

NICHILISMO E NUOVE POSSIBILITÀ. HEIDEGGER E
ARENDT
di **Letizia Santangelo**

Nell'accingersi a dar vita a qualcosa non potrebbe esserci migliore inizio, inizio più promettente che confrontarsi con un nulla, una vastità vuota da riempire di senso. E' questa una tra varie possibilità. Eppure il termine nichilismo, divenuto una delle categorie più utilizzate nel dibattito pubblico per descrivere un tratto peculiare della cultura occidentale contemporanea, evoca in prima istanza una vertigine esistenziale, un abisso insondabile in cui il senso di ogni cosa e della vita stessa, cadendo, si frantuma irrimediabilmente. Nichilismo in effetti non significa semplicemente "nulla", esso richiama piuttosto, con un'implicita, ma chiara, avvertenza di pericolo, un atteggiamento intellettuale e morale disincantato, frustrato e depresso per il quale ogni sforzo di dare un senso alla vita sia destinato a non trovare una risposta, bensì il nulla. Perché il pensiero del nichilismo associato alla cultura occidentale evoca una potenza distruttrice e nullificatrice di ogni costruzione di senso? Non potrebbe l'esperienza del nulla immettere piuttosto in un'attitudine aperta alla creazione di significati e in un'attesa carica di promesse? Confrontandoci con il pensiero di Heidegger e di Arendt cercheremo una risposta a questi interrogativi.

60

Il primo passo da fare per mettersi sul cammino in direzione di una risposta alle nostre domande è definire cosa si intende per nichilismo. Ci imbattiamo così immediatamente in una prima difficoltà: "il nichilismo [...] fa ormai parte dell'aria stessa che respiriamo. La sua presenza ubiqua e multiforme lo impone alla nostra considerazione con un'evidenza che è pari solamente alla difficoltà di abbracciarlo in una definizione chiara ed univoca"¹. In effetti è possibile rintracciare il termine nichilismo in diversi punti della storia del pensiero occidentale in cui il problema del nulla è stato posto e pensato, oppure accantonato come un falso problema, e si può ritrovare il pensiero del nulla come *topos* della letteratura e della poesia dell'Ottocento e del Novecento¹.

Il concetto di nichilismo ha dunque una sua storia, ma è soprattutto a partire da Nietzsche che esso è stato messo a tema nella meditazione filosofica e si è diffuso nella cultura comune come un termine indicante la crisi dei valori e delle certezze tradizionali. Nel porsi la domanda "che cos'è il nichilismo?", Nietzsche rispondeva infatti "Nichilismo: manca il fine; manca la risposta al "perché"; che cosa significa nichilismo? Che i valori supremi si svalutano"².

L'esistenzialismo, sia letterario sia filosofico, si è confrontato con il pensiero del nulla e con il nichilismo quasi per vocazione. Infatti, pure nella varietà delle strade percorse dai singoli pensatori, ciascuno di essi si è sentito chiamato ad interpretare il sentimento di profonda crisi, culturale e storica, che lacerava l'Europa nei primi decenni del secolo scorso, un sentimento paragonabile alla desolazione del sentirsi soli in mezzo al nulla. I disastri delle due guerre mondiali, le abiezioni morali che le avevano accompagnate e l'esperienza dei regimi totalitari avevano reso drammaticamente manifesta l'inconsistenza dell'ottimismo romantico, che per tutto l'Ottocento aveva dispensato garanzie circa l'essere in atto di un progresso sicuro e inarrestabile come senso e fine intrinseco del divenire storico. Persi nell'orizzonte vuoto di una landa desolata, chiamati a pensare nel nulla, gli esistenzialisti tornano al filosofo della "morte di Dio".

Martin Heidegger, che dedicò anni di studio al pensiero di Nietzsche, pubblicò nel 1967 un estratto del suo "Nietzsche" dal titolo "Il nichilismo europeo". Secondo Heidegger, Nietzsche per primo³ diede al termine nichilismo una connotazione storica ed un ambito geografico determinato: "Nietzsche parla del 'nichilismo europeo' [...] 'europeo' ha qui un significato storico e vuol dire lo stesso che 'occidentale'. Nietzsche adopera il nome 'nichilismo' per indicare il movimento storico da lui riconosciuto per la prima volta ma che domina già i secoli precedenti e che darà l'impronta al prossimo, e di cui egli compendia l'interpretazione più essenziale nella breve sentenza 'Dio è morto' [...]. Il nichilismo è il processo storico attraverso il quale il 'soprasensibile' viene meno e vede annullato il suo dominio, e di conseguenza l'ente stesso perde il suo valore ed il suo senso"⁴.

