

Michele Borrelli

APORIA E NICHILISMO NEL PENSIERO OCCIDENTALE

A Giorgio Penzo

Ora capisco: hai varcato la soglia sconosciuta dei confini che separano l'essere e il nulla e al tuo faticar incessante il pensiero ha dischiuso le porte della verità per offrirti quel riposo eterno ch'è riservato solo a quei pochi buoni e giusti come Te.

Tratto da *Poesie* di Michele Borrelli
di prossima pubblicazione

Vorrei accennare, in via del tutto sommaria e senza grandi pretese, ad un presupposto che ritengo fondamentale per l'aporia e il susseguente nichilismo del pensiero occidentale qui oggetto di riflessione. Qual è questo presupposto? È un presupposto, penso, dato col pensiero occidentale stesso. Un presupposto, quindi, sempre presente nel nostro modo di comprendere e del nostro dire. Oserei l'espressione che può sembrare forse a ragione alquanto dogmatica: un presupposto della struttura stessa del nostro modo di pensare. Un modo di pensare che, se diamo ascolto all'assunto qui avanzato, definirei appunto aporetico in sé. Questa aporia ci accompagna da sempre e permane attuale oggi ancora e spiega, forse, le radicalizzazioni scettiche articolate non solo nel pensiero a partire dalle sue stesse origini, ma anche via via nella modernità fino alla sinistra hegeliana (Stirner), e poi successivamente in pensatori, per esempio, come Nietzsche e Heidegger.

Il presupposto qui in discussione e a cui vorrei dedicare per un momento l'attenzione è il *modo dualistico* della nostra prospettiva di conoscenza che situa poi la comprensione e, in ultima analisi, la verità su un piano di astrazione trascendente o trascendentale; una prospettiva che tanto più contribuisce all'indebolimento della presa soggettivistica del pensiero o svalutazione del soggetto tanto più pare sprofondare nel nichilismo, il che ovviamente è tutto da dimostrare. Intanto, qualche esempio che denota la nostra prospettiva dualistica del comprendere: anima/corpo, verità/falsità, idea/fatto, mondo intelligibile/mondo sensibile, io/non io, soggetto/oggetto.

Un breve cenno retrospettivo valga a chiarire questa aporia strutturale del nostro modo di pensare e il susseguente nichilismo.

Partiamo in modo esemplificativo da Platone. In Platone le realtà conoscitive sono due: l'una "domina sul genere e sul mondo intelligibile", "l'altra sul mondo sensibile". Per risolvere l'aporia che il pensiero genera al suo interno, Platone deve inventarsi una terza istanza, la cui astrattezza non ha pari. Ecco la soluzione: al di sopra delle due forme di conoscenza menzionate, Platone pone il *Bene*. Il Bene, egli scrive "è superiore, ('in dignità e potere') alla verità, alla scienza e allo stesso essere", da cui consegue: il *Bene* fornisce "la verità alle cose conosciute e al conoscente la facoltà di conoscerle"¹. Detto diversamente: l' "*idea* è l'essere che veramente è". Posto in questi termini, il *procedere dialettico* culmina nella *contemplazione* della "realtà che dà luce ad ogni cosa"². Si può notare, senza ombra di dubbio, che la verità è tutta situata nel *mondo intelligibile* o *soprasensibile* ed è esterna al soggetto. Ciò spiega non solo il fatto che il *mondo ideale* è contrapposto al *mondo sensibile*, ma anche che il primo è il *mondo della verità*, il secondo il *mondo delle apparenze*.

Come risponde il pensiero successivo alla spaccatura tra due mondi diversi?

La rivoluzione del modo di pensare: Immanuel Kant

Passiamo anche in questo caso, in modo esemplificativo, all'originale idea di Kant: alla *rivoluzione del modo di pensare* o *kopernicanische Wende*. Si potrebbe dire che in Kant il *procedere dialettico* (che in Platone culminava nella contemplazione della realtà che, come abbiamo messo in evidenza, "dà luce ad ogni cosa") è sostituito dall'*intelletto trascendentale*. Ciò provoca, effettivamente, una rivoluzione nell'ambito della conoscenza. Quest'ultima, ecco la svolta geniale, non è situata esternamente al soggetto, ma, addirittura, è *costruita* dal soggetto. In altri termini: Il soggetto kantiano non si limita a *riflettere* o *contemplare* la struttura del mondo esterno, ma sviluppa da sé i *principi* o le condizioni di possibilità che gli consentono di conoscere la realtà. In questa nuova prospettiva, non solo il mondo come tale esiste in rapporto al pensiero conoscente, ma anche le forme in cui esso appare sono in dipendenza dall'attività del soggetto. Si potrebbe pensare, almeno a prima vista, che con Kant siamo di fronte alla dissoluzione dell'aporia di cui dicevo all'inizio o di quel dogmatismo ontologico o dogmatico che riguardava il mondo come esistente indipendentemente da noi, in una forma fissa e definitiva come scrisse K.

¹ Platone, *Repubblica*, in G. Reale (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1981, p. 1235.

² *Ivi*, p. 1261.

Mannheim³, separato, cioè, dal mondo sensibile, fenomenico e dell'apparenza. A prima vista si potrebbe pensare che Kant sia riuscito a riunificare quanto Platone nella distinzione radicale di due mondi aveva separato. Riunificare cioè i due mondi nel soggetto a partire dal soggetto. In verità il superamento della rottura e quindi la riunificazione dei due mondi non avviene affatto, tant'è vero che alla *Critica della ragion pura* Kant ha dovuto far seguire la *Critica della ragion pratica* e a questa (come poteva essere diversamente?), la *Critica del giudizio*. Anche in questo caso si trattava di sciogliere l'aporia creata dal dualismo, cioè l'aporia creata con le diverse forme della *ragione*, per esempio mediante il dualismo tra *ragione teoretica* e *ragione pratica*. E più precisamente: l'aporia creata con le distinzioni tra *fenomeno* e *noumeno*, *lo empirico* e *lo trascendentale*, *legge universale* e *legge empirica*, *a priori* e *a posteriori*. Così separate e distinte le ragioni, la *mediazione della realtà* in Kant non era più posta su un piano teorico, ma su un piano pratico. Ciò forniva apparentemente una soluzione all'aporia generata da più *usi* della ragione, ma non risolveva effettivamente l'aporia intrinseca al modo anche nuovo di pensare per cui Kant ha dovuto sviluppare tutta una serie di acrobazie in cui concetti distinti si trasformano in identità. Il problema della *realtà* muta, per esempio, in problema di *libertà* e *autonomia* del soggetto razionale. Potremmo anche dire: *autonomia della ragione*. Questa, infatti, in quanto causa di sé, è *libertà*, *autodeterminazione*. Ma è ancora *libertà del soggetto empirico*? La risposta è negativa. Per cui, l'aporia non è dissolta per niente. Ne è prova il fatto che Kant è costretto ad appellarsi ad una ragione astratta e ai compiti che essa dovrebbe assegnare a se stessa e che dovrebbe assolvere a partire da se stessa. Qualche esempio: nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, si parte dal seguente presupposto: ogni *ente razionale* deve agire come se fosse sempre per le sue massime un partecipante al regno universale dei *fini*, ovvero sia un partecipante alla *legge universale*. Si pone subito la domanda: ma cos'è questa legge universale se non quella istanza unificatrice astratta (per esempio il *Bene* platonico) che risolve le antitesi create dal pensiero dualistico stesso all'interno delle sue distinzioni inconciliabili? Che cos'è questa legge se non una riproposizione di due mondi, in questo caso dell'*a priori* della ragione come *mondo noumenico* che va a contrapporsi al *mondo sensibile* o della *natura* per poi risolvere, non si sa in verità come, le aporie che genera al suo interno? In questa logica di separazione, non solo è comprensibile, ma non c'è altra scelta per Kant che assegnare ad *ogni essere ragionevole* l'obbligo di considerare se stesso e gli altri *sempre anche come fine in sé*. E il gioco, tutt'altro che logico, diventa in questa prospettiva convincente, anzi può kantianamente continuare nel senso che ognuno

³ *Ideologia e utopia*, Il Mulino, Bologna 1957, p. 50.

(ogni essere *razionale* ovviamente), in via di principio, è *legislatore*, in quanto ognuno come ogni altro è assoggettato alla legge universale (ti pareva!), alla legge data a se stessi in *autonomia* e in *volontà* di tale *autonomia*. Per cui, come non poteva essere diversamente, qui la *volontà* non è quella *empirica, fenomenica*: è una volontà che essendo capace di autosottomettersi ad una legge universale è essa stessa *legislatrice universale*. Ma attenzione che i giochi sono ancora tutt'altro che fatti: questa volontà come fa ad essere universale? C'è subito la risposta: essa potrà essere *universale* se prescinde da motivi di *interesse* ed *utilità* e si presenta, quindi, come *volontà autonoma* affrancata dalla *natura*; in quanto tale: non avrà nessun fondamento *eteronomo*. Altro che conciliazioni! Qui siamo in presenza di un'istanza che il soggetto deve far sua in quanto essere razionale che ancora però non è: se fosse già essere razionale, il problema nemmeno si porrebbe. Ma andiamo ancora un po' avanti: nel gioco kantiano, *libero* è colui che nel senso razionale prima enunciato si sottopone agli *imperativi morali*. Questa sottomissione, a dir poco geniale così com'è pensata, fa di ognuno destinatario e soggetto allo stesso tempo, talché sottomissione e partecipazione avanzano ad unità inseparabili, idealmente a due istanze di autogoverno. Apparentemente siamo di nuovo nella conciliazione, ma è chiaro che la conciliazione è artificiale, posta su un piano di *dover-essere* non di *essere*. Tant'è vero che Kant non può non sottolineare che la legge, per essere valida, dev'essere in via di principio accettabile da tutti, deve elevarsi, cioè, a legge *universale* o per meglio dire a *legge della ragione*. Attenzione però: legge della ragione, non legge del soggetto. Legge, allora, che il soggetto razionale dovrebbe far sua e ad essa attenersi, ovverosia: legge che in quanto *essere razionale* dovrebbe presupporre.

