

Capitolo primo

Il superamento della metafisica e il rigetto della mediazione. Heidegger e la seduzione del pensiero totale

Come è noto, il lungo e a tratti tormentato confronto di Heidegger con la questione della metafisica occidentale e soprattutto con il pensatore che, a suo avviso, la porta a massimo dispiegamento, cioè Nietzsche, rappresenta uno dei grandi capitoli del dibattito filosofico contemporaneo, col suo tenore problematico di estrema densità e rilevanza. Ciò che qui a noi però interessa non è tanto aggiungere ulteriori pagine a quelle già spese dalla letteratura critica sulla questione. Piuttosto, quanto ci preme segnalare è il fatto che una siffatta problematicità rivela una particolare virulenza proprio nella misura in cui coinvolge in modo essenziale il registro della mediazione, a cui l'economia del nostro lavoro si rivolge. In effetti, ciò che Heidegger sembra tenere particolarmente fermo nella sua decostruzione della metafisica e, contestualmente, nella sua critica del pensiero di Nietzsche è esattamente la riconduzione di questi discorsi nel comune solco di una pratica di pensiero della mediazione, per la precisione nella pratica di una mediazione rappresentativa che, lungi dal corrispondere in modo adeguato a ciò che è più degno di essere pensato, cioè l'essere, si rende invece responsabile della sua più veemente dimenticanza. Così, secondo Heidegger, ciò che la mediazione rappresenterebbe è l'effettuazione di un pensiero assoluto e titanico volto alla conquista ed eliminazione dell'essere nella sua articolazione essenziale ed originaria.

È per questo che, simultaneamente, il pensiero in grado di superare l'*empasse* metafisica, per Heidegger, si esplicita proprio nel progetto di un superamento della mediazione stessa, cioè un pensiero che, spogliandosi della pulsione assolutistica della rappresentazione, si mostri in grado di recuperare un accesso immediato, diretto e trasparente all'originarietà dell'essere, rispettandolo così adeguatamente per quello che è.

Tuttavia, proprio all'interno di un tale confronto, attivato da Heidegger, si pongono alcune importanti questioni per l'economia del nostro discorso. Innanzitutto, è necessario chiedersi cosa implica fino in fondo superare il registro della mediazione, che Heidegger imputa alla metafisica. Una volta effettuata un'accurata descrizione di una tale critica alla metafisica, e a Nietzsche quale momento del suo compimento, avremo modo di portarci sul livello di altre domande essenziali: in primo luogo, dobbiamo chiederci se il pensiero della mediazione metta effettivamente ed esclusivamente in gioco un titanismo, oppure se in esso non ci sia da riscontrare piuttosto la presenza di possibilità altre, le quali possono addirittura far segno verso un pensiero della contingenza. In tal modo, al contrario di quanto Heidegger vorrebbe, potrebbe risultare lecito chiedersi se sia poi veramente auspicabile un superamento della mediazione, oppure se non sia piuttosto ancora più autentico scoprire nella mediazione stessa un tale aspetto della contingenza, come peraltro è forse lo stesso Nietzsche a mostrarci. E, di converso, ci si può pure chiedere, infine, se non sia paradossalmente proprio l'aspirazione heideggeriana ad un accesso immediato all'originarietà dell'essere una forma di pensiero che, lungi dal riuscire a ricusare ogni forma di absolutezza del pensiero, non segua invece, sebbene in modo non voluto, una seduzione iperbolica e titanica, rappresentata dal progetto di una penetrazione immediata nel segreto dell'essere.

1. Compimento e superamento della metafisica. Il confronto heideggeriano con Nietzsche

Sotto il titolo di «metafisica», come è noto, Heidegger intende l'intera storia dell'Occidente nel segno dell'oblio dell'essere, ossia di un pensiero irriducibilmente rappresentativo, il quale, esprimendosi essenzialmente nella pratica di una mediazione oggettivante, fissante, presentificante, lungi dal pensare adeguatamente l'essere, ne ha causato ognora la costante (seppure inconsapevole) riduzione all'ente;¹ vale a dire, l'inevitabile cancellazione di quel suo carattere di ulteriorità – di trascendenza – rispetto al mero piano ontico, che Heidegger rileva, invece, come costitutivo sin a partire dalle pagine iniziali di *Essere e tempo*.² Intrappolata, così, nella sua tensione alla determinazione rappresentativa (che schiaccia la trascendenza ontologica all'immanenza ontica), l'intera tradizione metafisica occidentale si è resa ognora colpevole di non aver pensato proprio l'essenziale: l'essere *in quanto* essere; ovvero, il *luogo originario* che dona ogni spazio di manifestazione e di pensiero.³

Omissione che deve essere poi imputata in modo massimo a Nietzsche, dal momento che il suo pensiero, secondo Heidegger, segna proprio il compimento della metafisica, ossia il

¹ L'attuazione inconsapevole dell'oblio dell'essere, nei termini di una sua costante riduzione all'ente, risulta, per Heidegger, come è noto, non da una mera dimenticanza, bensì, al contrario, proprio dal fatto che la metafisica, attraverso la non problematizzata tematizzazione dell'essere, non si sia mai potuta accorgere di ridurlo a oggetto (a ente) e, così, di dimenticarlo già sempre per quello che è. D'altro canto, come esprime schiettamente Marlène Zarader, se tale dimenticanza non fosse inconsapevole certo «non avremmo bisogno di Heidegger per venirne a conoscenza» (M. Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Vrin, Paris 1986, p. 218).

