

CHE COS'È METAFISICA?

« Che cos'è metafisica? ». Dalla domanda ci si attende un discorso sulla metafisica. Noi vi rinunciamo e discutiamo invece una questione metafisica determinata. In questo modo, così pare, entriamo direttamente all'interno della metafisica e offriamo a essa la giusta possibilità di presentarsi da sé. ' .

Il nostro proposito è di cominciare con lo svolgimento di un domandare metafisico, di tentare poi l'elaborazione della domanda e di concludere con una risposta.

Lo svolgimento di un domandare metafisico

Secondo Hegel, la filosofia – dal punto di vista del buon senso comune – è il « mondo alla rovescia ». La peculiarità del nostro punto di partenza ha quindi bisogno di una caratterizzazione preliminare. Essa scaturisce da una duplice caratteristica del domandare metafisico.

Da un lato ogni domanda metafisica abbraccia sempre la totalità della problematica della metafisica. Anzi, essa è di volta in volta questa totalità stessa. Ogni domanda metafisica può poi essere posta solo in modo che colui che

la pone – in quanto tale – è coinvolto nella domanda, cioè è posto in questione. Di qui ricaviamo l'indicazione che ogni domandare metafisico deve essere posto in modo totale e a partire dalla situazione essenziale dell'esserci che domanda. Noi domandiamo qui e ora, per noi. Il nostro esserci – nella comunità di ricercatori, insegnanti e studenti – è determinato dalla scienza. Che cosa d'essenziale ci accade nel fondo dell'esserci, per il fatto che la scienza è divenuta la nostra passione?

Gli ambiti delle scienze sono lontani l'uno dall'altro. Il modo di trattare i loro oggetti è fondamentalmente diverso. Questa moltitudine di discipline, tra loro così disparate, oggi è tenuta assieme solo dall'organizzazione tecnica delle università e delle facoltà, e conserva un significato solo per la finalità pratica delle singole specialità. Ma il radicarsi delle scienze nel loro fondo essenziale si è inaridito ed estinto.

Eppure in tutte le scienze, seguendo gli intenti che sono loro propri, noi ci rapportiamo all'ente stesso. Non c'è, infatti, dal punto di vista delle scienze, un campo che abbia preminenza sull'altro, non la natura sulla storia, né viceversa. Non c'è un modo di trattare gli oggetti che sia superiore all'altro. La conoscenza matematica non è più rigorosa di quella storico-filologica. Essa ha solo il carattere dell'« esattezza », che non coincide col rigore. Richiedere esattezza alla scienza storica significherebbe contravvenire all'idea di rigore che è specifica delle scienze dello spirito. Tutte le scienze, come tali, sono governate da quel riferimento al mondo che fa loro cercare l'ente stesso, per farne l'oggetto di un'indagine e di una determinazione fondante, secondo il suo contenuto essenziale e secondo il suo modo d'essere. Si attua così nelle scienze, in conformità alla loro idea, un approssimarsi a ciò che vi è di essenziale in tutte le cose.

Questo riferimento per eccellenza al mondo dell'ente stesso è retto e guidato da un atteggiamento liberamente scelto dall'esistenza umana. Certo, anche il fare e il lasciare pre- ed extra-scientifici dell'uomo si rapportano all'ente. Ma la scienza si distingue per la caratteristica di lasciare, in un suo modo proprio, esplicitamente e unicamente alla cosa stessa la prima e l'ultima parola. In tale oggettività del domandare, del determinare e del fonda-

re si attua una sottomissione all'ente stesso, delimitata in maniera particolare, affinché tocchi a esso di manifestarsi. Questo atteggiamento di servizio della ricerca e della dottrina si sviluppa sino a diventare il fondamento della possibilità di assumere un proprio ruolo guida, benché limitato, nella totalità dell'esistenza umana. Certo, il particolare riferimento della scienza al mondo e l'atteggiamento umano che lo guida sono pienamente comprensibili solo se vediamo e cogliamo ciò che accade nel riferimento così mantenuto. L'uomo, che è un ente tra gli altri, « fa della scienza ». In questo « fare » accade niente di meno 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 esso stesso.

Questi tre aspetti – riferimento al mondo, atteggiamento, irruzione – conferiscono, nella loro radicale unità, all'esistenza scientifica una semplicità e una forza dell'esser-ci che infiammano. Se noi ci appropriamo espresamente dell'esser-ci scientifico così messo in luce, allora dobbiamo dire:

Ciò a cui tende il riferimento al mondo è l'ente stesso – e nient'altro.^a

Ciò da cui ogni atteggiamento assume la propria direzione è l'ente stesso – e al di là di questo nient'altro.

Ciò con cui, nell'irruzione, avviene che la ricerca si confronti, è l'ente stesso, e al di là di questo – nient'altro.

Ma che strano: proprio nell'assicurarsi di ciò che gli è più proprio, l'uomo di scienza parla, esplicitamente o meno, di un qualcosa d'altro. Ciò che dev'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.

