

Figure e significati del nulla nel pensiero di Heidegger

Roberto Morani

Abstract: The essay explores and outlines the forms and meanings of nothingness in Martin Heidegger's thought. The first form of nothingness is represented by the «existential nothingness», that characterizes *Being and Time* (1927). The second form of nothingness is the «differential nothing», developed in the *Beiträge zur Philosophie*. These two conceptions represent the essential moments of the evolution of the concept of nothingness in Heidegger, a concept that escapes the traditional identification with the dimensions of deprivation and lack. While the existential nothingness shows a subjectivist and anthropocentric profile, the differential nothingness expresses an ontology of absence, still actual and worth of being resumed by contemporary thought. In the end, the essay argues that Heidegger's solution, starting from the *Beiträge*, to the ontology crisis is original and rich of positive developments for the future, because while it does not appeal to the absolutisation of subjectivity, it also proposes to rethink the *Grund* as retreat of being.

Keywords: Heidegger; Nothing; Western Ontology; Negative; Metaphysics.

1. Premessa: il nulla e la tradizione

Nel corso del semestre estivo del 1937, dedicato alla concezione nietzschiana dell'eterno ritorno, Heidegger dichiara che

la pietra di paragone più dura, ma anche meno ingannevole, per saggiare il carattere genuino e la forza di un filosofo è se egli esperisca subito e dalle fondamenta, nell'essere dell'ente, la vicinanza del nulla. Colui al quale questa esperienza rimane preclusa sta definitivamente e senza speranza fuori dalla filosofia. (Heidegger 1996, 382).

Porre la questione 'nulla' come parametro per misurare la *verità* e l'*attualità* di una filosofia rimane uno dei maggiori contributi di Heidegger al pensiero contemporaneo: la carica eversiva di questa posizione non si lascia pacificamente neutralizzare e rimane una permanente fonte di contestazione all'ontologia occidentale, alla sua propensione a privilegiare le dimensioni del pieno, della presenza, del positivo, mortificando quelle contrarie del vuoto, dell'assenza, del negativo.

La tradizione metafisica ha perlopiù condannato e disprezzato il nulla. Già dal modo in cui Parmenide istituisce il senso dell'essere proprio in virtù della sua irriducibile opposizione al nulla, si intravedono i lineamenti di un modo di pensare che tende a valorizzare il positivo a scapito del negativo, improntando gli sviluppi futuri del pensiero filosofico. Anche Platone, con il parricidio operato nel *Sofista*, attraverso la distinzione del non-essere relativo e del non-essere assoluto, mette in discussione solo parzialmente la positivizzazione ontologica compiuta dall'eleatismo: infatti, egli non solo non riesce a portare a compimento il ricongiungimento dell'essere con il nulla, ma finisce per estendere il dominio della presenza e riportare sotto la sua egida anche le prerogative del mondo sensibile, della molteplicità e del mutamento.

Università degli Studi del Piemonte Orientale (roberto.morani@uniupo.it)

Se nella filosofia greca, il nulla è ricondotto alla mancanza di forma che contraddistingue la materia, con l'avvento del cristianesimo e del suo orizzonte creazionistico, il *nihil* indica l'assenza totale dell'ente al cospetto del Dio onnipotente. In entrambi i casi, malgrado l'enorme trasformazione che il quadro ontologico subisce nel passaggio da Atene a Gerusalemme, il nulla coincide con la privazione, senza che ne venga messa a frutto la potenzialità speculativa.

Anche nella filosofia moderna e contemporanea la posizione marginale assegnata al nulla rimane imm modificata: sintomatica la formulazione leibniziana del principio di ragione, che considera il nulla come più semplice rispetto al qualcosa, dunque non meritevole di essere indagato e interrogato metafisicamente. E altrettanto indicativa risulta, due secoli dopo, l'operazione di Bergson, la cui sottile decostruzione dell'idea del nulla in quanto pseudo-concetto si rivela debitrice della storia dell'ontologia occidentale.

Per trovare una parziale alternativa a questo sistematico deprezzamento del nulla, occorre rivolgersi ad autori come Plotino o Meister Eckhart, sebbene neppure il neoplatonismo o la mistica speculativa ripudino la metafisica della presenza e il trionfo del positivo, anzi li esasperino a tal punto da utilizzare la *via negationis* come l'estrema risorsa del pensiero per denotare nel modo meno inadeguato possibile l'infinità, l'autosufficienza, l'eccedenza del divino rispetto all'ente, all'oggettività, al mondo delle determinazioni.

È in relazione a questa complessa vicenda storico-filosofica che la posizione di Heidegger sul nulla mostra il suo profilo innovativo: la sua *ontologia dell'assenza* affranca il pensiero dall'idea fallimentare che il senso dell'essere si istituisca in virtù della sua opposizione al nulla, riconciliandolo con le dimensioni della negatività, della finitezza, della temporalità. Nella filosofia heideggeriana si possono individuare figure e significati diversi del nulla: l'uso del plurale deriva dalla convinzione di chi scrive che non esista la concezione heideggeriana del nulla, bensì una pluralità di configurazioni che, solo forzatamente e con un atto di astrazione, possono essere ricondotte a identità. In particolare, il passaggio dagli anni Venti agli anni Trenta, segnato da *Essere e tempo* ai *Beiträge zur Philosophie*, rappresenta anche il passaggio speculativo dalla concezione del *nulla esistenziale* a quella del *nulla differenziale*. Tralasciando in questa sede l'analisi della prolusione del 1929 (*Che cos'è la metafisica?*), in cui il nulla esistenziale trova la sua formulazione conclusiva, ci concentreremo su *Essere e tempo* e sui *Beiträge zur Philosophie*, per arrivare a dimostrare come il *nulla esistenziale*, per quanto sfugga alla tradizionale identificazione con le dimensioni della privazione e della mancanza, rientri in un orizzonte teorico soggettivistico e presenti alcune recondite sfumature nichilistiche; e come solo il *nulla differenziale* mostri la potenzialità speculativa per mettere in discussione l'ontologia tradizionale modellata sulla mera datità delle cose e sul privilegio della sostanza di rimanere identica a sé nel mutamento¹.

2. Essere e tempo: riduzione esistenziale dell'essere e fondazione ontica dell'ontologia

In *Essere e tempo* la figura del *nulla esistenziale* è messa a tema in relazione ai fenomeni dell'angoscia, della colpa e della morte. Ma, prima di affrontare le argomentazioni heideggeriane, è necessario inquadrare l'orizzonte teorico e il programma filosofico dell'analisi esistenziale, in modo da comprendere in che senso si debba ravvisare in essa la presenza di un impianto soggettivistico e antropocentrico.

1 Per un approfondimento ulteriore dei temi qui affrontati e per i necessari riferimenti bibliografici

Nell'opera del 1927, malgrado le apparenze, la *Seinsfrage* coincide con l'analitica esistenziale, perché l'essere è individuato come il problema fondamentale in virtù di una ricerca incentrata sulle strutture del *Dasein*, al termine della quale viene conseguita soltanto la chiarificazione dell'irriducibilità dell'ente che noi siamo rispetto a ogni altro ente, senza guadagnare la differenza tra essere ed ente. *La domanda intorno all'essere si risolve così nella questione che l'esistenza rivolge a sé in vista ultimamente di se stessa*. Per tutti gli anni Venti, l'*ontologia*, nel pensiero di Heidegger, non persegue altro che lo svelamento della costituzione dell'essere del *Dasein* e viene definita *fondamentale* solo perché ravvisa nella finitezza dell'esserci il *Grund* della comprensione dell'essere: l'ontologia fondamentale sancisce così la *fondazione ontica della questione dell'essere*, ossia la perdita dell'essere come differenza a vantaggio dell'ente che ne risponde proprio in quanto lo comprende².

