

LA VOLONTÀ NELLA METAFISICA :
HEIDEGGER E SCHOPENHAUER

In heiligem Schatten aber...

F. Hölderlin, *Der Mutter Erde*.

Le cose che a Heidegger interessano di Schopenhauer sono pochissime: in realtà soltanto quelle tesi generalissime che coincidono già con un ambiente filosofico e che si incontrano senza alcuno sforzo di penetrazione. Del resto dare un peso maggiore ad un pensatore piuttosto che ad un altro costituisce già di per sé uno stile e forse non sarebbe impossibile ripercorrere il cammino di un pensiero cercando di capirne i silenzi e i mancati approfondimenti, per raggiungere poi di lì l'ampiezza dell'orizzonte dentro cui quel pensiero si è mosso. Nel caso di Heidegger compiere questo lavoro può avere più di un senso; il cammino di pensiero che viene dopo la parte pubblicata di *Sein und Zeit* si allunga, infatti, già di per sé, nella direzione di un paziente sottostare al peso che la metafisica prende di volta in volta nei suoi pensatori.

Ora, parlare di Heidegger e di Schopenhauer, nonostante la constatazione che Heidegger non abbia mostrato alcun interesse ad intrattenere un dialogo di pensiero con Schopenhauer, può significare, ad esempio, sciogliere entrambi dal vincolo che li costringe a restare *dalla stessa parte* (1). Non si tratta, allora, né di rivalutare Schopenhauer che Heidegger avrebbe trascurato, né di dare ragione ad Heidegger per questa trascuratezza. Bisogna invece chiedersi quale sia la posizione di Schopenhauer nell'ambito della *Vollendung* della metafisica occidentale. Com'è noto, il pensiero di Schopenhauer si colloca storicamente tra l'epoca dell'idealismo tedesco e Nietzsche. Si tratta quindi di capire perché un pensatore che incontra il mondo come volontà e rappresentazione non svolga un ruolo di rilievo all'interno di un movimento che portando la metafisica ad una conclusione fa coincidere l'essere con la volontà.

Per introdursi in questa tematica è però necessario considerare preliminarmente quale sia la concezione della volontà che secondo Heidegger prevale nella metafisica, perché soltanto a partire da questo punto sarà poi anche possibile comprendere perché la visione

heideggeriana della metafisica compiuta ad opera della tecnica resti comunque distante dalla negazione schopenhaueriana della volontà. Heidegger non pensa ad una negazione della volontà neanche quando parla della tecnica e dell'inaridimento che essa porta con sé: di fronte all'ostinato imporsi della volontà nell'ente non c'è alcuna etica adeguata, né una superiorità filosofica — la « coscienza migliore » secondo Schopenhauer. Il « trascendentale » non resta neutrale di fronte al materiale cui si applica proprio perché lo si è già sempre applicato e soprattutto perché non si tratta di « applicare » (2). La « logica trascendentale » di Kant non è una disciplina particolare e, più in generale, il significato di Kant non sta nel privilegiamento della gnoseologia rispetto all'ontologia, ma invece nel peso che la finitezza ha per ogni possibile rivelazione dell'essere. Il tempo ha quindi una rilevanza molto maggiore di quanto la metafisica non sia mai stata disposta ad ammettere, neanche dopo Kant: così la direzione che essa ha imboccato con l'identificazione di essere e volontà è quella di una ricerca dell'indipendenza dal tempo (3), direzione che ha già perduto la possibilità di cogliere l'essere nella sua eventualità.

Punto d'arrivo di questa direzione è la subordinazione della verità all'arte, operata da Nietzsche, con la conseguente ambigua nozione di grande stile, « la *menzogna* del grande stile » (4). Da questo punto d'arrivo, dal rapporto che esso mantiene con l'idealismo tedesco e con Schopenhauer, prende le mosse l'indagine che abbiamo scelto come tema.

1. *L'idealismo tedesco, Nietzsche, il grande stile.* - L'identificazione dell'essere dell'essente con la volontà è secondo Heidegger uno dei caratteri più intimi della « migliore e più grande tradizione della filosofia tedesca » (N I 44) (5). Ripercorrendo all'indietro il cammino che porta a Nietzsche, al suo concetto di volontà, ci si imbatte subito nell'opera principale di Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, che, dopo essere stato per Nietzsche il primo avvio alla filosofia, finì per apparirgli come un grave ostacolo (*ibid.*). A sua volta l'opera di Schopenhauer rimanda polemicamente a Schelling e a Hegel, i quali si sentono profondamente legati a Leibniz. Ma questa linea genealogica non scopre tanto delle dipendenze tra i grandi pensatori che nomina, quanto piuttosto la non arbitrarietà della dottrina che attribuisce all'essere carattere di volontà (N I 45).

Ora, se il compito che il pensiero deve assolvere è quello di pensare l'essere dell'essente — « pensare l'essere senza l'essente » (6), non quindi quello di stare in un certo rapporto con un essente o con un certo ambito dell'essente (N I 46), come fa la scienza, che appunto non ha bisogno di una questione dell'essere — in questo senso « la scienza non pensa », come Heidegger ha detto qualche

volta —, allora anche l'attribuzione di un certo carattere all'essere non si fonderà su considerazioni che riguardano l'essente, e la sua origine scoprirà necessità che non richiedono ancora l'instaurazione di una tradizione. Pensare l'essere dell'essente diventa per il pensiero « il vincolo più alto e più rigoroso ». La comprensione della volontà come carattere fondamentale dell'essente non è più visione particolare di singoli pensatori, legati tra loro da rapporti di dipendenza, perché si tratta di « una necessità della storia dell'esserci che essi fondano (*begründen*) » (N I 46).

Sulla natura di questa « necessità » ci sono già in *Sein und Zeit* indicazioni importanti.

« L'essente è indipendentemente dall'esperienza, dalla conoscenza e dall'aprensione attraverso cui esso è aperto, scoperto e determinato. Viceversa l'essere 'è' soltanto nella comprensione di quell'ente al cui essere appartiene qualcosa come la comprensione dell'essere. L'essere può quindi non essere posseduto concettualmente, ma non è mai completamente incompreso » (SuZ 183; it. 290).

La nota marginale con cui Heidegger ha commentato questo punto dice:

« Questa comprensione però come ascolto (*Hören*). Ma questo non significherà mai: l'essere è soltanto 'soggettivamente', ma l'essere (in quanto essere dell'essente) come differenza (*Differenz*) nell'esserci in quanto gettato del (getto) » (SuZ 443).

La necessità cui i pensatori danno ascolto pensando inerisce ad un progetto che i pensatori stessi fondano: la loro fondazione è differenza. Essa è al di là di ogni riferimento ad un oggetto cui dovrebbe adeguarsi, perché qualcosa come un oggetto può presentarsi solamente ad un esser-ci che sia già aperto; l'esserci, come gettato del getto, come comprensione è ascolto dell'essere non in quanto cerca un accordo con qualcosa che gli parlerebbe stando al di là dell'essente, che diverrebbe così inutile, ma nel senso che l'esser-ci, essendo-ci, trova come pensiero la differenza che gli consente l'incontro con l'ente. I pensieri che i pensatori pensano non sono soltanto diversi modi di vedere il mondo, ma storia (*Geschichte*) di un essere che accade (*geschieht*), fondazione, inaugurazione di un mondo (7).

Anche quando la differenza smette di essere pensata e l'essere si ritrae, quando cioè la totalità dell'essente prende le caratteristiche della volontà, la differenza « nell' » esserci rimane e con essa rimane quella « necessità » cui si richiama il pensiero. Ma in che cosa consisterà la *Vollendung* cui la metafisica giunge con l'idealismo tedesco e con Nietzsche, visto che l'intera epoca moderna riconosce già l'essere come volontà? Qual è l'intima determinazione che all'interno di questo riconoscimento più generale caratterizza come conclusiva un'epoca del pensiero e al tempo stesso accomuna Nietzsche e l'idealismo tedesco?