Il nichilismo come 'mancanza di senso' che subentra quando viene meno la forza vincolante dei supremi valori tradizionali – Dio, il Bene, la Verità – che davano una risposta ai perché dell'esistenza e indicavano il fine della vita, è dunque l'esito di un processo storico, "addirittura il processo fondamentale della nostra storia occidentale"⁵, che vede nel momento del suo compimento proprio il tramonto degli stessi valori tradizionali. Tuttavia Heidegger sottolinea che "con questa caratterizzazione non si è deciso se il nichilismo esaurisca in ciò la sua essenza"⁶. In effetti il fulcro dello studio di Heidegger è proprio un ripensamento profondo che mira a catturare l'essenza del nichilismo, affinché questa non venga frettolosamente identificata con il "sintomo", ormai acclarato, di una generalizzata crisi dei valori e perdita dei punti di riferimento.

Come Michelangelo liberava la forma dal marmo togliendo la materia eccedente la figura, Heidegger svolge il suo pensiero attraverso un domandare e un domandarsi critico che, passo dopo passo, sgretola la

fallace evidenza di presupposti erroneamente dati per scontati, lasciando intravedere i lineamenti di una risposta. Un esempio di tale metodo, funzionale alla nostra trattazione, è la riflessione sul "Niente". Posto che la radice del termine nichilismo risiede nel latino *nihil*, nel "nichilismo si tratta comunque del Niente e quindi, in un modo particolare, dell'ente nel suo non essere"⁷. Ma poiché "non possiamo trattare del Niente quale opposizione essenziale a tutto ciò che è, se non dicendo: il Niente 'è' questo e quest'altro"⁸, Heidegger si chiede che cosa significhino 'essere' ed 'è'. "In quelle indicazioni apparentemente acute, così evidenti e già alquanto trite e ritrite sull'impossibilità di dire qualcosa del Niente senza con questo dichiararlo già un ente, si dà ad intendere che l'essenza dell' 'essere' e dell' 'è', che nel discorrere sul Niente sarebbe erroneamente attribuita a quest'ultimo, sia la cosa più lampante e meglio chiarita e meno problematica del mondo [...]. Certo, questa opinione [...] contribuisce a formare il fondamento su cui riposa tutta la metafisica"⁹. La stessa forma argomentativa utilizzata da Heidegger nel passaggio appena citato suggerisce che, secondo l'autore, l'essenza dell'essere e dell'è non è affatto chiara, come d'altronde viene esplicitato più avanti nel testo da cui è tratta la precedente citazione: "l'essere è ciò che più è dimenticato, così smisuratamente dimenticato che anche questa stessa dimenticanza resta risucchiata nel proprio vortice. Noi tutti corriamo costantemente all'ente, quasi mai nessuno pensa l'essere"¹⁰.

Proseguendo nella sua riflessione Heidegger mostra che, in quelle affermazioni "trite e ritrite" di cui nel passo sopra citato, il Niente è stato concepito logicamente come la negazione dell'ente e questa asserzione logica è stata trasposta immediatamente e implicitamente su un piano di realtà¹¹. Tale operazione, di negazione logica e di trasposizione immediata su un piano diverso, implica una svalutazione del Niente e, con esso, del nichilismo: "Se il Niente è niente, se il Niente non c'è, allora non può nemmeno darsi che l'ente sprofondi mai nel Niente e che tutto si dissolva nel Niente; allora non ci può essere il processo del diventare-niente. Allora il nichilismo è un'illusione"¹². Ma a questo punto Heidegger si domanda "se l'essenza più intima del nichilismo e la potenza del suo dominio non consistano proprio nel ritenere il Niente qualcosa di nullo e il nichilismo un idolatrare il mero vuoto, una negazione che può essere controbilanciata con una vigorosa affermazione"¹³. Si delinea già nella domanda la sua risposta: "forse l'essenza del nichilismo consiste nel non prendere sul serio la domanda del Niente"¹⁴.

In "Che cos'è metafisica?" Heidegger ripropone la domanda sul Niente: Che ne è del Niente? Sgombrato il campo ancora una volta dalla mera valutazione logico-formale che porta all'assoluta negazione logica del Niente - "da parte nostra affermiamo che il Niente è più originario del 'non'

della negazione¹⁵ - Heidegger si chiede dove si cerca e come si trova il Niente e giunge alla conclusione che l'esperienza "originaria" di esso accade nello "stato d'animo fondamentale dell'angoscia"¹⁶. L'oggetto che scatena tale stato d'animo è il Niente inteso come "l'essenziale impossibilità della determinatezza"¹⁷. Il Niente si svela nell'angoscia "non come ente e tantomeno come oggetto...Il Niente si manifesta espressamente con l'ente e nell'ente in quanto questo si dilegua nella sua totalità"¹⁸.

