

Angelo Catricalà

La *Gelassenheit*
in Martin Heidegger

Prefazione di

Augusto Illuminati



Copyright © MMIX
ARACNE editrice S.r.l.

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

via Raffaele Garofalo, 133 a/b
00173 Roma
(06) 93781065

ISBN 978-88-548-2637-3

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: luglio 2009

Indice

- 7 Premessa di Augusto Illuminati
- 13 Introduzione
- 19 Capitolo I
Il nulla originario
- 39 Capitolo II
Il vuoto e il tempo fermo del nullo essere
- 87 Capitolo III
La gettatezza nell'esistenza e l'abbandono a partire dall'esserci
- 139 Bibliografia

Capitolo I.

Il nulla originario

La tematica del nulla è presente in tutta l'opera di M. Heidegger fin dal 1915, anno in cui il filosofo di Messkirch scrisse la tesi *La teoria delle categorie e del significato in Duns Scoto* per ottenere la libera docenza presso l'Università di Friburgo¹. Il nulla è però esposto radicalmente, in termini più accessibili rispetto a *Essere e tempo*, in *Che cos'è metafisica?*, il discorso pubblico, tenuto sempre all'Università di Friburgo nel 1929² nel quale emersero i seguenti quesiti: «Che ne è del niente?»³, «Perché in generale l'ente e non piuttosto il niente?»⁴ e «Che cos'è metafisica?»⁵ come ricerca di ciò che trascende l'ente e ne è allo stesso tempo all'origine? E quindi, che né è dell'essere indagato dalla metafisica come origine trascendente l'ente dal momento che l'essere e il niente sono la stessa cosa⁶ nel loro differenziarsi da ogni cosa determinata?

Va precisato che il nulla è analizzato secondo varie modalità da Heidegger, vi è infatti il nulla come “nullità”⁷, come ciò che

¹ G. Biondi, *La ricerca di Heidegger sulla temporalità*, Milano, Guerini e Associati, 1998, nota 283, p. 324.

² F. Volpi, *Indicazioni bibliografiche*, in M. Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 1976; tr. it., *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1987, p. 476.

³ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, in Id., *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 1976; tr. it., *Che cos'è metafisica?*, in Id., *Segnavia*, cit., p. 62.

⁴ Ivi, p. 77. M. Heidegger, *Von Wesen des Grundes*, in Id., *Wegmarken*, Frankfurt a. M.; tr. it., *Dell'essenza del fondamento*, in Id., *Segnavia*, cit., p. 125.

⁵ M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, in Id., *Segnavia*, cit., p. 59.

⁶ Ivi, p. 71.

⁷ Ivi, p. 62.

non importa, ciò che può essere tralasciato o il “nient’altro” rispetto a ciò che veramente interessa⁸ oppure il nulla come ciò che “non c’è” e può quindi essere abbandonato⁹. Questo stesso nulla “che non c’è” è anche considerato come l’opposto di ciò che c’è, di ciò che esiste ed è oggetto di scienza, ma questo nulla alternativo è fuorviante in quanto si pone al domandare allo stesso modo dell’ente divenendo un qualcosa di argomentabile. In questo senso il nulla diverrebbe un qualcosa, violando il principio di non contraddizione¹⁰. Tale principio propone il nulla come negazione, «il niente è la negazione della totalità dell’ente, il puro e semplice non–ente»¹¹. Questo è il principio formale della negazione secondo il pensiero logico, ma anche questo niente di negazione è posto dall’intelletto, è un niente «immaginario» e non il niente di per sé¹². Così, utilizzando le parole di Heidegger, «Al massimo noi possiamo pensare la totalità dell’ente come “idea”, e poi negare nel pensiero e “pensare” come negato ciò che abbiamo così immaginato»¹³.

Inoltre, sempre seguendo Heidegger, possiamo affermare che non vi è il niente a partire dalla negazione perché c’è il “non”, semmai ciò che si vuole raggiungere è un niente più originario da cui possa derivare al limite la negazione¹⁴, cioè un niente che disponga la cosa come «ordine d’origine»¹⁵. Il riferimento è la differenza ontologica, ovvero, per quanto sia ancora una definizione limitata, la differenza tra essere e ente, cioè la differenza tra una dimensione preliminare e ciò che in essa vi trova eventualmente posto.

⁸ Ivi, p. 61.

⁹ Ivi, p. 63.

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ *Ibidem.*

¹² Ivi, pp. 64–65.

¹³ Ivi, p. 65.

¹⁴ Ivi, p. 64.

¹⁵ Dall’indicazione aggiuntiva alla quinta edizione del 1949 dove fu inserita l’*Introduzione a «Che cos’è metafisica?»*. Ivi, p. 64.

Altra modalità del niente è l'inutilità di qualcosa¹⁶, il nulla difettivo di un oggetto che abitualmente utilizziamo come strumento e che all'improvviso diviene inefficace, ad esempio «Uno strumento è guasto, un materiale inadatto»¹⁷. Questa defezione non è un semplice mutamento, una variazione, ma è un togliersi dell'abituale funzione a cui era destinata la cosa e un annullamento della nostra stessa operazione, dunque una temporanea sospensione della situazione scaturita da questa «mancata» prestazione¹⁸.

Anche l'inutilizzabilità, ciò che è inutile, non esprime il nulla della differenza ontologica, difatti anch'essa nasce dal riferimento al suo opposto positivo di partenza, cioè l'oggetto funzionante che consegue al suo scopo, che riempie il suo adempimento. Il nulla difettivo rientra quindi nel carattere della «privazione» che sorge sempre da ciò che prima deve essere già manifesto, deve essere già presente, ecco perché questo nulla difettivo è una mancanza e non l'indicazione del nulla¹⁹.