Se seguiamo l'interpretazione suggerita da Habermas relativamente al contesto qui in discussione, ognuno sarebbe costretto a riflettere, da un lato, *autonomamente*, come colui che si dà la legge, dall'altro, ognuno dovrebbe riflettere da *prospettiva intersoggettiva*, come colui che deve tener conto se una determinata norma sia generalizzabile dal punto di vista di ogni altro. Ma non è poi proprio così, perché in Kant non si tratta di universalizzabilità come *prodotto intersoggettivo* nel senso habermasiano. In Kant, l'universalità è data col soggetto razionale stesso. Si tratta dell'essere razionale ed è a partire dall'essere razionale che la logica dell'universalizzazione della legge appare consona a se stessa. Non a caso, l'*autolegislazione* vale nello stesso tempo e ovunque se ognuno, in quanto essere razionale, lega, di per sé, la sua *autonomia* ad una *moralità universalizzabile*. Il discorso è in verità tautologico, dal momento che dire *essere razionale* o *di ragione* equivale in Kant a *moralità*. In questo senso, e solo in questo senso, *autonomia* e

universalità della legge, *volontà* e *ragione*, *morale* e *ragione* formano una unità. Ma come è facile constatare, l'unità è situata nel soggetto trascendentale e non nel soggetto empirico. Ciò è provato non da ultimo dal fatto che Kant chiama *libertà* solo quella volontà (=autonomia) determinata dalla ragione, tenendo fermo ovviamente il presupposto che ragione = moralità = libertà = universalità.

Non vi sono dubbi, allora, sul fatto che solo l'io razionale ha la facoltà di agire *secondo la rappresentazione* di leggi (universali), secondo principi o secondo *volontà* in senso kantiano. Ma, come si è rilevato, con *volontà* non dobbiamo intendere la *soggettività* o il *volere* particolare del soggetto (l'*unicità* dell'io di cui parla, per esempio, Stirner), piuttosto l'applicazione della *ragione*. In altri termini: l'*autonomia* è attribuita alla *volontà libera dell'io trascendentale*, al *regno dei fini*, separato dall'*io empirico* che, come sappiamo, è situato nel *regno sensibile*, fenomenico o delle apparenze. Analogamente: la *libertà* non può essere situata se non nel mondo noumenico della ragion pratica, essendo essa per sua natura, di principio, legata all'intelligibile in un modo che sfugge completamente ad ogni determinismo fenomenico. Ne consegue che la *libertà del volere* non si dà mai con la realtà fenomenica, né è mai da essa deducibile, ma si ha nella realtà della legge morale e, in quanto tale, non ha rapporto alcuno con il mondo sensibile o fenomenico.

Spero di essermi almeno approssimativamente avvicinato al tema oggetto di questo contributo, nel senso di un chiarimento preliminare dell'aporia che genera i dualismi del pensiero occidentale, in questo caso: il dualismo tra *lo trascendentale* ed *lo empirico*. Passiamo così al tentativo hegeliano.

La rivoluzione hegeliana: la ricomposizione dell'unitarietà della ragione

Hegel ha ben riconosciuto l'aporia presente nel pensiero di filosofi come Kant (vale altrettanto per filosofi come Jacobi e Fichte). Quell'aporia determinata da un lato dalla dicotomia ontologica di due mondi, separati e distinti, e dall'altro dalla subordinazione del mondo sensibile al mondo intelligibile o ad una *idea* o *fissazione* (come dirà poi Stirner) che sovrasta addirittura le antitesi su cui l'aporia si basa. È incontestabile che l'aporia, qui in discussione, è prova della *frantumazione* della ragione (in Kant distinta in ragione teoretica, ragione pratica e ragione estetica), ovvero prova della rottura tra ragione e realtà che Hegel cerca di ricondurre a tutti i costi nuovamente all'unità – in termini kantiani si potrebbe dire: all'autosintonia (*Selbsteinstimmigkeit*) o autointeresse della ragione (*Selbstinteresse der Vernunft*) –

con una mossa che non ha precedenti nella storia del pensiero occidentale per la sua totale radicalità non solo rispetto al tentativo kantiano, ma rispetto a tutta la filosofia tradizionale. Questa mossa è tutta nella formula: *identità* di ragione e storia, di ragione e realtà, di esperienza e filosofia. Hegel pensa di poter risolvere nel pensiero⁴ la separazione dei due mondi, quello sensibile e quello intelligibile, in ultima analisi, la divisione dell'essere, riunificando, cioè, *finito* e *infinito*. Ma qual è il prezzo che il soggetto è costretto a pagare per questa inaudita operazione? Il prezzo è spogliare di ogni senso e significazione tanto il *soggetto trascendentale*, se vogliamo la *persona morale* (l'essere razionale), in cui per Kant consisteva la dignità umana più alta, quanto il singolo individuo, il *particolare*, l'*empirico*. Conclusa l'operazione di smantellamento radicale del soggetto, non rimaneva che attribuire senso e significato esclusivamente all'*universale*. Senonché l'universale non è più, kantianamente, l'essere razionale e quindi morale, ma lo *Stato*. Nell'idea di Stato confluisce, per Hegel, l'etica quanto la morale, la giustizia quanto il bene, la verità quanto il senso dell'essere. Non è così, quindi, che i concetti e le distinzioni testé formulati scompaiano veramente anche nel caso hegeliano; essi trovano solo un'altra collocazione o si celano sotto altre sembianze. Qualche esempio: la *libertà* è concetto fondamentale e costitutivo anche nel filosofare hegeliano, ma non si realizza più, come nel filosofare kantiano, nel soggetto trascendentale, bensì nello Stato, come *libertà dello spirito*. Ed è nello Stato e non nella interiorità morale dell'individuo che l'uomo si apre all'esistenza razionale e all'agire secondo una *volontà universale*: a quella oggettività che in definitiva è lo *spirito universale* stesso. E la *volontà*, che è la libertà come espressione e compito della moralità-universalità, non sarà più attributo di una moralità situata all'interno dell'essere razionale, ma espressione dell'universale Stato.

Dissoluzione della metafisica e nichilismo: la rivoluzione di Max Stirner

Ora, se si tiene conto della delineazione di queste brevissime tracce che da Platone portano ad Hegel via Kant, si possono notare i punti di riferimento di una tradizione filosofica che Stirner porta a totale dissoluzione. Riporto alla memoria

⁴ Scrive Stirner a proposito: "In Hegel viene finalmente alla luce la nostalgia struggente che proprio l'uomo più colto prova per le *cose* e la ripugnanza che nutre per ogni 'vuota teoria'. E allora al pensiero deve corrispondere perfettamente la realtà, il mondo delle cose, e nessun concetto dev'essere privo di realtà. Per questo il sistema hegeliano fu considerato il più oggettivo, come se in esso pensiero e cosa celebrassero la loro unione. Ma non si trattava per l'appunto che dell'estrema violenza del pensiero, della sua tirannia assoluta, del suo dominio esclusivo, del trionfo dello spirito e, con esso, del trionfo della *filosofia*" (M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, tr. it. di L. Amoroso, *L'unico e la sua proprietà*, Adelphi, 1999, 2a ed. 2002, pp. 82-83).

alcuni di questi punti senza pretese di sistematicità e solo con lo scopo di far emergere l'assoluto distacco da essi da parte di Stirner.

Nella tradizione filosofica, da Platone ad Hegel, il soggetto (in quanto lo empirico) o il *sensibile* gioca un ruolo di subordinazione o di assoggettamento rispetto all'lo trascendentale o al *sovrasensibile*. Quel che conta è il mondo intelligibile, noumenico. La verità è tutta collocata nel mondo sovrasensibile o sovrastorico o sovraindividuale, nell'impersonale, in ultima istanza: nel mondo *concettuale*⁵, nel pensiero⁶ (puro, assoluto), nell'*idea* o per meglio dire nelle *idee* o negli *ideali*, o, nella terminologia devastante di Stirner: nelle *fissazioni* o *divinizzazioni* che si concretizzano di volta in volta in *spirito* (ovviamente quello *generale*, il *puro spirito*⁷), *uomo*, *umanità*, *Stato*⁸, *bene*, *autocoscienza*, *verità*, *Dio*, *patria*, *essere superiore* (non essere particolare), *moralità*, *legge*, *cosa in sé*, *essenza* (non la *parvenza*)⁹, *principi*, *immortalità*, *anima* (ovviamente non *corpo*, inferiore rispetto all'anima), *ragione*¹⁰ ecc.

Un'analisi anche approssimativa mostra che per la tradizione filosofica occidentale conoscenza e verità non sono pensate a partire dal mondo empirico e dal particolare, ma dal mondo noumenico e impersonale¹¹. Il mondo da cui attingere conoscenza e verità, senso e significato non è quello *individuale*, ma il *sovraindividuale* a cui, come mette in luce Stirner, tutto deve sottostare, essere orientato, sacrificato, tant'è vero che l'lo, il soggetto, il singolo sono se stessi o

⁵ “Gli uomini spirituali si sono *messi in testa* qualcosa che deve essere realizzato. Essi hanno *concetti* dell'amore, del bene, ecc., e li vorrebbero veder *realizzati*; per questo vogliono costruire sulla terra un regno dell'amore, in cui nessuno agisca più per interesse personale, ma tutti, invece, ‘per amore’ ” (*ivi*, p. 83). E ancora: “I *concetti* devono decidere in ogni cosa, i concetti devono regolare la vita, i concetti devono *dominare*. Questo è il mondo religioso a cui Hegel ha dato un'espressione sistematica, portando un metodo nell'assurdo e perfezionando l'ordine dei concetti in una dogmatica dalle solide fondamenta e ben costruita. Tutto diventa una cantilena di concetti e l'uomo reale è costretto, cioè io sono costretto a vivere secondo queste leggi concettuali” (*ivi*, p. 104).

⁶ Si pensi al *cogito, ergo sum* di Descartes e alla critica che Stirner riserva a questo *cogito*: “Qui si afferma che il pensare è il mio essere, la mia vita: solo se io vivo spiritualmente, vivo davvero; solo come spirito sono reale”, “Ma la vita spirituale ... ‘vive solo di pensieri’ e perciò non è più un ‘vivere’, ma un *pensare* (*ivi*, p. 31).

⁷ “...il puro spirito, lo spirito come tale, non può essere che fuori degli uomini, al di là del mondo umano, non in terra, ma in cielo” (*ivi*, p. 41).

⁸ “Lo Stato dev'essere una comunità di uomini liberi e uguali e ognuno deve dedicarsi al ‘bene comune’, disciogliersi nello *Stato*, fare dello Stato il proprio fine e il proprio ideale. ‘Stato! Stato!’: ecco il grido di tutti” (*ivi*, p. 107).

⁹ “Dietro il mondo esistente cercano la ‘cosa in sé’, l'essenza, e dietro la *cosa*, la *non-cosa*, l'assurdo” (*ivi*, p. 49).