Che ne è di questo niente? È forse un caso che noi ci

a. 1ª edizione 1929: quest'aggiunta dopo la lineetta di sospensione è stata ritenuta arbitraria e artificiosa, senza sapere che Taine, il quale può essere considerato come il rappresentante e l'esponente di tutta un'epoca ancora dominante, utilizza consapevolmente questa formula per connotare la sua posizione di fondo e la sua intenzione.

esprimiamo così con tanta naturalezza? È forse solo un modo di dire – e nient'altro?

Ma allora perché ci preoccupiamo di questo niente? La scienza appunto rifiuta il niente e lo abbandona come nullità. Ma abbandonandolo in questo modo, non diamo forse al niente proprio un riconoscimento? E d'altra parte possiamo parlare di riconoscimento se ciò che riconosciamo è niente? Ma forse con questo « andirivieni » del discorso ci muoviamo in un vuoto gioco di parole. Contro di esso la scienza deve ora ribadire la sua serietà e il suo rigore, deve affermare che ciò che le importa è unicamente l'ente. Che cosa può essere per la scienza il niente se non una mostruosità e una fantasticheria? Se la scienza ha ragione, allora una cosa è certa: del niente la scienza non vuol saperne niente. Questa è dunque la comprensione scientificamente rigorosa del niente. Del niente sappiamo che non vogliamo saperne niente.

La scienza non vuol saperne del niente. Eppure è altrettanto certo che dove cerca di esprimere la sua propria essenza,^a essa chiama in aiuto il niente. Ciò che rifiuta è ad un tempo ciò che essa reclama. Quale duplice^b essenza si rivela qui?

Riflettendo sulla nostra attuale esistenza – quale è determinata dalla scienza – noi ci troviamo nel mezzo di un conflitto attraverso il quale si è già sviluppato un domandare. La domanda esige soltanto di essere formulata nei suoi termini propri: Che ne è del niente?

L'elaborazione della domanda

L'elaborazione della domanda relativa al niente deve portarci in quella situazione dalla quale è possibile scorgere la risposta oppure l'impossibilità della risposta. Il niente è ammesso. La scienza, con superiore indifferen-

a. 5ª edizione 1949: l'atteggiamento positivo ed esclusivo rispetto all'ente.

b. 3ª edizione 1931: differenza ontologica.
5ª edizione 1949: niente come « essere ».

za nei suoi confronti, lo abbandona come ciò che « non c'è ».

Noi tuttavia tentiamo di interrogarci a proposito del niente. Che cos'è il niente? Già al primo contatto la domanda mostra qualcosa di insolito. Nel porcela, infatti, noi già dall'inizio assumiamo il niente come qualcosa che « è » così e così, cioè lo trattiamo come un ente. Eppure il niente differisce^a proprio da esso in modo assoluto. Domandare del niente, chiedere che cos'è, e come è, significa tradurre l'oggetto della domanda nel suo contrario. La domanda si priva essa stessa del suo oggetto proprio.

Ne consegue che anche ogni risposta a questa domanda è per principio impossibile, perché inevitabilmente si articola nella forma secondo cui il niente « è » questo o quello. Rispetto al niente, domanda e risposta sono nello stesso modo un controsenso.

Così, per respingere la questione non è nemmeno necessario ricorrere alla scienza. La regola fondamentale del pensiero in generale, cui comunemente ci si richiama, ossia il principio di non contraddizione, la « logica » generale, sopprime la questione, perché il pensiero, che essenzialmente è sempre pensiero di qualcosa, qui, come pensiero del niente, dovrebbe agire contro la sua propria essenza.

Poiché ci è impedito fare, in generale, del niente un oggetto, siamo già arrivati alla fine del nostro domandare del niente; ciò partendo dal presupposto che in tale domanda la « logica »^b sia l'istanza suprema, l'intelletto il mezzo, e il pensiero la via per cogliere originariamente il niente e decidere del suo possibile svelamento.

Ma può la sovranità della « logica » essere lesa? Forse che l'intelletto non è realmente sovrano in questa domanda sul niente? Eppure è solo col suo aiuto che in generale noi possiamo determinare l'ente, e porlo come un problema, sia pure esso tale da consumare se stesso. Infatti, il niente è la negazione della totalità dell'ente, il puro e semplice non-ente. Ma così sussumiamo il niente

a. 5ª edizione 1949: la differenza (*Unterschied, Differenz*).

b. 1ª edizione 1929: cioè la logica nel senso abituale, nel senso in cui il termine viene solitamente inteso.

nella determinazione superiore del negativo e quindi, così sembra, di ciò che è negato. Ma, secondo l'insegnamento sovrano e mai intaccato della « logica », la negazione è una specifica operazione dell'intelletto. Come possiamo dunque, nel porci il problema del niente, anzi nell'interrogarci circa la possibilità stessa di questo problema, volere congedare l'intelletto? E d'altra parte è proprio così sicuro ciò che qui noi presupponiamo? Il « non », la negatività e quindi la negazione rappresentano davvero la determinazione superiore sotto la quale cade il niente come modo particolare del negato? C'è il niente solo perché c'è il « non », cioè la negazione? Oppure è vero il contrario, ossia che c'è la negazione e il « non » solo perché c'è il niente? Questo non è ancora stato deciso, anzi, non è mai stata neppure sollevata esplicitamente la questione. Da parte nostra affermiamo che il niente è più originario^a del « non » e della negazione.