Tra i caratteri del nulla derivati dalla presenza rimane ancora il nulla come annullamento, nel senso che ciò che è presente può cioè essere annientato in modo tale che del singolo ente non rimanga più niente²⁰, in questo modo il niente verrebbe paradossalmente prodotto²¹, causato da una attività.

Il nulla come nullità da tralasciare, il nulla che non c'è, che non esiste, il nulla come non ente della logica formale, cioè la

¹⁶ I riferimenti del nulla come inutilità relativi a *Essere e tempo* sono tratti da G. Biondi, *La ricerca di Heidegger sulla temporalità*, cit., p. 321.

¹⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1927; tr. it., *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Torino, Utet, 2002, p. 146.

¹⁸ Ivi, p. 147. Il nulla difettivo come mancanza, come inutilizzabilità dell'oggetto, verrà ripreso e meglio argomentato nel paragone con la prima forma di noia presente nei *Concetti fondamentali della metafisica* in cui, al posto di questo nulla nato dalla mancanza dell'utilizzo del singolo oggetto, insorgerà l'equivalente vuoto sempre riferito alla mancata prestazione dell'oggetto.

¹⁹ G. Biondi, *La ricerca di Heidegger sulla temporalità*, cit., nota 271, p. 321.

²⁰ M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, in Id., *Segnavia*, cit., p. 69.

²¹ *Ibidem*.

negazione, il nulla dell'inutilizzabilità che difetta e il nulla come annullamento, non hanno a che fare con il nulla originario ricercato e casomai contribuiscono a spostare l'attenzione continuamente verso ciò che ogni volta viene negato e indirettamente verso il loro corrispettivo di partenza che rivela sempre la semplice presenza, quindi un qualcosa di determinato, un ente, mancando il quesito posto da *Che cos'è metafisica?* sul niente e la metafisica stessa. Queste modalità del nulla, essendo dunque derivate dalla presenza di qualcosa, arrivano sempre in ritardo²², quando già qualcosa c'è.

L'accesso al nulla che equivale all'essere, il nulla originario da cui si porrà la differenza ontologica, si offre al pensare cambiando l'atteggiamento del riferimento alle cose e riconoscendo in tale riferimento, l'intenzionalità di Husserl che risale a Brentano, a cui Heidegger aggiunge la trascendenza²³, cosa effettivamente dal nostro pensare può dipendere e cosa invece venga già offerto preliminarmente e come tale non possa essere abbracciato dal pensiero, ma vada solo accettato.

Per quanto riguarda l'essere non è possibile cogliere razionalmente la totalità dell'ente in sé in modo assoluto, eppure, «in qualche modo» nella totalità dell'ente, nel mondo, noi ci troviamo²⁴. Dice Heidegger: «In fondo c'è un'essenziale differenza tra il cogliere la totalità dell'ente in sé e il sentirsi in mezzo all'ente nella sua totalità. La prima cosa è impossibile, l'altra accade costantemente nel nostro esserci»²⁵. Il mondo come totalità è dunque svelato solo, ma non accidentalmente, nello stato d'animo: è avvertito, ma non è quantificabile empiricamente.

Già questo è secondo Heidegger «l'accadimento fondamentale del nostro esserci»²⁶. Il mondo come totalità dell'ente è av-

²² *Ibidem*.

²³ G. Biondi, *La ricerca di Heidegger sulla temporalità*, cit., p. 468.

²⁴ M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, in Id., *Segnavia*, cit., p. 65.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ivi*, p. 66.

vertito, perché in esso ci sentiamo, ma non possiamo dire di esso che c'è tutto insieme come quando diciamo che un quadro è appeso alla parete. Questa totalità rimane in questo caso indeterminata non come un nulla difettivo, ma è concretamente una impossibilità della determinatezza²⁷ che pur viene avvertita come totalità. Sentiamo quindi di partecipare alla presenza dell'esistenza, ma non siamo in grado di oggettivarla.

Heidegger riserva all'angoscia²⁸ e alla noia profonda²⁹ la capacità di manifestare il mondo come totalità, cioè di manifestarne la presenza, partendo però dalla totale sospensione del tutto³⁰. Nell'uomo che si angoscia emerge lo spaesamento, non determinabile da alcun oggetto particolare, proprio perché l'uomo si sente spaesato di fronte a tutto. Da ogni cosa proviene lo spaesamento perché tutto nell'insieme affonda come indifferente³¹. Nulla può andar bene, può alleviare, ma tutto si dilegua, non nel senso dell'andar via, del non esserci o dell'annientamento precedentemente osservati, ma nel senso che tutto si allontana³² ed è sentito come inconciliabile. Dice Heidegger, «uno è spaesato»³³, l'unità come totalità che ci sta di fronte si offre nello spaesamento.

Nella noia profonda allo stesso modo «uno si annoia»³⁴, cioè tutte le cose e gli uomini, tra cui noi stessi, cadono nell'indifferenza, tutto si distanzia rivelandosi come unità³⁵ che non può

²⁷ Ivi, p. 67.

²⁸ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 293–295.

²⁹ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1983; tr. it., *Concetti fondamentali della metafisica*, di P. Coriando, a cura di C. Angelino, Genova, il nuovo melangolo, 1999, pp. 175–220.