² Si legge, infatti: «l'essere e la struttura dell'essere si trovano al di sopra di ogni ente e di ogni determinazione possibile di ente. *L'essere è il trascendens puro e semplice*» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976, p. 59). La centralità, per Heidegger, del carattere di *trascendens* dell'essere trova conferma non appena se ne mette in luce la riproposizione in luoghi fondamentali del suo pensiero quali la *Lettera sull'«umanismo»* (trad. it. di F. Volpi, in Id., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1994, pp. 289-290) e *La questione dell'essere* (trad. it. di F. Volpi, in *ivi*, pp. 362-363).

³ Il pensiero, infatti, come Heidegger osserva in un passo centrale della *Lettera sull'«umanismo»*, «è il pensiero dell'essere», là dove «il genitivo vuol dire due cose. Il pensiero è dell'essere in quanto, fatto avvenire (*ereignet*) dall'essere, all'essere appartiene. Il pensiero è nello stesso tempo pensiero dell'essere in quanto, appartenendo all'essere, è all'ascolto dell'essere» (M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 270). Molto succintamente ne *Il detto di Anassimandro* leggiamo: «Il pensiero è il pensiero dell'essere. Il pensiero non nasce. Esso è (*ist*) in quanto l'essere è dispiegandosi essenzialmente (*west*)» (Id., *Il detto di*

dispiegamento completo delle intime possibilità di quest'ultima.⁴ Il che, in termini più esplicativi, significa: se l'atteggiamento metafisico costituisce la cancellazione della trascendenza, il suo compimento non può consistere che nell'estremo oblio – nella definitiva caduta – della nozione di «oltre» relativa all'essere, nel totale dileguamento della traccia della differenza ontologica. E da qui si riesce anche a precisare quale sia per Heidegger la distinzione fondamentale che deve esser fatta valere fra la posizione metafisica di Nietzsche e quella a lui anteriore: la metafisica che si esprime in Nietzsche attua la definitiva cancellazione della trascendenza dell'essere che, precedentemente, pur nella riduzione dell'essere all'ente, inconsapevolmente si manteneva. E il modo in cui la metafisica previa a Nietzsche, pur riducendo l'essere all'ente, riusciva allo stesso tempo a riservare all'essere una posizione di trascendenza, stava proprio nell'esplicita intenzione di assegnare all'essere un primato: la posizione dell'ultra-sensibile, di Dio, di fondamento. Così, se da un lato, il pensiero metafisico dell'essere anteriore a Nietzsche restava nella linea di un esercizio di riduzione dell'essere all'ente, visto che comunque pensava l'essere nei termini ontici di fondamento, dall'altro lato, considerando l'essere come luogo ultra-sensibile del fondamento, di Dio, di sostanza ecc., concedeva all'essere ancora quel posto privilegiato che inconsapevolmente ne manteneva ancora una traccia di differenza ontologica (di trascendenza originaria).⁵

Con Nietzsche tale traccia viene, invece, a essere completamente cancellata, dal momento che il suo pensiero si orienta esplicitamente in direzione di una eliminazione

Anassimandro, trad. it. di P. Chiodi, in Id., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968 & 1984, p. 328, trad. modificata).

⁴ «[L]a posizione metafisica di fondo di Nietzsche è [...] la fine della metafisica, vi si attua per questo il massimo e più profondo raccoglimento, cioè il compimento di tutte le posizioni di fondo essenziali della filosofia occidentale da Platone in poi» (M. Heidegger, *Nietzsche*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995, p. 389). E ancora: «Con la metafisica di Nietzsche la filosofia è compiuta. Ciò vuol dire che essa ha percorso tutto l'arco delle possibilità che le erano state assegnate» (M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, trad. it. di G. Vattimo, in Id., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1991², p. 54).

⁵ Il mantenimento inconsapevole della traccia di differenza ontologica, di trascendenza dell'essere, è ben messo in luce da Gianni Vattimo: «Ogni metafisica [...] vuol definire l'essere dell'essente, ciò per cui l'essente è tale (*e in ciò conserva l'idea della differenza ontologica* [corsivo nostro]), anche se poi

totale di ogni possibile compagine che trascenda l'immanenza ontica. Questo è l'inequivocabile senso trasmesso dall'annuncio della "morte di Dio", sotto il quale, non a caso, Heidegger legge tutte le parole-guida del pensiero nietzscheano (volontà di potenza, eterno ritorno dell'uguale, nichilismo, superuomo):⁶ il definitivo congedo da quel fondamento trascendente a cui l'intera tradizione metafisica precedente aveva riservato un indubbio primato.⁷

A partire dalla situazione appena descritta, si capisce bene come l'intento heideggeriano, nella misura in cui intende porsi, nei confronti di quello della metafisica e di Nietzsche, come controaffermazione di un pensiero «più originario» dell'essere (che pensa adeguatamente l'essere), non può che avanzare la pretesa di legittimarsi sulla base dell'acquisizione di un accesso propriamente originario all'essere.