Affermare che *soltanto alla fine* tutto l'essente si rivela come volontà — quindi soltanto con lo spirito assoluto hegeliano che è un sapere sé stesso provvisto di volontà, soggettività incondizionata della ragione (cfr. N II 199-202, 299), e con la volontà di potenza nietzschiana che è di nuovo soggettività incondizionata, nel senso però del corpo (*Leib*) (cfr. N I 115) come impulso all'autoaffermazione —, che *soltanto alla fine* quindi appaia impossibile un ente che non sia esso stesso volontà, è già un modo di impostare il problema spostandolo verso quella circolarità ermeneutica caratteristica dei chiarimenti heideggeriani: infatti, quello che per il principio di ragione è assenza di ragioni assume ora un significato escatologico, mentre rivelazione e conclusione coincidono nel rimandare circolarmente l'una all'altra. Ciò significa: l'essere come volontà rivelandosi nella sua fondamentale mancanza di fondamento porta ad una conclusione tutti gli sforzi della metafisica verso il fondamento. Così il pensiero che *alla fine* giunge sulla linea tracciata dal nichilismo, inteso appunto come conclusione ed annullamento di tutti i valori ancora trascendenti, resta *sulla* linea, estraneo ad ogni oltrepassamento in direzione di valori nuovi che dovrebbero prendere il posto di quelli decaduti: è proprio il posto infatti che cambia, « un nuovo principio di posizione dei valori diventa necessario » (N II 87 *passim*).

Che cos'è, allora, il restare sulla linea proprio dell'idealismo tedesco e di Nietzsche? È il convergere di essere e volere in un dover-distruggere. La volontà che ha trasformato *alla fine* ogni *Transzendenz* in *Reszendenz* (ZSF 18) vuole, per la stessa radicalità del suo produrre, la distruzione.

« Nella distruzione — dice Heidegger — viene posto ciò che è contrario, brutto, malvagio; esso appartiene necessariamente al produrre, ossia alla volontà di potenza, quindi all'essere stesso. All'essenza dell'essere appartiene ciò che è nullo, non come semplice nulla del vuoto, ma come il 'non' provvisto di potenza (*das machtende Nein*) » (N I 73).

Subito dopo questo passo Heidegger cita la *Vorrede* della *Phänomenologie des Geistes* dove Hegel parla dell'« immane potenza del negativo », come di quella forza che riesce a dare un'esistenza separata a qualcosa che altrimenti esisterebbe soltanto in unione con qualcos'altro, della morte come di ciò di fronte a cui non bisogna fuggire inorriditi, ma su cui si deve essere capaci di fissare lo sguardo. L'altro momento cui Heidegger si riferisce qui è lo scritto di Schelling sull'essenza della libertà umana.

« Così — conclude Heidegger — anche l'idealismo tedesco osa pensare il male come qualcosa che appartiene all'essenza dell'essere » (N I 74).

A queste considerazioni segue la citazione dell'aforisma 416 della *Volontà di potenza*:

Il significato della filosofia tedesca (*Hegel*): escogitare un *panteismo* in cui il male, l'errore e il dolore non vengano sentiti come argomenti contro la divinità. *Questa grandiosa iniziativa* è stata fraintesa dalle forze attualmente dominanti (lo stato, ecc.), come se con essa fosse sanzionata la razionalità propria di ciò che sta al potere ».

Con queste parole Nietzsche ha avvertito quel sottile legame che lo unisce all'idealismo tedesco: un panteismo dove paradossalmente anche il « male » faccia parte del « bene », male e bene intesi ancora nel senso della vecchia tradizione platonica, un panteismo che non sia più soltanto una giustificazione del presente.

Il capovolgimento del platonismo (8), che Nietzsche si è scelto sin dall'inizio come compito (N I 180), raggiunge il suo momento estremo: in un mondo soltanto sensibile, in un mondo in cui le cose piuttosto affondano e scompaiono distrutte dalla forza di ciò che sta emergendo, gli stessi aspetti negativi, anziché rimandare ad un mondo eterno sovrasensibile o alla mera rassegnazione, diventano prospettive che sono state aperte non più verso *qualcosa* che darebbe un senso alla serie delle distruzioni e delle costruzioni, non quindi verso la verità, ma verso una crescita della stessa volontà. Nel pensiero di Nietzsche l'arte prende così il sopravvento sulla verità. Il mondo « vero », quello dell'idea platonica, scompare insieme con quello apparente. Il caos e la legge diventano di nuovo capaci di stare sotto uno stesso giogo; gli opposti, standosi di fronte, si sono già reciprocamente trasformati. L'arte come volontà di potenza si eleva al di sopra del progetto platonico che pone una scissione tra il sensibile e il sovrasensibile, stabilendo così una gerarchia che avvilisce la vita. L'arte come arte del grande stile (cfr. N I 146-162) è adesso « il compito proprio della vita », è « l'attività metafisica di essa » (af. 853 della *Volontà di potenza*). Il momento prospettico, più importante della verità, è legge che si trasforma articolando col suo procedere la volontà di essere « in modo che essa superi in sé stessa (*in sich aufhebt*) il divenire » (N I 159). Proprio in questa ricerca attiva di un equilibrio di fronte a ciò che è contrario consiste « la grandiosa iniziativa » dell'idealismo tedesco, quando tenta un pensiero che riconosca l'appartenenza del male all'essenza dell'assoluto. L'accento cade sul momento attivo, contrapposto ad ogni momento soltanto reattivo, ad esempio l'atteggiamento del romantico contrapposto al gusto classico.

Se il tentativo del platonismo che alimenta l'intera metafisica occidentale è quello di riconoscere un ordine di fronte ad un materiale originariamente non ordinato, ossia la stabilità all'interno di un mondo incessantemente mutevole, l'arte del grande stile in quanto forma della volontà di potenza compie il suo lavoro di sopraffazione, *ein Überwältigen* (cfr. N I 147), ancora oltre ogni imposizione di verità che si stenderebbero sopra il caos rendendolo meno inquietante.

Ma il grande stile non è la filosofia di Hegel, che pure potrebbe sembrare, per la superiorità della *Versöhnung* che in essa è al lavoro, l'espressione più compiuta della capacità di restare con ciò che è contrario. Hegel è anche « la fine dello stile classico ». Heidegger, seguendo Nietzsche, compie un accostamento tra stile classico e grande stile soltanto per « rendere visibile il grande stile a partire da ciò che gli è più vicino (*von dem Verwandtesten her*) » (N I 159). Hegel segna il passaggio ad uno stile che non ha più come punto di riferimento una *humanitas* possibile: l'arte del grande stile sarà presto, anche se Heidegger non lo dice mai esplicitamente (9), tecnica del grande stile, tecnica in grande stile. Del resto, ciò che Hegel ha conservato dei Greci e ciò che dei Greci è prevalso in Occidente proviene già dalla « fine principale » della loro filosofia (EiM 144; it. 194). La stessa immagine del giogo che si posa sulla legge e sul caos, l'immagine appunto del grande stile, è secondo Heidegger ancora tipicamente greca.