³⁰ Angoscia e noia profonda vengono utilizzate in questo punto solo per giustificare il passaggio alla considerazione del nulla originario come fonte della manifestazione della totalità dell'ente. Come stati d'animo fondamentali a partire dalla condizione dell'esserci, angoscia e noia profonda verranno riprese nella terza parte del testo.

³¹ M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, in Id., *Segnavia*, cit., p. 67.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Ivi, p. 66.

³⁵ *Ibidem*.

interessarci. Nell'angoscia e nella noia profonda si indietreggia³⁶ di fronte al mondo come totalità che così si manifesta e il tutto emerge proprio in quanto avvertito come nullo nel suo insieme. Questa volta il nulla non si mostra dalla negazione della presenza, ma equivale alla totalità stessa, non è dunque un derivato, ma è sentito.

Lo spaesamento e l'indifferenza del tutto, nel linguaggio heideggeriano l'equivalente sospensione dell'ente nella sua totalità³⁷, fanno sì che il niente venga avvertito e porti con sé l'evidenza di ciò che sospende, il mondo come tutto.

Dice Heidegger: «Poiché l'ente nella sua totalità si dilegua [e per questo non esserci viene evidenziato] e poiché così proprio il niente ci assale, tace al suo cospetto ogni tentativo di dire "è"», «In effetti il niente adesso, in quanto tale, era presente [cioè: si scopriva³⁸]³⁹ raggiungendo «quell'accadere dell'esserci [l'evento] nel quale il niente è manifesto»⁴⁰.

Questo nulla è originario in riferimento a ciò che riesce a manifestare, è un nulla che origina l'essere come totalità di ciò che è presente (l'evento) non perché crei l'essere originandolo dal nulla, ma è originario in quanto lo mostra, lo evidenzia. In questo sta la coincidenza di nulla ed essere⁴¹, il vuoto pieno, nel fatto che l'essere sia compreso proprio quando viene sospeso o nello spaesamento o nell'indifferenza che pongono il nulla.

Che cos'è metafisica?, edito da subito nel 1929, successivo a *Essere e tempo*, ma precedente di un anno *Dell'essenza della verità*, che molti considerano, pur nell'edizione tardiva del 1943, il momento in cui Heidegger espone l'essere a partire direttamente dall'evento⁴², sottolinea già, in tutta la sua seconda

³⁶ Ivi, p. 69.

³⁷ Ivi, p. 67.

³⁸ Dalla specificazione aggiunta in nota alla quinta edizione del 1949. Ivi, p. 68.

³⁹ Ivi, p. 68.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Ivi, p. 71.

⁴² F. Volpi, *Guida a Heidegger*, Bari, Laterza, 2000, pp. 107-157.

parte, questa equivalenza di niente ed essere legati come unica manifestazione che accade. Già in *Che cos'è metafisica?* Heidegger dichiara in successione che «il niente ci viene in contro insieme alla totalità dell'ente» e che «il niente si manifesta piuttosto con l'ente e nell'ente, in quanto questo si dilegua nella sua totalità», ma «non nel senso che il niente appaia per suo conto “accanto” all'ente»⁴³, e ancora che «L'essenza del niente originariamente nientificante sta in questo: è anzitutto esso che porta l'esser-ci davanti all'ente come tale»⁴⁴, cioè davanti all'essere dell'ente inteso come ciò che rende «preventivamente possibile» ogni ente, «cioè l'essere»⁴⁵. Heidegger già nel 1929 ha chiarito che il niente manifesto concerne lo svelamento⁴⁶, per questo dice che «Solo sul fondamento dell'originaria evidenza del niente, l'esserci dell'uomo può dirigersi all'ente e occuparsene» e infine che «l'esserci, in quanto esserci [cioè l'uomo che comprende di essere come la totalità del mondo], già da sempre proviene dal niente che è manifesto»⁴⁷.

Heidegger, riprendendo la lezione di Hegel dalla *Scienza della logica*, rimarca che l'origine sta preventivamente in questo immediato apparire di essere e nulla, che non è ancora lo svelamento dell'ente a partire dal nulla, non è ancora il porsi della differenza ontologica. L'essere, scrive Hegel, «il puro essere, — senza nessun'altra determinazione. Nella sua indeterminata immediatezza [...] è simile soltanto a se stesso, ed anche non dissimile di fronte ad altro; non ha alcuna diversità né dentro di sé, né all'esterno. [...] Esso è la pura indeterminatezza e il puro vuoto. [...] L'essere, l'indeterminato Immediato, nel fatto è nulla, né più né meno che nulla»⁴⁸ ed allo stesso modo «Il nul-

⁴³ M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, in Id., *Segnavia*, cit., p. 69.

⁴⁴ Ivi, p. 70.

⁴⁵ Dalla specificazione aggiunta in nota alla quinta edizione del 1949. Ivi, p. 70.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Ivi, p. 70.

⁴⁸ G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, tr. it. di A. Moni, a cura di C. Cesa, Bari, Laterza, 2004, p. 70.

la è così la stessa determinazione, o meglio assenza di determinazione, epperò in generale lo stesso, che il puro essere. [...] Son dunque lo stesso»⁴⁹.

Sebbene Heidegger riconosca che essere e nulla sono equivalenti in *Scienza della logica* nel concetto hegeliano del pensiero⁵⁰, egli utilizza lo stesso contenuto pensando alla manifestazione immanente del tutto, dell'essere. Anche riferendosi a Hegel, Heidegger può scrivere che inizialmente, «Tenendosi immerso nel niente, l'esserci è già da sempre oltre l'ente nella sua totalità» e che l'«essere oltre l'ente noi lo chiamiamo “trascendenza”»⁵¹ o ancora che il niente, il quale è sempre l'ente nella sua totalità da cui siamo distanti, appartiene originariamente all'essenza come «dispiegarsi dell'essenza dell'essere»⁵². L'origine è sempre questo niente che nientifica⁵³, questo niente che toglie la totalità rivelandola.

