitabilmente trova la sua più compiuta realizzazione nella civiltà della tecnica» (DEdZ, p. 171 sg.)

2.3.3 *A partire da un'intervista su Heidegger e il nichilismo*

Come le precedenti, anche le pagine di questo paragrafo svolgono il ruolo di introdurre direttamente alle analisi comparate da svolgere successivamente, ovvero nel capitolo 5. Viene dunque seguita l'intervista mostrando come un carattere fondamentale della struttura trascendentale analizzata in HudM (2.2.2), ovvero il *lasciar essere* o il suo non essere *onticamente* produttiva, rimanga anche successivamente una proprietà fondamentale dell'*essere* heideggeriano per Severino. L'essere di Heidegger non è onticamente produttivo, ma lascia essere gli essenti, cioè li manifesta. La non messa in discussione del senso greco del divenire (in ragione della non tematizzazione del nulla assoluto) ha però come conseguenza, agli occhi dell'Italiano, che ciò che viene appunto *lasciato essere* sia proprio il divenire inteso in quel modo – e questo, che Heidegger se ne renda conto o meno: «per Heidegger è *ovvio* – ecco il punto – che l'essere dell'uomo *non è eterno*» (UuD, p. 157). L'intervistatore chiede dunque se il pensiero di Heidegger sia – alla luce della filosofia severiniana (cfr. 1.4) – epistemico o meno. Severino rimanda, da un lato, alla sua interpretazione in HudM, dove la filosofia di Heidegger, in quanto problematicismo situazionale, era in attesa di una risoluzione epistemica, e dall'altro, al fatto che Heidegger sembra allo stesso tempo escludere con decisione una tale risoluzione. La filosofia del Tedesco è dunque un oscillare tra questi due poli – e quindi è ambigua, cioè non è risolta, come gli abitatori del sottosuolo (1.4.4), nel decretare la distruzione degli immutabili della tradizione. Sottolineiamo inoltre come l'intervistatore cerchi di argomentare il fatto che Heidegger abbia in verità pensato il divino al di là degli schemi tradizionali e quindi epistemico-razionali in senso severiniano. La risposta di Severino (capace di chiarire

⁷⁰⁹ Cfr.: «Il pensiero occidentale non è nichilismo perché testimonia l'estrema contrapposizione dell'ente e del niente, ma perché non si tiene fermo ad essa, e nel proprio inconscio la dissolve. [...] Quanto il niente è inteso soltanto come contrapposto a una certa dimensione dell'ente (ad esempio la dimensione "ontica" heideggeriana) e non come *nihil absolutum*, il niente si pone daccapo come un $\tau\iota$, e cioè *appartiene* alla totalità dell'ente, quale è pensata all'inizio della civiltà occidentale», DdN, p. 28.

ancora meglio il senso della sua interpretazione) consiste innanzitutto nel notare che Heidegger non va al di là del pensiero tradizionale – appunto perché non mette in discussione il senso greco del divenire –, ma poi soprattutto nell'affermare che, sostenere che tale pensiero non è epistemico significa sostenere che esso è in accordo con la coerenza del nichilismo. In *questa luce*, l'Italiano interpreta la differenza ontologica, e quindi il rapporto tra l'ente manifesto e la struttura trascendentale che lo lascia essere, come il modo in cui proprio tale rapporto deve essere pensato, affinché il divenire evidente degli enti non venga negato (ovvero affinché in nichilismo sia coerente con sé). In un altro libro dello stesso anno (*Il muro di pietra*) Severino scrive:

«Si tratta di comprendere che, al di là della consapevolezza di Heidegger, la “differenza ontologica” ha al proprio fondamento la “giustificazione” del divenire, cioè la fede nell'evidente e innegabile esistenza del divenire. Si tratta cioè di comprendere che la “differenza ontologica” è il modo in cui è necessario pensare il rapporto tra “essere” ed “ente” se si intende evitare la negazione dell'evidente esistenza del divenire» (DS, p. 119)

Questo è appunto il secondo lato dell'oscillazione heideggeriana, secondo il quale il pensiero del Tedesco è addirittura in accordo con la destinazione al dominio da parte della tecnica contemporanea, ovvero con la coerenza del nichilismo. A questo punto, si pone per noi il problema di andare a verificare la plausibilità di questa lettura severiniana, muovendoci verso il nostro obiettivo principale – questa volta anche assieme alla filosofia di Heidegger (cfr. 5.3) – di chiarire il senso dell'assenza di limiti della tecnica moderna.

2.3.4 Conclusione

Questo paragrafo riassume il percorso delle analisi del capitolo secondo e presenta le tesi severiniane su Heidegger così guadagnate: 1) Heidegger ha un rapporto troppo polemico e quindi problematico con la filosofia tradizionale e soprattutto con la logica; 2) egli non vede che le due dimensioni che compongono la differenza ontologica (l'essente e l'essere/niente) appartengono alla dimensione ontica in senso tradizionale, ovvero entrambe non sono un nulla assoluto; 3) la presa di posizione nei confronti della tecnica è *ambigua*, cioè oscilla tra l'attesa e il rifiuto della verità epistemica (in particolare essa si mostra in attesa di un nuovo principio salvifico nei confronti della tecnica e della desertificazione da essa provocata, ovvero di un nuovo – ultimo – Dio) ; 4) la figura centrale heideggeriana della *differenza ontologica* sta essenzialmente in accordo con la coerenza del nichilismo, in quanto atta a salvare il divenire. Tali tesi (solo in parte esplicitamente formulate dal Bresciano) sono da noi concepite come degli strumenti strategici di orientamento, all'interno della ben più complessa e sfaccettata interpretazione che Severino dà di Heidegger, utili a favorire uno svolgimento più ordinato dell'analisi comparata. Si conclude così la prima parte della dissertazione, dedicata esclusivamente alla voce di Emanuele Severino.

2) Parte seconda:

Capitolo terzo: *Heidegger und die Logik (Heidegger e la logica)*

3.1 *Indicazioni introduttive*

Il paragrafo comincia fornendo informazioni in merito alla struttura di questa seconda parte della dissertazione. L'analisi comparata perverrà alla valutazione, ovvero alla discussione critica delle prime due tesi severiniane delineate in 2.3.4. A tal fine è però necessario guadagnare tutti gli elementi della filosofia heideggeriana che consentono di svolgere l'analisi in modo equilibrato. Questo è il compito del terzo capitolo, il quale si concentra dunque esclusivamente sulla filosofia heideggeriana. Il rapporto di questo pensiero con la logica rappresenta certamente un *focus* delimitato o particolareggiato (già di per sé capace di soddisfare le necessità della nostra indagine), eppure esso costituisce allo stesso tempo un punto di vista privilegiato per porsi di fronte agli occhi il nucleo centrale del pensiero in questione. Chiariamo inoltre il senso strategico dell'analisi comparata da svolgere. L'obiettivo è infatti quello di mostrare, alla luce del guadagno della posizione heideggeriana (e quindi della messa in discussione della lettura severiniana di essa), che le due direzioni dell'ontologia, individuate in HudM, possono essere ricomprese adeguatamente come i due *significati*, radicalmente diversi, che l'*ontologia* ha in questi due autori. Entrambi si cimentano nel tentativo di illuminare la dimensione all'interno della quale la vita umana, in tutte le sue differenze, *già da sempre (je schon)* si svolge – entrambi sono cioè ontologia. Eppure questa parola ha due significati diversi (ovvero, come viene chiarito in 4.3, non semplicemente due risultati diversi all'interno della stessa indagine – si tratta piuttosto di indagini diverse). Il capitolo terzo si compone di una ricognizione introduttiva di tutti gli elementi strutturali che caratterizzano la presa di posizione di Heidegger nei confronti della logica (3.2 – *Die Aufgabe der philosophierenden Logik in HGA 21*), così come di un delineamento panoramico (3.3 – *Logik: Die Ontologie der Vorhandenheit als Ontik*) della presenza e del senso di tali motivi filosofici lungo il cammino prima (3.3.1) e dopo (3.3.2) *Essere e tempo*.

3.2.1 *Considerazione preliminare*

Il sottocapitolo 3.2 si costituisce come un'analisi del corso di lezioni (*Vorlesung*) tenuto da Heidegger a Marburgo nel semestre invernale del 1925/26: *Logica. Il problema della verità* (HGA 21 – ed. it.: Heidegger 1986). Questa *Vorlesung* fornisce uno spettro completo dei motivi filosofico-strutturali del giudizio heideggeriano sulla logica. Essa si suddivide infatti in: 1) una preliminare considerazione su *La situazione attuale della logica filosofica*, dove l'attenzione del lettore viene indirizzata specialmente al panorama filosofico nel quale il pensiero di Heidegger prende forma; 2) un tentativo, svolto in dialogo con Aristotele (cioè con l'inizio della logica tradizionale), di delimitare una “logica filosofante” rispetto alla tradizionale “logica scolastica”; 3) un'indagine sulla temporalità in dialogo con Kant, la quale ha come obiettivo l'illuminazione dei presupposti sottostanti alla concezione aristotelica della verità. I tre paragrafi corrispondono a queste tre parti dell'opera. Per quanto riguarda la prima parte, esponiamo quanto segue. La “logica” viene qui intesa

come scienza del *lógos* (ἐπιστήμη λογική), ovvero del discorso (*Rede*). La prestazione fondamentale del discorso, precisa Heidegger, è quella «[...] dell'ostensione di ciò *di cui* il discorso è discorso, di ciò *intorno a cui* si discorre nel discorso, quella della rivelazione» (Heidegger 1986, p. 6).⁷¹⁰ Si tratta quindi del manifestare, e in questo senso, della domanda sulla verità in quanto *Unverborgenheit*, la svelatezza dell'ente già incontrata nel cap. 2. Heidegger si propone dunque di contrapporre una logica filosofica alla logica scolastica tradizionale, sulla quale si baserebbe la frequentazione di tale disciplina ai giorni nostri (o perlomeno negli anni in cui lui parla). Si tratta di un compito dinamico, ovvero quello di *scuotere* (*erschüttern*) la comprensione media (cioè abituale, comune) che noi possediamo della logica, derivante dalla tradizione, e che dipende dal predominio della dimensione teoretica nel fare filosofia.⁷¹¹ Ciò non implica però una critica negativa della tradizione, bensì piuttosto una riscoperta del suo autentico valore: «Il respingimento della logica scolastica tramandata si lascia ben coniugare con una vera valorizzazione della tradizione» (HGA 21, p. 18, trad. P.M.B. – si è deciso di presentare una traduzione autonoma di questo passo in ragione dell'inadeguatezza, dal nostro punto di vista, della traduzione di U. M. Ugazio).

In merito alla *considerazione preliminare* sono due i punti sottolineati dalla nostra esposizione: 1) il rapporto di Heidegger con la fenomenologia (cioè con Husserl), con particolare riferimento alla critica di quest'ultima allo *psicologismo*; 2) l'importanza che, secondo Heidegger, la distinzione platonica tra ente sensibile ed ente intelleggibile riveste all'interno della tradizione filosofica occidentale (dove questa distinzione è proprio quella tra ente diveniente ed ente eterno che Severino ha in mente nella sua interpretazione di Platone – cfr. 1.3.4). Lo psicologismo va criticato perché esso non comprendere che le leggi della logica non si riferiscono all'ente sensibile (come esso appunto vuole nella sua *riduzione* delle stesse a processi empirico-psicologici), bensì all'essere intelleggibile o ideale. La giusta critica di Husserl si fonda invece sulla piena consapevolezza di tale distinzione risalente a Platone. L'importanza di Husserl è inoltre mostrata schematicamente relativamente al modo in cui Heidegger presenta il senso della *Anschauung* husserliana e quello – a quest'ultimo connesso – del principio di tutti i principi delle fenomenologia.⁷¹² Si tratta cioè dell'attenzione al darsi puro dell'esperienza (a prescindere da qualsiasi diversificazione) – in termini severiniani: l'apparire dell'essente. Heidegger scrive: «Husserl, cogliendo in modo caratteristicamente ampio e fondamentale il concetto di visione, come dare e avere un ente nella sua presenza in carne e ossa, cogliendolo cioè in un modo che non si limita a un ambito particolare e a una capacità particolare, ma formula il senso intenzionale della visione, cogliendolo per la prima

⁷¹⁰ Anche *Essere e tempo* ci dà questa caratterizzazione del discorso: «Λόγος, in quanto discorso, significa piuttosto qualcosa come δηλοῦν, render manifesto ciò di cui nel discorso “si discorre”», Heidegger 2005b, p. 47.

⁷¹¹ Cfr.: «Si vedrà come questo rilievo della verità teoretica all'interno della ricerca della logica non sia causale; si dovrà però mostrare anche come una comprensione più radicale del compito della logica debba necessariamente rivedere e scuotere questo ingenuo inizio della logica», Heidegger 1986, p. 9 sg.

⁷¹² Il principio è notoriamente formulato da Husserl nelle sue *Idee* come segue: «[...] che ogni intuizione originalmente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, che tutto ciò che si dà originariamente nell'“intuizione” (per così dire in carne e ossa) è da assumere come esso si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà», Husserl 2008, p. 52. sg.

volta in modo radicale, ha pensato fino in fondo la grande tradizione della filosofia occidentale» (Heidegger 1986, p. 77, si noti anche qui il senso *dinamico* dell'innovazione che, secondo Heidegger, è portata dalla fenomenologia, cioè la scintilla stessa dello scuotimento – *Erschütterung* – che egli vede come proprio compito). L'interrogazione sul senso della logica, sulla verità (svelatezza) come proprietà della proposizione (del discorso), conduce quindi Heidegger a chiarire la centralità, per tutta la filosofia occidentale, del concetto di visione (o intuizione, manifestazione, apparire), così come di quello di un essente stabile (intelleggibile, indiveniente), la cui visione garantisce appunto la verità della conoscenza. Il confronto con lo stato attuale della logica è dunque il confronto con le radici greche di essa, o meglio, della filosofia.⁷¹³ Heidegger passa quindi a chiedere il *perché* di tale concezione del rapporto tra visione (manifestazione), verità, logica, ecc.: «Perché la verità è verità della visione? [...] Perché questa verità è verità della proposizione e perché l'effettiva presenza di questa verità della proposizione appartiene al carattere dell'essere che Platone ha attribuito alle idee?» (ivi, p. 84).

3.2.2 *Parte prima*

Per rispondere a questa domanda, Heidegger si mette alla ricerca, dialogando con Aristotele, di un senso e di una struttura del logos in base ai quali esso può essere falso, ossia nascondere (*verdecken*) l'ente in ciò che esso è. In questo paragrafo diamo le prime indicazioni generali in merito allo sviluppo di queste pagine, la cui analisi viene ripresa e approfondita in 3.3.1. Heidegger sostiene che in ogni forma del logos, in ogni discorso, in ogni parlare di, l'oggetto deve sempre essere dato (e quindi avuto) in una preliminare apertura di mondo. In questo contesto egli chiama *Als-Struktur* (struttura dell'“in quanto”) la struttura del logos che corrisponde a tale preliminare apertura (o, nei termini della nostra ricerca, all'apparire originario dell'ente): «Ogni avere-davanti-a-sé e percepire qualcosa è in se stesso un “avere”⁷¹⁴ qualcosa *in quanto* qualcosa. Il nostro essere orientato verso le cose e gli uomini si muove in questa struttura del qualcosa in quanto qualcosa; ha, in breve, la *struttura dell'in quanto*» (ivi, p. 97). Egli definisce *ermeneutico* l'in-quanto originario, nel quale il mondo si apre (una definizione approfondita in 3.3.1). Egli descrive inoltre un processo di livellamento di questa apertura, consistente nel fatto che l'essente di volta in volta originariamente manifesto (appunto nell'in quanto ermeneutico) viene appiattito a *cosa semplicemente-presente* (*Vorhandenes*) nel momento in cui diviene l'oggetto di una determinazione enunciativa. Il dire enunciativo (o l'in quanto *apofantico*) è il risultato di – o può costituirsi solo grazie a – un livellamento dell'originaria apertura di mondo, o manifestazione delle cose. Il problema è qui proprio il livellamento, poiché esso sta secondo Heidegger alla base di tutta la storia dell'ontologia *fino a Husserl compreso*. Si incontra dunque qui una prima formulazione (ancora da chiarire) della critica heideggeriana alla metafisica/ontologia tradizionale:

⁷¹³ Cfr.: «La conoscenza vera e propria è il $\theta\epsilon\omicron\pi\epsilon\iota\nu$, il puro, veggente rapportarsi all'ente stesso. E la conoscenza più alta è per i Greci quella che si riferisce a ciò che autenticamente è», Heidegger 1986, p. 83.

⁷¹⁴ «Questo “avere” è inteso interamente nel senso del quotidiano avere-a-che-fare-con-qualcosa, non nel senso di un osservare» (nota a piè di pagina dello stesso Heidegger).

«[...] il determinare enunciativo non è mai uno scoprire primario, il determinare enunciativo non determina mai una relazione primaria e originaria con l'ente, e quindi non può, questo logos, diventare la guida per il problema dell'essere dell'ente. Nella logica e nella dottrina dell'essere dei Greci come anche in tutta la tradizione fino a Husserl, tuttavia, la guida è costituita proprio dal logos nel senso del determinare, guida per il cui tramite ci si interroga sull'essere, l'ente sarebbe cioè presente come oggetto di una possibile determinazione, di una possibile determinabilità» (ivi, p. 107)

Una volta tematizzato questo livellamento, il testo di Heidegger deve però ancora mostrare le condizioni di falsità dell'enunciazione, cosa che si accinge a fare successivamente in dialogo con la *Metafisica* aristotelica (Θ, 10).⁷¹⁵ Le condizioni delineate possono essere riassunte nel modo seguente: 1) Preliminare apertura di mondo (cioè farsi incontro di qualcosa); 2) si incontra qualcosa che è sempre già stato (*je schon*, preliminarmente) compreso; 3) per l'ente incontrato vi è la possibilità dello stare assieme (dell'essere in relazione) con altro. In questo paragrafo ci preoccupiamo solo di sottolineare come la terza condizione sia da comprendere in relazione alla distinzione platonica tra ente diveniente ed ente eterno. L'enunciazione può essere falsa solo se riguarda un essente che può essere diverso da come è (e quindi assieme o meno ad altri). Mentre non vi può essere falsità in merito agli essenti in-divenienti, cioè sempre uguali a se stessi. Ciò che ci preme di notare in queste pagine è però il fatto che tale distinzione, secondo Heidegger, è svolta sul livello della semplice presenza (*Vorhandenheit*), ossia in un livello derivato rispetto all'originaria apertura di mondo. Sebbene siano state individuate delle condizioni di falsità del logos, secondo Heidegger bisogna ancora domandare al di qua della *vorgängige Vorhandenheit* (semplice presenza preliminare), quindi avendo di mira una dimensione più originaria rispetto a quella a cui si riferisce la determinazione aristotelica di verità e falsità. Se la verità è svelatezza, cioè manifestazione, *presenza* della cosa, essa, in quanto presentificazione (rendere presente, *Gegenwärtigen*), è pensata in relazione al tempo. L'indagine intorno alla temporalità serve dunque a individuare il senso della dimensione in cui l'uomo già da sempre (*je schon*) si trova: «Questo render-presente *in cui vivo costantemente*, ossia nella presentazione del render-presente, dà la possibilità che qualcosa possa farsi incontro, cioè che le cose essenzialmente presenti siano scopribili, possano essere presenti nella loro essenza» (ivi, p. 129). L'indagine sul tempo costituisce a

⁷¹⁵ Un passo di queste pagine ci dà una chiara indicazione di come si stia seguendo, benché da una prospettiva radicalmente diversa, lo stesso punto focale di Severino in merito alla lettura dei Greci: «Il falso, e in connessione con esso l'illusione, l'inganno, l'errore, erano per Platone fenomeni particolari che, per così dire, dovevano essere dapprima combattuti come tali, con la speciale avvertenza che essi non sono un nulla e non sono, ma certamente sono. Sotto la pressione e il peso della sentenza di Parmenide, l'ente è e il non ente non è, si dovette considerare come indubitabile che l'illusione, la falsità e l'errore non fossero e non potessero essere [in quando cose negative, nullità]. Uno dei meriti immortali di Platone è quello di aver mostrato come anche l'errore e la falsità siano; questo gli fu possibile solo perché pose il problema dell'essere su basi nuove», ivi, p. 113 (tra parentesi quadra, una traduzione personale dell'ultima parte della frase, in quanto la traduzione italiana rende a ben vedere esattamente il contrario di ciò che Heidegger sta dicendo).

sua volta una problematica di cui i «[...] Greci non presagirono nulla» e che a noi fornisce «[...] una luce che illumina retrospettivamente la storia del problema dell'essere e la storia della filosofia in generale perché trovino un senso» (ivi, p. 130).