Se questa tesi è giusta, allora la possibilità della negazione, come operazione dell'intelletto, e quindi l'intelletto stesso dipendono in certo qual modo dal niente. A questo punto come può l'intelletto pretendere di decidere sul niente? L'apparente controsenso della domanda e della risposta riguardanti il niente non poggia alla fine solo su una cieca ostinazione^b dell'intelletto nel suo vagare?

Se non ci lasciamo fuorviare dall'impossibilità formale di domandare del niente, ma proprio imbattendoci in questa impossibilità proponiamo tuttavia la domanda, dobbiamo per lo meno soddisfare ciò che resta come esigenza fondamentale per la possibile attuazione di ogni domanda. Se il niente, comunque ciò avvenga, dev'essere – esso stesso – interrogato, allora bisogna che esso sia prima dato. Noi dobbiamo poterlo incontrare.

Dove cerchiamo il niente? Come lo troviamo? Per trovare qualcosa, non dobbiamo forse già sapere in generale che c'è? Certamente! Innanzitutto e per lo più l'uomo è in grado di cercare solo se presuppone la presenza di quel che cerca. Ora, però, quel che cerca è il niente. Ma

a. 5ª edizione: 1949: ordine d'origine.

b. 5ª edizione 1949: la cieca ostinazione: la *certitudo* dell'*ego cogito*, la soggettività.

c'è in fondo un cercare senza quella presupposizione, un cercare cui corrisponda un puro trovare?

Comunque sia, noi conosciamo il niente, anche se soltanto per il fatto che in un modo o nell'altro quotidianamente ne parliamo. Questo niente comune, sbiadito, che, con tutto il pallore dell'ovvietà, vaga inavvertitamente nei nostri discorsi, noi possiamo addirittura sistemarlo subito in una « definizione ».

Il niente è la negazione completa della totalità dell'ente. Questa caratterizzazione del niente non punta l'indice nella direzione da cui solamente esso può venirci incontro?

Occorre che sia prima data la totalità dell'ente, affinché, semplicemente come tale, questa possa cadere sotto la negazione, nella quale poi il niente stesso dovrebbe annunciarsi.

Ma anche se prescindiamo dalla problematicità del rapporto tra la negazione e il niente, come possiamo noi, esseri finiti, rendere accessibile in sé, e soprattutto per noi, la totalità dell'ente nella sua universalità? Al massimo noi possiamo pensare la totalità dell'ente nell'« idea », e poi negare nel pensiero e « pensare » come negato ciò che abbiamo così immaginato. Certo, per questa strada acquisiamo il concetto formale del niente così immaginato, ma mai il niente stesso. Eppure il niente è niente, e tra il niente immaginato e il niente « vero e proprio » non può sussistere differenza, se è vero che il niente rappresenta invece l'assoluta indifferenza. E tuttavia lo stesso niente « vero e proprio » non è di nuovo quel concetto surrettizio, ma contraddittorio, di un niente che è? Per l'ultima volta le obiezioni dell'intelletto hanno trattenuto ora il nostro cercare, la cui legittimità può essere provata solo attraverso un'esperienza fondamentale del niente.

Se è certo che non cogliamo mai in modo assoluto la totalità dell'ente in sé, non è meno certo che noi ci troviamo posti nel mezzo dell'ente che in qualche modo è svelato nella sua totalità. 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 fondamentalmente impossibile, l'altra accade costantemente nel nostro esserci. È vero che, proprio nelle nostre vicende quotidiane, sembra come se fossimo ognora at-

taccati soltanto a questo o a quell'ente, come se ci fossimo perduti in questo o quell'ambito dell'ente. Ma per quanto frantumata possa apparire la vita quotidiana, nondimeno essa mantiene ancor sempre l'ente, anche se nell'ombra, in un'unità del « tutto ». Anche quando, e proprio quando, non siamo particolarmente occupati dalle cose e da noi stessi, ci soprassale questo « tutto », per esempio nella noia autentica. Essa è ancora lontana quando ad annoiarci è solo questo libro o quello spettacolo, quell'occupazione o quest'ozio, ma affiora quando « uno si annoia ». La noia profonda, che va e viene nelle profondità dell'esserci come una nebbia silenziosa, accomuna tutte le cose, tutti gli uomini, e con loro noi stessi in una strana indifferenza. Questa noia rivela l'ente nella sua totalità.

Un'altra possibilità di una tale rivelazione si nasconde nella gioia che nasce in presenza dell'esserci – e non della mera persona – di un essere amato.

Questo essere in uno stato d'animo, per cui si « è » così o così, ci consente, quando ne siamo pervasi, di sentirci situati in mezzo all'ente nella sua totalità. Il sentirsi situati (*Befindlichkeit*) proprio dello stato d'animo in cui ci si trova non solo svela a suo modo l'ente nella sua totalità, ma questo svelamento, lungi dall'essere un mero accidente, è al tempo stesso l'accadimento fondamentale del nostro esserci.