Solo da questa totalità in potenza può successivamente scaturire ogni comportamento umano nientificante come l'agire ostile, nel senso dell'impedire che qualcosa avvenga, il fallimento come mancata effettuazione dello scopo previsto, il proibire come censura quando non si vuole far vedere qualcosa o la negazione logica come ciò che è falso⁵⁴. Prima però di ogni comportamento possibile l'unità di essere che li include tutti o preferibilmente il mondo come totalità, deve essere posto come dato, prima di poterne usufruire. Questa unità preliminare si manifesta, come già riconobbe Hegel, nell'accadere istantaneo, cioè nell'immediatezza di essere e nulla.

In *Dell'essenza della verità*, dedicato principalmente alla trattazione dell'evento come svelamento di ciò che esiste, viene

⁴⁹ Ivi, pp. 70–71.

⁵⁰ M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, in Id., *Segnavia*, cit., p. 75.

⁵¹ Ivi, p. 70.

⁵² Dalla specificazione aggiunta in nota alla quinta edizione del 1949. Ivi, p. 71.

⁵³ Ivi, p. 72.

⁵⁴ Ivi, p. 73.

ribadito il tema dell'unità originaria preliminare, non più come «uno», ma come «Unico». L'inizio di ogni fondamento, dice Heidegger, è nell'«Unico che si nasconde» che riguarda il senso dell'essere pensato solo come ente nella sua totalità⁵⁵, da non confondere con la somma degli enti di fatto conosciuti⁵⁶.

Heidegger riprende quindi quanto detto in *Che cos'è metafisica?* per ciò che riguarda la comprensione dello stare in mezzo al tutto e lo ripresenta, allo stesso modo, come avvertibile solo nella situazione emotiva. Uno stare in mezzo al tutto comprensibile invece al pensiero razionale solo come indeterminatezza. Al posto del nulla originario, in *Dell'essenza della verità*, c'è il velamento, mentre la sospensione della totalità dell'ente che coincide con il nulla è ora mostrata dalla velatezza che impedisce la verità come manifestazione (ἀλήθεια) e che mantiene tutto custodito⁵⁷, nascosto. In questo senso Heidegger scrive che «La velatezza dell'ente nella sua totalità [...] è più antica di ogni evidenza di questo o quell'ente. [E che] Essa è più antica anche di ogni lasciar-essere»⁵⁸, cioè viene prima di ogni eventuale lascito d'esistenza. Il velamento è più antico perché è posto come inizio preliminare, non storico, bensì come un a priori della dimensione che la manifesta tutta insieme e più antico di ogni lasciar-essere nel senso che viene prima del porsi della differenza ontologica in cui l'esistente viene posto. La totalità dell'ente è confermata come ciò che «appare [...] incalcolabile e inafferrabile»⁵⁹, come «disposizione di tutto», rimanendo sempre «l'indeterminato e l'indeterminabile», non un niente, ma un velamento dell'ente tutto insieme⁶⁰.

⁵⁵ M. Heidegger, *Von Wesen der Wahrheit*, in Id., *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 1976; tr. it., *Dell'essenza della verità*, in Id., *Segnavia*, cit., p. 155.

⁵⁶ Ivi, p. 148.

⁵⁷ Ivi, p. 149.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Ivi, p. 148.

⁶⁰ *Ibidem*.

Dell'essenza della verità nomina questo principio «mistero», il «velamento del velato»⁶¹, il velamento del tutto che non ha altro riferimento che se stesso, un unico velamento in cui si cela tutto, tra cui noi stessi, che ha come mistero da nascondere il niente che equivale a tutto l'esserci e lo pervade⁶². Un mistero che si risolve nel nulla.

Il *Poscritto a «Che cos'è metafisica?»* ribadisce questo essere che non si può rappresentare come niente che dispone l'essere⁶³, come «misteriosa possibilità dell'esperienza»⁶⁴, come sorgente nascosta⁶⁵, ma il testo è già del 1943. Lo stesso dicasi per l'*Introduzione a «Che cos'è metafisica?»* che fu scritta nel 1949. In *Lettera sull'«umanismo»*, dello stesso periodo, appare «l'essere misterioso, la semplice vicinanza di un dominante non invadente»⁶⁶, ma non viene articolato, però viene aggiunta la denominazione di «intero»⁶⁷, volendo significare l'inviolato, l'intero, la completezza.

L'essere, «il *transcendens* puro e semplice»⁶⁸, è invece rintracciabile nei contenuti del corso universitario di Friburgo del 1935, che Heidegger ha considerato come il completamento della terza parte non svolta di *Essere e tempo*⁶⁹, oltre ad essere la prima serie di lezioni a vedere la pubblicazione, che però avvenne solo nel 1953. L'identità di essere e nulla come principio preontologico, che pone ancora una volta la questione della totalità oltre i nessi fondativi dell'ente⁷⁰, è in questo corso ricavato dai frammenti di Parmenide, di Eraclito e dal *Timeo* di Platone.

⁶¹ Ivi, p. 149.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ M. Heidegger, *Nachwort zu «Was ist Metaphysik»*, in Id., *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 1976; tr. it., *Poscritto a «Che cos'è metafisica?»*, in Id., *Segnavia*, cit., p. 260.