3.2.3 Seconda parte

L'obiettivo dichiarato di questo *zweites Hauptstück* è quello di illuminare una comprensione della temporalità, la quale «[...] si discosta fundamentalmente da quella tradizionale» e che permette così di compiere «[...] un passo essenziale oltre l'intera ontologia» (*ibid.*). Nella concezione tradizionale, risalente ad Aristotele, il tempo è una sequenza lineare di *adesso* (*Jetzt*), un flusso continuo di *adesso*, ragion per cui Heidegger chiama tale tempo «[...] tempo adesso», alla luce del quale «[...] è possibile determinare qualcosa temporalmente solo se questo qualcosa ha il modo d'essere dell'essere-semplicemente-presente [*Vorhandenseins*, P.M.B.]» (ivi, p. 144). Il tempo tradizionale è quindi la successione di *Vorhandenes*. Esso è cioè il risultato del livellamento, conosciuto in 3.2.2, in relazione al tempo originario.⁷¹⁶ Va in oltre notato che il tempo tradizionale è in fondo ciò che nella nostra dissertazione abbiamo conosciuto con la parola *divenire*, per come la utilizza Severino.⁷¹⁷ L'interlocutore di queste pagine, il quale si era spinto verso una comprensione più originaria del tempo, rimanendo però da ultimo aggrappato al tempo tradizionale, è Kant.⁷¹⁸ Il contributo della sua filosofia a questo proposito consiste nell'aver intravisto (i. e. non pienamente compreso) il legame fondamentale – si potrebbe anche dire l'identità, la co-appartenenza – tra il tempo e *l'io penso*, intravedendo con ciò adeguatamente «[...] il problema della connessione fondamentale della soggettività, potremmo dire dell'esserci [*Dasein*, P.M.B.] in generale» (ivi, p. 204). Il tempo è dunque «[...] fonte della conoscenza» (ivi, p. 201, si pensi alla formulazione husserliana del principio di tutti i principi, cfr. nota 712), ovvero possibilità preliminare dell'esperienza in generale, dimensione originaria della vita umana. Ci preoccupiamo qui di sottolineare come tale merito kantiano di aver intravisto l'equazione “Zeit=Ich Denke”, sia inficiato dall'interrogazione astratta (i. e. gnoseologico-dualista, cfr. 1.1.2, 2.2.1), che Heidegger qui denomina “cartesiana”, di come si arriva all'oggetto partendo dal soggetto, mentre la condizione preliminare del dato, secondo Heidegger, dovrebbe innanzitutto rendere possibile «[...] riferirsi a

⁷¹⁶ Proprio per questo Heidegger imposta l'analisi nel modo seguente: «Per così dire, ripetiamo ora con intento cronologico quello che abbiamo discusso finora nel § 12 [cfr. 3.2.2, P.M.B.]. Questo significa che bisogna sviluppare un'analisi delle condizioni di possibilità della falsità della proposizione [...] in riferimento alla sua *temporalità*. [...] l'analisi basilare dell'enunciazione nel suo insieme dovrà quindi mostrare il carattere *temporale* di tale livellamento, la specifica *temporalità* della modificazione del con-che di un avere-a-che-fare nell'intorno-a-che dell'enunciazione determinante [...]», ivi, p. 137.

⁷¹⁷ Mettiamo dunque già qui in chiaro (come si era fatto in 3.2.2 in merito alla distinzione tra ente diveniente ed ente eterno), che la comprensione severiniana del divenire si sviluppa, *dal punto di vista di Heidegger*, interamente sul piano della *Vorhandenheit*, cioè su un piano derivato, secondario rispetto alla dimensione originaria dell'apertura di mondo (o all'apparire dell'essente, per come lo intende il Tedesco); si veda per esempio la seguente descrizione del divenire (i. e. del tempo tradizionalmente inteso) in riferimento a Hegel: «L'adesso è l'essere del non-ancora e, in quanto essere del non-ancora, contemporaneamente il non-più del suo essere, ossia il passaggio dal nulla all'essere e dall'essere al nulla, vale a dire proprio quello che per Hegel è il divenire. [...] Il tempo è caratterizzato come divenire intuito solo con l'aiuto dello schema formale e vuoto di essere, nulla e divenire», ivi, p. 172 sg.

⁷¹⁸ Si pensi al seguente passo di *Sein und Zeit*: «Il primo e l'unico che percorse un tratto di strada nel senso della ricerca della dimensione della temporalità, o che si lasciò indurre a ciò dalla spinta dei fenomeni stessi, fu Kant», Heidegger 2005b, p. 37.

qualcosa di concreto, riferirsi a *qualcosa*, ossia avere un *significato*, un senso» (HGA 21, p. 357, trad. P.M.B.). È per questo – cioè in ragione di questa impostazione *teoreticistica* del problema – che Kant rimane legato alla visione tradizionale del tempo come tempo- adesso, il che è problematico innanzitutto in ragione del fatto che «[...] la caratterizzazione data finora dell'adesso come qualcosa posto tra il non-ancora e il non-più non ne [del tempo, P.M.B.] coglie affatto l'aspetto decisivo» (ivi, p. 263). L'intento di queste pagine è dunque primariamente quello di mostrare quanto determinante sia l'idea heideggeriana di un livellamento della dimensione originaria, il quale ha come risultato che l'essente appaia come semplicemente-presente, *Vorhandenes*, oggetto di una teoria. Stiamo dunque ripetendo il percorso compiuto nel primo capitolo in merito a Severino (cfr. soprattutto 1.2), cioè mostrando le basi “teoriche” di quanto Heidegger considererà come “errore”, ovvero di ciò che chiamerà dimenticanza dell'essere nella metafisica, nichilismo, ecc. La logica tradizionale non è capace, cioè non è *per essenza* in grado di distinguere tra l'essente nel suo apparire originario (nella sua apertura di mondo), e l'essente in quanto *Vorhandenes*, appunto perché nel suo svolgersi essa tratta sempre e solo di essenti semplice-presenti.⁷¹⁹ Essa deve quindi essere scossa, cioè *erschüttert*, rinnovata, in modo da poter riproporre adeguatamente il problema dell'essere, cioè del tempo.

Il paragrafo si conclude mettendo in luce i seguenti due punti: 1) il carattere di *sottrazione* del tempo, il quale preannuncia la sottrazione dell'essere (cfr. 3.3.2 e 5.2.1);⁷²⁰ 2) il fatto che questo sottocapitolo ha illuminato tutti gli elementi strutturali che costituiscono la presa di posizione heideggeriana nei confronti della logica, ma non il motivo centrale, il suo senso, il quale dà senso appunto a tutti gli altri: il nucleo stesso del pensiero di Heidegger. Si tratta quindi di comprendere il nuovo significato che Heidegger dà alla fenomenologia, ossia alla disciplina attraverso la quale «[...] il lascito delle discipline filosofiche tradizionali viene interrogato e scosso [*erschüttert*]» (HGA 24, p. 3, trad. P.M.B.).

3.3.1 Logica: l'ontologia della *Vorhandenheit* come ontica (Sulla strada verso Essere e tempo)

Tale compito, e con esso il compito di chiarire il giudizio heideggeriano sulla logica, è svolto nel presente sottocapitolo. Viene seguita rapidamente l'evoluzione del pensiero heideggeriano per mostrare la centralità, in essa, degli elementi delineati in 3.2, e mettendo contestualmente in chiaro come Heidegger non si confronti mai – tralasciando taluni accenni presenti nei primi scritti accademici – con le nuove evoluzioni della logica formale (Frege e Russell, si veda Fn. 282).

⁷¹⁹ A conferma di quanto sostenuto in merito all'“errore” nel periodo precedente, si legga il seguente passo che Heidegger mette in nota quasi alla fine della *Vorlesung*, il cui significato anticipa tutto ciò che sarà la successiva critica alla metafisica: «Poiché presso i Greci, tanto in Platone quanto in Aristotele, la differenza tra enunciazioni categoriali [cioè in merito a essente non semplice-presenti, P.M.B.] e enunciazioni su cose semplicemente-presenti nel mondo rimase nascosta e tutte le enunciazioni furono intese come enunciazioni sul mondo, accadde che l'essere stesso, non appena lo si scorse, fu concepito come un ente. Il fatto che questa differenza e i modi del porre i problemi e dell'interpretare ad essa corrispondenti siano rimasti celati è una delle radici del dissidio nella metafisica aristotelica tra metafisica come ontologia puramente formale e metafisica come teologia del *noūs*», ivi, p. 271 sg.

⁷²⁰ Cfr.: «La difficoltà nell'afferrare il tempo, però, è legata alla specifica temporalità del tempo stesso, al fatto che innanzi tutto e per lo più il tempo si nasconde ed è conosciuto solo in quel che e come quel che esso è impropriamente [*uneigentlich*]», *ibid.*

L'attenzione viene quindi riposta sulla *Vorlesung* del semestre straordinario di guerra 1919 (in particolare la sezione *La fenomenologia come scienza originaria preteoretica*). Qui Heidegger, discutendo il senso dell'“es gibt” (i. e. del “c'è... qualcosa”), presenta un crocevia metodologico dal quale dipende la vita o la morte in generale della filosofia. Le due alternative sono le seguenti: 1) La descrizione fenomenologica dell'esperienza significativa del mondo-ambiente; 2) la determinazione teoretica e de-vitalizzante, la quale si limita a riconoscere la mera realtà di una cosa. La nostra analisi sviluppa questa alternativa mostrandola come il senso fondamentale che Heidegger intende dare al rapporto tra la dimensione originaria, alla quale il suo pensiero si rivolge, e la dimensione derivata (posizione teoretica): 1) significatività del mondo (*Weltbedeutsamkeit*): dimensione originaria della concreta esistenza umana; 2) le cose diventano semplici *oggetti* della teoria (della filosofia e delle varie scienze). Che l'atteggiamento teoretico dell'uomo sia responsabile per la de-vitalizzazione di ciò che appare, significa che, in tale atteggiamento, l'uomo non ha a che fare con le cose nel loro darsi originario (con *le cose stesse*, con l'ente in se stesso), cioè nel loro significare concreto – non elementi di una teoria, ma ponti, case, strade, cellulari, elezioni, tweet, ecc.

A questo punto l'indagine propone un'importante precisazione circa questa critica heideggeriana all'impostazione teoretica (la quale verrà ripresa più volte, fino a costituire il centro dell'analisi in 6.1.1). La critica di Heidegger non è rivolta all'atteggiamento teoretico (quindi poi al *Verfallen*, alla metafisica occidentale) *in quanto tale*, bensì solo in quanto tale atteggiamento comporta la dimenticanza della dimensione originaria della significatività (i. e. dell'essere), alla quale *volens nolens* pur sempre appartiene. Si può qui aggiungere: tale dimensione originaria è di per sé un sottrarsi (cioè un venire dimenticata), in quanto l'uomo si concentra quotidianamente sui propri compiti particolari, sulle aspettative, sugli scopi particolari, ecc. (*je schon verfallen an die Welt*). La dimenticanza di tale dimensione – cioè da ultimo la dimenticanza dell'essere – si rivelerà dunque come la dimenticanza di questa dinamica di sottrazione che l'essere stesso è. La dimensione teoretica non è dunque criticata *in quanto tale*; nel 1919 Heidegger scrive: «L'indagine dei diversi strati della teorizzazione [...] è una grossa occasione per la filosofia. [...] Ma sono i problemi ultimi a restare nascosti quando la stessa teorizzazione viene assolutizzata e non viene compresa la sua origine dalla “vita”» (Heidegger 1993, 94 sg.).

Viene successivamente seguita la linea di questa posizione critica in relazione alla formazione del vocabolario concettuale di *Essere e Tempo*, con particolare attenzione (in riferimento alla *Vorlesung Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, 1923) alle figure del *Dasein* e della distruzione della tradizione, il che «[...] significa qui: ritorno alla filosofia greca, a *Aristotele*, per vedere come un originario determinato pervenga al degrado e alla copertura, e vedere che noi stiamo in questo degrado» (Heidegger p. 78). L'accento è quindi posto sull'unità che lega la *Auseinandersetzung* con la storia dell'ontologia, la critica della logica come insieme di regole che regolano il pensiero teoretico e il bisogno di illuminare la dimensione originaria dell'essere. Sfruttando il riferimento ad

Aristotele, l'indagine riprende la parte centrale della *Vorlesung* sulla logica del 1925/26 (cfr. [3.2.2](#)). Viene dunque ripreso il senso del livellamento (*Nivellierung*) di cui parla questo testo, e che si consuma come passaggio dall'*in-quanto ermeneutico* all'*in-quanto apofantico*, approfondendolo ora alla luce del tema della dimenticanza della dimensione originaria della significatività. Noi non incontriamo mai enti astratti, ai quali *in un secondo momento* attribuiamo un significato come un'etichetta, bensì siamo già da sempre (*je schon*), cioè originariamente aperti al significato concreto del mondo, ossia della nostra esistenza. Nel determinare enunciativo (posizione teoretica) non si ha più a che fare con la dimensione originaria dell'apparire dell'essente significante, ragion per cui tale determinare non può in alcun modo cogliere il fenomeno originario della verità come «[...] la relazione dell'esserci come esserci con il suo stesso mondo, l'apertura al mondo propria dell'esserci» (Heidegger 1986, p. 110).

Riprendendo il carattere temporale del livellamento (e quindi le analisi di [3.2.3](#)), mostriamo la “necessità strutturale” che per Heidegger caratterizza questa deiezione, cioè tale *Verfallen* dell'atteggiamento teoretico. Nell'essere-nel-mondo quotidiano, ovvero nell'abituale prendersi-cura delle cose, la temporalità autentica si sottrae a favore dell'attenzione per la successione di enti semplicemente presenti (*Vorhandenen*). L'atteggiamento teoretico della tradizione ha dunque questo in comune con l'essere-nel-mondo medio e quotidiano del *Dasein*, ovvero il non vedere la dinamica di sottrazione in cui l'essere stesso (la temporalità, la significatività originaria del mondo) consiste.⁷²¹ La filosofia tradizionale, quindi la logica dell'essere, ha dunque questo di caratteristico: non si rapporta alla dimensione originaria dell'Esserci in quanto relazione concreta, intrinseca, significante con il proprio mondo, bensì si limita a indagare l'essere – o meglio, gli essenti – in quanto semplicemente presente (*Vorhandenes*), oggetto della teoria. In *questo senso* – e quindi, come viene meglio chiarito nel cap. 4, non nel senso che Severino vede sia in HudM che successivamente – l'ontologia tradizionale è un'*ontica*. La critica della logica tradizionale, in quanto armamentario concettuale dell'*ontica* così intesa, è dunque identificato come il senso del compito, presentato in 3.2, di *scuotimento* della comprensione abituale-tradizionale di logica, tempo, essere. Il paragrafo si conclude mostrando brevemente l'importanza della prospettiva così guadagnata all'interno di *Essere e tempo*.⁷²²

⁷²¹ Una tale comunanza tra atteggiamento teoretico e *alltäglichem In-der-Welt-sein* è riscontrabile soprattutto lì dove Heidegger sostiene che la tradizione concepisce sin da Aristotele il tempo innanzitutto come divenire (cfr. [3.2.3](#)), proprio perché «[...] il tempo inteso in questo modo è quello che si presenta anzitutto e costantemente all'esperienza quotidiana», Heidegger 1986, p. 165.

⁷²² Si pensi, per fare un esempio fra tanti, alla seguente affermazione: «Il fatto che la logica tradizionale fallisca nella determinazione di questo fenomeno [il *Si* analizzato nel § 27 dell'opera, P.M.B.] non può stupire, se si tiene presente che essa ha il suo fondamento in una grossolana ontologia del semplicemente-presente», Heidegger 2005b, p. 165 sg.

3.3.2 Dopo Essere e Tempo

In queste pagine, che concludono il capitolo terzo, ci preoccupiamo di mostrare chiaramente la continuità che, in merito a questa presa di posizione nei confronti della logica e dell'*ontica* tradizionale, caratterizza il pensiero di Heidegger dopo la sua prima opera principale. Tale presa di posizione viene infatti messa in relazione alla famosa critica heideggeriana della metafisica. Questa (chiamata talvolta anche “logica”⁷²³) viene infatti intesa come tentativo millenario di fondare l'ente in quanto *Vorhandenes*, cioè di individuarne il fondamento (la *Ur-sache*, la causa) in quanto semplicemente-presente. La metafisica è dunque per Heidegger la forma storico-filosofica assunta dalla deiezione che caratterizza originariamente l'essere umano. Così leggiamo nella *Lettera sull'umanismo*: «L'oblio della verità dell'essere a favore dell'imporsi dell'ente, non pensato nella sua essenza, è il senso di ciò che *Sein und Zeit* chiama “*Verfallen*”» (Heidegger 1987, p. 285). Il rafforzamento di questa tesi interpretativa avviene volgendo lo sguardo alla *Vorlesung* friburghese del 1934 *Logica come domanda sull'essenza del linguaggio* (a questo proposito, le indagini si sviluppano in riferimento sinottico sia alla versione canonica di questo testo – HGA 38 –, sia alla nuova edizione, basata sul ritrovato manoscritto di Heidegger e curata nel 2020 da P. Trawny, HGA 38/A). A conferma della continuità con la fase precedente *Sein und Zeit* si può pensare alla seguente affermazione, contenuta in questo testo: «Siamo di fronte a uno scuotimento [*Erschütterung*, P.M.B.] della logica, che non promuoviamo ora, nel 1934, in forza di un allineamento contingente, bensì al quale lavoriamo da dieci anni» (HGA 38, p. 11, trad. P.M.B.). Per il nostro scopo, ci limitiamo a indicare come questa *Vorlesung* sviluppa i seguenti tempi: il compito definitorio della logica e l'impossibilità di svolgere adeguatamente tale compito in merito all'essenza dell'uomo; il tempo in quanto successione di essenti semplicemente presenti; l'opposizione essere-divenire come eredità della grammatica ontologica greca e lo stretto legame di tale grammatica con l'essere quotidiano dell'uomo: «Ciò che domina in tal modo il pensiero occidentale, costituisce concretamente in ogni momento la nostra comprensione quotidiana» (*ibid*, p. 112, trad. P.M.B.). L'analisi procede con l'indicazione della successiva interpretazione heideggeriana del *λόγος* come raccoglimento (*Sammlung*) e quindi come accadimento stesso della *svelatezza* (*Unverborgenheit*), anticipando l'importanza di tale interpretazione nell'ambito della comprensione della tecnica come *Ge-stell*, ovvero come raccoglimento dello *Stellen* (cfr. 5.2.3).

A questo punto riprendiamo il tema della vicinanza tra le diagnosi che Severino e Heidegger hanno proposto della metafisica occidentale, del nichilismo e della tecnica. Le indagini sulla presa di posizione di Heidegger nei confronti della logica ci mostrano che la sua definizione del nichilismo (e quindi anche della tecnica) non può basarsi sulla figura *logica* del nulla in quanto risultato della negazione dell'ente (cfr. 1.2.2). In questo frangente, ci riferiamo principalmente alla

⁷²³ Si veda per esempio il seguente passo: «Comprendiamo ora il termine “logica” nel senso essenziale che comprende anche l'usa che ne fa Hegel, ed è il solo in grado di delucidarlo come il nome per quel pensiero che ovunque, a partire dall'essere in quanto fondamento (*Λόγος*), sonda e fonda l'ente come tale nella sua totalità», Heidegger 2009, p. 76.

Vorlesung sul *Nichilismo europeo* (1940) e ai *Contributi alla filosofia*.⁷²⁴ Viene in questo modo mostrata la necessità dell'analisi che, nel capitolo 4, ispezionerà la differenza radicale tra le concezioni del *nulla* di questi due autori, fornendo così la base adeguata per andare a comprendere la differenza tra le due diagnosi del nichilismo e della tecnica.

