

HEIDEGGER E IL NICHILISMO EUROPEO

COSTANTINO ESPOSITO*

SOMMARIO: 1. “Categorizzare” il nichilismo. Una chance. 2. La metafisica come verità del nichilismo e del Dasein. 3. L’ipoteca della modernità, ovvero: Platone. 4. Dalla svalutazione alla trasvalutazione: dal classico al metafisico. 5. Il nichilismo come “appello” estremo dell’essere. 6. Quale Cristianesimo? (alle radici della “scelta” di Heidegger riguardo al nichilismo).

1. “CATEGORIZZARE” IL NICHILISMO. UNA CHANCE¹

TORNARE ad Heidegger e alla semantizzazione che egli ha offerto del nichilismo significa tornare a questioni che, ogni volta, si scoprono inevitabilmente aperte e non cessano di provocarci, quasi costringendoci a prendere posizione nei loro confronti: nei confronti della *cosa* che in esse, appunto, si mette in questione.

In un corso tenuto nel 1940 a Freiburg, intitolato *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*² e confluito poi nel celebre *Nietzsche* degli anni Sessanta, troviamo alcuni passaggi che, per quanto possano apparire incidentali, sembrano ben indicare quel che Heidegger aveva in mente nel corso del suo serrato confronto (lui direbbe della sua *Auseinandersetzung*) col filosofo di Röcken: il

* Dipartimento di Studi Umanistici (DISUM), Università di Bari Aldo Moro, Piazza Umberto I, n. 1, 70121 Bari. E-mail: costantino.esposito@uniba.it

¹ Il testo riprende un Seminario tenuto il 20 gennaio 2015 presso la Pontificia Università della Santa Croce di Roma, mantenendone per quanto possibile la forma della comunicazione orale. L’autore ringrazia il Dr. Antonio Lombardi per l’aiuto prezioso nella redazione della versione a stampa, in cui sono state riprese anche alcune questioni sollevate dai partecipanti al Seminario.

² «Il nichilismo europeo» è non a caso il titolo della prima parte dell’opera postuma di Nietzsche, *La volontà di potenza* edita nel 1906 da Peter Gast ed Elisabeth Förster-Nietzsche, riproposta in traduzione italiana a cura di P. Kobau e M. Ferraris presso Bompiani, Milano (2001) 2016. Per contestualizzare e mettere in prospettiva l’interpretazione heideggeriana di Nietzsche rimando a: H.-H. GANDER (Hrsg.), “*Verwechselt mich vor Allem nicht!*”. *Heidegger und Nietzsche*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1994; W. MÜLLER-LAUTER, *Heidegger und Nietzsche* (vol. 3 delle *Nietzsche-Interpretationen*), W. de Gruyter, Berlin 2010; R. CASALE, *L’esperienza Nietzsche di Heidegger tra nichilismo e Seinsfrage*, Bibliopolis, Napoli 2005 (poi: R. CASALE, *Heideggers Nietzsche. Geschichte einer Obsession*, transcript Verlag, Bielefeld 2010); A. DENKER et alii (Hrsg.), *Heidegger und Nietzsche*, «Heidegger-Jahrbuch», n. 2, Alber, Freiburg i.Br. 2005; S. VERCELLONE, *Introduzione al nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2009 e F. VOLPI, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2013.

superamento del nichilismo *classico* in direzione di un nichilismo *metafisico* e la possibilità di una nuova «dedizione dell'essere» (*Zuwendung des Seins*) – per usare una locuzione di Ernst Jünger, il quale è stato per Heidegger il “corrispondente” più significativo su questo tema.³ Ecco il primo passo:

«Con tutto il rispetto per la “logica”, il pensiero corretto può essere chiamato in causa come ultima istanza [*als Gerichtshof einer letzten Entscheidung angerufen werden*] soltanto se prima si è stabilito che *quello che* deve essere pensato “correttamente” secondo le regole della “logica” esaurisce pure tutto il pensabile e tutto ciò che è da pensare e che è dato al pensiero come compito».⁴

Qui, tra le righe, si mostra in qualche modo l'intenzione metodologica di fondo che anima tutta l'indagine heideggeriana sul nichilismo. Quest'ultimo è un fenomeno che non può essere compreso in maniera appropriata attraverso un pensiero *meramente* “corretto”. Come si ricorderà, Heidegger aveva avviato già dagli anni Venti una riflessione in grande stile sul *logos* e sulle sue categorie, nel tentativo di mostrare che le radici della logica non possono riportarsi a quelle istanze procedurali tutte interne all'orizzonte della rappresentazione (*Vorstellung*) e della correttezza (*Richtigkeit*), ma vanno ripensate innanzitutto nel fatto che la logica è strutturalmente un disvelarsi della verità (alla lettera, essa consiste nell'essenza della verità in quanto *alétheia*, dis-velamento) e un “venir-appellati” da essa.⁵ La logica, cioè, sarebbe per sua stessa natura una modalità di stare, più che *di fronte*, dentro, *all'interno* della verità; un essere “innestati” nell'evento del vero. Questo guadagno, che qui bisognerà dare per

³ Cfr. E. JÜNGER - M. HEIDEGGER, *Oltre la linea*, tr. di A. La Rocca e F. Volpi, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1989, pp. 87-88. Si ricorderà che nel 1950 Ernst Jünger aveva partecipato alla *Festschrift* per i sessant'anni di Heidegger con un saggio dal titolo *Über Die Linie* (Oltre la linea), cui Heidegger aveva risposto con un testo originariamente intitolato *Über «Die Linie»* (Su «la linea»), ripubblicato poi nella raccolta *Segnavia* con il titolo *Zur Seinsfrage* (La questione dell'essere).

⁴ M. HEIDEGGER, *Der europäische Nihilismus*, in *Nietzsche*, Neske, Pfullingen 1961, vol. II, pp. 53-54; tr. it. (dei voll. I e II in un unico tomo) a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, poi ripubblicato separatamente, sempre a cura di Volpi: *Il nichilismo europeo*, Adelphi, Milano 2003, p. 56 (citeremo d'ora in avanti da quest'ultima edizione). Ma si può vedere anche l'edizione integrale della *Vorlesung* freiburghese da cui proviene questo testo: M. HEIDEGGER, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, «Gesamtausgabe» (= GA) Bd. 48, Hrsg. P. Jäger, Klostermann, Frankfurt a.M. 1986 (pp. 43-44).

⁵ Vedi la traiettoria da *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (WS 1925-26), GA Bd. 21, Hrsg. W. Biemel, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976 (tr. it. di U.M. Ugazio, *Logica. Il problema della verità*, Mursia, Milano 1986), a *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (WS 1931-32), GA Bd. 34, Hrsg. H. Mörchen, Klostermann, Frankfurt a.M. 1988 (tr. it. di F. Volpi, *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul «Teeteto»* di Platone, Adelphi, Milano 1997) e a *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte “Probleme” der “Logik”* (WS 1937-38), GA Bd. 45, Hrsg. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1984 (tr. it. *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di “problemi” di “logica”*, Mursia, Milano 1988).

acquisito, permetteva ad Heidegger di ripensare e dire altrimenti quale sia la posta in gioco quando si parla del *logos*: si tratterebbe di comprendere cosa dev'essere *chiamato in causa*, o meglio – per restare alla locuzione giuridica usata nella citazione – se la “sentenza definitiva” emessa sulla logica consista o meno nella sua riduzione alla “correttezza”. Non è un caso, peraltro, che durante il corso del 1940 Heidegger alluda preliminarmente all'etimo giuridico del termine *κατηγορεῖν*, il quale stava a indicare la chiamata in causa di qualcuno al fine di rivolgergli un'accusa («una parola per la quale una cosa viene “citata in giudizio” per quello che è»⁶).