⁶⁴ Ivi, p. 261.

⁶⁵ Ivi, p. 265.

⁶⁶ M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, in Id., *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 1976; tr. it., *Lettera sull'«umanismo»*, in Id., *Segnavia*, cit., p. 286.

⁶⁷ Ivi, pp. 310–311.

⁶⁸ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 99.

⁶⁹ G. Biondi, *La ricerca di Heidegger sulla temporalità*, cit., pp. 461–462.

⁷⁰ G. Vattimo, *Introduzione ad Heidegger*, Bari, Laterza, 2005, p. 67.

Il frammento 4 di Parmenide è secondo Heidegger la testimonianza più antica in cui la filosofia affronti il problema dell'essere assieme a quello del nulla⁷¹. La decisione di Parmenide per l'essere non sarebbe un semplice distoglimento dal nulla, ma una considerazione sull'essere a partire dall'impraticabilità del nulla, quindi un consiglio dopo aver valutato entrambe le vie. Heidegger poi sottolinea che «il fatto che il nulla non sia alcunché di essente non toglie affatto che appartenga, a suo modo, all'essere»⁷².

In Eraclito il λόγος, l'«insieme raccolto», spiegato in opposizione al σάραμα, tradotto come «mescolanza caotica», la «spazzatura» nel frammento 124, è spiegato come ciò che raccoglie l'instabile antagonismo dei contrari e non li lascia mai cadere⁷³. Questo λόγος è definito come l'«imporsi predominante [...] che mantiene l'unione degli antagonismi, nella massima acutezza della sua tensione»⁷⁴. Heidegger vede quindi nel λόγος eracliteo l'unione o il raccoglimento di tutta la natura, sintetizzata dall'antagonismo dei contrari, che equivale all'ente nella sua totalità come massima acutezza, cioè come vertice che i contrari li tende. Ogni angolo poi, soprattutto il più acuto, che già da sé si chiude fino a non esserci, ha origine, nel culmine, da un unico punto che non può, per definizione, mai essere misurato. In questo modo il λόγος, così interpretato, può anche essere detto, dove i contrari si toccano, nullo. Si può anche aggiungere che dal culmine identico al nulla si dipartono entrambe le vie di essere e non essere come contrari, ma nel vertice sarebbero lo stesso, l'uno nell'altro. Questa conclusione del resto rimarrebbe fedele ai contenuti di *Introduzio-*

⁷¹ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1966; tr. it., *Introduzione alla metafisica*, a cura di G. Masi, Milano, Mursia, 1972, p. 120.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ Ivi, p. 142.

⁷⁴ Ivi, pp. 142–143.

ne alla metafisica, perché lo stesso Heidegger accomuna Parmenide e Eraclito⁷⁵.

Nel *Timeo* di Platone viene evidenziata e si tenta l'interpretazione del significato di χώρα come «ciò che fa posto» allo spazio e indebitamente, ma efficacemente, come spazio che fa spazio per ogni manifestazione⁷⁶. In sé stessa però la χώρα rimarrebbe vuota se non fosse riempita dalle cose del mondo, da ciò che è manifesto, da ciò che appare. La χώρα non è infatti «né luogo né spazio»⁷⁷, è ciò che solamente può essere occupata, può solo aprire allo spazio e può solo ricevere lo spazio; è dunque spoglia di ogni aspetto, ma preliminare nel contenere la totalità di ciò che si può vedere⁷⁸.

Sempre in *Introduzione alla metafisica* il nullo essere, mai dichiaratamente imposto come in *Che cos'è metafisica?*, è accennato quando Heidegger tratta lo spirito, riprendendo a suo modo S. Paolo (*Rom.* 1, 20; *I Cor.* 2, 10–13)⁷⁹, come apertura cosciente all'essenza dell'essere⁸⁰. Scrive Heidegger: «Lo spirito è pienezza del potere dato alle potenze dell'essente come tale nella sua totalità»⁸¹. Il passo definisce lo spirito come equivalente alla «pienezza del potere» che dispone la totalità dell'ente in potenza e questa totalità, come già abbiamo visto, è la completezza di tutto il mondo che l'uomo può solo avvisare come possibilità in cui sentirsi situato. In questo modo il darsi in potenza della totalità, cioè la sua possibilità, si giustifica e viene confermata, mentre la «pienezza del potere» invece, che tutto può concedere, è proprio l'a priori della dimensione in cui tutto si può svolgere e che mantiene se stesso al massimo della pienezza non concedendo niente all'attualità dell'esistenza.

⁷⁵ Ivi, p. 144.

⁷⁶ Ivi, p. 76–77.

⁷⁷ Ivi, p. 76.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ S. Paolo, *Lettere*, tr. it. di G. Barbaglio, Milano, Rizzoli, 1997, pp. 137, 329.

⁸⁰ M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 59.

⁸¹ *Ibidem*.

La pienezza del potere è il nulla originario che evidenzia la totalità del mondo in quanto lo mantiene in potenza, sospeso. Heidegger ripropone così anche nel corso universitario del 1935 di Friburgo, utilizzando altri termini, il mistero che dietro il proprio velo non ha il nulla da mostrare, ma tutto ha già ospitato.