L'impianto ontico della *Seinsfrage*, che sorregge l'intero sviluppo analitico di *Essere e tempo*, costituisce il motivo principale del suo mancato compimento e dalla sua anticipata interruzione. Secondo il progetto originario, l'opera avrebbe dovuto comprendere due parti: la prima dedicata all'interpretazione del *Dasein* con riferimento alla temporalità e la seconda all'esplicazione del tempo come orizzonte trascendentale del problema dell'essere³. Ma, delle due parti programmate, solo la prima è stata pubblicata e di questa solo le prime due sezioni delle tre annunciate. La situazione aporetica, in cui si dibatte senza via d'uscita l'analitica esistenziale, deriva dal fatto che la giustificazione del problema dell'essere si fonda sulla chiarificazione dell'essere di un ente, il *Dasein*, caratterizzato dalla possibilità del domandare. La *Seinsfrage* si riconduce alla comprensione dell'essere, ossia a un elemento della struttura ontologica dell'esistenza finita.

In *Essere e tempo* non mancano le dichiarazioni riguardanti la differenza ontologica, come quella secondo cui l'essere

non è un genere dell'ente, e tuttavia riguarda ogni ente. La sua "universalità" è da ricercarsi più in alto. L'essere e la struttura dell'essere si trovano al di sopra di ogni ente e di ogni determinazione possibile di un ente. *L'essere è il transcendens puro e semplice*. (Heidegger 2005, 54).

E, qualche pagina prima, si legge persino che il compito dell'ontologia è lo «scoprimento dell'essere dell'ente e l'esplicazione dell'essere stesso» (Heidegger 2005, 41). Eppure, nonostante queste affermazioni, l'essere come tale non viene mai messo a tema, e non a caso: si tratta, infatti, dell'esito inevitabile della pretesa di determinare l'essere a partire dall'ente (*Dasein*), ossia di risalire, senza interruzioni o salti, dall'analitica esistenziale alla questione dell'essere. L'entificazione della *Seinsfrage* e l'*esistenzializzazione* dell'essere, la sua riduzione all'essere dell'ente che noi siamo, si presentano insomma come i presupposti di un progetto filosofico destinato a rimanere incompiuto. Non si deve dunque prestare fede alla lettura retrospettiva che Heidegger presenta nella *Lettera sull'umanismo* (1946), in cui la svolta degli anni Trenta viene considerata in continuità

mi permetto di rimandare a Morani (2010).

2 Sul tema cfr. Ruggenini (1978, 19-40) e Ruggenini (1992, 93-114; 169-191).

3 Il progetto originario dell'opera è esposto nel §8: «Prima parte: L'interpretazione dell'esserci in riferimento alla temporalità [*Zeitlichkeit*] e l'esplicazione del tempo come orizzonte trascendentale del problema dell'essere. Seconda parte: Linee fondamentali di una distruzione fenomenologica della storia dell'ontologia sulla scorta della problematica della temporalità [*Temporalität*]. La prima parte si suddivide in tre sezioni: 1. L'analisi fondamentale dell'esserci nel suo momento preparatorio. 2. Esserci e temporalità. [*Zeitlichkeit*] 3. Tempo e essere. La seconda parte è a sua volta tripartita: 1. La dottrina kantiana dello schematismo e del tempo come avviamento alla problematica della temporalità [*Temporalität*]. 2. Il fondamento ontologico del *cogito sum* di Cartesio e l'assunzione dell'ontologia medioevale nella problematica della *res cogitans*. 3. La trattazione di Aristotele sul tempo come discriminazione della base fenomenica e dei limiti dell'ontologia antica» (Heidegger 2005, 56).

con l'impostazione di *Essere e tempo* e la mancata pubblicazione della parte che avrebbe dovuto compiere il rovesciamento dell'analitica esistenziale nell'ontologia fondamentale fatta risalire al condizionamento negativo del linguaggio della metafisica⁴. Al di là delle brillanti operazioni di *camouflage*, mediante cui il filosofo cerca di ricostruire a posteriori la continuità della sua produzione, negli anni Trenta si cercherebbe inutilmente quella tesi perentoria che si staglia nel corso estivo del 1927: «l'essere trova per così dire il suo fondamento in un ente, l'esserci. Si dà essere solo se esiste la comprensione dell'essere, cioè se esiste l'esserci. Questo ente rivendica allora, nell'ambito della problematica ontologica, un eminente primato» (Heidegger 1988a, 17-18). Considerando che il corso su *I problemi fondamentali della fenomenologia* verrà giudicato da Heidegger come la «nuova elaborazione della terza sezione della prima parte di *Essere e tempo*» (Heidegger 1988a, 23), ossia proprio della medesima sezione che, secondo la testimonianza della *Lettera sull'umanesimo*, avrebbe dovuto contenere il presunto rovesciamento da *Sein und Zeit* a *Zeit und Sein*, si può comprendere quanto fosse artificioso e forzato il tentativo di coprire la divergenza tra l'impianto teorico degli anni Venti e quello degli anni Trenta in avanti.

3. Angoscia e nulla esistenziale

Che nell'*opus magnum* anche il nulla, come l'essere, vada ricondotto alla struttura ontologica del *Dasein* è confermato dal §40, intitolato *La situazione emotiva fondamentale dell'angoscia come apertura eminente dell'esserci*. Il carattere rivelativo dell'angoscia è strettamente collegato al fenomeno esistenziale dello scadimento (*Verfallen*), che risiede nella costitutiva tendenza del *Dasein* a immedesimarsi nel mondo di cui si prende quotidianamente cura fuggendo dinanzi a se stesso in quanto poter-essere autentico.

Per comprendere la fisionomia dell'angoscia, il suo carattere di situazione emotiva fondamentale (*Grundstimmung*), Heidegger la differenzia dal fenomeno concomitante della paura. Al di là delle apparenti convergenze, angoscia e paura si distinguono profondamente: mentre nella paura la minaccia proviene da un ente intramondano, nell'angoscia il timore non riguarda una cosa tra le cose, ma attiene a qualcosa di *indeterminato*, *inoggettivo*. Nella paura si fugge *dall'*ente intramondano; l'angoscia dà origine invece al contromovimento rispetto alla fuga *da sé, verso* l'ente intramondano, innescata dallo scadimento, che, per rimuovere ogni possibile visione della propria condizione esistenziale spaesata (*unheimlich*), costruisce un mondo rassicurante, familiare, fittizio. Eliminando i sostegni assicurati dall'ente intramondano e dal mondo pubblico del *Mitsein*, l'angoscia strappa l'esserci alla tranquilla sicurezza della sua quotidianità, gli impedisce di interpretarsi a partire dal mondo, dai suoi legami, dai suoi significati, dalle sue preoccupazio-

⁴ «Se si intende il "progetto" menzionato in *Sein und Zeit* come un porre di tipo rappresentativo, allora lo si considera come un'operazione della soggettività, e non lo si pensa nel solo modo in cui la "comprensione dell'essere" può essere pensata nell'ambito dell'"analitica esistenziale" dell'"essere-nel-mondo", cioè come il riferimento estatico alla radura dell'essere. Esperire in modo sufficiente e partecipare a questo pensiero diverso, che abbandona la soggettività, è reso peraltro più difficile dal fatto che con la pubblicazione di *Sein und Zeit* la terza sezione della prima parte, *Zeit und Sein*, non fu pubblicata (cfr. *Sein und Zeit*, 39). Qui il tutto si capovolge. La sezione in questione non fu pubblicata perché il pensiero non riusciva a dire in modo adeguato questa svolta (*Kehre*) e non ne veniva a capo con l'aiuto del linguaggio della metafisica. La conferenza *Vom Wesen der Wahrheit*, pensata e tenuta nel 1930, ma pubblicata solo nel 1943, permette di farsi una certa idea del pensiero della svolta da *Sein und Zeit* a *Zeit und Sein*. Questa svolta non è un cambiamento del punto di vista di *Sein und Zeit*, ma in essa il pensiero, che là veniva tentato, raggiunge per la prima volta il luogo della dimensione a partire dalla quale era stata fatta l'esperienza di *Sein und Zeit*, come esperienza fondamentale dell'oblio dell'essere» (Heidegger 1987, 280-281).

ni, dai suoi scopi, e gli mostra in piena luce la propria originaria condizione spaesata, sospende cioè il profilo ordinario, consolidato della *besorgte Welt*, sospende la validità di tutti punti di riferimento, degli appagamenti, degli strumenti, ne rivela l'intrinseca *insignificatività*. Non potendo più riportare, come nella paura, il pericolo a qualcosa di localizzabile o utilizzabile in un luogo, di individuabile in un qui o là determinati, non rimane che ricondurre il «davanti-a-che» (*Wovor*) dell'angoscia al *Nichts* e al *Nirgends* in questione: «Nel davanti-a-che dell'angoscia si rivela il “nulla e l'in-nessun-luogo”. L'impertinenza del nulla e dell'“in-nessun-luogo” intramondani significa fenomenicamente: il davanti-a-che dell'angoscia è il mondo come tale» (Heidegger 2005, 228).

