

NICHILISMO ED ABBANDONO DELL'ESSERE.

*Il significato dell'altro inizio del pensiero in Heidegger
dalle Grundfragen der Philosophie ai Beiträge zur Philosophie.*

«Se la tua anima si slancia con nostalgia al di
là del tuo tempo, triste tu rimani allora sulla ri-
va fredda, accanto ai tuoi, e non li conosci».

F. Hölderlin, *Ai Tedeschi* (1)

I. *Il ritegno come tonalità emotiva dell'altro inizio. Il compito dei ven- turi*

Il ritegno cui alludo nel titolo accenna al «nuovo tono» che deve assumere l'interrogazione del pensiero dell'essere nella situazione di necessità propria dell'abbandono dell'essere. Nella risonanza emerge il paradosso dell'essere che, mentre svanisce scomparendo, si lascia cogliere nella nuova *Grundstimmung*, che non ha più l'aspetto aurorale della meraviglia greca dinanzi al primo apparire dell'ente, ma è dominata dal timore (*Scheu*), dallo spavento (*Erschrecken*) e soprattutto dal ritegno (*Verhaltenheit*), determinando in tale modo l'«essere-nell'-attimo-dell'-altro-inizio». Nei confronti di questa nuova tonalità emotiva fondamentale (come anche per la precedente *thaumasia*) dobbiamo fin da ora abbandonare qualsiasi intento analitico e dimostrativo. Non è possibile, infatti, giungere ad una sua definizione mediante un chiarimento analitico dell'essenza o una deduzione a priori attraverso una gerarchia di stati d'animo (2). La tonalità emotiva non è niente di psicologico, non è un carattere che l'uomo può possedere ed in seguito giungere a valutare ed interpretare; al contrario è la tonalità emotiva che dispone dell'uomo nel rapporto con la totalità degli enti (3). La tonalità emotiva fondamentale è il progetto con cui l'essere accorda, chiama a sé l'esserci e si appropria del pensiero. È il modo in cui si fa presente quella necessità che, scaturendo da un'indigenza, dispone l'uomo ad un particolare domandare circa l'ente ed alla forza di un inizio, di una storia: «ogni necessità si radica in una indigenza. La filosofia come meditazione prima e più estrema sulla verità dell'essere e sull'essere

della verità ha la sua necessità nella indigenza prima e più estrema. Questa indigenza è quella che tormenta l'uomo nell'ente e lo conduce dapprima dinanzi all'ente nella sua totalità e così nel mezzo dell'ente fa iniziare o perire la storia. [...] La necessità della filosofia consiste nel fatto che essa in quanto meditazione non deve rimuovere quella indigenza, bensì deve accentuarla e radicarla, così da farne il fondamento della storia dell'uomo. [...] Dall'esperienza iniziale di questa indigenza dipende la tonalità emotiva fondamentale appropriata alla necessità (BzP, p. 45-46). Questa necessità non indica affatto — come potrebbe sembrare — qualcosa di negativo come “una mancanza” ed una “privazione”. Ogni valutazione “pessimistica” od “ottimistica” è qui fuori luogo in quanto si tratta di un'indigenza che « appartiene alla verità dell'essere stesso » (4).

Nella storia del primo inizio una tale indigenza riguarda l'impossibilità di sottrarsi all'esser-gettato nel mezzo dell'ente alla presenza dell'ente in quanto ente. Per questo « la tonalità emotiva fondamentale del primo inizio è lo stupore (*Erstaunen*) che l'ente sia, che l'uomo stesso sia essente e che esista in ciò che egli non è » (BzP, p. 46). Il pensiero dell'altro inizio, che è invece connotato dal compito di « lasciar essere » (*Sein lassen*) e di conformarsi così alla natura più intima dell'essere, non potrà più avere come sua tonalità emotiva fondamentale lo stupore che è rivolto interamente all'ente nel suo esser-presente. La tonalità emotiva dell'altro inizio dovrà piuttosto esprimere l'esitazione (*Erzitterung*) di fronte alla verità dell'essere (così come esitante è l'essere stesso). In realtà non esiste alcun nome che possa definire la tonalità emotiva dell'altro inizio, mancando infatti un unico nome che riesca a contenere la sua ricchezza ed eccezionalità (5). I nomi che dicono la tonalità emotiva dell'altro inizio sono — come ho già accennato — lo spavento, il ritegno ed il timore. Il ritegno è la tonalità emotiva fondamentale dell'altro inizio, le altre sono definite piuttosto come tonalità-guida (*Leitstimmungen*). Il ritegno costituisce il mezzo (*Mitte*) attraverso cui le tonalità-guida si dispiegano come modalità storiche che manifestano la tonalità fondamentale. Lo spavento è determinato come ciò che induce ad indietreggiare di fronte al fatto che l'ente « è » in quanto abbandonato dall'essere; il timore è ciò che assume questo abbandono come evento necessario dell'essere; il ritegno è la disponibilità a custodire e conservare lo spavento ed il timore ed ad accettare l'abbandono co-

me tale (« Il ritegno, centro accordante dello spavento e del timore, costituisce il *tratto* fondamentale della tonalità emotiva fondamentale, in cui l'esserci si dispone alla quiete del passaggio dell'ultimo dio », BzP, p. 17) (6). Il ritegno rappresenta lo stile del pensiero iniziale e dell'uomo futuro ed anziché comportare una rinuncia, quasi una sconfitta della volontà, è la predisposizione dell'esserci ad assumere su di sé il compito di sostenere il negarsi (*Verneinung*) esitante dell'essere e di corrispondere in tal modo adeguatamente al suo rifiuto: « se l'essere si dispiega come rifiuto [...], allora la disponibilità per il rifiuto può sussistere solo come rinuncia. La rinuncia non è qui tuttavia il semplice non-volere-avere o il lasciare da parte, bensì accade come la più alta forma del possesso, la cui altezza trova nella franchezza dell'entusiasmo per l'impensabile donazione del rifiuto la propria risolutezza. In questa risolutezza è sopportato e fondato l'aperto del passaggio — l'intermezzo abissale del “tra” per il non-più del primo inizio e della sua storia e per il non-ancora del compimento dell'altro inizio » (BzP, pp. 22-23). Il ritegno è nemico del facile stupore e della curiosità; esteriormente appare come un allontanarsi ed un prendere le distanze, ma in realtà corrisponde al ritrarsi stesso dell'essere. Solo in questa ritrazione entra in gioco la vera vicinanza (*Nähe*), in quanto lasciar essere — senza presentificarlo — l'essere così come si dispiega.

Contenuta nel ritegno è anche la rinuncia a parlare, la necessità di tacere (*Erschweigung*). Il pensiero dell'altro inizio prende essenzialmente la forma di una *sigetica* (*Sigetik*): « la necessità di tacere è la giudiziosa legittimità del tacere (*sighàn*). La necessità di tacere è la “logica” della filosofia, ma ciò nella misura in cui viene posta a partire dall'altro inizio la domanda fondamentale. Essa cerca la *verità dell'essenziarsi* dell'essere, e tale verità è la velatezza (il segreto) — che fa cenno e risuona — dell'evento (l'esitante rifiuto). Noi non possiamo mai dire immediatamente l'essere stesso che è saltato nel salto. In tal caso ogni dire proviene dall'essere e parla in base alla sua verità. Ogni parola e con ciò tutta la logica sta sotto la potenza dell'essere. L'essenza della “logica” è perciò la sigetica. In essa innanzi tutto è compresa anche l'essenza del linguaggio » (BzP, pp. 78-79). La sigetica come unico modo del pensiero per accordarsi al venire meno dell'essere non ha nulla a che fare con una fuga nel mistico o con un'opzione per l'irrazionale e tanto meno con il tentativo di da-

re fondamento ad una nuova logica. Il silenzio del pensiero è accordato al silenzio dell'essere stesso, laddove la risposta di quello si adegua all'interrogare di quest'ultimo. Siamo quindi condotti al luogo in cui si trova la possibilità dell'altro inizio: se, da una parte, l'essere si dà sempre nel linguaggio, dall'altra, l'uomo parla solo rispondendo al linguaggio e parlando istituisce e fonda l'essere. Compare ora una circolarità: il linguaggio/essere permette agli uomini di parlare, ma è poi soltanto attraverso il linguaggio umano che l'essere perviene alla parola. Ancora una volta il fondamento è *kehrig*, in quanto è fondato da ciò di cui costituisce il fondamento. Tuttavia il linguaggio, la *Sage* originaria, che conduce l'uomo alla linguisticità è in se stessa un silenzio: «se ci fosse qui permesso di retrocedere filosoficamente all'essenza e all'origine del linguaggio come poesia originaria, dovremmo riconoscere che il linguaggio stesso ha la sua origine nel fare-silenzio. Infatti in quest'ultimo deve essersi raccolto qualcosa come l'essere, perché possa poi venire alla luce come "mondo". Questo fare silenzio premono è più potente di tutte le facoltà umane. Nessun uomo ha mai di certo inventato un linguaggio, ossia è stato da sé abbastanza potente da infrangere la potenza di questo fare-silenzio, salvo che non sia sotto la costrizione del dio. Noi umani siamo già da sempre gettati dentro un discorso che ha il suo linguaggio e il suo dire, e non possiamo più fare-silenzio che ritraendoci da questo discorso e soltanto alcuni riescono a farlo» (*Hölderlins Hymnen «Germanien» und «der Rhein»* [1934/35], p. 218). I parlanti dovrebbero, per poter corrispondere a questo silenzio, andare contro ciò che forma la loro essenza più propria: la linguisticità. Soltanto tacendo i parlanti possono realizzarsi in quanto parlanti, o meglio l'esserci deve tacere pur essendo necessitato a parlare. Questo paradosso dà l'impressione di oltrepassare l'ambivalenza che caratterizza il linguaggio, per cui esso è al contempo ciò che istituisce e ciò che dimentica l'essere. Una tale impossibilità non può che essere costitutiva, per cui il silenzio, ossia l'immediato, non si dà se non attraverso la mediazione della parola. Tornano qui gli stessi tratti dell'esperienza della finitezza radicale della morte: se infatti l'esserci giungesse al puro e perfetto silenzio, si annullerebbe per il fatto di essere caratterizzato costitutivamente dal linguaggio e quindi dal parlare. Stando così le cose l'inautenticità, e perciò il tradimento dell'origine, non so-