Il carattere dell'essere bloccato come totalità è ancora posto in *Introduzione alla metafisica* come «predominante»⁸² nel commento al primo coro dell'*Antigone* di Sofocle. Heidegger pone questa volta in relazione l'«imporsi predominante» dell'essere e quello dell'uomo, colui che domina attraverso il suo agire con la violenza, la prepotenza e la brutalità⁸³. L'essere predominante ha ancora il carattere dell'inizialità che già da prima può disporre la totalità, essendo ciò che «domina tutto attorno»⁸⁴, che da sempre dispone un ambiente per la violenza dell'uomo. In sé stesso il predominante è introdotto come «l'irruzione prorompente sull'abisso [...] senza fondo»⁸⁵, un nulla che prima di manifestare l'esistenza, il terreno, mantiene tutto sul fondo del mare.

L'abisso, con il silenzio, è la metafora più usata da Heidegger per raffigurare la sospensione dell'essere, il nulla originario. Limitatamente a questa immagine, tralasciando per ora i riferimenti all'angoscia, in *Che cos'è metafisica?* è scritto che la metafisica può trovare dimora in un «fondo abissale»⁸⁶, sottolineando che l'ente nella sua totalità, quando si dilegua, «affonda»⁸⁷. In *Dell'essenza della verità* il velamento, come evento fondamentale, «affonda nell'oblio»⁸⁸; nel *Poscritto a «Che cos'è metafisica?»* l'abisso è l'essenza dell'essere⁸⁹. Ma la definizione

⁸² Ivi, p. 158.

⁸³ Ivi, pp. 157–158.

⁸⁴ Ivi, p. 163.

⁸⁵ Ivi, p. 161.

⁸⁶ M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, in Id., *Segnavia*, cit., p. 77.

⁸⁷ Ivi, p. 69.

⁸⁸ M. Heidegger, *Dell'essenza della verità*, in Id., *Segnavia*, cit., p. 150.

⁸⁹ M. Heidegger, *Poscritto a «Che cos'è metafisica?»*, in Id., *Segnavia*, cit., p. 260.

più radicale che associa essere e nulla come abisso è quella descritta in *Dell'essenza del fondamento*, nel 1929, in cui Heidegger afferma che il fondamento dell'esserci è il fondo abissale (*Ab-grund*)⁹⁰ e che «l'esserci, oltrepassando l'ente nel suo progetto di un mondo, deve oltrepassare se stesso per potere, da questa altezza, comprendere *se stesso* come fondo abissale»⁹¹.

Dell'essenza del fondamento argomenta l'abisso in riferimento al concetto di libertà, di liberazione dell'esistenza che origina dal fondo abissale, trattando quindi già l'imposizione della differenza tra esistenza ed essere, ma la libertà, come possibilità in potenza, quando ancora si rimane al di qua di una delle possibili concretizzazioni del vivere, è definita come «trascendenza», il «poter-essere»⁹², che può diventare tutto, ma ancora non si è espressa. L'abisso, in questo senso è l'immagine dell'«unità fondante» che trascende ogni fondamento⁹³ mantenendo in sé, nel buio senza fondo, ogni illuminazione, ogni apparizione.

Prima di Hegel la trattazione del nulla concernente la via preliminare ad ogni percezione era stata rintracciata da Heidegger in Kant. Biondi osserva che il concetto di nulla è legato a quello di orizzonte trascendentale⁹⁴, ovvero che il nulla caratterizza l'apertura dell'orizzonte lasciato dall'essere entro cui può trovar posto ogni possibile percezione. In *La ricerca di Heidegger sulla temporalità* si afferma questo passaggio riportando i passi di *Kant e il problema della metafisica*, in cui la conoscenza ontologica non è infatti riconosciuta come diretta tematizzazione dell'ente, bensì che ciò che la conoscenza ontologica può conoscere «è “Un nulla»⁹⁵.

⁹⁰ M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, in Id., *Segnavia*, cit., p. 130.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ G. Biondi, *La ricerca di Heidegger sulla temporalità*, cit., p. 317.

⁹⁵ *Ibidem*.

Heidegger avrebbe rielaborato dalla prima edizione della *Critica della ragion pura* ciò che Kant aveva chiamato un *x*, considerato come un oggetto trascendentale presente al fondo di ogni intuizione⁹⁶, riadattandolo come un nulla originario contenente la possibilità per la manifestazione dell'esserci. Secondo Kant⁹⁷ l'oggetto trascendentale «significa un qualcosa uguale a *x*, di cui non sappiamo nulla, [...] ma che può servire solo, come un correlato dell'unità dell'appercezione, a quell'unità del molteplice nell'intuizione sensibile»⁹⁸. Heidegger, allargando l'incognita di Kant come intero orizzonte, lo ha così potuto considerare come un intero nulla, e rafforzato dalla speculazione della prima *Critica della ragion pura*, ha così potuto concludere che il «“Nulla” significa: non un ente, ma nondimeno “qualcosa”. [E] Questo qualcosa serve “come correlato”, ossia è, per essenza, orizzonte puro»⁹⁹.

Sempre riferendosi a Kant, il nulla come «ente immaginario», trattato in *Appendice all'Analitica trascendentale* come «intuizione vuota senza oggetto», sarebbe ancora l'equivalente «“nulla originario”» heideggeriano come orizzonte della trascendenza del mondo¹⁰⁰.

Al di là dei riferimenti alla filosofia occidentale, che Heidegger ha sempre dichiarato di voler decostruire, ma da cui ha anche attinto numerosi spunti per fortificare la sua filosofia, il nulla che pone l'esistenza, in sé completo e non manifesto, era già presente nella cosmologia gnostica siro-egiziana di Valentino.