Capitolo quarto: *Die Zentralfrage nach dem Nichts. Die Ontologien von Heidegger und Severino (La domanda centrale sul nulla. Le ontologie di Heidegger e Severino)*

4.1 Indicazioni introduttive

Avendo chiarito nei capitoli precedenti le linee generali dell'interpretazione che il nostro lavoro fornisce di ciascun autore, il presente riassunto si sviluppa, da questo punto in avanti, in modo più schematico, illuminando panoramicamente gli snodi più importanti dell'argomentazione e le tesi a cui perviene l'analisi comparata delle due filosofie. I passi di tale analisi in merito al concetto di *nulla*, la quale condurrà a delineare la radicale differenza tra le due *ontologie*, vengono presentati in questo paragrafo introduttivo. Il riferimento all'elaborazione heideggeriana della domanda sul nulla in *Was ist Metaphysik?* (obbiettivo centrale della critica di Severino, cfr. 2.2.3 e 2.3.2), dà inizio all'analisi. La scienza moderna, ovvero la forma di sapere che guida la vita dell'uomo nell'epoca contemporanea, non si interessa del nulla, e proprio per questo lo chiama in causa: «Ciò che essa rifiuta è ad un tempo ciò che essa reclama» (Heidegger 1987, p. 62). Per tale ragione, il nostro esserci concreto si rende trasparente a se stesso «[...] soltanto se non abbandona il niente» (ivi, p. 76). Si deve quindi porre la domanda: che cos'è il niente?⁷²⁵

4.2.1 Che cos'è il nulla? La mossa di Severino

In questo paragrafo riprendiamo ed esploriamo più accuratamente il motivo centrale della critica di Severino alla concezione heideggeriana del nulla. Viene dunque posto l'accento sul rifiuto heideggeriano della logica come terreno sul quale porre e rispondere alla domanda, poiché essa (cioè la sua regola fondamentale, il principio di non contraddizione) priva la domanda del suo stesso oggetto. L'indagine indica invece nella *Grundstimmung* dell'angoscia il terreno privilegiato, sul quale secondo Heidegger si può incontrare il – o *fare esperienza* del – nulla (per quanto riguarda questo punto, ci limitiamo ad alcune indicazioni di carattere generale e a rinvii bibliografici, cfr. nota 355). Il nulla di cui Heidegger parla non è il *nihil negativum* (raggiunto attraverso l'operazione

⁷²⁴ Si veda il seguente passo: «Il Niente inoltre, a guardare meglio, si rivela essere la *negazione* dell'ente. Negazione, dire di no, non dire, è il contrario dell'affermazione. Esse sono le due forme fondamentali del giudizio, dell'asserzione, del *λόγος ἀποφαντικός*. Il Niente è, in quanto risultato della negazione, di origine “logica”. È vero che l'uomo ha bisogno della “logica” per pensare in modo corretto e ordinato, ma quello che uno pensa soltanto, non necessariamente è già, cioè compare nella realtà come qualcosa di reale. Il Niente che risulta dalla negazione, dal dire di no, è un mero prodotto del pensiero, la cosa più astratta che ci sia. Il Niente è assolutamente e semplicemente “niente”, ed è quindi la cosa più nulla e dunque ciò che non è degno di alcuna ulteriore attenzione e considerazione. Se il Niente è niente, se il Niente non c'è, allora non può nemmeno darsi che l'ente sprofondi mai nel Niente e che tutto si dissolva nel Niente; allora non ci può essere il processo del diventar-niente. Allora il nichilismo è una illusione», Heidegger 1994, p. 580.

⁷²⁵ Nel presente riassunto le parole italiane *niente* (ni-ente) e *nulla* sono usate come sinonimi; il loro riferirsi di volta in volta alla concettualità severiniana o a quella heideggeriana risulta chiaro in ogni contesto espositivo.

intellettuale-astratta della negazione), bensì l'essere stesso, il quale non è nessun ente: differenza ontologica. La critica che Severino rivolge a questo punto si sviluppa come riproposizione dell'argomento che Heidegger aveva riferito al disinteresse della scienza per il nulla. Ciò che Heidegger rifiuta – ovvero il *nihil negativum* (o nulla assoluto) – è ad un tempo da lui chiamato in causa. Questa figura è cioè fondamentale – proprio perché rifiutata – anche per la comprensione che il pensiero heideggeriano possiede di sé. A questo punto viene passata in rassegna una serie di passi, provenienti da svariati punti dell'opera del Tedesco, per chiarire maggiormente la prospettiva critica di Severino. L'indagine riporta dunque l'attenzione al passo già citato di HudM (cfr. anche in questo riassunto [2.2.3](#)), dove il giovane Bresciano sostiene che non debba intercorrere alcun tipo di polemica tra le due diverse concezioni del nulla, *proprio perché* esse rispondono a due problematiche radicalmente diverse. I risultati del cap. 3 ci permettono però di vedere come nella problematica heideggeriana non si tratti di illuminare il *fondamento ontologico*, quale interpretato in HudM (cfr. [2.2.1](#)), bensì la dimensione originaria della significatività del mondo dell'esistenza umana concreta. Ciononostante, il modo in cui il giovane Severino prospetta l'alternativa rimane *strutturalmente* corretto. I due paragrafi successivi servono dunque a delineare chiaramente la radicale diversità delle problematiche in relazione alla domanda sul nulla e quindi in preparazione alla comprensione della distanza intercorrente tra le due ontologie (4.3).

4.2.2 *Che cos'è il nulla? La posizione di Heidegger*

L'analisi della posizione di Heidegger si sviluppa lungo i seguenti punti. Viene inizialmente presa in esame la problematica della negatività (e quindi della negazione) propria del *Dasein*, con riferimento al § 58 di *Sein und Zeit*. Esponiamo così l'idea, argomentata in quel paragrafo, secondo cui l'ontologia classica (logica e dialettica) avrebbe fatto un uso a-problematico della negazione in quanto figura operativo-intellettuale, senza indagare l'origine stessa della negatività. Viene quindi indicato il compito heideggeriano di tematizzare la co-appartenenza di essere e nulla, giungendo così a comprendere il nulla come il rifiuto (*Verweigerung*) dell'essere stesso (o come la sua sottrazione, il suo sottrarsi, *Entzug*). Alla luce di questa prospettiva, la metafisica si rivela come l'incapacità di giungere a una tale concezione della nullità dell'essere. Messo in chiaro ciò, l'analisi indica nel confronto con Hegel – letto come compimento (*Vollendung*) della metafisica (o come inizio di un compimento che giunge a maturazione solo con Nietzsche, cfr. [5.2.1](#)) – la congiuntura nella quale la critica heideggeriana alla concezione metafisica del nulla può essere colta nel modo più evidente. Per tali ragioni, l'interpretazione del presunto dissolvimento (*Auflösung*) hegeliano della negatività viene ricondotta alla critica della logica in quanto metafisica, ovvero in quanto ontologia della *Vorhandenheit* (sebbene vengano messi in chiaro, soprattutto in dialogo con la letteratura secondaria sul tema, anche i limiti di tale interpretazione, cfr. in particolare nota 380). Riferendoci alla ripresa, da parte di Gadamer, dei motivi heideggeriani di critica ai concetti scolastico-tradizionali (cioè latini) di *essere*, *verità*, *essenza*, cerchiamo di argomentare la necessità

che proprio una tale critica implichi il riconoscimento dei significati o concetti criticati, ne implichi l'esistenza. Che la parola "essere" possa significare anche *altro* da ciò che essa significa «[...] nei concetti latini e nella loro elaborazione scolastica» (Gadamer 1987, p. 98 sg., trad. P.M.B.), significa, che essa possiede anche *quel significato*, da cui gli *altri significati* si differenziano. "Essere" significa pertanto anche: esistere, sussistere, *actus essendi*. E "nulla" significa per contro anche non-esistere (*Nicht-Bestehen*). Proprio per questa ragione Heidegger ripete continuamente: il nulla *non è* il nulla assoluto.

Dopo aver mostrato l'inevitabilità del riaffiorare di ciò che Severino chiama *aporia del nulla*, l'analisi cerca di chiarire la completa consapevolezza di Heidegger in merito alla negazione radicale del qualcosa in generale (il cui "risultato" è appunto il nulla assoluto), facendo riferimento alla sua lettura del parricidio platonico nella *Vorlesung* marburghese sul *Sofista* platonico (1924/25): «Questa vuota negazione mette il ritenere, cioè il λέγειν e il νοεῖν, al cospetto, per così dire, del niente: non fa vedere niente altro se non il terreno stesso su cui insiste la negazione. Questo è il senso della negazione in *Parmenide*. Tale negazione che mette di fronte al niente, questa pura esclusione, è dunque la prima a essere stata scoperta nella storia dell'evoluzione della nostra logica» (Heidegger 2013, p. 576). Questa vuota negazione è per Heidegger la prima ad essere stata scoperta, ma non è la più originaria. L'elaborazione della *Seinsfrage* come *domanda intorno alla significatività del mondo della vita umana* si interessa infatti per il potenziale aprente e scoprente della negazione. È così mostrato chiaramente il senso secondo cui Heidegger ha certamente in vista la vuota negazione del qualcosa (i. e. il nulla assoluto) – come giustamente notato dalla critica di Severino –, dove però tale figura si colloca su un piano derivato o secondario rispetto alla dimensione dell'essere (per come Heidegger la intende). Per questa ragione il Tedesco non si interessa di questo concetto. La filosofia di Severino, per contro, concepisce se stessa come un tentativo di non voltare le spalle al problema del nulla assoluto, ovvero a una problematica differente rispetto a quella di Heidegger.

4.2.3 *Che cos'è il nulla (assoluto) in Severino?*

Attraverso la ripresa e la discussione del concetto severiniano di nulla assoluto come l'autocontraddittorio (o come il contenuto della contraddizione), questo paragrafo giunge al delineamento definitivo della radicale distanza tra le due impostazioni *ontologiche*. Viene in particolare chiarito come questi autori, nelle rispettive critiche al concetto di nulla, parlino letteralmente due lingue diverse.⁷²⁶ L'analisi prova quindi a eliminare l'elemento polemico presente in entrambe le impostazioni a favore del chiaro delineamento del modo in cui ciascuna posizione teoretica si impone nel processo ermeneutico (cfr. 2.1.2). Dopo una ripresa dell'andamento

⁷²⁶ Nel testo tedesco della dissertazione parliamo di un *aneinander Vorbeireden* (lett.: parlare mancandosi, passandosi accanto), appropriandoci dell'espressione (*vorbei-reden, -fragen, -denken*) che Heidegger utilizza per indicare dinamicamente la sorte del domandare della metafisica, per cui essa chiede dell'essere mancando strutturalmente il bersaglio, ovvero *passandogli accanto (vorbei)* – cfr. nota 455. Si pensi al seguente passo heideggeriano rivolto alla metafisica: «Pensando l'ente in quanto tale, essa sfiora [*Vorbeigang*, P.M.B.] nel modo del pensiero l'essere, per poi subito passare oltre in favore dell'*ente*», Heidegger 1994, p. 823.

argomentativo de *La struttura originaria* (1.2) e della presentazione severiniana dell'aporia del nulla, mettiamo in chiaro come il punto riferimento storico-filosofico sia lo stesso di Heidegger: l'ontologia di Parmenide e il suo superamento ad opera di Platone. Viene dunque presentata la tesi principale di Severino in merito al nulla, la quale riguarda direttamente il cuore del suo pensiero: il nulla assoluto viene costantemente evitato o dimenticato nella storia della filosofia occidentale, poiché non si può dirne altro che la contraddittorietà (ossia la formulazione stessa dell'aporia), e *ciononostante* esso si rivela imprescindibile per dare profilo alla persuasione fondamentale dell'Occidente stesso, ovvero il divenire dal nulla e verso il nulla (cfr. 1.3).

Procediamo con una delucidazione storico-concettuale di tale nulla assoluto, facendo in particolare riferimento al paragrafo storico del capitolo sul nulla in US. Se vi sono *diversi nulla*, allora non si ha a che fare con il nulla assoluto, bensì con un *qualcosa* di essente (benché in modo particolare). Il nulla assoluto non può tollerare alcuna differenziazione. Vengono dunque elencate varie modalità di espunzione del nulla lungo la storia della filosofia, fino a quella di carattere linguistico-analitico (in relazione alla critica di Carnap a questo concetto come *bedeutungslos*): «È proprio perché “nulla” significa “assenza di ogni significato” che Parmenide afferma la non conoscibilità e la non esprimibilità del nulla» (ÜdBdN, p. 106 sg.). Alla luce di queste analisi storico-concettuali, la critica severiniana alla differenza ontologica – e quindi al concetto heideggeriano di nulla in quanto espunzione del nulla assoluto – è di certo corretta, pur non riguardando la filosofia di Heidegger in ciò che le è proprio. Infatti quest'ultima (ovvero la *Übergangsarbeit*, l'allontanamento dall'ontologia tradizionale) concepisce il nulla come la sottraentesi dimensione originaria della *Weltbedeutsamkeit* dell'esistenza umana concreta. Dal punto di vista di questa filosofia, il pensiero di Severino non è altro che un nuovo capitolo dell'ontologia tradizionale della *Vorhandenheit*. Una tale critica è a sua volta certamente corretta, eppure non può riguardare la filosofia di Severino, dato che essa non rappresenta alcuna espunzione dell'esistenza umana concreta, bensì solamente il tentativo di comprenderla *alla luce* di ciò che secondo lui è la struttura necessaria dell'essere in senso tradizionale.

Per chiarire il senso di quest'ultima tesi, ci rivolgiamo a uno studio pubblicato da poco da Dieter Henrich su Essere e Nulla (Henrich 2016), dove l'autore argomenta che «[...] il nulla assoluto è un programma ontologico di pensiero pregno di significato per i soggetti» (Henrich 2016, p. 138), intendendo con ciò dire che la modificazione di ciascun modo d'essere di volta in volta assunto, ovvero il divenire in quanto dover diventare nulla, è appunto ciò che caratterizza originariamente la comprensione di sé di ogni soggetto. Riprendiamo dunque la diagnosi severiniana per alcuni chiarimenti conclusivi. La comprensione del divenire ontologico come un'*interpretazione storicamente determinata del contenuto dell'esperienza* (quella platonica), quindi anche la conseguente interpretazione del nichilismo occidentale, costituiscono in Severino nient'altro che il tentativo di cogliere in maniera radicale questa comprensione di sé che costituisce l'uomo storico.

4.3 *Le ontologie di Heidegger e Severino*

Questo paragrafo tira le somme dell'intera analisi comparata in merito alle due teorie ontologiche. Benché la *Metafisica* aristotelica costituisca in entrambi i casi il punto di riferimento per l'auto-comprensione delle *indagini ontologiche*, abbiamo in verità a che fare con due *ontologie* radicalmente diverse. Tale diversità viene qui esemplificata con un piccolo *excursus* in merito alla questione dell'intersoggettività e a come questa viene trattata da entrambe le filosofie.⁷²⁷ L'ontologia fondamentale ermeneutico-fenomenologica di Heidegger e l'ontologia dell'eternità dell'essente in quanto tale – queste due problematiche ontologiche sono dunque i due volti autentici delle due direzioni dell'ontologia tematizzate da HudM (cfr. 2.2.1). Nelle figure di questi due autori, l'indagine ontologica, il cui capostipite è Aristotele, si divide in due direzioni completamente differenti. Sulla base di questi risultati, e nonostante la radicale differenza teoretico-ontologica, la quale si rispecchia nelle due diverse definizioni del nichilismo, l'indagine proverà, nella terza parte, ad argomentare a favore di una complementarità delle due in merito alla diagnosi della tecnica contemporanea.

2) **Parte terza:**

Capitolo quinto: *Vollendung des Nihilismus und Grenzenlosigkeit der Technik (Compimento del nichilismo e assenza di limiti della tecnica)*

3.1 *Indicazioni introduttive (ancora sulla differenza ontologica)*

Queste pagine introducono le analisi del capitolo e della terza parte in generale, sviluppandosi come continuazione dell'esposizione di 4.3 in merito alla differenza tra le impostazioni ontologiche di Heidegger e Severino. Infatti, alla luce di quei risultati è facile vedere come la quarta tesi di Severino (cfr. 2.3.4) – la quale legge la differenza ontologica come figura di pensiero in accordo con la destinazione al dominio da parte della tecnica (ovvero con la fede nella libertà del divenire) – è certamente corretta, ovvero presenta un'argomentazione e uno sviluppo chiari e coerenti, e ciononostante non è capace di riguardare il senso autentico della filosofia heideggeriana. La radicale distanza tra le due filosofie – questa la nostra tesi interpretativa – si lascia quindi apprezzare nel modo più chiaro in relazione all'interpretazione severiniana della *differenza ontologica come pensiero in consonanza con la tecnica*. Per delineare la complementarità delle due diagnosi della tecnica, dobbiamo dunque rivolgerci alle altre tesi severiniane (alla terza e alla quinta). Dobbiamo cioè analizzare la diagnosi che Heidegger fornisce di nichilismo e tecnica, per andare a capire se è corretto affermare che il Tedesco sia in attesa di un nuovo principio ontico forte, il quale sia in grado di porre dei limiti alla grande modificazione del mondo causata dalla tecnica contemporanea.

⁷²⁷ Per approfondimenti si rimanda a Bortoluzzi 2021.

5.2.1 *La determinazione della tecnica nichilistica a partire dalla storia dell'essere*

In questo sottocapitolo (5.2) puntiamo a mostrare come le tesi severiniane in merito alla filosofia della tecnica di Heidegger siano inadeguate. L'argomentazione vuole quindi mostrare che la diagnosi autentica che Heidegger propone – nonostante i molti tratti *soteriologici* in essa presenti – consiste innanzitutto nel comprendere la razionalità tecnica come un modo di pensare autoreferenziale, il quale tende ad abbattere ogni limite, ovvero che non ha alcun limite di fronte a sé. Per raggiungere questo scopo, esponiamo il senso del concetto heideggeriano di nichilismo e il significato della sua tesi circa il compimento del nichilismo nella tecnica contemporanea (5.2.1). Successivamente mostriamo l'estraneità della riflessione heideggeriana su Dio rispetto a qualsiasi tipo di ricerca di un principio salvifico ontico (5.2.2). Infine analizziamo l'interpretazione della tecnica come *Ge-stell*, così da poter rafforzare la nostra tesi interpretativa centrale.

Per quanto riguarda la concezione heideggeriana del nichilismo, l'analisi si sviluppa nel modo seguente. Viene innanzitutto indicata la tesi da delucidare: «*La tecnica è quindi l'autentico compimento della "metafisica"*» (HGA 76, p. 294, trad. P.M.B.). Per comprendere il senso di questo tesi, ci si deve – secondo Heidegger – trovare nel superamento della metafisica (si deve compiere questo superamento, scuotimento). Ci preoccupiamo quindi di tematizzare nuovamente (cfr. 3.2.2) il filo rosso che connette la deiezione (*Verfallen*), l'oblio dell'essere e la metafisica, oltre a ricordare che il *Dasein* è già da sempre (*je schon*) decaduto al mondo, cioè ha già da sempre dimenticato l'essere, o pensa/vive già da sempre in modo *metafisico*. Superare la metafisica, in ciò concependo la tecnica come forma compiuta del nichilismo metafisico, significa dunque conoscere, comprendere *autenticamente* noi stessi in quanto uomini che vivono concretamente nell'epoca contemporanea. Tale compimento è infatti l'estremo sottrarsi dell'essere, quindi l'estrema rimozione della sottrazione o della svelatezza stessa. L'analisi viene dunque avviata mostrando, in relazione allo sviluppo della sua opera, il bisogno di Heidegger di distinguere un tale superamento da qualsiasi tipo di superamento in quanto mero lasciarsi alle spalle. Heidegger dà corpo alla sua diagnosi del nichilismo in dialogo sistematico con quelle di Nietzsche e Jünger, provando allo stesso tempo a distinguersi radicalmente da esse. Aniché avventurarsi in un qualche superamento del nichilismo, come fa Nietzsche – e Jünger sulla sua scorta –, dobbiamo secondo Heidegger imparare a comprenderne l'essenza,⁷²⁸ poiché noi siamo questo stesso nichilismo. Una tale posizione è però *strutturalmente* identica a quella sulla tecnica: anziché lodare o negare appassionatamente la rappresentazione comune della tecnica (come mezzo in vista di scopi), dobbiamo imparare a comprenderne l'essenza, poiché noi stessi siamo tale tecnica, ovvero la compiuta metafisica nichilistica.