no solo una possibilità per l'esserci ma di fatto la sua unica effettiva possibilità, ossia la possibilità effettiva dell'impossibilità (7).

Solo pochi, tuttavia, riescono a partecipare alla tonalità emotiva fondamentale del ritegno ed ad accettare la necessità del silenzio come risposta all'appello silenzioso dell'essere; solo pochi sono in grado di assumersi il compito che l'esistenza come esserci comporta (8). La preparazione dell'altro inizio resta un compito di pochi e rari individui (*für die Wenigen — für die Selten*) (9). Il sapere essenziale che li unisce è il sapere che riguarda l'evento a-venire dell'essere. Tale evento è per noi sempre futuro e perciò essi sono i futuri, i venturi (*Zukünftigen*). Essi, in quanto «autentici credenti», si tengono nel vero, nell'essenza della verità, «perseverando nella decisione più estrema», in cui la storia è condotta al suo fondamento, alla sua origine (10). Tuttavia il compito dei venturi è quello di declinare, di tramontare (sono chiamati anche *Untergehenden*): «con che deve iniziare il sapere di chi veramente sa? Con la conoscenza autenticamente storica: ossia con il sapere di quell'ambito — e dello stare in mezzo (domandante) a quell'ambito — in cui si decide la storia futura. Questa conoscenza storica non consiste mai nella constatazione e nella descrizione delle condizioni attuali e nell'accumulo degli avvenimenti e dei fini e delle pretese che si hanno. Questo sapere sa le ore dell'accadere che per primo fa storia. La nostra ora è l'epoca del declino» (*BzP*, pp. 396-397).

Il declino cui Heidegger accenna qui non è di certo un sintomo di decadenza, bensì è il tramonto (*Untergang*) come passaggio (*Übergang*). I venturi lasciano accadere la decisione che si dirige verso il fondo, verso l'origine che instaura la storia futura. A tale riguardo M. Cacciari rileva che: «lungi dall'esserne il negatore, lungi dal fuggirlo o dal pretendere di significarne l'altrove, l'ad-veniente s'accompagna all'*occasus* d'Europa, e cioè all'Europa come occidente. Il suo tempo è quello del tramonto (*Untergang*), poiché l'*Unter-gang* significa essenzialmente il procedere verso "la silenziosa maturazione del Veniente". "Questo tramonto è primissimo inizio". Tramontare è andare-interrogando tutte le rappresentazioni dell'Occidente; condurle al proprio fondo; compierle. Non v'è altro modo di insistere nell'interrogare se non quello di accompagnarsi all'Occidente, e cioè di tramontare con esso. Un altro nome degli *Zukünftigen* è quello di *Unter-gehenden*: essi sanno che perché qualcosa ad-venga deve darsi

il tramonto. Tramonto è compimento; e la giornata dell'Occidente si è compiuta. Indifferente quanto a lungo il compimento possa durare. Essenziale esservi come nel luogo dove resistere corrispondendo all'Ultimo, dove pazientemente conseguire "la pura interiorità della chiamata". Essenziale non attardarsi, coltivandone le idee e gli idoli, lottando per la sopravvivenza dei suoi culti e delle sue chiese, aggiungendo rappresentazione a rappresentazione. [...] L'Europa è la terra dove è necessario il tramonto. La filosofia di questa terra asseconda perciò il tramonto: decide per il tramonto del già-stato perché altro avvenga. Ma ora è la Decisione: decidere per il tramonto di tutte le rappresentazioni del Dio affinché il pensare si apra all'eterno Futuro, che ri-guardiamo ri-volgendoci all'Inizio» (*Geo-filosofia dell'Europa*, pp. 166-167). Soltanto dirigendosi, secondo Cacciari, verso il fondamento e radicandosi in esso mediante l'attraversamento dello sfondo abissale, che è la sterminata distanza che la sottrazione dell'essere crea, è possibile per i venturi essere davvero tali, ossia farsi artefici del nuovo inizio dell'essere decidendosi per la sua verità. A mio parere è opportuno aggiungere ancora qualche osservazione per evitare di fraintendere il compito dei venturi. Al fine di comprendere ciò che Heidegger intenda in merito al tramonto dell'essere, è opportuno — come consiglia Vattimo — trasformare la tesi che Cacciari commenta, ossia «l'Occidente è la terra del tramonto dell'essere», in una nuova formulazione: «l'Occidente è la terra del tramonto, e quindi dell'essere» (11). L'Occidente è la terra dell'essere, la sola terra dell'essere proprio perché è anche inscindibilmente la terra in cui l'essere si dà tramontando. Heidegger avverte in tal modo dell'inutilità di sostituire al fondamento greco basato sulla stabilità e sulla permanenza dell'esser-presente un nuovo fondamento in cui domina la vuotezza e l'abbandono dell'essere ormai tramontato. Non esiste quindi alcuna possibilità per i venturi di fondarsi o radicarsi nel tramonto dell'essere, poiché il tramonto che l'Occidente è conduce con sé a tramontare anche la possibilità di radicarsi e rende inefficace ogni nuova volontà di fondamento. Heidegger richiama pertanto la necessità di «lasciar perdere l'essere come fondamento» (*Zur Sache des Denkens* [1962-64], pp. 5-6) e di avviarsi sul sentiero del pensiero rammemorante.

Chi sono allora i venturi? Sono «quei pochi individui singoli» che attraverso la poesia, la filosofia, l'azione, il sacrificio aprono gli

ambiti in cui l'esserci può custodire l'essere; sono inoltre «quei numerosi associati» che prendono dimora in ciò che è aperto da quei pochi e singoli individui; sono, infine, soprattutto «quei numerosi associati che si rinviano gli uni agli altri» e che in ragione di una provenienza comune accedono al terreno dell'accadere della verità dell'essere.

II. La risonanza nell'epoca dell'abbandono dell'essere

Cerchiamo ora di chiarire ciò che Heidegger chiama la risonanza dell'essere come rifiuto (*der Anklang des Seyns als der Verweigerung*) e la sua duplice valenza come abbandono ed oblio dell'essere. Il termine «risonanza» compare quasi unicamente nei *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [1936/38] (12) che hanno il compito di preparare tramite il pensiero dell'evento (*Ereignis*) il passaggio tra il primo inizio (*erster Anfang*), caratterizzato dall'interrogazione sull'essere dell'ente, e l'altro inizio (*anderer Anfang*), in cui avrà luogo la libera compaginazione dell'essere in se stessa (*freie Fuge der Wahrheit des Seyns aus diesem selbst*). Decisiva per questo passaggio è la rimeditazione di sé (*Selbstbesinnung*) della metafisica, che lungi dal costituire un semplice incidente di percorso rappresenta il presupposto necessario per poter compiere il salto (*Sprung*) verso il pensiero dell'altro inizio. La riappropriazione della storia della metafisica e quella del suo destino permettono pertanto di preparare il terreno su cui avviene il salto verso la libera compaginazione della verità dell'essere. I *Beiträge* non riescono ancora a dire questa libera compaginazione dell'essere ed il loro interrogare l'*Ereignis* resta di nuovo nella storia del primo inizio. Essi hanno tuttavia il compito di aprire la strada su cui transiterà il pensiero in direzione dell'altro inizio. Il carattere spesso ambiguo di quest'opera si fonda sul fatto che per Heidegger un cominciamento realmente «altro» è possibile soltanto attraverso una rimeditazione ed un approfondimento della storia di ciò che lo ha preceduto. È necessario percorrere a ritroso la storia del primo inizio e, se non si vuole condurre una semplice indagine storiografica, occorre iniziare dai tratti fondamentali dell'epoca presente in cui è esperito il più radicale e diffuso oblio della differenza ontologica a vantaggio della mera datità dell'ente. Meditare

un'epoca storica non significa avere una attenta considerazione dei suoi tratti e delle sue linee di sviluppo, ma abbandonarsi a ciò che è degno di essere domandato: « seguire una via che una cosa ha già di per sé presa si dice, nella nostra lingua, *sinnan, sinnen*. Impegnarsi nel *Sinn*, cioè nel senso, è l'essenza della meditazione (*Besinnung*). Questa significa di più che il semplice divenire consapevoli di qualcosa. Non siamo ancora nella meditazione quando siamo solo nella coscienza (*Bewußtsein*). La meditazione è qualcosa di più. Essa è il tranquillo abbandono a ciò che è degno di essere domandato » (*Wissenschaft und Besinnung* [1953], p. 68). La meditazione deve rinvenire nell'epoca attuale le linee di una determinata concezione della metafisica (e quindi dell'essere e della verità), che istituisce la connessione interna che guida un'epoca in tutte le sue manifestazioni (13). Infatti la totalità dell'ente in un determinato mondo storico conserva nascosta in sé la verità dell'essere che deve essere portata alla luce, e questo anche quando la verità si dà come sottrazione, ossia come abbandono dell'essere.

