

FRANCESCO GARRITANO

## Per una topografia del *nihil*

Nella Premessa al suo *Nietzsche*, Heidegger fa quest'affermazione: «“Nietzsche” — il nome del pensatore sta, come titolo, a indicare *la cosa in questione* nel suo pensiero. La cosa in questione, la causa, in se stessa è confronto reciproco (*Aus-einander-setzung*). Far sì che il nostro pensiero entri nella cosa in questione, prepararlo a essa — è questo il contenuto della presente pubblicazione»<sup>1</sup>. Quanto emerge dalla citazione è che c'è una «cosa in questione» nel pensiero di Nietzsche, che appare come qualcosa di ben determinato, ma, allo stesso tempo, essa sembra non essere esclusivo problema dell'autore de *La Gaia scienza* se, per l'appunto, conduce Heidegger a confrontarsi ed a farsene carico, ovvero ad entrare in essa. Com'è noto, Nietzsche è per il filosofo di Messkirch un termine di confronto sistematico e costante, di cui fanno fede i numerosi corsi a lui dedicati; nel semestre invernale 1936-'37 Heidegger inizia un ciclo di lezioni in cui avvia un serrato confronto con Nietzsche sui capisaldi della sua filosofia: nichilismo, trasvalutazione dei valori, volontà di potenza, eterno ritorno, superuomo; ad essi si aggiungono alcune trattazioni elaborate nel periodo che va dal 1940 al 1946. Misurarsi con Nietzsche è per Heidegger uno stimolo fuori dall'ordinario, dal momento che ha l'opportunità di riflettere in modo serrato sul rapporto in atto fra nichilismo e metafisica. In una pagina de *La determinazione del nichilismo secondo la storia dell'essere* si legge: «*nella metafisica di Nietzsche, che per la prima volta esperisce e pensa il nichilismo in quanto tale, il nichilismo è superato oppure no?*»<sup>2</sup>. Se la riflessione nietzscheana si caratterizza per la messa in evidenza della caduta del senso e

---

<sup>1</sup> Heidegger (1994), p. 19.

<sup>2</sup> Ivi, p. 810.

dunque per la svalutazione dei valori supremi, la trasvalutazione di tutti i valori, che fa seguito a tutto questo, e il riconoscimento dell'ente come volontà di potenza non sembrano produrre per Heidegger il superamento del nichilismo. La risposta alla domanda è data, infatti, nello stesso testo, qualche rigo innanzi: «L'esperienza fondamentale di Nietzsche dice: l'ente è l'ente in quanto volontà di potenza nel modo dell'eterno ritorno dell'uguale. In quanto è siffatto ente, l'ente *non* è niente. Di conseguenza, il nichilismo, secondo il quale dell'ente in quanto tale non deve essere niente, resta escluso dai fondamenti di questa metafisica. Apparentemente, dunque, essa ha superato il nichilismo»<sup>3</sup>. Se il carattere fondamentale dell'ente è la volontà di potenza, ebbene esso è, e dal momento che è tale non può essere niente: questo sarebbe, per Heidegger, l'articolazione della riflessione nietzscheana relativa al nichilismo e al suo superamento. Il fatto che l'ente sia volontà di potenza, che vuole se stessa incessantemente, determina la decisiva appartenenza dell'ente all'essere e non al niente, che è così superato. Il modo in cui Heidegger sviluppa questa considerazione è assolutamente logico, dal momento che egli fa uso della contrapposizione: se l'ente è, esso non può non essere, dunque non è niente. C'è da dire, tuttavia, che nella citazione ci sono due spie, due termini per i quali l'autore fa ricorso all'italico: «è», «non». Che significato bisogna dare ai due sintagmi messi in evidenza? Alla lettera vale quanto detto sopra: se l'ente è, ebbene non può essere niente. In questa prospettiva interpretativa, suggerita dallo stesso autore, viene meno qualsiasi dubbio. Tuttavia, si può anche pensare che il rapporto oppositivo fra essere e niente non sia poi tale: probabilmente, Heidegger, facendo ricorso all'italico, intendeva alludere a questa possibilità, cioè all'articolazione di essere e niente e non all'opposizione, cosa nota ai suoi lettori<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Ivi, p. 811.

<sup>4</sup> Ne *La questione dell'essere*, scritto celebrativo per i sessant'anni (1955) di Ernst Jünger, nonché risposta a *Oltre la linea*, a sua volta offerto da Jünger a Heidegger per i suoi sessant'anni (1949), l'autore invita a scrivere la parola

Per cercare di comprendere il pensiero di Heidegger e dare la giusta interpretazione ai due sintagmi posti in italico, prendiamo le mosse da *Che cos'è la metafisica?*, prolusione tenuta a Friburgo il 29 luglio 1929, pubblicata lo stesso anno e poi in varie edizioni<sup>5</sup>. Il testo si apre con una prima considerazione che ha per oggetto il titolo, cioè in che modo ci si può interrogare sulla metafisica e che tipo di domande è lecito porre<sup>6</sup>. A tale quesito, Heidegger risponde che qualsiasi domanda metafisica va posta «in modo totale» e deve necessariamente coinvolgere colui che la pone. Cosa intenda dire e a cosa si riferisca è precisato qualche rigo dopo, quando fa riferimento alle scienze, vale a dire a quei saperi che si strutturano in forma di ontologie regionali, secondo ottiche ristrette e specialistiche, tali da condurre verso risultati certi, ossia ripetibili nel tempo, senza apportare alterità, quanto può fare irruzione e obbligare a riformulare il pensiero e il sapere. Che Heidegger abbia preso di mira i saperi e le ontologie regionali è un dato di fatto, tant'è vero che egli fa una notazione precisa circa il modo in cui i saperi stessi si dispongono gli uni verso gli altri: essi si distanziano, si chiudono in ambiti ristretti, tali che ciascuno finisce per trattare gli oggetti della propria ricerca in modo «fondamentalmente» diverso, al punto che le molteplici discipline comunicano fra loro soltanto in virtù del fatto che esse fanno parte del mondo dell'università e delle facoltà. Se da un lato viene rinvenuta la frammentazione della conoscenza, tale da far pensare che ogni sapere specialistico tenda a creare una sorta di mondo particolare distante da tanti altri mondi, dall'altro viene messo in evidenza un tratto comune, proprio dello spirito scientifico:

Tutte le scienze, come tali, sono governate da quel riferimento al

---

“essere” con la barratura, che: «difende innanzitutto dall'abitudine, quasi inestirpabile, di rappresentare l'“essere” come un qualcosa che sta di fronte e che sta per sé, e che poi talvolta si fa innanzi all'uomo» (Heidegger, 1989, p. 146).

<sup>5</sup> Heidegger (1987), pp. 59-77.