Il grande stile, allora, non è tanto un costringere il caos entro forme determinate, il raggiungimento di un equilibrio armonico, ma un divenire della legge stessa attraverso il caos — « la legge diveniente cresce a partire dall'azione originaria che è già il giogo stesso » (N I 159) —, un trarre dalla sovrabbondanza del caos possibilità della vita ancora impensate, possibilità che non stanno oltre la vita, ma nel corpo stesso in cui la vita vive, nel momento « biologico » (cfr. N I 565, 567-8 *passim*). Si potrebbe forse parlare a questo proposito di armonie *diverse*, non necessariamente *umane*, estranee ad esempio all'*umanità* schilleriana. La direzione è quella della tecnica come dimensione planetaria. Ma Heidegger, in questa fase del suo pensiero, prima del 1945, sembra accentuare di più l'aspetto « inaugurale » del pensiero, che non l'aspetto per così dire efficace, la trasformazione della metafisica in tecnica. Il pensiero, qui, anche se resta incapace di pensare la differenza, resta proprietà della differenza.

A questo punto il rovesciamento del platonismo e della metafisica che su di esso si fonda appare completo: il grande stile è la capacità di restare nel caos, trovando in esso la legge che rende possibile questo restare, rinunciando all'illusione di una sicurezza oltre il divenire, ad ogni mondo vero contrapposto ad un mondo *soltanto* apparente. La differenza ontologica non si vede più. Ma che ora l'essere sia interamente coperto dall'ombra prodotta dall'essente non significa ancora l'ottenebramento (*Verdüstung*) dell'essere. L'ombra vista *come* ombra allude già ad un'altra luce: l'ombra è così un'ombra che salva, *ein heiliger Schatten*, nel senso che Heidegger attribuisce a questo verso di Hölderlin, con cui significativamente si chiude il primo volume del *Nietzsche*.

2. *La volontà nella metafisica.* - Come si è visto il concetto di volontà occupa un posto importantissimo nella grande tradizione della filosofia tedesca. Nella grande fine della metafisica occidentale, tuttavia, da Platone a Nietzsche, il ruolo che Heidegger assegna a Schopenhauer è del tutto secondario.

Heidegger sembra accettare in gran parte le critiche di Nietzsche a Schopenhauer: è quindi lo stesso atteggiamento di Schopenhauer nei confronti della vita ad escluderlo dal progetto finale della metafisica. Secondo Nietzsche Schopenhauer si colloca agli antipodi del suo pensiero. Egli pensa la vita come un affare che non copre le proprie spese; ma « la vita — commenta Heidegger — in quanto *Dasein* non è per nulla un affare » (EiM 136; it. 183). Non è un affare perché non può essere né buona, né cattiva, non richiede quindi che di fronte ad essa ci si atteggi in un certo modo, ottimisticamente o pessimisticamente a seconda dei casi; la vita in quanto tale « ci » è già sempre. L'atteggiamento pessimistico finisce per coincidere con l'atteggiamento romantico (10). È quindi la semplice reazione di fronte a qualcosa che viene sentito come contrario: ciò che manca è il sentimento della potenza, il cui momento più alto è il grande stile, un sentimento che non nasce più per semplice reazione, ma che si eleva al di sopra di ogni cosa soltanto « per lasciare ogni cosa nell'essenza che le è propria » (N I 161). Il pessimismo di Schopenhauer è quindi un pessimismo della debolezza (Hw 207; it. 205), il genere di pessimismo cui Nietzsche ha contrapposto un pessimismo della forza (af. 1019 della *Volontà di potenza*), in cui « non c'è più bisogno di una giustificazione del male », in cui viene esclusa « proprio la giustificazione », in cui si gode « il male *pur, cru* », in cui « *il male senza* senso appare come il più interessante ». È la capacità di restare in un mondo senza senso, in un « mondo del caso alla cui essenza appartengono cose spaventose, ambigue, tentatrici », in un mondo in cui è « piuttosto il bene ad aver bisogno di una ' giustificazione ' ». L'aforisma si conclude riproponendo quell'assoluto « sí » verso il mondo, verso il caos (cfr. N I 569), con una *teodicea*, che in fondo era uno dei sensi dell'arte del grande stile.

Ed è proprio nella concezione dell'arte che risiede la contrapposizione essenziale tra Schopenhauer e Nietzsche. Dice Heidegger:

« Schopenhauer spiega l'essenza dell'arte come ' *Quietiv des Lebens* ', come qualcosa che tranquillizza la vita nella sua miseria e nelle sue sofferenze, che sospende la volontà il cui impulso ha come effetto proprio la miseria dell'esistenza. Nietzsche capovolgendo tutto ciò dice: l'arte è lo ' *Stimulans* ' della vita, qualcosa che eccita la vita e la fa crescere » (N I 38).

Se quindi l'estetica di Schopenhauer è un'estetica contemplativa, che ricerca un arresto dell'impulso alla vita, una sospensione della

volontà, l'estetica « fisiologica » di Nietzsche è incremento continuo alla vita, « per la vita eterna », non nel senso che la vita eterna venga dopo e sia contemplazione della verità, sia pure nel senso di una contemplazione che non è più conoscenza e individuazione, ma nel senso del « prospettico » nella vita. Non c'è un momento in cui la volontà non voglia ancora, una volontà « pura », nel senso dell'origine che precede ogni modificazione.

« La questione decisiva — dice Heidegger — è infatti: come e per quale ragione nel volere al volere appartengono il voluto e il volente? » (N I 51).

Questo problema si era già presentato a Heidegger in *Sein und Zeit*, sia pure in un contesto profondamente diverso: quello dell'apriorità esistenziale della Cura rispetto ai fenomeni della volontà, del desiderio, dell'impulso e della tendenza (SuZ § 41). Il fenomeno della volontà, in *Sein und Zeit*, lascia trasparire le strutture della Cura nella loro interezza, appunto perché queste strutture sono già sempre comprese « dentro » (SuZ 193; it. 303) ad ogni « comportamento » e ad ogni « situazione » dell'esserci. Se qualcosa come la volontà è possibile, allora, è proprio perché l'esserci in un mondo già aperto si apre come *Worum-Willen*, come in-vista-di-che, progettandosi appunto « in un poter-essere per la possibilità dell'ente 'voluto' » (SuZ 194; it. 304). Al volere appartiene sempre un voluto per il costitutivo « avanti-a-sé » della Cura che in un mondo si progetta presso l'ente che incontra in quel mondo. La quotidianità media del *Man* provvede poi ad appiattare il « voluto » fino a ridurlo alla semplice illusione « che succeda veramente qualcosa » (SuZ 195; it. 304).

Evidentemente questa impostazione del problema non muove ancora nella direzione di una « storia » della metafisica; non è quindi interessata ad alcuna escatologia della volontà. Tuttavia che alla volontà venga riconosciuta la necessità di un radicamento nella Cura, pur escludendo per sempre la possibilità della volontà come origine, rende almeno nota la genuinità del fenomeno della volontà. « Nel fenomeno del volere — dice infatti Heidegger — traspare la sottostante totalità della Cura » (SuZ 194; it. 304). Il privilegiamento del fenomeno della volontà da parte della metafisica moderna resta così in rapporto con le strutture che Heidegger ha individuato in *Sein und Zeit*. Questo non significa però che la volontà possa essere presa come qualcosa che è prossimo ad un fondamento ontologico.

Ma la volontà diventa con Leibniz esplicitamente *Grund*. Heidegger scrive in *Holzwege*, a proposito dell'uso leibniziano del termine « Natura », che

« l'ente è in quanto 'volenteroso'. Il che sta a significare che l'ente non è in primo luogo e soltanto un voluto, ma che, in quanto è, è nel modo della volontà. Solo in quanto volenteroso (*Gewilltes*) esso è, nella volontà, volente secondo una sua determinata modalità » (Hw 257; it. 256).