In particolare, l'essenza del Niente è un'azione: la nientificazione. Il Niente in quanto tale respinge, per cui, nello stato d'animo dell'angoscia, l'esser-ci indietreggia davanti al Nulla che, in questa azione di respingere, rinvia, "facendolo dileguare, all'ente nella sua totalità che sprofonda"¹⁹. E' come se nell'epifania del Niente si offrisse all'esser-ci una insolita prospettiva di distacco e distanza dall'ente, che permette di vedere quest'ultimo nella sua totalità, esperienza straordinaria poiché per lo più "noi in certo modo ci perdiamo completamente nell'ente" e "il Niente ci è occultato"²⁰. "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"²¹. E' come se il Niente fosse un fondo nero che fa risaltare le forme chiare degli enti. Definita l'essenza del Niente non rimane che chiudere il cerchio: "Essere e niente fanno tutt'uno"²², l'argomentare di Heidegger mostra infine che l'essere è nulla.

A questo punto si può chiarire perché per il pensatore il nichilismo è l'esito del processo fondamentale della storia occidentale, ossia il compimento della metafisica. La metafisica si interroga intorno all'essere dell'ente ma non pone la domanda sulla verità dell'essere. Non la pone in quanto pur nominando l'essere, si riferisce all'ente in quanto ente. Chiusa nell'ente e nella negazione logica del Niente, la metafisica è la storia dell'oblio dell'essere, dell' "indifferenza rispetto all'essere in mezzo alla suprema passione per l'ente"²³. In questo senso quindi il nichilismo è la conseguenza estrema, ossia l'ultima che si dà nella storia della metafisica, del non prendere sul serio la domanda del Niente. Ecco perché Nietzsche, pur annunciando la fine della metafisica, rimane un pensatore metafisico, l'ultimo. "Poiché Nietzsche riconosce, sì il nichilismo come movimento proprio della storia occidentale moderna, ma non è capace di pensare l'essenza del Niente perché non è in grado di cercarla domandando, egli deve divenire nichilista classico²⁴ che esprime la storia che sta accadendo ora"²⁵.

La meditazione di Heidegger giunge a considerare il nichilismo come una tappa del destino del mondo occidentale, un tappa importante in quanto coincide con la fine della metafisica e quindi di un percorso che, iniziato con Platone, è durato circa duemila anni. La fine della metafisica non

significa tuttavia la fine della storia, essa apre piuttosto ad una nuova era segnata dall'oltrepassamento della metafisica stessa. All'andare oltre la metafisica corrisponde "lo sforzo di imparare a prestare attenzione all'oblio dell'essere, per farne esperienza e per assumere questa esperienza nel riferimento dell'essere dell'uomo e lì custodirla"²⁶. In quanto destino, il nichilismo non può essere fuggito, ma deve essere portato e sopportato fino all'esaurimento di tutte le sue possibilità essenziali. Heidegger spinge se stesso e il lettore a rimanere nel pensiero del nichilismo e a prestare attenzione all'oblio dell'essere, offrendo questo come un atteggiamento di "stasi costruttiva", alternativa autentica al vuoto affannarsi alla ricerca di soluzioni ottimistiche, ma troppo "frettolose" e quindi, molto probabilmente, inutili. Questa stasi corrisponde ad un rimanere in ascolto dell'essere e ad un'attesa di un nuovo pensare che "si attui in modo corrispondente al riferimento dell'essere ad esso"²⁷. Solo attuando tale riferimento all'essere, il pensiero rinnovato si può situare "da sé nell'unico agire ad esso appropriato"²⁸ e può dunque promuovere un nuovo, autentico agire. In conclusione, la soluzione del nichilismo si darà nella storia dell'esistenza come esito di una nuova disposizione del pensiero nei confronti dell'essere.

Allieva e amante di Heidegger, Hanna Arendt ebbe con lui un rapporto conflittuale. Ella non poté fare a meno di confrontarsi e di misurarsi con il pensiero di Heidegger, a volte approvandone i contenuti, a volte criticandolo aspramente. Tuttavia Arendt aveva una personalità forte e degli interessi ben diversi da quelli del maestro, per cui nel suo pensare riuscì a districarsi dal profondo legame con il pensiero di Heidegger e ad indagare numerosi temi con pienezza e maturità, unite ad un caratteristico tratto di originalità, asistematicità e grande indipendenza di giudizio.

Rispetto ad Heidegger, Arendt è attratta maggiormente dalla vita pratica, dal tema dell'agire e dalla teoria politica. Di conseguenza ella sviluppa assunti teoretici relativi alla definizione dell'identità umana che mirano alla rivalutazione dell'agire, contro il primato scientifico-cognitivo attribuito all'uomo dalla tradizione filosofica e contro il primato del pensiero sostenuto in ultimo dallo stesso Heidegger. Da queste istanze nasce *Vita activa*. D'altro canto Arendt non rimane estranea al tema del pensare a cui dedica la sua opera finale e incompiuta, *La vita della mente*, in cui denuncia l'impoliticità costitutiva del pensiero nella tradizione filosofica occidentale e reclama la necessità che la facoltà del pensare non rimanga disgiunta dalle facoltà del giudizio e del volere. L'estremizzazione del pensiero inteso come facoltà logico-formale infatti ha portato, secondo la pensatrice, all'ideologia e all'azione di massa dell'epoca del totalitarismo: abbandonando "la libertà implicita nella capacità di pensare per la camicia di forza della logica...l'uomo può farsi violenza con la stessa brutalità usata da una forza esterna"²⁹.