L'analisi chiarisce quindi la tesi secondo la quale Nietzsche sarebbe il compimento del nichilismo. Dall'idea platonica del bene fino concetto scolastico di Dio, dal *Sub-jectum* cartesiano

⁷²⁸ Cioè il *Wesen*, notoriamente inteso da Heidegger in senso verbale, come un essere essenzialmente presente, come il *modo* di questo esser presente.

fino alla volontà nietzschiana, sopravvive e domina un'unica comprensione dell'essere dell'ente: l'essere è ciò che fa essere l'ente, ciò che lo produce, lo crea, lo rappresenta, lo vuole. L'essere è perciò – questo è il punto – pensato in *modo produttivo*, ovvero in quanto fondamento (*Grund*) dell'essente. Nietzsche è quindi il compimento della storia nella quale l'essere è pensato *produttivamente* (sotto il segno della macchinazione, *machenschaftlich*), dove quindi la sottraentesi verità dell'essere rimane impensata. L'analisi del testo *Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus* (*La determinazione del nichilismo a partire dalla storia dell'essere*, contenuto in Heidegger 1994) ci permette di indicare il modo determinato con cui Heidegger delimita la propria definizione del nichilismo da quella nietzschiana, e come proprio tale delimitazione custodisca in sé il senso della diagnosi della tecnica. La definizione nietzschiana suona così: «Che cosa significa Nichilismo? Significa che *i valori supremi si svalutano*. Manca lo scopo. Manca la risposta al: perché?» (Nietzsche 1992, p. 9). Sebbene questa filosofia annunci la mancanza del fondamento, essa continua ad appartenere al pensiero del fondamento, ovvero alla metafisica in quanto pensiero di una – benché mancante – verità dell'ente nel suo insieme. Questa filosofia non può dunque vedere che l'essenza «[...] *del nichilismo autentico è l'essere stesso nel rimanere assente della sua svelatezza*» (Heidegger 1994, p. 826). Il continuare a pensare metafisicamente, anche se annunciando la fine della metafisica (cioè il venir meno del fondamento, la morte di Dio), non è che l'estremo allontanamento dalla possibilità di esperire la dinamica di sottrazione dell'essere in quanto *nulla di ente* (cfr. 4.2.2). In ciò sta il senso del *compimento della metafisica*. Questa non è però solo un'opinione privata di Nietzsche. Quest'ultimo è per Heidegger (così come per Severino, cfr. 1.4.4) il testimone del senso di fondo dell'epoca presente. L'uomo del compimento della metafisica fa di tutto fuorché pensare l'essere quale sua più intima essenza (*Wesen*). La rappresentazione comune della tecnica – ovvero ciò che per Heidegger è oggi il modo di pensare dominante – è proprio l'incapacità di pensare la tecnica come svelamento (*Entbergen*), cioè come modo dell'essere che si sottrae (*Weltbedeutsamkeit*) – quindi l'incapacità di superare la metafisica.

5.2.2 *Limiti assoluti, soteriologia, diagnosi fenomenologica*

Per iniziare a sollevare la tesi sulla tecnica dal livello storico-teoretico, affrontiamo direttamente l'interpretazione severiniana del mondo in cui Heidegger caratterizza la propria riflessione su Dio. Viene dunque ripresa la tesi di Severino (cfr. 2.3.3): la coerenza del nichilismo ha un carattere necessario, ossia *dimostra* la necessaria e definitiva morte di Dio. Poiché Heidegger non argomenta in modo rigoroso una tale necessità, egli lascerebbe la porta aperta per una rinascita di Dio, che Severino collega direttamente alla figura dell'*ultimo dio* (*Contributi*) e soprattutto a quella del Dio salvifico dell'intervista allo *Spiegel*. Heidegger vorrebbe quindi pensare un nuovo Dio – ovvero un nuovo e saldo principio, fondamento conoscitivo –, il quale possa salvare l'uomo dal *pericolo* della tecnica. Per discutere questa tesi, ricostruiamo brevemente lo sviluppo della problematica di Dio in Heidegger, dalle prime indagini sull'esistenza proto-cristiana e la critica al pensiero razionalistico,

aristotelico-scolastico di Dio, fino alla figura dell'ultimo Dio nei *Contributi*. Tale figura – così come le altre *fughe* dell'opera – viene interpretata come un titolo (o un lato) diverso che indica l'unica domanda intorno alla verità dell'essere. La problematica di Dio in Heidegger si differenzia quindi *metodicamente e fondamentalmente* dall'ontologia in quanto tentativo di dimostrazione dell'essere assoluto in quanto *Vorhandenes*.

Alla luce di questi risultati, viene rifiutata l'interpretazione della filosofia di Heidegger in senso normativo-soteriologico. Certamente Heidegger sviluppa un discorso intorno a una salvezza – ma questo non può essere letto attraverso la concettualità tradizionale dell'ontologia, e quindi non come la ricerca di un criterio regolativo della vita umana e della tecnica.⁷²⁹ Anche la salvezza delineata da Heidegger può perciò essere vista come la designazione del tentativo di comprendere la tecnica (cioè l'uomo vivente) in modo adeguato, ossia nella sua essenza. Viene con ciò rifiutata la tesi severiniana e allo stesso tempo indicata la vicinanza essenziale tra le due diagnosi, per la quale la tecnica è appunto l'espressione che sta a indicare l'uomo odierno il quale, avendo ucciso Dio, è sicuro di sé e modifica il mondo secondo i propri piani – cioè non più secondo quelli di (o di un) Dio.

5.2.3 *La volontà di volontà come circolare assenza di limiti*

Questo paragrafo serve a comprovare definitivamente l'inadeguatezza della lettura che Severino fornisce heideggeriana *Technikphilosophie*, mostrando così la complementarità delle due diagnosi. L'analisi ruota intorno al saggio *La questione della tecnica*. Esponiamo innanzitutto i punti che segnano la struttura argomentativa del saggio: la rappresentazione *corretta* della tecnica (mezzo in vista di scopi) come trampolino di lancio per raggiungere la comprensione *vera* della sua essenza; la connessione tra causalità, produzione e svelamento; la Tecnica (svelamento, svelatezza) come modo della significatività del mondo nell'epoca presente, per la quale l'uomo viene *provocato* a trattare il mondo come *fondo a disposizione (Bestand)*, ovvero prevalentemente nel senso di una manipolabilità senza limiti; il *Ge-stell* in quanto *Λόγος* del presente, ovvero come carattere autoreferenziale della volontà umana: volontà di volontà.

Di seguito viene discussa la tesi severiniana, secondo la quale Heidegger ricondurrebbe la pianificazione scientifico-tecnologica al calcolo epistemico-metafisico (cfr. 1.4.2), dimostrandosi dunque non consapevole della morte definitiva di ogni verità assoluta. Una tale tesi perde di vista il nocciolo della diagnosi heideggeriana del compimento della soggettività moderna nella filosofia di Nietzsche (5.2.1). La liberazione strutturale del *fare (Machen, produrre)* da ogni limite è proprio ciò che Heidegger esprime con il discorso in merito al compimento della metafisica. La volontà di volontà, in quanto verità della nietzschiana volontà di potenza, si palesa infatti come movimento

⁷²⁹ Si pensi, per fare un esempio fra tanti, al seguente passo dei *quaderni neri*: «La questione non è far sì che l'uomo di questa epoca scopra una scappatoia consolatoria e acquietante; tutto ciò rimane – a prescindere dalla serietà solo apparente di una sedicente meditazione – sempre un calcolare con l'*assicurazione* dell'uomo –; il “Dio” che viene fatto qui intervenire come “salvatore” è *sminuito* fino ad assumere il ruolo di soccorritore; non si fanno mai i conti con il carattere divino del Dio, bensì si porta avanti il commercio della “salvezza delle anime”», HGA 96, p. 139 (trad. P.M.B.).

circolare autoreferenziale, nel quale non vi è più alcun criterio che si possa porre *al di fuori* della volontà e che possa così imporle un limite. Una verità vi è solo come stadio da fissare e superare nel processo dell'aumento di potenza (*Machtsteigerung*). La morte della verità definitiva nell'epoca del produzione calcolante della stessa a favore della ricerca di sicurezza è proprio il senso della morte di ogni limite. La nostra indagine chiarisce poi il significato della tesi circa l'appartenenza della scienza moderna all'ambito essenziale (*Wesensbereich*) della tecnica. Il *Ge-stell*, in quanto circolo della volontà che vuole se stessa viene dunque indicato come il senso autentico dell'assenza di limiti, la quale caratterizza sempre di più la razionalità rappresentante (cioè la tecnica) del nostro presente: «[...] questo rappresentare non trova alcun limite in ciò che è *dato*, né vuole trovarne alcuno: ciò che è decisivo è invece l'illimitato, inteso [...] come ciò che non è vincolato ad alcun limite *dato*, a *nulla* che sia dato o che possa darsi *in quanto limite*. Non esiste in linea di principio l'“im-possibile”; si “odia” questa parola, cioè tutto è umanamente possibile» (Heidegger 2007, p. 153). L'ontologia di Heidegger spinge dunque la nostra attenzione sul fatto che, nell'epoca in cui tutto è compito, definizione e raggiungimento di scopi, preparazione di mezzi, ecc., il nostro modo di pensare, onnipervasivo e ciononostante nascosto (velato, *verborgen*), possiede una logica interna, secondo la quale ogni limite, ogni “tu non puoi”, deve e quindi *potrà* essere superato da un “io lo voglio”.

5.3 In che senso le due diagnosi sono complementari?

Quest'ultimo paragrafo riassume i risultati dell'analisi comparata e ne presenta le tesi principali. Sottolineiamo quindi di nuovo sia le similitudini strutturali, sia la grande distanza tra le due impostazioni. Le tesi proposte in merito alla rapporto tra questi due autori (visto attraverso la prospettiva della lettura severiniana di Heidegger) sono dunque: **1)** nonostante le sue critiche alla tradizione, il pensiero di Heidegger non può eludere le categorie ontologico-tradizionali (cioè l'*ontica*), poiché queste stanno inevitabilmente alla base anche del suo pensiero (cfr. [4.2.3](#)). **2)** Severino presenta un'interpretazione di Heidegger, la quale possiede certamente una coerenza interna ed è anche in grado di evidenziare punti cruciali, e che tuttavia si sviluppa perdendo sistematicamente di vista il senso della filosofia del Tedesco, proprio perché un diverso *linguaggio ontologico* è in gioco ([4.3](#)). **3)** Se si dimostra che la tesi severiniana circa l'oscillazione della diagnosi heideggeriana della tecnica è scorretta ([2.3.3](#), [5.1](#), [5.2.3](#)), se dunque si tiene lontana qualsiasi lettura in chiave soteriologica, allora proprio la figura severiniana della coerenza del nichilismo si dimostra come un eccellente strumento concettuale per illuminare il senso della comprensione heideggeriana della tecnica come compimento della metafisica nella volontà di volontà. **4)** Alla luce di 2), la critica di Severino, secondo la quale Heidegger è un pensatore in accordo con la tecnica, pur essendo plausibile e coerente, di fatto non riguarda il pensiero del Tedesco in ciò che gli è proprio.

Il carattere complementare delle due posizioni – questa è la nostra tesi – risiede dunque sul fatto

che un'analisi a base ontologica della tecnica contemporanea non può rinunciare a nessuno di questi diversi *lessici ontologici*. Mostrare come ognuno di essi sia pienamente legittimo, nonostante le critiche dell'altro, significa appunto per noi affermare la loro complementarità intesa in tal modo.

Capitolo sesto: *Für eine ontologisch basierte Lektüre der Gegenwart (Per una lettura del presente a base ontologica)*

6.1 *La rilevanza delle ontologie di Heidegger e Severino*

6.1.2 *Ontologia, diagnosi, critica*

Questo capitolo si preoccupa di rendere chiaro il senso della lettura della tecnica guadagnata grazie ai nostri due autori, sottolineando in particolare la rilevanza della stessa all'interno dell'attuale dibattito filosofico. Nel primo paragrafo ci rivolgiamo il rapporto di questa diagnosi con le altre discipline scientifiche. Viene dunque chiarito in che senso le filosofie di Heidegger e Severino possono essere viste come una critica della scienza e della tecnica: a) la cultura attuale, e soprattutto la scienza contemporanea, non è consapevole delle proprie radici ontologiche – essa non può esserlo, perché la struttura del proprio sapere si basa su isolamento, specializzazione e sperimentazione; b) le diagnosi della negatività (*Verfall*, alienazione, errore), proposte dai nostri due autori, si rivolgono a tale incapacità strutturale delle scienze, e lo fanno sviluppando la testimonianza di una dimensione, la quale sta alla base di tutte le diverse discipline e specializzazioni. Una tale critica si compone perciò delle seguenti prospettive: 1) l'affermazione della necessità di un'integrazione fondata storico-ontologicamente, cioè rigorosamente filosofica, della comprensione scientifica che l'uomo odierno possiede di sé; 2) l'illuminazione, anch'essa di natura radicalmente *filosofica*, dell'*assenza di limiti* che caratterizza la tecnica contemporanea. Si tratta quindi di vedere che nessuna scienza può cogliere – ma neanche tematizzare – il significato profondo della tecnica, proprio perché ciascuna di esse appartiene all'estrema e più coerente forma della tecnica stessa. I contorni storico-determinati di questa appartenenza costituiscono a loro volta il senso concreto di questa assenza di limiti.

6.1.2 *L'inadeguatezza della definizione strumentale della tecnica*

La concezione strumentale della tecnica rappresenta per entrambi gli autori il tipo di pensiero fondamentale che è comune sia all'attività scientifica sia alla quotidianità media dell'uomo contemporaneo (e dunque anche dei due autori stessi). Secondo tale concezione, la tecnica è un mezzo neutrale nelle mani dell'uomo che agisce e che dispone di una facoltà totalmente libera di stabilire scopi. Avvalendoci del dialogo con alcuni interlocutori classici di Heidegger (Jaspers, Anders) e con i lavori di Galimberti, riprendiamo dunque una tale definizione e la criticiamo nel senso appena chiarito. Il problema di questa rappresentazione corrente sta nel fatto che la naturalezza o l'ovvietà dei concetti che in essa compaiono – l'uomo, il mezzo, lo scopo, il fare –, riposa in realtà su una costitutiva mancanza di chiarezza in merito agli stessi. Proprio in quanto mai

chiariti, sempre dati per scontati, tali significati costituiscono i tratti essenziali dell'agire umano. La diagnosi ontologica si preoccupa quindi di vedere quali conseguenze dipendono dal predominio di questa mancanza di chiarezza. L'evidenziazione dell'assenza di limiti dell'agire umano, in quanto auto-referenzialità della volontà che vuole se stessa, è *in entrambi i casi* il risultato di tale tentativo. Il carattere circolare della volontà che vuole se stessa non è altro che la specularità circolare-tautologica della rappresentazione comune che la tecnica ha di se stessa, nel suo sviluppo *pratico*. Questo è appunto il fenomeno fondamentale (la *tendenza fondamentale*), il quale sottostà – secondo i nostri autori – all'immensa ricchezza di accadimenti diversi di cui si compongono le società odierne a livello globale.

6.2 *Conclusioni: fenomenologia della tecnica senza limiti*

6.2.1 *L'anthropos tecnico*

La conclusione della dissertazione serve a chiarire il senso della tesi centrale in relazione al posto che l'uomo odierno assume nella dinamica, anonima e priva di limiti, dell'aumento indefinito della potenza (*Machtsteigerung*), in cui la tecnica stessa consiste. Il posto occupato dall'uomo nell'epoca ormai comunemente chiamata *Antropocene* viene indicato attraverso il delineamento della seguente antinomia: L'uomo esiste nella nostra epoca ancora come *contenuto* di determinate rappresentazioni (di scopi, di pianificazioni) tradizionali – eppure, il denominatore comune di tutte queste rappresentazioni (ovvero la tecnica stessa) ha raggiunto un grado di emancipazione *pratico-concreto* (cioè generatore di storia), tale per cui queste rappresentazioni sono destinate a tramontare. Nell'epoca della massima realizzazione e allo stesso tempo del tramonto dell'antropocentrismo, l'uomo è minacciato su due fronti: dal rischio dell'*annientamento* del suo habitat naturale, così come dallo sviluppo senza limiti del processo di reificazione dell'uomo stesso, per cui egli diviene sempre di più la «materia prima più importante» (HGA 7, p. 93, trad. P.M.B.), ovvero il mezzo di ciascun perseguimento di scopo. La più sviluppata capacità di calcolo produce *concretamente* lo scenario della suprema incalcolabilità (imprevedibilità). Ciascun singolare perseguimento di scopi – cioè ogni intrapresa umana particolare – è immancabilmente risucchiato nel processo dell'illimitato potenziamento del mezzo, divenendo *tendenzialmente* sempre meno sicuro del proprio successo. La suprema ricerca di sicurezza della moderna razionalità produce concretamente la più profonda insicurezza.

6.2.2 *Eterogenesi dei fini come tendenza fondamentale del presente*

L'ultimo paragrafo si occupa delle ragioni strutturali di tale processo del potenziamento in cui consiste la tecnica stessa. La ragione fondamentale consiste nel frazionamento della volontà che vuole se stessa, ovvero nella presenza ancora concreta di una grande varietà di scopi divergenti, perseguiti dalle componenti umane agenti sul globo terracqueo. L'umanità si presenta cioè come un insieme di diversi scopi, i quali stanno l'uno accanto all'altro e in buona parte si combattono reciprocamente. Affinché uno scopo particolare possa sopravvivere, ovvero affinché l'uomo possa

puntare alla realizzazione del proprio scopo particolare, il mezzo *deve necessariamente* essere potenziato senza sosta. Ma il costante potenziamento del mezzo non è altro che l'assunzione dello scopo della tecnica come proprio scopo, da parte delle componenti umane particolari (cioè degli scopi particolari). Se dunque noi viviamo nell'epoca in cui (il) *tutto* sta a disposizione della produzione (creazione) e della distruzione (annientamento) da parte dell'uomo – se quindi la tecnica è la volontà che *il mondo sia fatto così* (volontà di volontà), allora il fenomeno centrale del presente può essere definito come un processo dell'eterogenesi dei fini, lungo il quale tutti gli scopi dell'umanità, i quali credono di avere la tecnica come mezzo nelle proprie mani (definizione strumentale), vengono subordinati a un unico scopo superiore: l'incremento *illimitato* della capacità di realizzare scopi, cioè la tecnica stessa. Nessuna prospettiva, nessun desiderio, nessuna rappresentazione, nessuno scopo umano esaurisce in sé il significato della logica profonda che pur li guida tutti in modo sempre più concreto e determinante: il rapporto speculare e circolare della tecnica con se stessa.

Questo chiarimento conclusivo si sviluppa mostrando che tale tesi, che nella sua formulazione esplicita appartiene alla filosofia di Severino, costituisce il senso autentico anche della diagnosi heideggeriana, secondo la quale «[...] la volontà di volontà nega ogni fine in sé e ammette dei fini solo come dei mezzi che le consentano di superare deliberatamente se stessa» (Heidegger 1976, p. 58).

LITERATURVERZEICHNIS

Abkürzungen der Schriften Emanuele Severinos:

HudM: *Heidegger e la metafisica* [*Heidegger und die Metaphysik*, Brescia, 1950], Adelphi, Mailand 1994.

US: *La struttura originaria* [*Die ursprüngliche Struktur*, Brescia, 1958], Adelphi, Mailand 1981.

SüP: *Studi di filosofia della prassi* [*Studien über Praxisphilosophie*, Mailand 1962], Adelphi, Mailand 1984.

EdN: *Essenza del nichilismo* [*Wesen des Nihilismus*, Brescia 1972], Adelphi, Mailand 1982.

VWdN: *Vom Wesen des Nihilismus*, Klett-Cotta, Stuttgart 1983.

DEdZ: *Gli abitatori del tempo* [*Die Einwohner der Zeit*, Rom 1978], Rizzoli, Mailand 2009.

Te: *Téchne. Le radici della violenza* [*Téchne. Die Wurzel der Gewalt*, Mailand 1979], Rizzoli, Mailand 2010.

GuZ: *Legge e caso* [*Gesetz und Zufall*], Adelphi, Mailand 1979.

DdN: *Destino della necessità. Katà tò chreòn* [*"Destino" der Notwendigkeit*], Adelphi, Mailand 1980.

CuG: *A Cesare e a Dio* [*An Cäsar und an Gott*, Mailand 1983], Rizzoli, Mailand 2007.

DW: *La strada* [*Der Weg*, Mailand 1983], Rizzoli, Mailand 2008.

DaP: *La filosofia antica* [*Die antike Philosophie*, Mailand 1984], Rizzoli, Mailand 2016.

DmP: *La filosofia moderna* [*Die moderne Philosophie*, Mailand 1984], Rizzoli, Mailand 1991.

DvV: *Il parricidio mancato* [*Der versäumte Vatemord*], Adelphi, Mailand 1985.

OdA: *Traduzione e interpretazione dell'«Orestea» di Eschilo* [*Übersetzung und Auslegung der «Orestie» des Aïsschylos*], Rizzoli, Mailand 1985.

DgP: *La filosofia contemporanea* [*Die gegenwärtige Philosophie*, Mailand 1986], Rizzoli, Mailand 2004.

DGuZ: *La tendenza fondamentale del nostro tempo* [*Die Grundtendenz unserer Zeit*], Adelphi, Mailand 1988.

DkP: *La filosofia futura* [*Die künftige Philosophie*, Mailand 1989], Rizzoli, Mailand, 2006.

DJ: *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo* [*Das Joch. An den Ursprüngen der Vernunft: Aïschylos*], Adelphi, Mailand 1989.