L'analitica esistenziale si concentra sulle pieghe del linguaggio quotidiano, in cui traspare il nulla rivelato dal fenomeno dell'angoscia: quando questa si dilegua, normalmente si dice che “in realtà, non era nulla” (*es war eigentlich nichts*). Con questa espressione si intende che l'origine dell'angoscia non è niente di determinato, di oggettivo, di cui ci si possa prendere cura. Ciò significa che la sorgente dell'angoscia è il «*Nichts von Zuhandenem*» (Heidegger 1993, 187) e questo

non è affatto un nulla totale. Il nulla di utilizzabilità si fonda nel “qualcosa” assolutamente originario, nel *mondo*. Ma questo, da parte sua, appartiene, ontologicamente ed essenzialmente, all'essere dell'Esserci in quanto essere-nel-mondo. Se dunque il davanti-a-che dell'angoscia è il nulla, cioè il mondo in quanto tale, ne viene: *ciò dinanzi a cui l'angoscia è tale, è l'essere-nel-mondo stesso*. (Heidegger 2005, 228-229).

La distanza del *nulla esistenziale* dalle tradizionali identificazioni del negativo con l'inconsistenza ontologica si rivela sia dalla demarcazione del *Nichts von Zuhandenem* dal *totales Nichts*, sia dall'osservazione contenuta in una *Randbemerkung* alla propria copia di lavoro di *Essere e tempo*: «proprio qui non si tratta affatto di nichilismo» (Heidegger 2005, 228). Nello stesso tempo, l'immedesimazione del nulla con la struttura dell'*In-der-Welt-sein* ne attesta la *riduzione esistenziale*, perché il mondo, in questa fase del pensiero heideggeriano, è sì *altro* e *diversa* dall'ente intramondano, ma non possiede integralmente i predicati dell'*alterità* e della *differenza*, certamente non li detiene ancora nel modo descritto nell'*Humanismusbrief*, in cui il *Weltbegriff* viene identificato nientemeno che con la radura dell'essere⁵.

4. Colpa e nulla esistenziale

La figura del *nulla esistenziale* viene ulteriormente approfondita nel §58 di *Essere e tempo*, intitolato *Comprensione del richiamo e colpa*. Qui svolge una funzione di primissimo piano la coscienza, intesa più nel senso della *coscienza morale* (*Gewissen*) che della consapevolezza teoretica circa la presenza di un oggetto (*Bewußtsein*) o di sé (*Selbstbewußtsein*). Il problema al centro del paragrafo riguarda la possibilità di condurre l'esserci a riprendersi dalla dispersione nella quotidianità indifferente del mondo pubblico e anonimo del *Man*, a interromperne la spontanea adesione alle abitudini mondane acquisite e consolidate, per instaurare con sé un rapporto più autentico. Affinché si introduca questa radicale discontinuità, l'esserci deve essere raggiunto da una chiamata (*Ruf*) che lo

⁵ Si legge nella *Lettera sull'umanismo*: «In quella determinazione [dell'“essere-nel-mondo”], “mondo” non significa affatto un ente e neppure un ambito dell'ente, ma l'apertura dell'essere» (Heidegger 1987, 301-302).

sottragga alla chiusura nei confronti di se stesso e delle sue possibilità più proprie, che lo strappi all'ascolto esclusivo degli altri e alla chiacchiera del mondo di cui si prende cura.

La coscienza prende così il significato di «attestazione fornita dall'esserci stesso del suo poter-essere più proprio» (Heidegger 2005, 333) e si assume la paternità di un movimento di risveglio rispetto all'inerzia e all'oblio di sé promossi dal *Verfallen*. La chiamata (*Ruf*) porta al cospetto della *colpa originaria* del *Dasein*, che non dipende dalla trasgressione della legge, dalla violazione del dovere o da qualche cattiva azione: queste determinazioni ontiche non riescono a penetrare la dimensione esistenziale del fenomeno della *Schuld*, anche se è proprio dall'esame delle concezioni inautentiche della colpa che fa capolino una negatività che l'analitica esistenziale deve tradurre dalla sintassi sostanzialistica della *Vorhandenheit*, che la riduce al non-essere-presente, a quella del *Dasein*, la cui colpa risiede nell'«esser-fondamento di un essere che è determinato da un "non", cioè *esser fondamento di una nullità*» (Heidegger 2005, 338). La colpa ontologica del *Dasein* coincide con il fatto che l'esserci è un essere-gettato, non dispone del segreto e dell'origine della propria esistenza. La nullità (*Nichtigkeit*), insita nell'essere-gettato, riguarda anche il progetto e impronta l'intera struttura della cura, ossia della costituzione ontologica dell'esserci⁶.

Appartenendo alla struttura del *Dasein*, il nulla si mostra totalmente refrattario a essere compreso mediante le categorie ontiche della *Privation* o della *Mangelhaftigkeit*, che esprimono l'inconsistenza ontologica e servono soltanto per indicare il non-essere assoluto, ossia il significato oggettivante e nichilistico del *nihil*. Ma i predicati della privazione e della mancanza si dimostrano inutilizzabili anche in relazione al fenomeno della colpa: è impossibile, secondo Heidegger, concepire il *malum* come *privatio boni*, perché tanto il *bonum* quanto la *privatio* provengono dall'ontologia della presenza e non possono dischiudere il senso profondo della negatività esistenziale. Interpretare il male mediante un simile apparato concettuale significa attribuirgli una natura meramente difettiva e comporta il disconoscimento della sua devastante realtà positiva.

Sancita la refrattarietà a divenire oggetto delle determinazioni ontico-naturalistiche della privazione e della mancanza, Heidegger riconosce che «il senso ontologico della negatività (*Nichtheit*) di questa nullità esistenziale resta ancora oscuro» (Heidegger 2005, 341), anche perché l'ontologia e la logica tradizionali non hanno affatto gettato luce su di essa. Per esempio l'ontologia, pur avendo spesso preso in considerazione la negazione, non è stata in grado di comprenderla fino in fondo, perché l'ha sempre equiparata alla mancanza. «Ma è proprio così ovvio che ogni "non" significhi una negatività nel senso di una deficienza?» (Heidegger 2005, 341), si domanda retoricamente il filosofo, passando poi a polemizzare con il pensiero dialettico, che riduce il nulla alla sua funzione dinamica di necessario passaggio (*Übergang*) a un grado superiore, senza porsi la questione sulla legittimità di risolvere o superare il negativo nella positività dell'assoluto.

Contro queste visioni inadeguate, Heidegger sostiene che il problema del "non" può essere affrontato con successo soltanto se ne viene preventivamente individuata la condizione di possibilità «nella chiarificazione tematica del senso dell'essere in generale [*in der thematischen Klärung des Sinnes von Sein überhaupt*]» (Heidegger 2005, 341). Il problema è che, a causa dell'entificazione della *Seinsfrage*, in *Essere e tempo* questa chiarificazione non ha luogo: riemergono, infatti, i consueti limiti esistenziali del concetto del nulla, che l'espressione 'nullità esistenziale' (*existenziale Nichtigkeit*) suggella perfettamente.

⁶ «Tanto nella struttura dell'esser-gettato quanto in quella del progetto è insita per essenza una nullità. [...] *La Cura stessa, nella sua essenza, è totalmente permeata dalla nullità*» (Heidegger 2005, 340).