È questo senso originario del categorizzare che esprime la sfida del nichilismo: cosa, quest'ultimo, chiama in causa? Esso, anzitutto, non è semplicemente un'etichetta con cui definire uno stato di perdita o di decomposizione di principi e valori – ed è forse quest'accortezza di giudizio il contributo più rilevante di Heidegger, anche per chi non dovesse dividerne la diagnosi e la conseguente terapia, riguardo al nichilismo –, ma qualcosa di più radicale e di più problematico. Sicuramente Heidegger si occupa del nichilismo *anche* per tratteggiare le caratteristiche della crisi che tale fenomeno rappresenta e incarna. E lo fa proponendo soluzioni anamnestiche forti, come ad esempio l'individuazione – nella parabola che da Platone, passando per Descartes, arriva fino a Nietzsche – del progressivo autoaffermarsi della soggettività come l'orizzonte entro cui si staglia l'esattezza logica attraverso cui l'Occidente pensa l'ente nella sua totalità e, dunque, l'essere in generale.

Tuttavia – occorre ripeterlo – la categoria di nichilismo non indica semplicemente la descrizione di una crisi, ma l'accusa di un *problema*. Essa, quindi, non dissolve semplicemente uno stato di cose che è andato progressivamente incontro ad una crisi mortale (il cosmo dei valori dell'Occidente) chiudendo i conti con esso, ma rende visibile, in quella crisi, qualcosa come una radicale aporeticità. Spesso, uno degli atteggiamenti del pensiero contemporaneo nei confronti del nichilismo è quello di cercare frettolosamente di chiudere il varco tragico che esso spalanca davanti a noi (e questo vuoi nel segno della presa di distanza, vuoi in quello della giustificazione).⁷ Ecco, questo è esattamente ciò che Heidegger non intende fare: egli porta allo scoperto tale lacerazione,⁸

⁶ *Ibidem*, p. 80.

⁷ Si veda per esempio G. VATTIMO, *Nichilismo ed emancipazione. Etica. Politica, diritto*, Garzanti, Milano 2003.

⁸ Hegel avrebbe detto che «Una calza rammendata è meglio di una calza lacerata: non così per l'autocoscienza»; passo degli aforismi jenesi che viene citato da Heidegger, tra gli altri scritti, in *Was heißt Denken?* e a proposito del quale così commenta: «Il sano intelletto umano, quello che è volto all'utilità, sta dalla parte della calza “rammendata”. Per contro, la riflessione sull'ambito in cui l'essente si mostra [...] sta dalla parte della lacerazione» (M. HEIDEGGER, *Was heißt Denken?* (1951-52), Hrsg. P-L. Coriando, GA Bd. 8, Klostermann, Frankfurt a.M. 2002, p. 94; trad. it. in 2 voll. a cura di G. Vattimo e U.M. Ugazio, *Che cosa significa pensare?*, SugarCo, Milano 1978-79, vol. 1, pp. 84-85).

lasciando affiorare la formidabile *possibilità* che essa incarna; e cioè che il nostro pensiero possa pensare qualcosa che non sia necessariamente calcolabile e perciò riducibile alla correttezza della logica tradizionale. Si badi: non bisogna intendere questo tentativo nel solco di quella diffusa linea interpretativa che insiste nel far coincidere il problema di Heidegger con la contrapposizione tra un pensiero *calcolante*, figlio di una certa piega “manipolativa” presa dalla filosofia occidentale ad un certo punto della sua storia e proseguito fino all’odierna tecno-scienza da un lato, e un pensiero *meditante*, che invece sarebbe una sorta di intuizione estatica in grado di metterci di fronte al senso autentico dell’essere, dall’altro. È fuor di dubbio che il pensiero heideggeriano si presti fin troppo facilmente a questa lettura, visto che Heidegger stesso individua i due corni della pretesa opposizione; ma più che contrapporli, quel che andrebbe fatto sarebbe metterli reciprocamente in tensione: pensare il meditante *dentro* il calcolante, e non *al di là* di esso.

Il gesto di pensare l’ulteriorità della meditazione rispetto alla strategia del calcolo costituisce un’antinomia a buon mercato, che ripropone sotto una veste nemmeno troppo diversa un’alternativa classica che storicamente si può rintracciare, a titolo di esempio, in quella che opponeva illuminismo e romanticismo: impostare così il problema significa però averlo già preventivamente risolto. Qui, invece, non si tratta appena di denunciare lo smarrimento dell’ineffabile a fronte del dominio onnipervasivo del calcolabile e auspicarne un impossibile ritorno, quanto piuttosto di capire se all’interno del pensiero tecnico-rappresentativo si offra la possibilità di far “memoria” (il *Gedächtnis*, che non a caso è per Heidegger etimologicamente imparentato con il *Denken*, l’autentico “pensare”, e con il *Danken*, il “ringraziare” per qualcosa che viene donato, offerto per l’appunto)⁹ di un pensare-altrimenti.

Quella del nichilismo, dunque, è una questione che riguarda il dominio del *logos*, e non cerca di sottrarsene: un problema che non si situa al di là della logica, ma è, al contrario, tutto “logico”, proprio perché si chiede se la logica si esaurisca o meno nella correttezza della rappresentazione. Non si tratta, quindi, di pensare il nichilismo al di là della logica, ma di capire piuttosto quale sia la *logica del nichilismo*. E quest’ultima, a sua volta, non deve costituirsi come una sorta di istruzione per capire “come funziona” il nichilismo, bensì per comprendere di che tipo di risorse esso sia in possesso per poter scorgere «ciò che è dato al pensiero come compito». Non una perdita, ma una vera e propria *chance*.