DNudD: *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi* [*Das Nichts und die Dichtung. Am Ende des Zeitalters der Technik: Leopardi*, Mailand 1990], Rizzoli, Mailand 2006.

JdS: *Oltre il linguaggio* [*Jenseits der Sprache*], Adelphi, Mailand 1992.

DNdK: *Il declino del capitalismo* [*Der Niedergang des Kapitalismus*], Rizzoli, Mailand 1993.

Güdc: *Pensieri sul Cristianesimo* [*Gedanken über das Christentum*, Mailand 1995], Rizzoli, Mailand 2010.

Ta: *Tautótēs*, Adelphi, Mailand 1995.

DWdE: *La follia dell'angelo. Conversazioni intorno alla filosofia* [*Der Wahnsinn des Engels. Gespräche über die Philosophie*], Rizzoli, Mailand 1997.

DdT: *Il destino della tecnica* [*Das "Destino" der Technik*], Rizzoli, Mailand 1998.

- DRdW: *L'anello del ritorno* [*Der Ring der Wiederkehr*], Adelphi, Mailand 1999.
- Glo: *La Gloria* [*Die "Gloria"*], Adelphi, Mailand 2001.
- SGT: *Die notwendige Selbsttranszendierung der Gegenwartskultur durch die Technik*, in R. Benedikter (hrsg.), *Italienische Technikphilosophie für das 21. Jahrhundert*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, S. 33-53.
- TuA: *Tecnica e architettura* [*Technik und Architektur*], Raffaello Cortina, Mailand 2003.
- VizP: *Dall'Islam a Prometeo* [*Vom Islam zu Prometheus*], Rizzoli, Mailand 2003.
- GdW: *Fondamento della contraddizione* [*Grund des Widerspruchs*], Adelphi, Mailand 2005.
- DS: *Il muro di pietra. Sul tramonto della tradizione filosofica* [*Der Steinmauer. Über den Untergang der philosophischen Tradition*], Rizzoli, Mailand 2006.
- Olt: *Oltrepassare* [*Überschreiten*], Adelphi, Milano 2007.
- UuD: *Immortalità e Destino* [*Unsterblichkeit und "Destino"*], Rizzoli, Mailand 2008.
- DiH: *L'intima mano* [*Die intime Hand*], Adelphi, Mailand 2010.
- MEadE: *Il mio ricordo degli eterni. Autobiografia* [*Meine Erinnerung an die Ewigen. Autobiographie*], Rizzoli, Mailand 2011.
- DTudE: *La morte e la terra* [*Der Tod und die Erde*], Adelphi, Mailand 2011.
- EzD: *Educare al pensiero* [*Erziehen zum Denken*], La scuola, Brescia 2012.
- KoZ: *Capitalismo senza futuro* [*Kapitalismus ohne Zukunft*], Rizzoli, Mailand 2012.
- ÜdSdN: *Intorno al senso del nulla* [*Über den Sinn des Nichts*], Adelphi, Mailand 2013.
- DMdl: *La potenza dell'errare. Sulla storia dell'Occidente* [*Die Macht des Irrs. Über die Geschichte des Abendlandes*], Rizzoli, Mailand 2013.
- Di: *Dike*, Adelphi, Mailand 2015.
- GGs: *Cervello, Mente, Anima* [*Gehirn, Geist, Seele*], Morcelliana, Brescia 2016.
- GG: *Storia, Gioia* [*Geschichte, "Gioia"*], Adelphi, Mailand 2016.
- DUDP: *Il tramonto della politica. Considerazioni sul futuro del mondo* [*Der Untergang der Politik. Überlegungen über die Zukunft der Welt*], Rizzoli, Mailand 2017.
- KüWT: *Dispute sulla verità e la morte* [*Kontroversen über die Wahrheit und den Tod*], Rizzoli, Mailand 2018.
- Ddb: *Testimoniando il Destino* [*Das "Destino" bezeugen*], Adelphi, Mailand 20

Zitierte Bände der Gesamtausgabe Heideggers (Klostermann, Frankfurt am Main):

- HGA 1: *Frühe Schriften*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 1978.
- HGA 2: *Sein und Zeit*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 1977.
- HGA 3: *Kant und das Problem der Metaphysik*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 1991.
- HGA 4: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 1981.
- HGA 5: *Holzwege*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 1977.
- HGA 6.1: *Nietzsche I*, hrsg. von B. Schillbach, 1996.
- HGA 6.2: *Nietzsche II*, hrsg. von B. Schillbach, 1997.

- HGA 7: *Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 2000.
- HGA 8: *Was heißt denken?*, hrsg. von P.-L. Coriando, 2002.
- HGA 9: *Wegmarken*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 1976.
- HGA 10: *Der Satz vom Grund*, hrsg. von P. Jäger, 1997.
- HGA 11: *Identität und Differenz*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 2006.
- HGA 14: *Zur Sache des Denkens*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 2007.
- HGA 15: *Seminare*, hrsg. von C. Ochwad, 1986.
- HGA 16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, hrsg. von H. Heidegger, 2000.
- HGA 19: *Platon: Sophistes*, hrsg. von I. Schüßler, 1992.
- HGA 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*, hrsg. von P. Jaeger, 1979.
- HGA 21: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, hrsg. von W. Biemel, 1976.
- HGA 24: *Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 1975.
- HGA 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 1983.
- HGA 36/37: *Sein und Wahrheit*, hrsg. von H. Tietjen, 2001.
- HGA 38: *Logik als Frage nach dem Wesen der Sprache*, hrsg. von G. Seubold, 1998.
- HGA 38/A: *Logik als Frage nach dem Wesen der Sprache*, hrsg. von P. Trawny, 2020.
- HGA 40: *Einführung in die Metaphysik*, hrsg. von P. Jäger, 1983.
- HGA 45: *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 1984.
- HGA 54: *Parmenides*, hrsg. von M. S. Frings, 1982.
- HGA 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie*, hrsg. von B. Heimbüchel, 1987.
- HGA 63: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, von K. Bröcker-Oltmanns, 1988.
- HGA 65: *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 1989.
- HGA 68: *Hegel*, hrsg. von I. Schüßler, 1993.
- HGA 66: *Besinnung*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 1997.
- HGA 69: *Die Geschichte des Seyns*, hrsg. von P. Trawny, 2008.
- HGA 70: *Über den Anfang*, hrsg. von P.-L. Coriando, 2005.
- HGA76: *Leitgedanke zur Entstehung der neuzeitlichen Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*, hrsg. von C. Strube, 2009.
- HGA 79: *Bremer und Freiburger Vorträge*, hrsg. von P. Jäger, 2005.
- HGA 98: *Anmerkungen VI-IX (Schwarze Hefte 1948/49-51)*, hrsg. von P. Trawny, 2018.

Bibliografia di riferimento per il riassunto in lingua italiana:

- Harari 2017: *Homo Deus. Breve storia del futuro*, a cura di M. Piani, Bompiani, Milano.
- Heidegger 1968: *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze.
- Heidegger 1976: *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano.
- Heidegger 1981: *Kant e il problema della metafisica*, a cura di V. Verra, Laterza, Roma-Bari.

- Heidegger 1986: *Logica. Il problema della verità*, a cura di U. M. Ugazio, Mursia, Milano.
- Heidegger 1987: *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Heidegger 1988: *Tempo ed essere*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli.
- Heidegger 1993: *Per la determinazione della filosofia*, a cura di G. Auletta, Guida, Napoli.
- Heidegger 1994: *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Heidegger 2005: *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita (1910-1976)*, a cura di N. Curcio, Il Melangolo, Genova.
- Heidegger 2005b: *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano.
- Heidegger 2007: *Contributi alla filosofia. Dall'evento*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Heidegger 2009: *Identità e differenza*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano.
- Heidegger 2013: *Il «Sofista» di Platone*, a cura di N. Curcio, Adelphi, Milano.
- Husserl 2008: *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di V. Costa, Mondadori, Milano.
- Nietzsche 1976: *Così parlò Zarathustra*, a cura di M. Montinari, Adelphi, Milano.
- Nietzsche 1992: *La volontà di potenza*, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano.

Zitierte Sekundärliteratur:

- Anders 1956: G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. Bd. 1*, Beck, München 1956.
- Angehrn 2013: E. Angehrn, *Kritik der Metaphysik. Heideggers Auseinandersetzung mit der abendländischen Tradition*, in D. Thomä (hrsg.), *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart 2013, S. 226-236.
- Aristoteles 2005: Aristoteles, *Philosophische Schriften in sechs Bänden*, Meiner, Hamburg 2005.
- Augsberg 2003: I. Augsberg, *„Wiederbringung des Seienden“ zur ontologischen Differenz im seinsgeschichtlichen Denken Martin Heideggers*, Wilhelm Fink, München 2003.
- Bader 2021: V. Bader, *Mensch-Technik-Verflechtung. Hybrides Handeln innerhalb digitaler Arbeit und Organisation*, Springer Gabler, Wiesbaden 2021.
- Bajhor 2020 (hrsg.): H. Bajhor, *Der Anthropos im Anthropozän*, De Gruyter, Berlin/Boston 2020.
- Beckstein 2008: M. Beckstein, *Giovanni Gentile und die „Faschisierung“ des Aktualismus. Zur Deformation einer idealistischen Philosophie*, in: Acta Universitatis Reginaehradecensis, Lupus 2008, S. 119-136.
- Benedikter 2002: R. Benedikter, *Die Wiedergeburt des Menschlichen aus dem Geist der Technik? Technische Selbstexpansion und Aufstieg der individuellen moralischen Intuition*, in id. (hrsg.), *Italienische Technikphilosophie für das 21. Jahrhundert*, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, S. 123-152.
- Bergson 2013: H. Bergson, *Schöpferische Evolution*, Felix Meiner, Hamburg 2013.
- Berlinger 1996: R. Berlinger, *Das Nichts und der Tod*, dritte Auflage, J.H. Röll, Dettelbach 1996.
- Berti 1980: E. Berti, *Il nichilismo dell'occidente secondo Nietzsche, Heidegger e Severino*, in: Filosofia oggi, 3/1980, S. 501-510.
- Berti 1987: E. Berti, *Critica dell'interpretazione neoparmenidea dell'Occidente*, in id., *Le vie della ragione*, Il Mulino, Bologna 1987, S. 109-226.
- Berto 2001: F. Berto, *„Ist eine Tautologie“: La difesa severiniana della dialettica*, in: Divus Thomas, 103, 1/2001.
- Berto 2003: F. Berto, *La dialettica della struttura originaria*, Il Poligrafo, Padova 2003.

- Berto-Plebani 2015: F. Berto-M. Plebani, *Ontology and metaontology: a contemporary guide*, Bloomsbury, London-New York 2015.
- Berutti 2015: R. Berutti, *L'enigma della negazione. Considerazioni intorno alla figura dell'elenchos e del fondamento nel pensiero di Emanuele Severino*, in: «La filosofia futura», 5/2015, Mimesis, S. 9-24.
- Blok 2017: Ernst Jünger's Philosophy of Technology. Heidegger and the Poetics of the Anthropocene, Routledge, New York 2017.
- Bontadini 1942 [1995]: G. Bontadini, *Studi sull'idealismo [1942]*, Vita e Pensiero, Milano 1995.
- Bontadini 1950: G. Bontadini, *Vorwort*, in E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, Vanini, Brescia 1950, S. III-X.
- Bontadini 1952 [1996]: G. Bontadini, *Dal problematicismo alla metafisica [1952]*, Vita e Pensiero, Milano 1996.
- Bontadini 1971: G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1971.
- Bortoluzzi 2018: P. M. Bortoluzzi, *Il significato nascosto di un linguaggio manifesto*, in: «La filosofia futura», 11/2018, Mimesis, S. 13-24.
- Bortoluzzi 2021: P. M. Bortoluzzi, *On what appears. Heidegger and Severino in Concordia Discors*, in: Eternity&Contradiction, PensareMultimedia, im Druck.
- Bosio 2006: E. Bosio, *Il poeta e il nulla. Emanuele Severino interprete di Leopardi*, Cafoscarina, Venezia 2006.
- Brach 1996: M. J. Brach, *Heidegger – Platon. Vom Neukantianismus zur existentiellen Interpretation des "Sophistes"*, Königshausen&Neumann, Würzburg 1996.
- Braver 2011: L. Braver, *Analyzing Heidegger: A history of analytic reactions to Heidegger*, in D. Dahlstrom (hrsg.), *Interpreting Heidegger: Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, S. 235-255.
- Brencio 2008: F. Brencio, *Die Negativität: Heidegger e il confronto con Hegel*, in: *Giornale di metafisica*, XXX (2008), S. 119-142.
- Brianese 2005: G. Brianese, «*Se gli die esistessero*». *Nihilismo e morte di Dio (Nietzsche, Gentile, Severino)*, in M. L. Martini (hrsg.), *Il novecento e i linguaggi della modernità. «Theatrum philosophicum»*, Il Mulino, Bologna 2005.
- Brianese 2014: G. Brianese, *Non ci sono poteri buoni: l'ontologia "anarchica" di Emanuele Severino*, in: *La filosofia futura*, 3/2014, Mimesis, S. 9-31.
- Bucher 2006: T. G. Bucher, *Zu Heideggers Verständnis der formalen Logik (Erster Teil)*, in: *Heidegger Studien*, 22 (2006), S. 111-145.
- Bucher 2007: T. G. Bucher, *Zu Heideggers Verständnis der formalen Logik (Zweiter Teil)*, in: *Heidegger Studien*, 23 (2007), S. 113-146.
- Cadiotto 2016: L. Cadiotto, *Negation as Relation. Heidegger's interpretation of Plato's Sophist 257 b3-259 d1*, in D. De Brasi-M. J. Fuchs (hrsg.), *Sophistes. Plato's Dialogue and Heidegger's Lectures in Marburg (1924-25)*, Newcastle, Cambridge Scholar Publishers, S. 75-94.
- Capurro 1994: R. Capurro, „*Herausdrehung aus dem Platonismus*“. *Heideggers existenziale Erstreckung der Sinnlichkeit*, in „*Verwechselt mich vor allem nicht!*“. *Heidegger und Nietzsche*, H.-H. Gander (hrsg.), Klostermann, Frankfurt a. M. 1994, S. 139-156.
- Carnap 1931: R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, in: *Erkenntnis* (1930-1938), 2 (1931), S. 219-241.
- Carr 2007: *Husserl's Attack on Psychologism and its Cultural Implications*, in K.-Y. Lau-J. J. Drummond (hrsg.), *Husserl's Logical Investigations in the new century: western and chinese perspectives*, Springer, Dordrecht 2007, S. 33-51.
- Charnitzky 1995: J. Charnitzky, *Giovanni Gentile und der Faschismus: ein Verhältnis zwischen Kohärenz und Ambivalenz*, Frankfurter Stiftung für Deutsch-Italienische Studien 1995.
- Chernilo 2017: D. Chernilo, *Debating Humanity. Towards a Philosophical Sociology*, Cambridge

University Press, Cambridge 2017.

Chernilo 2020: D. Chernilo, *Die Frage nach dem Menschen in der Anthropozän-Debatte*, in H. Bajhor (Hrsg.), *Der Anthropos im Anthropozän*, De Gruyter, Berlin-Boston 2020, S. 55-76.

Cristin 1991: R. Cristin, *Heidegger in Italien: Aus der Anlaß der Veröffentlichung der Buches "La ricezione italiana di Heidegger"*, in: Heidegger Studien, 7 (1991), S. 157-169.

Coreth/Neidl/Pflügerdorgger (Hrsg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. 2, Styria, Graz 1988.

Coriando 2011: P. L. Coriando, *Der »letzte Gott« in Heideggers »Beiträgen zur Philosophie«*, in N. Fischer-F.-W. von Herrmann, *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, Meiner, Hamburg 2011, S. 89-104.

Coriando-Röck 2014 (Hrsg.): P.-L. Coriando-T. Röck (Hrsg.), *Perspektiven der Metaphysik im „postmetaphysischen“ Zeitalter*, Duncke&Humboldt, Berlin 2014.

Costantini 2018: F. Costantini, *Elenchos come Petitio Principii*, in: Rivista di filosofia neoscolastica, CX/2018, 4, S. 849-870.

Costantini 2020: F. Costantini, *Challenging the law of non-contradiction*, in: Eternity&Contraddiction, PensareMultimedia, 2/ 2020, S. 90-107.

Cristin 1991: R. Cristin, *Heidegger in Italien: Aus der Anlaß der Veröffentlichung der Buches "La ricezione italiana di Heidegger"*, in: Heidegger Studien, 7 (1991), S. 157-169.

Crutzen 2002: P. Crutzen, *Geology of Mankind*, in: Nature, 415 (2002), S. 23.

Curia 2014: M. Curia, *Il nichilismo e la tecnica. Tra Heidegger e Severino*, Clinamen, Firenze 2014.

Cusano 2011: N. Cusano, *Emanuele Severino. Oltre il nichilismo*, Morcelliana, Brescia 2011.

Cusano 2011b: N. Cusano, *Capire Severino. La risoluzione dell'aporetica del nulla*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

Cusano 2017: N. Cusano, *Sintesi e separazione*, Mimesis, Milano-Udine 2017.

Dal Sasso 2009: A. Dal Sasso, *Dal divenire all'oltrepassare. La differenza ontologica nel pensiero di Emanuele Severino*, Aracne, Roma 2009.

Dal Sasso 2015: A. Dal Sasso, *Creatio ex nihilo: le origini del pensiero di Emanuele Severino tra attualismo e metafisica*, Mimesis, Milano-Udine 2015.

Dastur 1991: F. Dastur, *Heidegger und die "Logischen Untersuchungen"*, in: Heidegger Studien, 7 (1991), S. 37-51.

Dastur 2007: F. Dastur, *Heidegger. La question du Logos*, Vrin, Paris 2007.

De Giovanni 2013: B. De Giovanni, *Disputa sul divenire. Gentile e Severino*, Editoriale Scientifica, Napoli 2013.

De Gennaro 2000: I. De Gennaro, *Logos. Heidegger liest Heraklit*, Duncker&Humboldt, Berlin 2001.

Delfgaauw 1950: B. Delfgaauw, *Das Nichts*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 4/3 (1950), S. 393-401.

Denker 2002 (Hrsg.): M. Heidegger-H. Rickert, *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*, Hrsg. von A. Denker, Klostermann, Frankfurt a. M. 2002.

Denker 2006: A. Denker, *Der frühe Heidegger und die Logik der Philosophie – zwischen Neuscholastik und Neukantianismus*, in A. Denker-H. Zaborowski (Hrsg.), *Heidegger und die Logik*, Rodopi, New York 2006, S. 9-30.

Didero 1998: D. Didero, *La teoria della predicazione come identità in Emanuele Severino*, in: Divus Thomas, 101, 1998/3, S. 219-272.

Di Martino 2021 (Hrsg.): C. Di Martino (Hrsg.) *Heidegger and Contemporary Philosophy. Technology, Living, Society & Science*, Springer Nature, Cham 2021.

Donà 2008: M. Donà, *L'aporia del fondamento*, Mimesis, Milano-Udine 2008.