¹⁰ “Si vuol vedere realizzato dappertutto ciò che è ‘razionale’...Ma, se domina la ragione, soccombe la *persona*” (*ivi*, p. 113). Stirner commenta: “Non si vuole che la persona, cioè che io abbia libertà di movimenti e valore autonomo: questi sono riservati alla ragione e si proclama appunto il dominio della ragione, che è un dominio come un altro” (*ivi*, p. 114).

¹¹ “Chi crede ai fantasmi ammette l'esistenza di un ‘mondo superiore che s'insinua nel nostro’, ma esattamente lo stesso vale anche per chi crede allo spirito: entrambi ricercano, dietro al mondo sensibile, un mondo sovrasensibile...” (*ivi*, p. 79).

realizzano se stessi se vivono nel o del sovraindividuale, se formano una unità col sovraindividuale (o soprasensibile, intelligibile, universale ecc..) ¹² .

Ora, alla prospettiva di annullamento radicale dell'individual-empirico, costitutiva per la tradizione ontologico-metafisica del pensiero occidentale, Stirner fa seguire l'annullamento radicale della prospettiva individual-sovraempirica.

Prima di valutare la portata "nichilistica" di questa originalissima operazione, in cui al posto della prospettiva sovraindividual-filosofica subentra la prospettiva individual-empirica o dell'*unico*, sarebbe necessario riflettere sul significato di questo rovesciamento di prospettiva della conoscenza, della comprensione e della verità in chiave, per esempio, sociologica, antropologica, pedagogica, politica, economica, psicoanalitica o di critica ideologica. Queste sono oltretutto solo alcune delle voci che riterrei utili sottoporre ad analisi specifiche tenendo conto del rovesciamento di prospettiva proposto da Stirner, ma sono voci che richiederebbero studi particolari e differenziati e che non trovano in questa sede possibilità di tematizzazione. Per cui, non rimane che cercare di tematizzare almeno la svolta o il passaggio lo-trascendentale/lo-empirico, e chiederci: ma quale tipo di nichilismo consegue dal dualismo della nostra ragione ed è a monte delle riflessioni, per esempio, di Stirner? Ma poi si tratta per davvero di un pensiero nichilista? Ma Stirner non riconduce ad un *fondamento* nuovo l'esistenza umana o annulla davvero ogni fondamento umano? O meglio: la demolizione di tutti i sistemi filosofici, politici, economici e più specificamente: la razionalità e la ragione, la metafisica, la concettualità, il pensiero, non ha alla base quell'lo veramente empirico, nudo e crudo, non più coglibile concettualmente, quell'unico, ormai non più *essere*, non più *essenza*, non più *sostanza*, quindi quell'irriducibilità che in quanto tale è solo se stessa e proprio in ragione di ciò è volontà e libertà (ma come si è potuto rilevare non in senso kantiano o nel senso della tradizione filosofica occidentale in base a cui, in ultima istanza, libertà e volontà diventano moralità o sacralità ecc.) ¹³? In breve: il rovesciamento di Stirner non mira a rimettere in piedi un mondo già rovesciato, allo stesso modo in cui Marx ha tentato di rimettere sui piedi la filosofia hegeliana che egli riteneva camminasse sulla testa? Il rovesciamento di Stirner non ha come oggetto la riproposizione di quella libertà e volontà a partire da se stesse, non più deducibili da

¹² "Il valore di *me stesso* non potrà mai essere stimato abbastanza finché il duro diamante del *non-Io* continuerà ad avere un prezzo altissimo, come già a suo tempo Dio e il mondo" (*ivi*, p. 76). In altro luogo, Stirner scrive: "Lo Stato, la religione, la coscienza, questi tiranni, mi rendono schiavo e la *loro* libertà è la mia *schiavitù*" (*ivi*, p. 115).

¹³ Stirner scrive: "Ma se 'la libertà' è veramente il fine a cui tendete, allora sviscerate fino in fondo i compiti che essa pone. Chi deve liberarsi? Tu, io, noi. E da che cosa? Da tutto ciò che non sei tu, che non sono io, che non siamo noi. Io sono dunque il nocciolo che dev'esser liberato da ogni involucro, da ogni guscio limitante. Che cosa rimarrà se io sarò liberato da tutto ciò che io non sono? Soltanto io e nient'altro che io" (*ivi*, p. 173).

determinazione esterna, da concatenazioni sovraindividuali, sovrastoriche, da un in sé o trascendenza che sovrastano e anzi dominano e annientano la loro irriducibilità? E allora si può chiedere di nuovo: in che cosa consiste il nichilismo se il senso delle riflessioni di Stirner riposa sulla messa allo scoperto di quel *fondamento esistenziale* e di quella *unicità irriducibile* non concettualizzabile devastati dalla corsa e rincorsa di concetti, di un pensiero, di una razionalità che scardinano l'irriducibilità dell'irriducibile?

Se di nichilismo vogliamo parlare, trattasi di un nichilismo il cui fondamento è *nulla*¹⁴. Ma cos'è questo *nulla* se prescindiamo da un *nulla* come *trascendenza* o come sconfinamento nel *sacro* o sua consumazione? *Nulla* è quell'indicibile (ma non per questo è metafisico, anzi proprio per questo è indicibile) da cui Stirner parte e a partire da cui tutto fonda, anzi a partire da cui tutto è già fondato e non ha bisogno di fondazione di nessun tipo. Per cui è questo *nulla* a fare emergere una serie di interrogativi: *Cos'è l'uomo?* Ovviamente l'uomo non è più una categoria metafisica, ma si pone in termini di quell'irriducibilità di cui si parlava sopra. *Qual è il suo senso?* E ancora: *Chi decide il suo senso?* Ma così posti, gli interrogativi sono ancora metafisici, in quanto dire *l'uomo*, *il senso* ecc. significa porsi su un piano sempre ancora quasi-antropologico di *Gattung*, o del soprasensibile, del sovrastorico, dell'*in sé*, o dell'*essenza generalizzabile*, piano opposto all'impostazione di Stirner. Gli interrogativi sono legati dicevo a *nulla* che non significa *volere-nulla* o, come in Nietzsche, *preferire il nulla al non-volere* (*Genealogia della morale*) o, come in Heidegger, *nulla* come esperienza fondamentale di pensiero, di modo che il pensiero possa riconoscere la necessità del *ci dell'esser-ci* (il *da* del *Dasein*).¹⁵ Fondare su *nulla* significa, in Stirner, porsi su quel piano di totale e radicale *unicità* a partire dalla quale, l'unico è. Anzi l'unico è ed è *se stesso*, soggetto alla *sua* libertà, alla *sua* volontà, alla *sua* ragione. Fondare su *nulla* non è allora un no alla vita o apertura al baratro di un destino condannato alla sua nientificazione, al non-senso che si consuma nella negatività del niente, piuttosto la forza individuale¹⁶ finalmente libera

¹⁴ Stirner chiude il suo lavoro, *L'unico e la sua proprietà*, con la frase: "Io ho fondato la mia causa su nulla", *ivi*, p. 381.

¹⁵ Nella *Prolusione a Was ist Metaphysik* (10a ed., Klostermann, Frankfurt, 1969), tr. it., *Che cos'è metafisica*, (tr. it. di H.Künkler, A. Martone, G. Raio), Libreria Tullio Pironti, Napoli, 1982, Heidegger pone la domanda "che ne è del nulla?" e risponde: "Solo sul fondo dell'originaria manifestazione del nulla, l'esserci umano può dirigersi verso l'essente e interessarsi a esso. Ma dato che l'esserci secondo la sua essenza si rapporta all'essente che non è e a quell'essente che è esso medesimo, proprio allora esso proviene dal nulla resosi aperto. Esserci significa: essere lanciato e trattenuto nel nulla"... "Senza questa originaria manifestazione del nulla non vi può essere né ipseità e neppure libertà" (tr. it., p. 34).

¹⁶ "Io salvaguardo la mia libertà nei confronti del mondo nella misura in cui mi approprio del mondo, cioè, Io conquisto e ne prendo possesso 'facendo valere qualsiasi forza o potenza: la persuasione, la preghiera, la richiesta categorica, anzi perfino l'ipocrisia, l'inganno ecc..." (M. Stirner, *L'unico e la sua proprietà*, cit., p. 176), e altrove Stirner precisa: "La mia libertà è veramente perfetta quando diventa il mio – *potere*; ma grazie a

da autocostrizioni o costrizioni esterne al soggetto: quella forza, libera da costrizioni eteronome che come tale (e anche in Nietzsche) può veramente darsi alla libertà intrinseca al singolo sé, ad ogni singolo soggetto, ovverosia all'*unicità* che costituisce ogni Io. Fondare l'esistenza su *nulla* significa che tutto quello che dall'esterno si impone sull'*unico*, non realizza l'unico ma lo annulla privandolo della sua irriducibilità, della sua vera vita. L' "esterno" non è affatto *verità oggettiva, valore universale o essere trascendente superiore* come vuole la tradizione metafisica occidentale, ma il contrario: la nientificazione di quella unicità che è fondamento unico ed ultimo della verità dell'Io. L'assoluto è solo *l'unico* stesso. Solo a partire da questo *se stesso* si può pensare in termini di verità dell'esistenza e di fuoriuscita dal baratro autodistruttivo in cui ogni *unico* è nichilisticamente sprofondato. La proposta che qui si avanza è che la fuoriuscita dal nichilismo trova la sua possibilità di attuazione nella sostituzione di un essere assoluto astratto con un essere tutto situato nell'irriducibile unicità del singolo Io e nella sua forza creativa. Da questa prospettiva si potrebbe pensare non ad un Stirner nichilista, ma ad un Stirner che ha percepito, e forse è stato l'unico a percepire con chiarezza, prima e con più rigore di Nietzsche, il senso devastante del nichilismo, intrinseco alla cultura europea: la distinzione-contrapposizione tra lo empirico ed lo trascendentale, fenomeno e noumeno, sensibile e intelligibile, ovverosia la contrapposizione tra trascendentale ed empirico, in ultima analisi la subordinazione o l'annientamento o negazione dell'empirico attraverso una ragione che trascende, ovverosia immola tutto ciò che è empirico, storico, singolare di volta in volta all'idea, al concetto: Dio, Chiesa, Stato, Morale, Legge ecc..