In tal senso, della struttura portante del progetto heideggeriano, si tratta di cogliere, anzitutto, l'inevitabile introduzione di un doppio registro del discorso: da un lato, un registro «originario», quello che pensa autenticamente l'essere; dall'altro, uno «derivato», quello della metafisica,⁸ che, trattenendosi nella pratica rappresentativa, presentificante e fissante, oblia l'essere, cioè riduce l'essere all'ente, caratterizzandosi con ciò, al contempo, come registro non-originario/deviante.

Ma non solo: si tratta di cogliere anche un altro elemento, quello per noi più centrale, vale a dire, una certa operazione heideggeriana che vede assegnare a ciascuno dei due registri

concepisce l'essere in base all'essente (e così dimentica l'essere stesso)» (G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Marietti, Genova 1989², p. 41).

⁶ Su questo si veda M. Heidegger, *La sentenza di Nietzsche: "Dio è morto"*, trad. it. di P. Chiodi, in Id., *Sentieri interrotti*, cit., pp. 191-246.

⁷ In tal senso, Vattimo scrive ancora: «In Nietzsche [...] sparisce anche l'ultimo ricordo della differenza ontologica che, pur nell'oblio dell'essere, rendeva ancora possibile la metafisica. Dopo di lui, nella storia dell'essere, la metafisica non è più possibile; il che non significa che non ci siano ancora dei filosofi che fanno della metafisica: ma in tal caso essi possono solo riprendere e ripetere posizioni il cui significato ultimo si è già chiarito ed è già confluito nella metafisica di Nietzsche» (G. Vattimo, *Essere, storia*, cit., p. 41).

⁸ Che la metafisica, da parte sua, debba essere intesa in termini di derivazione discende dalla caratterizzazione stessa dell'essere, il quale, essendo ciò che unicamente determina il (ogni) pensiero, deve darsi anche nel discorso della metafisica. Ne consegue, pertanto, che la metafisica non può che stare in un rapporto di derivazione dall'essere, però, nella guisa particolare per cui tale derivazione si identifica, allo stesso tempo, come riduzione ontica dell'essere stesso, ovvero come decadimento (devianza).

una modalità di accesso distinta: al registro originario, un accesso all'origine di tipo immediato e diretto; a quello non-originario – e al contempo derivato – un accesso indiretto e mediato. Questa è la mossa capitale che Heidegger compie e che rende necessaria la problematizzante discussione che il presente capitolo intende sviluppare. Però, prima, ci pare doverosa un'illustrazione più dettagliata di tale operazione, andando a rivisitare alcuni luoghi significativi dell'opera heideggeriana.

In *Essere e tempo*, il doppio registro del discorso (e del pensiero) si declina nel modo seguente: da una parte, c'è l'ordine inautentico della presentificazione, della rappresentazione, appunto della *mediazione* ontica, nel quale si resta *innanzitutto e per lo più* (quotidianamente) imprigionati; dall'altra parte, c'è invece l'ordine originario e autentico, al quale appartiene il registro dell'immediatezza⁹ (dell'accesso immediato). Che l'ordine originario corrisponda a quello dell'immediatezza e che l'ordine non-originario faccia capo a quello della mediazione emerge chiaramente dalla distinzione che Heidegger opera fra *Phänomen* ed *Erscheinung*.¹⁰ Il registro del *Phänomen* è quello che fa riferimento a «ciò-che-si-manifesta-in-se-stesso (Sich-an-ihm-selbst-zeigende)»,¹¹ cioè quello dell'essere,¹² il quale si presuppone a ogni mediazione in cui un ente appare (qui apparizione rimanda appunto all'*Erscheinung*). Il registro dell'*Erscheinung* dell'ente, invece, non rappresenta quello del *Phänomen* proprio nella misura in cui l'apparire di qualcosa (*Erscheinung von etwas*) non attua il manifestar-si (*Sich-zeigen*) nella sua immediatezza, bensì soltanto «l'annunciarsi di

⁹ Per una ricostruzione che si muove in tale contesto problematico si vedano le magistrali pagine di J. Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Millon, Paris 1989, pp. 17-88; Id., *The Husserlian Heritage in Heidegger's Notion of the Self*, in T. Kisiel, J. Van Buren (ed.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought*, SUNY Press, Albany 1994, pp. 269-290. A proposito cfr. anche F. Ciaramelli, *L'originario et l'immédiat. Remarques sur Heidegger et le dernier Merleau-Ponty*, in «Revue philosophique de Louvain», 1998, 96, 2, pp. 198-231.

¹⁰ Distinzione che Heidegger imposta in modo pressoché identico già in alcune pagine centrali del corso universitario del 1925 (cfr. M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, trad. it. di R. Cristin e A. Marini, Il Melangolo, Genova 1999, pp. 101-105).

¹¹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 48.