2. LA METAFISICA COME VERITÀ DEL NICHILISMO E DEL *DASEIN*

Va tenuto in conto che quando Heidegger ingaggia il suo corpo a corpo con il fenomeno del nichilismo, sta cercando anzitutto di delineare la fisionomia del

⁹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Was heißt Denken?*, cit., pp. 123-125; tr. it., vol. 2, pp. 16-18.

nostro tempo, quella stessa che Nietzsche prevedeva si sarebbe realizzata nella «storia dei prossimi due secoli». ¹⁰ In questa ambizione, egli è profondamente hegeliano: lo scopo è quello di capire nell'orbita di quale problema noi, in quanto occidentali contemporanei, siamo irrimediabilmente coinvolti. Veniamo dunque al secondo passaggio del corso del '40, anch'esso apparentemente marginale, che ci consente di fare un passo ulteriore in direzione del senso di questa impresa. Heidegger sta commentando il frammento de *La volontà di potenza* intitolato «Caduta dei valori cosmologici», in cui Nietzsche, dopo aver attestato il sovvertimento delle categorie classiche tramite cui la metafisica tradizionale ha pensato nei secoli l'entità dell'ente – quali il “senso”, la “totalità” o “sistematizzazione” e la “verità” – si spinge ad abbozzare i tratti psicologici del nichilismo venturo. Heidegger non manca di notare a questo proposito che Nietzsche opera un cambio improvviso e apparentemente ingiustificato del lessico, dovuto anche al fatto che l'opera in questione non fu progettata dal suo autore per essere pubblicata, e al posto di “senso” parla di “scopo”, invece di totalità dice “unità” e piuttosto che verità usa esplicitamente il nome “essere”. L'osservazione heideggeriana, dal sapore apparentemente critico-letterario, nasconde in realtà delle questioni dottrinali precise e di non poco conto:

«Ciò che abbiamo davanti in questo brano, in forma di annotazione, non è il capitolo di un libro destinato al “pubblico”, o addirittura il capitolo di un manuale, ma è il soliloquio [*Selbstgespräch*] del pensatore. In tale soliloquio egli non parla con il suo “io” e la sua “persona”, ma con l'essere dell'ente nel suo insieme e partendo dall'ambito di ciò che è già stato detto in precedenza nella storia della metafisica». ¹¹

Preso così isolatamente questo passo, più che di Nietzsche, sembra parlare di Heidegger stesso. E suggerisce che il compiersi del nichilismo, non implica affatto la perdita della categoria che dice «la “cosa più universale” [*das Allgemeine*] che possa essere detta dell'ente», ¹² e cioè appunto l'essere dell'ente nel suo insieme, sostituendole il nulla. Al contrario, il nichilismo presuppone un confronto con questa cosa più universale, un dialogo con essa: e Nietzsche, non a caso, le «parla». Di più: è proprio evocando la categoria del “ni-ente” che il nichilismo sembra chiamare in causa, forse come mai prima, la stessa entità dell'ente, il suo stesso essere. In questa presa di coscienza si radica l'evidenza per cui il nichilismo ha un valore solo se interpretato *metafisicamente*: esso non è l'epoca in cui si conclude la metafisica, ma, al contrario, quella in cui si realizza pienamente e viene allo scoperto quella “vocazione” della metafisica stessa per cui l'essere, sin da Platone, è stato ridotto a pura visività, all'aspetto

¹⁰ F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, cit., p. 3.

¹¹ M. HEIDEGGER, *Der europäische Nihilismus*, cit., p. 79; tr. it., p. 88.

¹² *Ibidem*, p. 78; tr. it., p. 86.

con cui si presenta il mondo e quindi all'*ἰδέα*, smarrendone la potenza puramente *a-letheica*, rivelativa. Quindi, dicendo la parola "nichilismo" non solo noi non ci allontaniamo dalla metafisica, ma siamo, secondo Heidegger, al cospetto della "porta" privilegiata per accedere al fondamento della sua storia.

Questa la prima notazione dottrinale. Ma il passo nasconde un'altra questione, relativa alla postura metodologica della ricerca heideggeriana, nel punto in cui allude al fatto che il pensatore, quando pensa, non parla con sé, con «il suo "io" e la sua "persona"», ma con l'essere in generale. In questo appunto si mostra una divaricazione di importanza capitale: il problema aperto dell'essere come fondamento dell'ente e della possibilità della sua riduzione a una determinazione particolare dell'ente stesso sembra non avere a che fare con la persona del domandante. Ovviamente ciò non va inteso come una totale esclusione del "sé" dal problema ontologico, altrimenti si oblierebbe completamente la trattazione del *Dasein* condotta con l'analitica esistenziale, tredici anni prima, in *Essere e tempo*. Piuttosto, Heidegger vuol lasciare intendere che il coinvolgimento dell'umano in tale problema deve tener conto che il *Dasein* è una struttura trascendentale indicante un esser-uomo che viene prima dell'uomo: prima del suo esser io, del suo esser coscienza e del suo esser persona, che sono a loro modo già delle presentificazioni impoverite dell'apertura costituita dall'esserci. In tal senso, quell'*ex-sistere*, che l'uomo è, va pensato come ciò che è già al di là di se stesso, al di fuori di qualunque determinazione mondana in grado di individualizzarlo come questo o quell'essere umano, e non nonostante essa ma proprio perché vi ci si può potenzialmente determinare – l'umanità dell'uomo, insomma, è già tutta nel suo essere oltre-umana, nel suo aprirsi costitutivamente e comprensivamente a questa estrema possibilità: messa così, lo *Übermensch* nietzschiano pare stare a fondamento del pensiero di Heidegger più di quanto lo stesso Heidegger non riesca a mostrare nel suo libro su Nietzsche.

Perciò, stando alla prima osservazione si può dire che ciò che viene chiamato in causa quando il pensatore si rivolge al nichilismo è, contro ogni aspettativa dell'anti-metafisica, la stessa storia della metafisica; ma quest'ultima – e qui sta per così dire il suo valore euristico – non è altro che *la storia dell'essere* stesso. Vale a dire: della modalità con cui l'essere dell'ente nel suo insieme ci appella, ci tocca, ci inquieta; con cui spinge il *Dasein* (l'*ek-sistere*) a riporre la domanda "Was heißt Sein?": che cosa significa l'essere e come si dà la sua verità.¹³

E la condizione per porre questa domanda a partire dall'intera storia della metafisica è qualcosa che non ha e non può avere a che fare, per così dire, con l'esperienza personale. Evidente qui il riferimento polemico è a Cartesio, al-

¹³ Su questa problematica si può vedere C. ESPOSITO, *Heidegger*, il Mulino, Bologna 2013, il cap. VII «Metafisica e nichilismo», pp. 157-183.

la fenomenologia e a tutti i tentativi segnati da certo vizio antropocentrico, compreso il suo:

«Nel trattato *Essere e tempo*, sul fondamento della domanda della verità dell'essere e non più della verità dell'ente, si è compiuto il tentativo di determinare l'essenza dell'uomo partendo dal suo riferimento [Bezug] all'essere e soltanto da esso, e tale essenza dell'uomo è colà definita, in un senso ben preciso, *esser-ci* [Da-sein]. Nonostante il contemporaneo sviluppo di un concetto più originario di verità, la cui necessità era dettata dalla cosa stessa, non mi è minimamente riuscito (nei tredici anni trascorsi) di suscitare anche solo una prima comprensione di questa *problematica*». ¹⁴

La dichiarazione di un fallimento. L'ambizioso obiettivo di *Essere e tempo* doveva essere quello di mostrare che l'essenza dell'uomo non ci è data dalle indagini condotte da saperi quali l'antropologia, la psicologia, la biologia ecc., ma si può attingere esclusivamente a partire dal fondamento della sua domanda circa la verità e del suo riferimento all'essere – in quell'opera, quindi, vedevamo l'uomo restituitoci nella sua fisionomia prettamente ontologica (e di qui la scelta di non chiamarlo nemmeno più "uomo"). E tuttavia Heidegger giunge ad affermare che questa impresa non ha avuto alcun effetto, motivando così tale constatazione:

«La ragione dell'incomprensione sta anzitutto nell'assuefazione inestirpabile e crescente al modo di pensare moderno: l'uomo è pensato come soggetto; ogni meditazione sull'uomo viene intesa come antropologia». ¹⁵

Ma dire antropologia è – come Heidegger aveva già diffusamente argomentato nel saggio su *L'epoca dell'immagine del mondo*¹⁶ – dire metafisica. E proprio il fatto che quest'ultima venga a profilarsi come una metafisica che sin dalle sue origini è stata profondamente antropologica è il segnale che *tutta* la metafisica possiede un cuore nichilistico, perché irrimediabilmente compromessa con l'*habitus cogitandi* che si imporrà con forza durante la modernità.