Nell'insieme dei frammenti intitolati *La risonanza (Der Anklang)*, che è la prima delle compaginazioni (*Fugungen*) dei *Beiträge*, l'epoca contemporanea è definita l'epoca dell'abbandono dell'essere. Il significato di questo abbandono è duplice: consiste sia nello stato di abbandono in cui l'essere nel momento del suo massimo ritrarsi lascia l'uomo (detto *Seinsverlassenheit*) sia nella esperienza della dimenticanza dell'essere da parte dell'uomo (detta *Seinvergesenheit*). Il legame tra abbandono ed oblio è inestricabile: all'essere come « ciò che lascia venire alla presenza », come « getto appropriante » (*ereignender Zuwurf*), appartiene essenzialmente il ritrarsi, il sottrarsi e per questo motivo l'esserci come « progetto appropriato » (*ereigneter Entwurf*) può dimenticare la sua appartenenza all'essere e ritrovarsi così espropriato (*entgeeignet*). Lo sradicamento dell'esserci ha il suo fondamento nel carattere più proprio dell'essere, ossia nel « venire alla luce ritraendosi », quindi lungi dall'opporci all'essere ne è profondamente omogeneo. La connessione di abbandono ed oblio dell'essere svela il carattere essenziale dell'essere, perché è necessario che l'essere si sottragga alla presenza affinché qualcosa possa mostrarsi. Pertanto è rivelata la valenza positiva e non solo negativa dell'abbandono e dell'oblio dell'essere. La nostra epoca è quella in cui l'essere mostra nel modo più evidente la sua natu-

ra, che risiede nel progressivo sottrarsi e nascondersi per permettere all'ente nella sua totalità di giungere nell'aperto (*Offene*), nella radura (*Lichtung*). L'essenza dell'essere è quella di farsi sfondo per lasciare emergere gli enti e di farsi irrilevante per consentire agli enti di essere rilevati. L'abbandono e l'oblio dell'essere non mostrano quindi soltanto la lontananza dell'essere, che viene raccolta come un'eco nella risonanza, ma rivelano un'inaspettata prossimità all'essere stesso. Difatti essi non sono semplicemente l'estremo esito del secolare oblio del senso dell'essere proprio del pensiero metafisico, ma vanno riconosciuti come una necessità epocale. La mancanza e la necessità che l'uomo sperimenta nel « tempo della povertà » si mostrano soprattutto come « necessità della mancanza di necessità » (*Not der Notlosigkeit*). La *Notlosigkeit* non costituisce solamente la privazione che sopraggiunge in un particolare momento della storia dell'essere, ma il modo più « autentico » in cui l'esserci esperisce l'essere. E quindi la *Seinsverlassenheit* non deve essere intesa in chiave nullificante; al contrario nel suo essere abbandonato a se stesso l'esserci sperimenta una continuità del tutto particolare con l'essere nel suo accadere storico-destinale.

III. Storia e destino del primo inizio

L'epoca dell'abbandono e dell'oblio dell'essere, allo stesso modo del corrispondente dominio della macchinazione (*Machenschaft*), rientra seppure nella sua fase conclusiva nella storia del primo inizio. Ed inoltre, poiché il ritrarsi dell'essere presuppone l'impossibilità di prendere congedo dalla tradizione filosofica occidentale e dai suoi « errori », il passaggio all'altro inizio del pensiero non potrà essere semplicemente un superamento del primo inizio del pensiero. Ogni considerazione rigidamente temporale deve qui essere abbandonata. La storia del primo inizio non è costretta a concludersi, finire prima che possa darsi una storia dell'altro inizio, anzi il primo inizio proietta la sua ombra sulla maggior parte dell'altro inizio (14). Non si tratta quindi di una successione cronologica, ma piuttosto di una struttura di rimando (*Zuspiel*). La storia dell'essere è essenzialmente questo gioco di rimando. Il pensiero filosofico nell'epoca dell'abbandono dell'essere ha il compito non di muovere da una fa-

se epocale di fatto conclusa verso un'altra da inaugurare, ma di ammettere che il suo destino (ciò che gli è assegnato) è di riconoscere che l'essenza del pensiero consiste in questo gioco di rimando. Il pensiero come meditazione storica fonda la verità dell'essere. La storia non è qui intesa come l'oggetto e l'ambito di una trattazione, ma come ciò che il domandare pensante apre in quanto luogo delle sue decisioni. Il pensiero si esercita pertanto come dialogo. Nel dialogo giunge alla parola la verità dell'essere come essenziarsi (*Wesung*) della verità.

È opportuno sottolineare che il pensiero come meditazione storica considera decisivo il primo inizio in quanto primo, ma lo oltrepassa in quanto inizio. Per questo il più chiaro rispetto nei confronti del primo inizio deve accompagnarsi con la mancanza di riguardo che un domandare ed un dire ormai «altro» hanno verso ciò che si è già concluso. Esiste tuttavia una sola storia ed un solo inizio, ossia l'unica storia è quella dell'accadere della verità dell'essere e l'unica origine è quella che «getta» l'accadere della verità dell'essere. Una volta per tutte l'inizio deve essere spogliato di ogni connotazione anche remotamente cronologica. Inoltre il rivolgersi al primo inizio non significa rivolgersi ad un momento aurorale del pensiero occidentale da cui come semplice svolgimento sarebbe derivata la storia successiva («Quando parliamo di *storia dell'essere* — ricorda Heidegger — tale discorso ha senso solo se pensiamo la storia in base ad un *Geschick* come sottrarsi dell'essere, e non invece se, all'opposto di questa e secondo il modo di pensare comune, ci figuriamo il *Geschick* in base alla storia intesa come un accadere che si svolge secondo un continuo processo di successione», *Der Satz vom Grund* [1955/56], p. 120). L'inizio (*Anfang*) non è semplicemente un cominciamento (*Beginn*). L'inizio inizia ogni volta che il pensiero interroga in modo essenziale la verità dell'essere. Pertanto, l'inizio è lo stesso «essenziarsi dell'essere», o come Heidegger sostiene nel *Parmenides* [1942/43], l'inizio è l'essere stesso: «noi in rapporto al pensiero delle origini in Occidente presso i Greci, dividiamo tra cominciamento (*Beginn*) ed inizio (*Anfang*). Il cominciamento indica l'incominciare di questo pensiero in un "tempo" determinato. Pensare non significa qui l'inaugurazione di atti di pensiero rappresentati psicologicamente, ma la storia, ossia il fatto che un pensatore è, dice la sua parola e così fonda il luogo della verità all'interno di un'umanità

storica. [...] Il "cominciamento" riguarda l'emergere ed il farsi avanti del pensiero. Con "inizio" intendiamo qualcosa di diverso. L'inizio è ciò che in questo pensiero delle origini è da pensare ed è pensato. [...] Questo pensiero è un conoscere a fondo l'ente e questo conoscere in modi diversi padroneggia e domina l'ente. In quanto contrapposto al dominio dell'ente il pensiero dei pensatori è il *pensiero dell'essere*. Il loro pensiero è un fare un passo indietro davanti all'essere. Noi definiamo ciò che è pensato nel pensiero dei pensatori l'inizio. In tal senso possiamo dire adesso: il pensiero è l'inizio. Tuttavia non ogni pensatore, il cui compito è di pensare l'essere, pensa l'inizio. Non ogni pensatore, e così anche colui che è all'inizio del pensiero occidentale, è un pensatore iniziale, ossia un pensatore che pensa autenticamente l'inizio» (*Parmenides*, pp. 9-10) (15).