¹² Ivi, p. 56.

qualcosa che non si manifesta attraverso qualcosa che si manifesta».¹³ Altrimenti detto, il manifestarsi di qualcosa rimanda sempre a un manifestarsi in quanto tale. Perciò, l'ordine originario, vale a dire quello del *Phänomen*, non è mai attingibile a partire dalla mediazione ontica. Al contrario, l'ordine del *Phänomen* si rende accessibile solo attraverso un registro di pensiero che corrisponda al manifestarsi-in-sé nella sua immediatezza, cioè oltre (senza) la mediazione dell'ente (dell'ente, appunto, come *intermediario*). In *Sein und Zeit* siffatto pensiero originario si concretizza in un discorso fenomenologico tale per cui «ciò che si manifesta così come si manifesta da sé» viene lasciato «vedere a partire da se stesso».¹⁴ In altri termini, tale discorso fenomenologico si rende capace di penetrare direttamente nell'ambito dell'automostrazione del fenomeno dell'essere, consentendo, al contempo, di scavalcare l'ordine mediato – derivato-deviante – della rappresentazione ontica, responsabile dell'occultamento di qualsivoglia manifestazione originaria dell'essere.¹⁵

Tale occultamento, da parte sua, nella misura in cui investe l'originarietà della manifestazione dell'essere, per lo Heidegger della *Kehre*, non può che investire anche l'ambito della storia, ovvero l'«accadere originario» che dona lo spazio alla storia. Occultamento che consiste in questo: al posto di un pensiero autentico della storia (nel linguaggio heideggeriano: *Geschichte* o *geschichtliche Besinnung*), tale da soffermarsi sulla dinamica di donazione dell'essere stesso,¹⁶ domina un pensiero storiografico della storia, cioè la *Historie*; pensiero che, in linea con l'approccio rappresentativo

¹³ Ivi, p. 48.

¹⁴ Ivi, pp. 54-55.

¹⁵ A tal proposito cfr. F. Ciaramelli, *Heidegger e il diniego del desiderio*, in G. Cantillo, F.C. Papparo (a cura di), *Genealogia dell'umano. Saggi in onore di Aldo Masullo*, Guida, Napoli 2000, in part. pp. 324-325.

¹⁶ «La storia non è alcun privilegio dell'uomo, ma è l'essenza dell'essere stesso» (M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*, GA [= Gesamtausgabe] 65, Klostermann, Frankfurt a.M. 1994, II ed. rivista, p. 479). Cioè: «L'accadere della storia dispiega la sua essenza (*west*) come destino della verità dell'essere a partire da questo. L'essere viene al destino in quanto esso, l'essere, si dà» (Id., *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 288).

metafisico,¹⁷ si sbarra l'accesso all'accadere originario stesso della storia,¹⁸ riducendola ai termini di ciò che può essere racchiuso in un'oggettivazione del passato. E se si presta bene attenzione a questa considerazione heideggeriana, ci si rende subito conto di come anche sul piano della storia si riproponga un doppio registro del discorso: quello non-originario della storiografia, che si limita alla considerazione oggettivante della storia, alla storia dei fatti; e quello originario di una meditazione storica autentica, che invece, scavalcando l'ambito delle mediazioni interpretative, le considerazioni sulla storia (che pongono a oggetto la storia), accede direttamente all'accadimento originario della storia come donarsi dell'essere. Soltanto attraverso l'evitamento della storiografia e l'acquisizione di un'altezza di pensiero capace di accedere immediatamente all'evento originario dell'essere si riesce a praticare un pensiero autentico della storia e a sfuggire al suo occultamento.¹⁹

Occultamento che raggiunge la sua compiutezza, naturalmente, nel pensiero di Nietzsche, cioè nel pensiero della volontà di potenza quale esasperazione dell'atteggiamento della mediazione rappresentativo-soggettivistica inerente alla tradizione metafisica. Detto in termini molto succinti, secondo Heidegger, Nietzsche opera la messa in scacco di ogni ordine ultrasensibile quale fondamento (e dunque orientamento) dell'ente e la conseguente riconduzione di ogni ambito trascendente (Dio, sovra-sensibile, essere dell'ente, fondamento) all'immanentizzazione assoluta dell'ontico, ovvero alla volontà di

¹⁷ Ripetutamente Heidegger riconduce il registro della storiografia a quello della rappresentazione metafisica. Si veda a proposito (fra i tanti luoghi): M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, trad. it. di P. Chiodi, in Id., *Sentieri interrotti*, cit., p. 79; Id., *Beiträge*, cit., pp. 493-494; Id., *Die Geschichte des Seins. 1. Die Geschichte des Seins; 2. Koinón. Aus der Geschichte des Seins*, GA 69, Klostermann, Frankfurt a.M. 1998, p. 100; Id., *Scienza e meditazione*, trad. it. di G. Vattimo, in Id., *Saggi e discorsi*, cit., p. 40.

¹⁸ «[L]a considerazione storiografica non esaurisce il rapporto possibile con la storia; tanto poco lo esaurisce che essa addirittura lo ostacola e lo sradica» (M. Heidegger, *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di «problemi» di logica*, trad. it. di U. Ugazio, Mursia, Milano 1988, p. 34).