Nietzsche prosegue in questa direzione. Così la risposta « nietzschiana » che Heidegger dà alla domanda che si è posto circa il fondamento di volere, volente e voluto è: « sul fondamento del volere e attraverso il volere » (N I 51). Nietzsche pensa la volontà come « *Affekt des Befehls* » (11), accentuando soprattutto il momento della padronanza su di sé, dell'essere superiori a sé stessi, oltre sé stessi. Volontà e potenza dicono la stessa cosa. La volontà è sempre volontà di potenza, quindi volontà di volontà. L'espressione « volontà di potenza » però non vuol dire, secondo Heidegger, che la volontà sia una sorta di tendenza verso la potenza, come c'è una tendenza verso il piacere e il benessere. In realtà, dal punto di vista di Nietzsche, l'espressione volontà di potenza è priva di senso. Il suo senso lo trova invece nel rifiuto che essa contiene della concezione schopenhaueriana della volontà (N I 52). Così come c'è un grande stile, c'è anche una grande volontà, che non reagisce troppo presto, che non rinuncia subito a sé stessa.

« La grande volontà ha in comune con la grande passione quella calma del lento procedere che risponde difficilmente, che reagisce difficilmente, non per insicurezza e per pesantezza, ma per la sicurezza d'ampio respiro e per la leggerezza di ciò che è superiore » (N I 60).

La volontà che regge lo sforzo finale della metafisica non è quindi impulso cieco e privo di motivazioni, fuori del tempo e dello spazio, insaziabile, mancanza continua, soltanto dolore, *Ding an sich*, ma è invece decisione, la *Entschlossenheit* di *Sein und Zeit* (cfr. N I 59), dominio su di sé, determinatezza generale che la volontà trae ogni volta da sé (N I 51). La volontà nell'epoca finale della metafisica è però anche quella volontà che regge l'essenza ancora nascosta della tecnica (cfr. ad esempio Hw 267; it. 267). Ed è proprio su questo punto, sul prolungarsi della grande volontà nella tecnica, che il rapporto con Schopenhauer sembrerebbe doversi ravvivare. Tra i grandi pensatori, infatti, Schopenhauer è l'unico a non aver enfatizzato il concetto di volontà, ad avere anzi pensato una salvezza dalla volontà. Senonché, agli occhi di Heidegger, proprio questa è la sua colpa, di non essersi cioè deciso per quella *Entschlossenheit*,

« in cui il volente si spinge il più lontano possibile nell'essente, per trattenerlo nell'ambito del suo comportamento » (N I 59).

L'attenzione che Heidegger dedica al problema della tecnica non ha mai il senso di un rifiuto: è piuttosto ricerca di un carattere evenenziale. Lo stesso riferimento alla volontà di potenza e alla tradizione metafisica che questa nozione presuppone, a partire da Aristotele (N I 67-9), indica in questa direzione. Se la risposta di Schopenhauer al totalitarismo della volontà è la negazione della volontà stessa e la rinuncia alla storia, quella di Heidegger è il richiamo ad un pensiero che colga la storia come accadere dell'essere. Ambedue

le risposte si spingono oltre la caratterizzazione dell'essente come volontà, ma mentre la prima non ha ancora capovolto il platonismo, la seconda trae già le conseguenze di un tale capovolgimento (12).

Ma Heidegger, giunto al problema del prevalere della tecnica nel mondo moderno, non ha intrapreso un dialogo di pensiero con Schopenhauer (13). Certamente per Heidegger la tecnica non è soltanto qualcosa che minaccia l'individuo dando ragione alla specie. Propriamente la tecnica non è né una minaccia, né un bene per l'umanità: anch'essa è un'essenza che giunge al pensiero, che resta pensiero della differenza. Il pensiero non finisce con e in essa; il pensiero non ha però qualcos'altro cui pensare, qualcosa che non sia l'ente. Esso però dell'ente pensa l'essere, « senza curarsi di una fondazione dell'essere a partire dall'essente » (ZSD 35), « senza curarsi della metafisica » (ZSD 25). Così, la tecnica appare a Heidegger, da una parte, come il risultato della volontà in senso forte, nel senso nietzschiano della potenza, della decisione per sé e al di là di sé, dall'altra parte però, come un'essenza estranea al pensiero, tale da presentarsi soltanto come imporsi di un'organizzazione totale degli oggetti, come *Gestell*.

Nel libro di Ernst Jünger *Der Arbeiter*, di cui Heidegger dice di essersi occupato a lungo (ZSF 11), alla nuova forma (*Gestalt*) del lavoratore, che non è più soltanto una classe sociale, spetta il dominio (*Herrschaft*). Questo ha cominciato ad avvenire sui campi di battaglia della prima guerra mondiale, con le sue battaglie di materiali: la forma del lavoratore richiede quindi un nuovo tipo umano che sostituisca l'uomo borghese e al tempo stesso la massa. Il realizzarsi della tecnica e del tipo umano che le è appropriato « si esprime nel venir meno della differenza tra mondo organico e mondo meccanico » (14).

Ma ciò che Jünger ha descritto nel suo libro avviene soltanto se il pensiero smarrisce quel compito che Heidegger gli assegna in *Zur Sache des Denkens*. Heidegger non pensa tanto ad un nuovo soggetto della tecnica, un soggetto che abbia superato la linea del nichilismo, quanto piuttosto ad un esaurirsi del soggetto stesso sulla linea. Egli parla di una verità che

« sopravverrà all'uomo quando si sarà oltrepassato come soggetto, cioè quando non si rappresenterà più l'ente come oggetto » (Hw 104; it. 101).

Questo significa: quando l'uomo si volgerà all'essere e non si penserà più come l'io del pensiero. Per questo la linea del nichilismo deve essere scandagliata fino in fondo.

La posizione di Heidegger — in questo più prossima a quella di Schopenhauer — non richiede quindi che venga allevato un nuovo tipo di umanità, come sembra chiedere Jünger, nel quale riecheggiano ancora le parole di Nietzsche su *Zucht und Züchtung* (15).

Questa rinuncia di Heidegger ad un futuro che porti con sé un nuovo modello di umanità, rinuncia che è già un'alternativa al programma totalitario della tecnica, al « milite del lavoro » jüngeriano come sintesi dell'Occidente dopo l'epoca della borghesia, coincide col pensiero come *Andenken*, nel senso chiarito da G. Vattimo. L'*Andenken* che pensa l'essere come differenza non risolve mai l'essere nell'oggettività dell'ente presente: resta invece capace del congedo ed infinitamente aperto ad un dis-locaimento delle sue aperture.

« Pensare 'propriamente' l'essere — scrive Vattimo — viene a significare, alla luce di questa analisi dell'*Andenken*, un pensare che gioca saltando verso lo *Ab-grund* — un pensiero che si mette in gioco, e mette in gioco tutti i contesti della sua esistenza storica, in una analisi infinita » (16).

Il risalimento *in infinitum*, che sposta continuamente la sua attenzione ad un momento sempre precedente, significa nell'epoca della tecnica pensare la tecnica, ossia pensare *nonostante la tecnica*, per non subirla come fine incondizionato. Ora, quest'umanità capace di pensare (la tecnica) non è semplicemente un'umanità *differente*, nuova, perché, se così fosse, di nuovo la differenza non verrebbe pensata come differenza. Ci sarebbe in questo caso un realizzarsi della differenza: il pensiero troverebbe la sua fine e fino a quel momento sarebbe rimasto sempre soltanto in attesa di qualcos'altro che non era ancora il pensiero.

Del resto, quanto si è detto più sopra a proposito di Nietzsche e il grande stile mostra già come secondo Heidegger lo stesso Nietzsche pensi « tecnicisticamente, prendendo a base la produttività » (VA 82; it. 53). L'arte come accrescimento (*Steigerung*) e la verità come mantenimento (*Erhaltung*), i due « valori » costitutivi della volontà di potenza,

« sono solo nomi diversi per indicare la 'tecnica' nel suo senso essenziale di pianificante-calcolante costituzione di 'fondi' intesa come prestazione, e per indicare il produrre dei 'creatori' che, oltrepassando le configurazioni assunte di volta in volta dalla vita, offrono a questa un nuovo stimolante (*Stimulans*) e assicurano il movimento della cultura » (*ibid.*).