<sup>6</sup> Ivi, p. 60.

mondo che fa loro cercare l'ente stesso, per farne l'oggetto di un'indagine e di una determinazione fondante [...]. Si attua così nelle scienze, in conformità alla loro idea, un approssimarsi a ciò che vi è di essenziale in tutte le cose<sup>7</sup>.

L'atteggiamento di una pratica orientata alla conoscenza non può che avere come oggetto della stessa il mondo, popolato da uomini e cose, da enti verso cui si orientano i differenti saperi, che, pertanto, si unificano in questo loro disporsi verso la realtà e nel tentativo di cogliere ciò che di essenziale, di immutabile, vi è: la certezza della conoscenza è infatti tale se non vi è quanto obbliga e forza alla sua revisione, per la qualcosa essa non può che avere di mira le essenze. Queste considerazioni, che a prima vista colpiscono per la banalità, cui si accompagna, però, una sottile venatura ironica, destinata poi a trasformarsi in aperta polemica (il contenuto della prolusione, alla fine, si presenta in questi termini), si precisano subito dopo:

L'uomo, che è un ente fra gli enti, "fa della scienza". In questo "fare" accade nientemeno che l'irruzione di un ente, detto uomo, nella totalità dell'ente, in modo tale che l'ente, in questa e per questa irruzione, si dischiude in ciò che è, e per come è. È questa irruzione che dischiude a consentire a suo modo all'ente di arrivare a se stesso<sup>8</sup>.

In tale circostanza, la sfumatura ironica si appalesa in modo più evidente poiché l'accento è posto su quanto caratterizza il metodo delle scienze, ovvero la capacità di operare in modo analitico a partire dalla divisione fra il soggetto osservatore e quanto è oggetto dell'indagine, dunque dalla divisione fra enti. Questa puntualizzazione serve a porre in primo piano la contraddizione peculiare a tale procedere: da un lato abbiamo un ente sottoposto a indagine, destinato a essere oggetto di una ricerca orientata a fissare il suo tratto immutabile e fondamentale, ricerca che, di fatto, risponde a questa domanda:

---

<sup>7</sup> *Ibidem.*

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 61.

«che cos'è questa o quella cosa?»; dall'altro troviamo un altro ente, l'uomo, che si fa carico di indagare, esplorare, formulare ipotesi e dare una risposta alla domanda di cui sopra. Nulla di sorprendente da questo punto di vista, se non fosse che lo statuto della domanda è di non poco momento o, per dare un nome alle cose, è metafisico. Dunque, la ricerca scientifica si caratterizza per l'«irruzione» di un ente in un altro ente, che si dà nella sua totalità nella forma di un sapere capace di far sì che l'ente stesso si sveli nella sua essenza. Questa dinamica è senza dubbio il tratto fondamentale della ricerca scientifica, ma costituisce anche quanto è proprio al metodo dialettico, contraddistinto dall'opposizione e dalla riduzione dell'altro da sé nella forma di un sapere che procede infinitamente su se stesso, risolvendo in tal modo ogni dualità. Sulla scorta di queste notazioni, formulate in margine alla citazione, emerge come fra gli enti si venga a creare una differenziazione, una discriminazione destinata a trasformarsi in gerarchia: da una parte l'uomo, ente fra gli enti, ma anche ciò che ordina la realtà attraverso il sapere; dall'altra gli altri enti, vale a dire tutto ciò che attira la volontà di conoscenza e che in quanto tale è ordinato e sottoposto gerarchicamente all'uomo. In altre parole, si realizzerebbe nella ricerca scientifica non soltanto un'istanza antropocentrica, ma un'antropomorfizzazione del mondo con conseguenze tali minare o recidere il rapporto fra l'uomo e gli altri enti, tra l'uomo e la natura (*physis*).

Ciò che contraddistingue l'attività del sapere scientifico è il disporsi nel mondo in termini duali, nel senso che il soggetto della conoscenza scientifica si rapporta esclusivamente con degli oggetti, ossia con degli enti: la dualità è esattamente questa contrapposizione fra enti, risolta sinteticamente, nel senso che l'ente uomo si appropria dell'altro ente: «Ciò che deve essere indagato è l'ente soltanto, e sennò – niente; solo l'ente e oltre questo niente; unicamente l'ente e al di là di questo – niente»<sup>9</sup>. La sequenza verbale appena citata presenta un andamento enfatico dal momento che ossessivamente è messo in luce come

---

<sup>9</sup> *Ibidem.*

al centro dell'indagine scientifica vi siano soltanto gli enti, quanto è degno di un sapere, quanto attraverso questo si consegna all'uomo, «signore del mondo». Se quest'idea si presenta nella forma di incalzante ripetizione («l'ente», «l'ente», «l'ente»), parallelamente si verifica qualcosa di analogo in relazione al niente («niente», «niente», «niente»), da intendere come assenza di ente, alla lettera ni-ente. La ricerca scientifica, che possiamo anche chiamare tecnico-scientifica, ha come unico obiettivo ciò che è presente, quanto si dà come ente contrapposto a un altro ente: laddove non c'è ente si manifesta la sua assenza, il niente, quanto non è oggetto di indagine e sapere. Va notato come il ritmo tambureggiante con cui Heidegger fissa quanto è proprio della ricerca scientifica, vale a dire l'opposizione tra presenza e assenza, fra ente e niente, non si limita a quanto abbiamo citato, ma si estende all'intera pagina. In altre parole, vi è un crescendo in cui è ripetuta la stessa idea: nel suo rigore e nella sua serietà alla scienza interessa esclusivamente l'ente e non il niente, considerato come una sorta di «mostruosità», di «fantasticheria». A ben vedere, la pretesa della scienza è assolutamente giusta, dal momento che essa può approcciare in termini di ricerca e di sapere esclusivamente quanto è dato. L'ente, appunto, è presente, nel senso che si dà alla percezione, all'osservazione, alla misurazione e all'articolazione di un sapere che, preventivamente, deve verificare quelle variabili in grado di alterare la presenza, che deve essere resa certa e stabile. Poste le cose in questi termini, ovvero eliminato ogni possibile fattore di alterazione della presenza, il niente non può che essere unicamente l'assenza dell'ente. Come detto, l'argomentazione è segnata in questa pagina del testo dall'exasperazione dell'idea di presenza, quella del soggetto indagatore e quella dell'oggetto indagato, dualità che, ad un certo punto, viene scompaginata, giacché rientra in gioco il niente su uno scacchiere differente, quello della temporalità, che andrà a incidere sulla presenza stessa: «La scienza non vuole saperne del niente. Eppure è altrettanto certo che dove cerca di esprimere la sua propria

essenza, essa chiama in aiuto il niente. Ciò che rifiuta è ad un tempo ciò che reclama»<sup>10</sup>.