Quelli che noi chiamiamo « sentimenti » non sono un fenomeno fugace che si accompagna al nostro pensare e volere, né un mero stimolo che li provochi, né uno stato solo di fatto, al quale, in un modo o nell'altro, ci rassegniamo.

Eppure proprio quando gli stati d'animo ci conducono dinanzi all'ente nella sua totalità, ci nascondono il niente che noi cerchiamo. A questo punto saremo ancora meno dell'opinione che la negazione dell'ente nella sua totalità, rivelato secondo i nostri stati d'animo, ci ponga dinanzi al niente. Ciò potrebbe accadere in modo adeguatamente originario soltanto in uno stato d'animo che, secondo il senso più proprio del suo svelare, riveli il niente.

Accade nell'esserci dell'uomo un simile stato d'animo in grado di portarlo dinanzi al niente stesso?

Questo accadere è possibile e, benché assai di rado, è pure reale, solo per degli attimi, nello stato d'animo fondamentale dell'angoscia (*Angst*). Col termine angoscia non intendiamo quell'ansietà (*Ängstlichkeit*) assai frequente che in fondo fa parte di quel senso di paura che insorge fin troppo facilmente. L'angoscia è fondamentalmente diversa dalla paura. Noi abbiamo paura sempre di questo o di quell'ente determinato, che in questo o in quel determinato riguardo ci minaccia. La paura di... è sempre anche paura per qualcosa di determinato. E poiché è propria della paura la limitatezza del suo oggetto e del suo motivo, chi ha paura ed è pauroso è prigioniero di ciò in cui si trova. Nel tendere a salvarsi da questo qualcosa di determinato, egli diventa insicuro nei confronti di ogni altra cosa, cioè, nell'insieme, « perde la testa ».

L'angoscia non fa più insorgere un simile perturbamento. È attraversata piuttosto da una quiete singolare. Certo, l'angoscia è sempre angoscia di..., ma non di questo o di quello. L'angoscia di... è sempre angoscia per..., ma non per questo o per quello. Tuttavia, l'indeterminatezza di ciò di cui e per cui noi ci angosciamo non è un mero difetto di determinatezza, bensì l'essenziale impossibilità della determinatezza. Essa appare nella seguente, ben nota interpretazione.

Nell'angoscia, noi diciamo, « uno è spaesato ». Ma dinanzi a che cosa v'è lo spaesamento e cosa vuol dire quell'« uno »? Non possiamo dire dinanzi a che cosa uno è spaesato, perché lo è nell'insieme. Tutte le cose e noi stessi affondiamo in una sorta di indifferenza.^a Questo, tuttavia, non nel senso che le cose si dileguino, ma nel senso che nel loro allontanarsi come tale le cose si rivolgono a noi. Questo allontanarsi dell'ente nella sua totalità, che nell'angoscia ci assedia, ci opprime. Non rimane nessun sostegno. Nel dileguarsi dell'ente, rimane soltanto e ci soprassale questo « nessuno ».

L'angoscia rivela il niente.

Noi « siamo sospesi » nell'angoscia. O meglio, è l'angoscia che ci lascia sospesi, perché fa dileguare l'ente nel-

a. 5ª edizione 1949: l'ente non ci parla più.

la sua totalità. Qui è la ragione per cui noi stessi, questi esseri umani che siamo,^a nel mezzo dell'ente ci sentiamo dileguare con esso. Per questo, in fondo non « tu » o « io » ci sentiamo spaesati, ma « uno » si sente spaesato. Resta solo il puro esser-ci^b che, nel travaglio di questo essere sospeso, non può tenersi a niente.

L'angoscia ci soffoca la parola. Poiché l'ente nella sua totalità si dilegua e poiché così proprio il niente ci assale, tace al suo cospetto ogni tentativo di dire « è ». Che nello spaesamento dell'angoscia noi si cerchi spesso di infrangere il vuoto silenzio proprio con parole dette a caso, non è che la prova della presenza del niente. Che l'angoscia sveli il niente, l'uomo stesso lo attesta non appena l'angoscia se n'è andata. Nella luminosità dello sguardo sorretto dal ricordo ancora fresco, dobbiamo dire: ciò di cui e per cui ci angosciavamo non era « propriamente » – niente. In effetti il niente stesso, in quanto tale, era presente.^c

Nello stato d'animo fondamentale dell'angoscia noi abbiamo raggiunto quell'accadere dell'esserci nel quale il niente è manifesto, e dal quale si deve partire per interrogarlo.

Che ne è del niente?

La risposta alla domanda

La sola risposta in un primo momento essenziale al nostro scopo è già stata ottenuta, se stiamo attenti a tenere ferma come realmente posta la questione del niente. Per fare questo, bisogna che noi mettiamo in atto, ripercorrendola, la trasformazione dell'uomo^d nel suo esser-ci, che ogni angoscia fa accadere in noi, allo scopo di cogliere il niente ivi manifesto^e nel modo in cui si manifesta. Con

a. 5ª edizione 1949: ma non l'uomo in quanto uomo « dell' » esser-ci.

b. 5ª edizione 1949: l'esser-ci « nell' » uomo.

c. 5ª edizione 1949: cioè: si scopri; svelamento e stato d'animo.

d. 5ª edizione 1949: come soggetto! Esser-ci qui esperito però già in modo pensante, solo per questo è stato qui possibile porre la domanda « Che cos'è metafisica? ».

e. 5ª edizione 1949: svelamento (*Entbergung*).

ciò si proclama a un tempo l'esigenza di tenere espressamente lontane quelle connotazioni del niente che non scaturiscono in corrispondenza con esso.