Pensare la verità come errore, come ricerca di « fondi » da cui innalzarsi come arte, anche se non significa già più pensare l'essere come fondamento, perché anzi c'è qui il capovolgimento di ogni pensiero che pensi l'ente come fondato su un essere differente dall'ente, un essere davvero essente, l'idea contrapposta al sensibile, in realtà significa il definitivo insediarsi della metafisica nel mondo, la coincidenza di *essentia* ed *existentia*.

Il pensiero che culmina nel « grande stile » deve quindi, per continuare a pensare senza concludersi nella tecnica che esso stesso produce, infrangere di nuovo la sua grandezza, procedendo a quella analisi infinita e a quella capacità di prendere congedo che tolgono

ad ogni continuità, ad ogni sintesi il marchio della definitività. Il problema è quello di una *Zeitigung der Zeit* che non muove verso alcuna « realizzazione », ma che trova il senso di ciò che è giunto alla presenza retrocedendo e anticipando: i due termini *essere* e *tempo* parlano già di questo problema. Alla fine il loro ordine è *tempo ed essere* (17).

« Pensare » la tecnica, allora, l'estrema volontà di volontà, significa, da una parte, riconoscerle quel rango metafisico che le spetta — e questo è avvenuto secondo Heidegger con la concezione jüngeriana del lavoro come « oggettivazione incondizionata di tutte le cose presenti » (VA 72; it. 46) —, dall'altra parte, non definirsi all'interno del mondo tecnicamente organizzato, lasciando aperte provenienza e direzione, *Andenken*.

Resta ora da considerare quello che è stato lo spunto tematico iniziale del lavoro fin qui svolto: la posizione di Schopenhauer nella visione heideggeriana del compimento della metafisica. Entrambi, Schopenhauer e Heidegger, parlano a partire dalla quiete. Heidegger tuttavia dice che il suo pensiero non ha nulla che fare con quello di Schopenhauer (18). La quiete di Heidegger è la differenza che conserva un compito per il pensiero; la quiete di Schopenhauer è la visione ironica dell'impotenza dell'individuo di fronte alla specie.

3. La posizione di Schopenhauer. -

« L'opera principale di Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, — scrive Heidegger — insieme ad una lettura molto esteriore e piatta della filosofia platonica e kantiana, raccoglie tutte le direzioni fondamentali dell'interpretazione occidentale dell'essente nella sua totalità, togliendo ad ogni cosa la sua radice e gettando tutto sul piano di una comprensibilità che tende già verso il nascente positivismo » (N II 238-9).

Subito dopo Heidegger esclude che il progetto nietzschiano dell'essente come volontà possa derivare dai « libri » di Schopenhauer, pur ammettendo che Schopenhauer sia stato una delle fonti della formazione del giovane Nietzsche. L'interpretazione dell'essente come volontà è, come si è visto, una delle caratteristiche della metafisica moderna.

In un altro luogo Heidegger dice:

« L'opera principale di Schopenhauer apparve nell'anno 1818. Essa è legata nel modo più profondo alle opere principali di Hegel e Schelling già apparse a quell'epoca. Ne sono la miglior prova gli impropri smodati e privi di gusto con cui Schopenhauer nel corso della sua vita si è rivolto a Hegel e a Schelling » (N I 44; cfr. anche VA 81, it. 53).

In che cosa consiste questo rapporto fuorviante di Schopenhauer con i grandi sistemi della metafisica moderna, rapporto che toglie ad ogni cosa le sue radici e spinge già nella direzione della visione positivista del mondo? La risposta ci è già stata data: l'irrisione

verso ogni atteggiamento attivo e la conseguente dissoluzione di ogni intimità della volontà con sé stessa. L'individuo, negando la volontà, *resta* separato dall'essente: la sua vita, adesso, è piuttosto un sogno. Il mondo si presenta ora *come* rappresentazione, ora *come* volontà. I fenomeni della volontà, in quanto sono rappresentazione, diventano classificabili, su di essi si può contare, anche se la loro *realtà* sta altrove, in un ambito in cui la volontà può già essere stata negata, in un ambito in cui finalmente non c'è più bisogno di un senso, oltre spazio, tempo e causalità. Schopenhauer nella *Volontà nella natura* enumera i punti di contatto della sua metafisica con i risultati delle scienze della natura, punti di contatto che gli fornirebbero la *Rechnungsprobe* del suo dogma fondamentale, come scrive nella *Vorrede* approntata per la seconda edizione dello scritto, nel 1854. La quiete che Schopenhauer ha raggiunto non è fuori della metafisica che intende la verità come certezza: essa è l'*appetitus* leibniziano che crede di potersi fermare nel momento in cui si scopre tale, nel momento in cui scopre che non c'è qualcosa che possa davvero essere voluto. In questo senso Schopenhauer, rinunciando alla volontà e al suo gioco *senza senso*, a quel gioco che invece Nietzsche tenterà di portare fino in fondo, fin dove non ci sono più fondi, resta legato alla *serietà* metafisica, al vero e al falso, escluso quindi dalla *Vollendung* della metafisica.

Le ragioni del disinteresse di Heidegger per Schopenhauer vanno cercate nell'allontanamento di Schopenhauer dall'insensatezza dell'*appetitus*, nel non aver saputo restare nell'insensatezza, nel non aver colto quella processualità che Hegel contemporaneamente a lui stava sviluppando, in stretta connessione con la filosofia di Leibniz. E infatti lo sbocco finale della concezione metafisica della volontà, la *Gestalt* del lavoratore come idea platonica che elimina alla fine tutte le forme ancora inadeguate ad una funzionalità *perfetta*, che instaura cioè la *perfezione* della tecnica (19), è di nuovo un problema di fronte al quale la filosofia di Schopenhauer resta indifferente, avendo rinunciato in anticipo ad ogni senso dell'essere dell'essente.

Anche le ragioni del successo di Schopenhauer nella seconda metà del secolo scorso non sarebbero secondo Heidegger da ricercare nella vittoria della filosofia schopenhaueriana sull'idealismo tedesco, ma nel fatto che « i Tedeschi » si sarebbero accasciati di fronte all'idealismo tedesco, incapaci di restare al suo livello. Fu questa caduta « dei Tedeschi » a rendere grande Schopenhauer e a far così dimenticare l'idealismo tedesco. Nietzsche, che mette da parte Schopenhauer, si ricollega a quel « pensiero metafisico » che opera già nella « grandiosa iniziativa » dell'idealismo tedesco (N I 75).

Ora, quando Heidegger dice che Schopenhauer mette tutto « sul piano di una comprensibilità che tende già verso il positivismo » intende dire che Schopenhauer ha affidato i fenomeni alle osserva-

zioni della scienza, privandosi così del momento *rivelativo* dell'essere, quel momento che non proviene dall'essente, ma in cui già siamo come *Da-sein*, quel momento inaugurale che non è inaugurazione nel senso che qualcosa di nuovo inizia, qualcosa che prima non c'era, ma nel senso che l'inaugurale stesso appare: così Hölderlin dice l'essenza della poesia perché fa poesia della poesia e la morte in *Sein und Zeit* resta una possibilità che non si realizza, che « ingigantisce » (SuZ 262; it. 393) restando una possibilità. È questa inizialità che Schopenhauer non cerca più quando affida i fenomeni alla scienza e pone la filosofia in un ambito « superiore »: alla coscienza empirica si contrappone una coscienza migliore, dove c'è compassione per le sofferenze e finalmente un rimando alla morte che salva da tutte le sofferenze. *Gettato* in un mondo solo provvisoriamente sensato, l'uomo può salvarsi dall'insensatezza della volontà non volendo più, negando la volontà, verso il nulla. Quella certezza che le scienze traggono dal sensibile è per il saggio schopenhaueriano priva di interesse, proprio perché il saggio è interessato ad una visione globale del mondo e della vita, nel senso che egli mira ad un trascendimento di mondo e vita in direzione del nulla. Nessun accadere può più essere alimento per la sua visione trascendente e nullificante. Il dualismo di Schopenhauer è il dualismo dell'essere e del tempo. La sofferenza merita soltanto compassione e resta sofferenza.