- Donà 2020: M. Donà, *Heidegger, Severino e il mantra dell'ascosità*, in: *Filosofia Futura* 14/2020, S. 237-244.
- Drummond 2003: J. J. Drummond, *The structure of intentionality*, in D. Welton (hrsg.) *The new Husserl. A Critical Reader*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 2003, S. 65-92.
- Esposito 1995: Die Geschichte des letzten Gottes in Heideggers "Beiträge zur Philosophie", in: *Heidegger Studien*, 11/1995.
- Esposito 2011: C. Esposito, *Heidegger, von der Faktizität der Religion zur Religion der Faktizität*, in N. Fischer-F.-W. von Herrmann, *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, Meiner, Hamburg 2011, S. 17-68.
- Esposito 2017: C. Esposito, *Introduzione a Heidegger*, Il Mulino, Bologna 2017.
- Fabro 1969: C. Fabro, *Sulla posizione filosofica di Emanuele Severino*, Ed. Privata, Roma 1969.
- Fabro 1981: C. Fabro, *L'alienazione dell'Occidente. Osservazioni sul pensiero di Emanuele Severino*, Quadrivium, Genova 1981.
- Fay 1997: T. A. Fay, *Heidegger: the critique of logic*, Nijhoff, The Hague 1977.
- Fehér 1996: I. M. Fehér, *Die Vernünftigkeit der Vernunft oder »Gegensatz zwischen begrifflicher Dialektik und anschauendem Entgegennehmen«*. Zu Heideggers Auseinandersetzung mit Hegel, in: *Hegel-Jahrbuch* 1995, Akademie Verlag, Berlin 1996.
- Ferraris 2008 (hrsg.): M. Ferraris (hrsg.), *Storia dell'ontologia*, Bompiani, Mailand 2008.
- Figal 2008 (hrsg.): E. Jünger-M. Heidegger, *Briefe 1949-1975*, hrsg. v. G. Figal (hrsg.), Stuttgart, 2008.
- Figal 2009: G. Figal, *Zu Heidegger. Antworten und Fragen*, Klostermann, Frankfurt a. M. 2009.
- Fleischer 1991: M. Fleischer, *Die Zeitanalysen in Heidegger "Sein und Zeit". Aporien, Problemen und ein Ausblick*, Königshausen&Neumann, Würzburg 1991.
- Fohler 2003: S. Fohler, *Techniktheorien: der Platz der Dinge in der Welt des Menschen*, Fink, München 2013.
- Frede 2013: D. Frede, *Wahrheit. Vom aufdeckenden Erschließen zur Offenheit der Lichtung*, in D. Thomä (hrsg.), *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart 2013, S. 308-316.
- Fredegiso Di Tours 1963: F. Di Tours, *De Substantia nihili et tenebrarum*, hrsg. v. C. Gennaro, Cedam, Padova 1963, S. 119-138.
- Gabel 2007: M. Gabel, *Heideggers Deutung des Transzendentalen Schematismus in Kants Kritik der reinen Vernunft*, GRIN, Ravensburg 2007.
- Gabriel 2006: M. Gabriel, *Der Mensch im Mythos: Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings "Philologie der Mythologie"*, De Gruyter, Berlin/Boston 2006.
- Gabriel 2014 (hrsg.): M. Gabriel (hrsg.), *Der neue Realismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2014.
- Gabriel 2016: M. Gabriel, *Sinn und Existenz: eine realistische Ontologie*, Suhrkamp, Berlin 2016.
- Gadamer 1987: H. G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 3, *Neuere Philosophie I*, Mohr Siebeck, Tübingen 1987.
- Gadamer 1987b: H. G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 4, *Neuere Philosophie II*, Mohr Siebeck, Tübingen 1987.
- Galimberti 1999: U. Galimberti, *Psiche e Techne*, Feltrinelli, Milano 1999.
- Galimberti 2002: U. Galimberti, *Die Technik und das Wesen des Menschen im 21. Jahrhundert*, in: R. Benedikter (hrsg.), *Italienische Technikphilosophie für das 21. Jahrhundert*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, S. 11-32.
- Galimberti 2005: U. Galimberti, *Il tramonto dell'Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Feltrinelli, Milano 2005.
- Galimberti 2005b: U. Galimberti, *Emanuele Severino e la filosofia della prassi. Confronto con Heidegger*

e Jaspers, in A. Petterlini-G. Brianese-G. Goggi (hrsg.), *Le parole dell'Essere. Per Emanuele Severino*, Mondadori, Milano 2005.

Galimberti 2020: U. Galimberti, *Heidegger e il nuovo inizio*, Feltrinelli, Milano 2020.

Gandellini 2018: F. Gandellini, *The 'ontological difference' again. A dialetheic perspective on Heidegger's mainstay*, in: *OpenPhilosophy* (2018), S. 143-154.

Gawoll 1989: H.-J. Gawoll, *Nihilismus und Metaphysik. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung vom deutschen Idealismus bis zu Heidegger*, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989.

Gentile 1913 [2003]: G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana [1913]*, Le Lettere, Firenze 2003.

Gentile 1916 [2012]: G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro [1916]*, Le Lettere, Firenze 2012.

Gentile 2014: G. Gentile, *L'attualismo*, Bompiani, Milano 2018.

Gethmann 1974: C. F. Gethmann, *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bouvier, Bonn 1974.

Gethmann 1993: C. F. Gethmann, *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*, De Gruyter, Berlin/New York 1993.

Givone 1995: S. Givone, *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari 1995.

Glazebrook 2000: T. Glazebrook, *Heidegger's Philosophy of Science*, Fordham University Press, New York 2000.

Goggi 2003: G. Goggi, *Dal diveniente all'immutabile. Studio sul pensiero di Gustavo Bontadini*, CaFoscarina, Venezia 2003.

Goggi 2015: G. Goggi, *Emanuele Severino*, LUP, Roma 2015.

Goggi 2021 (hrsg.): Zeitschrift: *Eternity & Contradiction*, PensareMultimedia, 4/2021.

Gorgone 2011: S. Gorgone, *Nel deserto dell'umano. Potenza e Machtenschaft nel pensiero di Martin Heidegger*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

Grion 2007: L. Grion, *Bontadini vs. Severino*, in C. Vigna (hrsg.), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2007, S. 417-492.

Grion 2012: L. Grion, *Gustavo Bontadini*, LUP, Roma 2012.

Grosser 2013: F. Grosser, *Mitsein. Variationen auf das Thema Gemeinschaft*, in D. Thomä (hrsg.), *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart 2013, S. 304-308.

Grosser 2013: F. Grosser, *Vom Wachstum des Rettenden in der Gefahr*, in D. Thomä (hrsg.), *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart 2013, S. 236-240.

Grunwald 2019: A. Grunwald, *Technikfolgeabschätzung bei der Mensch-Maschine-Interaktion*, in K. Liggieri-O. Müller (hrsg.), *Mensch-Maschine-Interaktion. Handbuch zur Geschichte – Kultur – Ethik*, Metzler, Stuttgart 2019, S. 338-345.

Haddock-Wakefield 2015: B. A. Haddock-J. Wakefield, *Thought Thinking: the Philosophy of Giovanni Gentile*, Andrews UK, Luton 2015.

Hanna 2008: R. Hanna, *Husserl's Arguments against Logical Psychologism (Prolegomena, §§ 17-61)*, in V. Mayer (hrsg.), *Logische Untersuchungen*, Akademie Verlag, Berlin 2008, S. 27-42.

Harari 2016: Y. N. Harari, *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*, Harper, New York 2016.

Heidegger 2005 (hrsg.): G. Heidegger (hrsg.), *"Mein liebes Seelchen!" â: Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride; 1915 – 1970*, DTV, München 2005.

Hegel 1986: G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. I*, hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986.

Heinz 1982: M. Heinz, *Zeitlichkeit und Temporalität: die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie im Frühwerk Martin Heideggers*, Königshausen&Neumann, Würzburg 1982.

- Henrich 2016: D. Heinrich, *Sein oder Nichts. Erkundungen um Samuel Beckett und Hölderlin*, C.H. Beck, München 2016.
- Hildebrandt 1990: H. Hildebrandt, *Weltzustand Technik: ein Vergleich der Technikphilosophien von Günther Anders und Martin Heidegger*, Metropol, Berlin 1990.
- Hoefler 2016: C. Hoefler, *Causal Determinism*, in: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2016 Edition), E. N. Zalta (hrsg.), URL= <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/determinism-causal>.
- Hösle 1992: V. Hösle, *Praktische Philosophie in der modernen Welt*, C.H. Beck, München 1992.
- Hoffmann 1993: T.-S. Hoffmann, „Alles ist voll von Sein“. *Emanuele Severinos Rückgriff auf Parmenides und die Überwindung des Nihilismus*, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie, XXV/1993, S. 163-186.
- Hoffmann 2007: T. S. Hoffmann, *Philosophie in Italien. Eine Einführung in 20 Porträts*, Marix Verlag, Wiesbaden 2007, XX, S. 369-379.
- Höllhuber 1969: I. Höllhuber, *Geschichte der italienischen Philosophie*, Reinhardt, München-Basel, 1969.
- Hölscher 2014: U. Hölscher, *Nachwort*, in: Parmenides, *Vom Wesen des Seienden*, Meiner, Hamburg 2014, S. 53-115.
- Hübner 1999: H. Hübner, *Martin Heideggers Götter und der christliche Gott: theologische Besinnung über Heideggers "Besinnung" (Band 66)*, in: Heidegger Studien, 15 (1999), S. 127-151.
- Illetterati-Moretto 2004 (hrsg.): L. Illetterati-A. Moretto (hrsg.), *Hegel, Heidegger e la questione della Romanitas*, Storia e Letteratura, Roma 2004.
- Imdahl 1997: G. Imdahl, *Das Leben verstehen: Heideggers formalanzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923)*, Königshausen&Neumann, Würzburg 1997.
- Ionel 2020: L. Ionel, *Sinn und Begriff: Negativität bei Hegel und Heidegger*, De Gruyter, Berlin/Boston, 2020.
- Jaspers 2017: K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 10, Schwabe, Müttenz/Basel 2017.
- Jünger 1981: *Sämtliche Werke*, Essays II, Bd.8, Stuttgart, 1981.
- Jung-Zaborowski 2014: M. Jung-H. Zaborowski, *Das frühe Christentum als Schlüssel zum faktischen Leben*, in: D. Thomä (hrsg.), *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart 2013, S. 8-13.
- Kahl-Furthmann 1934: G. Kahl-Furthmann, *Das Problem des Nicht*, Junker und Dünnhaupt, München 1934.
- Kant I: zitiert nach den *Werken in sechs Bänden*, hrsg. Von W. Weischedel, Wissenschaftlich Buchgesellschaft, Darmstad (Ausgabe 1983).
- Käufer 2001: S. Käufer, *Heidegger on Logic*, in: Continental Philosophy review, 34: 4 (2001), S. 455-476.
- Kerkmann 2020: J. Kerkmann, *Die Zeit des Willens und das Ende der Metaphysik. Heideggers Auseinandersetzung mit Nietzsche und Schelling*, De Gruyter, Berlin-Boston 2020.
- Kisiel 1992: T. Kisiel, *Das Kriegsnotsemester 1919: Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie*, in: Philosophisches Jahrbuch, 99 (1992), S. 105-122.
- Kisiel 1993: T. Kisiel, *The genesis of Heidegger's Being and time*, UCL Press, Berkeley 1993.
- Kittler 2008: W. Kittler, *From Gestalt to Ge-Stell: Martin Heidegger reads Ernst Jünger*, in: Cultural Critique, N. 69 (Spring 2008), S. 79-97.
- Klun 2007: B. Klun, *Zu Vattimos hermeneutischer Reduktion des Christentums*, in: Zeitschrift für katholische Theologie, Vol. 129, N. 2 (2007), S. 167-182.
- Kobusch 1984: T. Kobusch, *Nichts, Nichtseiendes*, in: *Historischn Wörterbuch der Philosophie*, J. Ritter-K. Gründner (hrsg.), Darmstad 1984, Bd. 6, S. 805-836.
- Kolka 2006: C. Kolka, *Heidegger und die Logik – Offenheit als Ort der Wandlung*, in: A. Denker-H.

- Zaborowski (hrsg.), *Heidegger und die Logik*, Rodopi, New York 2006, S. 119-132.
- Lanzi 2015: F. Lanzi, *Das Sein in Heideggers Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Inaugural-Dissertation, Universität zu Köln 2015.
- Leopardi 2008: G. Leopardi, *Cantico del gallo silvestre (Ruf des wilden Hahns)*, in id., *Operette Morali*, Rizzoli, Milano 2008, S. 457-472.
- Leopardi 2015: G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri (Gedanken)*, Mondadori, Milano 2015.
- Lewis-Maslin 2012: S. Lewis-M. A. Maslin, *Defining the Anthropocene*, in: *Nature*, 519 (2015), S. 171-280.
- Loh 2019: J. Loh, *Waht Is Feminist Philosophy of Technology? A Critical Overview and a Plea for a Feminist Technoscientific Utopia*, in: J. Loh-M. Coeckelbergh (hrsg.), *Feminist Philosophy of Technology*, J. B. Metzler, Berlin 2019.
- Luckner 2008: A. Luckner, *Heidegger und das Denken der Technik*, Transcript, Bielefeld 2008.
- Lugarini 1992: L. Lugarini, *La logica nell'orizzonte di Essere e tempo*, in F. Bianco (hrsg.), *Heidegger in discussione*, F. Angeli, Milano 1992, S. 117-130.
- Lütkehaus 2003: L. Lütkehaus, *Nichts, Zewitausendeins*, Frankfurt a. M., 2003.
- Mayer 2008: R. Mayer, *Heidegger und Platon: die Dialektik der Wahren Aussagen im "Sophistes"*, in: *Phänomenologische Forschungen*, Meiner 2008, S. 147-167.
- Marx 1980: W. Marx, *Heidegger und die Tradition*, Meiner, Hamburg 1980.
- Menke 2013: C. Menke, *Zwischen Weltbemächtigung und Selbsterhaltung*, in D. Thomä (hrsg.), *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart 2013, S. 320-328.
- Messinese 2008: L. Messinese, *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla struttura originaria del sapere*, Mimesis, Milano-Udine 2008.
- Messinese 2015: L. Messinese, *Heideggers Kritik der abendländischen Logik und Metaphysik*, Duncker & Humboldt, Berlin 2015.
- Mora 2005: F. Mora, *La "Repubblica" di Platone evocatrice dell'Occidente*, in G. Brianese-A. Petterlini-G. Goggi (hrsg.), *Le parole dell'essere*, Mondadori, Milano 2005, S. 449-466.
- Müller 2014: O. Müller, *Selbst. Welt. Technik*, DeGruyter, Berlin-Boston 2014.
- Nelson 2006: E. S. Nelson, *Die formale Anzeige der Faktizität als Frage der Logik*, in A. Denker-H. Zaborowski (hrsg.), *Heidegger und die Logik*, Rodopi, New York 2006, S. 31-48.
- Nietzsche F.: zitiert nach den *Sämtlichen Werken. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von G. Colli-M. Montinari, De Gruyter, Berlin-New York.
- Olafson 1998: F. A. Olafson, *Heidegger and the ground of ethics. A study of Mitsein*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- Olivetti 1989 (hrsg.): M. Olivetti, *La ricezione italiana di Heidegger*, Cedam, Padova 1989.
- Olsen-Selinger-Riis 2009 (hrsg.): J. K. Berg Olsen-E. Selinger-S. Riis (hrsg.), *New Waves in philosophy of technology*, Palgrave MacMillan, London 2009.
- Ottmann 2011: H. Ottman, *Nietzsche-Handbuch*, J. B. Metzler, Stuttgart 2011.
- Paltrinieri 2020: G. L. Paltrinieri, *La distanza del divino. Per quanto possa essere vicino*, in: *Filosofia e Teologia*, XXXIV/1, gennaio-prile 2020, S. 33-48.
- Perelda 2014: F. Perelda, *Eternità e Libertà*, in: *La Filosofia Futura*, 02/2014, S. 105-121.
- Perelda 2020: F. Perelda, *Who is afraid of contradictions? A general introduction to the debate between Severino and Priest*, in: *Eternity&Contraddiction*, 2/2020, S. 6-30.
- Platon: zitiert nach den *Werken in acht Bänden*, hrsg. von G. Eigler, Wissenschaftliche Buschgesellschaft, Darmstadt.
- Pleger 1989: W. H. Pleger, *Heideggers Kritik der neuzeitlichen Metaphysik und Technik*, in: *Zeitschrift*

für philosophische Forschung, Bd. 43, H. 4 (Oct. - Dez. 1989), S. 641-655.

Priest 2008: G. Priest, *Introduction to Non-Classical logic*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

Priest 2020: G. Priest, *Emanuele Severino and the principle of Non-Contradiction*, in: *Eternity&Contradiction*, 2/2020, S. 42-66.

Pocai 1996: R. Pocai, *Heideggers Theorie der Befindlichkeit: sein Denken zwischen 1927 und 1933*, Karl Alber, Freiburg-München 1996.

Pöggeler 1959: O. Pöggeler, *Sein als Ereignis: Martin Heidegger zum 26. September 1959*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Oct.-Dez. 1959, Bd. 13, H. 4, S. 597-632.

Pöggeler 1990: O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers [1963]*, Neske, Pfullingen 1990.

Pöggeler 1995: O. Pöggeler, *Hegel und Heidegger über Negativität*, in: *Hegel-Studien*, 30 (1995), S. 145-166.

Poser 2016: H. Poser, *Homo creator. Technik als philosophische Herausforderung*, Springer, Wiesbaden 2016.

Possenti 2019: V. Possenti, *Sul nesso pensiero-essere: Heidegger e Severino*, in: «Politica.eu», 1/2019, S. 4-16.

Raffnsøe 2016: S. Raffnsøe, *Philosophy of the Anthropocene*, Palgrave Macmillan, London 2016.

Rath 1994: M. Rath, *Der Psychologismustreit in der deutschen Philosophie*, Karl Alber, Freiburg-München 1994.

Resta 2021: C. Resta, *The Age of the Totalitarian Domination of Technology*, in C. Di Martino (hrsg.) *Heidegger and Contemporary Philosophy. Technology, Living, Society & Science*, Springer Nature, Cham 2021, S. 3-21.

Riedel 1994: M. Riedel, *Heimisch werden im Denken. Heideggers Dialog mit Nietzsche*, in „*Verwechselt mich vor allem nicht!*“. *Heidegger und Nietzsche*, H.-H. Gander (hrsg.), Klostermann, Frankfurt a. M. 1994, S. 17-42.

Rindone 2017: S. Rindone, *Pensiero della trascendenza e pensiero della temporalità: Luigi Pareyson e Gianni Vattimo interpreti di Heidegger*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 2017.

Rosen 1988: S. Rosen, *Viel Lärm um Nichts*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 3 (1988), S. 1-17.

Rosner 2013: M. Rosner, *Causa sive enarratio: Heideggers Kritik der neuzeitlichen Technik vor dem Hintergrund der Geschichte des Kausalitätsbegriffs*, in: *Heidegger Studien*, 29 (2013), S. 27-49.

Ruckteschell 1998: P. Von Ruckteschell, *Von der Ursprungswissenschaft zur Fundamentalontologie: die Intentionalität als Leitstruktur im frühen Denken Heideggers*, Dissertation, Universität Freiburg, 1998.

Ruggenini 1972: M. Ruggenini, *Verità e soggettività. L'idealismo fenomenologico di Edmund Husserl*, Fiorini, Verona 1972.

Ruggenini 1977: M. Ruggenini, *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete "inattuale" dell'epoca presente*, Bulzoni, Roma 1977.

Saccardi 2016: F. Saccardi, *Metafisica e neoparmenidismo*, Orthotes, Napoli 2016.

Saccardi 2019: F. Saccardi, *Élenchos o il destino del pensiero*, in: *La Filosofia Futura*, 13/2019, S. 41-61.

Sacchi 1988: D. Sacchi, *Evidenza e interpretazione. Argomenti per una riflessione sulla struttura originaria del sapere*, Vita e Pensiero, Milano 1988.

Safranski 2001: R. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Fischer, Frankfurt a. M. 2001.

Sandbothe 2013: M. Sandbothe, *Zeit. Vor der Grundverfassung des Daseins zur Vielfalt der Zeit-Sprachspiele*, in D. Thomä (hrsg.), *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart 2013, S. 285-290.

Sartre 1991: J. P. Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Rohwolt, Reinbek bei Hamburg 1991.