In questo senso, *l'unico* ripresenta o ripropone quella *irriducibilità originaria* che costituisce l'unicità indiscutibile, inconfutabile propria di ognuno¹⁷, socialmente distrutta. Ma questa *unicità*, proprio perché tale, non è un *Sollen* e non ha bisogno,

questo io smetto di essere semplicemente libero e divento un individuo proprio" (*ivi*, p. 177). In contrasto con Fichte, Stirner argomenta: "Quando Fichte dice: 'L'io è tutto', può sembrare che questo concordi pienamente con le mie tesi. Ma l'io non è tutto, bensì *distrugge* tutto e solo l'io che si dissolve, l'io che non arriva mai ad essere, l'io – *finito* e realmente io. Fichte parla dell'io 'assoluto', io, invece, parlo di me, parlo di me, dell'io caduco" (*ivi*, p. 192). In contrasto con Feuerbach, Stirner precisa: "Pare anche che *uomo* e *io* significhino la stessa cosa e invece l'espressione 'uomo' significa, come si vede per esempio in Feuerbach, l'io assoluto, il *genere*, non l'io singolo, caduco" (*ivi*, p. 192). In altro luogo si legge: "La storia va in cerca *dell'uomo*, ma egli è me, è te, è noi. Cercato come un *essere* misterioso, come il divino, prima come *il Dio*, poi come *l'uomo* (l'umanità, il genere umano, il carattere umano), egli viene trovato come il singolo, il finito, l'unico" (*ivi*, p. 256).

¹⁷ "Si è creduto di dovermi dare una destinazione al di fuori di me, cosicché alla fine si pretese che io rivendicassi l'umano perché – sono uomo. Questo è il cerchio magico del cristianesimo. Anche l'io di Fichte è la stessa essenza al di fuori di me, perché io è ciascuno e, se è solo questo io ad avere diritti, è 'l'io', non sono io. Ma io non sono un io accanto ad altri io, bensì l'io esclusivo: io sono unico...io non mi sviluppo in quanto uomo e non sviluppo l'uomo, ma, in quanto sono io, sviluppo – me stesso" (*ivi*, p. 375). Stirner conclude: "Questo è il senso dell' *unico*" (*ibidem*).

come mette in chiaro Stirner, di una *morale*, di un'*idea* ecc.. L'unicità è. Si tratta già e da sempre di un *Sein*, come unicità irriducibile. Direi allora e per concludere: se Stirner devasta il *Sollen* della tradizione metafisica, lo fa per rispondere (similmente ad Heidegger anche se pone l'accento su un piano completamente diverso) alla devastazione del *Sein*¹⁸, dovuta a tale tradizione. Tanto più Stirner devasta quel *Sollen* metafisico, tanto più dà voce al devastato *Sein*, all'irriducibile "ego-ismo". Più che concettualizzazione del nichilismo, Stirner concettualizza la fuoriuscita dal nichilismo. In questa fuoriuscita, però, se per un verso l'aporia intrinseca al pensiero metafisico-tradizionale (dei due mondi o delle contrapposizioni: lo-empirico/lo-trascendentale, terreno-divino, ecc.) trova soluzione nel concetto di *unico* (da intendere nella *irriducibilità* di ogni singolo), per altro verso si genera una nuova aporia: come conciliare, cioè, l'inconciliabilità dei diversi singoli lo, data appunto la loro specifica irriducibilità ed essendo quest'ultima l'unica verità e l'unico fondamento vero dell'lo? O dobbiamo intendere la convivenza umana come lotta dell'*unico* contro l'*unico*?

Dissoluzione della metafisica e nichilismo: la rivoluzione di Martin Heidegger

Se cerchiamo di cogliere, anche solo schematicamente, almeno qualche elemento di fondo che possa dar voce sempre ancora all'attualità e all'eredità del pensiero di Martin Heidegger, penso non esistano dubbi sul fatto che con Heidegger si porta, innanzitutto, a compimento il processo di fine della metafisica, quel processo di *nichilismo negativo* intrinseco al pensiero Occidentale messo allo scoperto, anche se da angolazioni diverse, già da pensatori come Max Stirner e Friedrich Nietzsche. La fine della metafisica sta qui per perdita della credenza di potersi basare su una verità oggettiva: definitiva e inconfutabile. In questo processo di dissoluzione del fondamento veritativo e quindi di ogni pretesa di fondazione

¹⁸ "Feuerbach insiste in continuazione, nei *Principi della filosofia dell'avvenire*, sull'*essere*. Ma a questo modo egli rimane all'interno dell'astrazione, nonostante la sua polemica contro Hegel e la filosofia assoluta; 'l'essere', infatti, è astrazione, come pure 'l'io'. Ma *io sono* non soltanto astrazione, bensì il tutto in tutto, quindi anche l'astrazione o il niente, io sono tutto e niente, io non sono un puro pensiero, ma sono però pieno di pensieri, un mondo di pensieri. Hegel condanna ciò che mi è proprio, ciò che è mio personale – l' 'opinione'. Il 'pensiero assoluto' è quel pensiero che dimentica di essere *mio*, dimentica che sono *io* a pensare e che esso esiste solo attraverso di *me*... Feuerbach pensa di battere il 'pensiero assoluto' di Hegel con l'*essere, che non si può superare*. Ma l'essere viene superato, in me, esattamente come il pensiero. È *mio* così come il pensiero è *mio*" (*ivi*, p. 354).

universale e oggettiva ha giocato in Occidente un ruolo decisivo la categoria del *nulla*¹⁹ o del *niente* e soprattutto la contrapposizione *essere e nulla*.

Il *nulla* è una categoria reclamata da più parti come problema di fondo e della significazione o negazione della cultura Occidentale o della *storia della metafisica o dell'essere*. Ma, reclamare il *nulla* ha, non a caso, una molteplicità di significati. Si va, per esempio, dalla negazione radicale di ogni categoria sovraindividuale o sovrastorica, quindi dalla negazione dei concetti o del pensiero o della ragione in generale, in quanto ritenuti luoghi di distruzione del fondamento dell'esistenza e dell'autenticità umana, alla devastazione del Dio morale o della divinizzazione dell'uomo per ridare nuovamente, singolarità, differenza e unicità ad ognuno, basandosi appunto su *nulla* (è il caso di Stirner), al *nulla* come possibile nuova trascendenza dopo la *morte di Dio* (del *Dio morale* ovviamente²⁰: è il caso di Nietzsche) o all'apertura all'essere come *evento o accadimento (Ereignis)*, come contrapposizione ad ogni forma di ontologia metafisica (è il caso soprattutto di Heidegger). Dal regno metafisico dei fini (di Kant) al regno metafisico della libertà (di Marx), è impossibile, da prospettiva stirneriana, nietzscheana e heideggeriana, pensare in termini di *telos* o mediazione spirituale fra ragione e esperienza storica, o in termini di *continuità storica* come quel processo sensato di una ragione storica o di una ragione in generale che si impone, hegelianamente, nella storia.

Se per Stirner il *nulla* è quell'istanza *positiva* a partire dalla quale l'*unico*²¹ può dare nuovamente fondamento a se stesso e senso alla vita, il *nulla* di Nietzsche, invece, è quell'istanza *negativa* che solo accogliendola come *destino*²² la si può superare conferendo fondamento e senso alla vita e risposta alla *dissoluzione* di ogni valore e allo sprofondare dell'uomo appunto negli abissi del *nulla*. In termini nietzscheani: preferire il *nulla* al *non volere nulla*²³, come punto d'inizio e d'approdo per fuoriuscire dall'abisso del nichilismo.

Con Heidegger spostiamo l'attenzione su una prospettiva un po' diversa di consumazione o superamento del nichilismo. Intanto è la stessa filosofia della tradizione occidentale, come ontologia metafisica, a manifestare, secondo

¹⁹ “Pensiamo questo pensiero nella sua forma più terribile: l'esistenza, così com'è, senza senso e scopo, ma che ritorna ineluttabilmente senza un finale nel nulla: 'l'eterno ritorno'. È questa la forma estrema del nichilismo: il nulla (il 'non senso') eterno!”, così Nietzsche, in *Der europäische Nihilismus*, tr. it. di S. Giametta, *Il nichilismo europeo. Frammento di Lenzerheide*, Adelphi, Milano, 2006, pp. 13-14.

²⁰ Nietzsche scrive testualmente: “In fondo solo il Dio morale è infatti superato”, *ivi*, p. 14.

²¹ M. Stirner, *L'unico e la sua proprietà*, *cit.*

²² In *Il nichilismo europeo, cit.*, pp. 18-19, Nietzsche scrive: “La specie d'uomo più *malsana* d'Europa (...) è il terreno di questo nichilismo: essa considererà la fede nell'eterno ritorno una *maledizione*. Quando si è colpiti da questa, non si arretra più di fronte a nessuna azione: non estinguersi passivamente, ma *fare* estinguere tutto ciò che è a tal punto privo di senso e di scopo”.

²³ K. Löwith, *Il nichilismo europeo*, a cura di C. Galli, Laterza, Roma-Bari, 1999, p. 47.

Heidegger, il suo essere *nulla*, costituendosi, infatti, sul *nulla* ed in questo senso, irrimediabilmente, in vista del *nulla*²⁴. In chiave di lettura filosofica, si può, allora, superare il nichilismo? Ovverosia, ha senso superarlo o parlarne? Perché non fondare la propria esistenza vivendo per il nichilismo, ovverosia vivendo il nichilismo fino in fondo, come propone, per esempio, Vattimo²⁵? Per quel che riguarda il problema del nichilismo, così come posto da Heidegger, più che rispondere alle domande messe qui in gioco è, anzitutto e primariamente, necessario cogliere l'essenza del nichilismo, ovverosia rispondere al senso o non-senso del nichilismo a partire da ciò che Heidegger definisce essenza stessa del nichilismo. Ora, partendo proprio dalla domanda sull'essenza del nichilismo bisogna dire che, per Heidegger, il nichilismo non è fenomeno a cui ci si può avvicinare dall'esterno, ma *accadimento* (interno) che appartiene alla *storia stessa dell'essere* e quindi al *darsi e ritirarsi* dell'essere nelle diverse aperture storico-epocali della metafisica²⁶. Visto da questa angolazione, il nichilismo, allora, è *destino epocale* legato al pensiero dell'essere, ma di quell'essere, però, in cui heideggerianamente *dell'essere non è più niente*. Di qui, intanto, la necessità heideggeriana di ripensare il destino metafisico come *erranza* che non è solo da riferire al soggetto in quanto singolarità, ma alla *storia dell'essere* in generale. Per rispondere alla domanda sopra avanzata: se ne va

²⁴ Heidegger scrive: "Il 'senza senso' significa il senza verità: il *rimanere assente della radura* dell'essere. La mancanza di senso si compie con il fatto che questo rimanere assente persiste nell'inconoscibilità e con essa l'essere scompare nella dimenticata dimenticanza. 'Essere' vale a pena ancora come la parola più universale non problematica del più vuoto e del più universale, l'ente ha preminenza senza perplessità. Esso si manifesta e si afferma nella pretesa di essere senz'altro fattibile e di conseguenza pianificabile e calcolabile. Offrendosi in tal modo l'ente ottiene con la forza nell'uomo il privilegio esclusivo della fattura. L'inarrestabile delle sue aperture illimitate pone un incantesimo nell'umanità, in virtù del quale per essa l'ente sempre solo fattibile è tutto. 'Essere' – abbandono dell'essere – compimento della mancanza di senso. Quando la mancanza di senso si compie, i 'valori' (i valori vitali e culturali) vengono proclamati i più alti scopi e forme degli scopi dell'uomo. I 'valori' sono sempre solo la traduzione occulta dell'essere senza verità nei meri titoli di ciò che è considerato stimabile e calcolabile nell'unica cerchia della fattibilità. È il valutare della trasvalutazione di tutti i valori, non importa in quale direzione essa si possa attuare, è il definitivo ripudio nella compiuta mancanza di senso" (M. Heidegger, "Il comunismo e il destino dell'essere", vol. 69 ed. completa degli scritti, tr. it. di L.P. Capano, per il passo citato vedi *MicroMega* 4/99, pp. 286-287).