L'inizio non è un fatto storico, ma una sempre nuova possibilità per il pensiero (16). Il tentativo di pensare l'origine non è né il ritorno al punto di partenza né il desiderio di un pensiero «nuovo», ma la meditazione delle possibilità per l'avvenire racchiuse nel primo inizio. Non esiste infatti alcun progresso lineare che va dai Presocratici a Nietzsche perché l'inizio non ha mai avuto inizio, è stato già da sempre mancato. La fine non è qualcosa che sopraggiunge in un determinato momento della storia della metafisica ma, in quanto preclusione strutturale dell'origine, è ciò che caratterizza da sempre la metafisica. Perciò la caratteristica fondamentale del pensiero dell'altro inizio dovrà essere l'«inizialità» che non ha il carattere di una ulteriore fondazione, ma è piuttosto pensiero dell'origine che cerca l'essenza della verità nella sottrazione: «se la domanda della verità è resa necessaria dalla più profonda delle necessità di quest'epoca, dalla necessità dell'abbandono dell'essere, allora il porsi di tale domanda, deve, inversamente, far risuonare quella necessità, fornendo un primo elemento utile al suo superamento, facendo, cioè, in modo che essa non resti una necessità esteriore, la necessità della mancanza della necessità, formula sotto la quale circola l'elemento più inquietante, vale a dire l'apparenza delle cose ovvie. Ma l'apertura della necessità, in cui sussiste ancora, nella formula della sua non-essenza, l'inizio, diventa in questo modo meditazione sullo stesso *primo inizio*. Questa meditazione deve mostrare che il primo inizio, nella sua unicità, non è mai recuperabile nel senso di una semplice ripetizione e che, tuttavia, d'altra parte, è l'unica cosa recuperabile nel senso della riapertura

ra di quel che determina l'avvio di un confronto, di quel che deve tornare ad essere un inizio, ad essere cioè storicamente *l'altro inizio*. L'altro inizio non è una destituzione del primo inizio e della sua storia, come se potesse gettare dietro di sé il già stato, ma in quanto *altro* inizio esso resta essenzialmente riferito all'*unico* e primo inizio. Questo riferimento, però, è tale che nell'altro inizio il primo è colto in maniera più originaria e riportato alla sua grandezza, dopo che, con il dominio di quel che venne più tardi, di quel che si era nutrito del primo inizio ed era anche scaturito da esso, esso era stato falsamente ridotto al "primordiale" che non ha ancora potuto raggiungere l'altezza dello sviluppo ed il progresso di quel che è venuto più tardi» (*Grundfragen der Philosophie*, p. 199).

Infine vale la pena di osservare ancora una volta che la riflessione sul primo inizio si presenta come una « storia filosofica della filosofia » radicalmente diversa da quella di Hegel. Il confronto dialogante (*Auseinandersetzung*) tra il primo e l'altro inizio non ha il carattere del superamento (*Aufhebung*) del primo inizio da parte dell'altro inizio, ma si compie nel passo indietro (*Schritt zurück*) che arretra e prende le distanze dalla metafisica: « per Hegel il colloquio con la storia della filosofia precedente ha il carattere del superamento (*Aufhebung*), ossia del comprendere mediatore nel senso della fondazione assoluta. Per noi il carattere del colloquio con la storia del pensiero non è più il superamento, ma il passo indietro. Il superamento conduce in un ambito in cui ciò che è superato viene raccolto più in alto, l'ambito della verità assolutamente posta nel senso della certezza completamente dispiegata del sapere che sa se stesso. Il passo indietro indica nella direzione dell'ambito, trascurato fino ad oggi, a partire da cui l'essenza della verità diventa, più di ogni altra cosa, degna di essere pensata » (*Identität und Differenz* [1957], p. 39). Il passo indietro non indica un isolato passo indietro del pensiero verso un'origine remota in cui la vicinanza dell'essere dei primi pensatori possa annullare gli effetti della storia come progressivo allontanamento dall'essere e tanto meno un salto in avanti rispetto al primo inizio, che riproporrebbe una visione dell'essere libero da ogni vincolo « realmente » storico e che permane sempre identico pur nelle successive cesure storiche. Lo *Schritt zurück* mostra il modo di incamminarsi (*Art der Bewegung*) e il suo sentiero (*Weg*). Infatti il passo indietro, che determina il carattere del nostro colloquio

con la storia del pensiero occidentale, conduce il pensiero stesso fuori da quanto finora è stato pensato in filosofia. Ciò che è pensato dalla metafisica viene condotto ad un confronto in cui scorgiamo la totalità della sua storia, prendendo in tal modo le distanze dalla sua pretesa evidenza ed indiscutibilità; ed inoltre considerandola nella direzione di ciò che costituisce la fonte di questo pensiero, possiamo vedere la storia del pensiero come proveniente da un'origine che resta sempre oscura e che quindi non si risolve mai completamente nella sua storia. L'origine è con-presente in ogni momento, in quanto in ogni momento sfugge alla storia e si nasconde nella storia stessa. Nella metafisica ciò che resta nascosto è questo invio destinale dell'origine, ma proprio per tale motivo essa è inaggrabile.

Il compito del pensiero dell'altro inizio è allora quello di farsi meditazione storica (ermeneutica, come in un altro modo Heidegger lo definì) e di immergersi nella metafisica alla ricerca della possibilità che in essa è rimasta nascosta, portando così alle estreme conseguenze la sua tendenza fondamentale, ossia il nichilismo che ha da sempre pervaso la metafisica e che essa ha in ogni tempo tentato di rigettare (17).

IV. Verso l'altro inizio del pensiero

Dalle precedenti considerazioni emerge che il nichilismo non è un fenomeno casuale che si manifesta alla fine della metafisica ma è la necessità che regge la metafisica e persino la storia stessa (18). È in un passo di *Der europäische Nihilismus* [1940] che Heidegger sostiene che il nichilismo è in modo essenziale storia: « il nichilismo è una storia. Con ciò non intendiamo dire soltanto che quello che noi chiamiamo nichilismo ha una storia, potendo essere seguito, storiograficamente, nel suo decorso storico. Il nichilismo è storia. Nel senso di Nietzsche esso contribuisce a costituire l'essenza della storia occidentale, perché contribuisce a determinare la legalità delle posizioni metafisiche di fondo e del loro rapporto. Ma le posizioni metafisiche di fondo sono il terreno e l'ambito di quella che noi conosciamo come storia mondiale, specialmente come storia occidentale. Il nichilismo determina la storicità di questa storia. Per la comprensione dell'essenza del nichilismo, perciò, non è importante tanto raccontare la sto-

ria del nichilismo nei secoli ed illustrarla nelle sue figure. Tutto deve mirare a conoscere il nichilismo come legalità della storia. Se, con un calcolo che porta alla svalutazione dei valori supremi, si vuole concepire questa storia come *decadenza*, il nichilismo non è allora la causa di questa decadenza, ma la sua *logica interna*: quella legalità dell'accadere che spinge già, e quindi già indica, oltre una mera decadenza. La visione dell'essenza del nichilismo non consiste perciò nella conoscenza dei fenomeni storiograficamente rappresentabili come nichilisti — ma consiste nel capire i passi, i gradi e gli stati intermedi, dall'incipiente svalutazione fino alla necessaria trasvalutazione» (p. 91) (19). Pertanto, l'affermazione heideggeriana che il nichilismo è storia non significa che il nichilismo possiede una storia e quindi può essere seguito nel suo sviluppo storico in modo storiografico. Bisogna invece osservare se il nichilismo non abbia un carattere intrinsecamente storico, e se il confronto con la sua storia debba permanere nell'ambito storico o richieda piuttosto il riferimento ad una dimensione che trascenda la storia. Per questa via si incontrerà uno dei tratti peculiari del nichilismo, quasi una sua necessità interna, ossia la tendenza a radicalizzarsi in modo estremo ed inevitabile.

Il nesso di storia e nichilismo ha la sua radice essenziale negli scritti postumi di Nietzsche: «ciò che racconto è la storia dei prossimi due secoli. Descrivo ciò che verrà, ciò che non potrà più venire diversamente: *l'avvento del nichilismo*. Questa storia può essere raccontata già oggi, perché qui è all'opera la necessità stessa. Questo futuro parla già con cento segni, questo destino si annunzia dappertutto; tutte le orecchie sono già ritte per questa musica del futuro. Tutta la nostra cultura europea si muove già da gran tempo con una tensione torturante che cresce di decennio in decennio, come se si avviasse verso una catastrofe: inquieta, violenta, precipitosa; come un fiume che vuole sfociare, che non si rammenta più, che ha paura di rammentare» (*Nachgelassene Fragmente*, fr. 11[411]2, November 1887 — März 1888, [tr. it., p. 392-93]). La causa del nichilismo per Nietzsche non è costituita dalla «condizioni sociali» o da «degenerazioni fisiologiche», e neppure da una generica *décadence*, ma piuttosto da una «determinata interpretazione, quella cristiano-morale» (20). Nessuna forma di decadenza fisica, spirituale o semplicemente morale è in grado da sola di generare il nichilismo che è una completa perdita di senso e valore della realtà stessa. Anche la deca-