¹⁹ Su questa posizione Heidegger è inamovibile. A riguardo, fra i tanti luoghi, cfr. M. Heidegger, *Domande fondamentali*, cit., p. 46 e Id., *Besinnung*, GA 66, Klostermann, Frankfurt a.M. 1997, p. 167.

potenza come mediazione totale operata dal vivente.²⁰ Il pensiero della volontà di potenza esprime così la completa obliterazione della differenza ontologica, il definitivo oblio dell'essere, il totale «*fallire l'originarietà dell'inizio*»,²¹ e ciò in ragione del fatto che ormai ogni aspetto della totalità, cioè ogni ambito di manifestazione e di accadere storico, non fa che rientrare entro l'ordine delle rappresentazioni imposte dalla volontà di potenza stessa. Mediante questa operazione l'ultima traccia di trascendenza dell'essere, che si conservava nella metafisica proprio nel mantenimento di una posizione di trascendenza dell'ultrasensibile rispetto al sensibile, viene a essere schiacciata entro l'ordine ontico assoluto della volontà di potenza. E con ciò la metafisica si compie, vale a dire, esaurisce ciò che già sempre le era insito: la riduzione dell'essere all'ente, l'occultamento dell'originarietà dell'ontologico a favore dell'ontico.²²

Di qui l'intento heideggeriano di praticare un pensiero che, eccedendo l'ordine derivato-deviante delle mediazioni rappresentative, riesca ad accedere direttamente all'originarietà dell'essere nella sua trascendenza rispetto all'ente, nella sua fenomenicità originaria rispetto all'apparizione di qualcosa, nella sua storicità propria rispetto a ogni oggettivazione storiografica.

Ma di qui anche l'inevitabile domanda che, giunti a questo punto, deve essere sollevata: a cosa accede il pensiero nel momento in cui afferra immediatamente l'originarietà dell'essere nella sua manifestazione, nel suo accadere? Il pensiero non può che accedere alla sottrazione dell'essere, o meglio, alla «logica» inerente l'evento dell'essere quale donarsi che si sottrae. A livello della manifestazione, questa «logica» si articola nella dinamica che vede l'essere donare lo spazio di manifestazione (di presenza) all'ente

²⁰ Si vedano a proposito i corsi universitari di Heidegger: *La volontà di potenza come arte* (1936-37) e *La volontà di potenza come conoscenza* (1939) contenuti in: M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., pp. 21-215, 393-540.

²¹ M. Heidegger, *Nietzsche. Seminare 1937 und 1944*, GA 87, Klostermann, Frankfurt a.M. 2004, p. 89.

²² A proposito cfr. U. Galimberti, *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'Occidente*, Il Saggiatore, Milano 1996, pp. 223-225.

proprio nel mentre vi si sottrae.²³ A livello dell'accadimento storico-originario vale lo stesso: l'essere accade nel mentre si sottrae; cioè dà spazio alla storia allorché – nel mentre – a essa si cela.²⁴ E con questo approfondimento sulla centralità della nozione di sottrazione, anche i tratti dell'essere come *transcendens* emergono in modo più chiaro. Quella della trascendenza dell'essere, infatti, altro non rappresenta, in fondo, che la dinamica stessa della sottrazione dell'essere, ossia, dell'essere – così lo Heidegger maturo – come *niente*,²⁵ *autentico nihil*,²⁶ nel senso appunto di ni-ente (non-ente), di totalmente dif-ferente dall'ente.

Ecco dunque la posta in gioco del pensiero heideggeriano che si esplicita nei termini di un accesso diretto all'originarietà dell'essere: il tentativo di dimorare nel luogo originario dell'essere nella sua sottrazione all'ente, cioè nel luogo dell'immediatezza prima della mediazione, dell'*anticipo* del darsi dell'essere prima del *ritardo* in cui l'ente appare e dunque l'essere è ormai già occultato.²⁷ E che si tratti proprio di un soggiornare nella sottrazione dell'essere è Heidegger stesso ad affermarlo chiaramente allorquando mette in gioco l'atto di pensiero autentico nei termini di «passo indietro» nell'origine. Si legge infatti: «Nel passo *indietro* il pensiero si è già recato sulla via che lo porta a pensare

²³ Questa dinamica, da parte sua, dà ragione anche dello statuto di derivazione e devianza dell'approccio rappresentativo, ovvero: è a causa della sottrazione dell'essere che il pensiero rap-presenta, vale a dire, si sofferma sull'ente – sulla presenza – e non pone a tema l'essere, o meglio, lo pone a tema soltanto come ente.

²⁴ Sulla scorta di ciò si coglie il motivo per cui la storiografia sia contemporaneamente ordine derivato e occultante rispetto allo spazio originario della storia: la storiografia coglie soltanto i fatti entro tale spazio, ma non la dinamica originaria della storia come e-venire dell'essere nella sua sottrazione.