Il niente si svela nell'angoscia, ma non come ente, e tanto meno come oggetto. L'angoscia non è un cogliere il niente. Tuttavia il niente si manifesta in essa e attraverso di essa, benché, daccapo, non nel senso che il niente appaia per suo conto « accanto » all'ente nella sua totalità, che si presenta nello spaesamento.^a Dicevamo invece: nell'angoscia il niente viene incontro insieme alla totalità dell'ente. Che cosa significa questo « insieme »?^b

Nell'angoscia, l'ente nella sua totalità vacilla. In che senso ciò accade? L'ente non viene annientato dall'angoscia in modo che resti il niente. Come potrebbe accadere questo se l'angoscia si trova nella più completa impotenza di fronte all'ente nella sua totalità? Il niente si manifesta piuttosto con l'ente e nell'ente, in quanto questo si dilegua nella sua totalità.

Nell'angoscia non ha luogo un annientamento di tutto l'ente in sé, né, tanto meno, una negazione da parte nostra dell'ente nella sua totalità, per guadagnare alla fine il niente. Anche prescindendo dal fatto che all'angoscia come tale è estranea l'attuazione esplicita di un'asserzione negativa, noi, con una simile negazione che dovrebbe produrre il niente, arriveremmo sempre troppo tardi. Il niente ci viene incontro già prima. Dicevamo che ci viene incontro « insieme » all'ente nella sua totalità che si dilegua.

Nell'angoscia c'è un indietreggiare davanti a..., che certo non è più un fuggire, bensì una quiete incantata. Questo indietreggiare davanti a... prende le sue mosse dal niente. Quest'ultimo non attrae a sé, ma per essenza respinge. Ma questo respingere da sé è in quanto tale il rinviare, facendolo dileguare, all'ente nella sua totalità che affonda. Questo rinviare,^c respingendolo nell'insieme, al-

a. 5ª edizione 1949: spaesamento (*Unheimlichkeit*) e svelatezza (*Unverborgenheit*).

b. 5ª edizione 1949: la differenza.

c. 5ª edizione 1949: respingere (*ab-weisen*): l'ente per sé; rinviare (*ver-weisen*): nell'essere dell'ente.

l'ente nella sua totalità che si dilegua – in quanto tale il niente opprime nell'angoscia l'esserci – è l'essenza del niente: la nientificazione (*Nichtung*). Essa non è un annientamento dell'ente, e neppure scaturisce da una negazione. La nientificazione non è nemmeno commisurabile all'annientamento o alla negazione. È il niente stesso che nientifica.^a

Il nientificare non è un'occorrenza qualsiasi, ma in quanto è un rinviare, respingendolo, all'ente nella sua totalità che si dilegua, esso rivela questo ente, nella sua piena e fino allora nascosta estraneità, come l'assolutamente altro – rispetto al niente.

Solo nella notte chiara del niente dell'angoscia sorge quell'originaria apertura dell'ente come tale, per cui esso è ente – e non niente. Questo « e non niente » che aggiungiamo nel discorso non è una chiarificazione successiva, bensì il rendere preventivamente possibile^b l'evidenza dell'ente in generale. L'essenza del niente originariamente nientificante sta in questo: è anzitutto esso che porta l'esser-ci davanti^c all'ente come tale.

Solo sul fondamento dell'originaria evidenza del niente, l'esserci dell'uomo può dirigersi all'ente e occuparsene. Ma in quanto l'esserci per sua essenza si comporta in rapporto all'ente, all'ente che egli non è e all'ente che egli stesso è, l'esserci, in quanto esserci, già da sempre proviene dal niente che è manifesto.

Esser-ci significa^d esser tenuto immerso nel niente.

Tenendosi immerso^e nel niente, l'esserci è già sempre oltre l'ente nella sua totalità. Questo essere oltre l'ente noi lo chiamiamo trascendenza. Se l'esserci, nel fondo della sua essenza, non trascendesse, ossia, come ora possiamo dire, non si tenesse immerso fin dall'inizio nel

a. 5ª edizione 1949: in quanto nientificare il niente dispiega la sua essenza (*west*), permane (*währt*), garantisce/concede (*gewährt*).

b. 5ª edizione 1949: cioè l'essere.

c. 5ª edizione 1949: propriamente davanti all'essere dell'ente, davanti alla differenza.

d. 1ª edizione 1929: 1) tra l'altro, ma non solo, 2) da ciò non si deve concludere che allora tutto è niente, ma al contrario ciò significa assunzione e apprensione dell'ente: essere e finitezza.

e. 5ª edizione 1949: chi tiene originariamente?

niente, non potrebbe mai comportarsi in rapporto^a all'ente, e perciò neanche a se stesso.