denza non è un evento casuale determinato da fatti o interpretazioni accaduti fortuitamente nel corso della storia occidentale, ma è qualcosa di necessario ed intimamente legato al «sorgere e progredire della vita» e quindi non possiamo in alcun modo eliminarlo. Quelle che finora erano apparse le cause della *décadence*, ossia la degenerazione morale e spirituale, sono invece effetti, conseguenze del suo dilagare (21). Importa però osservare che in Nietzsche il nichilismo non emerge come un fenomeno unitario ed uniforme, ma in base ai differenti momenti storici e ai modi di «sorgere e progredire della vita» possiamo parlare di forme diverse di nichilismo (o di «nichilismi»), quello cristiano e quello buddistico, e di suoi diversi esiti, passivo-remissivo o attivo-distruttivo (22). Anche il nichilismo europeo si sviluppa in molteplici fasi ed in differenti momenti ma ciò che gli permette di avere una essenziale unitarietà è la morale cristiana e la sua metafisica. Questa caratterizzazione della morale cristiana come orientante la più parte delle manifestazioni spirituali dell'Occidente e quindi unificante le diverse facce del nichilismo europeo è presente in tutte le più importanti opere nietzscheane: «il *nichilismo radicale* è la convinzione di un'assoluta insostenibilità dell'esistenza, quando si "tratti" dei più alti valori riconosciuti; nonché la *comprensione* che non abbiamo il minimo diritto di postulare un al di là o un in sé delle cose che sia "divino", che sia morale incarnata. Questa comprensione è la conseguenza di una "veridicità" fatta adulta, e quindi addirittura una conseguenza della fede nella morale. È questa *l'antinomia*: in quanto crediamo nella morale, *condanniamo* l'esistenza. *La logica del pessimismo fino al supremo nichilismo*: qual è in tal caso la molla? Concetto della *manca di valore*, della *manca di senso*; in quale misura le morali si annidano dietro a tutti gli altri valori elevati. — Risultato: i giudizi di valore morali sono condanne, negazioni; la morale è un allontanamento dalla volontà di esistere» (*Nachgelassene Fragmente*, fr. 10 [192], Herbst 1887, [tr. it., p. 211]). Da questo frammento emerge una doppia valenza della morale cristiana: da una parte, la morale serve a compensare la manchevolezza, l'insufficienza dell'esistenza, ma dall'altra, l'esigenza di «veridicità» (*Wahrhaftigkeit*) che fa valere tende a demolire il dominio stesso della morale. Ed è proprio questa pretesa di veridicità che ha rivelato gradualmente l'inconsistenza del mondo «vero», che era stato contrapposto nella tradizione platonica a quello sensibile, ed ha

reso definitiva l'affermazione del mondo «fabulizzato». Per Nietzsche, quindi, ciò che lega insieme storia e nichilismo è una sorta di «necessità e logica dinamica» (Verra), che è guidata dal continuo contrapporsi della vita e della volontà di vivere e della non-vita e negazione della volontà di vivere, ossia dal complessivo «sorgere e progredire della vita».

Heidegger attua un'attenta critica della posizione di Nietzsche, che contrariamente alle proprie intenzioni non riesce a superare il nichilismo ma ne rappresenta soltanto il compimento. Nell'interpretazione heideggeriana il nichilismo è considerato come «necessario» dal punto di vista storico ed ontologico, laddove in Nietzsche la considerazione della necessità del nichilismo è ancora sottomessa a considerazioni valutative ed in senso ampio morali; che, secondo Heidegger, rientrano ancora nella metafisica. L'oltrepassamento del nichilismo richiede che si instauri con la sua storia non semplicemente un confronto storiografico (*historisch*), nel senso di una revisione o di una contrapposizione a teorie del passato, ma un rapporto intrinsecamente storico (*geschichtlich*). A tale fine bisogna indagare a fondo l'esperienza della mancanza di senso, ovvero della necessità della mancanza di necessità (*Not der Notlosigkeit*), che rende necessaria una «svolta» che Nietzsche realizza nella trasvalutazione di tutti i valori. Se manca una tale esperienza del radicamento ontologico del nichilismo, per cui il nichilismo è quella storia nella quale dell'essere non ne è più nulla, diventa insostenibile la pretesa di superarlo attraverso la sottomissione della storia dell'essere alla volontà dell'uomo. Heidegger riconosce a Nietzsche di aver colto il carattere intrinsecamente storico del nichilismo, ma in quanto sostiene che il superamento del nichilismo avvenga in conseguenza dell'instaurazione di nuovi valori, si preclude la comprensione autentica dell'essenza del nichilismo. Leggere la storia del nichilismo come legata ai concetti di progresso e decadenza, crescita e degenerazione significa spiegarla con termini ancora interni alla metafisica ed in tal modo mancare la possibilità di comprendere il fondamento ed il destino del nichilismo. Il nesso di storia e nichilismo non evidenzia la necessità di una *Gegenbewegung* che sovverta il corso storico con l'instaurazione di una nuova concezione della morale (la trasvalutazione di tutti i valori) o della temporalità (l'eterno ritorno), ma invita a ripensare la tensione ontologica di «primo» ed «altro» inizio e quin-

di ad approdare ad una concezione della morale e della temporalità completamente rinnovata su base ontologica.

Tentiamo ora di mettere in relazione quanto abbiamo detto del nesso di storia e nichilismo con ciò che avevamo osservato nel paragrafo precedente sulla storia ed il destino del primo inizio. La «fine» della metafisica non è soltanto una delle tante «svolte» che la metafisica ha sperimentato nel corso della sua storia millenaria, ma è la cifra essenziale della sua storia. Infatti in essa non termina semplicemente la storia della metafisica, al contrario è solo nella sua fine che la metafisica si mostra essenzialmente come tale, ossia come storia. La metafisica, in quanto sapere dell'essere dell'ente, è giunta alla sua fine non avendo osato chiedere della verità dell'essere stesso e non avendo mai durante la sua storia rinvenuto e tematizzato il proprio filo conduttore. La domanda sull'essere è perciò la suprema decisione del pensiero che si scopre come colloquio storico (*Aus-ein-ander-setzung*) (23). Un prospetto riassuntivo di una tale meditazione storico-destinale della storia della metafisica è in un brano dei *Beiträge*: «[Occorre] rendere visibile l'impenetrabile molteplicità dell'impostazione problematica di *Leibniz*, però pensare l'esserci al posto della monade; seguire i principali passi di *Kant*, però oltrepassare per mezzo dell'esserci l'impostazione "trascendentale"; domandare a fondo la questione della libertà di *Schelling*, però condurre ad un altro fondamento la questione delle "modalità"; portare la sistematica di *Hegel* allo sguardo che domina, però pensare in modo completamente opposto; osare il colloquio con *Nietzsche* come colui che è il più vicino, però riconoscere che è il più lontano di tutti dalla domanda sull'essere» (p. 176) (24). La meditazione heideggeriana della storia della metafisica non ha quindi nulla a che fare con una ricostruzione di essa in base all'idea-guida dell'oltrepassamento e dell'altro inizio e neppure con una sua particolare lettura allo scopo di fare emergere quel filo conduttore che nella sua storia era rimasto celato. Ciò proprio perché il sottrarsi dell'essere riguarda l'essere stesso e non soltanto le posizioni dei singoli filosofi. La filosofia è ora possibile solo come storia della filosofia, in quanto la filosofia fino ad ora è coincisa con la metafisica e quest'ultima nell'epoca dell'abbandono dell'essere è possibile soltanto più come storia. La metafisica giunge a comprendere la sua essenza solo se viene pensata in base alla storia dell'essere. Alla metafisica infatti è già da sempre preclusa e sottratta la propria essenza, e

ciò accade in conformità alla sua stessa essenza che si sviluppa come considerazione oggettivante l'ente. Il superamento della metafisica, pensato dal punto di vista della storia dell'essere, consiste sempre e solo nell'abbandonare l'interpretazione metafisica della metafisica. Il pensiero compie in tal modo il passo indietro (*Schritt zurück*) che gli permette di avvicinarsi all'essere nel suo sottrarsi. Realizzando un passo indietro il pensiero permette all'essere di entrare nella svelatezza (*Unverborgenheit*), in cui l'essere accade come evento (*Ereignis*), ed inoltre di arretrare prendendo le distanze dalla metafisica stessa, che ci appare ora come un processo in divenire, ossia come una storia, che proviene da una «origine» (l'essere come getto appropriante) che resta oscura e che non si risolve mai del tutto nella storia cui dà inizio. Heidegger definisce perciò il passaggio all'altro inizio come un oltrepassamento della metafisica attraverso l'appropriazione del suo *Grund*, ossia della sua origine e destinazione essenziali.

La storia è determinante per il pensiero del passaggio verso l'altro inizio, in quanto permette di fare esperienza dell'essere come ritirarsi, e quindi di mettere in atto l'autentico oltrepassamento della metafisica (e del nichilismo), che consiste nel pensarla omologa al modo in cui l'essere stesso si dà. In tal modo la storia del primo inizio viene sottratta alla casualità di una successione di «errori» ed è ricondotta alla sua unità di pensiero. Siamo così già giunti nell'altro inizio che sottrae la metafisica alla sua immobilità e pensa in ciò che è stato pensato ciò che ancora non è stato pensato, ossia la verità dell'essere come evento. L'altro inizio della storia del pensiero si colloca all'uscita dal primo inizio per poter ritornare su di esso approfondendolo. L'altro inizio è soltanto una *promessa* che non potrà essere adempiuta, in quanto concerne ciò che da sempre ci ha abbandonato: «l'essere che rivolge così la sua parola, ma che nel rimanere assente si tiene in serbo è *la promessa di se stesso*. Pensare andando incontro all'essere nel suo rimanere assente significa: accorgersi di questa promessa, che, come tale, l'essere stesso "è". Ma esso è in quanto rimane assente, cioè in quanto di lui stesso non è niente. Questa storia, cioè l'essenza del nichilismo, è il destino dell'essere stesso. Il nichilismo, pensato nella sua essenza e rispetto al suo momento autentico, è la promessa dell'essere nella sua svelatezza, e precisamente in modo tale che, in quanto tale promessa, per l'appunto si cela e, nel rimanere assente, occasiona al tempo stesso il suo esse-

re lasciato fuori» (*Nietzsche*, vol. II, p. 369). La promessa dell'altro inizio, riguardando ciò che già da sempre ci ha abbandonato e che noi abbiamo obliato, ci parla dell'essere nel suo sottrarsi. La promessa è pertanto il nichilismo stesso come destino dell'essere. Il nichilismo, pensato nel suo carattere storico-destinale, è perciò la promessa dell'essere che ci proviene dall'altro inizio del pensiero.