- Sasso 1987: G. Sasso, *Essere e negazione*, Morano, Napoli 1987.
- Schüßler 1974: I. Schüßler, *Semantik und Logik. Der elenktische Beweis des Satzes vom Widerspruch*, in I. Schüßler-W. Janke (hrsg.), *Sein und Geschichtlichkeit. Karl-Heinz Volkmann-Schluck zum 60. Geburtstag*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1974, S. 53-66.
- Schlick 2011: A. J. Schlick, *Über den Satz vom Widerspruch im vierten Buch der aristotelischen Metaphysik*, Königshausen&Neumann, Würzburg 2011.
- Schneider 2019: B. Schneider, *Mensch-Maschine-Schnittstellen in Technosphäre und Anthropozän*, in K. Liggieri-O. Müller (hrsg.), *Mensch-Maschine-Interaktion. Handbuch zur Geschichte – Kultur – Ethik*, Metzler, Stuttgart 2019, S. 95-106.
- Schopenhauer 1968: A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 1, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968.
- Schüßler 1994: I. Schüßler, *Zur Frage der Wahrheit bei Nietzsche und Heidegger*, in „*Verwechselt mich vor allem nicht!*“. *Heidegger und Nietzsche*, H.-H. Gander (hrsg.), Klostermann, Frankfurt a. M. 1994, S. 157-178.
- Scilironi 2000: C. Scilironi, *Il nulla nel pensiero contemporaneo*, Cleup, Padova 2000.
- Scotus 1963: D. Scotus, *Ordinatio I, d. 43, q. 16, Opera Omnia*, Band 6, Ed. Vaticane, Rom 1963.
- Selinger 2009: E. Selinger, *Technology Transfer and Globalization: a New Wave for Philosophy of Technology?*, in J. Kyrre-B. Olsen-E. Selinger-S. Riis (hrsg.), *New Waves in Philosophy of Technology*, S. 267-290.
- Seubold 1986: G. Seubold, *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*, Alber, Freiburg-München 1986.
- Seubold 2015: G. Seubold, *Menschenbild und Humanismus der Körpertechnologien. Philosophische Reflexionen mit Blick auf Heidegger*, in: *Heidegger-Jahrbuch 9*, Alber, Freiburg-München 2015, S. 135-156.
- Seubold-Schmaus 2013: G. Seubold-T. Schmaus, *Ereignis. Was immer schon geschehen ist, bevor wir etwas tun*, in D. Thomä (hrsg.), *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart 2013, S. 335-340.
- Severino 2020: E. Severino, *Discussion with Graham Priest*, in: «Eternity&Contraddiction», 2/2020, S. 67-89.
- Sheehan 2014: T. Sheehan, *Making sense of Heidegger. A paradigm shift*, Rowman&Littlefield, London-New York 2014.
- Shirley 2010: G. Shirley, *Heidegger and Logic. The place of Lógos in Being and Time*, Continuum IPG, New York, 2010.
- Simionato 2012: M. Simionato, *Nulla e negazione. L'aporia del nulla dopo Emanuele Severino*, PLUS, Pisa 2012.
- Simmel 1999: G. Simmel, *Gesamtausgabe*, Bd. 16, *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen*, hrsg. Von G. Fritzi, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1999.
- Sommer 2021: C. Sommer, *The perfection of Gestell and the Last God. Heidegger's Criticism of the Techno-Nihilism*, in C. Di Martino (hrsg.) *Heidegger and Contemporary Philosophy. Technology, Living, Society & Science*, Springer Nature, Cham 2021, S. 23-33.
- Soncini 2008: U. Soncini, *Il senso del fondamento in Hegel e Severino*, Marietti, Genova-Milano 2008.
- Soncini 1999: U. Soncini, *La tematica del nichilismo in Nietzsche, Heidegger e Severino*, in: *Divus Thomas*, Vol. 102, 3/1999, S. 182-236.
- Spanio 2011: D. Spanio, *Gentile*, Carrocci, Roma 2011.
- Spanio 2016: D. Spanio, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, in AA.VV., *Croce e Gentile. La cultura italiana in Europa*, Istituto della enciclopedia Italiana, Roma 2016, S. 309-316.
- Steinfath 2013: H. Steinfath, *Ernst Tugendhat. Die sprachanalytische Transformation der Philosophie Heideggers*, in D. Thomä (hrsg.), *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart

2013, S. 422-425.

Sturma 2013: D. Sturma, »Kant und das Problem der Metaphysik«. *Die Endlichkeit menschlicher Erkenntnis*, in D. Thomä (hrsg.), *Heidegger Handbuch*, Metzler, Stuttgart 2013, S. 80-86.

Tarca 1993: L. V. Tarca, *Élenchos. Ragione e paradosso nella filosofia contemporanea*, Marietti, Genova 1993.

Tarca 2016: L. V. Tarca, *Verità e negazione: variazioni di pensiero*, CaFoscarina, Venezia 2016.

Thomä 2013: D. Thomä, *Weltfremdheit und Natürlichkeit des Menschen im technischen Zeitalter*, in D. Thomä (hrsg.), *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart 2013, S. 405-408.

Thorsten 2009: G. Thorsten, *Heidegger, Gadamer und die Turiner Schule: die Verwindung der Metaphysik im Spannungsfeld zwischen Glaube und Philosophie*, Ergon, Würzburg 2009.

Thurner 1992: R. Thurner, *Gott und Ereignis – Heideggers Gegenparadigma zur Onto-Theologie*, in: *Heidegger Studien*, 8 (1992), S. 81-102.

Thurner 2011: R. Thurner, *Heideggers Distanzierung von der metaphysisch geprägten Theologie und Gottesvorstellung*, in N. Fischer-F.-W. von Herrmann, *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, Meiner, Hamburg 2011, S. 175-194.

Tommasi 1991: R. Tommasi, *"Essere e tempo" di Martin Heidegger in Italia (1928-1948)*, Pontificia Università Gregoriana, Roma-Milano 1993.

Trawny 2006: P. Trawny, *Sprache als Ab-Grund. Zu Heideggers "Erschütterung der Logik"*, in A. Denker-H. Zaborowski (hrsg.), *Heidegger und die Logik*, Rodopi, New York 2006, S. 133-160.

Trawny 2016: P. Trawny, *Martin Heidegger. Eine kritische Einführung*, Klostermann, Frankfurt a. M. 2016.

Tsujimura 1989: K. Tsujimura, *Martin Heideggers Denken und die japanische Philosophie*, in H. Buchner (hrsg.), *Jan Thorbecke, Sigmaringen 1989*, S. 159-166.

Tugendhat 1970: E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, De Gruyter, Berlin 1970.

Tugendhat 1992: E. Tugendhat, *Das Sein und das Nichts*, in id., *Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1992, S. 36-66.

Turoldo 1996: F. Turoldo, *L'identità e la differenza. Due proposte teoretiche intorno alla teoria del giudizio e alla semantizzazione dell'essere*, in: «Rivista di filosofia neoscolastica», 88/1996, 4, S. 701-728.

Urbich-Zimmer 2020 (hrsg.): J. Urbich-J. Zimmer, *Handbuch Ontologie*, J. B. Metzler, Berlin 2020.

Valagussa 2013: F. Valagussa, *Differenza ontologica e contraddizione C. La dicitura dell'essere tra Heidegger e Severino*, in: *La Cultura*, 2, 2013, S. 307-317.

Vattimo 1963: G. Vattimo, *Essere storia e linguaggio in Heidegger*, Edizioni di filosofia, Torino 1963.

Vattimo 1971: G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1971.

Vattimo 1981: G. Vattimo, *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Feltrinelli, Milano 1981.

Vattimo 1993: G. Vattimo, *The Adventures of Difference. Philosophy after Nietzsche and Heidegger*, John Hopkins University Press, Baltimore 1993.

Vattimo-Zabala 2011: G. Vattimo-S. Zabala, *Hermeneutic communism. From Heidegger to Marx*, Columbia University Press, New York 2011.

Veloso 1984: C. Veloso, *Linuga*, in id., *Velô*, PolyGram Records 1984.

Vernal 2015: J. Vernal, *Über Subjektivität und Technik in Heideggers Denken*, in: *Heidegger-Jahrbuch 9*, Alber, Freiburg-München 2015, S. 25-37.

Vetter 1998: *Heideggers Annäherung an Nietzsche bis 1930*, in: *Synthesis philosophica*, 13 (1998), S. 373-385.

- Vetter 2014: H. Vetter, *Grundriss Heidegger: ein Handbuch zu Leben und Werk*, Meiner, Hamburg 2014.
- Vigna 1996: C. Vigna, *Introduzione*, in G. Bontadini, *Dall'attualismo al problematicismo [1946]*, Vita e Pensiero, Milano 1996.
- Vigna 2000: C. Vigna, *Il frammento e l'intero*, Vita e Pensiero, Milano 2000.
- Visentin 2011: M. Visentin, *Il neoparmenidismo italiano. Vol. 2: dal neoidealismo al neoparmenidismo*, Biopolis, Napoli 2011.
- Vinco 2008: R. Vinco, *Unterwegs zur ontologischen Wahrheit*, Königshausen&Neumann, Würzburg 2008.
- Vitiello 1979: V. Vitiello, *Dialettica ed ermeneutica: Hegel e Heidegger*, Guida, Napoli 1979.
- Vitiello 1992: V. Vitiello, *Topologia del moderno*, Marietti, Genova 1992.
- Vitiello 2009: V. Vitiello, *Grammatiche del pensiero. Dalla kenosi dell'io alla logica della seconda persona*, ETS, Pisa 2009.
- Vitiello 2018: V. Vitiello, *Severino/Hegel: un confronto*, in E. Severino-V. Vitiello, *Dell'essere e del possibile*, Mimesis, Milano-Udine 2018, S. 83-118.
- Volpi 1984: F. Volpi, *Soggettività e temporalità: considerazioni sull'interpretazione heideggeriana di Kant alla luce delle lezioni di Marburgo*, in *Kant a due secoli dalla critica*, G. Micheli-G. Santinello (hrsg.), La Scuola, Brescia 1984, S. 161-79.
- Volpi 1989: F. Volpi, *Itinerarium mentis in nihilum*, in E. Jünger-M. Heidegger, *Oltre la linea*, Adelphi, Milano 1989, S. 11-45.
- Volpi 2002: F. Volpi, *È ancora possibile un'etica? Heidegger e la 'filosofia pratica'*, in: ACTA PHILOSOPHICA, 11 (2002), S. 291-313.
- Volpi 2004: F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1996 [2004].
- Volpi 2010: F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 2010.
- Volpi-Welsch 1983: F. Volpi-W. Welsch, *Wie Nihilisten. Severinos neoparmenideischen Mahnung*, in VWdN, S. 347-364.
- Von Herrmann 2000: F.-W. von Herrmann, *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Klostermann, Frankfurt a. M. 2000.
- Von Herrmann 2007: *Faktische Lebenserfahrung und urchristliche Religiosität. Heideggers phänomenologischer Auslegung paulinischer Briefe*, in N. Fischer-F.-W. von Herrmann (hrsg.), *Heidegger und die christliche Tradition*, Meiner, Hamburg 2007, S. 21-32.
- Von Herrmann 2008: F.-W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Dasein – 3 "Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins", § 28 - § 44*, Klostermann, Frankfurt a. M. 2008.
- Von Herrmann 2011: F.-W. von Herrmann, *Die drei Wegabschnitte der Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, in N. Fischer-F.-W. von Herrmann, *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, Meiner, Hamburg 2011, S. 31-46.
- Von Herrmann 2019: F.-W. von Herrmann, *Transzendenz und Ereignis. Heideggers „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)“*, Königshausen&Neumann, Würzburg 2019.
- Wandschneider 1985: D. Wandschneider, *Die Möglichkeit der Wissenschaft. Ontologische Aspekte der Naturforschung*, in: Philosophia Naturalis, 22 (1985), S. 200-213.
- Wandschneider 2020: D. Wandschneider, *Technik*, De Gruyter, Berlin-Boston 2020.
- Weigelt 2002: C. Weigelt, *The logic of life. Heidegger's retrieval of Aristotele's concept of Logos*, Almqvist&Wiksell International, Stockholm 2002.
- Wirtz 2006: M. Wirtz, *Geschichten des Nichts. Hegel, Nietzsche, Heidegger und das Problem der philosophischen Pluralität*, Karl Alber, Freiburg-München 2006.
- Zaborowski 2006: H. Zaborowski, *Wahrheit, Sein und Zeit. Zu Heideggers Vorlesung aus dem Wintersemester 1926/26 Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, in A. Denker-H. Zaborowski (hrsg.), *Heidegger und die Logik*, Rodopi, New York 2006, S. 161-184.

Zimmermann 2005: M. E. Zimmermann, *Die Entwicklung von Heideggers Nietzsche-Interpretation*, in A. Denker (hrsg.), *Heidegger und Nietzsche. Heidegger-Jahrbuch 2*, Alber, Freiburg-München 2005, S. 97-117.

Zimmermann 2019: M. E. Zimmermann, *How pertinent Is Heidegger's for Deep Ecology?*, in A. J. Wendland-C. Merwin-C. Hadjioannou (hrsg.), *Heidegger on Technology*, Routledge, New York 2019, S. 209-225.

Weitere verwendete Studien:

A. Antonelli, *Verità, nichilismo, prassi. Saggio sul pensiero di Emanuele Severino*, Armando, Roma 2003.

C. Arata, *Appunti per una discussione sul tema dell'incontrovertibile*, in F. Carlomagno (hrsg.), *Studi in onore di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano 1975, S. 478-481.

C. Arata, *La Verità neoparmenidea (il Destino della Verità) e il "problema" Emanuele Severino*, in G. Brianese-A. Petterlini-G. Goggi (hrsg.), *Le parole dell'essere*, Mondadori, Milano 2005, S. 27-56.

H.-D. Bahr, *Das Wesen der Technik und das „andere Geschick“: Ge-stell und Gegnet im Denken Martin Heideggers*, in: *Heidegger Studien*, 29/2013, S. 89-120.

D. Barbarić, *Sein als Lassen*, in id., *Zum anderen Anfang. Studien zum Spätdenken Heideggers*, Karl-Alber, Freiburg-München 2016, S. 57-69.

C. Barbisan, *Verità e fede. Riflessioni sul rapporto tra il pensiero di Emanuele Severino e la cultura cattolica italiana*, Prometheus, Milano 1990.

J. U. Barrón, *Metaphysik als Ontotheologie: Zur Rekonstruktion der Heideggerschen Auffassung der Geschichte der Philosophie*, in: *Heidegger Studien*, 26/2010, S. 165-182.

M. C. Bartolomei, *Tomismo e principio di non contraddizione*, Cedam, Padova 1973.

G. Barzaghi, *Soliloqui sul divino*, EDS, Bologna 1997.

F. Battaglia, *Heidegger e la filosofia dei valori*, Il Mulino, Bologna 1967.

E. Berti, *In quale senso si può parlare oggi di dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in *De Deo* [Acta Vi Congressus Tomistici Internationalis], Officium Libri Catholici Roma, 1966, Bd. II, S. 55-60.

Id., *La metafisica classica come unità di esperienza e ragione*, in id., *Studi sulla struttura logica del discorso filosofico*, Cleup, Perugia 1968, S. 73-81.

Id., *Sulla formulazione aristotelica del principio di non contraddizione. Discussione con Emanuele Severino*, in: «Rivista di filosofia neoscolastica», 61/1969, S. 9-16.

Id., *Il principio di non contraddizione come criterio supremo di significanza nella metafisica aristotelica*, in id., *Studi aristotelici*, Japadre, L'Aquila 1975, S. 89-108.

Id., *Dialogo su Aristotele*, in G. Brianese-A. Petterlini-G. Goggi (hrsg.), *Le parole dell'essere. Per Emanuele Severino*, Mondadori, Milano 2015, S. 75-90.

V. Block, *Establishing the Truth: Heidegger's Reflections on Gestalt*, in: *Heidegger Studien*, 27/2011, S. 119-135.

Id., *An indication of Being – reflections on Heidegger's engagement with Ernst Jünger*, in: *Journal of the British society for Phenomenology*, Vol. 4, N. 2, 2011, S. 194-208.

Id., *Heidegger's Ontology of Work*, in: *Heidegger Studien*, 31/2015, S. 109-127

A. Bocanegra, *Tratti oscuri nel «Sentiero del giorno» (Note sul neoparmenidismo di Emanuele Severino)*, in: *Sapienza*, 20/1967, 4, S. 504-510.

W. Bonsiepen, Art.: »Negation, Negativität«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, J. Ritter-K. Gründer, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1984, Bd. 6, S.671-686.

G. Bontadini, *Prefazione [Vorwort]*, in E. Severino, *Heidegger e la metafisica [Heidegger und die*

Metaphysik], Vannini, Brescia 1950.

Id., *Dissensi – e consensi – sulla metafisica classica*, in: *Rivista di filosofia neoscolastica*, LXXI/1979, S. 176-191.

Id., *Saggio di una metafisica dell'esperienza [1938]*, Vita e Pensiero, Milano 1979.

G. Brianese, *Due più fa quattro? Pensieri su Dostoevskij, Nietzsche, Severino*, in G. Brianese-A. Petterlini-G. Goggi (hrsg.), *Le parole dell'essere*, Mondadori, Milano 2005, S. 91-121.

Id., *L'eterno che è qui. Il divenire dell'essere nel pensiero di Emanuele Severino*, in E. Severino, *La guerra e il mortale*, Mimesis, Milano-Udine 2010, S. 11-69.

Id., *Lo sbocciare infinito degli eterni*, in: *La filosofia futura*, 7/2016, Mimesis, S. 15-28.

M. Cacciari, *Il problema del Sacro in Heidegger*, in M. M. Olivetti (hrsg.), *La ricezione italiana di Heidegger*, Cedam, Padova 1989, S. 203-217.

L. Candiotti, *La traccia della negazione. Per un'ontologia delle relazioni a partire dall'olismo severiniano*, in S. Sangiorgio-L. V. Tarca-M. Simionato (hrsg.), *A partire da Severino. Sentieri aperti nella filosofia contemporanea*, Aracne, Roma 2016, S. 71-106.

A. Carrera, *La consistenza del passato. Heidegger, Nietzsche, Severino*, Medusa, Milano 2007.

Id., *Lettura di Heidegger. Identità e differenza*, in: *La filosofia futura*, 6/2016, Mimesis, S. 23-40.

F. Casati, *Heidegger and the contradiction of Being: a dialectic interpretation of the late Heidegger*, in: «*British journal for the history of philosophy*», 27 (5)/2018, S. 1002-1024.

F. Casati-M. Wheeler, *The recent engagement between analytic philosophy and heideggerian Thought: Metaphysics and Mind*, in: *Philosophy Compass*, 11(9)/2016, S. 486-498.

F. Chiareghin, *Il concetto di prassi in Severino: critica e riabilitazione*, in G. Brianese-A. Petterlini-G. Goggi (hrsg.), *Le parole dell'essere*, Mondadori, Milano 2005, S. 131-140.

P. Ciccarelli, *Heideggers Destruktion der ontologischen Differenz*, in O. Cosmus-F. A. Kurbacher (hrsg.), *Denkspuren*, Königshausen&Neumann, Würzburg 2008, S. 169-183.

P.-L. Coriando, *Der Letzte Gott als Anfang: zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heidegger "Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)"*, Wilhelm Fink, München 1998.

Id., *Sprachen des Heiligen. Heidegger und Hölderlin*, in N. Fischer-F.-W. Von Herrmann (hrsg.), *Heidegger und die christliche Tradition. Annäherungen an ein schwieriges Thema*, Felix Meiner, Hamburg 2007, S. 207-218.

E. C. Corriero, *Nietzsche oltre l'abisso. Declinazioni italiane della „morte di Dio“*, Marco Valerio, Torino 2007.

G. E. Crapanzano, *L'immutabilità del diveniente. Saggio sul pensiero di Emanuele Severino*, Gruppo albatros il filo, Roma 2008.

N. Cusano, *Sulla contraddizione*, in: *La filosofia futura*, 1/2013, Mimesis, S. 103-114.

Id., «*Prassi*» e «*nichilismo*», in: *La Filosofia futura*, 3/2014, S. 33-44.

P. Dacrema, *C'era una volta una scienza triste*, Jacabook, Milano 2015.

P. David, *New Crusades against Heidegger: On Riding Roughshod over Philosophical Texts (Part One)*, in: *Heidegger Studien*, 13/1997, S. 69-91.

Id., *New Crusades against Heidegger: On Riding Roughshod over Philosophical Texts (Part Two)*, in: *Heidegger Studien*, 14/1998, S. 45-63.

I. De Gennaro, *Evaluating the Unevaluable: Scientific Research in the Epoch of Will to Will*, in: *Heidegger Studien*, 30/2014, S. 17-31.

D. Didero, *La struttura originaria. Riflessioni sul senso del sapere*, in: *Divus Thomas*, 1/2001, S. 211-238.

M. Donà, *Follia e verità del divenire [2004]*, in E. Severino, *Volontà, fede e destino*, Mimesis, Milano-Udine 2008, S. 11-53.