Cosa significa che la scienza «rifiuta» e «reclama» il niente? Non è difficile esplicitare perché la scienza rifiuti il niente: la scienza considera il niente come «ciò che “non c’è”», quanto non è presente ed in quanto tale non è degno di interesse. Va notato che Heidegger, nell’indicare tale atteggiamento, attribuisce alla scienza una «superiore indifferenza» che, probabilmente, non è tale, se, per l’appunto, si considera il fatto che la scienza poggia sulla presenza certa di un soggetto e fa altrettanto con l’oggetto: in altre parole, non è che essa sia così indifferente al niente se, di proposito, lo mette al bando, disponendo la ripetizione della presenza. Tutto questo è visibile nel modo in cui la scienza lo prende in considerazione: esso è concepito come un ente, nel senso che il niente «è», si presenta in questo o quel modo. La scienza si rapporta con il niente sulla scorta del principio di non contraddizione, che vede nel niente la «negazione della totalità dell’ente», ossia «il semplice non ente». Dunque, è il pensiero logico a generare il modo in cui la scienza risolve la questione del niente, considerato come mera assenza dell’ente. Questo è quanto Heidegger riferisce a proposito del modo in cui la scienza tratta il niente, che, tuttavia, va interrogato. Va notato come l’argomentazione, assolutamente lineare, presenti però una sorta di apertura, di allusione a qualcosa d’altro, a un diverso modo di pensare il niente, che non può essere ridotto alla mera negazione: «noi già dall’inizio assumiamo il niente come qualcosa che “è” così e così, cioè lo trattiamo come un ente. Eppure il niente differisce proprio da esso in modo assoluto»<sup>11</sup>.

Nell’organizzazione del testo, ciò che abbiamo sottolineato costituisce un’improvvisa accelerazione, una sorta di squarcio che compromette l’argomentazione: non dobbiamo, infatti, dimenticare che la prima stesura di *Che cos’è la metafisica?* è del 1929, appena successiva a *Essere e tempo* (1927), che il suo

---

<sup>10</sup> Ivi, p. 62.

<sup>11</sup> Ivi, p. 63.

autore utilizza per spiegare come il niente, pur non essendo riducibile a un ente, sia presente. Il primo movimento consiste dall'affrancarsi da una trattazione o, se si preferisce, spiegazione del niente su base logica, dunque a partire dal principio di non contraddizione. Il niente non è conseguenza del fatto che c'è il «non» e la «negazione», ma, addirittura, esso precede il piano logico, dunque il «non» e la «negazione». In questo modo, è operata una virata con cui la questione del niente è sottratta alla pertinenza della logica per essere spostata su un piano anteriore, «più originario», quello ontologico. Tutto ciò è ben visibile in questa riflessione: «Se questa tesi è giusta, allora la possibilità della negazione, come operazione dell'intelletto, e quindi l'intelletto stesso dipendono in un certo qual modo dal niente. A questo punto come può l'intelletto pretendere di decidere sul niente?»<sup>12</sup>. La negazione è senza dubbio un'operazione dell'intelletto, che appunto discrimina sulla base del principio di non contraddizione, tuttavia esiste una negazione anteriore alle capacità dell'intelletto, negazione o niente su cui il pensiero si fonda: poste così le cose, l'intelletto è impossibilitato a procedere secondo logica, a individuare il niente come non-ente. In questo modo ha luogo lo svincolarsi dalle pastoie della logica, movimento cui ne corrisponde uno successivo: interrogarsi sul niente secondo altre modalità. L'andamento della riflessione si dispone in modo regolare: se il niente va interrogato, ebbene è necessario localizzarlo, individuarlo, incontrarlo. Tutto ciò implica la presenza, il fatto che esso ci sia, vale a dire la possibilità da parte dell'uomo di rinvenirlo: si è detto che il niente è la negazione della totalità dell'ente, la sua assenza, per cui è da qui che bisogna muovere per identificarlo nel mondo. Allo scopo di procedere alla localizzazione del niente, Heidegger fa ricorso all'analitica esistenziale: l'uomo si dispone a cogliere l'ente nella sua totalità nel momento in cui si sente situato (*Befindlichkeit*) nel proprio dello stato d'animo, che lo colloca anche come esser-ci. Insomma, lo stato d'animo permette all'uomo di essere tale, ossia di situarsi nel mondo, e lo

---

<sup>12</sup> Ivi, 64.

conduce dinnanzi all'ente nella sua totalità. Se le cose stanno in questi termini, si tratta allora di verificare qual è lo stato d'animo capace di condurre l'uomo dinnanzi al niente. Lo stato d'animo che consente all'uomo, per alcuni attimi, di trovarsi davanti al niente è lo «stato d'animo fondamentale dell'angoscia (*Angst*)». L'angoscia è una forma di «ansietà (*Ängstlichkeit*)» assai diffusa e frequente, che fa parte di quel senso di paura ben familiare all'uomo, sebbene sia fundamentalmente diversa dalla paura. La paura è paura di un ente determinato, di questo o di quello, di quanto ci minaccia. Al contrario, l'angoscia non è determinata da qualcosa di preciso, nonostante si presenti come angoscia di qualcosa. Il fatto che l'angoscia sfugga alla determinatezza non vuol dire che essa abbia un difetto a riguardo, ma, al contrario, che essa è contraddistinta dall'impossibilità della determinatezza. Ciò che porta l'angoscia è un senso di spaesamento, di allontanamento dagli enti, dalle cose, di indifferenza che tutto permea: nell'allontanamento degli enti, ciò che resta all'uomo, ciò che a lui si rivela, è il niente<sup>13</sup>.

Il niente si manifesta attraverso l'angoscia: con essa si svela non come ente e neppure come oggetto, nel senso che l'angoscia non si contrappone all'ente. Nell'angoscia non ha luogo l'annientamento dell'ente nella sua totalità, né di una parte, dal momento che il niente si fa innanzi «insieme» all'ente, che si dilegua nella propria totalità. Il fatto rilevante è che l'esserci (l'uomo) nel momento in cui è immerso nel niente, per effetto dell'angoscia, è già oltre l'ente nella sua totalità. In altre parole, l'angoscia fa in modo che l'uomo colga la sua condizione di ente, che è tale perché immerso nel niente, necessitato a trascendere se stesso, a cogliere il suo essere al di là della totalità dell'ente, dunque la sua finitezza<sup>14</sup>. Nel momento in cui il soggetto rinviene la sua originaria costituzione cade la possibilità che il niente possa essere identificato come un oggetto o un ente e quindi, secondo il procedere peculiare delle scienze, il niente è quanto ha a che fare con l'essere dell'ente, al

---

<sup>13</sup> Cfr. *ivi*, p. 68.