²⁵ Scrive Heidegger: «[I] niente e l'essere sono la stessa cosa» (M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, trad. it. di F. Volpi, in Id., *Segnavia*, cit., p. 71, nota a). Ma anche: «[N]ell'essere [...] si cela l'origine essenziale del nientificare. [...] L'essere nientifica – in quanto essere» (Id., *Lettera sull'«umanismo»*, cit., pp. 310-311). In relazione a questo passo si veda anche l'esplicatività dei *Beiträge* (cit., pp. 266-267), là dove, fra l'altro, a un certo punto, Heidegger scrive in tutta semplicità: «l'essere (ossia, il niente) (*das Seyn [d.h. das Nichts]*)» (ivi, p. 267).

²⁶ Riguardo alla questione dell'essere come niente si rimanda alla dottrina heideggeriana della destinalità dell'essere nei termini di nichilismo autentico (cfr. Id., *La determinazione del nichilismo secondo la storia dell'essere*, in Id., *Nietzsche*, cit., pp. 809-861; Id., *Das Wesen des Nihilismus*, in Id., *Metaphysik und Nihilismus*, GA 67, Klostermann, Frankfurt a.M. 1999, pp. 175-256).

²⁷ Per la decisività dell'anticipo nei termini di accesso immediato all'origine si vedano, fra gli altri, i seguenti luoghi: M. Heidegger, *Domande fondamentali*, cit., p. 155; Id., *Die Geschichte des Seins*, cit., p. 61; Id., *L'inizio del pensiero occidentale*, trad. it. di F. Camera, in Id., *Eraclito*, Mursia, Milano 1993, pp. 56 e 74.

andando incontro all'essere stesso nel suo sottrarsi».²⁸ Questa, in fondo, è per Heidegger la possibilità di un pensiero autentico della trascendenza dopo che, con Nietzsche, la cancellazione della traccia della trascendenza dell'essere ha compiuto il suo corso.

Ovviamente, in tale itinerario heideggeriano diretto verso l'ultrametafisicità, un *pensiero della mediazione* resta interdetto, giacché questa cade ognora in una determinazione, in una fissazione, in una rappresentazione, in una forma storica derivata che ha già sempre perso la purezza del darsi iniziale dell'essere. In altri termini, laddove si decide l'aprirsi di una forma storicamente determinata, dunque, laddove si attiva l'evento come spazio di donazione, proprio là non può stare la mediazione che ne deriva. La mediazione concreta costituisce il ritardo di ciò che in anticipo – nell'origine – si decide; dunque, il fenomeno (l'accadere) originario può esser colto soltanto nell'immediatezza del suo puro scaturire, «nell'attimo più nascosto [...] *del puro venire*».²⁹ Adoperando la terminologia dello Heidegger lettore di Hölderlin, la posta in gioco del pensiero originario è esattamente quella di passare dall'ordine *estraneo* della rappresentazione e della mediazione («estraneo» perché appunto decaduto, derivato-deviante, ritardato, cioè non capace di cogliere l'originarietà dell'essere e dell'esperienza) all'ordine *proprio* del pensiero accessibile soltanto immediatamente («proprio», in quanto dimora in cui si dischiude ogni esperienza essenziale).³⁰

²⁸ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 839.

²⁹ M. Heidegger, *Die Geschichte des Seins*, cit., pp. 58 e 60.

³⁰ Sulla questione del *proprio originario* e dell'*estraneo derivato*, che Heidegger sviluppa soprattutto nei suoi corsi su (e in relazione a) Hölderlin, si veda: M. Heidegger, *Hölderlins Hymne «Germanien» und «Der Rhein»*, GA 39, Klostermann, Frankfurt a.M. 1980 (corso del semestre invernale 1934-35); Id., *Hölderlins Hymne «Andenken»*, GA 52, Klostermann, Frankfurt a.M. 1982 (semestre invernale 1941-42). Rimandiamo anche alla raccolta di saggi (del periodo 1936-1968): Id., *La poesia di Hölderlin*, trad. it. di L. Amoroso, Adelphi, Milano 1988.

2. L'immediatezza esorbitante

Tuttavia, proprio giunti a quest'altezza meditativa, deve essere sollevata la domanda: è effettivamente possibile, per Heidegger, praticare un siffatto pensiero dell'essere? Un pensiero tale da legittimare la sua originarietà a partire da un accesso diretto all'originario stesso, cioè a partire da un accesso che, scavalcando l'ordine derivato-metafisico dell'ontico, l'ordine delle mediazioni rappresentative, si garantisce un rapporto di intimità ontologica con l'origine e, dunque, di trasparenza con il senso in essa custodito? No di certo. E questo in ragione di una semplice, ma, al contempo, fondamentale rilevazione che vede Heidegger non riuscire a sbarazzarsi del discorso metafisico proprio là dove, invece, se ne renderebbe necessaria l'uscita di scena. Difatti, per quanto egli consideri il piano della mediazione rappresentativa nei termini di entificazione derivata, di occultazione dell'originarietà dell'essere, è nondimeno soltanto mediante esso che, alla fine, riesce a fornire all'originario la sua unica possibilità di comparsa. Fa qui, così, il suo ingresso una strana logica secondo cui l'originario si produce soltanto nel derivato, che però lo occulta; ovvero, ciò che si pretende sia originario e preceda ogni derivazione si rivela tale da non disporre di altro spazio di comparizione originaria se non il ritardo derivato stesso, con l'inevitabile risvolto che l'immediatezza sotto la quale si dovrebbe cogliere il fenomeno originario dell'essere non può che affidarsi a una mediazione derivata che mostri sempre «qualcosa» (mediazione rappresentativa). Cogliendo una suggestione che ci proviene da Jacques Derrida, a cui peraltro abbiamo già accennato nelle pagine introduttive, questa strana logica all'interno della quale il discorso di Heidegger resta avviluppato può essere anche descritta nei termini di *supplementarietà d'origine*: l'origine appare soltanto attraverso un suo sostituto (supplemento), il quale,