5. La morte e il nulla esistenziale

Che in *Essere e tempo* il *nulla esistenziale* non abbia rivali lo dimostra la trattazione della morte, la quale viene esaminata in relazione al tema dell'autentico poter-essere un tutto dell'esserci. Concepita non come un *fatto* da accertare, ma come una *possibilità* da *esistere*, la morte indica un *rapporto*, si profila come un essere-per-la-fine (*Sein zum Ende*), che riguarda sempre il singolo come tale⁷. Poiché il senso esistenziale del "finire" del *Dasein* non è un *Zu-Ende-sein*, alla stregua dell'ente intramondano, posto sotto il dominio della semplice-presenza, ma un *Sein zum Ende*, il morire (*Sterben*) non indica il perire dell'esserci nel senso del decesso (*Ableben*), non esprime l'irrevocabile dissoluzione dell'esistenza, afferma invece *la* possibilità per eccellenza del *Dasein*:

La morte è per l'esserci la possibilità di non-poter-più-esserci. Poiché in questa sua possibilità l'esserci incombe a se stesso, esso viene *completamente* rimandato al suo poter-essere più proprio. In questo incombere dell'esserci a se stesso, dileguano tutti i rapporti con gli altri esserci. Questa possibilità assolutamente propria e incondizionata è, nel contempo, l'estrema. Nella sua qualità di poter-essere, l'esserci non può superare la possibilità della morte. La morte è la possibilità della pura e semplice impossibilità dell'esserci. (Heidegger 2005, 300-301)

La comprensione del senso autentico della morte consente di reimpostare su nuove basi il problema del rapporto tra la mancanza costitutiva e il poter-essere-un-tutto del *Dasein*. È nel §53 che viene tratteggiato il profilo dell'esser-per-la-morte autentico in quanto *Sein zu einer Möglichkeit*: essere-per-una-possibilità, più precisamente «per la morte» in quanto possibilità suprema dell'esserci, non significa prendersi cura della sua realizzazione e annullarla come *Möglichkeit*, perché ciò metterebbe la morte sullo stesso piano della *Zuhandenheit* o della *Vorhandenheit*, dimenticandone l'origine esistenziale e il più profondo significato ontologico. L'esserci deve sforzarsi di «dischiudere questa possibilità come *tale*, la possibilità deve esser compresa senza indebolimenti *come possibilità*, deve esser sviluppata *come possibilità* e in ogni comportamento verso di essa deve essere *sopportata come possibilità*» (Heidegger 2005, 313). Il modo autentico di rapportarsi alla morte in quanto possibilità non è l'attesa, ma il precorrimento nella possibilità (*Vorlaufen in die Möglichkeit*). Il *Sein zum Tode* indica allora il precorrimento della possibilità estrema e il rivolgimento dell'esserci sul suo più proprio poter-essere, che accede al senso ultimo dell'esistenza autentica.

L'esserci, una volta che si è deciso, assume autenticamente nella propria esistenza di *essere* il nullo fondamento della propria nullità. Noi concepiamo esistenzialmente la morte come la possibilità già chiarita dell'*impossibilità* dell'esistenza, cioè come la pura e semplice nullità dell'esserci. La morte non si aggiunge all'esserci all'atto della sua "fine"; ma è l'esserci che, in quanto cura, è il gettato (cioè nullo) "fondamento" della sua morte. La nullità, che domina originariamente l'essere dell'esserci, gli si svela nell'essere-per-la-morte autentico. (Heidegger 2005, 365).

Si può senz'altro riconoscere a Heidegger di essersi posto alla ricerca di una dimensione del nulla alternativa alla visione ontologica tradizionale, la quale ha condannato, rimosso, dimenticato il *Nichtsbegriff* derubricandolo a mera negazione dell'essere. In

7 «L'esserci, allo stesso modo che, fintanto che è, è già costantemente il suo non-ancora, è anche già sempre la sua fine. Il *finire* proprio della morte non significa un essere alla fine dell'esserci, ma un *esser-per-la-fine* da parte di questo ente. [...] La chiarificazione esistenziale dell'essere-per-la-fine offre anche una base adeguata per stabilire in quale senso si possa discorrere di una totalità dell'esserci, visto che questa totalità si deve costituire attraverso la morte come "fine"» (Heidegger 2005, 294-295).

relazione alla struttura del *Sein zum Tode* sorge però il sospetto che, in *Essere e tempo*, faccia capolino di soppiatto la visione nichilistica e distruttiva del nulla, nella forma dell'annientamento dell'individuo nella sua singolarità. Che il *Nichts* si presenti nelle vesti del *nihil privativum* si ricava dall'affermazione che «la morte è la possibilità della pura e semplice impossibilità dell'esserci. Così la morte si rivela come la possibilità *più propria, incondizionata e insuperabile*» (Heidegger 2005, 301). La morte indica la «schlechthinnige Nichtigkeit des Daseins» (Heidegger 1993, 306), la nientificazione dell'esistenza: è dunque in qualità di *Vernichtung* assoluta che la morte esprime, da quando il *Dasein* è e finché egli è, la possibilità più propria, incondizionata, insuperabile, della sua pura e semplice impossibilità.

Accanto a questo insorgente carattere nichilistico, il concetto del nulla in *Essere e tempo* mostra un altro grave limite: esso non indica la dimensione *altra e differente* dall'ente, ma la struttura ultima di quell'ente che è il *Dasein*. In virtù di questa riduzione esistenziale, non solo viene meno l'alterità del nulla, che si era affacciata in modo aurorale nel §40 attraverso il tema decisivo della differenza del mondo dall'ente intramondano, ma viene il dubbio che, surrettiziamente, si realizzi una forma raffinata di espulsione della negatività dalla scena ontologica. Riconsiderando il tema della colpa e quello della morte, si può osservare che è il nulla a essere compreso in funzione dell'esserci e non il contrario: il *Dasein*, pur non venendo mai a capo della negatività che originariamente lo costituisce, con la luce dei suoi progetti ne riscatta pur sempre l'opacità e l'insensatezza, anziché pensarla come l'origine indisponibile che lo fa essere traendosi in disparte. È vero che il nulla impronta ogni progetto dell'esserci e penetra da cima a fondo il suo esser-fondamento, per cui, almeno in un certo senso, la negatività risulta effettivamente irriducibile; tuttavia essa rende pur sempre possibile il progetto di sé del *Dasein*, dimostrandosi più una risorsa preziosa che non un ostacolo insuperabile posto sul cammino dell'autoaffermazione dell'uomo. È dunque con riferimento alla morte che il nulla, in *Sein und Zeit*, manifesta un irrisolto carattere soggettivistico, profilandosi come lo strumento per un paradossale rilancio dell'esserci e niente affatto come la sfera dell'alterità che *ab origine* lo decentra.

Da un lato Heidegger evoca la minaccia del *nihil negativum*, dall'altro pensa di neutralizzarne l'impatto e ridimensionarne la portata mediante il titanismo decisionistico dell'esserci, che si appoggia alla carica distruttiva della negatività per slanciarsi nella scelta di essere se stesso e per istituirsi come un tutto, accedendo così, a dispetto dell'esser-gettato e della propria eteroposizione, al senso ultimo della sua esistenza. L'esserci si riappropria del peso del limite che lo costituisce e se ne assolve, ne riassorbe la scandalosa intrasparenza e la misteriosa fatticità: la risolutezza precorritrice, in quanto assunzione della finitezza del nostro essere, comporta pertanto una parziale liberazione dal nulla che permea da cima a fondo l'essere dell'ente che noi siamo.

Anche se, in *Sein und Zeit*, il nulla non viene ancora sviluppato come essenza dell'essere, bisogna riconoscere a Heidegger il merito di avere denunciato l'inutilizzabilità delle categorie oggettivanti e naturalistiche della *Privation* e della *Mangelhaftigkeit* con riferimento al *Dasein*, una presa di posizione in cui si coglie, *in nuce*, una critica radicale all'ontologia della presenza che ha dominato la tradizione filosofica. Nella tesi del §58, secondo cui «la nullità esistenziale non ha affatto il carattere di una privazione, di una manchevolezza» (Heidegger 2005, 340), si trova il punto più avanzato della concezione del nulla di *Essere e tempo*.