<sup>14</sup> Sull'argomento, cfr. Greisch (1994), pp. 229 e sgg.

punto che l'uomo, l'ente per eccellenza, è il luogo in cui il niente è. La nota affermazione heideggeriana: l'uomo è «il luogotenente del niente» evidenzia come l'essere dell'uomo sia «l'essere per la morte», sicché esso è il luogo in cui il niente è. Tutto ciò apre alla dimensione della trascendenza, nel senso che il niente impone all'ente l'oltrepassamento della propria totalità. Si apre, dunque, un al di là, da non intendere nell'accezione cristiana di altra vita, ma come alterità nell'immanenza, altro da sé di cui è portatrice la finitezza. Insomma, si apre l'orizzonte di ciò che in quanto altro, ma in sé, dispone verso l'oltre, in direzione di un trascendimento che è legato esclusivamente al tempo e pertanto è mondano. All'interno di ciò che è nel mondo si dispone una prospettiva metafisica, che non dispone alcuna via di fuga, ma radica nella terra e disegna per l'uomo la libertà e la verità: «metafisica è il domandare oltre l'ente, per ritornare a comprenderlo come tale e nella sua totalità»<sup>15</sup>. Sulla scorta di quanto abbiamo detto, attraverso lo stato d'animo dell'angoscia si realizza nell'uomo una sorta di lesione o frattura, per cui viene meno l'idea di totalità dell'ente, nel senso che egli acquista consapevolezza del proprio destino e della propria destinazione: il niente come ciò che è proprio dell'essere dell'ente rivela esattamente ciò. Se da un lato si dilegua la totalità dell'ente, che è tale perché finito, dall'altro l'ente ritorna a sé in virtù del fatto che arriva a comprendere qual è la natura della sua totalità, cioè la sua essenza, il suo destino irreversibile. Nel momento in cui la metafisica si pone come domanda, come unica interrogazione, cosa c'è al di là del mondo fisico, cosa resta immutabile e non subisce l'azione corruttrice del tempo, ebbene essa non può che imbattersi nella questione di un essere mescolato al niente e non incontaminabile, puro, inalterabile. Qualsiasi interrogazione sull'essere dell'ente, ogni domanda metafisica, non può prescindere, nella riflessione di Heidegger, dalla questione del tempo, dal fatto stesso che la domanda nasce in quanto domanda posta in essere da un ente finito che, in quanto tale, deve articolare l'interrogazione a partire dalla

---

<sup>15</sup> Heidegger (1987), p. 74.

propria condizione di «essere per la morte», con la conseguenza che la domanda metafisica ha come unico oggetto la differenza ontologica – in altre parole, non è possibile interrogarsi sull'essere senza passare attraverso la soglia della differenza fra essere ed ente.

Ripercorrendo il testo che stiamo commentando, è indubitabile che in esso sia posta una sola questione, quella relativa al niente: che cos'è il niente? dove localizzarlo? L'interrogazione è posta a partire dal *modus operandi* della scienza, che considera il niente come la mancanza o assenza dell'ente che, essendo l'unico oggetto della ricerca scientifica, è degno di pensiero. Questo modo di procedere poggia sul pensiero logico, dunque sulla possibilità di operare in termini duali e a partire da una concezione del tempo regolata dalla «semplice presenza» (*Anwesenheit*), una presenza non alterabile, non sottoposta a finitezza. Il modo in cui la scienza risolve la problematica del niente è considerata insoddisfacente dall'autore di *Che cos'è la metafisica?*, il quale propone un diverso approccio al niente attraverso il situarsi dell'uomo nel mondo e lo stato d'animo dell'angoscia: questa rivela all'ente uomo che il niente non è un oggetto o un ente, ma fa parte del suo essere, sicché viene meno per il *Dasein* la sua totalità di ente, che si apre, conseguentemente, alla finitezza. Dopo aver proceduto a confutare il modo in cui la scienza pensa il niente e messo in discussione il suo rifiuto (del niente essa non vuol sapere niente), Heidegger ritorna nella parte finale del saggio ancora al metodo della ricerca scientifica, secondo modalità prevedibili, sillogistiche. La scienza ha la pretesa di rapportarsi in «modo eccelso» all'ente, esclusivamente a esso, allo scopo di indagarlo e farlo proprio attraverso il sapere matematico, pertanto non prende in considerazione il niente, lo abbandona. Sin qui non vi sono elementi di novità rispetto a quanto detto precedentemente. Il quadro, tuttavia, muta se il discorso si sposta dalla scienza e dal suo metodo allo scienziato, all'ente uomo artefice della ricerca scientifica, a quell'ente che, per effetto dello stato d'animo dell'angoscia, coglie la propria finitezza, dunque la

presenza del niente nel suo essere e non nel mondo degli oggetti:

L'esserci dello scienziato ha la sua semplicità e la sua forza nel fatto di rapportarsi in modo eccelso all'ente stesso e unicamente a esso. Con un gesto di superiorità, la scienza vorrebbe abbandonare il niente. Ma ora, nel domandare del niente, appare chiaro che l'esserci dello scienziato è possibile solo se sin da principio si tiene immerso nel niente<sup>16</sup>.

Il niente, che era stato congedato attraverso il metodo, ritorna beffardamente in scena, grazie a colui che lo aveva messo alla porta, con conseguenze di non poco momento: con l'entrata in scena del niente si manifesta la finitezza, da cui è investito l'uomo, colui che nell'impianto scientifico si pone in condizioni di granitica sicurezza dal momento che si assegna il compito di indagare nella certezza di un presente privo di insidie, presente cui riconduce l'alterità dell'ente indagato. Introducendo il niente nell'esserci dell'ente, l'edificio e il procedere della scienza sono scossi in modo radicale, giacché il niente produce un sommovimento tale da rendere precaria la presenza, la cui stabilità (*Anwesenheit*) cede il posto al disvelamento (*Anwesenlassen*).

Sulla scorta di quanto abbiamo detto, emerge come la domanda sul niente non possa essere formulata con indifferenza e distacco, così come ci si interroga sugli oggetti presenti nella realtà, per il semplice motivo che il niente non si dà agli occhi, alla percezione, alla conoscenza. In ciò la risposta della scienza è assolutamente corretta e pertinente: del niente non si sa niente e poco conta saperne qualcosa. Se è del tutto legittimo un tale approccio, non è, però, detto che il niente non sia presente: il niente ha a che fare non con l'ente, ma con l'essere dell'ente in quanto finitezza capace di rivelarsi attraverso l'angoscia, che rompe la totalità dell'ente. Pertanto, se è vero che il niente non giunge a fenomenalizzarsi, ad essere interrogato, così come fa la scienza, è altrettanto vero che esso abita chi si attiene solo ai

---

<sup>16</sup> Ivi, p. 76.