però, essendo presupposto dell'origine, sostituisce qualcosa che effettivamente non gli è mai pre-esistito.³¹ Dunque, tale sostituto è originario.

Si manifesta, pertanto, nel cuore stesso del discorso heideggeriano, un'irriducibilità dell'ordine della rappresentazione,³² della mediazione, della derivazione, che alla fine manda in rovina ogni mira ultrametafisica. L'origine si scopre, infatti, inaccessibile direttamente e, di conseguenza, il senso della totalità in essa custodito, lungi dal rendersi manifesto a un afferramento diretto capace di coglierlo e di garantirselo, si rivela invece immancabilmente rimesso all'ordine obliquo, indiretto e opaco delle mediazioni ritardate. Detto altrimenti, l'origine, una volta immessa nel regime supplementare del rimando, delle determinazioni in itinere, delle opacità ineliminabili, delle mediazioni storico-concrete, non può più fare – come vorrebbe, invece, Heidegger – da luogo privilegiato e onni-inclusivo del senso, bensì soltanto da luogo in cui vige la costruzione indiretta del senso, ovvero, l'istituzione di sensi inevitabilmente parziali, che rinviano alla finitezza dell'esperienza umana e alla contingente storicità dell'esistenza.³³

Certo, non possiamo dimenticare che Heidegger ha parlato in nome della contingenza e ha cercato di pensare l'esperienza della finitezza; però forse, allo stesso tempo, è incappato nella tentazione di pensarla con un pensiero che non le corrisponde, vale a dire, con un pensiero intuitivo-assoluto, un pensiero che si arroga il diritto di un accesso diretto all'origine, un pensiero tale da consentire una garanzia di primato del senso; insomma, a

³¹ Scrive Derrida: «Qui appare la strana struttura del supplemento: una possibilità produce a ritardo ciò cui è detta aggiungersi» (J. Derrida, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, trad. it. di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 1968, p. 128).

³² Testimonianza del fatto che Heidegger resti imbrigliato nell'inevitabile rimando al regime della derivazione, della rappresentazione, dell'oggettivazione è il continuo avvertimento dello stesso circa la peculiare difficoltà relativa al superamento del linguaggio metafisico. A proposito, si può ricordare il celebre passo della *Lettera sull'«umanismo»* in cui esplicitamente il linguaggio metafisico viene reputato responsabile dell'interruzione di *Essere e tempo* (cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 281). Ma si veda anche: Id., *La questione dell'essere*, trad. it. di F. Volpi, in Id., *Segnavia*, cit., p. 355; Id., *Nietzsche*, cit., p. 863.

³³ Per una lettura che si intrattiene con i non secondari risvolti politico-giuridici di una tale filosofia della mediazione storico-concreta rimandiamo agli ultimi saggi di F. Ciaramelli, *Lo spazio simbolico della democrazia*, Città Aperta, Troina (En) 2003 e Id., *Creazione e interpretazione della norma*, Città Aperta, Troina (En) 2003.

partire da una pretesa assolutamente stridente con il discorso filosofico relativo alla finitezza dell'esperienza, che vive proprio nel segno dell'assenza di una tale garanzia.

Sulla base di tali considerazioni, l'intento heideggeriano può essere allora letto nei termini di una dinamica nostalgico-speculativa nei confronti dell'origine, ovvero, di riappropriazione del luogo *proprio* originario perduto, ma al contempo riattingibile esattamente grazie alla sua presupposizione³⁴ e a un accesso immediato, il quale, in virtù della trasgressione dell'ordine *estranante* dei rimandi, delle mediazioni, delle determinazioni (metafisiche), consente il ritorno a tale origine. Senonché, questo anelito nostalgico è votato ognora al fallimento, giacché il luogo *proprio* originario, come si è visto, si dimostra essere sempre *estraneo*,³⁵ ossia accessibile giammai immediatamente, bensì soltanto in ritardo, indirettamente, supplementarmente.

Fatta reagire quindi con l'impianto nostalgico-speculativo heideggeriano, l'inevitabilità del regime supplementare della mediazione costringe ad ammettere la necessità di un ribaltamento, che riconsegna ogni pensiero della manifestazione originaria (*Phänomen*) all'ordine dell'ontico (*Erscheinung*), ogni discorso storico autentico (*geschichtlich*) a quello dell'oggettivazione rappresentativa – e alla relativa presa di distanza – tipica dell'impianto storiografico (*historisch*).³⁶ Insomma, per l'esperienza dell'umano, letta in termini di supplementarietà, pare non ci possa essere via più «breve» di quella «lunga» del rimando, della rappresentazione, dello stare a distanza.³⁷

³⁴ Per una descrizione della dinamica inerente all'anelito nostalgico-speculativo del pensiero, nella quale rimane anche Heidegger, cfr. F. Ciaramelli, *La distruzione del desiderio. Il narcisismo nell'epoca del consumo di massa*, Dedalo, Bari 2000, pp. 81-82.