Dato il peculiare interesse pratico del suo pensare, Arendt, a differenza di Heidegger, non affrontò il nichilismo in termini onto-teologici e, comunque, il tema del nichilismo non fu uno dei temi centrali della sua riflessione. D'altra parte non ne fu del tutto assente. In *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, nella sezione dedicata ad Heidegger, Arendt afferma che "il nichilismo moderno [...] è il prezzo del tentativo ibrido di inserire a forza le nuove domande e i nuovi contenuti nel quadro della vecchia ontologia"³⁰.

Sebbene non venga indicato contestualmente il contenuto delle "nuove domande" cui fa riferimento l'autrice, dalla lettura del saggio nella sua interezza emerge che le nuove "urgenze", in termini di domande e spunti di pensiero, imposte dalla filosofia moderna sono individuate da Arendt nella divaricazione tra essere ed esistenza, nella scissione tra universale e particolare e nel conseguente senso di spaesamento dinanzi all'inspiegabilità dell'esistere al singolare: "la filosofia moderna comincia con il riconoscimento che il *che cosa* non è mai in grado di spiegare il *che* [...] la verità oggettiva della scienza è priva di interesse, perché rimane neutrale di fronte alla questione dell'esistenza, e la verità soggettiva, la verità di colui che esiste, è paradossale, poiché essa non può mai divenire oggettiva e valida universalmente"³¹. Un'altra questione della filosofia moderna, posta e lasciata insoluta da Kant, è relativa alla libertà dell'uomo: "l'uomo di per sé libero, è consegnato senza speranza al corso della natura che gli è estraneo, vale a dire ad un destino che gli è contrario e che distrugge la sua libertà"³².

L'ontologia "vecchia", nel senso di obsoleta, sorpassata, e quindi inutile, cui si riferisce Arendt è quella tramandataci dal pensiero greco e fondata sulla distinzione tra il sensibile e il sopra sensibile. Nella fine della metafisica e della filosofia e nella morte di Dio, ciò che giunge alla fine e muore è proprio tale distinzione, "insieme con la nozione, risalente a Parmenide, che tutto ciò che non è dato ai sensi – Dio, l'Essere, i Principi Primi e le Cause, le Idee – sia più reale e più vero, trovandosi non solo *al di là* della percezione sensoriale, ma *al di sopra* del mondo dei sensi"³³. Il pericolo di nichilismo insito in tale processo è indubbio: in una rappresentazione del mondo essenzialmente duale, che si reggeva sull'equilibrio, precario, tra due termini, la scomparsa di un termine, il soprasensibile, implica anche la scomparsa della sua antitesi polare, il mondo delle apparenze. Perduto l'equilibrio, "l'intero sistema di riferimento entro il quale il nostro pensiero era abituato ad orientarsi va in pezzi"³⁴.

La tensione tra l'ingombrante "datità dell'essere" della vecchia ontologia e l'affermazione della libertà dell'uomo che vuol imporsi come "Signore dell'Essere" porta al nulla e alla nientificazione teorizzate da Heidegger: "Se l'essere, che non ho creato io, dipende da un Essere che non sono io e che neanche conosco, allora ciò forse significa che per l'uomo

l'ambito in cui potersi sentire veramente libero non è l'essere ma il nulla³⁵. Nondimeno Arendt sostiene che "il fascino speciale che il pensiero del nulla ha esercitato sulla filosofia moderna non è necessariamente indice di nichilismo. Consideriamo il problema del nulla nel nostro contesto, quello di una filosofia in rivolta contro la filosofia intesa come pura contemplazione [...]: il pensiero che l'essere è in fondo il nulla presenta allora un vantaggio immenso. Sulla sua base l'uomo può immaginare che il proprio rapporto con l'essere donatogli sia nient'altro che quello del creatore prima della creazione del mondo – creato com'è noto, a partire dal nulla"³⁶.

Se il pensiero del nulla può spingere ad un'attività creativa, propositiva e vitale, e non al nichilismo, a condizione che le domande e le esigenze poste dalla filosofia moderna non siano tematizzate all'interno della vecchia ontologia, ciò vuol dire che *il nichilismo, che per Heidegger è un destino, per Arendt è solo una possibilità*.