6. Il nulla differenziale nei *Beiträge zur Philosophie*

6.1. L'ontologia dell'assenza

Illustrata la concezione del *nulla esistenziale*, si può passare adesso a esaminare la concezione del *nulla differenziale* che diventa protagonista negli anni Trenta, segnatamente nei *Beiträge zur Philosophie*, composti tra il 1936 e il 1938. Malgrado sia rimasto inedito, questo trattato costituisce uno dei vertici della produzione heideggeriana, segna l'avvento di un'esperienza di pensiero che abbandona il progetto dell'analitica esistenziale e la via stretta, o meglio il vicolo cieco, della fondazione ontica dell'ontologia, contenendo la prima elaborazione del pensiero conforme alla storia dell'Essere (*seynsgeschichtliches Denken*)⁸.

Dopo una prima sezione dedicata a uno *Sguardo preliminare* sull'epoca e sui problemi rimasti aperti nella tradizione ontologica, la seconda sezione del trattato scandaglia il tema della *risonanza* dell'essere nell'epoca del suo abbandono, considerando i cenni e i segnali che l'Essere invia all'uomo per condurlo a pensare in modo originario. Il problema della negatività emerge in relazione all'abbandono dell'Essere, che impedisce un'interrogazione radicale e si manifesta nell'intolleranza nei confronti di un autentico domandare. L'epoca appare improntata dalla completa assenza di domande, perché, essendo dominata dalla macchinazione (*Machenschaft*), la totalità dell'ente è ridotta a oggetto del fare (*machen*), del calcolo, la sua presenza viene spogliata di ogni mistero e sacralità, l'uomo-soggetto detiene anticipatamente il segreto di ogni possibile manifestazione. Non conoscendo enigmi da interrogare o questioni destinate a rimanere aperte, ma solo problemi da risolvere e difficoltà da superare progressivamente, l'età della completa assenza di domande è caratterizzata dalla *Seinsverlassenheit*, che deriva e dipende dal modo consueto di rapportarsi all'ente come a qualcosa di ovvio e di dato: Heidegger menziona il cristianesimo, che riconosce nell'ente l'effetto della causa prima. Ridotto a principio di spiegazione ontica, l'Essere è assorbito e risucchiato dai calcoli della ragione, considerato in base alla relazione di causalità, negato nella sua irriducibile differenza, trasfigurato in ciò che vi è di più abituale, ridotto ad aggiunta o a supplemento (*Nachtrag*) della cerchia dell'ente, da cui si distingue solo per il suo privilegio sostanzialistico di stare e di rimanere costantemente nella presenza sfuggendo al mutamento e alla corruzione. Rispetto a questa concezione, «l'Essere non deve più venire pensato nella prospettiva dall'ente, ma deve essere colto con il pensiero in base a se stesso» (Heidegger 2007, 37).

Heidegger denuncia l'ontologia produttivistica che caratterizza il rapporto tra l'*ens increatum* e l'*ens creatum*: la metafisica ha sì compreso che l'ente non è ontologicamente autosufficiente, non ha in sé la causa della sua esistenza, dipende da altro, ma ha frainteso il senso di questa dipendenza, travisando il *totaliter aliter* come l'infinito o come l'*ens perfectissimum* a cui nulla può mancare per la sua eccellenza incondizionata, che sovrasta e domina le creature in virtù della suo rango supremo e della sua potenza assoluta. Nella prospettiva di Heidegger, l'ente non è autocentrato o autonomo, ma non perché rimandi a una realtà più consistente e preminente che lo giustifichi. La sovrabbondanza e l'eccedenza dell'Essere rispetto all'ente non discendono dalla proprietà onto-teologica della *causa sui*, derivano piuttosto dall'attributo *differenziale* dell'alterità non oggettivabile e inapparisciente che lo abita. Il darsi dell'ente richiede qualcosa di altro dall'ente che non sia a sua volta riconducibile all'orizzonte ontico, ossia l'ente, secondo Heidegger, reclama

8 Nel prosieguito, com'è nelle consuetudini della letteratura critica heideggeriana, indico con la maiuscola l'Essere della differenza ontologica per distinguerlo dall'essere in vigore nella metafisica.

l'Essere, cioè la dimensione che lo accoglie e in cui può farsi incontro all'esistenza a cui si rivela.

Il compito della filosofia, in rapporto a quello che Heidegger concepisce come l'"altro inizio" rispetto al primo inizio che ha dato vita alla metafisica e all'entificazione dell'essere, non è di scoprire un principio ontico finora sconosciuto in grado di reggere, come Atlante, il peso del mondo, è invece di dar vita a una maniera diversa di pensare, capace di rivolgersi al sottrarsi dell'Essere dall'orizzonte della presenza dispiegata e disponibile a sopportarne l'assenza, rinunciando a ogni fondazione metafisica e a ogni certezza ultima derivante dalla presenza delle cose. Non si deve allora muovere dall'ente, né per proclamare l'autosufficienza, né per oltrepassarlo in vista di una trascendenza che finisce per riprodurne e duplicarne i tratti, bisogna prendere le mosse dall'evento della differenza, dall'alterità indisponibile in cui l'Essere si dispiega.

L'abbandono dell'Essere (*Seinsverlassenheit*) è un fenomeno eminentemente ambiguo, che può assumere un diverso profilo e significato a seconda che il punto di vista sia quello della metafisica o quello del *seynsgeschichtliches Denken*. Da un lato, infatti, l'abbandono dell'Essere dipende dall'ente e dalla sua volontà di autonomia; dall'altro deriva da un movimento proveniente dall'Essere stesso, che, per sfuggire alla presa e al controllo dell'ente, rimane irriducibilmente altro da ogni oggettività. Che la *Seinsverlassenheit* venga intesa come il risultato di un'iniziativa dell'ente oppure concepita come l'evento dell'assentarsi dell'Essere che si nega alla manifestazione, dipende dal dominio del pensiero rappresentativo, razionalistico, oggettivante, o dall'avvento di un nuovo modo di pensare, finalmente in grado di leggere nell'isolamento dell'ente la dinamica dell'Essere. L'oblio dell'Essere non è dunque la ragione che produce la ritrazione dell'Essere stesso; al contrario è lo stesso modo di darsi e di concedersi dell'Essere nella forma dell'assenza a provocarne la dimenticanza, o almeno a non ostacolarla: l'intrinseco rimanere altro dell'Essere, la sua assenza strutturale (dunque non meramente epocale, storica, congiunturale) dalla cerchia dell'ente, ha favorito, secondo Heidegger, i successivi ricoprimenti della metafisica, perché questa ha ricercato i caratteri generali e il fondamento della presenza, finendo così per trascurare l'origine che sfugge da sempre e si cela senza lasciare traccia. L'Essere abbandona l'ente alla solitudine del suo destino metafisico, assecondando il movimento in vista dell'indipendenza della *Seiendheit*, dando luogo a una storia totalmente fondata sulla dimenticanza. L'estensione sempre più inarrestabile del modello produttivistico avvalorava l'idea della completa fabbricabilità del reale, che spinge la *Seinverlassenheit* alle ultime conseguenze, fino al grado estremo della completa autosufficienza dell'ente: l'ambito ontico, infatti, è ormai giunto a un livello talmente elevato di emancipazione da ogni riferimento ad altro che, per giustificare la sua esistenza, non ha neppure più bisogno di postulare un creatore, cioè ancora una volta un ente, sia pure quello ontologicamente più grande, più potente, più eccelso.

Per Heidegger la gravità dello stato di cose presenti non impedisce, anzi favorisce la genesi di un pensiero disposto a cogliere il duplice aspetto dell'abbandono dell'Essere, il suo apparire sia come un ostacolo da rimuovere sia come la condizione per operare quella svolta del domandare che prepara l'avvento del nuovo inizio del pensiero: l'unico modo per destare l'attenzione sull'evento supremo del darsi dell'essere in virtù del suo originario e costitutivo ritrarsi dalla sfera della manifestatività, rimane quello di ribaltare l'abituale apprezzamento speculativo del negativo. L'errata valutazione dell'atto del negare deriva dall'incomprensione dell'appartenenza della *Nichtung* all'essenziarsi dell'Essere, ossia al suo modo peculiare di darsi e di concedersi: per conseguire l'auspicato rovesciamento dei rapporti di dipendenza tra l'abbandono e l'oblio dell'Essere occorre ripensare la negatività rispetto al significato conferitole dalla metafisica, che ha eretto il suo dominio sul costante adombramento dell'appartenenza della negazione all'Essere stesso,

rimuovendo il ruolo fondamentale che il nulla svolge nell'*Ereignis*, ossia il suo alludere al differire dell'Essere rispetto all'ente.