Torino

PIERFRANCESCO STAGI

NOTE

(1) «Wenn die Seele dir auch über die eigne Zeit/ sich, die sehrende, schwingt, trauernd verweilst du/ dann am kalten Gestande/ bei Deinen und kennst sie nie» (*An die Deutschen*, vv. 45-48).

(2) *Beiträge zur Philosophie [BzP]* (1936/38), fr. 6, *La tonalità emotiva fondamentale*, p. 20-23, in particolare p. 21: «Alles wäre mißdeutet und mißlungen, wollten wir die Grundstimmung mit Hilfe eine Zergliederung und gar "Definition" vorbereiten und ins Freie ihrer stimmenden Macht bringen. Nur weil das mit dem Wort dem Wort "Stimmung" Belegte längst durch die "Psychologie" hintangehalten wird, nur weil gar noch die Sucht nach dem "Erlebnis" heute erst recht alles in die Verirrung reißen müßte, was von der Stimmung gesagt wird ohne eine Besinnung auf sie, nur deshalb muß "über" die Stimmung hin und wieder ein wesendes Wort gesagt werden».

(3) *BzP*, fr. 6, p. 21: «La tonalità emotiva fondamentale accorda (*stimmt*) l'esserci e quindi il pensiero come progetto della verità dell'essere». Inoltre Heidegger nelle *Grundfragen der Philosophie* (1937/38), p. 153-54, aggiunge: «La necessità che qui si intende [*scl.* quella del pensiero iniziale] determina l'uomo *determinandolo emotivamente*; naturalmente in questo fatto si insinua subito di nuovo il pensiero fuorviante che le emozioni siano qualcosa che l'uomo "ha" e che dipende o da fatti e circostanze esteriori o da stati corporali interni, mentre in verità, il che vuol dire a partire dall'essenza dell'essere (come farsi -proprio) sono le emozioni ad avere l'uomo e a determinarlo in maniera sempre diversa anche nel suo stato corporale. [...] Diciamo abitualmente che qualcosa ci dispone a questa o quella emozione. In verità, ossia a partire dall'essenza originaria dell'essere, avviene il contrario: l'emozione dispone di noi, secondo modalità di volta in volta diverse, per questo o quel rapporto fondamentale con l'ente come tale. Più precisamente: *l'emozione è questo tratto disponente*, che dispone in modo tale che, nel contempo, viene fondato lo spazio-di-tempo della disposizione stessa» (trad. di U. Ugazio).

(4) *Grundfragen der Philosophie*, p. 152: «L'indigenza di cui qui si parla è il

non-riuscire-ad-uscire od entrare (*Nicht-aus-und-ein-Wissen*); ma questo non-riuscire non si lega affatto a questa o quella occasione considerata come un semplice smarrirsi (*Verlegenheit*). Che cosa è allora? Il non-riuscire-ad-uscire e il non-riuscire-ad-entrare proviene da ciò che e va in ciò che, in base a questo riuscire, si apre come uno spazio non percorso e non fondato. [...] Questa indigenza, in quanto non-riuscire-né ad uscire né ad entrare in questo spazio che così si apre, è un modo dell'«essere» (*eine Art des Seyns*), permette all'uomo — quando vi giunge o forse vi è gettato — di esperire per la prima volta, senza che egli se ne avveda, ciò che è chiamato l'essere *nel mezzo* (*Inmitten*) dell'ente». Si veda anche *BzP*, fr. 18, *La debolezza del pensiero*, p. 47.

(5) *BzP*, p. 22: «Ogni denominazione della tonalità emotiva fondamentale per mezzo di un unico nome costringe ad una deviazione. [...] Il fatto che la tonalità emotiva fondamentale dell'altro inizio deve essere detta con molti nomi non contraddice la sua semplicità ma conferma la sua ricchezza ed eccezionalità».

(6) Inoltre Heidegger nelle *Grundfragen der Philosophie*, § 1, p. 3, precisa: «Che cosa ha a che fare la filosofia, il più rigoroso lavoro del concetto, nel pensiero, con la tonalità emotiva fondamentale? Come fanno queste due cose a procedere insieme, filosofia e tonalità emotiva? Ma proprio se e perché la filosofia resta il pensiero più duro uscito dalla più pura sobrietà, essa scaturisce da una suprema tonalità emotiva e permane in essa. [...] A questa tonalità fondamentale della filosofia, ossia della filosofia dell'*avvenire*, posto che sia possibile dirne immediatamente qualcosa, diamo il nome di *ritegno*. Nel ritegno sono originariamente uniti e propri di uno stesso ambito: *lo spavento* di fronte al fatto più vicino e coinvolgente, di fronte al fatto che l'ente sia e, nel contempo, *il timore* di fronte al fatto più lontano, di fronte al fatto che nell'ente e prima di ogni ente sussista *l'essere*. Il ritegno è quella tonalità emotiva in cui lo spavento non è superato ed accantonato, ma è, al contrario preservato e custodito per mezzo del timore. Il ritegno è la tonalità emotiva fondamentale del rapporto con l'essere, rapporto in cui il nascondimento dell'essenza dell'*essere* diventa la cosa più degna di essere posta come domanda».

(7) Per chiarire meglio questo punto è utile richiamare alcune osservazioni analoghe a queste che J. Derrida fa a proposito del concetto di tempo in *Ousia e grammè* [1972]: «La co-esistenza ha *sensu* soltanto nell'unità di un solo e medesimo adesso (*maintenant*). Questo è il senso stesso in ciò che lo unisce alla presenza. Si può ugualmente dire che la co-esistenza di due adesso differenti ma al contempo presenti è impossibile o impensabile: il significato di co-esistenza o di presenza è costituito da questo limite. Non poter coesistere con un altro (quale che sia), con un altro adesso, non è un predicato dell'adesso, ma la sua essenza come presenza. L'adesso, la presenza in atto del presente, è costituita come impossibilità di co-esistenza con un altro adesso, ossia con un altro se stesso. L'adesso, è (al presente indicativo) l'impossibilità di coesistere con *sé*: con sé, ossia con un altro sé, un altro adesso, un altro stesso, un doppio. Ma si è già visto che questa impossibilità, appena costituita, si contraddice, si sente come possibilità dell'impossibile. Questa impossibilità implica nella sua essenza, per essere ciò che è, che l'altro adesso, con cui un adesso non può coesistere, sia anche in una certa maniera lo stesso, sia anche un adesso come tale e coesiste con ciò che non può coesistere con lui. L'impossibilità

della coesistenza non può essere posta come tale che a partire da una certa coesistenza, d'una certa *simultaneità* del non simultaneo, dove l'alterità e l'identità dell'adesso sono mantenuti insieme nell'elemento differenziato in una certa maniera. Per parlare *latino*, il *cum* o il *co-* della co-esistenza ha senso solo a partire dalla sua impossibilità e l'inverso. L'impossibile (la coesistenza di due adesso) appare soltanto in una sintesi (questo termine va compreso in modo neutro; non implica infatti alcuna posizione, attività o agente), diciamo che una certa complicità o co-implicazione *mantengono* insieme più adesso, di cui l'uno è detto passato e l'altro futuro. L'impossibile co-mantenimento di molti adesso presenti è possibile come mantenimento di molti adesso presenti. Il tempo è un nome di questa possibilità impossibile» (p. 63 — in *Marges de la Philosophie*, Paris 1972).

(8) Vedi *BzP*, p. 401.

(9) Vedi *BzP*, fr. 5, *Per i pochi — Per i rari*, pp. 11-20.