In particolare, l'uomo contemporaneo può scegliere tra l'abisso nichilistico e un nuovo inizio, una nuova storia, poiché, secondo Arendt, la fine della millenaria e pesante tradizione metafisica presenta anche dei vantaggi. Da una parte, la possibilità di guardare al mondo da una prospettiva nuova e libera dai condizionamenti del passato consente di "disporre di un patrimonio enorme di esperienze immediate, senza essere vincolati da alcuna prescrizione sul modo di trattare simili tesori"³⁷. Dall'altra parte, poiché la fine del mondo soprasensibile ha portato con sé la morte di una visione elitaria della filosofia come dominio di quei pochi capaci di staccarsi dal mondo delle apparenze per frequentare la trascendenza, si è aperta a tutti, anzi si "esige" da ciascuna "persona sana, indipendentemente dalla sua istruzione o ignoranza, dalla sua intelligenza o stupidità eventuali"³⁸, l'esercizio dell'attitudine a pensare, facoltà che immette direttamente nell'attitudine a discernere ciò che è giusto da ciò che è sbagliato.

Mentre il vantaggio come possibilità creativa insita nella liberazione dai vincoli della tradizione è di comprensione intuitiva, quello offerto da una "democratizzazione" dell'esercizio dell'attitudine a pensare necessita di un ulteriore approfondimento. Ne *La banalità del male* l'autrice tematizza l'"assenza di pensiero", concetto chiave del pensiero arendtiano, che viene riproposto sia in *Vita activa* sia in *La vita della mente*. La "mancanza di pensiero" intesa come "l'incurante superficialità o la ripetizione compiacente di 'verità' diventate vuote e trite"³⁹ può essere considerata, all'interno del pensiero di Arendt, la manifestazione più evidente della crisi dei valori che si accompagna al nichilismo contemporaneo. E' assenza di pensiero, non malvagità, quella che Hanna Arendt individuò in Eichman, spietato carceriere nazista: "restai colpita dalla evidente superficialità del colpevole, superficialità

che rendeva impossibile ricondurre l'incontestabile malvagità dei suoi atti a un livello più profondo di cause o motivazioni"⁴⁰. In Eichman la distanza, apparentemente inspiegabile, tra le sue intenzioni, non malvagie, e gli esiti delle sue azioni, sciagurati, è colmata dalla mancanza di pensiero. Arendt vede in Eichman un individuo "atrocemente" normale, un padre di famiglia piccolo-borghese che ha trovato una nicchia naturale in un'organizzazione, il partito nazista, a cui ha ceduto la propria libertà di pensiero e la propria capacità di giudizio. Ecco perché Arendt considera un vantaggio della fine della metafisica la rottura del "monopolio" del pensiero attribuito tradizionalmente al filosofo: ogni uomo, anche il normale padre di famiglia piccolo-borghese, è chiamato a pensare e a giudicare delle cose.

Rimane da individuare, indagando tra i concetti chiave del pensiero di Arendt, dove si situi la strada per cogliere i vantaggi della fine della metafisica e per superare il nichilismo, cosa che, tradotta in termini heideggeriani, equivarrebbe ad un oltrepassamento della metafisica stessa.

Un presupposto cardine della speculazione arendtiana è espresso nell'affermazione che "gli uomini, non l'Uomo abitano la terra"⁴¹. Con questo si intende che ciò che caratterizza la condizione umana non è un'aprioristica idea universale di Uomo, che si realizza, attraverso una moltiplicazione ripetitiva, nella moltitudine degli esseri umani, ma piuttosto la pluralità degli esseri umani, ciascuno dei quali è *ab initio* un individuo distinto dagli altri e irripetibile. Alla condizione di pluralità corrisponde, secondo Arendt, l'azione: "l'azione sarebbe un lusso superfluo, una capricciosa interferenza con le leggi generali del comportamento, se gli uomini fossero semplicemente illimitate ripetizioni riproducibili dello stesso modello, la cui natura o essenza fosse la stessa per tutti e prevedibile come quella di qualsiasi altra cosa. La pluralità è il presupposto dell'azione umana perché noi siamo tutti uguali, cioè umani, ma in modo tale che nessuno è mai identico ad alcun altro che visse, vive o vivrà"⁴². Lo schiudersi alla pluralità degli uomini avviene con la nascita, momento in cui ciascuno appare al mondo mostrando non *che cos'è*, la sua essenza, ma *chi è*, cioè la propria unica, nuova, irripetibile identità che si svolge nel corso dell'esistenza di ogni uomo. La nascita inoltre fonda la possibilità di un agire che, per Arendt, è da intendersi come "prendere un'iniziativa (come indica anche la parola greca *archein*, "incominciare", "condurre", e anche "governare"), mettere in movimento qualcosa (che è il significato originale del latino *agere*)"⁴³. Ed ancora: "il fatto che l'uomo sia capace di azione significa che da lui ci si possa attendere l'inatteso, che è in grado di compiere ciò che è infinitamente improbabile. E ciò è possibile solo perché ogni uomo è unico e con la nascita di ciascuno viene al mondo qualcosa di nuovo nella sua unicità...L'azione come cominciamento corrisponde al fatto della nascita".⁴⁴

In *Vita Activa* Arendt, a partire dalla pluralità e dall'azione, intese come categorie fondanti della condizione umana, costruisce il primato dell'agire contro il primato del pensiero contemplativo sostenuto dalla precedente tradizione filosofica. Nella categoria di nascita, poiché essa dà senso e misura all'esistenza al singolare e quindi alla pluralità, come insieme di individui distinti, e poiché fonda l'agire, come sopra definito, può essere individuata la categoria centrale su cui si costruisce l'impianto logico del pensiero arendtiano: "poiché l'azione è l'attività politica per eccellenza, la natalità, e non la mortalità può essere la categoria centrale del pensiero politico in quanto si distingue da quello metafisico"⁴⁵.