3. L'IPOTECA DELLA MODERNITÀ, OVVERO: PLATONE

Occorre però brevemente ricapitolare cosa significhi, per Heidegger, pensare "modernamente" e di conseguenza cosa possa significare per la filosofia volersi o potersi liberare da un tale *habitus*. La modernità non va intesa troppo ristrettamente soltanto come un'epoca, ma – lo si è già accennato – come la cifra stessa dell'intero pensiero occidentale, a partire dal mondo greco sino

¹⁴ M. HEIDEGGER, *Der europäische Nihilismus*, cit., p. 194; trad. it., p. 235.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Cfr. M. HEIDEGGER *Die Zeit des Weltbildes* (1938), in *Holzwege*, GA Bd. 5, Hrsg. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977, pp. 89-90, 99 e 111; tr. it. a cura di P. Chiodi, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 87-88, 84 (nota) e 98 (nota).

all'era del dominio della tecnica. In uno dei suoi scritti più interessanti, *La dottrina platonica della verità* (1940), Heidegger proporrà una lettura divenuta celebre del mito della caverna, in cui si rileva che con Platone si è verificata quella svolta (*Wendung*) epocale per cui «[l']ἀλήθεια cade sotto il giogo dell'ἰδέα»,¹⁷ della visione, o meglio della «visività», divenendone in qualche modo prigioniera: la potenza manifestativa della verità si occulta e diventa εἶδος, termine tradotto di consueto con “forma”, ma significante originariamente l’“aspetto”, il “presentarsi” delle cose. Ma quello che con ciò si perde è proprio il nesso fondamentale che sempre dobbiamo pensare tra il disvelamento e il velamento della verità: quella differenza ontologica per la quale non si può mai pensare, secondo Heidegger, a ciò che si presenta come vero (l'ente) sganciandolo da ciò che come vero *non* si presenta (l'essere). In questo senso il nichilismo è radicalmente e originariamente ritrovato *nella* metafisica e *come* metafisica, perché in quest'ultima viene occultato strutturalmente (quasi “per principio”) il senso dell'essere: una mossa che consente di guardare alla “vera” metafisica non come qualcosa da rimpiangere, ma da capire in quello che essa essenzialmente è stata, ed è: e cioè il suo essere, sin dagli albori, “nichilismo”.

Di estrema rilevanza, sotto questo profilo, il fatto che Heidegger noti che l'ἀγάθον, la super-idea del bene presentata nella *Repubblica*, cui comunemente e in maniera «troppo ingannevole» l'esegesi platonica assegna un significato tutto morale, vada inteso invece in senso eminentemente ontologico come *sommo valore*, ossia come ciò che «rimane, per ogni cosa, ciò che rende atto»;¹⁸ che dona, cioè, l'essere alle cose. Anch'esso, in Platone, viene solo *veduto* dal soggetto, e perciò antropologicamente entificato, ridotto a contenuto tra contenuti. La modernità della metafisica è già tutta in questo gesto. E questo è quanto va tenuto in conto anche con i “valori” (*Werten*) che Nietzsche si propose di trasvalutare.

4. DALLA SVALUTAZIONE ALLA TRASVALUTAZIONE: DAL CLASSICO AL METAFISICO

Anche *Sein und Zeit* – Heidegger ne è consapevole – è stato in qualche modo toccato dalla metafisica nichilistica di cui si è fatta foriera la filosofia da Platone in poi, perché nel rinnovare il problema ontologico non ha saputo (o potuto) neutralizzare la tendenza trascendentale della moderna rappresentazione dell'essere. Sta forse qui il motivo per cui – quasi specularmente o analogicamente al suo tentativo – Heidegger rintraccia nel gesto “distruttivo” di Nietzsche nei confronti dei valori di stampo “platonico” uno slittamento

¹⁷ M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit*, in *Wegmarken*, GA Bd. 9, Hrsg. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, p. 230; tr. it. a cura di F. Volpi, *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 184-185.

¹⁸ *Ibidem*, p. 228; tr. it., p. 183.

o un cedimento alla storia che pure egli voleva accanitamente oltrepassare. Tanto da divenire, paradossalmente, un nuovo capitolo della tradizione che si voleva dichiarare irrimediabilmente chiusa. Solo che in entrambi i casi, quello nietzschiano e alla sua maniera quello heideggeriano, non si tratta di una mera contraddizione; anzi, proprio il fatale permanere della continuità tradizionale nella differenza o frattura epocale del pensiero, fa sì che vengano allo scoperto questioni e domande che nella storia della metafisica non erano state pensate. E si fa chiaro che quella storia si basava su quell'impensato, e al tempo stesso lo trasmetteva – come non ancora pensato, appunto – al nostro tempo.

Attraversando il tentativo di Nietzsche, che chiamava se stesso come il «primo nichilista compiuto d'Europa», Heidegger mette in chiaro in che senso «il nichilismo classico», che ambiva soltanto a propugnare una svalutazione (*Entwertung*) dei valori e il loro conseguente tramonto, si compia necessariamente in un «nichilismo metafisico», per il quale si assiste invece a una loro trans-valutazione (*Umwertung*) e ad una nuova posizione di valori. Il passaggio – con Nietzsche, oltre Nietzsche – del nichilismo classico in nichilismo metafisico, significa due cose strettamente legate tra loro.

La prima riguarda il fatto che, proprio nel gesto di annientamento delle vecchie categorie metafisiche della “morale”, Nietzsche mette in moto un nuovo plesso sistematico di pensiero, attraverso la concatenazione strutturale di quelli che Heidegger chiama i cinque «titoli capitali» (*Haupttitel*) della sua filosofia, vale a dire “Nichilismo”, “Trasvalutazione di tutti i valori”, “Volontà di potenza”, “Eterno ritorno dell'eguale” e “Superuomo”. Ora, questi cinque titoli

«mostrano la metafisica di Nietzsche sempre sotto *un* riguardo, il quale determina però ogni volta il tutto. La metafisica di Nietzsche è perciò capita se, e soltanto se, ciò che è nominato nei cinque titoli capitali, può essere pensato, cioè esperito in modo essenziale, nella sua coappartenenza originaria». ¹⁹

La totalità della connessione di queste cinque parole-chiave o *topoi* del pensiero nietzschiano evidenziano il nichilismo come «quell'evento [...] nel quale la verità sull'ente nel suo insieme muta e si spinge verso una fine da essa determinata». ²⁰ Ma come si chiama, «fin dall'antichità» la verità dell'ente nel suo insieme, se non «metafisica»? Ogni epoca e «ogni umanità», osserva Heidegger si basano su un «determinato rapporto con l'ente nel suo insieme», quindi con una metafisica. E se Nietzsche ha intercettato e annunciato il nostro tempo come il tempo della fine della metafisica tradizionale, lì dove si è chiamati

¹⁹ M. HEIDEGGER, *Der europäische Nihilismus*, cit., p. 40; tr. it., p. 39 (corsivo di H.).