(10) M. Cacciari ci offre alcune importanti precisazioni sull'essenza dei venturi: «Nel segno della *Verhaltenheit des Suchens* Heidegger caratterizza *die Zukünftigen*; sono i "pochi, i rari" per i quali "la ricerca stessa è il fine", per i quali di tempo in tempo si pone la *Entscheidung*: si *decide*, cioè dell'essenza della Verità. il loro esserci cor-risponde totalmente a questa domanda; essi sono integralmente *responsabili* di tale decisione, nella più radicale opposizione all'innomerevole ed incessante schiera degli *Späteren*, di coloro che si attardano, abbarbicati agli antichi culti, idoli, rappresentazioni. Mentre l'indugio pensante nella dimensione della ricerca è tutto rivolto alla decisione avvenire, e dunque *ad-venientes* (*Zukünftigen*) sono coloro che vi hanno dimora — l'ostinato richiudersi nelle idee del "dio morto" comporta l'impossibilità del pensiero. [...] Perciò la loro inquietudine è pura. Non è l'*infirmetas* della volontà di potenza, oscillante sempre tra nuovi «contenuti» e nuove «esperienze vissute», che ricerca comunque gli dèi nell'ambito dell'essente, e lì li fissa e a queste rappresentazioni si re-lega. La loro inquietudine è l'aperta attesa ad un incontro e ad un cenno — che può venire, "libero" di raggiungerli. su nessun fondamento possono super-stare. Sempre *Adveniēns*. Gli *ad-venientes* (*Zukünftigen*) ne sono la necessaria immagine» (*Geo-filosofia dell'Europa* [1994], pp. 161-163).

(11) Mi riferisco ad *Ontologia del declino* [1980] (p. 51).

(12) Per una analisi dei principali temi dei *Beiträge zur Philosophie* mi permetto di rimandare al mio *Onto-teologia. Saggio sui «Contributi alla filosofia» di Heidegger*, tesi di laurea, Università di Torino, 1997. Inoltre si veda G. Strummiello, *L'altro inizio del pensiero. I «Beiträge zur Philosophie» di Heidegger*, Levante, Bari 1995.

(13) Una ulteriore definizione del termine «meditazione» è oggi disponibile nel trattato inedito del 1938/39, dal titolo *Meditazione*. Si vedano in particolare il fr. 14, *La filosofia nella meditazione su se stessa*, pp. 49-67 e il fr. 15, *La meditazione di sé della filosofia come confronto storico (Il confronto tra la metafisica ed il pensiero storico-destinale)*, pp. 68-81.

(14) Ad esempio, si veda *BzP*, p. 26: «Mit dem Anheben der Bereitschaft für den Übergang aus dem Ende des ersten Anfangs in den anderen Anfang tritt der

Mensch nicht etwa nur in eine noch nicht gewesene *Periode*, sondern in einen ganz anderen Bereich der Geschichte. *Das Ende des ersten Anfangs wird noch nicht in langer Zeit übergreifen in den Übergang, ja sogar in den anderen Anfang* («La fine del primo inizio si estenderà non ancora per molto tempo al passaggio all'altro inizio, infatti è già quasi nell'altro inizio.») (corsivo mio).

(15) «Wir unterscheiden im Hinblick auf das frühe Denken im Abendland bei den Griechen zwischen dem *Beginn* und dem *Anfang*. der *Beginn* meint das Anheben dieses Denkens zu einer bestimmten "Zeit". Denken bedeutet hier nicht den ablauf von psychologisch vorgestellten Denkakten, sondern die Geschichte, daß ein Denker ist, sein Wort sagt und so der Wahrheit eine Stätte gründet innerhalb eines geschichtlichen Menschentums. [...] Der "Beginn" geht das Aufkommen und Hervortreten des Denkens an. Mit "Anfang" meinen wir etwas anderes. Der Anfang ist das in diesem frühen Denken zu Denkende und Gedachte. [...] Dieses Denken ist ein Sichauskennen im Seienden, welches Kennen das Seiende in verschiedener Weise meistert und beherrscht. Im Unterschied zur Meisterung des Seienden ist das Denken der Denker das *Denken des Seins*. Ihr Denken ist das *Zurücktreten vor dem Sein*. Wir nennen das im Denken der Denker Gedachte den Anfang. Das sagt also jetzt: Das Sein ist der Anfang. Gleichwohl denkt nicht jeder Denker, der das Sein denken muß, den Anfang. Nicht jeder Denker, auch nicht jeder am Beginn des Denkens im Abendland, ist ein anfänglicher, d.h. ein den Anfang eigens denkender Denker».

(16) *BzP*, p. 59: «Das anfängliche Denken *verlegt* sein Fragen nach der Wahrheit des *seyns weit zurück* in ersten Anfang als den Ursprung der Philosophie. Damit verschafft es sich die Gewähr, in seinem anderen Anfang *weit her* zu kommen und im bewältigen Erbe seine höchste künftige Beständigkeit zu finden und damit in einer gewandelten (gegenüber dem ersten Anfang) Notwendigkeit zu sich selbst zurückzugelangen».

(17) Occorre sottolineare che secondo Heidegger lo stesso nichilismo di Nietzsche (e Schopenhauer) è ancora un tentativo di respingere il nichilismo: «Il discorso sull'oltrepassamento della metafisica può poi avere ancora un altro significato, quello per cui *metafisica* rimane il nome che indica quel platonismo che si presenta al mondo moderni nelle interpretazioni di Schopenhauer e di Nietzsche. Il rovesciamento del platonismo, in base al quale per Nietzsche il sensibile diventa il mondo vero ed il soprasensibile il mondo non vero, rimane completamente all'interno della metafisica. Questo tipo di oltrepassamento della metafisica, che Nietzsche ha in mente e che è pensato nel senso del positivismo del sec. XIX, è soltanto, sia pure in una forma diversa e superiore, il definitivo irretimento della metafisica. C'è bensì l'apparenza che il *meta*, la trascendenza verso il soprasensibile, sia messo da parte a favore di un permanere nell'elementarità del sensibile, ma in realtà è soltanto l'oblio dell'essere che viene portato a compimento, ed il soprasensibile riceve via libera e viene messo in azione come volontà di potenza» (*Überwindung der Metaphysik* [1936-46], p. 79).

(18) Si veda V. Verra, *Nichilismo, storia, necessità*, «Studium», Anno 87°, 1991 (n. 6), pp. 933-947.

(19) «Der Nihilismus ist eine Geschichte. Damit meinen wir nicht nur, daß das, was wir Nihilismus nennen, eine *Geschichte hat*, sofern es in seinem zeitlichen Verlauf historisch verfolgt werden kann. Der Nihilismus *ist* Geschichte. Im Sinne Nietzsches macht er das Wesen der abendländischen Geschichte mit aus, weil er die Gesetzlichkeit der metaphysischen Grundstellungen und ihres Verhältnisses mitbestimmt. Die metaphysische Grundstellungen aber sind der Boden und der Bereich dessen, was wir als Weltgeschichte, im besonderen als abendländische Geschichte kennen. Der Nihilismus bestimmt die Geschichtlichkeit dieser Geschichte. Daher liegt für das Verständnis des Wesen des Nihilismus weniger daran, die Geschichte des Nihilismus in den einzelnen Jahrhunderten zu erzählen und in seinen Gestalten abzuschildern. Alles muß zuerst darauf hinzielen, den Nihilismus als Gesetzlichkeit der Geschichte zu erkennen. Wenn man diese Geschichte, von der Entwertung der obersten Werte her rechnend, als *Verfall* befreifen will, dann ist der Nihilismus nicht die Ursache dieses Verfalls, sondern seine *innere Logik*: jene Gesetzlichkeit des Geschehens, die über einen bloßen Verfall hinaustreibt und deshalb auch schon hinausweist. Die Einsicht in das Wesen des Nihilismus besteht darum nicht in der Kenntnis der historisch als nihilistisch vorweisbaren Erscheinungen — sie beruht im Begreifen der Schritte. Zwischenstufen und Zwischenzustände, von der beginnenden Entwertung bis zur notwendigen Umwertung» (in *Nietzsche*, Pfullingen 1961, 2 voll.; oppure in *Der europäische Nihilismus*, «Gesamtausgabe» Bd. 48, Frankfurt a. M. 1986).

(20) Si legga il fr. 2 [127] (Herbst 1885 — Herbst 1886), [tr. it., p. 112]: «Il nichilismo è alle porte: da dove ci viene costui, il più sinistro fra tutti gli ospiti? 1. Punto di partenza: è un *errore* credere che la causa del nichilismo siano le "precarie condizioni sociali" o le "degenerazioni fisiologiche" o addirittura la corruzione. Tutto ciò consente sempre interpretazioni del tutto diverse. Il nichilismo si annida invece in un'interpretazione affatto determinata, in quella cristiano-morale. Quest'epoca è piena di cortesia e simpatia. La miseria, il travaglio spirituale, fisico, intellettuale non sono affatto di per sé capaci di produrre il nichilismo, ossia il rifiuto radicale di valore, senso, desiderabilità».

(21) Ad esempio, si vedano i fr. 15 [31 e 32] (Frühling 1888), [tr. it., p. 216-17]: «Precisione fondamentale sulla natura della decadenza: *quelle che ne sono state considerate le cause, ne sono le conseguenze* [...] La decadenza stessa non è qualcosa *che si possa combattere*: esse è assolutamente necessaria e propria di ogni tempo e popolo»; «la questione della *decadenza*: capire quali fenomeni sono intrecciati fra loro ed hanno qui il loro focolaio comune». Ed inoltre il fr. 14 [75] (Frühling 1888), [tr. it., p. 46]: «*Concetto di decadenza*: I rifiuti, il *decadimento*, lo scarto non sono di per sé condannabili: sono una conseguenza necessaria della vita, della crescita della vita. Il fenomeno della decadenza è altrettanto necessario quanto qualsiasi sorgere e progredire della vita: non è in nostro potere *eliminarlo*. La ragione vuole al contrario che *gli si riconosca il suo buon diritto*».