Heidegger dimostra di conoscere la gnosi valentiniana dato che la critica di sfuggita in *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, additando come «vecchia teologia» la dottrina della

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ Le citazioni di Kant e quelle corrispondenti di Heidegger sono riportate nell'ordine esposto in *La ricerca di Heidegger sulla temporalità*. Ivi, pp. 318–320.

⁹⁸ Ivi, nota 253, p. 317.

⁹⁹ Ivi, pp. 317–318.

¹⁰⁰ Ivi, pp. 319–320.

triplice creazione dell'uomo come σάρξ, ψυχή, πνεῦμα (corpo, anima, spirito)¹⁰¹. Le similitudini sono comunque evidenti. La cosmogonia di Valentino, al suo inizio, prima dell'intervento di Sophia, la sapienza che farà nascere il mondo dando l'avvio alla tragedia divina, pone al principio di ogni cosa un Dio sconosciuto capace di emanare da sé, entro se stesso, il *Pleroma*, la pienezza divina che non esiste, ma che è completa di tutto.

La gnosi di Valentino è quindi importante, come sottolineato anche da Jonas¹⁰², nonostante la sua forte contrapposizione dualista tra realtà superiore e mondo inferiore, proprio per la decifrazione di molti passi heideggeriani, tenendo appunto in considerazione che le manifestazioni dell'al di là gnostico devono essere lette alla luce di una attuale filosofia radicalmente immanente. Solo attraverso questo criterio si potranno intravedere le derivazioni di Heidegger.

Ireneo dice che per i seguaci di Valentino, da «altezze invisibili e incomprensibili» vi è già da sempre, dall'eternità, un Eone detto Preesistente, chiamato anche Preprincipio, Prepadre e Abisso¹⁰³. Simonetti spiega che le dominazioni Preprincipio (Προαρχὴν) e Prepadre (Προπάτορα) denotano la capacità del Preesistente di trarre origine da se stesso, mentre la denominazione di Abisso (Βυθός) significherebbe la sua assoluta trascendenza anche nei confronti del Pleroma¹⁰⁴, dunque la sua completa inconoscibilità quando ancora, oltre al Pleroma, che verrà emanato come non esistente, non vi è nulla.

Questo Abisso, con Silenzio, che era già con lui (così vengono presentate nello gnosticismo le divinità o gli aspetti della

¹⁰¹ M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Frankfurt a. M. 1988; tr. it., *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, a cura di G. Auletta, Napoli, Guida, 1998, p. 35.

¹⁰² H. Jonas, *Lo gnosticismo*, Torino, SEI, 2006, p. 335.

¹⁰³ Ireneo, *Contro le eresie* (I 1, 1), in *Testi gnostici in lingua greca e latina*, a cura di M. Simonetti, Milano, Valla-Mondadori, 2005, p. 285.

¹⁰⁴ M. Simonetti, *Testi gnostici in lingua greca e latina*, cit., nota 13, p. 455.

divinità), medità di emanare, «come una matrice»¹⁰⁵, il principio di tutte le cose nel totale di trenta Eoni, cioè di trenta emanazioni. Il Preesistente, secondo la testimonianza di Ireneo, ha completato così la totalità del Pleroma, la pienezza divina, similmente alla concezione dell'essere di Heidegger, rimanendo nell'oblio. La pienezza divina, il Pleroma, pur essendo la matrice di tutte le cose, pur avendo cioè la capacità di contenere e predisporre la possibilità di tutto, non conosce il Preesistente e ancor più rimane sconosciuta a se stessa e non esistente.

Ippolito dà una descrizione differente del principio della cosmologia di Valentino che, più efficacemente di Ireneo, attraverso un'allegoria che permette una interpretazione dello stato fisico della dimensione che accoglierà il mondo, descrive la condizione in cui poteva trovarsi il Preesistente. Scrive Ippolito: «C'era un tempo in cui nulla era stato generato ed esisteva solo il Padre ingenerato, privo di tempo luogo e consigliere di qualsiasi altra sostanza che si possa in qualche modo pensare: era solo, solitario, e riposava solo, in se stesso»¹⁰⁶. Proseguendo, Ippolito, parlando del principio di ogni principio, lo chiama anche «monade»¹⁰⁷, unità «ingenerata, incorruttibile, incomprensibile, inconcepibile, generatrice e causa della generazione di tutte le creature»¹⁰⁸.

Al di là dei singoli aggettivi, applicabili genericamente ad ogni possibile principio religioso, ciò che interessa, in relazione all'ermeneutica heideggeriana, è la loro combinazione e il loro rapporto. L'inconcepibilità, più profonda dell'incomprensibilità,

¹⁰⁵ Ireneo, *Contro le eresie* (I 1, 1), in *Testi gnostici in lingua greca e latina*, cit., p. 288.

¹⁰⁶ Ippolito, *Confutazione* (VI 29, 5), in *Testi gnostici in lingua greca e latina*, cit., p. 327.

¹⁰⁷ Per Ippolito Valentino avrebbe ripreso la concezione del principio come monade dalla dottrina di Pitagora e da Platone, non dalla lettura dei Vangeli. Ippolito, *Confutazioni* (VI 29, 1), in *Testi gnostici in lingua greca e latina*, cit., p. 325.

¹⁰⁸ Ippolito, *Confutazione* (VI 29, 2), in *Testi gnostici in lingua greca e latina*, cit., p. 327.

dato che ogni uomo può ritenersi responsabile di quest'ultima, ma la prima non può nemmeno ravvisarla come ignota, attribuita al principio come potenza generatrice di ogni evento, avrebbe potuto di fatto interessare Heidegger, che già da sé definì l'essere un abisso.