²⁵ Scrive Vattimo in *Filosofia al presente*, Garzanti, Milano 1990, pp. 26-27: "La nostra è una civiltà nichilistica, ed è per questo che proviamo quello che Sigmund Freud chiamava 'il disagio della civiltà': nel mondo moderno, che è il mondo della scienza e, soprattutto, della tecnica dispiegata, l'uomo ha perduto punti di riferimento, sicurezze, valori stabili, e si trova in quella situazione che nel vocabolario del pensiero di derivazione hegeliana e marxista è stata definita di 'alienazione'. La mia tesi sarà in generale che oggi noi non siamo a disagio perché siamo nichilisti, ma piuttosto perché siamo ancora troppo poco nichilisti, perché non sappiamo vivere sino in fondo l'esperienza della dissoluzione dell'essere: da qui quell'insieme di sensazioni di frustrazioni e di disagio che si chiama alienazione". A p. 28, si può leggere: "Io proporrei una definizione di nichilista diversa ..., una definizione in cui mi riconosco quando mi dichiaro nichilista e sostengo che dobbiamo diventare nichilisti in maniera più profonda". E a p. 28, *ibidem*, si può leggere: "Penso...che una concezione praticabile, ed anche positiva, di nichilismo nella nostra cultura sia quella secondo cui, affinché l'esistenza abbia un senso, l'essere non deve avere quei caratteri di stabilità, immutabilità, definitività che, a parere mio, e a parere di autorità filosofiche maggiori di me, il tradizionale pensiero metafisico gli ha conferito, dalla filosofia dei greci in avanti".

dell'essere nella sua storia, ha certamente senso, come mette in luce Heidegger, porsi filosoficamente la domanda sull'essenza del nichilismo e *ripensare* il destino metafisico in termini di (superamento) *Überwindung* o meglio di consumazione interna della metafisica (*Verwindung der Metaphysik*) della soggettività. In questa consumazione interna, si tratta di andare alle radici del processo nichilistico che Heidegger riconduce al *mutamento* dell'essenza della verità iniziato con Platone. Mutamento di una verità, intesa originariamente come *svelatezza o scoprimento* (*aletheialUnverborgenheit*) dell'essere, quindi costitutivamente come essenza stessa dell'essere, che però con Platone, e successivamente a lui, assume, da prospettiva heideggeriana, il carattere nudo e crudo di soggettività o meglio soggettività (*Subiektivität*), questo il termine di Heidegger. Verità come *soggettività* e non verità come *essere*. È la soggettività che a partire da Platone è *il punto* (metafisico) di riferimento o d'inizio di rovesciamento della verità dell'essere. È, infatti, ormai la soggettività l'istanza che pretende di cogliere l'essere nel suo essere e d'imporsi o volersi imporre sull'essere. Ma, allora, è l'imporsi del dominio dell'ente in cui l'essere, gioco forza, si detrae e cade in *oblio*. Se seguiamo Heidegger, con l'avanzata del primato della soggettività o soggettività non siamo più nella storia dell'essere, anzi completamente e irreparabilmente fuori dal dominio dell'essere e quindi fuori dal dominio della verità. Siamo entrati appunto nella storia della metafisica del soggetto. Detto diversamente: siamo entrati nella storia della *dimenticanza dell'essere* (*Seinsvergessenheit*) che Heidegger, con grande lucidità, identifica nel mondo contemporaneo col tema o problema della tecnica dispiegata o *Gestell*. Ovverosia: con la messa a fuoco dell'essenza della tecnica, legata alla storia della metafisica proprio in termini di *oblio dell'essere*. La tecnica si configura come impero o dominio a partire dall'imporsi della *Subiektivität*, ecco perché, per Heidegger, le sue tracce portano lontano, indietro nel tempo, già al pensiero di Platone in cui l'ente ha priorità sull'essere: di qui l'oblio o dimenticanza dell'essere. Come dire, l'essenza della tecnica si configura, per un verso, come destino della metafisica del soggetto, per altro verso come l'autocompiersi ed esaurirsi di questa metafisica. Ma in prospettiva heideggeriana, la tecnica, come si può notare, non è il prodotto del caso, piuttosto destino metafisico che è incluso, come si diceva sopra, nel darsi e sottrarsi epocale dell'essere. In questo senso, l'essenza della tecnica rappresenta l'esperienza epocale che è, sì, abbandono dell'essere, nello stesso tempo essa offre, però, la possibilità di comprendere la storia della metafisica nella sua *essenza compiuta* e quindi nella sua dissoluzione. Comprendere, cioè, quella storia ch'è dominio dell'ente sull'essere, nichilismo appunto, essendo questo la storia nella quale, heideggerianamente, dell'essere non è niente.

Come rispondere (filosoficamente) allora al nichilismo se la sua storia è storia dell'essere, ovvero sia la storia nella quale ormai dell'essere non è più niente?

Rispondere alla domanda significa ricostituire l'essere come verità o meglio ricostituire l'essere nella sua verità, ciò significa però un *ritorno* inaggrabile all'essere²⁷. Un ritornare, cioè, intanto, al punto di partenza che ha dato avvio a quel *mutamento dell'essenza* della verità il cui risultato è nichilismo o *il niente*. Qual è questo punto di partenza, quale l'inizio? L'inizio del mutamento della verità si ha allorché, a partire da Platone, alla *svelatezza* originaria dell'essere, si è fatto corrispondere lo sguardo ontico dell'ente-uomo, allorché la verità non è stata più intesa come *discoprimiento (aletheia)*, ma come *corrispondenza* tra *rappresentazione* e *rappresentato*. A partire da questo mutamento, che ha travolto l'essenza della verità, non è più l'essere a spiegarsi all'uomo, ma l'uomo a spiegarsi l'essere e più precisamente: è l'uomo a spiegare l'essere nel suo essere. Se seguiamo le linee tracciate da Heidegger, anche Kant non ha fatto molto meglio per superare la dimenticanza dell'essere. Infatti, è vero che Kant non desume più la conoscenza dalla *corrispondenza* tra rappresentazione e rappresentato, piuttosto dalla corrispondenza della conoscenza a regole, ovvero sia seguendo le linee che sono già tracciate nella struttura dell'intelletto, ma più che superare la dimenticanza dell'essere passa da una verità come teoria della corrispondenza ad una verità come teoria dell'oggettività del rapporto di rappresentazione²⁸ e niente più. Il primato dell'ontico non viene affatto meno. Tutt'altro, tant'è che la verità è intesa sempre ancora e comunque come qualcosa che si può riconoscere o di cui si può disporre se si ha la possibilità di una sua *fondazione* o di un *logos* valido universalmente la cui vincolatività è riconosciuta o riconoscibile da tutti²⁹. Nell'ottica della metafisica tradizionale, punto di riferimento della verità diventa la determinata realtà che, di volta in volta, viene assunta come *logos, storia, ragione, sacro, divino, ecc.*, ovvero sia come categoria che rappresenta l'*essenza vera* dell'uomo e a cui l'uomo è *obbligato* e in cui l'uomo deve riconoscersi se vuole giungere alla sua vera essenza o al suo vero sé (si veda in questo contesto la critica devastante ai concetti formulata da Stirner). La *metafisica della presenza (Metaphysik der Anwesenheit)* di cui parla Heidegger, è tutta dispiegata già qui, in un concetto di verità in cui si cerca, di volta

²⁷ Scrive Heidegger: "Ma l'essere – che cos'è l'essere? Esso 'è' lui stesso. Questo è quanto il pensiero futuro deve imparare a esperire e a di re. L'essere non è né Dio né un fondamento del mondo. L'essere è essenzialmente più lontano di ogni ente e nondimeno è più vicino all'uomo di qualunque ente, sia questo una roccia, un animale, un'opera d'arte, una macchina, un angelo o Dio" (M. Heidegger, *Brief über den "Humanismus"*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1976; trad. it. *Lettera sull'umanismo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995, pp. 56-57).

²⁸ Vedi sul contesto, R. Rorty, "Heidegger wider die Pragmatisten", in *Wirkungen Heideggers, neu hefte für philosophie*, 23, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984, p. 2.

²⁹ *Ivi*, p. 4.

in volta, il *criterio*, il punto metafisico di *fondazione ultimo* per la verità e la conoscenza³⁰.