fatti, al dato. Tutto questo svela l'essenza della ricerca scientifica, il cui metodo e il cui procedere sono costruiti su una preliminare rimozione, quella relativa all'esclusione del soggetto investigante da ciò che è oggetto della sua investigazione, rimozione che assegna all'osservatore una preliminare e discutibile stabilità. Se, per l'appunto, l'angoscia rivela all'uomo che il niente ha a che fare con l'essere dell'ente, ebbene l'uomo trascende se stesso, oltrepassa se stesso e in quanto tale l'interrogazione sul niente, sul proprio destino, gli rivela la sua natura metafisica: «L'esserci umano può comportarsi in rapporto all'ente solo se si tiene immerso nel niente. L'andare oltre l'ente accade nell'essenza dell'esserci. Ma questo andare oltre è la metafisica. Ciò implica che la metafisica faccia parte della "natura dell'uomo"»<sup>17</sup>. Queste considerazioni, con le quali si chiude il testo che abbiamo commentato, sembrano configurare una sorta di paradosso: la scienza, con il suo rigore e la sua oggettività, è nella sua essenza la metafisica, dal momento che essa non può costruirsi, sebbene lo pretenda, su dei presupposti di realtà capaci di mettere da parte l'uomo in quanto fonte di errore. È come se la ricerca scientifica ammettesse la presenza dell'uomo unicamente nel ruolo di indagatore della realtà e mettesse al bando qualsiasi altra manifestazione dell'umano: tale esasperata impersonalità, condizione preliminare per l'accertamento del reale, trascura che la presenza del soggetto anticipa la verità stessa o, se si preferisce, che la verità è condotta alla luce dal suo destino (*Geschick*).

Riprendiamo *La determinazione del nichilismo secondo la storia dell'essere*, con cui avevamo dato inizio alla trattazione della riflessione serrata elaborata da Heidegger intorno al pensiero di Nietzsche sul nichilismo e sul suo superamento, e concentriamoci su una domanda, posta nell'*incipit* ed evidenziata dall'uso dell'italico: «*nella metafisica di Nietzsche, che per la prima volta esperisce e pensa il nichilismo in quanto tale, il nichilismo è superato oppure no?*»<sup>18</sup>. Abbiamo osservato

---

<sup>17</sup> Ivi, p. 77.

<sup>18</sup> Heidegger (1994), p. 810.

come Nietzsche si ponga alle spalle il nichilismo nel momento in cui arriva a fissare che l'essere dell'ente è volontà di potenza ed eterno ritorno dell'uguale: se, appunto, l'ente è in quanto volontà di potenza, esso non può essere niente. Questo sillogismo rigoroso è accettabile a condizione che si operi una demarcazione netta fra essere e niente, cosa che appunto fa Nietzsche, cosa che Heidegger mette in discussione nel pensare che il niente non si oppone all'essere, ma, per contro, gli riguarda: «L'essenza del nichilismo è la storia nella quale dell'essere stesso non ne è niente»<sup>19</sup>. Dobbiamo, pertanto, interrogarci su tutto questo, ossia sul fatto che dell'«essere stesso non ne è niente». Nell'articolare la propria riflessione in margine a questa considerazione, Heidegger procede a una drastica messa in discussione del superamento del nichilismo a opera di Nietzsche, al punto che si spinge ad affermare che il «pensiero del divenire», come essere di tutto l'ente, come pensiero della volontà di potenza, costituisce la forma suprema del nichilismo, corrispondente *in toto* ad un pensiero metafisico segnato da un dato di fatto indiscutibile: dell'essere, divenuto valore, non ne è niente. Cosa vuol dire tutto questo? Ebbene, non soltanto Nietzsche non mette in atto il superamento del nichilismo, ma vi resta irretito, nel senso che lo porta a compimento nel momento in cui giunge alla determinazione dell'ente come volontà di potenza e, cosa ben più significativa, si preclude la possibilità di coglierne l'essenza. Il tentativo di superare il nichilismo, che non avrà comunque luogo (impossibilità cui bisogna rimettersi), deve necessariamente muovere dall'interrogazione sull'essere: superare il nichilismo obbliga ad esperirne l'essenza. L'essenza del nichilismo è storicamente metafisica, nella sua pretesa di dare una risposta a che cos'è l'ente, per cui, da questo punto di vista, la metafisica di Platone sarebbe non meno nichilista di quella di Nietzsche.

Forse è il caso di fare ricorso, direttamente, alle parole di Heidegger, perché se è vero che le abbiamo echeggiate in termini concettuali, è altrettanto vero che la concettualità non

---

<sup>19</sup> Ivi, p. 812.

consente di cogliere alcune sfumature, peraltro evidenziate dallo stesso autore: «*La metafisica è in quanto metafisica il nichilismo autentico. L'essenza del nichilismo è storicamente la metafisica*»<sup>20</sup>. Nella citazione in questione, la notazione di Heidegger è perentoria: la metafisica è il nichilismo autentico; ancora: l'essenza del nichilismo è la metafisica. C'è da dire, inoltre, che il primo sintagma balza agli occhi con forza per l'uso dell'italico, ripreso anche nel secondo, nel verbo: è. Sulla scorta della storia del pensiero filosofico e delle idee, è senza dubbio singolare che la metafisica corrisponda al nichilismo: se la metafisica volge la propria attenzione a quanto sta al di là del mondo fisico, segnato dalla corruttibilità, e si interroga sulle essenze, su ciò che è immutabile, ebbene può risultare paradossale che quanto permane ed orienta produca, contemporaneamente, l'indebolimento e la perdita del senso. Riprendendo quanto sostiene Nietzsche, cioè che il nichilismo si appalesa quando i valori supremi si svalutano, è singolare che la metafisica, fedele custode di quanto si dispone come essenziale e quindi supremo, apra al nulla. Il tratto paradossale dell'affermazione heideggeriana va probabilmente analizzato ed esplicitato a partire da un'interrogazione sull'essere secondo modalità particolari — a ciò sembra additare il verbo essere alla terza persona messo in rilievo con l'italico, ma anche un'altra puntualizzazione del filosofo tedesco («l'essenza del nichilismo è la storia nella quale dell'essere stesso non ne è niente»). La risposta alla domanda: perché la metafisica è il nichilismo autentico? va trovata nella notazione successiva: l'essenza del nichilismo è quella storia nella quale dell'essere non ne è niente. Con la domanda «che cos'è l'ente?» si domanda dell'ente in quanto tale. Tuttavia, l'ente in quanto ente è tale grazie all'essere, per la qualcosa nell'interrogazione «che cos'è l'ente in quanto tale?» il pensiero è orientato verso l'essere, in direzione dell'essere dell'ente. Se il compito della metafisica è l'interrogazione sull'essere, tale compito sembra essere disatteso, giacché, precisa Heidegger, la metafisica non pensa l'essere, ma

---

<sup>20</sup> Ivi, p. 816.