Senza l'originaria evidenza del niente non c'è un essere-stesso, né una libertà.^b

Si è così ottenuta la risposta alla questione del niente. Il niente non è un oggetto, né in generale un ente. Il niente non si presenta per sé, né accanto all'ente a cui per così dire inerisce. Il niente è ciò che rende possibile l'evidenza dell'ente come tale per^c l'esserci umano. Il niente non dà solo il concetto opposto a quello di ente, ma appartiene originariamente all'essenza (*Wesen*)^d stessa. Nell'essere dell'ente avviene il nientificare del niente.

Ma è giunto ora finalmente il momento di manifestare una perplessità da troppo tempo differita. Se l'esserci può rapportarsi all'ente, dunque esistere, solo trattenendosi nel niente, e se il niente si manifesta originariamente solo nell'angoscia, allora, per potere in generale esistere, dobbiamo stare permanentemente sospesi in questa angoscia? Ma non abbiamo ammesso noi stessi che quest'angoscia originaria è rara? Ma, soprattutto, noi tutti esistiamo e ci comportiamo in rapporto all'ente che non siamo e che noi stessi siamo – senza quest'angoscia. Che non sia essa un'invenzione arbitraria, così come il niente, che le abbiamo attribuito, un'esagerazione?

Ma che cosa significa che quest'angoscia originaria accade solo in rari istanti? Nient'altro che questo: innanzitutto e per lo più il niente nella sua originarietà ci è dissimulato. Perché mai? Perché noi in certo modo ci perdiamo completamente nell'ente. Quanto più nel nostro affaccendarci ci volgiamo all'ente, tanto meno lo lasciamo dileguare come tale, tanto più ci distogliamo dal niente. Tanto più sicuramente, però, spingiamo noi stessi alla superficie pubblica dell'esserci.

Eppure, per quanto ambiguo, questo continuo disto-

a. 5ª edizione 1949: ciò significa che il niente e l'essere sono la stessa cosa.

b. 5ª edizione 1949: libertà e verità nella conferenza *Vom Wesen der Wahrheit* [Dell'essenza della verità].

c. 5ª edizione 1949: non « attraverso » (*durch*).

d. 5ª edizione 1949: essenza (*Wesen*) nel senso verbale del dispiegarsi dell'essenza dell'essere (*Wesen des Seins*).

glierci dal niente è conforme, entro certi limiti, al suo senso più proprio. Il niente, nel suo nientificare, ci rinvia proprio all'ente.^a Il niente nientifica ininterrottamente, senza che noi, col sapere in cui quotidianamente ci muoviamo, veniamo veramente a sapere di questo accadere.

Che cosa meglio della negazione prova in modo più penetrante la costante e diffusa, sebbene dissimulata, evidenza del niente nel nostro esserci? Ma la negazione non aggiunge affatto da sé il « non » come mezzo di differenziazione e di opposizione al dato, quasi intercalandolo ad esso. E come potrebbe tirarlo fuori da sé, se, per poter negare, la negazione deve presupporre un negabile? Ma come potrebbe un che di negabile o da negare essere visto come affetto dal « non », se tutto il pensiero come tale non guardasse già da prima al « non »? Ma il « non » può rivelarsi solo se la sua origine, il nientificare del niente in generale e quindi il niente stesso, viene sottratta alla velezza (*Verborgenheit*). Il « non » non nasce dalla negazione, ma la negazione si fonda sul « non »^b che scaturisce dalla nientificazione del niente. Ma anche la negazione non è che un modo del nientificare, cioè un comportamento preliminarmente fondato sul nientificare del niente.

Si è così dimostrata nelle sue linee fondamentali la tesi prima enunciata: il niente è l'origine della negazione, e non viceversa. Ma se nell'ambito del domandare del niente e dell'essere viene così infranto il potere dell'intelletto, allora qui si decide anche il destino del dominio della « logica »^c all'interno della filosofia. L'idea della « logica » si dissolve a sua volta nel vortice di un domandare più originario.

Per quanto frequenti e vari possano essere i modi in cui la negazione, espressa o sottintesa, si inserisce in ogni pensiero, nondimeno essa da sola non costituisce la testimonianza integrale dell'evidenza del niente che appar-

a. 5ª edizione 1949: perché ci rinvia *nell'essere* dell'ente.

b. 1ª edizione 1929: sebbene qui — come anche nel caso dell'asserzione — la negazione sia concepita in modo troppo secondario ed estrinseco.

c. 1ª edizione 1929: « logica », cioè l'interpretazione *tradizionale* del pensiero.

tiene essenzialmente all'esserci. Infatti, la negazione non può essere considerata come l'unico o il principale comportamento nientificante in cui l'esserci resta scosso dalla nientificazione del niente. Più profonda della semplice adeguatezza alla negazione logica è la durezza dell'agire ostile e l'asprezza del detestare. Più responsabili sono il dolore del fallimento e l'inesorabilità del proibire. Più pesante è l'amarezza della rinuncia.