Heidegger rovescia tutta la storia del pensiero occidentale proprio con la domanda: “perché crediamo che la verità sia qualcosa che *abbia bisogno* di un criterio?”³¹. In questa domanda si trova uno dei punti di partenza fondamentali per discorrere del concetto di verità in Heidegger e di eredità heideggeriana, il fatto, cioè, che alla costrizione, se vogliamo, autogiustificativa o meglio alla fissazione (come direbbe Max Stirner) nella ricerca di un criterio sovrastorico come fondamento della verità, indipendentemente dal linguaggio, dalle regole e dalle forme di vita di una determinata comunità, Heidegger abbia voluto contrapporre le sue grandi scoperte: la *temporalità* e *storicità* dell'essere, quindi l'inaggrabile prestruttura del comprendere o il circolo ermeneutico, in ultima analisi e fondamentalmente: la ricerca di un nuovo linguaggio capace di *dire* l'essere³². Ricerca che ha contribuito non poco alla svolta linguistica in filosofia, ad un nuovo modo di filosofare o meglio di pensare con tutti gli effetti anche d'irritazione che ha causato e causa l'intraducibilità che tutti noi conosciamo del linguaggio heideggeriano. Come sempre vogliamo valutare questa svolta verso un nuovo linguaggio, tutto possiamo fare, ma non scindere il pensiero di Heidegger dalla ricerca linguistica, dall'ossessione di creare un nuovo linguaggio che corrisponda al linguaggio dell'essere o della verità e uscire, in definitiva, dal linguaggio metafisico. Ma qual è il linguaggio della verità e quindi non metafisico? Sappiamo che Heidegger ha fatto ricorso, in un primo momento, al concetto di *Unverborgenheit (aletheia)*. Nel saggio *Dell'essenza della verità* (“Vom

³⁰ Il rifiuto di ogni criterio è tale in Heidegger che la sua interpretazione della *Critica della ragion pura* di Kant lo costrinse, in un primo momento, ad una forzatura a dir poco altamente paradossale. Interpretando, infatti, la *Critica della ragion pura* come *fenomenologia*, la (questione normativa o) *quaestio iuris* è, per Heidegger: “solo la formula per il compito di una analitica della trascendenza, vale a dire di una pura fenomenologia della soggettività del soggetto e cioè quella di un [soggetto] finito”. La forzatura non ha bisogno di alcuno sforzo ermeneutico se si parte dal presupposto che eccetto la fenomenologia trascendentale di Husserl, non c'è fenomenologia che non sia per sua natura *ontologia* e quindi sempre anche modo di vedere completamente esterno e contrapposto ad ogni deduzione trascendentale come *quaestio iuris*. Ne è prova il fatto che lo stesso Heidegger, in ultima analisi, abbia successivamente dovuto rifiutare anche la deduzione trascendentale perché non conciliabile con l'ontologia. Cfr. U. Claesges, “Heidegger und das Problem der Kopernikanischen Wende”, in *neue hefte für philosophie*, 23, *Wirkungen Heideggers*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1984, pp. 75-112. Vedi soprattutto, pp. 91 e 99. Cfr. Anche K.-O. Apel, *Auseinandersetzungen – In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1998, soprattutto il paragrafo “Heideggers Beitrag zu einer Transformation der Transzendentalphilosophie, der letztlich auf eine Destruktion hinausläuft”, pp. 513-536. Scrive Heidegger: “Die transzendente Deduktion ist fast durchgängig unhaltbar, doch gibt Kant gleichwohl in ihrem Verlauf philosophische Anstöße, die man nur in der rechten Weise auffangen und in die rechte Bahn lenken muss”.

³¹ Per il contesto vedi anche R. Rorty, “Heidegger wider die Pragmatisten”, in *Wirkungen Heideggers*, neue hefte für philosophie, 23, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1984, pp.1-22.

³² Scrive Heidegger: “L'espressione qui usata ‘portare al linguaggio’ è ora da assumere nel suo senso assolutamente letterale. L'essere, aprendosi nella radura, viene al linguaggio. A sua volta, il pensiero e-sistente, nel suo dire, porta al linguaggio questo adveniente. Così il linguaggio viene elevato a sua volta nella radura dell'essere” (M. Heidegger, *Lettera sull' 'umanismo'*, cit., p. 100).

Wesen der Wahrheit" del 1930, pubblicato nel 1943), egli dice: verità è "die Offenständigkeit des Verhaltens". Ovverosia, se seguiamo la versione offerta dall'ottima interpretazione di Rorty³³: verità è ciò che accade nell'atto originario della creazione di un linguaggio. Parlare di nuovo linguaggio, per Heidegger, non significa allora corrispondere a criteri (già esistenti o elaborare concetti da far corrispondere agli oggetti nel senso tradizionale-metafisico di *adaequatio*), ma aprirsi al processo di creazione di nuove possibilità dell'essere. (Negli sforzi linguistici di Derrida si nota, penso, con chiarezza questa eredità heideggeriana). Il linguaggio della verità è veramente tale, allora, se è *apertura/radura (Lichtung)*. In questa prospettiva, se partiamo dall'assunto che non possiamo disporre di nessun criterio assoluto o oggettivo, anche e soprattutto per la determinazione degli stessi criteri, si comprende facilmente che per l'*esattezza* o la *giustezza (Richtigkeit)* di proposizioni, o per la *verità*, in generale, viene a mancare quel punto d'osservazione intoccabile che si riteneva ancora possibile nell'ontologia metafisica tradizionale o nella *metafisica*, che Heidegger, definisce *della presenza (Metaphysik der Anwesenheit)*. Detratta alla metafisica, la verità è situata ora, invece, nell'*accadere* del linguaggio³⁴ stesso e più precisamente: in quelle (nuove) forme di linguaggio che sono discoprimiento dell'essere. Sotto questo punto di vista, dire linguaggio significa dire allo stesso tempo e primariamente rientro nell'essere³⁵. Si tratta, in termini heideggeriani, del passaggio o di quella *svolta* (o *Kehre*), come Heidegger stesso la definisce, che noi possiamo riassumere con le parole: il passaggio dal carattere *trascendente dell'esserci* alla *temporalità* quale orizzonte proprio dell'essere o più precisamente: il passaggio dall'*ontologia fondamentale*, in cui si parte ancora dall'esserci ovverosia dalla capacità progettuale dell'uomo, all'*evento*, all'*accadimento (Ereignis)* dell'essere. Nel saggio già citato *Dell'essenza della verità*, Heidegger dirà: "il salto nella svolta" è da intendersi come "una svolta entro la storia dell'essere" (*Seyn*)³⁶. La svolta, precisa Heidegger, "non è un cambiamento del punto di vista di *Essere e Tempo*, in essa il pensiero che là veniva tentato, raggiunge per la prima volta il luogo della dimensione a partire dalla quale era stata fatta l'esperienza di *Essere e tempo*, come esperienza fondamentale dell'oblio dell'essere"³⁷. È importante notare che con

³³ Cfr. R. Rorty, "Heidegger wider die Pragmatisten", *cit.*, pp. 1-22.

³⁴ "Il pensiero a venire non è più filosofia perché pensa in modo più originario della metafisica, termine che indica la stessa identica cosa"...Più precisamente: "Il pensiero raccoglie il linguaggio nel dire semplice." (*Lettera sull' 'umanismo'*, *cit.*, p. 103).

³⁵ Heidegger afferma: "Ma l'uomo non è solo un essere vivente che, accanto ad altre facoltà, possiede anche il linguaggio. Piuttosto il linguaggio è la casa dell'essere, abitando la quale l'uomo e-iste, appartenendo alla verità dell'essere e custodendola" (*Lettera sull' 'umanismo'*, *cit.*, pp. 60-61).

³⁶ HGA IX, p. 201, tr. it. di F. Volpi, Segnavia, Adelphi, Milano, 1987, p. 156.

³⁷ M. Heidegger, *Lettera sull' 'umanismo'*, *cit.*, p. 52. "Esperire in modo sufficiente e partecipare a questo pensiero diverso, che abbandona la soggettività, è reso peraltro più difficile dal fatto che con la pubblicazione di

la *svolta*, il problema della verità non si pone più sul piano dell'esserci, ma sul piano della *radura*, quindi sul piano stesso dell'essere³⁸. Luogo della verità è la svelatezza, il scoprimento e non più l'apertura (*Erschlossenheit*): appunto l'*Ereignis*. Ma che cos'è l'essere come evento o accadimento?

Il passaggio dal "primo" inizio all' "altro" inizio³⁹

Certo, alla domanda *cos'è l'essere* ognuno cerca risposta da quando c'è un filosofare. E Heidegger col centrare tutto sull'essere, sulla verità dell'essere e sul senso della verità dell'essere sembra suggerire di poter dare una risposta definitiva a questi interrogativi. Effettivamente, però, Heidegger più che risolvere gli interrogativi dati con l'essere⁴⁰, si limita a farci entrare nel tema della verità, ma non nel tema della verità così come situato nella tradizione metafisica: la contrapposizione tra *essere* e *nulla*; piuttosto nel tema della verità a partire da un concetto di *essere* i cui caratteri non sono più, come nella metafisica tradizionale, quelli dell'assolutezza, dell'immutabilità o definitività, ma quelli della *temporalità* o *storicità*, o nella terminologia di Vattimo – quelli della *complicità* di essere e tempo⁴¹. *Essere e tempo*, così l'opera ritenuta fondamentale di Heidegger, fa chiarezza sul modo completamente nuovo di rapportarsi all'essere. Nella contrapposizione tradizionale di *essere* e *nulla*, nell'aver assegnato tradizionalmente all'essere un senso di immutabilità e non di storicità e finitudine, si dispiegano per Heidegger tanto l'*abbandono* dell'essere (*Seinsverlassenheit*) quanto la *dimenticanza dell'essere*

Sein und Zeit la terza sezione della prima parte, *Zeit und Sein*, non fu pubblicata (...) Qui il tutto si capovolge. La sezione in questione non fu pubblicata perché il pensiero non riusciva a dire in modo adeguato questa svolta (*Kehre*) e non ne veniva a capo con l'aiuto del linguaggio della metafisica".

³⁸ "...solo finché la radura dell'essere avviene l'essere si trasmette in proprietà all'uomo. Ma che il 'ci', la radura della verità dell'essere stesso, avvenga, è la distinazione dell'essere stesso. L'essere è il destino della radura" (*Lettera sull'umanismo*, cit., p. 65).

³⁹ O. Pöggeler nel suo libro *Der Denkweg Martin Heidegger*, riporta il seguente passo di Heidegger che K. Tsujimura considera la struttura di base del pensiero del tardo Heidegger: "Was gesagt wird, ist gefragt und gedacht im 'Zuspiel' des ersten und des anderen Anfangs aus dem 'Anklang' des Seyns in der Not der Seinsvergessenheit für den 'Sprung' in das Seyn zur 'Gründung' seiner Wahrheit als Vorbereitung der 'Zukünftigen' des 'letzten Gottes' ". Vedi K. Tsujimura, *Zur Bedeutung von Heideggers 'übergänglichen Denken' für die gegenwärtige Welt*, in *neue hefte für philosophie*, 23, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984, pp. 46-58, cit., p. 46. Heidegger scrive: "Nel primo inizio l'essere dispiega la propria essenza come schiudimento; nell'altro inizio l'essere dispiega la sua essenza come evento". (Cfr. M. Heidegger, "Il comunismo e il destino dell'essere", trad. it., cit., p. 295).