l'ente rispetto all'essere, col risultato che l'essere è pensato come ente nel suo essere. Dire che l'essere non è pensato in quanto tale, ma che è oggetto di un pensiero obliquo, che passa per l'ente, vuol dire che l'essere rimane impensato<sup>21</sup>. Tutto questo giustifica l'asserzione secondo la quale il nichilismo è la storia dell'essere, quella storia nella quale dell'essere stesso non vi è pensiero. Se può sembrare straniante che la metafisica corrisponda al nichilismo autentico, è non meno singolare che il pensiero sull'essere si risolva nella dimenticanza dell'essere, ridotto all'essere dell'ente. Con ciò non viene affermato che la metafisica, il cui compito è riflettere intorno all'essere, non dia alcuna risposta alla domanda, ma va precisato che la risposta (l'essere degli enti è l'Idea in Platone, la volontà di potenza in Nietzsche) è parziale: la metafisica concepisce l'essere dell'ente come ciò che viene prima dell'ente stesso, come *a priori*. La questione è appunto questa: manca un pensiero dell'essere o, per essere più precisi, la metafisica riconosce che l'ente non è senza l'essere e traspone questo nell'ente<sup>22</sup>. In altre parole, la metafisica pensa l'ente trascendendolo, ma lo trascende per rappresentare l'ente, vale a dire per ritornare a quest'ultimo. Il pensiero della metafisica nell'interrogarsi sull'essere non si lascia coinvolgere nell'essere stesso perché ha già pensato l'essere come ente, dal momento che quest'ultimo è. Le conseguenze di un tale procedere sono che la metafisica è la storia della quale dell'essere stesso non ne è niente, pertanto essa è il nichilismo autentico<sup>23</sup>.

Pensando l'ente, la metafisica si limita a sfiorare l'essere, per poi passare oltre e ritornare all'ente; tutto questo non solo impedisce di porre in atto un pensiero intorno all'essere, ma stabilisce una seconda impossibilità: poiché l'essere rimane

---

<sup>21</sup> Cfr. *ivi*, pp. 817-818.

<sup>22</sup> Su questo argomento rimandiamo a Mazzarella (2002), pp. 168 e sgg.

<sup>23</sup> A distanza di poche pagine ritornano le due sequenze verbali oggetto del nostro commento: «L'essere stesso, per una necessità essenziale, rimane impensato nella metafisica. La metafisica è la storia nella quale, per essenza, dell'essere stesso non ne è niente: *la metafisica è in quanto tale il nichilismo autentico*», Heidegger (1994), p. 822.

impensato, risulta impensata anche la svelatezza dell'ente. Cosa significa tutto questo? L'essere dell'ente è esattamente la svelatezza in cui l'ente è presente, ma tale presenza è legata al tempo, per la qual cosa l'essere dell'ente presenta un tratto di velatezza, che si accompagna alla svelatezza dell'ente. In altre parole, la svelatezza dell'ente nel suo essere è congiuntamente la velatezza dell'essere, la sua assenza corrispondente ad una presenza sottoposta al differimento, al non ancora. L'errore di fondo nell'impostazione del pensiero della metafisica e nella storia della metafisica stessa risiederebbe nel considerare l'essere a partire dall'ente, la cui svelatezza è separata dal tempo, dalla differenza, e in tal modo si affermerebbe un pensiero dell'essere nella forma di pregiudizio: «Nel frattempo, tuttavia, si è fatto più chiaro che l'essere stesso è essenzialmente (*west*) in quanto è la svelatezza nella quale l'ente è presente (*anwest*). La svelatezza stessa, tuttavia, rimane in quanto tale celata. In essa stessa, nella svelatezza, la svelatezza rimane, in riferimento a essa stessa, assente. *Si rimane alla velatezza dell'essenza della svelatezza. Si rimane alla velatezza dell'essere in quanto tale. L'essere stesso rimane assente*»<sup>24</sup>. La sequenza verbale citata si chiude con l'uso dell'italico, che rafforza il detto, e con un'affermazione secca: «l'essere stesso rimane assente». Cosa significa che l'essere rimane assente? Si potrebbe dire: se l'essere è, esso giunge alla presenza e di conseguenza non può essere assente; proposizione assolutamente legittima nell'ottica del pensiero logico. Ma, per spiegare che l'essere rimane assente bisogna far ricorso a una modalità di pensiero che superi la soffocante rettitudine del principio di non contraddizione, muovendo dall'ovvietà, cioè dal riconoscimento che l'essere dell'ente è il tempo, che non si dà come *Anwesenheit*, ma come *Anwesenlassen*, cioè come disvelamento. Se ciò che marca l'essere dell'ente è il tempo, ne deriva che l'essere non si darà mai nella svelatezza dell'ente se non come velatezza, vale a dire come assenza dell'essere, come suo differimento: in altre parole, il rimanere assente dell'essere è, di fatto, l'essere stesso, che si

---

<sup>24</sup> Ivi, p. 824.

vela con se stesso, si aggiorna, si ripropone, per la qualcosa il velo è il nulla in quanto l'essere stesso. Bisogna sottolineare che il rimanere assente dell'essere è, ovviamente, in riferimento all'ente, nel senso che il velamento si dispone come il sottrarsi dell'essere stesso, sottrarsi che è visibile come l'essere dell'ente, sicché l'ente stesso sta nella sottrazione del suo essere. Nel momento in cui ha luogo la svelatezza dell'ente c'è la metafisica, da intendersi come storia della svelatezza dell'ente in quanto tale. Ma, nella storia della svelatezza dell'ente avviene, secondo Heidegger, storicamente la sottrazione dell'essere stesso, vale a dire l'abbandono dell'ente da parte dell'essere, pertanto c'è una storia nella quale dell'essere stesso non ne è niente e di conseguenza l'essere stesso resta impensato. Il pensiero della metafisica non si dispone a misurarsi con il differimento dell'essere: il limite del pensiero della metafisica è che esso non mette da parte l'essere, ma non prende nemmeno in considerazione il suo rimanere assente, per cui il pensiero non corrisponde alla sottrazione dell'essere. Non solamente l'essere è assente, ma tale assenza diviene oggetto di occultamento e dissimulazione da parte del pensiero. Nel momento in cui orienta tutta la sua attenzione verso l'ente e attraverso esso si dispone come la verità dell'essere, la metafisica prende le distanze dall'essere stesso. In questa prospettiva, il superamento del nichilismo proposto da Nietzsche non sarebbe che il compimento del nichilismo, dal momento che il lasciar fuori il rimanere assente dell'essere viene spiegato presentando l'essere come valore, come volontà di potenza.