Queste possibilità del comportamento nientificante — forze in cui l'esserci sostiene, senza divenirne padrone, il suo essere gettato — non sono modi del semplice negare. Ma questo non impedisce a esse di esprimersi nel « no » e nella negazione. Anzi, in questo modo si tradiscono ancor meglio il vuoto e l'ampiezza della negazione. Il fatto che l'esserci sia da parte a parte percorso da comportamenti nientificanti testimonia la costante, anche se oscura, evidenza del niente che, originariamente, solo l'angoscia svela. Ciò implica però che nell'esserci quest'angoscia originaria viene per lo più repressa. Eppure l'angoscia c'è. È solo assopita. Il suo respiro, come un tremito, percorre costantemente l'esserci; lo si avverte più difficilmente nell'esserci « ansioso », e impercettibilmente nel « sì, sì » e nel « no, no » di quello indaffarato, più facilmente nell'esserci che ha ritegno, nel modo più sicuro nell'esserci audace. Ma questo accade soltanto in virtù di ciò per cui ci si prodiga, per salvaguardare l'ultima grandezza dell'esserci.

L'angoscia dell'audace non tollera nessuna contrapposizione alla gioia o addirittura al comodo piacere del tranquillo lasciarsi andare. Al di là di tali opposizioni, essa è segretamente alleata alla serenità e alla mitezza dell'aspirazione creatrice.

L'angoscia originaria può risvegliarsi nell'esserci in ogni momento. Per essere destata non ha bisogno di un evento insolito. Alla profondità del suo regnare corrisponde la futilità del motivo che la può occasionare. Essa è sempre in procinto di emergere, anche se solo di rado emerge per trascinarci nella sospensione.

L'essere tenuto immerso nell'esserci nel niente sul fondamento dell'angoscia latente è ciò che fa dell'uomo il luogotenente del niente. Siamo così finiti, che appunto non siamo capaci di portarci originariamente dinanzi al

niente mediante una nostra decisione o volontà. La finitudine scava così abissalmente nell'esserci, che alla nostra libertà è preclusa la finitezza più propria e più profonda.

L'essere tenuto immerso dell'esserci nel niente sul fondamento dell'angoscia latente è l'oltrepassare l'ente nella sua totalità, è la trascendenza.

La nostra questione relativa al niente ci deve condurre dinanzi la metafisica stessa. Il nome « metafisica » viene dal greco *μετά τὰ φυσικά*. Questo strano titolo venne successivamente interpretato come designazione del domandare che va *μετά*, *trans*, « oltre » l'ente come tale.

Metafisica è il domandare oltre l'ente, per ritornare a comprenderlo come tale e nella sua totalità.

Nel domandare del niente accade un tale andare oltre l'ente in quanto ente nella sua totalità. Così la domanda si dimostra una domanda « metafisica ». Delle domande di questo tipo abbiamo indicato all'inizio una duplice caratteristica: anzitutto ogni domanda metafisica abbraccia sempre la totalità della metafisica. Inoltre, in ogni domanda metafisica l'esserci che domanda è sempre coinvolto nella domanda.

In che misura la domanda del niente attraversa e racchiude la totalità della metafisica?

Sul niente la metafisica si pronuncia fin dall'antichità con una tesi in verità equivoca: *ex nihilo nihil fit*, dal niente non viene niente. Sebbene nella discussione di questa tesi il niente stesso non diventi mai propriamente un problema, essa tuttavia, dal rispettivo modo di guardare al niente, fa vedere la concezione fondamentale dell'ente che di volta in volta è guida. La metafisica antica concepisce il niente come non-ente, cioè come materia informe che da sé non è in grado di darsi forma e di diventare un ente dotato di forma e quindi di aspetto (*εἶδος*). Essente è l'insieme delle forme che si forma e che si mostra come tale nella forma (nella veduta). L'origine, la legittimità e i limiti di questa concezione non sono discussi più di quanto non lo sia il niente stesso. La dogmatica cristiana, invece, nega la verità della tesi *ex nihilo nihil fit*, dando al niente un altro significato, quello cioè dell'assenza completa dell'ente extradivino, per cui *ex nihilo fit – ens creatum*. A questo punto il niente diventa il concetto opposto all'ente vero e proprio, al

summum ens, a Dio come *ens increatum*. Anche qui l'interpretazione del niente indica quella che è la concezione fondamentale dell'ente. La discussione metafisica dell'ente si mantiene sullo stesso piano della domanda del niente. Le domande dell'essere come tale e del niente come tale vengono entrambe tralasciate. Per questo non preoccupa neppure la difficoltà che, se Dio crea dal niente, bisogna che proprio lui possa entrare in rapporto col niente. Ma se Dio è Dio, egli non può conoscere il niente, dal momento che l'« assoluto » esclude da sé ogni nientità.

Questo sommario richiamo storico mostra il niente come concetto opposto all'ente vero e proprio, cioè come sua negazione. Ma se il niente diventa in un qualche modo problema, allora non solo questo rapporto d'opposizione esperisce una determinazione più chiara, ma si risveglia anche la vera e propria domanda metafisica intorno all'essere dell'ente. Il niente non rimane l'opposto indeterminato dell'ente, ma si scopre come appartenente all'essere dell'ente.