²⁰ *Ibidem*, p. 33; trad. it., p. 30.

a prendere finalmente sul serio il fatto che «Dio è morto»,²¹ sarà esattamente questo il motivo della metafisicità del suo pensiero, perché mentre denuncia il declino irreversibile della totalità tradizionale dell'ente, svela un nuovo modo – quello nichilistico, appunto – di stare in rapporto con l'ente nella sua totalità, attraverso quella nuova strutturazione del “valore” che si realizza, appunto, nella volontà di potenza (intesa come il “che cosa” o l'essenza dell'ente), nell'eterno ritorno dell'eguale (cioè “come” dev'essere l'ente nel suo insieme, vale dire come il “divenire” della potenza) e nel superuomo (il “fine” che dobbiamo volere dopo la morte di Dio).²²

È questo il motivo per cui in Nietzsche, secondo Heidegger, rimarrebbe impresso il segno ambiguo della metafisica, e nonostante la sua feroce reazione al platonismo atavico di tutta la tradizione occidentale, alla fine egli risulterebbe «il platonico più sfrenato della storia della metafisica occidentale»:²³ egli pensa infatti ancora in termini di “valore” e di idee come asserzioni puramente rappresentative. Emblematico il caso della volontà di potenza, che potrebbe considerarsi come il “pilastro dei pilastri” della filosofia di Nietzsche, e che è pensata da lui, non banalmente come una superfetazione delle potenzialità del soggetto che metta capo a un prospettivismo esasperato (come in tutte le interpretazioni ontologicamente “deboli” di Nietzsche), bensì come lo stesso essere del mondo. Se il nichilismo è l'epoca in cui manca il fine e si eclissa il perché della realtà, il nuovo senso (o valore) che si impone è il puro, continuo divenire della vita, il che vuol dire: «superpotenziamento della potenza [*Übermächtigung der Macht*] come *essenza* della potenza la quale, in conformità con la sua natura, ritorna a se stessa e ritorna costantemente nel suo modo di essere».²⁴

Ma qui si delinea l'inizio di un'altra dimensione del nichilismo di Nietzsche (e di Heidegger): se da un lato esso reduplica, per così dire, la dimenticanza metafisica della verità dell'essere, nella sua differenza dall'ente, anche se questa volta non più sotto i simulacri dei valori platonico-cristiani ma nella potenza inarrestabile e sempre ritornante della volontà; dall'altro lato il nichilismo manifesta paradossalmente – quasi *sub contrario* – quello che esso non è capace di pensare, cioè paradossalmente proprio il mistero dell'essere come “nulla”. Esso *non* riesce a pensare la sua essenza, e con ciò la rivela:

«Possiamo infine pensare in modo ancora più essenziale ciò che Nietzsche pensò con questo nome [di “nichilismo”], concependo il “nichilismo classico” di Nietzsche

²¹ Su questo cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, in *Holzwege*, cit., in part. pp. 220 ss.; tr. it. *La sentenza di Nietzsche «Dio è morto»*, in *Sentieri interrotti*, cit., pp. 201 ss.

²² M. HEIDEGGER, *Der europäische Nihilismus*, cit., pp. 38 e 39; tr. it., pp. 36 e 38.

²³ IDEM, *Platons Lehre von der Wahrheit*, cit., p. 227; tr. it., p. 182.

²⁴ IDEM, *Der europäische Nihilismus*, cit., p. 38; tr. it., p. 36 (trad. leggermente modificata, corsivo nostro).

come *quel nichilismo la cui “classicità” consiste nel fatto che esso deve inconsapevolmente opporre l’estrema resistenza alla consapevolezza della sua più intima essenza*. Il nichilismo classico si svela allora come quel compimento del nichilismo in cui quest’ultimo si ritiene sollevato dalla necessità di pensare proprio ciò che costituisce la sua essenza: il *nihil*, il nulla – in quanto velo della verità dell’essere dell’ente». ²⁵

Ci troviamo così di fronte a una sorta di chiasmo: interpretando metafisicamente il nichilismo, Heidegger interpreta nichilisticamente la metafisica, mostrando che il nichilismo costituisce paradossalmente la struttura di quest’ultima; di fatto, ne costituisce la nascosta “essenza”.

5. IL NICHILISMO COME ESTREMO “APPELLO” DELL’ESSERE

Queste considerazioni ci permettono di accedere ad un’altra impegnativa tesi di Heidegger, e cioè che la metafisica non è da considerarsi semplicemente come una pratica disciplinare attraverso la quale ci sia possibile “trattare” dell’essere, ma è piuttosto la modalità originaria in cui quest’ultimo accade e – se così si può dire – si “epocalizza”.

Si tratta di una tesi che Heidegger matura anche facendo leva sulla “categoria” nietzschiana di volontà di potenza, vista come il compimento di tutto un percorso della metafisica moderna che va da Kant (e prima ancora da Leibniz), tramite Hegel, fino a Schelling. Ma all’inverso si può dire anche che proprio l’insistenza sul *Wille zur Macht* del nichilismo classico-metafisico di Nietzsche costituisca il punto prospettico dal quale ripercorrere a ritroso la storia del razionalismo idealistico-trascendentale. La volontà, infatti, agli occhi di Heidegger segna la storia dell’essere come idea e come rappresentazione.

Ad esempio nell’importante corso dedicato nel 1936 alle *Ricerche filosofiche* di Schelling, Heidegger osservava che

«l’Essere originario è volere. Volere è tensione [verso qualcosa] e desiderio, ma non come istinto e impulso cieco, bensì guidato e determinato dalla rappresentazione di ciò che è voluto. Il rappresentato e il rappresentare, l’*idea*: ecco ciò che, nel volere, propriamente vuole». ²⁶

E qualche anno più tardi, in un testo intitolato *La metafisica come storia dell’essere* (pubblicato come parte conclusiva del volume su *Nietzsche*, Heidegger ricapitolerà sinteticamente questo percorso:

²⁵ *Ibidem*, p. 42; tr. it., p. 40 (corsivo di H.).

²⁶ M. HEIDEGGER, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, GA Bd. 42, Hrsg. I. Schübler, Klostermann, Frankfurt a.M. 1988, p. 1645; tr. it. (dell’ed. pubblicata da Heidegger presso Niemeyer, Tübingen 1971), a cura di E. Mazzarella e C. Tatasciore, *Schelling. Il trattato del 1809 sull’essenza della libertà umana*, Guida, Napoli 1994, p. 167. – Su questa topica vedi C. ESPOSITO, *Heidegger, Schelling e il volere dell’essere*, in A. ARDOVINO (a cura di), *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica. Etica, estetica, politica, religione*, Guerini e associati, Milano 2003, pp. 87-109.