La posizione della centralità della nascita nel pensiero arendtiano è un'operazione che ha degli importanti risvolti teoretici. In tal modo infatti si apre un nuovo orizzonte filosofico all'interno del quale le due domande della filosofia moderna, che poste all'interno della vecchia ontologia conducevano ad esiti nichilistici, possono essere reindirizzate verso esiti non nichilistici.

In primo luogo siamo in grado di dare una soluzione alla domanda irrisolta della filosofia moderna relativa alla constatazione che "il che cosa non spiega più il che", ossia alla constatazione della divaricazione tra essenza ed esistenza. Infatti, venuto meno il pensiero duale del mondo proprio della metafisica tradizionale, che spiegava l'esistenza con l'essenza e il particolare con l'universale, l'esistenza non può che spiegarsi da sé, "dispiegandosi" a partire dalla nascita come svolgimento di una identità unica e irripetibile che agisce e interagisce nel mondo con esiti che non sono prevedibili a priori. Nascita, identità, pluralità conferiscono il senso proprio alla diversità costitutiva di ciascun individuo.

La categoria di nascita, nella sua doppia accezione di venire al mondo dell'individuo e di cominciamento di ogni opera umana, permette inoltre di compiere una vera e propria inversione nella rappresentazione che il pensiero filosofico tradizionale offriva del filosofo, della "vera vita" e del pensiero stesso. Secondo Arendt infatti la raffigurazione duale del mondo, in termini di divisione tra essere e divenire, tra verità e apparenza, tra eternità e caducità, trova il suo fondamento nella centralità della categoria di morte. Come ella spiega ne "La vita della mente", c'è una forte "affinità tra la filosofia e la morte"⁴⁶. "I filosofi – scrive Arendt – sostengono che coloro che vogliono godere e vivere piacevolmente debbono o filosofare o allontanarsi dalla vita, giacché tutto il resto sembra solo vuota chiacchiera o insensatezza"⁴⁷. Il "vero filosofo", colui che destina tutta la sua vita al pensiero"⁴⁸ per realizzare il bisogno di trascendimento dei dati visibili e sensibili, tipico del pensiero stesso, "metaforicamente scompare da questo mondo; il che dall'angolo visuale di ciò che è naturale e del nostro ragionamento di senso comune, può essere interpretato come l'anticipazione della dipartita finale, della nostra

morte". Nella categoria di morte è centrato il pensiero "metafisico" che si compie nella solitudine della vita contemplativa⁴⁹.

La posizione del primato della nascita, dell'esistere, della pluralità e dell'azione impone dunque un rovesciamento del concetto di "vera vita" – non più contemplativa, bensì "attiva". Inoltre, in quanto rivolto all'agire nel mondo, il pensiero non può più esaurirsi in una facoltà logico-formale, e non può più essere disgiunto dal giudicare e dal volere. Tali due facoltà, pur dipendendo dalla riflessione preliminare del pensiero sui loro oggetti, non si lasciano mai irretire nell'astrazione dalle apparenze. Gli oggetti del giudicare e del volere infatti "consistono in particolari con una fissa dimora nel mondo che appare, dal quale la mente che vuole o che giudica si allontana solo temporaneamente e con l'intenzione di farvi successivamente ritorno"⁵⁰. La natalità in quanto apertura al mondo che lo accoglie senza trascenderlo è il perno di un pensare "politico" che, in quanto distinto dal pensiero metafisico, si rivolge alla pluralità degli uomini e al mondo e in esso si compie.

Con la fine del mondo soprasensibile e spostando la "vera vita" nell'agire e nell'interagire con la pluralità degli uomini, si scioglie di fatto anche l'antinomia relativa alla libertà dell'individuo poiché egli, agendo nel mondo, si fa iniziatore di processi dei quali non può controllare gli esiti ma nei quali imprime se stesso, la propria identità⁵¹.

In conclusione la posizione della categoria di nascita, intesa in senso particolare come il venire al mondo di ogni nuovo individuo e in senso generale, metaforicamente, come la possibilità di ogni nuovo inizio, consente da una parte di ridare senso e consistenza all'esistere, ormai orfano dell'essere, e dall'altra di suturare la scissione tra pensare e agire, conferendo all'agire e alla libertà dell'individuo una nuova dignità. In tal modo, all'interno del pensiero di Arendt, le urgenze poste dalla filosofia moderna vengono reindirizzate e collocate in un'orizzonte sgombro da esiti necessariamente nichilistici.