Per Hegel, Schelling e Nietzsche, invece, la sofferenza non è soltanto sofferenza: essa appartiene all'assoluto, apre delle prospettive. A differenza di Schopenhauer, qui il pensiero vuole saturare ogni spazio con l'essente, nonostante la sofferenza, l'*appetitus* non si sazia facilmente e continua a *consumare*, alla fine è un dover-distruggere, *consumo*. Qui c'è ancora il senso di un esperimento, « un esperimento con la verità », in cui il mondo stesso potrebbe andare perduto, come scrive Nietzsche in un progetto per lo *Zarathustra* (cfr. N I 290).

Al fondo di questo cammino, però, il mondo non viene consegnato nelle mani di lavoratori completamente integrati nel sistema delle loro macchine, almeno finché il pensiero si riserva un compito. Anche nel mondo della metafisica compiuta c'è posto per una *Seinsgeschichte*, storia d'essere. Dice Heidegger alla fine del secondo volume del *Nietzsche*:

« La *Seinsgeschichte* non è né la storia dell'uomo e di un'umanità, né la storia del rapporto (*Bezug*) umano con l'essente e con l'essere. La *Seinsgeschichte* è l'essere stesso e soltanto questo. Poiché tuttavia l'essere, per la fondazione (*Gründung*) della sua verità nell'essente, fa appello all'essenza umana, l'uomo resta incluso nella storia dell'essere (*in die Geschichte des Seins*), ma ogni volta soltanto in riferimento al modo in cui egli intraprende, perde, passa oltre, mette in libertà, scandaglia o disperde la sua propria essenza a partire dal rapporto dell'essere verso di lui e secondo questo rapporto. — Che l'uomo soltanto nell'ambito della sua essenza, determinata attraverso l'appello dell'essere e non in

relazione al suo trovarsi, agire e produrre all'interno dell'essente, appartenga alla *Seinsgeschichte*, significa una limitazione di un genere particolare. Essa può palesarsi come segno distintivo ogni qual volta l'essere stesso fa sapere quel che succede quando l'uomo può rischiare la sua essenza, caduta nella dimenticanza con il primato dell'essente » (N II 489).

Questo non vuol dire che il senso di tutto stia altrove o che venga imposto dall'esterno. L'essente non ha un senso globale: esso ci è già sempre nell'esser-ci. L'espressione *Seinsgeschichte*, storia d'essere, è prossima quanto al tono all'espressione *Liebesgeschichte*, storia d'amore, e indica più un inizio che in séguito potrà anche essere dimenticato, che non una serie di accadimenti. La *Seinsgeschichte* è l'improvviso illuminarsi del Ci; in essa propriamente non accade nulla, perché è all'uomo che accade di essere chiamato dall'essere.

La dimensione « trascendentale » della *Seinsgeschichte* ha già eliminato ogni riduzione alla soggettività. In questo senso Heidegger prosegue davvero il lavoro di Dilthey, il cui *Verstehen* era sottratto ad ogni riduzione soggettivistica per il fatto che la soggettività si comprendeva già sempre a partire dal contesto (*Zusammenhang*) in cui essa veniva a trovarsi (20). In Heidegger, però, il *Verstehen* non è semplicemente riferito ad un destino spirituale: l'ermeneutica heideggeriana prosegue il suo lavoro oltre l'ambito dell'epoca spirituale per legarsi ad un destino che non è soltanto già tracciato nell'epoca in cui il *Dasein* viene a trovarsi, ma è piuttosto lo stesso aprirsi di ogni destino. Così lo *Andenken*, il *Denken* e il *Danken* non vanno in cerca di qualcosa che dovrebbero ricordare, pensare e ringraziare, ma restano, per così dire, disposti al ricordo, al pensiero e al ringraziamento, destinati in un destino d'essere che non prende mai corpo in *qualcosa* che si possa *interpretare*. Il destino è interpretazione. Luigi Pareyson ha scritto: « della verità non c'è che interpretazione » e « non c'è interpretazione che della verità » (21).

Se, dunque, la metafisica occidentale, che, dimenticando definitivamente l'essere a favore dell'essente, ha radicalmente *voluto* « la totale mobilitazione tecnica del globo terrestre » (N I 451), si trova a non aver più bisogno del pensiero, del ricordo e della riconoscenza, è perché ha scelto con il *Vorstellen* la via dell'oggettività posta davanti ad un soggetto conoscente: interpretazioni *diverse* non possono più esserci e il mondo può soltanto cambiare disponendo altrimenti i suoi oggetti e i suoi soggetti. La tecnica come *Gestell* racchiude in sé il pericolo di un'estinzione dell'interpretazione (22). L'oltrepassamento del modo metafisico di pensare ripropone allora la *Geschichte* come « potenza fondamentale dell'essere del tutto diversa », una potenza « che però non è più rappresentata come oggetto della storiografia (*Historie*) a partire dalla storiografia » (N I 451).

L'ambito problematico in cui Heidegger inserisce la questione della tecnica è raggiungibile soltanto per chi muove dalla metafisica,

come oltrepassamento (*Über- e Verwindung*) della metafisica, nel senso oggettivo e soggettivo del genitivo, sulla linea quindi. In questo senso l'ascetica proposta da Schopenhauer, in quanto visione globale dell'essente e *platonicamente* dualistica (23), non svolge per Heidegger nessun ruolo importante nella *Vollendung* della metafisica. Il pensiero che invece afferma la volontà, da Aristotele a Leibniz, da Hegel e Schelling a Nietzsche, si mantiene ambigualmente aperto e, anche alla fine, quando l'essere scompare del tutto nell'ombra dell'essente, scopre di *pensare* ancora, anche se ogni pensiero è già diventato un oggetto da consumare. Il problema non è mai né quello di una liberazione *dalla* volontà, né quello di una scelta tra fiducia e sfiducia nell'essente. Il problema che si pone è a partire da *Sein und Zeit* quello del senso dell'essere, di una *Seinsfrage* che costituisce già il *Dasein* esistente, che quindi non è mai semplice presenza, non è mai realtà, neanche come « simulacro » di una copia sempre inesistente. L'esserci resta aperto nel suo Ci soltanto se viene incluso *eventualmente* nella *Seinsgeschichte*, riferito ad un inizio che non riesce a dire. In *Sein und Zeit* Heidegger aveva scritto:

« Per quanto la differenza tra esistenza e realtà sia ancora ben lontana dalla chiarezza ontologica, per quanto l'esserci intenda innanzi tutto l'esistenza come realtà, esso non è semplicemente presente, ma ha già sempre *compreso sé stesso* in qualche interpretazione mistica o magica. Se così non fosse, non avrebbe 'vissuto' nel mito e non avrebbe coltivato la propria magia nel rito e nel culto » (SuZ 313; it. 460).