(22) Si veda il significativo fr. 9 [35] (Herbst 1887), [tr. it., p. 13]: «1. *Il nichilismo come stato normale*. *Nichilismo*: manca il fine; manca la risposta al «perché?»; che cosa significa nichilismo? — *che i valori supremi si svalorizzano*. Esso è

ambiguo: a) Nichilismo come segno della *cresciuta potenza dello spirito*: come *nichilismo attivo*. Può essere un segno di *forza*: l'energia dello spirito può essere cresciuta tanto, che i fini finora perseguiti ('convinzioni, articoli di fede') le riescano inadeguati. — Una fede cioè esprime in genere la costrizione esercitata da *condizioni di esistenza*, una sottomissione all'autorità di situazioni in cui un essere *prospera, cresce, acquista potenza...*D'altra parte un segno di forza *non sufficiente* per porsi ora nuovamente, in maniera creativa, un fine, un perché, una fede. Il suo *massimo* di forza relativa, lo raggiunge come forza violenta di *distruzione, come nichilismo attivo*. Il suo contrario sarebbe il nichilismo stanco, che non *aggredisce* più; la forma più famosa di questo è il buddismo, come *nichilismo passivo*. Il nichilismo rappresenta uno *stato intermedio* patologico (patologica è l'immensa generalizzazione, la conclusione che *non c'è nessun senso*): sia che le energie creative non siano ancora forti abbastanza, sia che la decadenza indugi ancora e non abbia ancora trovato i suoi rimedi. b) Nichilismo come segno di debolezza: l'energia dello spirito può essere stanca, *esaurita*, in modo che i fini *sinora* perseguiti sono inadeguati e non trovano più credito; la sintesi dei valori e dei fini (su cui riposa ogni forte cultura) si scoglie, in modo che i singoli valori si fanno guerra: disgregamento; tutto ciò che ristora, guarisce, tranquillizza, stordisce, sarà in primo piano, sotto diversi *travestimenti*, religiosi o morali o politici o estetici, ecc. 2) *Presupposti di quest'ipotesi*: Che non ci sia una verità; che non ci sia una costituzione assoluta delle cose, una "cosa in sé"; — *ciò stesso è un nichilismo, è anzi il nichilismo estremo*. Esso ripropone il *valore* delle cose proprio nel fatto che a tale valore non corrisponda né abbia corrisposto *nessuna* realtà, ma solo un sintomo di forza da parte di chi pone, una semplificazione ai *fini della vita*.

(23) Si vedano i frammenti 14 e 15 del trattato inedito *Besinnung*, intitolati *La filosofia nella meditazione su se stessa e La meditazione di sé della filosofia come confronto storico (Il confronto tra la metafisica ed il pensiero storico-destinale)*. Il significato del colloquio storico per l'altro inizio del pensiero è indicato nel seguente brano: «Il colloquio storico colpisce la storia (*Geschichte*) non in modo storiografico (*historisch*) nel passato e non toglia la storia come passato (*Vergangen*) e neppure come l'"accadere" di un presente mai attuale. Il colloquio storico non crea soltanto "modelli" di ciò che è stato, perché questi restano ancora troppo facilmente le immagini rovesciate di un presente bisognoso di rispecchiarsi in sé. Il colloquio storico lascia libera la storia del pensiero verso il suo futuro e pone così davanti al sentiero dei venturi gli essenziali, insuperabili contrasti che sono raggiungibili solo da una singolarità del pensiero che è scaturita da un colloquio e che domanda in modo iniziale» (p. 77).

(24) «...*Leibnizens* unergründliche Vielgestaltigkeit des Frageansatzes sichtbar machen und doch statt der monas das Da-sein denken, *Kants* Hauptschritte nachvollziehen und doch den "transzendentalen" Ansatz durch das Da-sein überwinden, *Schellings* Freiheitsfrage durchfragen und dennoch die "Modalitätenfrage" auf einen anderen Grund bringen, *Hegels* Systematik in den beherrschenden Blick bringen und doch ganz entgegengesetzt denken, mit *Nietzsche* die Auseinandersetzung wagen als Nächsten und doch erkennen, daß er der Seinsfrage am fernsten steht».

BIBLIOGRAFIA

Fonti

- F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885 bis Herbst 1887*, in *Werke*, hrsg. von G. Colli u. M. Montinari, Bd. VIII/1, De Gruyter, Berlin 1974. [tr.it., Adelphi, Milano 1975].
- F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1887 bis Herbst 1888*, in *Werke*, hrsg. von G. Colli u. M. Montinari, Bd. VIII/2, De Gruyter, Berlin 1975, [tr. it., Adelphi Milano 1976].
- M. HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*, Wintersemester 1934/35, MHs Gesamtausgabe — Bd. 39, Frankfurt a. M. 1980.
- M. HEIDEGGER, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik»*, Wintersemester 1937/38, MHs Gesamtausgabe — Bd. 45, Frankfurt a. M. 1984.
- M. HEIDEGGER, *Der europäische Nihilismus*, II. Trimester 1940, MHs Gesamtausgabe — Bd. 48, Frankfurt a. M. 1986.
- M. HEIDEGGER, *Parmenides*, Wintersemester 1942/43, MHs Gesamtausgabe — Bd. 54, Frankfurt a. M. 1982.
- M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*, 1936-1938, MHs Gesamtausgabe — Bd. 65, Frankfurt a. M. 1989.
- M. HEIDEGGER, *Besinnung*, 1938/39, MHs Gesamtausgabe — Bd. 66, Frankfurt a. M. 1997.
- M. HEIDEGGER, *Die Geschichte des Seyns*, 1938-1940, MHs Gesamtausgabe — Bd. 69, Frankfurt a. M. 1998.
- M. HEIDEGGER, *Überwindung der Metaphysik*, 1936-1946, in *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954.
- M. HEIDEGGER, *Wissenschaft und Besinnung*, 1953, in *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954.
- M. HEIDEGGER, *Der Satz von Grund*, 1955/56 Neske, Pfullingen 1957.
- M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, 1957, Neske, Pfullingen 1957.
- M. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, 1962-1964, Neske, Pfullingen 1969.

Studi

- CACCIARI M., *Geo-filosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 1994.
- CORIANO P.L., *Der letzte Gott als Anfang. Zur abgründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers «Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)»*, Fink München 1998.
- DERRIDA J., *Ousia et Grammè. Note sur une note de «Sein und Zeit»*, in *Marges de la philosophie*, Éditions de Minuit, Paris 1972.

- ESPOSITO C., *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, Levante editori, Bari 1992.
- GREISCH J., *La parole d'origine, l'origine de la parole. Logique et sigétique dans les «Beiträge zur Philosophie» de Martin Heidegger*, «Rue Descartes», 1-2 (1991), pp. 191-212.
- HELD K., *La fenomenologia heideggeriana delle tonalità emotive fondamentali*, in *Heidegger in discussione*, a cura di F. Bianco, Franco Angeli, Milano 1992.
- VON HERRMANN, *Wege ins Ereignis. Zur Heideggers «Beiträge zur Philosophie»*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1994.
- MAGRIS A., *I concetti fondamentali dei «Beiträge» di Heidegger*, «Annuario Filosofico», 8 (1992), pp. 229-68.
- NEU D., *Die Notwendigkeit der Gründung im Zeitalter der Dekonstruktion. Zur Gründung in Heideggers «Beiträge zur Philosophie» unter Hinzuziehung der Derridaschen Dekonstruktion*, Duncker & Humblot, Berlin 1998.
- PÖGGELER O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1963.
- ROSALES A., *Übergang zum anderen Anfang. Reflexionen zu Heideggers «Beiträge zur Philosophie»*, «Recherches husserliennes», III, 1995, pp. 51-83.
- SAMONÀ L., *L'altro inizio della filosofia. I «Beiträge zur Philosophie» di Heidegger*, «Giornale di metafisica», 12 (1990), pp. 67-111.
- SCHÜRMAN R., *Martin Heidegger: «Beiträge zur Philosophie»*, in *Annuaire philosophique 1988-89*, Éditions du Seuil, Paris 1989, pp. 107-130.
- STAGI P., *Onto-teologia. Saggio sui «Contributi alla filosofia di M. Heidegger*, tesi di laurea, Università degli Studi di Torino, 1997.
- STRUMMIELLO G., *L'altro inizio del pensiero. I «Beiträge zur Philosophie» di Martin Heidegger*, Levante editori, Bari 1995.
- VATTIMO G., *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Marietti, Torino 1989 (2a ediz.).
- VATTIMO G., *Ontologia del declino*, in *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Feltrinelli, Milano 1981.
- VERRA V., *Nichilismo, storia, necessità*, «Studium», Anno 87°, 1991 (n. 6), pp. 933-947.
- A., *Heidegger, Hölderlin und die alethèia. Martin Heideggers Geschichtsdenken in seinen Vorlesungen 1934/35 bis 1944*, Duncker & Humblot, Berlin 1991.