Attraverso la problematica del velatezza dell'essere dell'ente nella svelatezza dell'ente stesso la questione del niente investe l'essere stesso, per cui la metafisica, da Platone a Nietzsche, si dispone come quella forma di riflessione che, nella necessità di dare una risposta su quanto è essenziale, finisce per eludere la domanda e di rimando pretende di dare una risposta sull'essere dopo averlo messo al bando attraverso il primato dell'ente. Ne consegue che non soltanto la metafisica si configura come la storia della quale dell'essere stesso non ne è niente, ma la stessa

metafisica non coglie che il niente è intimamente legato all'essere, al suo sottrarsi, alle sue sospensioni, pertanto il nichilismo, nella sua essenza, non concerne la problematica dei valori dissolti e da ritrovare, non riguarda, insomma, l'uomo in termini di decisione, ma il suo essere, cioè la sua finitezza, il suo destino:

L'essenza del nichilismo non contiene nulla di negativo, della specie di quel distruttivo che ha la sua sede nelle convinzioni umane e si aggira nell'agire umano. L'essenza del nichilismo non è affatto questione (*Sache*) dell'uomo, bensì dell'essere stesso e quindi però è anche questione dell'*essenza* dell'uomo e, solo in *questa* sequenza, al tempo stesso anche questione dell'uomo<sup>25</sup>.

La velatezza dell'essere è la sua sottrazione, nel senso che la presenza dell'essere si dà nel suo rimanere assente. In questi termini, si comprende come l'essere si ponga in un iterato differimento rispetto alla svelatezza dell'ente, sicché nel rimanere assente si realizza la sua presenza. Nella riflessione heideggeriana, il nichilismo, pensato nella sua essenza, è esattamente la promessa dell'essere nella sua svelatezza, promessa che, dal momento che si cela e resta assente, determina il suo essere lasciato fuori. Nel caso di Nietzsche, il superamento del nichilismo produce il rimaner fuori dell'assenza dell'essere in favore dell'ente, interpretato come volontà di potenza, secondo la modalità propria della metafisica, che giunge in questo modo al suo compimento, collegando secondo una precisa direttrice la sua origine (la teoria delle idee) con la sua fine (la volontà di potenza). Se è vero che l'essenza del nichilismo non è affatto questione dell'uomo, è altrettanto vero che l'essenza del nichilismo secondo la storia dell'essere non è semplicemente qualcosa di pensato, di sospeso o separato rispetto al nichilismo reale: ciò che si ritiene essere il "reale" è, per l'appunto, essente soltanto in relazione alla storia essenziale dell'essere. Le manifestazioni nichilistiche sarebbero il risultato

---

<sup>25</sup> Ivi, p. 832.

dello «sprigionamento dell'essere», che abbandona il suo essere assente nella svelatezza al fatto che esso viene lasciato fuori dalla metafisica, la quale, in tal modo, preclude l'avvento dell'essere stesso: tutto ciò è accompagnato dal predominio dell'ente stesso e dal suo distoglimento dall'essere<sup>26</sup>. Ciò passa attraverso la possibilità, da parte dell'uomo, di rappresentarsi l'essere come ente, ossia di disporsi dinnanzi all'essere dell'ente attraverso il porre innanzi proprio della *Vorstellung*, col risultato che l'essere dell'ente è ridotto alla pura oggettività. Rappresentando l'essere dell'ente come oggetto, l'uomo non solamente si appropria dell'ente, ma realizza la propria essenza nella soggettività, col risultato che ogni trascendenza finisce per essere rappresentata nella relazione soggetto-oggetto. La metafisica della soggettività, caratterizzata dal fatto che l'essere resta impensato, fa dell'essere dell'ente un'oggettualità da rappresentare, metafisica che appartiene alla storia dell'essere. Questa metafisica della soggettività si definisce e culmina nell'unità di volontà di potenza e eterno ritorno dell'uguale, nella volontà di volontà, contraddistinta dal fatto che l'ente come soggettività (l'uomo che poggia su se stesso e conduce dinnanzi a sé con la rappresentazione) lascia fuori la verità dell'essere: «*ciò che del nichilismo è essenzialmente (west) è il rimanere assente dell'essere in quanto tale*»<sup>27</sup>. Pensare in valori, quanto caratterizza la metafisica della soggettività, mette da parte l'essere, di conseguenza risulta impossibile superare il nichilismo, nonostante il suo rovesciamento, dal momento che la volontà di superare il nichilismo non riconosce se stessa, cioè il suo appartenere alla manifestatività dell'essenza del nichilismo.

Se la metafisica e la sua storia si caratterizzano per il fatto che l'essere non solo non è pensato, ma è addirittura messo da parte attraverso un processo oggettivante, ne deriva che la storia, così com'è, è la storia in cui l'essere è assente, con la conseguenza che l'ente cade nella non storicità<sup>28</sup>. In altre parole,

---

<sup>26</sup> Cfr. *ivi*, pp. 844-845.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 849.

<sup>28</sup> Cfr. Pöggeler (1991), pp. 157 e sgg.

si configura un'idea di storia a partire dalla metafisica della soggettività, che congela l'essere nella sua manifestazione essenziale, l'assenza-differimento, per la qualcosa si apre un orizzonte storico in cui tutto ciò che accade è la storia dell'essere nel suo rimanere assente. L'uomo, verso cui si dirige il rimanere assente dell'essere, non intende venir meno al suo procedere in termini di pensiero rappresentativo, cioè di pensiero che pensa l'essere unicamente a partire dall'ente in cui neutralizza il differimento. Poste così le cose, si tratterebbe di attuare una modalità di pensiero capace di aprirsi all'essere a partire da ciò che gli è proprio, cioè dalla sua assenza, dal suo disvelamento, che impedisce la possibilità della presenza in forma stabile. In altre parole, se l'essere è il suo differire e se la storia dell'essere è tale assenza, si tratterebbe di giungere a una forma di pensiero che rinunci alla rappresentazione o, se si preferisce, che poggi sull'assenza dell'essere: «il pensare secondo la storia dell'essere lascia essere essenzialmente (*wesen*) l'essere come l'essere stesso. Il pensiero attua il passo indietro nei confronti del rappresentare metafisico»<sup>29</sup>. Pensare secondo la storia dell'essere vuol dire rinunciare a ridurre l'essere dell'ente alla presenza della rappresentazione, con la quale il soggetto fa proprio l'ente e lo sottomette al proprio dominio e ai suoi fini. Ciò impone che si debba attribuire il giusto valore a quanto è proprio dell'essere dell'ente, cioè al suo differimento, pertanto non è possibile eludere la questione del tempo, che finisce per rendere vano il tentativo di ridurre l'ente a *objectum*. Il «passo indietro» è, quindi, quel tipo di pensiero che rinuncia alla certezza della presenza e si dispone nel tempo, aprendosi così all'essere in quanto differenza. Tutto questo fa sì che il pensiero, che pensa l'essere in quanto assenza, sia un pensiero che lo pensa e lo ricorda come da sempre sparito, il che vuol dire che l'essere non è mai pensabile come *Anwesenheit* e che lo stesso pensiero rammemorante si trova a dover fare i conti con quanto si è detto a proposito della metafisica e del nichilismo, cioè che dell'essere stesso «non ne è niente». Bisognerebbe, dunque,

---

<sup>29</sup> Heidegger (1994), p. 854.

accordare il pensiero all'essere, ma non nel senso che, secondo Heidegger, segna la dialettica hegeliana, nella quale la «cosa del pensiero» è il pensiero stesso, talché l'essere corrisponde all'«assoluto pensare se stesso del pensiero», quanto, piuttosto, nel senso che «la cosa del pensiero» è «la differenza *in quanto* differenza»<sup>30</sup>, cioè l'assenza dell'essere, assenza che obbliga il pensiero alla ripetizione-rimemorazione.