Il viaggio nel pensiero dei due autori ha risposto ai nostri interrogativi iniziali. La dissoluzione dei fondamenti ultimi e della loro impositività provoca nell'uomo un profondo senso di smarrimento. Questo è un carattere ineliminabile e un lascito ineludibile della fine della metafisica. Heidegger ci conduce, con una certa consequenzialità, al Niente, che si coglie – non caso – in uno stato d'animo che tale smarrimento ricorda: l'angoscia. Arendt ci mostra, con una certa asistematicità, che tra le ceneri della vecchia ontologia si può trovare una chance per iniziare una storia diversa e del tutto nuova.

La diversità nello stile argomentativo e concettuale dei due autori – che si riflette anche nell'andamento delle due parti di questo lavoro, per

l'appunto più consequenziale nella prima parte e meno sistematico nella seconda – offre di per sé una importante indicazione. Mentre la strada al nichilismo è stata già tracciata e percorsa, e possiamo quindi riassumerne le tappe, la via verso un pensiero vitale del nulla, è tutta da costruire. Diverse domande sorgono dinanzi alla posizione di un primato dell'agire. Prima tra tutte: come agire? Cioè come si può dare un pensiero etico post-metafisico, quindi non fondativo? Ma è proprio camminando "dentro" queste domande alla ricerca di una risposta che si traccia la nuova storia. La tensione vitale e propositiva che permea il pensiero di Arendt e che si traduce nell'insistere sui concetti di inizio, di pluralità, di agire, mostra che il cantiere della nuova storia si è aperto all'interno dell'esistenza al singolare, ossia che ciascun individuo oggi è chiamato, indipendentemente dalla sua eventuale fede in Dio e in valori supremi, a dare un senso al proprio particolare esistere.

¹ Per una indagine storiografica sul concetto di nichilismo cfr. Volpi, 2005.

² Cit. in Heidegger. *Il Nichilismo europeo*, p. 45.

³ Heidegger fa riferimento all'utilizzo del termine di nichilismo in Turgenev, Jean Paul, Dostoevskij.

⁴ *Il Nichilismo europeo*, p. 29.

⁵ Ivi, pag. 46.

⁶ Ivi, pag. 46.

⁷ Ivi, pag. 52.

⁸ Ivi, pag. 53.

⁹ Ivi, pag. 53-54.

¹⁰ *Il Nichilismo europeo*, p. 360. Secondo Heidegger la metafisica classica, da Platone e Aristotele fino a Hegel e a Nietzsche ha cercato l'essere indagando gli enti. Identificando l'essere con l'oggettività, ossia con l'esser-presente degli enti, la metafisica ha perso, obliato, il rapporto con l'essere e poi ha obliato di aver obliato. In *Che cos'è la filosofia*, pag. 27, Heidegger afferma: "La filosofia è alla ricerca di ciò che l'essente è in quanto è. La filosofia è in cammino verso l'essere dell'essente, cioè verso l'essente rispetto all'essere". Il pensiero pre-filosofico, ovvero pre-platonico, secondo il Heidegger, aveva invece un contatto diretto con l'Essere. Per Eraclito ancora "l'Essere è l'essente. Qui l'è parla transitivamente e vuol dire qualcosa come 'raccoglie'. L'Essere è la raccolta – Λόγος. Ogni essente è nell'essere", pag. 23 (la metafisica invece cerca l'essere nell'essente =l'essere è nell'essente). Inoltre per i pensatori pre-filosofici "nell'apparire dell'Essere si manifesta l'essente",

p. 25. Essi avevano concepito l'Essere come la φύσις, la natura delle cose (da φύω che significa generare, venire alla luce), intendendo che l'essere si schiude, viene alla luce negli enti (cfr. p. 264 de *Il nichilismo europeo*). Come dice bene Hannah Arendt la "φύσις secondo i Greci era la totalità delle cose non fatte dall'uomo né create da un fattore divino, ma venute all'essere da sé medesime: ed Eraclito affermava di questa φύσις che essa 'ama nascondersi', cioè celarsi dietro le apparenze" (*La vita della mente*, p. 233).

¹¹ Vedi anche *Che cos'è metafisica?*, pp. 43-44

¹² *Il Nichilismo europeo*, p. 54

¹³ Ivi, pag. 55.

¹⁴ Ivi, p. 55.

¹⁵ *Che cos'è metafisica?*, p. 45.

¹⁶ Ivi, p. 49.

¹⁷ Ivi, p. 50.

¹⁸ Ivi, p. 52-53.

¹⁹ *Che cos'è metafisica?*, pag. 54.

²⁰ Ivi, p. 57.

²¹ Ivi, p. 54.

²² Ivi, p. 63.

²³ *Il nichilismo europeo*, p. 314.