Nel *Vangelo della verità*, scoperto in Egitto a Nag Hamma, nel 1945, che Jonas attribuisce a Valentino, seguendo la testimonianza di Ireneo¹⁰⁹, è invece ben caratterizzata, all'opposto di Ippolito, non la condizione del Prepadre, ma quella degli Eoni del Pleroma, che tranne Unigenito (il Nous emanato direttamente dal Progenitore), non conoscevano il Preprincipio ed erano così indotti a ricercarlo, ostacolati dal Silenzio. Secondo il *Vangelo della verità*¹¹⁰ «Era un grande prodigio che essi [gli Eoni] fossero nel Padre senza conoscerlo»¹¹¹, ma «In verità il Tutto [il Pleroma] era alla ricerca di Colui dal quale essi provenivano. [...] Il tutto era [già] in Lui, quell'Uno Incomprensibile, Inconcepibile, che è superiore ad ogni pensiero»¹¹².

Da questi passaggi possiamo concludere che il Pleroma (tenendo parallelamente in considerazione la sospensione dell'essere immanente equivalente al nulla di Heidegger), alla ricerca della radice di tutto, era già nel luogo d'origine che andava cercando, era già nel Prepadre, era quindi già in se stesso la pienezza divina, la completezza. L'inconoscibilità del Preprincipio, nullo e inesistente, era già lo stesso Pleroma. Ciò che gli Eoni non capirono era che il Prepadre li concepì come un nulla che niente poteva trascendere, perché aveva già tutto in potenza. In Valentino, la tragedia divina che ha posto l'origine del mondo, nacque dunque da una non conoscenza di se stessi.

¹⁰⁹ H. Jonas, *Lo gnosticismo*, cit., p. 324.

¹¹⁰ Le citazioni del *Vangelo di verità* sono riportate dalla selezione esposta da Jonas in *Lo gnosticismo*. Ivi, pp. 190–212, 324–334.

¹¹¹ Ivi, p. 197.

¹¹² Ivi, p. 198.

L'inconcepibilità consiste proprio nel carattere di una emanazione che dal nulla pone il nulla, come del resto il nulla originario in Heidegger pone la totalità dell'ente che preventivamente al darsi dell'esistenza rimane sospeso. Il mistero che il Prepadre e il Silenzio celarono al Pleroma è la pienezza del nulla, allo stesso modo del mistero trattato da Heidegger in *Dell'essenza della verità* in cui il «velamento del velato»¹¹³ mostra il tutto identico al niente.

Secondo la gnosi, il mistero che mostra il nulla, si evince dall'interpretazione dei trent'anni di Cristo rimasti nascosti, che in Valentino sono simboleggiati dai trenta Eoni del Pleroma¹¹⁴.

È importante però sottolineare che il mistero per Valentino, fino all'errore di Sophia, e per Heidegger l'immanenza in cui già ci troviamo, non mostrano la povertà del niente, il deserto che induce alla desolazione e al nichilismo. Se così fosse, in questo caso, il velo non avrebbe niente da mantenere segreto, oppure mostrerebbe il niente della miseria. Il mistero va invece interpretato secondo la massima ricchezza del nulla originario, che mentre ci dispone all'esistenza, già ci aveva predisposto. Questo nulla originario in cui tutto si mantiene è quindi una generosità massima che rimane in se stessa custodita.

Sia Heidegger che Valentino hanno però ripreso il tema del mistero da S. Paolo, soprattutto dalla *Prima lettera ai Corinzi*, incentrata nell'annuncio della rivelazione del mistero della croce¹¹⁵.

S. Paolo per primo si espresse dicendo, «Ecco vi svelo un mistero» (*I Cor. 15, 51*)¹¹⁶, vi annuncio «il mistero di Dio» (*I*

¹¹³ M. Heidegger, *Dell'essenza della verità*, in Id., *Segnavia*, cit., p. 149.

¹¹⁴ Ireneo, *Contro le eresie* (I 1, 3), in *Testi gnostici in lingua greca e latina*, cit., p. 287.

¹¹⁵ G. Barbaglio, *Introduzione*, in S. Paolo, *Lettere*, cit., p. 107.

¹¹⁶ S. Paolo, *Lettere*, cit., p. 179.

Cor. 2, 1)¹¹⁷, la «sapienza misteriosa, tenuta nascosta, prestabilita da Dio prima dei secoli per la vostra gloria» (*I Cor. 2, 7*)¹¹⁸, il «mistero, dall'eternità avvolto nel silenzio, ma ora manifestato» (*Rom. 16, 25*)¹¹⁹.

S. Paolo rivelò il mistero della seconda venuta di Cristo, il mistero della παρουσία, l'avvento dell'eternità nel mondo. Heidegger ha fatto suo questo concetto modificandolo come evento della vita effettiva¹²⁰, mentre Valentino, al contrario, lo utilizzò come avvento della ricomposizione dello spirito nel nulla, riducendo la materia a non essere¹²¹ attraverso la distruzione del mondo.

¹¹⁷ Ivi, p. 135.

¹¹⁸ *Ibidem.*

¹¹⁹ Ivi, p. 381.

¹²⁰ Il debito di Heidegger nei confronti di S. Paolo, per quanto riguarda il καιρός come manifestazione (παρουσία), verrà argomentato nel capitolo seguente relativo al darsi dell'essere come temporalità (*Temporalität*) originaria.

¹²¹ Ireneo, *Contro le eresie* (I 7, 1), in *Testi gnostici in lingua greca e latina*, cit., p. 315.