Torino

UGO M. UGAZIO

(1) Più che alla *Distruzione della ragione* di Lukács, che definisce « irrazionalismo » gran parte del pensiero europeo dei sec. XIX e XX, pensiamo qui a quelle posizioni che scoprono legami più tenui tra Schopenhauer e Heidegger e che in genere non fanno di questo legame un tema: è la posizione che si trova continuamente riesposta negli scritti di Massimo Cacciari, ma che ha origini precedenti, cfr. ad esempio l'introduzione di Cesare Vasoli alla nuova edizione della traduzione del *Mondo come volontà e rappresentazione*, Bari, Laterza, 1968, dove si parla di una « linea anti-idealistica, anti-storicistica e pessimistica che trovava il suo ultimo sbocco nelle pagine di *Sein und Zeit* » (p. VIII). L'unico tentativo di tematizzare il rapporto tra i due pensatori è stato compiuto da T. Moretti Costanti nel saggio *L'ascetica di Heidegger*, Roma, Editoriale Arte e Storia, 1949, in cui ambedue vengono criticati per la loro incapacità di andare oltre il sapere « naturale » e per la loro caduta in un nichilismo che si atteggia a « mistica ontologica » per giustificare l'insufficienza dell'ente dopo la perdita di Dio.

(2) Nel § 69 di *Sein und Zeit* Heidegger scrive: « I rapporti della significatività, che determinano la struttura del mondo, non sono quindi una specie di reticolo di forme gettato su un materiale da parte di un soggetto senza mondo. Al contrario, l'esserci effettivo, comprendendo estaticamente sé stesso e il proprio

mondo nell'unità del Ci, ritorna, da questi orizzonti, verso l'ente che in essi s'incontra. Il comprendente ritornare-verso... è il senso esistenziale del presentante (*gegenwärtigenden*) lasciar-venir-incontro l'ente che, appunto per questo, è detto intramondano. Il mondo è, per così dire, già 'più fuori' (*schon 'weiter draussen'*) di quanto lo possa essere qualunque oggetto » (p. 366; trad. it. di P. Chiodi, *Essere e Tempo*, Torino, UTET, 1969, p. 528). Le traduzioni riportate differiscono a volte leggermente da quelle citate.

(3) È quanto Heidegger dice, partendo da una considerazione di Schelling, in *Was heisst Denken?*, Tubinga, Niemeyer, 1954, a proposito del volere come essere originario (pp. 36-7; tr. it. di G. Vattimo e U. Ugazio, *Che cosa significa pensare?*, Milano, SugarCo, 1978, pp. 85-6 della prima parte).

(4) F. NIETZSCHE, *Der Fall Wagner*, in *Werke in drei Bänden*, Monaco, Hanser, 1969, vol. II, p. 905.

(5) Le sigle con cui vengono citate le opere di Heidegger sono le seguenti (quando esiste viene data anche la pagina della traduzione italiana): EiM = *Einführung in die Metaphysik*, Tubinga, Niemeyer, 1953, tr. it. di G. Masi, Milano, Mursia, 1968; Hw = *Holzwege*, Francoforte, Klostermann, 1950, tr. it. di P. Chiodi; N I e II = *Nietzsche*, vol. I e II, Pfullingen, Neske, 1961; SuZ = *Sein und Zeit*, Tubinga, Niemeyer, 1979 (con un'appendice contenente le note marginali aggiunte dall'autore), tr. it. cit.; VA = *Vorträge und Ausätze*, Pfullingen, Neske, 1954, tr. it. di G. Vattimo, Milano, Mursia, 1976; ZSD = *Zur Sache des Denkens*, Tubinga, Niemeyer, 1969; ZSF = *Zur Seinsfrage*, Francoforte, Klostermann, 1956.

(6) È questo il tema della conferenza *Zeit und Sein* (ZSD 1-60): l'espressione indica un lasciar perdere l'essere come fondamento, quindi un pensare diversamente dal modo in cui pensa la metafisica, pensare lo *Es gibt*, la *Gabe* dell'essere. Su ciò cfr. G. VATTIMO, *An-denken. Il pensare e il fondamento*, in « Nuova Corrente », 76-77, 1978, pp. 164-88.

(7) Cfr. G. VATTIMO, *Heidegger e la poesia come tramonto del linguaggio*, in AA.VV., *Romanticismo, Esistenzialismo, Ontologia della libertà*, Milano, Mursia, 1979, dove, contro i fraintendimenti della versione francese della filosofia della differenza, viene ribadita la fedeltà heideggeriana alla differenza, che agisce anche nel mantenimento del motto husserliano « alle cose stesse ». L'inaugurazione che la poesia compie resta in un qualche rapporto con l'originario ed è risposta ad un appello, « la sua inizialità è dunque relativa » (294): ogni fondazione porta con sé « un abisso di sfondatezza » (298). Il rapporto che c'è tra silenzio e linguaggio è, secondo Vattimo, lo stesso che c'è tra morte ed esistenza.

(8) *Umgedrehter Platonismus* è l'espressione con cui Nietzsche stesso definì la sua filosofia (cfr. N I 180). Nelle sue lezioni basilesi, Nietzsche interpreta la dottrina platonica delle idee come non più fondata sull'osservazione del mondo visibile, ma tratta da concetti non intuibili, come giusto, bello, uguale, buono (*Nietzsches Gesammelte Werke*, Musarion-Ausgabe, vol. IV, p. 408). La dottrina platonica sarebbe essenzialmente caratterizzata dal « disprezzo per la realtà » (ivi, 399 *passim*), che si giustificerebbe sulla base di una più radicale giustificazione etica. Concetti « senza correlato nel mondo sensibile, costanti, rendono l'uomo morale, tranquillo, solido, come Socrate. Il pensiero logico come Fondamento della moralità » (ivi, 402). Questa dottrina verrebbe da Platone contrapposta alle dottrine eracleitee di Cratilo e Protagora. La filosofia di Platone è dunque per Nietzsche sin dall'inizio « fuga dal mondo sensibile verso quello ideale » (ivi, 385), ricerca di una stabilità che il mondo sensibile non riesce a garantire: la logica con i suoi concetti senza correlato nel sensibile ha già sempre a che fare con la moralità.

(9) In VA (82, it. 53) Heidegger dice, a proposito di Nietzsche, che arte e verità non sono che nomi diversi per indicare la tecnica. Su questo punto torneremo tra poco, quando affronteremo più direttamente il problema della volontà.

(10) Per Heidegger è romantica proprio quell'arte che non riesce a volere: il romantico vuole piuttosto andarsene da sé, rinunciare, incapace di provare soddisfazione. L'essenza del volere è invece quella di volere sé stessi, di volersi oltre sé stessi (*ein Über-sich-hinweg*). Heidegger, tuttavia, sulle orme di Nietzsche usa questo termine senza uno stretto riferimento storiografico: è noto come per Nietzsche sia « romantica » soprattutto l'arte di Wagner. Nello stesso senso è « romantica » anche la filosofia di Schopenhauer. Nell'aforisma 370 della *Gaia scienza*, che si intitola appunto *Che cos'è romanticismo?*, Nietzsche, dopo aver detto che Wagner e Schopenhauer sono le forme più significative del pessimismo romantico, « l'ultimo grande avvenimento nel destino della nostra cultura », aggiunge: « Che ci possa essere poi anche un pessimismo classico — questo presentimento e questa visione appartengono a me, in quanto sono indissolubili da me, sono il mio *proprium* e *ipsissimum*: resta il fatto che la parola 'classico' non suona bene alle mie orecchie, è di gran lunga troppo usata, è divenuta troppo rotonda e irricoscibile. Io lo chiamo, quel pessimismo dell'avvenire — poiché è per arrivare, io lo vedo che sta arrivando! — il pessimismo *dionisiaco* » (tr. it. di F. Masini e M. Montinari, Milano, Mondadori, 1971, p. 236). Ciò che Nietzsche dice qui del « classico » deve essere messo in rapporto con la questione del grande stile che, come si è accennato seguendo le considerazioni di Heidegger, è anch'esso qualcosa di « classico » e, al tempo stesso, qualcosa che la parola « classico » non dice più.