«Dall'inizio compiuto della metafisica moderna in poi, l'essere è *volontà*, cioè *exigentia essentiae*. "La volontà" cela in sé un'essenza molteplice. È la volontà della ragione [Kant] oppure la volontà dello spirito [Hegel], la volontà dell'amore [Schelling] oppure la volontà di potenza [Nietzsche]». ²⁷

Naturalmente questa prospettiva si spiega e si illumina solo all'interno della più ampia "svolta" che viene impressa da Heidegger alla "questione dell'essere", a partire dagli anni Trenta, con il "pensiero della storia dell'essere" (*seinsgeschichtliches Denken*) in quanto evento di appropriazione (*Ereignis*), che egli elabora sistematicamente in una serie di "trattati" (tutti peraltro pensati per apparire postumi), in particolare a partire dai *Contributi alla filosofia (Dell'evento)* risalente al 1936-38. ²⁸ In questa sede non mi è possibile ripercorrere analiticamente i passaggi che conducono Heidegger a un tale approdo, ²⁹ ma mi limito ad osservare che è proprio attraverso una radicale interpretazione del nichilismo europeo che il pensiero dell'essere come evento si sviluppa in una vera e propria storia dell'essere. Ma c'è un motivo ancora più determinante, ed è il fatto che il nichilismo, riconosciuto come la nascosta e inevitabile dimensione della metafisica sin dagli inizi platonici, non è *solo* un momento "patologico" della tradizione occidentale (è anche questo, certo, come l'ombra permanente della dimenticanza della questione dell'essere), ma è anche e soprattutto la rammemorazione di ciò che la metafisica non ha saputo o potuto pensare: Come la vera custodia dell'essere come "niente".

Il nichilismo *metafisico* è l'eccezionale occasione che è data al nostro tempo per ascoltare nuovamente la chiamata dell'essere. Da un lato, infatti, il nichilismo si configura come l'epoca in cui, una volta sbarazzatisi dei valori supremi (cioè delle categorie che esprimevano l'essere in generale, pur riducendolo), si finisce per pensare essenzialmente gli enti – e nient'altro. Il nichilismo europeo non consiste nella mera svalutazione della realtà ontica, ma paradossalmente nell'impossibilità di vedere altro che gli enti (raddoppio sorprendente della metafisica, dunque). È la loro provenienza e il loro fine ad esser svalutati e non più meditati; non le cose, che anzi offrendosi adesso al puro potere manipolativo della tecnica, vengono "vedute" come mai prima nella storia dell'Occidente.

Come Heidegger scrive ne *La sentenza di Nietzsche «Dio è morto»*:

²⁷ M. HEIDEGGER, *Die Metaphysik als Geschichte des Seins*, in *Nietzsche*, cit., p. 452; tr. it., p. 906. I nomi tra parentesi quadre sono suggeriti da un brano che riprende ed esplicita quello appena citato: ivi, p. 471; tr. it., p. 922.

²⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA Bd. 65, Hrsg. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M 1989, p. 32 e *passim*.

²⁹ Sul *Seinsgeschichtliches Denken* rimando a: C. ESPOSITO, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, Levante, Bari 2003², il cap. su «Il pensiero della storia dell'essere (I "Contributi alla filosofia")», pp. 219-284.

«l'essenza del nichilismo risiede nella storia, in virtù della quale, nello stesso apparire dell'ente in totalità, non ne è niente dell'essere stesso e della sua verità; sicché la verità dell'ente come tale vien fatta valere come l'essere e la verità dell'essere viene a mancare». ³⁰

E in maniera ancora più *tranchant* nel *Nietzsche*:

«l'essenza del nichilismo è la storia nella quale dell'essere stesso non ne è niente». ³¹

Ma dall'altro lato, e sulla scorta degli altri saggi che compongono il *Nietzsche*, ci si può arrischiare a dire che per Heidegger questo mancare nichilistico della verità dell'essere è l'essere stesso! Meglio, l'essere si dona come mancanza, privazione (*Entzug*), ricusazione (*Verweigerung*): non è qualcosa che abbiamo smarrito, che si è ritirato da qualche parte, ma una "controdonazione". Gli enti, quelli sì, ci si danno; ma la verità dell'essere si ritrae rispetto a ciò che ci si dà. È questo l'enigma dell'essere (*das Rätsel des Seins*): il fatto che esso si offra a noi nella forma dell'abbandono; nella forma del rifiuto. Ci si dà non dandoci.

E allora, se la forma epocalmente più realizzata di nichilismo è la *tecnica*, il mistero dell'essere è custodito proprio lì dove esso ci sembra consumato, esaurito o perso: nel dominio della tecno-scienza e nella dimenticanza del pensiero calcolante. Non c'è un "oltremondo" verso cui dirigersi rispetto al mondo compiuto della *τέχνη* moderna: il nichilismo è la realtà che costituisce la più stringente possibilità di ripensare nella nostra epoca l'essere, *rammemorando la dimenticanza stessa*; ché se si trattasse semplicemente di "recuperarlo" o anche solo ricordarlo cadremmo ancora nel lessico compromesso della modernità. Paradossalmente, il nichilismo è la forma in cui la verità dell'essere oggi ci chiama.

Proprio per questo, a Jünger che nel già citato intervento intitolato *Oltre la linea* (1949) auspicava un "sorpasamento" della crisi nichilistica attraverso una riappropriazione di esperienze fondamentali perdute (come quella salvifica del dolore e della morte, dell'eros o dell'amicizia), Heidegger obietta che ciò che va fatto non è allontanarsi, ma *restare* sulla linea, insistere sul meridiano zero, ³² facendogli notare che la salvezza *dal* nichilismo è a ben vedere la salvezza *del* nichilismo stesso: l'ultima *kenosi* della storia dell'essere. Anche se ideologicamente per molti il nichilismo è la presa di distanza da ogni riferimento salvifico – specie di tipo religioso –, esso mette inaspettatamente in luce la possibilità di rammemorare il mistero dell'essere come pura differenziazione e donazione, e quindi la possibilità della salvezza: è il luogo in cui la

³⁰ M. HEIDEGGER, *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, cit., p. 264; trad. it. (leggermente modificata), pp. 242-243.

³¹ IDEM, *Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus*, in *Nietzsche*, cit., II. p. 338; tr. it., p. 812.