« Il puro essere e il puro niente è dunque lo stesso ». Questa tesi di Hegel (*Wissenschaft der Logik, Werke*,* vol. III, libro I, p. 74) è legittima. Essere e niente fanno tutt'uno, ma non perché entrambi, dal punto di vista del concetto hegeliano del pensiero, coincidano nella loro indeterminatezza e immediatezza, ma perché l'essere stesso è per essenza finito e si manifesta solo nella trascendenza dell'esserci che è tenuto fuori del niente.

Se è vero che la domanda dell'essere come tale è la domanda che avvolge la metafisica, allora anche la domanda del niente è tale da abbracciare l'intera metafisica. Ma la domanda del niente pervade l'intera metafisica perché ci costringe a porci dinanzi al problema dell'origine della negazione, cioè, in fondo, dinanzi alla decisione sulla legittimità del dominio della « logica »^a nella metafisica.

a. 1ª edizione 1929: cioè sempre della logica tradizionale e del suo logos come origine delle categorie.

* G.W.F. Hegel, *Werke*, Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten [Opere. Edizione completa a cura di un'associazione di amici dello scomparso], 19 voll., Berlin, 1832-1845.

L'antica tesi *ex nihilo nihil fit* include allora un altro significato che coglie il problema stesso dell'essere, e che così si può enunciare: *ex nihilo omne ens qua ens fit*. Nel niente dell'esserci soltanto l'ente nella sua totalità giunge a se stesso, secondo la possibilità che gli è più propria, cioè in modo finito. Fino a che punto, allora, la domanda del niente, se è una domanda metafisica, ha coinvolto in sé il nostro esserci che domanda? Connotiamo il nostro esserci, esperito qui e ora, come essenzialmente determinato dalla scienza. Ora, se il nostro esserci così determinato si trova coinvolto nel problema del niente, allora proprio attraverso questo problema esso dev'essere diventato problematico.

L'esserci dell'uomo di scienza ha la sua semplicità e la sua forza nel fatto di rapportarsi in un 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 dell'uomo di scienza è possibile solo se sin da principio si tiene immerso nel niente. Esso si comprende per quello che è, soltanto se non abbandona il niente. La pretesa sobrietà e superiorità della scienza diventa qualcosa di ridicolo se essa non prende sul serio il niente. Solo perché il niente è manifesto, la scienza può fare dell'ente stesso l'oggetto della sua indagine. Solo traendo la sua esistenza dalla metafisica, la scienza può riconquistare sempre di nuovo il suo compito essenziale, che non consiste nel raccogliere e nell'ordinare conoscenze, ma nel dischiudere, che va attuato sempre di nuovo, l'intero spazio della verità, della natura e della storia.

Solo perché il niente è manifesto nel fondo dell'esserci, può soprassalirci il senso della completa estraneità dell'ente, e solo se questa estraneità ci angustia, l'ente ridesta e attira su di sé lo stupore. Solo sul fondamento dello stupore, ossia dell'evidenza del niente, sorge il « perché? », e solo in quanto il perché è possibile come tale, noi possiamo domandare dei fondamenti e fondare in modo determinato. Solo perché possiamo domandare e fondare, è assegnato alla nostra esistenza il destino della ricerca.

La domanda del niente mette in questione noi stessi

che poniamo la domanda. Si tratta di una domanda 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 ». Essa non è un settore della filosofia universitaria, né un campo di escogitazioni arbitrarie. La metafisica è l'accadimento fondamentale nell'esserci. Essa è l'esserci stesso. E poiché la verità della metafisica dimora in questo fondo abissale, essa è costantemente insidiata da vicino dalla possibilità dell'errore più radicale. Questa è la ragione per cui non c'è rigore scientifico che eguagli la serietà della metafisica. La filosofia non può mai essere misurata col parametro dell'idea della scienza.

Se la domanda del niente da noi sviluppata ci ha realmente coinvolti, allora non ci siamo presentati la metafisica dall'esterno, e neppure ci siamo « trasferiti » in essa. Noi non possiamo in alcun modo trasferirci nella metafisica, perché, in quanto esistiamo, siamo già da sempre in essa. Φύσει γάρ, ὡ φίλε, ἐνεστί τις φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρὸς διανοίᾳ (Platone, *Fedro*, 279 a). In quanto esiste l'uomo, accade il filosofare. Ciò che noi chiamiamo filosofia non è che il mettere in moto la metafisica, attraverso la quale la filosofia giunge a se stessa e ai suoi compiti espliciti.^a La filosofia si mette in moto soltanto attraverso un particolare salto della propria esistenza dentro le possibilità fondamentali dell'esserci nella sua totalità. Per questo salto sono decisivi: anzitutto il fare spazio all'ente nella sua totalità; quindi il lasciarsi andare al niente, cioè il liberarsi dagli idoli che ciascuno ha e con i quali è solito evadere; infine il lasciare librare sino in fondo questo essere sospesi, affinché esso ritorni costantemente alla domanda fondamentale della metafisica, a cui il niente stesso costringe: Perché è in generale l'ente e non piuttosto il niente?

a. *Wegmarken*, 1ª edizione 1967: sono dette due cose: l'« essenza » della metafisica e la sua storia nel destino dell'essere; le due cose saranno successivamente nominate nel « superamento » (*Verwindung*).