Heidegger si contrappone alla tradizione onto-teologica in virtù della tesi ontologicamente eversiva secondo cui il *Seyn* è *altro* dall'ente perché interiorizza l'*altro da sé*, ossia perché accoglie e ospita il nulla. Nell'evento, l'Essere costituisce la dimensione dell'alterità inoggettivabile e il *Nicht* che vi dimora indica il suo negarsi al piano dei fenomeni, degli enti, delle cose: il velamento, la *Verbergung*, si rivela come tale e non va travisata come un'ascosità assoluta, altrimenti rimarrebbe chiusa in se stessa, noumenicamente separata, irrelata, impensabile, ineffabile. Il 'non', il nulla nell'Essere, indica che l'origine si dà e si nasconde, si manifesta e si occulta, è abitata da un'assenza che connota il suo stesso modo di mostrarsi: è l'im-presentabile, che accade e si dispiega nell'esistenza celandosi radicalmente a ogni presenza e datità. E Heidegger, in questo contesto, formula la domanda decisiva:

E se, però, questo stesso sottrarsi appartenesse all'essenza dell'*Essere*? E se, però, la verità dell'intera metafisica occidentale, verità non ancora riconosciuta e neanche mai dalla metafisica proposta come esperienza da compiere e come esigenza possibile, fosse che l'*Essere*, nella sua essenza, è il velarsi [*Sichverbergen*]? (Heidegger 1988b, 133).

Emergono così i tratti di una vera e propria *ontologia dell'assenza*, in quanto l'Essere come tale coincide con il ritrarsi al piano della presenza e della manifestazione, rendendo entrambe possibili proprio in virtù di questo negarsi che dona.

6.2. L'unità di essere e nulla nel pensiero dell'evento

Nella terza sezione dei *Beiträge*, intitolata *Der Sprung*, Heidegger affronta il tema decisivo del salto nell'evento (*Ereignis*), che si attua attraverso un dire che trasforma radicalmente la grammatica concettuale e l'intelaiatura speculativa dell'impianto metafisico. Infatti, la metafisica concepisce l'essere come *Seiendheit* nel duplice senso di qualità più comune dell'ente e di suo fondamento supremo: ricercando l'*ens in quantum ens*, la metafisica si caratterizza come ontologia, perché coglie i tratti universali della totalità dell'ente, ma nello stesso tempo è anche teologia. Nell'orizzonte concettuale del primo inizio,

l'essere è al servizio dell'ente, anche quando, come causa, sembra detenere il dominio. Nell'altro inizio invece l'ente è al fine di reggere la radura in cui viene a stare, la quale è essenzialmente in quanto radura del velarsi, cioè dell'Essere in quanto evento. Nell'altro inizio tutto l'ente è sacrificato all'Essere e in base a ciò ottiene e mantiene la sua verità in quanto ente. (Heidegger 2007, 235-236).

Il pensiero dell'altro inizio richiede il sacrificio dell'ente, ma non perché lo si abbandoni o lo si adombri intenzionalmente per concentrarsi unicamente sull'Essere: anzi, occorre rinunciare all'essere come *ratio entis*, causa prima e principio esplicativo dell'ente in generale. Il sacrificio dell'ente indica il suo sganciamento da ogni sicurezza, fondazione oggettiva, giustificazione ontica: per Heidegger l'Essere va finalmente dichiarato inderivabile e in deducibile dall'ente, totalmente ingiustificabile in base ai suoi principi, alle sue categorie, ai suoi calcoli e alle sue ragioni, perché «non possiamo mai capire l'ente tramite la spiegazione e l'inferenza che prendono le mosse da un altro ente. Esso va conosciuto solo in base alla sua fondazione nella verità dell'Essere» (Heidegger 2007, 237). D'altra parte, non si può più concepire l'Essere nella sua trascendenza insondabile dall'ente, perché il modo metafisico di interpretare il *transcendens* ha trasformato il *Seyn*

nell'*ens supremum*. Dalla prospettiva dell'ontologia dell'assenza, l'Essere può essere definito "al di là" dell'ente solo nel senso dell'alterità, ossia rinunciando alla visione ascendente dei gradi dell'essere alla ricerca del principio assoluto richiesto per discriminare tra il più e il meno nei vari ordini di perfezione. La trascendenza non esprime la dimensione più eccellente dell'ente, come nella metafisica della presenza, in cui il divino rivendica una superiorità naturalistica rispetto al finito per la sua onnipotenza e la sua strapotenza produttiva, per il suo sottrarsi al mutamento e alla caducità. Nel *seynsgeschichtliches Denken* l'*oltre*, il *trans*, l'*über* alludono all'Essere come non ente, rinviano alla sua misteriosa unità con il nulla.

La dichiarazione che «*il rifiuto è la prima somma donazione dell'Essere, e anzi il suo stesso iniziale essenziarsi*» (Heidegger 2007, 246) indica che l'assenza dell'Essere e il suo ritrarsi non vanno considerati come una privazione, un venire meno di una presenza, il vuoto rispetto al pieno sognato e invocato, perché altrimenti si continuerebbe a ragionare all'interno del primato dell'ente, del pieno, del positivo. La metafisica non ha compreso che la donazione del nulla non indica l'assenza di ogni datità e oggettività, ma costituisce la donazione di un'assenza, di una non-presenza che entra in ogni *Schenkung* e senza la quale nessuna donazione sarebbe possibile. Il rifiuto dell'Essere di reificarsi, di porsi sullo stesso piano delle cose con cui abbiamo a che fare, di ridursi alla suprema ragione d'essere e alla verità ultima del mondo, esprime la somma donazione: la mancanza appare un guadagno, la perdita una conquista.

È in vista di questa suprema finalità speculativa che viene indagato il concetto del nulla: il presagio dell'Essere, si domanda Heidegger, deriva dall'esperienza dell'ente o invece scaturisce

da ciò che è l'unica cosa ad avere ancora lo stesso rango dell'Essere in quanto continua a farne parte, cioè dal nulla? Ma in che modo intendiamo qui il nulla? *Come la dismisura del puro rifiuto. Quanto più ricco è il "nulla", tanto più semplice è l'Essere.* Prima, però, occorre fondare la verità dell'Essere. Solo allora toglieremo all'insidiosa parola "nulla" ogni senso di nullità e le conferiremo la forza di indicare l'abissalità dell'Essere. (Heidegger 2007, 249).

Che cosa significhi per il nulla appartenere all'Essere, esprimerne l'originaria abissalità appare chiaro nel §129, intitolato *Das Nichts*. Heidegger comincia la sua trattazione con una proposizione ambigua, che può designare tanto la dinamica rivelativa dell'essenziarsi dell'Essere, oppure, adottando lo *Standpunkt* metafisico del primo inizio, attestare la riduzione del nulla a *das Nichtige*, ossia a ciò che è inconsistente e di cui non vale nemmeno la pena di parlare. «L'essere, dal punto di vista, dell'ente, *non* "è" l'ente: è il non ente [*das Nichtseiende*] e dunque, secondo il concetto usuale, il nulla» (Heidegger 2007, 250). Da un punto di vista metafisicamente orientato, quest'affermazione può venire accolta, perché sostiene che tutto ciò che è risulta essente, mentre la negazione integrale dell'ente indica il niente assoluto. Interpretato secondo il paradigma concettuale della presenza, il nulla si identifica con *das Nichtigste*, con ciò che è sommamente inesistente e inessenziale. Per Heidegger questa «determinazione "negativa" del "nulla"» affonda le sue radici nella visione ontologica tradizionale e si riduce al polo ontologicamente contrapposto «al concetto oggettivo di "essere" in tal modo più generale e più vuoto» (Heidegger 2007, 250). Il problema sollevato in queste pagine di altissima intensità speculativa è che se il domandare «dovesse riguardare solo questa riconosciuta (e tuttavia ancora incompresa) nullità, non potrebbe pretendere di porre in questione la metafisica e di determinare più originariamente la coappartenenza di Essere e nulla» (Heidegger 2007, 250). Il progetto di oltrepassamento della metafisica dipende allora dalla possi-

bilità di liberare il pensiero dalla concezione nichilistica del nulla e di determinarne la *Zusammengehörigkeit* con l'Essere.