(11) Nella traduzione italiana cit. della *Gaia scienza* questa espressione è efficacemente tradotta con « passione nel comando » (p. 202). Bisogna tuttavia ricordare che Heidegger si sofferma a lungo (N I 53-66) sull'uso che Nietzsche fa delle parole *Affekt*, *Leidenschaft* e *Gefühl* per mostrare come per Nietzsche, che usa tutt'e tre queste parole per indicare la volontà di potenza, dietro l'unica grossolana parola « volontà » si nasconde qualcosa di più unitario, di più originario ed anche di più ricco (N I 65). Il concetto nietzschiano di volontà non resta su un piano emozionale o biologico, anche se questo è in un certo senso vero. Una tale spiegazione « colloca Nietzsche in quell'ambito di rappresentazioni che egli vorrebbe abbandonare » (*ibid.*).

(12) Che la volontà non instauri soltanto delle continuità, che quindi la storia non allinei soltanto accadimenti umani, non rimanda né a Dio, né ad una razionalità assoluta. La pausa della volontà, che Heidegger e Schopenhauer pensano in modi molto differenti, rimanda invece ad un momento di negazione che riconosce le stratificazioni di convenzioni che la volontà si crea durando: esso è origine solo perché ogni volta si trova già ad essere riempito di quelle convenzioni che esso soltanto rende riconoscibili. Questa condizione soltanto negativa è certamente *Geworfenheit* (cfr. A. HÜSCHER, *Von Hegel zu Heidegger*, Stoccarda, Reclam, 1961, p. 51), *Geworfenheit* che però può essere rinuncia e apertura evenenziale, a seconda che ponga l'accento sull'individuo umano che la vive o sull'accadere dell'essere che essa consente come destino. La prima « versione » si sviluppa nella direzione di una difesa dell'individuo di fronte alla specie e resta criticamente diffidente nei confronti delle sintesi e dei sensi unitari: vive piuttosto nel frammento e non si fa illusioni (di qui, anche, la fortuna di Schopenhauer nella cultura mitteleuropea, in Wittgenstein ad esempio). La seconda « versione », quella heideggeriana, costituisce, in qualche modo, il tema di questo lavoro: resta comunque da dire che essa conserva uno stretto legame con la *Überlieferung* metafisica, che non può essere semplicemente messa da parte (cfr. in VA., *L'oltrepassamento della metafisica*).

(13) Un dialogo che invece è stato intrapreso da Horkheimer che si è servito degli aspetti « critici » e disillusi del pensiero di Schopenhauer, della sua attenzione per la sofferenza, quasi per controbilanciare il possibile avvento di una società migliore, possibilità quest'ultima che non poteva dare un senso alle sofferenze. Su questo cfr. G. RICONDA, *Horkheimer e Schopenhauer*, in AA.VV., *Romanticismo, Esistenzialismo, Ontologia della libertà*, cit., pp. 304-25.

(14) E. JÜNGER, *Der Arbeiter*, nel vol. VI delle opere, Stoccarda, Klett Verlag, p. 187.

(15) Su un possibile senso non totalitario della nuova razza d'uomini in rapporto al mondo della *ratio* nella prospettiva di Nietzsche, cfr. tuttavia G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano, Bompiani, 1974, pp. 371-5. Per i temi qui toccati si tengano inoltre presenti nello stesso libro le considerazioni su *Übermensch* e spirito assoluto hegeliano (pp. 317 sgg.) e sul senso positivo che Nietzsche attribuisce alla scienza (pp. 328-48).

(16) G. VATTIMO, *An-denken. Il pensare e il fondamento*, cit., p. 181.

(17) Sul significato di questa inversione, cfr. l'introduzione di O. Pöggeler al volume collettivo *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Colonia-Berlino, Kiepenheuer & Witsch, 1970, e, particolarmente sulla *Zeitigung*, sempre di O. Pöggeler, *Es fehlen heilige Namen*, in « *Zeitwende. Die neue Furche* », anno 48, n. 2 dell'aprile 1977, pp. 65-79.

(18) « *Mit Schopenhauer hat mein Denken nicht das Geringste zu tun* ». Così dice Heidegger in un giudizio sullo scritto di T. Moretti Costanzi, *L'ascetica di Heidegger*, cit., nel quale veniva attribuito al suo pensiero una « aspirazione fallimentare », dovuta alla riduzione della specifica finitezza umana a finitezza naturale del conoscente; il risultato sarebbe stato una « mistica ontologica » che avrebbe accomunato Schopenhauer e Heidegger in una sorta di nichilismo. Questa caduta nel nichilismo avrebbe avuto origine già nell'interpretazione « metafisica » che Heidegger avrebbe dato della critica kantiana. Heidegger precisa però di vedere la differenza tra il suo pensiero e quello di Schopenhauer proprio nell'interpretazione di Kant e di Platone. Questo giudizio di Heidegger è stato riportato nel « *Giornale di metafisica* », n. 4, 1950, p. 560, e successivamente ripreso dallo stesso Moretti Costanzi in un articolo intitolato *Circa un giudizio di Heidegger sulla mia 'Ascetica di Heidegger'*, apparso su « *Teoresi* », gennaio-giugno 1951, pp. 11-17.

(19) La *Perfektion* è, secondo E. Jünger, soltanto un simbolo della *Gestalt*, un simbolo che tocca l'occhio caduco incapace di cogliere la *Vollkommenheit* come attributo della *Gestalt*; nello stesso senso la *Gestalt* non ha una *Entwicklung*, ma è piuttosto l'essere nello stato di quiete (cfr. ZSF 16). « Così infanzia, giovinezza e vecchiaia del singolo individuo — scrive E. Jünger — sono soltanto condizioni secondarie di fronte alla sua forma (*Gestalt*), che né comincia con la nascita, né si chiude con la morte » (*Der Arbeiter*, cit., p. 187). Ciò significa secondo Jünger che una « più alta esistenza » deve poter essere realizzata: la prova starebbe nei « martiri sconosciuti » che si sono mossi ai margini dell'insensatezza. Tutto questo Jünger lo dice contro il « progresso » che secondo lui resterebbe ancora nell'ottica del valore. Il passaggio che la *Perfektion der Technik* assicurerebbe è invece « dal mutamento alla costanza » (ivi, p. 188). *Die Perfektion der Technik* è anche il titolo di un libro di F. G. Jünger che riprende questa tematica volgendola però ad una critica radicale dell'eccesso della tecnica.

(20) Sui rapporti del pensiero di Heidegger con l'« ermeneutica » e sugli sviluppi di tali rapporti cfr., in riferimento a ciò che viene detto qui, W. SCHULZ, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen, Neske, 1972, il capitolo « Die

Vollendung des geschichtlichen Bewusstseins: Seinsgeschichte und hermeneutische Wirkungsgeschichte », pp. 531-41.

(21) L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Milano, Mursia, 1971, p. 53; per i temi trattati nel corso di questo lavoro cfr. inoltre le pagine sulla presenza dell'essere (40 sgg.) e sul pensiero espressivo e rivelativo (13-31 *passim*).

(22) Cfr. le tesi su Marx di K. Axelos, particolarmente la XI, in K. AXELOS, *Marx e Heidegger*, Napoli, Guida, 1977, pp. 141-8, trad. it. di E. Mazzarella.

(23) Sul dualismo platonico di Schopenhauer cfr. G. RICONDA, *Schopenhauer interprete dell'Occidente*, Milano, Mursia, 1969, p. 115-25.