- Id., *La questione dell'infinito nel pensiero di Emanuele Severino: in margine a La Gloria*, in: *La filosofia futura*, 8/2017, Mimesis, S. 11-27.
- D. C. Durst, *Heidegger on the Problem of Metaphysics and Violence*, in: *Heidegger Studien*, 14/1998, S. 93-109.
- P. Emad, *The Echo of Being in „Beiträgen zur Philosophie“ - „Der Anklang“: Directives for interpretation*, in: *Heidegger Studien*, 7/1991, S. 15-36.
- J. A. Escudero, *Der junge Heidegger und der Horizont der Seinsfrage*, in: «*Heidegger Studien*», 17/2001, S. 93-116.
- A. Fabris-A. Cimino, *Heidegger*, Carrocci, Roma 2009.
- F. Farotti, *Sul problema della scorrevolezza tra verità e individuo*, in: *La filosofia futura*, 4/2015, Mimesis, S. 31-44.
- D. F. Ferrer, *Martin Heidegger und die Logik der Philosophiegeschichte am Beispiel seiner Auseinandersetzung mit Hegel*, in H. Zaborowski-A. Denker, *Heidegger und die Logik*, Rodopi, New York, S. 89-98.
- G. Figal, *Scheu vor der Dialektik. Zu Heideggers Platonsinterpretation in der Vorlesung über den Sophistes (WS 1924/25)*, in H.-C. Günther-A. Rengakos (hrsg.), *Heidegger und die Antike*, C.H. Beck, München 2006, S. 219-235.
- N. Fischer-F.-W. Von Herrmann (hrsg.), *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, Felix Meiner, Hamburg 2011.
- P. Gilbert, *Nihilisme et christianisme chez quelques philosophes italiens contemporains: E. Severino, S. Natoli et G. Vattimo*, in: *Nouvelle Revue Théologique*, 121/1999, S. 254-273.
- S. Gorgone, *Machenschaft und totale Mobilmachung: Heideggers „Besinnung“ als Phänomenologie der Moderne*, in: *Heidegger Studien*, 22/2006, S. 49-69.
- S. G. Grollo, *L'ontologia nei Beiträgen zur Philosophie di Heidegger*, in F. Frairopi (hrsg.), *Ontologie*, Mimesis, Milano-Udine 2014, S. 227-256.
- U. Galimberti, *La libertà nell'età della tecnica*, in: *La filosofia futura*, 2/2014, Mimesis, S. 89-103.
- C. P. Geiman, *From the metaphysics of Production to Questioning Empowering: Heidegger's critical interpretation of the Platonic and Aristotelian Accounts of the Good*, in: *Heidegger Studien*, 11/1995, S. 95-121.
- C. F. Gethmann, *Heideggers Wahrheitskonzeption in seiner Marburger Vorlesungen. Zur Vorgeschichte von Sein und Zeit (§ 44)*, in *Forum für Philosophie Bad Homburg* (hrsg.), *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., S. 101-130.
- R. Gilliland, *The destiny of Technology: Modern Science and human Freedom in the Later Heidegger*, in: *Heidegger Studien*, 18/2002, S. 115-117.
- K. Gloy, *Die paradoxe Verfassung des Nichts*, in: *Kantstudien* 74/1983, S. 133-160.
- G. Goggi, *Al cuore del destino. Scritti su pensiero di Emanuele Severino*, Mimesis, Milano-Udine, 2014.
- Id., *Hic homo singularis intelligit. Il pensiero dell'uomo singolare e l'apparire della verità*, in: *La filosofia futura*, 4/2015, S. 45-67.
- Id., *Sull'originarietà della relazione*, in: *La filosofia futura*, 9/2017, Mimesis, S. 95-122.
- L. Grecchi, *Nel pensiero filosofico di Emanuele Severino*, Petite Plaisance, Pistoia 2005.
- J. Greisch, *Das Seinsverständnis und der Leib des Anderen*, in A. Raffelt (hrsg.), *Martin Heidegger weiterdenken*, Schnell&Steiner, München-Zürich 1990, S. 105-126.
- L. Grion, *Libertà e destino. Riflessioni sulla filosofia di Emanuele Severino*, in C. Vigna (hrsg.), *Etiche e politiche della postmodernità*, Vita e Pensiero, Milano 2003, S. 303-334.
- A. Grøn, *Die hermeneutische Situation – die Hermeneutik der Situation*, in M. Steinmann (hrsg.), *Heidegger und die Griechen*, Klostermann, Frankfurt a. M. 2007, S. 233-260.
- A. Großmann, *Kunst, Geschichte und Technik. Konstellationen von Heideggers Denken im Lichte seines*

- Gesprächs mit Hegel und Freiderich Georg Jünger*, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung, Bd. 52, H. 1, 1998, S. 40-63.
- N. Irti, *L'uso giuridico della natura*, Laterza, Roma-Bari 2013.
- K. Heinrich, *Dahlemer Vorlesungen. Tertium non datur*, Stroemfeld/Roter Stern, Frankfurt a. M. 1981.
- H. Helting, *ἀ-λήθεια-Etymologien vor Heidegger im Vergleich mit einigen Phasen der ἀ-λήθεια-Auslegung bei Heidegger*, in: Heidegger Studien, 13/1997, S. 93-108.
- H. Hübner, *Seynsgeschichtliches und theologisches Denken: Kritische und unkritische Anmerkungen zu „Die Überwindung der Metaphysik“*, in: Heidegger Studien, 18/2002, S. 59-87.
- A. Jäger, *Gott. Nochmals Martin Heidegger*, Mohr Siebeck, Tübingen 1978.
- C. Kahn, *Essays on Being*, Oxford University Press, New York 2009.
- T. Kisiel, *Die formale Anzeige als Schlüssel zu Heideggers Logik der philosophischen Begriffsbildung*, in H. Zaborowski-A. Denker (hrsg.), *Heidegger und die Logik*, Rodopi, New York 2006, S. 49-64.
- J. Kłowski, *Die Konstitution der Begriffe Nichts und Sein bei Parmenides*, in: Kantstudien, 60/1969, S. 404-416.
- G. Kovačs, *The ontological Differenz in Heidegger's Grundbegriffe*, in: Heidegger Studien, 3-4/1987-88, S. 61-74.
- Id., *The Question of God in Heidegger's Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston 1990.
- Id. *An Invitation to think through and with Heidegger's „Beiträge zur Philosophie“*, in: HS, 12/1996, S. 17-35.
- Id., *New Horizons in understanding Heidegger's Thought*, in: Heidegger Studien, 22/2006, S. 217-232.
- T. La Rocca, *Nichilismo nel Marxismo. Le radici nichilistiche della crisi del marxismo secondo Emanuele Severino*, in T. La Rocca-F. Mellone, *Il tempo del nichilismo*, Bovolenta, Bologna 1983, S. 90-106.
- Id., *Nichilismo essenza dell'Occidente? La critica filosofica di Emanuele Severino*, in: Riscontri, 3/1981, S. 65-82.
- D. R. Law, *Negative Theology in Heidegger's „Beiträge zur Philosophie“*, in: International journal for Philosophy of Religion, Vol. 42, N. 3, 2000, S. 139-156.
- J. Locerbo, *Being and technology. A study in the Philosophy of Martin Heidegger*, M. Nijhoff, The Hague 1981.
- D. Lüders, *Der „Zauber der Welt“ und das heutige „Chaos“: Heidegger und die moderne Dominanz des Dürftigen*, in: Heidegger Studien, 17/2001, S. 21-45.
- L. Lugarini, *Hegel e Heidegger*, Guerini e Associati, Milano 2004.
- L. Ma-J. van Brakel, *Out of the 'Ge-stell'? The role of the east in Heidegger's 'Das andere Denken'*, in: Philosophy east and west, Vol. 64, N. 3, July 2014, S. 527-562
- N. Magliulo, *Cacciari e Severino. Quaestiones disputate*, Mimesis, Milano-Udine 2010.
- R. M. Marafioti, *Heideggers „Genealogie“ der Gerechtigkeit. Die Wahrheit zwischen Macht und Gelassenheit*, in: Heidegger Studien, 34/2018, S. 207-225.
- A. Marigliano, *Metafisica, nichilismo nel tramonto dell'Occidente nel pensiero di Emanuele Severino*, in: Riscontri, 3/2002, S. 101-108.
- L. Messinese, *Severino e la metafisica classica. Rilievi critici sullo stato attuale della questione*, in: Aquinas, 1982, S. 225-268.
- Id., *Essere e divenire nel pensiero di Emanuele Severino*, Città Nuova, Roma 1985.
- Id., *Il paradiso della verità. Incontro con il pensiero di Emanuele Severino*, ETS, Pisa 2010.
- Id., *Né laico né cattolico. Severino, la chiesa, la filosofia*, Dedalo, Bari 2013.

- Id., *Alcuni rilievi sulla "contraddizione C" della verità*, in: *La filosofia futura*, 1/2013, Mimesis, S. 115-130.
- A. J. Mitchell, *Entering the World of Pain: Heidegger*, in: *Telos* (Springer), 150/2010, S. 83-96.
- F. Mora, *Martin Heidegger. La provincia dell'uomo*, Mimesis, Mailand-Udine 2011.
- F. Morató I Pastor, *Técnica, histórica i discurs en el pensament d'Emanuele Severino*, Universidad de Valencia, Valencia 1997.
- Id., *Una introducció al pensament d'Emanuele Severino*, Alfons el Magnànim, Valencia 2001.
- H. Mörchen, *Heideggers Satz: »>Sein< heißt >An-wesen<«*, in *Forum für Philosophie Bad Homburg* (hrsg.), *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989, S. 176-200.
- M. Muránsky, *Heideggers Aneignung der Kantischen Grundlegung der Metaphysik im Zusammenhang mit der Konzeption von Sein und Zeit*, Peter Lang, Frankfurt a. M. 2002.
- P. Natorp, *Platos Ideenlehre: eine Einführung in den Idealismus [1902]*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1961.
- E. Nicoletti, *Dalla trascendentalità dell'essere alla differenza ontologica*, in: *Rivista di filosofia neoscolastica*, 2-3/1965, S. 284-304.
- E. Ortner, *Das Nicht-Sein und das Nichts*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 5/1950, S. 82-86.
- H. Padrutt, *Heideggers Denken und die Ökologie*, in: *Heidegger Studien*, 6/1990, S. 43-65.
- R. Paimann, *Kants Tafel des Nichts und ihre Bedeutung für die Kritik der reinen Vernunft*, in V. Gerhardt-R. P. Herstmann-R. Schumacher (hrsg.), *Kant und die berliner Aufklärung*, Bd. 2, De Gruyter, Berlin 2001, S. 791-800.
- R. Panikkar, *Sein und Nichts. Fragender Durchblick auf die entfaltete Problematik*, in T. Strolz (hrsg.), *Sein und Nichts in der abendländischen Mystik*, Herder, Freiburg i. Br. 1984, S. 107-123.
- D. Panis, *La Sigétique*, in: *Heidegger Studien*, 14/1998, S. 111-127.
- E. Pankow, *Zeitkritik nach Heidegger*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 39, H. 4, 1985, S. 623-630.
- D. Pascal, *From Fundamental Ontology to Being-historical Thinking*, in: *Heidegger Studien*, 17/2001, S. 157-168.
- Id., *De la logique à la sigétique?*, in: *Heidegger Studien*, 25/2009, S. 143-156.
- W. Patt, *Formen des Anti-Platonismus bei Kant, Nietzsche und Heidegger*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1997.
- V. Pelliccia, *Emanuele Severino. La critica razionalistica del senso comune e della fede*, Leonardo Da Vinci, Roma 2009.
- F. Peng, *Das Nichten des Nichts. Zur Kernfrage des Denkwegs Martin Heideggers*, Peter Lang, Frankfurt a. M. 1998.
- G. Penzo, *Nichilismo positivo*, in A- Petterlini-G. Brianese-G. Goggi (hrsg.), *Le parole dell'Essere. Per Emanuele Severino*, Mondadori, Milano 2005, S. 467-477.
- F. Pezzani, *È tutta un'altra storia. Ritornare all'uomo e all'economia reale*, Università Bocconi, Milano 2013.
- M. Pietropaoli, *Ontologia fondamentale e metaontologia*, Mimesis, Milano-Udine 2013.
- A. Pisarri, *Il supplizio di Tantalò. Tra Gentile e Severino*, in S. Sangiorgio-L. V. Tarca-M. Simionato (hrsg.), *A partire da Severino. Sentieri aperti nella filosofia contemporanea*, Aracne, Roma 2016, S. 51-67.
- O. Pöggeler, *Heideggers logische Untersuchungen*, in *Forum für Philosophie Bad Homburg* (hrsg.), *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989, S. 75-100.
- Id., *Heidegger in seiner Zeit*, Wilhelm Fink, München 1999.

- A. Poppi, *Il dissolvimento del problema morale nel neoparmenidismo di Emanuele Severino*, in id., *Il problema morale nella civiltà tecnologica*, Liviana, Padua 1973.
- G. Pulli, *Freud e Severino*, Moretti & Vitali, Bergamo 2009.
- E. Richter, *Überlegungen zu neu veröffentlichten Manuskripten Heideggers über Metaphysik und moderne Naturwissenschaft*, in: *Heidegger Studien*, 27/2011, S. 45-73.
- M. Riedel, *Die Urstiftung der phänomenologischen Hermeneutik. Heidegger frühe Auseinandersetzung mit Husserl*, in C. Jamme-O. Pöggeler, *Phänomenologie im Widerstreit: zum 50. Todestag Edmund Husserls*, Suhrkamp, Fr. a. M. 1989, S. 215-233.
- K. Riesenhuber, Art.: »Nichts«, in H. Krings-H. M. Baumgartner-C. Wild (hrsg.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. 2, Kösel, München 1973, S. 991-1008.
- H. Sachsse, *Was ist Metaphysik? Überlegungen zur Freiburger Antrittsvorlesung von Martin Heidegger und ein Exkurs über seine Frage nach der Technik*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 28, H. 1, 1974, S. 67-93.
- E. Salmann, *Contro Severino. Incanto e incubo del credere*, Piemme, Casale Monferrato 1996.
- A. Sangiacomo, *La sfida di Parmenide. Verso la rinascenza*, Il Prato, Saonara 2007.
- Id., *Scorci. Ontologia e verità nella filosofia del novecento*, Il Prato, Saonara 2008.
- S. Sangiorgio, *I confini dell'anima. Una lettura pampsichista della struttura originaria*, in S. Sangiorgio-L. V. Tarca-M. Simionato (hrsg.), *A partire da Severino. Sentieri aperti nella filosofia contemporanea*, Aracne, Roma 2016, S. 107-150.
- J.-J. Sanguinetti, *El ser eterno en Emanuele Severino. Estudio critico a la luz de la filosofía de Leonardo Polo*, in: *Studia Poliana*, 5/2003, S. 167-198.
- L. Sartori, *Filosofia e teologia: incontro impossibile? Il caso Salmann-Severino*, in: *Studia Patavina*, 44/1997, N. 2, S. 3-24.
- R. Schäffler, *Martin Heidegger und die Frage nach der Technik. Aus der Vortragsreihe: „Die Künste im technischen Zeitalter“*, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Bd. 9, H. 1, 1955, S. 116-127.
- H. Seubert, *La logica come domanda sulla verità negli anni di Marburgo di Heidegger*, in E. Mazzarella (hrsg.), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, Il nuovo melangolo, Genova 2006, S. 259-291.
- F. Schalow, *The impact of Contributions to Philosophy: Liberating Ontology and its critical Implications from the Reductionistic Interpretations of Heidegger's Thought*, in: *Heidegger Studien*, 25/2009, S. 25-47.
- C. Scilironi, *Possibilità e fondamento della fede*, EMP, Padova 1988.
- Id., *Ontologia e storia nel pensiero di Emanuele Severino*, Francisci, Abano Terme 1980.
- U. Soncini, *Kerygma e nichilismo. Una risposta a Emanuele Severino*, in: *Divus Thomas*, 21/1998, 3, S. 178-218.
- U. Soncini-T. Munari, *La totalità e il frammento: neoparmenidismo e relatività einsteiniana*, Il Poligrafo, Padova 1996.
- R. Sorensen, «Nothingness», in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), E. N. Zalta (hrsg.), URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/nothingness/>
- D. Spanio (hrsg.), *Il destino dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino*, Morcelliana, Brescia 2013.
- D. Spanio, *La «serietà» della contraddizione*, in: *La filosofia futura*, 1/2013, Mimesis, S. 131-148.
- M. S. Maserati, *Coscienza e significato*, Morcelliana, Brescia 2021.
- A. Stella-G. Ianulardo, *Le premesse concettuali de La struttura originaria di Emanuele Severino*, in: *Divus Thomas*, 120, 2017/3, S.182-210.
- Id., *La relazione come fondamento nella lettura di Anassimandro offerta da Heidegger e Severino*, in: *La filosofia futura*, 8/2017, Mimesis, S. 85-97.
- M. Steinmann, *Die Offenheit des Sinns. Untersuchungen zu Sprache und Logik bei Martin Heidegger*, Mohr Siebeck, Tübingen 2008.

- C. Strube (hrsg.), *Heidegger und der Neukantianismus*, Königshausen&Neumann, Würzburg 2009.
- G. Strummiello, „*Alte Wörter*“: *Gelassenheit und Gottheit bei Heidegger und Eckart*, in: *Heidegger Studien*, 28/2012, S. 191-211.
- L. V. Tarca, *Verità, alienazione, metafisica. Rilettura critica della proposta di Emanuele Severino*, Mevio Washington, Sondrio 1980.
- F. Totaro, *Severino interprete di Nietzsche, la verità in prospettiva*, in G. Brianese-A. Petterlini-G. Goggi (hrsg.), *Le parole dell'essere*, Mondadori, Milano 2005, S. 633-646.
- Id., *Tecnica, ricerca del limite e agire per la verità*, in: *La filosofia futura*, 2/2014, Mimesis, S. 123-139.
- K. Tsujimura, *Die Seinsfrage und das absolute Nichts – Erwachen*, in D. Papenfuss-J. Söring (hrsg.), *Transzendenz und Immanenz. Philosophie und Theologie in der veränderten Welt*, Kohlhammer, Stuttgart-Köln-Berlin-Mainz 1977, S. 289-301.
- Id., *Die Wahrheit des Seins und das absolute Nichts*, in R. Ohashi (hrsg.), *Die Philosophie der Kyôto-Schule*, Karl Alber, Freiburg-München 1990, S. 441-454.
- V. Ursini, *Il dilemma verità dell'essere o nichilismo?*, Bool-Sprint, Salerno 2013.
- I. Valent, *Severino et la poésie du néant*, in: *Archives de Philosophie*, 1994, Cahier 57-1.
- E. M. Vallenilla, *Die Frage nach dem Nichts bei Kant*, Neske, Pfullingen 1974.
- W. van Reijen, *Heideggers ontologische Differenz: Der fremde Unterschied in uns und die Inständigkeit im Nichts*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 52/2004, S. 519-539.
- H. van Veghel, *Heidegger und das Rationalitätsprinzip*, in H. Zaborowski-A. Denker, *Heidegger und die Logik*, Rodopi, New York 2006, S. 99-117.
- G. Vattimo, *Nietzsche intrprete di Heidegger*, in M. M. Olivetti (hrsg.), *La ricezione italiana di Heidegger*, Cedam, Padova 1989, S. 507-516.
- H. Vetter, *Heideggers Destruktion der Tradition der Tradition am Beispiel des Aristoteles*, in: *Heidegger Jahrbuch*, 3/2007, Karl Alber, Freiburg-München S. 203-225.
- M. Visentin, *Tra struttura e problema. Note intorno alla filosofia di Emnauele Severino*, Marisilio, Venezia 1982.
- Id., *Il neoparmenidismo italiano*, vol. 2, *Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, Bibliopolis, Napoli 2011.
- V. Vitiello, *La lampada di Severino*, in: *Aut-Aut*, 267-268, Mai-August 1995, S. 77-86.
- F. Volpi, *Der Bezug zu Platon und Aristoteles in Heideggers Fundamentalverständnis der Technik*, in Fr.-W. von Herrmann-W. Biemel (hrsg.), *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von M. Heidegger*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1989, S. 67-91.
- Id. (hrsg.), *Heidegger*, Laterza, Rom-Bari 1997.
- Id., *Technik, Humanismus und praktische Philolosophie*, in R. Benedikter (hrsg.), *Italienische Technikphilosophie für das 21. Jahrhundert*, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, S. 83-102.
- Id., *Che cosa significa „filosofia pratica“*. *Per una storia del concetto*, in A. Petterlini-G. Brianese-G. Goggi (hrsg.), *Le parole dell'Essere. Per Emanuele Severino*, Mondadori, Milano 2005, S. 707-717.
- Id., *La selvaggia chiarezza*, Adelphi, Mailand 2011.
- F.-W. von Herrmann, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Anton Hain, Meisenheim a. G. 1964.
- Id., *Kunst und Technik*, in: *Heidegger Studien*, 1/1985, S. 25-62.
- Id., *Wege ins Ereignis*, Klostermann, Frankfurt. a. M. 1994.
- Id., *Topologie und Topographie des Nihilismus aus dem Gespräch zwischen Ernst Jünger und Martin Heidegger*, in: *Heidegger Studien*, 24/2008, S. 21-37.
- D. A. White, *Logic and ontology in Heidegger*, Ohio State University Press, Columbus 1985.

A. Xolocotzi, *Der Umgang als "Zugang". Der hermeneutisch-phänomenologische "Zugang zum faktischen Leben in den frühen Freiburger Vorlesungen Martin Heideggers im Hinblick auf seine Absetzung von der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Duncker&Humboldt, Berlin 2002.

J. Yorikawa, *Das System der Philosophie und das Nichts*, Karl Alber, Freiburg-München 2005.

G. Zaccaria, *Das Nichts denken (Leopardi)*, in: *Heidegger Studien*, 19/2003, S. 159-178.

Id., *Pensare il nulla. Leopardi, Heidegger*, Ibis, Como-Pavia 2009.