Nella parte finale de *La determinazione del nichilismo secondo la storia dell'essere*, Heidegger cita un motto di Nietzsche: «vivere pericolosamente» e afferma che esso rientra esemplarmente nell'orizzonte della metafisica della volontà di potenza, sollecitando il cosiddetto «nichilismo attivo». Questa notazione gli consente di precisare che il pericolo come rischio connesso all'attivazione della forza è cosa diversa dal pericolo come minaccia dell'annientamento dell'essenza dell'uomo, per effetto dell'assenza dell'essere. Il pericolo di cui parla Nietzsche è quello dell'uomo che si rimette alla sua essenza, che scopre di essere volontà di potenza, quella volontà di volontà che consentirebbe di attuare il superamento del nichilismo e dunque la fine della metafisica e l'inizio di una nuova era. Il pericolo di cui parla Heidegger è quello derivante dal riconoscimento che non è possibile giungere alla determinazione dell'essere, che è tale perché si sottrae e obbliga a un pensiero necessitato ad accordarsi con il differimento dell'essere, differimento che lo costringe a ripetersi per trovare ancora e sempre differenza. Il pericolo del pensiero rammemorante, quello che realizza un passo indietro rispetto al pensiero della metafisica, è l'incompimento: esso è necessitato a ripetersi nella certezza di non giungere a nulla di essenziale, se non il ripresentarsi dell'assenza dell'essere. L'*Andenken* è costitutivamente un pensiero incompiuto, obbligato a fare i conti con la ripetizione, vale a dire con il suo destino, che è il destino dell'essere nel suo darsi<sup>31</sup>. Viene meno la possibilità per l'uomo di agire e decidere, di dare solidità al proprio pensiero, costretto a rimettersi al darsi

---

<sup>30</sup> Cfr. Heidegger (2009), pp. 57-60.

<sup>31</sup> Su tale argomento, cfr. Vattimo (1980), pp. 136-141.

dell'essere, col risultato che il nietzscheano superamento (*Überwindung*) si risolve nell'accettazione della metafisica: essa non è qualcosa che è possibile mettersi alle spalle, ma qualcosa a cui ci si rimette (*Verwindung*)<sup>32</sup>. Il passo indietro nei riguardi del pensiero metafisico non corrisponde, perciò, al rifiuto della metafisica, ma alla consapevolezza che non è possibile fondare il pensiero sulla certezza della presenza, per il semplice motivo che l'essere dell'ente è il tempo, cioè quella differenza ontologica che impedisce di poter pensare ciò che è immutabile. Se proprio si vuole pensare a quanto permane, a ciò che si ripete, ebbene il tratto essenziale dell'essere è il suo sottrarsi, la sua complementarità. Insomma, la possibilità di farla finita con la metafisica e, di rimando, con il nichilismo, effetto della crisi del senso, dello "svanimento" dei valori, mediante la proposizione di un disegno derivato dalla fisiologia, non porta, secondo Heidegger, da nessuna parte: si continuerebbe a permanere irretiti nella determinazione dell'essere da parte dell'ente, quindi nella metafisica e nel nichilismo. Tutto questo ha luogo per l'errore di fondo da cui è segnata la tradizione occidentale, incapace di un pensiero sull'essere dell'ente in grado di prescindere dalla rappresentazione, cioè da un approccio mediato dell'essere attraverso l'ente. Il nichilismo, nel suo tratto essenziale, è appunto la dimenticanza da parte della metafisica che l'essere non si dà nella presenza, se non attraverso il proprio differimento, per la qualcosa esso si preclude la venuta in un tempo regolato dalla ripetizione, nel senso che l'essere dell'ente è esattamente il tempo come differenza ontologica. Non solo, quindi, il nichilismo corrisponde al pensiero della metafisica, che occulta la sospensione o assenza d'essere, ma esso è il tratto essenziale dell'essere stesso, del quale "non ne è niente".

---

<sup>32</sup> «Potremmo dire: l'«oggetto» della *Verwindung* è principalmente il *Ge-Stell* [...]. Ciò significa che la *Verwindung* della metafisica si esercita come *Verwindung* del *Ge-Stell*», cfr. Vattimo (1985), p. 188.

*Bibliografia*

- Colonnello, P. (2001), *Kairos ed eterno ritorno tra Nietzsche e Heidegger*, in *Destinazioni. Attualità e inattualità del pensiero di Friedrich Nietzsche*, a cura di F. Fanizza, G. Penzo, G. Riccadonna, Editrice Zona, Rapallo, pp. 50-64.
- Gemes, K., Richardson, J. (2013), *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford University Press, Oxford.
- Greisch, J. (1994), *Ontologie et temporalité*, PUF, Paris.
- Heidegger, M. (1987), *Che cos'è la metafisica?*, in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. (1989), *La questione dell'essere*, in E. Jünger e M. Heidegger, *Oltre la linea*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. (1994), *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. (2009), *La struttura onto-teo-logica della metafisica*, in *Identità e differenza*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano.
- Inwood, M. (1999), *A Heidegger Dictionary*, Blackwell, Oxford.
- Magnus, B., Higgins, K.M. (1996), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Mazzarella, E. (2002), *Tecnica e metafisica*, Guida, Napoli.
- Pöggeler, O. (1991), *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, tr. it. di G. Varnier, Guida, Napoli.
- Vattimo, G. (1980), *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano.
- Vattimo, G. (1985), *La fine della modernità*, Garzanti, Milano.

*Abstract*

In the present essay I will focus on the well-known notion of nihilism elaborated in Nietzsche's thought, through the critical reading stated by Martin Heidegger in the first half of 20<sup>th</sup> century. According to Heidegger, Nietzsche's analysis of nihilism – what represents, in his thought, a sort of *pars*

*destruens* – cannot be overtaken by the main outlines of his purposed *pars construens*, i.e. the reassessment of moral values, the will to power, the eternal return, the over-man. What is at stake is the relationship between the being and the nothing, a relationship that, according to Heidegger, Nietzsche had dodged stating that the being is the will of power, and then it cannot be nothing. What Heidegger rejects of that syllogism is the separation between the being and the nothing: this latter is not opposed to the being, but, on the contrary, it belongs to the being, as the deepest meaning of the being itself, what the metaphysical tradition had removed. After Heidegger, the essence of nihilism is the metaphysics: thus, Nietzsche's thought should be wrapped within the same categories he had would overtake.

*Keywords:* Heidegger, Nietzsche, will of power, ontological difference, nihilism, metaphysics