Sulla base della centralità che la questione del nulla riveste nel programma filosofico dell'altro inizio, Heidegger denuncia l'intimo legame della metafisica e del nichilismo, in quanto entrambi ricavano il loro impianto teorico dal modello concettuale della sostanza, di cui esprimono rispettivamente il volto positivo e quello negativo, della cosa e della non-cosa, della presenza e della mancanza. Contro l'impostazione nichilistica e metafisica, che deprezza il nulla e lo relega a *nihil absolutum*, Heidegger propone una visione alternativa:

E se invece l'Essere stesso fosse ciò che si sottrae e si presentasse essenzialmente in quanto rifiuto? Sarebbe qualcosa di nullo o la somma donazione? E, appunto grazie a questa conformità al *non* dell'Essere, perfino il nulla non risulta forse colmo di quella "potenza" che assegna [...]? (Heidegger 2007, 250).

La questione dell'essenza del nulla e della sua intrinseca appartenenza all'Essere viene nuovamente ripresa, nella terza sezione, nel §144, intitolato *Das Seyn und der ursprüngliche Streit* (*Seyn oder Nichtseyen im Wesen des Seyns selbst*), dove la scelta di avvalersi del termine *Nichtseyen* per indicare la negatività dell'Essere rivela il progetto di rinnovamento e di rifondazione dell'ontologia che Heidegger sta attuando: l'antica grafia di *Nichtseyen* deve essergli apparsa più corrispondente al *Seyn*, di cui il nulla esprime la dinamica del ritrarsi e del suo differenziarsi dal piano dell'ente. La contesa originaria (*urprüngliche Streit*), a cui rimanda il titolo del paragrafo, riguarda i due aspetti indissolubilmente connessi dell'essenziarsi dell'Essere, il binomio del suo donarsi e del suo rifiutarsi, del suo offrirsi e del suo celarsi, un'opposizione che si origina «dall'intimità del *non nell'Essere!* Evento» (Heidegger 2007, 266). L'Essere comunica la sua privazione, annuncia sua mancanza, dischiude la sua assenza, si dispiega in un processo di *Entbergung* e *Verbergung*, lo svelamento è *simul* velamento: l'*Ereignis* esprime l'originario conflitto dell'Essere e del nulla, che non può risolversi e sfociare in una conciliazione, perché se l'Essere potesse fare a meno della negatività rinuncerebbe *ipso facto* alla sua alterità rispetto all'ente, smarrirebbe la sua differenza e non sarebbe più se stesso, perché il suo tratto fondamentale è proprio il suo rifiutarsi all'oggettivazione, a ogni fissazione rappresentativa. In caso contrario, la presenza effettiva delle cose diventerebbe insuperabile, tutto ciò che esorbita dall'orizzonte del dato oggettivo verrebbe cancellato, da ultimo si assisterebbe alla pietrificazione e alla positivizzazione della scena ontologica.

L'*insidenza* del *Nicht* nel *Seyn* è strutturale e costitutiva: il 'non', la negazione, impedisce all'Essere di oggettivarsi e di solidificarsi come un ente, pertanto non va interpretato in senso dialettico, ossia come momento astratto destinato a togliersi nell'intero e a mediarsi in una soluzione positiva. Heidegger si preoccupa fin da subito di precisare che la sua concezione dell'*insidenza* del nulla nell'Essere non è affatto modellata sulla teoria hegeliana della negatività: il nulla nel pensiero hegeliano svolge sì la funzione fondamentale di innescare il processo dialettico e di presiedere al suo irresistibile procedere innanzi, ma, a ben vedere, la sua attività si risolve nell'attivazione del processo che porterà alla sua soppressione. Infatti, l'*Aufhebung* della negatività assomiglia molto di più al suo annichilimento (*Vernichtung*) che alla sua conservazione (*Aufbewahrung*) come tolta. Per Heidegger, dunque, Hegel avrebbe sì riconosciuto alla negatività una posizione preminente, ma non è giunto (e non poteva giungere) alla visione della *Wesung des Seyns*, perché lo sfondo ontologico della sua riflessione rimane il dominio incontrastato del pensiero, al cui interno *das Negative* si riduce fatalmente a strumento indispensabile per oltrepassare il finito e giungere al sapere assoluto. Hegel ha pertanto attuato

una forma particolarmente insidiosa e raffinata di rimozione della negazione, perché, a prima vista, riabilita il nulla e opera un contromovimento rispetto all'antica proscrizione metafisica, ma in realtà finisce per ridurlo a strumento, sia pure necessario, del trionfo dell'assoluto. Per Heidegger, invece, la negatività non si risolve né si supera in una pacificazione finale, perché l'Essere, che si disvela nella forma del sottrarsi, vive e si alimenta dell'antinomia con il nulla, anzi il conflitto è la sua dinamica interna. A differenza di quanto accade nella metafisica, il contrasto tra essere e nulla dismette la sua parvenza distruttiva e si mostra ontologicamente fecondo, non dissolve i poli dell'opposizione, non fa prevalere l'uno sull'altro, perché l'armonia dei contrari consiste nel loro medesimo discordare.

Nel §145, intitolato *Das Seyn und das Nichts*, Heidegger rileva che nell'intera storia della metafisica l'essere è stato equiparato all'entità dell'ente e se ne è trascurata l'irriducibile differenza dal piano ontico. Sulla base dell'adozione del semplice darsi delle cose come paradigma ontologico, il nulla è stato frainteso con il non-ente totale e assimilato al *nihil negativum*. Per sgombrare il terreno da possibili equivoci, Heidegger pone l'accento sulla difformità tra il suo pensiero e la dottrina del nichilismo di Nietzsche, come emerge dalla tesi della *Genealogia della morale*, secondo cui l'uomo *preferisce volere il nulla, piuttosto che non volere*. Al fine di distinguere il suo *Nichts* da ogni forma di *Wille zum Nichts*, Heidegger osserva:

Con tutto ciò il mio domandare del nulla, che scaturisce dalla domanda della verità dell'Essere, non ha il benché minimo elemento in comune. Il nulla non è negativo né è uno "scopo", bensì l'essenziale tremore [*Erzitterung*] dell'Essere stesso ed è perciò *più essente* di qualsiasi ente. (Heidegger 2007, 268).

Connotando il nulla come qualcosa che si pone "allo stesso livello dell'Essere" e gli appartiene strutturalmente, Heidegger è condotto al cospetto di un conflitto originario che si gioca tra i due termini in questione, una contesa che rimane inaccessibile in base alle categorie della tradizione metafisica. L'Essere, infatti, consiste nell'oscillazione tra manifestazione e nascondimento, tra dono e rifiuto.

Oltre alla volontà del nulla nietzschiana, Heidegger si riferisce criticamente alla celebre tesi formulata nella *Scienza della logica*, secondo cui *Sein und Nichts sind dasselbe*, osservando che la figura hegeliana dell'essere non va confusa con la propria nozione di *Seyn*. E conclude:

Così come risulterà difficile in futuro liberarsi del pensiero della "metafisica", allo stesso modo resterà in un primo momento inaccessibile a quel futuro il "nulla", che è più elevato di ogni "positivo" e "negativo" dell'ente presi insieme. Il domandare speculativo deve prima aver raggiunto un'originalità nella forza di dire di sì [...] per essere abbastanza forte da esperire come dono ciò che nell'Essere stesso nientifica [...]. Allora certamente si riconoscerà che il nulla non può mai essere calcolato e liquidato *contro* all'Essere. (Heidegger 2007, 268-269).