³² Cfr. E. JÜNGER - M. HEIDEGGER, *Oltre la linea*, cit., pp. 97-100, 161-162.

salvezza cristiana viene ripresa e svuotata del suo riferimento trascendente, il luogo in cui gli uomini possono ritrovare l'enigma della pura donazione senza né donatore né donato – un puro darsi che ci appella nel mentre si congela da noi.³³

6. QUALE CRISTIANESIMO? (ALLE RADICI DELLA “SCELTA”
DI HEIDEGGER RIGUARDO AL NICHILISMO)

Per concludere il nostro percorso heideggeriano, è doveroso sottolineare che l'apertura alla possibilità estrema della salvezza cui mette capo la storia della metafisica occidentale non può, come s'è visto, non chiamare in causa anche quella che secondo molti è la fonte cristiana “tradita” da Heidegger. Il ruolo giocato dal Cristianesimo e dalla fede all'interno del suo pensiero rimane ancora un nodo non sciolto nell'interpretazione della sua opera e motivo di non poche incomprensioni: in effetti, non si può certo trascurare il fatto che questa dimensione, oltre che nel contesto strettamente biografico del pensatore tedesco, abbia ovviamente giocato un ruolo di prim'ordine nella storia alla quale la sua riflessione si rivolgeva. Qual è allora la collocazione precisa che il Cristianesimo assume all'interno dell'ampia parabola temporale tracciata da Heidegger nel suo confronto con la tradizione occidentale? Per capirlo, e per capire anche quale sia la mossa remota che sta a monte della concezione ormai già matura del corso del '40 su Nietzsche, bisogna risalire a vent'anni prima, e precisamente a due corsi dedicati a due figure fondamentali del cristianesimo delle origini: Paolo di Tarso e Agostino d'Ipbona, su cui Heidegger si concentra rispettivamente nell'*Introduzione alla fenomenologia della religione* (semestre invernale 1920-21) e in *Agostino e il neoplatonismo* (semestre estivo 1921).

È nel modo in cui egli maneggia questa “materia” tutta cristiana che si possono comprendere le sue opzioni a riguardo; perché, è opportuno notarlo, per quanto Heidegger presenti non senza una certa ambiguità il suo pensiero come un destino che appartiene a quella stessa storia dell'essere che egli vuole dipingere e interpretare, in realtà egli ha operato delle ben precise scelte di campo, che solo successivamente sono diventate, per lui e per molti con lui, “destinali”. Alcune di queste opzioni, che si riveleranno poi decisive, riguardano proprio la storia della fede come storia della salvezza ed emergono in questi corsi in maniera evidente, lasciando affiorare quale sia il Cristianesimo che Heidegger, per così dire, metabolizza e quale, invece, quello che abbandona, se non addirittura ripudia.

Nel suo fitto commento alle lettere di Paolo ai Tessalonicesi³⁴ Heidegger,

³³ Su questo mi permetto rinviare a C. ESPOSITO, *Heidegger e il fondamento del nichilismo*, in A. ALES BELLO - L. MESSINESE - A. MOLINARO (a cura di), *Fondamento e fondamentalismi: filosofia teologia religioni*, Città Nuova, Roma 2004, pp. 145-167.

³⁴ Cfr. M. HEIDEGGER, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Hrsg. M. Jung-T. Regehly, GA Bd. 60, Klostermann, Frankfurt a.M 1995, pp.

da fine interprete della storia del pensiero e della formazione delle categorie filosofiche qual era, fa vedere come nelle comunità protocristiane sia possibile rinvenire il reperto fenomenologico della *scoperta della temporalità*: non che “prima” il tempo non si misurasse; ma, appunto, prima il tempo si misurava soltanto! Per il pensiero greco esso non era, stando alla definizione aristotelica, che «il numero del movimento secondo il prima e il poi». ³⁵ I protocristiani, invece, sono coloro che, per la prima volta nella storia, *vivono* il tempo. Paolo, nel rivolgersi ai suoi destinatari, raccomanda loro di star pronti e di vivere come se nulla fosse certo, perché il giorno del Signore, il momento della parusia, verrà «come un ladro di notte» (2 Ts, 2): con l’attesa e la speranza nella seconda venuta di Dio il tempo, da χρόνος come pura sequenzialità di istanti indifferenti, si fa καιρός, accadimento assoluto e inaspettato; la nuova forma con cui l’essere umano vive il presente in vista del futuro. Verrà il tempo in cui il Signore tornerà, ma non possiamo sapere quando, perché se lo sapessimo – sottolinea Heidegger – a far ritorno sarebbe piuttosto l’Anticristo, quello cioè previsto e “calcolato” da noi. E proprio il fatto che non possiamo determinarlo in anticipo ma dobbiamo soltanto aspettarlo, è il segno inconfondibile della sua verità.

Una scoperta simile, Heidegger la rintraccia nel decimo libro delle *Confessioni*, nel momento in cui Agostino indaga la propria interiorità per rispondere alla domanda rivolta al Tu divino: «Che cosa amo quando amo te?»: ³⁶ Agostino si chiede se Dio sia nella memoria o fuori della memoria; ma se Egli fosse nella memoria sarebbe un contenuto mnestico tra gli altri. Com’è possibile allora, se la grandezza di Dio non può essere contenuta nello spazio limitato del ricordo, che il soggetto umano lo riconosca e lo rammemori? Senza una qualche nozione o traccia di Dio, non sarebbe possibile nemmeno cercarlo. Secondo Heidegger, questa interrogazione agostiniana ci dice cosa significhi propriamente cercare (*was heißt Suchen?*), ³⁷ mostrando che noi possiamo trovare soltanto ciò che, in qualche maniera, già abbiamo. Nell’insiste-

106-115; tr. it. di G. Gurisatti, a cura di F. Volpi, *Introduzione alle fenomenologia della religione*, in *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003, pp. 147-157. Su questo Cfr. C. ESPOSITO, *Heidegger e l’esperienza protocristiana del tempo*, in IDEM, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, cit., pp. 285-300.

³⁵ ARISTOTELE, *Fisica*, IV (D), 11, 219b 1-2.

³⁶ AGOSTINO, *Confessioni*, x.6.8. Su questo si veda C. ESPOSITO, *Martin Heidegger. La memoria ed il tempo*, in L. ALICI, R. PICCOLOMINI e A. PIERETTI (a cura di), *Agostino nella filosofia del Novecento*, Vol. I, *Esistenza e libertà*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 87-124; IDEM, *L’essere, la storia, la grazia in Heidegger*, in R. BRUNO e F. PELLECCIA (a cura di), *Nichilismo e redenzione*, FrancoAngeli, Milano 2003, pp. 184-207.

³⁷ M. HEIDEGGER, *Augustinus und der Neuplatonismus*, Hrsg. C. Strube, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, cit., pp. 189-192; tr. it. *Agostino e il Neoplatonismo*, in *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., pp. 247-250.

re su questo punto inizia a farsi palese la scelta di Heidegger: la ricerca è assai più importante e decisiva del ritrovamento; e da parte sua il ritrovamento si manifesta proprio nella ricerca. La drammaticità della domanda di Agostino e l'“inquietudine del cuore” che ne deriva mostrano come egli sia stato il primo, secondo Heidegger, ad aver scoperto cos'è la problematicità della vita (meglio, la problematicità *che è* la vita): essa consiste, per il sé stesso, nell'essere permanentemente in gioco o *in questione*; e nel suo essere in questione consiste, a livello ontologico, la sua autentica storicità. Ma nello stesso tempo tutto ciò evidenzia anche che l'essere-inquieto della vita è dovuto al costitutivo rapporto che essa intrattiene con un Tu. Ammettere questo, però, agli occhi di Heidegger rende le cose più problematiche, perché la pura fenomenologia della vita storica trapasserebbe, in questo rapportarsi alla trascendenza divina, nel campo compromesso della dogmatica teologica, che per lui rappresenta una delle principali forme storiche assunte dal pensiero metafisico che si attesta al rapporto tra gli enti (ente creatore-ente creato) dimenticando la domanda sull'essere di quegli enti.