⁴⁰ Rorty si chiede: "Perché Heidegger pone sempre di nuovo la domanda sull'essere, senza mai dare una risposta? Suppongo che la risposta sia: perché l'essere è un buon esempio per qualcosa per cui noi non possediamo criterio alcuno per rispondergli" (R. Rorty, "Heidegger wider die Pragmatisten", cit., p. 13).

⁴¹ Interpretando Heidegger, Vattimo testualmente: "l'essere è in quanto è prima e dopo, è tempo", in *Idem, Filosofia al Presente*, cit., p. 29.

(*Seinsvergessenheit*). L'essere, così Heidegger, ha abbandonato il modo di essere dell'essente per cui l'essere rimane nascosto, impensato e ininterrogato nella sua verità. È chiaro che qui si può subito sollevare la domanda: come fa Heidegger a parlare di essere, se l'essere nella sua verità è occultato, impensato, ininterrogato? Ora, se vogliamo avvicinarci alla soluzione di questa (apparente o vera) aporia dobbiamo passare dal primo al secondo Heidegger, similmente al *salto* (*Sprung*) che costituisce e costruisce la *svolta* (*Kehre*) nello stesso Heidegger. Fare, cioè, *il salto nel Sein* che in *Essere e tempo* mancava. In che cosa consiste questo salto o *Sprung*? Il salto nel *Sein* è per Heidegger il salto dal primo *inizio*⁴² (l'inizio della filosofia occidentale, l'ontologia metafisica) all'*altro* inizio, all'inizio non più metafisico (all'inizio, cioè, che è da venire, se verrà, si dovrebbe forse aggiungere ed io sono scettico su questo "verrà"). Per Heidegger, si tratta però non di un salto qualunque, ma del *salto nell'essere*. Anche in questo caso si presenta qualche domanda e forse anche qualche ulteriore aporia: intanto si ha l'impressione che l'essere non sia così astratto come a prima vista potrebbe sembrare. Sembra anzi, che Heidegger sappia che cos'è l'essere, tant'è che lui parla di *salto in*. Ma la domanda non meno centrale è: su quali presupposti evitare *dimenticanza* e *abbandono* dell'essere? Heidegger risolve il problema premettendo che il salto nell'essere è l'*apertura* dell'essere. Come si può notare non si tratta, allora e semplicemente, di un oltrepassamento dall'*uno* all'*altro* inizio (dalla *dimenticanza* alla *manifestatività* dell'essere), per esempio, per il tramite della mediazione del pensiero e per processo di riflessione. A dire il vero, l'altro inizio (cioè l'inizio postmetafisico) sta a significare, invece, che l'uomo dovrebbe trasformare la sua *essenza*. Si potrebbe subito aggiungere: solo dopo questa trasformazione, l'ente-uomo entrerebbe nella possibilità della domanda circa l'essere. Ma questo non è nemmeno il punto. Quel che Heidegger richiede è il mutamento o passaggio da uomo *razionale metafisico* a uomo *custodia dell'essere*. In questo caso e solo in questo caso si tratterebbe del salto giusto: di un salto come inizio ancora più originario, di un inizio iniziale a monte del primo inizio, in altri termini, dell'inizio di un pensiero nuovo, dell'inizio che apre una nuova storia, di un inizio che non è più quello metafisico o l'inizio del niente o dello sprofondare nel nichilismo, ma il *manifestarsi dell'essere*: si tratterebbe dunque di essere nell'essere, di vivere nell'essere, con l'essere. Di un inizio appunto vero, dunque, nuovo, se vogliamo appunto postmetafisico, così come teoretizzato, anche se da prospettive certamente diverse, da "nichilisti" come sopra menzionati, per esempio da Stirner e

⁴² Cfr. Koichi Tsujimura, "Zur Bedeutung von Heideggers, 'übergänglichem Denken' für die gegenwärtige Welt", in *neue hefte für philosophie*, 23, Wirkungen Heideggers, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1984, pp. 46-35.

Nietzsche. Ma diversamente da Stirner e Nietzsche, ed in modo più radicale, Heidegger solleva qui un problema di grande attualità e portata teorica: il problema del *fondamento* o della *fondazione* della verità stessa. Se vogliamo: il problema della conoscenza e della scienza. E qui Heidegger rivoluziona una volta in più non l'uno o l'altro indirizzo scientifico o di pensiero, ma tutto il pensiero metafisico occidentale. Quindi: tutte le categorie della conoscenza e della scienza. Perché qui ne va del pensiero stesso e del suo senso e della sua verità. E nulla rimane in piedi delle procedure e dei metodi delle scienze e della logica dei criteri delle scienze e del loro fondamento. Non da ultimo, questo spiega l'espressione heideggeriana: *la scienza non pensa*. La scienza, infatti, per Heidegger non coglie la verità. Col che non si apre necessariamente al sacro o al divino, anche se una lettura del pensiero di Heidegger in chiave teologica sarebbe non poco interessante come dimostra per esempio uno studio molto accurato di Jüngel e Trowitzsch⁴³. Ma torniamo al problema del pensiero che come si diceva sopra, a questo punto, non è né *mio* né *tuo* né *nostro*, ma dell'essere stesso. Infatti, ciò di cui si parla come *pensiero* e *interrogazione* nei passaggi che intercorrono tra il *primo* e l'*altro* inizio, avviene, per Heidegger, non per facoltà del soggetto, ma dall'intonazione (*Einklang*) dell'essere, nella necessità della dimenticanza dell'essere, come salto, quindi, nell'essere *per la 'fondazione' della sua verità* come preparazione a quelli che in futuro sono (*in mezzo* o) *tra* uomo e Dio⁴⁴. Si può notare: nel pensiero così pensato nulla rimane della scienza e di scientifico. E allora poniamo la domanda: ma che cosa dobbiamo intendere con *in mezzo* o *tra* (*zwischen*)? La risposta heideggeriana è: quel *in mezzo* o *tra* è proprio la verità dell'essere (*Seyn*), la radura (*Lichtung*) dell'essere che si avvera non come procedura di scienza, ma come *accadimento*, non per volontà del soggetto, ma per *apertura* dell'essere. A questo accadimento l'uomo può certo appartenere, ma non come *soggetto* dell'accadere o come scienziato o possessore di verità, piuttosto come colui che nell'accadimento è *usato*⁴⁵. Certo, anche qui i termini heideggeriani sono esposti al gioco linguistico di cui lui è, allo stesso tempo, maestro e artefice unico. *Usato* (*gebraucht*) è da intendere nel senso che l'uomo è riportato a ciò che è *proprio* suo ed in esso l'uomo è, come tale, appunto, *mantenuto*

⁴³ Rinvio per questo contesto all'interessante contributo di E. Jüngel e M. Trowitzsch, "Provozierendes Denken – Bemerkungen zur theologischen Anstößigkeit der Denkwege Martin Heideggers", i. *neue hefte für philosophie*, 22, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1984, pp. 59-74.

⁴⁴ A pagina 144 del libro *Der Denkweg Martin Heidegger* di O. Poggeler si trova il seguente passo di M. Heidegger: "Was gesagt wird, ist gefragt und gedacht im 'Zuspiel' des ersten und des anderen Anfangs aus dem 'Anklang' des Seyns in der Not der Seinsvergessenheit für den 'Sprung' in das Seyn zur 'Gründung' seiner Wahrheit als Vorbereitung der 'Zukünftigen' des 'letzten Gottes' ". Vedi a riguardo K.TsuJimura/Kyoto, "Zur Bedeutung von Heideggers 'übergänglichem Denken' für die gegenwärtige Welt", in *Wirkungen Heideggers*, neue hefte für philosophie, 23, *cit.*, pp.46-58.

⁴⁵ Cfr. K.TsuJimura/Kyoto, "Zur Bedeutung con Heideggers...", *cit.*, p. 51.

o *trattenuto*. Cosa dicono di nuovo questi concetti? Non dimentichiamo il passaggio dal *primo all'altro* inizio (e cioè: dal *primo* filosofare, quello metafisico all'*altro* filosofare, quello del manifestarsi dell'essere). Per cogliere il senso di questo essere *usato* dell'uomo, dobbiamo tener presente, allora, che l'uomo è un essere *usato* nell'*accadimento della verità*, per cui rientriamo nuovamente nel tema dell'*abbandono* e della *dimenticanza* dell'essere. Nella necessità, cioè, a partire dall'essere: non come necessità a partire dal *mio* essere. Certo, nella necessità del pensiero, ma, come dicevo sopra, non nella necessità del *mio pensiero*. Di quale pensiero? Di quale essere allora? In termini metafisici, la domanda tradizionale dell'essere si pone nei termini: "*Was ist das Seiende?*" ("Cos'è l'essente?"). È la *domanda-chiave* della tradizione metafisica e corrisponde, in termini heideggeriani, al *primo inizio* (*erster Anfang*), all'inizio di quel pensiero metafisico che, a partire da Platone, ha determinato tutta la storia dell'Occidente e lo sprofondare nella non-verità e nel nichilismo e a cui Heidegger vorrebbe far seguire l'*altro inizio*: l'inizio dell'essere e della verità. Ma per questo mutamento o nuovo inizio, alla domanda *Was ist das Seiende* (Cos'è l'essente) deve seguire un'altra domanda; la domanda che apre all'*altro* inizio, al nuovo inizio appunto. La domanda: *Was ist Sein?* (Cos'è essere?), come domanda di fondo (*Grundfrage*) della metafisica. Questa domanda di fondo o *Grundfrage* è però cosa (*Sache*)⁴⁶ di un pensiero diverso, di un pensiero non più metafisico, non di verità delle proposizioni o di verità proposizionale, in generale, nel senso di un pensiero, per così dire, scientifico, ma, e come si accennava sopra, è domanda di un pensiero che è il fatto stesso della verità dell'essere. A tale proposito, nel saggio, *Lettera sull'umanismo* Heidegger scrive: "Il pensiero, detto semplicemente, è il pensiero dell'essere. Il genitivo vuol dire due cose. Il pensiero è dell'essere in quanto, fatto avvenire dall'essere, all'essere appartiene. Il pensiero è nello stesso tempo pensiero dell'essere, in quanto, appartenendo all'essere, è all'ascolto dell'essere"⁴⁷. Indubbiamente, possiamo chiederci fino a che punto Heidegger riesca a sciogliere le aporie che crea intorno al concetto *essere*. Nella quarta edizione alla prolusione (del 1943) di *Cos'è metafisica* (*Was ist Metaphysik*), Heidegger, per esempio, precisa: "appartiene alla verità dell'essere che, sì, l'essere è essenzialmente senza l'ente, ma che mai invece l'ente è senza essere". Nell'edizione del 1949, si può invece leggere: "appartiene alla verità dell'essere che mai l'essere sia essenzialmente senza l'ente, e che mai un ente è senza l'essere". In qualche modo, la difficoltà data con la differenza di essere

⁴⁶ Heidegger precisa: "La questione dell'essere (*Seinsfrage*) non è ancora assolutamente la domanda dell'essere (*Frage nach dem Sein*)" (*Lettera sull'umanismo*, cit., p. 57).