²⁴ "Il nichilismo classico si svela come quel compimento del nichilismo in cui quest'ultimo si ritiene sollevato dalla necessità di pensare proprio ciò che costituisce la sua essenza: il nihil, il nulla – in quanto velo della verità dell'essere dell'ente", ne *Il nichilismo europeo*, p. 41.

²⁵ Ivi, p. 57.

²⁶ *Che cos'è metafisica*, p. 99.

²⁷ Ivi, p. 99.

²⁸ Ivi, p. 99.

²⁹ Citaz. da *Le origini del totalitarismo* in *Che cos'è la filosofia dell'esistenza*, p. 31.

³⁰ *Che cos'è la filosofia dell'esistenza*, p. 67. Vedi anche *La vita della mente*, p. 93 "parlare di nichilismo [...] non significa forse che riluttanza a separarsi da concezioni e prospettive di pensiero estinte effettivamente già da tempo, anche se il loro decesso è stato pubblicamente ammesso solo di recente".

³¹ Ivi, pp. 53-54.

³² Ivi, p. 57.

³³ *La vita della mente*, p. 91.

³⁴ Ivi, p. 93.

³⁵ *Che cos'è la filosofia dell'esistenza*, p. 67.

³⁶ Ivi, p. 66.

³⁷ *La vita della mente*, p. 94.

³⁸ Ivi, p. 95.

³⁹ Ivi, p. 5.

⁴⁰ *La vita della mente*, p. 84.

⁴¹ *Vita Activa*, p. 7.

⁴² Ivi, p. 8.

⁴³ Ivi, pp. 128-129.

⁴⁴ Ivi, p. 129.

⁴⁵ Ivi, p. 8.

⁴⁶ *La vita della mente*, p. 167.

⁴⁷ Ivi, p. 168.

⁴⁸ Ivi, p. 167.

⁴⁹ Cfr. *Vita Activa*, p. 8.

⁵⁰ Ivi, p. 176.

⁵¹ Riteniamo che, in una prospettiva filosofica fondata sulla nascita, il problema di sostenere un rapporto con l'essere inteso come dato e, contemporaneamente, salvaguardare la libertà e la dignità umane, cessa di esistere. L'essere e l'universale sono stati definitivamente messi da parte a vantaggio dell'esistere e della singolarità che assumono consistenza e si impongono con evidenza con il nascere dell'individuo al mondo e nel mondo. La libertà dell'individuo adesso viene in primo piano. Con la nascita intesa come venire al mondo in mezzo ad altri uomini e come cominciamento di ogni cosa e di ogni progetto l'uomo realizza la propria libertà nell'azione. Ci rendiamo conto che l'argomento non è privo di difficoltà e meriterebbe una trattazione più approfondita e problematica che tuttavia qui non è possibile condurre. Pertanto a sostegno ma anche come limite da porre a questa nostra riflessione, che prende spunto dal pensiero di Arendt e all'interno di esso vuole mantenersi, vale la pena citare alcuni passaggi delle ultime pagine scritte dall'autrice prima della sua morte improvvisa. Nelle conclusioni de *La vita della mente*, a proposito del problema della libertà Arendt scrive "La capacità stessa di cominciamento ha le sue radici nella natalità e non certo nella creatività, non in una dote o in un dono, ma nel fatto che gli esseri umani, uomini nuovi, sempre e sempre di nuovo appaiono nel mondo in virtù della nascita. Sono del tutto consapevole che [...] l'argomento resta in un certo qual modo trasparente, che non sembra dirci null'altro che siamo *condannati* ad essere liberi in ragione dell'essere nati, non importa se la libertà ci piace o aborriamo la sua arbitrarietà o preferiamo fuggire la sua responsabilità tremenda scegliendo una qualunque forma di fatalismo. Questa *impasse*, se è veramente tale, può essere superata solo facendo appello a un'altra facoltà della mente, non meno misteriosa della facoltà di cominciamento, la facoltà del Giudizio, un'analisi della quale, forse, può almeno dirci che cosa sia implicato nei nostri giudizi 'mi piace' o 'non mi

piace”, pag. 546. Tuttavia Arendt non ebbe il tempo di proseguire la propria riflessione nella direzione appena indicata.

BIBLIOGRAFIA

- ARENDT, H. *Che cos'è la filosofia dell'esistenza*, Jaca
book, Milano, 1998
- ARENDT, H. *La vita della mente*, il Mulino, Bologna,
1987
- ARENDT, H. *Vita Activa*, Tascabili Bompiani, Milano,
novembre 2004
- HEIDEGGER, M. *Il nichilismo europeo*, Adelphi, Milano 2003
- HEIDEGGER, M. *Che cos'è metafisica*, Adelphi, Milano, 2001
- HEIDEGGER, M. *Che cos'è la filosofia*, il Melangolo, Genova, 1981
- VOLPI, F. *Il Nichilismo*, Laterza, Bari, 2005