Insomma, in queste due inedite esperienze proto-cristiane, il pensiero sembra aver sfiorato quella modalità a cui lo stesso Heidegger guardava come la più adeguata a sintonizzarsi con la ricerca del senso autentico dell'essere; e tuttavia, nel momento esatto in cui la sfiorano, se ne allontanano irrimediabilmente, per un motivo ben preciso: la loro relazione a Cristo come ad un altro, qualcuno da aspettare o a cui confessare, come davanti ad un “Tu”. Nell'avvicinarsi come forse nessun altro ha fatto al senso più profondo del mistero ontologico, Paolo e Agostino corrono inevitabilmente il rischio di precipitare nella determinatezza ontico-metafisica.

Cosa fare, allora, della loro esperienza e del loro insegnamento? Assimilarlo, lasciando da parte il riferimento costitutivo alla presenza vivente del Dio trascendente per l'io umano: nella seconda venuta di Cristo non è importante, e anzi è compromettente, che Cristo torni; l'importante, l'essenziale è che il presente si strutturi in vista del futuro. Identificando la seconda venuta con “uno” che viene, torneremmo a pensare, paradossalmente, secondo la “teoria greca”. La scoperta della temporalità, allora, deve prescindere dal darsi effettivo di colui che può ritornare (il tema principale della dogmatica cristiana), e deve ridurlo al “come” si aspetta il futuro nel presente, a come cioè il presente è la possibilità dell'a-venire: una possibilità che non può mai compiersi in una “realtà”, ma deve restare aperta come «la possibilità dell'incommensurabile impossibilità» di cui parlerà *Essere e tempo* a proposito dell'essere-per-la-morte.³⁸ E la stessa esperienza agostiniana della vita come una prova con-

³⁸ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), GA Bd. 2, Hrsg. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977, p. 348; nuova ed. it. a cura di F. Volpi sulla trad. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2005, p. 314.

tinua (*temptatio est vita humana super terram*) deve prescindere dal fatto che la *temptatio* è la drammatica modalità della presa di distanza dell'io nel rapporto con il *Tu Domine* (la distanza del peccato che conferma clamorosamente il rapporto della creazione e della salvezza), liberando Agostino dalla concezione "neoplatonica" della relazione e risolvendo la prova nella caduta permanente dell'esserci nel mondo.

Queste due esperienze originarie vanno dunque ritradotte, proprio per essere salvaguardate, nel lessico pre-cristiano della *Fisica* aristotelica, il lessico della *κίνησις*, e cioè della legge della motilità propria degli enti di natura, quelli che hanno «in sé stessi il principio del movimento e della quiete». ³⁹ Questi sviluppi miranti a un'interpretazione fenomenologica della fisica di Aristotele a partire dal guadagno delle esperienze protocristiane di Paolo e Agostino, saranno approfonditi da Heidegger sempre nei primi anni Venti con corsi e scritti dedicati ad Aristotele. ⁴⁰ Si è detto della *Fisica* e non della *Metafisica*, perché Heidegger sa bene che in questo caso si finirebbe col ripetere il medesimo errore della Scolastica e della Neoscolastica, che hanno ridotto il Dio trascendente ad una semplice causa efficiente che *produce* le cose: un ente sommo che crea un altro ente, quello finito. Di nuovo, *in nuce*, un pensiero "tecnico". Per cui, quel che bisogna fare non è andare da Aristotele a Tommaso, ⁴¹ ma da Agostino ad Aristotele.

Se nei confronti del protocristianesimo Heidegger manterrà un atteggiamento possibilista, vedendo in esso una "acutezza" forse impareggiata; invece nei confronti del cristianesimo contagiato dalla filosofia di matrice tomista il giudizio di Heidegger rimane decisamente critico. Così, in questo gesto a un tempo drastico e geniale, da una parte assistiamo ad una radicale assimilazione della tradizione cristiana, e dall'altra ad una interruzione netta; se,

³⁹ ARISTOTELE, *Fisica*, II (B), 1, 192 b 13-14. Su questo percorso heideggeriano mi permetto rimandare a: C. ESPOSITO, *Heidegger: da Agostino ad Aristotele*, in P. PALUMBO (a cura di), *Il giovane Heidegger, tra neokantismo, fenomenologia e storicismo*, «FIERI – Annali del Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi dell'Università di Palermo», n. 3 (dicembre 2005), pp. 63-84.

⁴⁰ Tra i diversi testi rinvio solo (anche in riferimento all'interpretazione della *Fisica* aristotelica) a M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* = Natorp-Bericht (1922), in *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, GA Bd. 62, Hrsg. G. Neumann, Klostermann, Frankfurt a.M. 2005, pp. 385, 391-399; tr. it. a cura di A. Ardivino e A. Le Moli, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Indicazioni della situazione ermeneutica*, «FIERI», n. 3 (dicembre 2005), pp. 186, 188-193, e M. HEIDEGGER, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (SS 1924), GA Bd. 18, Hrsg. M. Michalski, Klostermann, Frankfurt a.M. 2002, pp. 328-329, 392-393.

⁴¹ Va notato di passaggio che il Tommaso che legge Heidegger è quello fortemente "ontologizzato" attraverso il filtro di Suárez, tra gli autori prediletti dei neoscolastici freiburghesi del tempo.

come scrisse già nel gennaio del 1919 al suo mentore spirituale, padre Engelbert Krebs, «convinzioni gnoseologiche coinvolgenti la teoria del conoscere storico hanno reso per me problematico ed inaccettabile il sistema del cattolicesimo»;⁴² cioè un sistema del vero in cui esista qualcosa – in questo caso, Dio come creatore – che non si possa mettere radicalmente, e perciò filosoficamente, in questione. Per questo, come scrive nella stessa lettera, in virtù di «un'intima vocazione alla filosofia», gli sembra più consono l'atteggiamento (risalente a Lutero) di «giustificare da solo, dinanzi a Dio la propria esistenza e il proprio operato». Ma se la concezione di Lutero è riassumibile con la formula *sola fide*, quella di Heidegger può forse ricondursi ad una radicale *sola philosophia*.

ABSTRACT: *It wouldn't be possible to understand the confrontation that Heidegger engages with the great question of nihilism without the long and meticulous interpretation of Nietzsche's work, and in particular of the posthumous fragments known as "The will to power". Starting from two apparently marginal passages of the course titled "Nietzsche: The European nihilism", we will see how, according to Heidegger, more than in a loss, nihilism consists in a chance for western philosophy to remember the authentic ontological mystery. But such a comprehension is possible only because his research leads him to discover that the story of nihilism is, from Plato to the modern technical sciences, the story of metaphysics itself. This result allows him to re-think the constitutive lack-of-Being occurring in the time of nihilism as the necessary modality in which the being historically gives itself to us. Briefly retracing these heideggerian paths, the aim of this essay is to focus on and deepen the relationships of the German philosopher with ancient philosophy, modern and contemporary thought and, last but not least, Christianity.*

KEYWORDS: *Christianity, Heidegger, Nietzsche, Nihilism, Plato.*

⁴² Lettera citata in F. VOLPI (a cura di), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 2012, p. 12.