⁴⁷ M. Heidegger, *ivi*, p. 35.

e ente (di ontologico e ontico) e del loro rapporto di interdipendenza o interrelazione o di dipendenza dell'ontico dall'ontologico⁴⁸, rimane un problema di fondo irrisolto del pensiero heideggeriano. Tant'è che l'essere ovverosia l'accadimento o l'evento, in altri termini l'*Ereignis* se da un lato è se stesso, dall'altro è pensato come rapporto di co-appartenenza all'ente-uomo. Non è facile uscire dall'aporia e il gioco linguistico potrebbe continuare *in infinitum*, visto che Heidegger in *Identità e differenza (Identität und Differenz)* del 1957 riprendendo il discorso del rapporto di co-appartenenza precisa: "La differenza di essere ed ente è in quanto differenza di trasmissione e avvento la composizione di entrambi che svela e vela"⁴⁹. A prescindere dalla soluzione o meno dell'aporia o altre aporie di cui sopra si parlava, rimane una interpretazione di fondo senza orma di dubbio il voler sottrarre l'essere all'uomo in quanto l'essere è cosa fondamentale dell'essere stesso, appunto sempre e comunque *Ereignis* indipendente dall'uomo; d'altra parte l'essere heideggeriano ha un rapporto particolare con l'uomo: è, sì, se stesso, ma nello stesso tempo ha sempre e comunque un rapporto come si diceva di co-appartenenza o, per meglio dire, *essenziale*, con l'ente-uomo, in quanto nell'apertura o *radura* dell'essere è situato il *Dasein* dell'umano. Ora chi cerca la verità, indipendentemente dall'aporeticità o meno dell'impostazione heideggeriana, non può fare a meno che partire dal fatto che l'ente-uomo è situato non nell'assolutezza dello spirito hegeliano o nell'lo trascendentale di Kant, ma nella *temporalità* del *Dasein*. Temporalità che costituisce il *Dasein*. Né c'è, d'altro canto, come ci insegna Heidegger, una linearità o un susseguirsi progressivo (un imporsi hegelianamente della *ragione* nella storia, un *logos*, una provvidenza, un Dio) che progressivamente illuminano sempre meglio e sempre di più il cammino umano tortuoso dall'ignoranza alla conoscenza, il passaggio dal male al bene ecc.. La verità heideggeriana, che non ha nulla da condividere col procedere delle scienze e con i criteri di esse, non è un prodotto del soggetto e della sua metafisica, tutt'altro come abbiamo più volte messo in evidenza. Dal momento che l'essere può *darsi* come *sottrarsi*, anche la verità può *svelarsi* o *velarsi*. La verità non è dell'uomo⁵⁰ né della sua intenzione e

⁴⁸ Commentando l'interpretazione heideggeriana della *Critica della ragion pura* di Kant, Claesges si chiede: "Kann die apriorische Erkenntnis bei Kant als ontologische Erkenntnis in dem Sinn verstanden werden, dass sie die Offenbarkeit des Seienden ermöglicht, die für die aposteriorische (ontische) Erkenntnis notwendig voraussetzen ist?", cfr. U. Claesges, "Heidegger und das Problem der Kopernikanischen Wende", in *neue hefte für philosophie*, 23, Wirkungen Heideggers, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1984, p. 94. Sarebbe anche interessante mettere a fuoco in che senso si può veramente parlare di due tipi di verità o di conoscenza: conoscenza ontica e conoscenza ontologica.

⁴⁹ "Die Differenz von Sein und Seiendem ist als der Unterschied von Ueber-kommis und Ankunft der entbergernd-bergende Austrag beider", Neschke, Pfullingen, 1957, p. 57.

⁵⁰ Heidegger specifica: "L'essere si apre come radura all'uomo nel progetto estatico. Ma questo progetto non crea l'essere. Il progetto, del resto, è essenzialmente un progetto gettato. Nel progettare, chi getta non è l'uomo,

intuizione: essa è della *storia dell'essere*, movimento a partire dell'essere, per cui, per Heidegger, nella verità "si è o non si è". Col che, ovviamente, anche la radicale confutazione della metafisica finisce per assumere un significato diverso e forse ambiguo. Il pensiero dell'essere è certo pensiero non metafisico se è cosa dell'essere e della sua verità, ma, e d'altra parte, la metafisica sembra essere, allo stesso tempo, all'interno della storia dell'essere e tale da velare l'essere stesso. Ciò spiegherebbe anche il darsi e sottrarsi (epocale) dell'essere e della verità (nonché la ricerca di termini che spiegano un "superamento" della metafisica e quindi un superamento dell'oblio dell'essere): si va non a caso, come detto inizialmente, dalla *Überwindung* alla *Verwindung* della metafisica, dall'impossibilità, quindi, quasi di sottrarsi al suo destino, ad una consumazione interna a se stessa della metafisica, ovvero una consumazione della metafisica all'interno dell'essere che porta alla luce una paradossalità interna all'essere stesso, se l'interpretazione qui avanzata regge quanto implicitamente supposto. La consumazione della metafisica, all'interno dell'essere, porta però a compimento anche l'avverarsi del destino metafisico. L'*altro* inizio che dovrebbe susseguire al *primo* inizio (che costituisce quello metafisico) dovrebbe essere, infatti, quel nuovo inizio oltre-metafisico, libero ormai dal velarsi dell'essere perché espressione dell'essere: quell'apertura postmetafisica che s'impone dall'intonazione (*aus dem Anklang*) dell'essere nella necessità, a cui sopra accennavo e direi ormai estrema, dovuta alla dimenticanza e all'abbandono dell'essere⁵¹, in cui il destino metafisico che ha raggiunto con la tecnica il suo culmine consuma anche i suoi ultimi resti e apre così, a partire dall'*altro* inizio, la verità dell'essere e può finalmente porsi da sfondo a quelle figure umane dell' "ultimo Dio" che è "l'inizio della storia futura"⁵².

La risposta heideggeriana al nichilismo creato dal consumarsi irrimediabile del destino metafisico e della sua compiuta mancanza di senso è questo *altro* inizio che lascia dietro di sé il primo inizio della storia del pensiero Occidentale⁵³. È l'aprirsi

ma l'essere stesso, il quale destina l'uomo nell'e-sistenza dell'esser-ci come sua essenza. Questo destino avviene come radura dell'essere e come tale radura esso è" (*Lettera sull'umanismo*, cit., pp. 66-67).

⁵¹ "L'oblio dell'essere si manifesta indirettamente nel fatto che l'uomo osserva e lavora sempre solo l'ente. Poiché nel fare questo l'uomo non può evitare di avere una rappresentazione dell'essere, anche l'esseere viene spiegato soltanto o come ciò che è 'più generale' e quindi abbraccia l'ente, o come una creazione dell'ente infinito, o come il prodotto di un soggetto finito" (*Lettera sull'umanismo*, cit., p. 69).

⁵² Cfr. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heidegger*, cit., p. 264.

⁵³ Scrive Heidegger: "Il pericolo verso cui finora l'Europa è sospinta in modo sempre più chiaro consiste presumibilmente nel fatto che innanzitutto il suo pensiero, che un tempo era la sua grandezza, resti indietro rispetto al corso essenziale del destino mondiale che comincia"; e ancora: "Di fronte all'essenziale spaesatezza dell'uomo il suo futuro destino si mostra al pensiero che pensa la storia dell'essere nel fatto che egli trovi una via verso la verità dell'essere e si metta in cammino verso questa scoperta" (*Lettera sull'umanismo*, cit., p. 72).

ad un nuovo inizio di pensiero⁵⁴, scrollandosi di dosso il carico, direi anche e soprattutto nichilistico a cui il pensiero soggiaceva, quel niente assoluto, cioè, che lo costituiva, essendo il nichilismo, come si diceva all'inizio, la storia in cui *dell'essere non è più niente*.

Un messaggio è senz'altro il *pensiero interrogante (das fragende Denken)* che è qui alla base del superamento del *niente* metafisico e nichilistico. In altri termini: alla base dell'apertura all'inizio della verità dell'essere, a quel nuovo radicale della storia dell'esistenza umana che può solo ergersi sulle rovine⁵⁵ dell'esaurirsi del vecchio mondo metafisico e quindi sorgere, appunto, dalla necessità e come necessità dell'intonazione (*Anklang*) dell'essere o verità, però non più come un altro nuovo *logos* (definitivo), sia esso divino o umano, ma *logos non più logos: temporalità, storicità, finitudine*.

⁵⁴ Di recuperare, quindi, la vicinanza all'essere in cui si compie "se mai si compie, la decisione intorno a se e come Dio e gli dèi si neghino e resti la notte, se e come il giorno del sacro albeggi, se e come nell'albeggiare del sacro possano cominciare di nuovo ad apparire Dio e gli dèi. Ma il sacro, che solo è lo spazio essenziale della divinità, che sola a sua volta concede la dimensione per gli dèi e per Dio, viene alla luce solo se prima, dopo lunga preparazione, l'essere stesso si è aperto nella radura ed è esperito nella sua verità. Solo così comincia, a partire dall'essere, il superamento di quella spaesatezza in cui non solo gli uomini, ma l'essenza dell'uomo stanno vagando" (*Lettera sull'umanismo*, cit., p. 68).

⁵⁵ Heidegger era convinto, per quanto ciò possa far inorridire, che "la storia dell'essere" dovesse passare "attraverso la devastazione". Sulla problematicità politica di questa supposizione ci sarebbe molto da dire e non è questione che può essere affrontata in questa sede. Mi limito a riportare uno dei tanti passi problematici di Heidegger. In "Il comunismo e il destino dell'essere", vol. 69, p. 94 (dell'edizione completa degli scritti di M. Heidegger) egli scrive per esempio: "Se mancasse quindi la devastazione effettiva, ciò rappresenterebbe, dal punto di vista della storia dell'essere la vera e propria catastrofe. Sarebbe l'irrigidimento nello status quo". (Cfr. per la citazione, *MicroMega* 4/99, p. 282). "L'essere in quanto evento porta anche nel suo abisso e in quanto tale un'essenza mutata del lasco di spazio e di tempo originariamente unito, lì la storia assume il suo futuro" (*ivi*, p. 295).