Dichiarando che «il nulla non può mai essere calcolato e liquidato *contro* all'Essere» Heidegger non pone termine alla contesa di *Seyn* e *Nichtseyen*, perché è precisamente il conflitto a mostrarne la coappartenenza costitutiva, la solidarietà intima, l'unione inscindibile. La tesi di Heidegger è polemicamente indirizzata contro ogni tentativo di fondare il significato dell'Essere e del nulla a partire dalla loro rigida opposizione, un programma filosofico che, nella storia del pensiero occidentale, è stato realizzato in tutte le possibili varianti, finendo in un vicolo cieco.

Nel §146, intitolato *Seyn und Nichtseyen*, Heidegger precisa ulteriormente le coordinate fondamentali della sua concezione del nulla:

Poiché all'essenza dell'Essere appartiene il non, al non appartiene l'Essere; ciò che è autenticamente nullo [*das Nichtige*] ha il carattere del non [*das Nichthafte*], e in nessun modo è il mero "nulla" così come è semplicemente rappresentato mediante la negazione di qualcosa, in base alla quale si dice dunque che il nulla non "è". (Heidegger 2007, 269).

Viene riaffermata la fondamentale operazione filosofica compiuta nei *Beiträge* e, più in generale, nella nuova fase del *seynsgeschichtliches Denken*: la valorizzazione del concetto del nulla, a cui è restituita la dignità speculativa dopo la lunghissima fase di discredito subita nel corso della tradizione metafisica. La rivoluzione ontologica attuata da Heidegger poggia sulla ripresa in positivo e sulla risemantizzazione del *Nichts*begriff, che si trasforma nel nulla dell'Essere, nella negatività che rappresenta la dimensione dell'alterità e della differenza del *Seyn*, impedendone la riduzione nichilistica al livello oggettivante dell'ente. È una modificazione di senso enorme, efficacemente compendiata in un passo del corso del semestre estivo del 1941:

Il nulla non ha bisogno dell'ente. Al contrario invece il nulla ha bisogno dell'essere. In realtà è strano e difficilmente accettabile per l'intelletto comune che il nulla abbia bisogno dell'essere e che senza l'essere debba rimanere privo di essenza. Forse il nulla è persino il medesimo, come l'essere. Ma allora l'unicità dell'essere non può venir mai messa in pericolo dal nulla, poiché il nulla non "è" qualcosa d'altro rispetto all'essere, ma è questo medesimo essere. (Heidegger 1989, 68).

7. Per un'ontologia dell'assenza

Al termine di questo *excursus* tra i diversi significati del nulla in Heidegger, si può sostenere che se vi è un concetto che attesta la grandezza e l'attualità del pensatore tedesco questo è la figura del nulla differenziale. La concezione del nulla esistenziale appare infatti eccessivamente legata a un impianto filosofico incentrato sul protagonismo del soggetto, per quanto si tratti di un soggetto finito di ascendenza diltheyana, consapevole della sua finitezza radicale e del suo essere-per-la-morte.

Negli anni della svolta (*Kerhe*), quando Heidegger scioglie la *Seinsfrage* dal vincolo indissolubile con l'analitica esistenziale e dall'indagine sulla costituzione ontologica dell'ente caratterizzato dal *Seinsverständnis*, interrogando direttamente l'essere senza più passare aporeticamente attraverso la *via entis*, la figura del nulla viene assumendo un profilo marcatamente differenziale che, per le prospettive che suscita e la direzione che indica, costituisce un termine di riferimento essenziale per il pensiero contemporaneo. Il *nulla differenziale* mette in discussione alla radice i capisaldi dell'onto-teo-logia occidentale, la sua tendenza costitutiva a privilegiare la presenza e a concepire la fondazione filosofica unicamente tramite il modello produttivistico.

Il pensiero di Heidegger si pone, quindi, come un punto di non ritorno e le sue ragioni a favore dell'assenza rimangono ancora le nostre ragioni. Anche oggi, infatti, il tentativo heideggeriano di elaborare una via d'uscita dalla drammatica crisi dell'ontologia senza ricorrere, come Nietzsche o Gentile, all'assolutizzazione della soggettività, ma sfruttando le opportunità derivanti dal crollo del mito della parusia e rinunciando alla tentazione di rioccupare lo spazio vuoto con un nuovo fondamento ontico, è un lascito prezioso. Non si tratta di collocare l'uomo al posto di Dio nel ruolo di fondamento del reale, attribuendogli la *creatio ex nihilo* del senso, assolutizzando l'immanenza a scapito della trascendenza, ma di ripensare la natura del *Grund*, identificandolo nel ritrarsi dell'essere in cui si annuncia l'esistenza gratuita e senza perché dell'ente.

In un saggio degli anni Sessanta, Alberto Caracciolo ha scritto che il vero pensiero filosofico non conosce definitività, ma è sempre «possibilità di ulteriorità, apertura, indicatività in relazione a questa ulteriorità» e, dal momento che

non c'è mai propriamente compimento, non è evidentemente possibile concepire un pensiero filosofico come qualcosa di statico e concluso. Il capire l'idea platonica delle eterne idee non è esaurito certo dal presunto intendimento di quel che esattamente Platone ha inteso per quel pensiero o di quel pensiero, perché né la tensione intellettuale e religiosa di Platone era circoscritta da quel che a Platone era dato capire ed evocare, ma trovava, piuttosto che compimento, offesa in questo limite e a questo limite sempre si ribellava (altrimenti non sarebbero spiegabili i ritorni continui di un pensatore sullo stesso problema); perché l'orizzonte di realtà, l'arco di possibili esperienze dischiuso dall'idea platonica delle eterne idee, non solo non è stato interamente dominato o esaurito da Platone, non solo non lo è stato da chi ha ripensato quel pensiero o esperito le possibilità di vita in esso contenute, ma tutto ci induce a credere che non possa esserlo mai. (Caracciolo 2000, 161)

L'«orizzonte di realtà» dischiuso da Heidegger ma da lui, necessariamente, «non interamente dominato o esaurito» è l'ontologia dell'assenza. Se si riconosce all'ontologia dell'assenza un nucleo di verità, senza per questo trasformarla in un nuovo acritico feticcio, allora la filosofia contemporanea può trovare nuove prospettive per concepire un rapporto tra ontologia e dialettica che non sia, come invece vorrebbe Heidegger, di irriducibile opposizione. Non è forse il compito più urgente del pensiero quello di coniugare le due forme di critica alla metafisica della presenza? La risposta non è ancora disponibile, ma il quadro problematico che, ci ammonisce per il futuro, si va progressivamente chiarendo.

Bibliografia

- Caracciolo, A. (2000), *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza* [1965], Brescia: Morcelliana.
- Givone, S. (2003), *Storia del nulla*, Roma-Bari: Laterza.
- Heidegger, M. (1987), *Segnavia*, trad. it. a cura di F. Volpi, Milano: Adelphi.
- Heidegger, M. (1988a), *I problemi fondamentali della fenomenologia*, trad. it. Fabris, A. (a cura di), Genova: il melangolo.
- Heidegger, M. (1988b), *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di "problemi" della "logica"*, trad. it. Ugazio, U.M. (a cura di), Milano: Mursia.
- Heidegger, M. (1989), *Concetti fondamentali*, trad. it. Camera, F. (a cura di), Genova: il melangolo.
- Heidegger, M. (1993), *Sein und Zeit*, siebzehnte Auflage, Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, M. (1996), *Nietzsche*, trad. it. Volpi, F. (a cura di), Milano: Adelphi.
- Heidegger, M. (2005), trad. it. Chiodi, P. (a cura di), rivista da Volpi, F., Milano: Longanesi.
- Heidegger M. (2007), *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, trad. it. Volpi, F. (a cura di), Milano: Adelphi.
- Morani, R. (2010), *Essere, fondamento, abisso. Heidegger e la questione del nulla*, Milano: Mimesis.
- Ruggenini, M. (1978), *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete "inattuale" dell'epoca attuale*, Roma: Bulzoni.
- Ruggenini, M. (1992), *I fenomeni e le parole. La verità finita dell'ermeneutica*, Genova: Marietti.