³⁵ Ci ricollegiamo qui nuovamente al pensiero dell'estraneità di Bernhard Waldenfels, che analizzeremo in dettaglio nel prossimo capitolo (per quanto elaborato nelle presenti pagine cfr. in part. B. Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990; Id., *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997).

³⁶ Sull'imprescindibilità della «funzione storiografica», tale in quanto donatrice del senso stesso della storia, rinviamo alle istruttive pagine di G. Galasso, *Nient'altro che storia. Saggi di teoria e metodologia della storia*, Il Mulino, Bologna 2000.

³⁷ Dai termini utilizzati, è chiaro che qui evochiamo la critica ricoeuriana dell'impianto heideggeriano, che avremo modo di approfondire nel capitolo terzo del presente lavoro e che muove proprio dalla necessità della «distanziamento» (cfr. P. Ricoeur, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, trad. it. di A. Rigobello, Jaca Book, Milano 1989, pp. 93-113).

Ed è esattamente a questa altezza che la presenza di Nietzsche, all'interno del confronto istituito da Heidegger, comincia a esercitare un ineliminabile disturbo. L'impianto nietzscheano, infatti, rappresenta proprio il controcanto – e dunque il pungolo – all'impresa heideggeriana, essendo esso costituito da una pratica di pensiero che abita l'imprescindibilità della mediazione originaria caratteristica della radicale storicità e finitezza.³⁸

3. L'originarietà della mediazione: Nietzsche contra Heidegger

Da quanto appena affermato, emerge chiaramente come, nel dare voce al (interpretazione del) pensiero di Nietzsche all'*interno* del confronto inaugurato da Heidegger, non è tanto l'esito dell'interpretazione heideggeriana a costituirci problema, quanto piuttosto il mero arrestarsi a esso, non dando così fondo a quelle riserve di senso del pensiero di Nietzsche capaci di problematizzare proprio il percorso speculativo heideggeriano. In tal senso, detto con tutta semplicità, se da una parte non manchiamo di convenire con Heidegger sul fatto che Nietzsche permane sul terreno delle mediazioni ontico-metafisiche, dall'altra, non manchiamo altrettanto di affermare che tale pratica nietzscheana non è da ascrivere affatto a un mancato accorgimento circa l'originarietà dell'essere nei termini di trascendenza, indeterminatezza e irrapresentabilità, ma alla piena presa di coscienza che l'origine, lungi dall'essere accessibile in modo diretto o immediato, si dà solo attraverso un supplemento (originario). In altri termini, per Nietzsche, la dimensione derivata dell'ontico, dei rimandi, delle mediazioni, delle immagini rappresentative non costituisce

³⁸ Per un ulteriore approfondimento circa questa impostazione del confronto Heidegger/Nietzsche ci sia consentito rinviare alla nostra monografia: F.G. Menga, *La passione del ritardo. Dentro il confronto di Heidegger con Nietzsche*, FrancoAngeli, Milano 2004.

in alcun modo un ostacolo, bensì si annuncia essere necessaria, tanto da rivelarsi irriducibile presupposto di ogni accesso all'originario. Il dare voce a Nietzsche nel confronto con Heidegger sottolinea, perciò, proprio quell'elemento perturbante che del progetto heideggeriano di un accesso immediato all'origine provoca, a un tempo, lo scacco e lo smascheramento della pulsione nostalgico-speculativa sottesa.

Lo scenario che ci si pone davanti è quindi il seguente: nel mentre Heidegger si mette in confronto con il pensiero di Nietzsche e ne critica la permanenza nella dimensione della mediazione derivata, a scapito di un pensiero più originario, urta proprio contro il registro dell'inevitabile mediazione originaria. Inevitabilità della mediazione che, invece, Nietzsche fa sua e cerca di abitare, contrapponendo, così, alla nostalgia di Heidegger un continuo rilancio del gioco dei sensi parziali e mediati.

Per penetrare nel cuore della questione, ci sembra utile prendere lo slancio da alcune pagine di Jacques Derrida, che, tuttavia, non hanno nulla a che fare con i luoghi celebri in cui a tema è la critica all'interpretazione heideggeriana di Nietzsche.³⁹ Si tratta, invece, di pagine tratte dal saggio *La struttura, il segno e il gioco nel discorso delle scienze umane*.⁴⁰ Le proponiamo perché in esse ci sembra rinvenire una descrizione adeguata della piattaforma sulla quale intendiamo far partire il confronto fra l'approccio nietzscheano e quello heideggeriano, di modo tale che – come già anticipato – il discorso di Nietzsche venga a rappresentare proprio la messa in scacco del discorso di Heidegger. È noto come il tema centrale del saggio di Derrida sia la questione della *struttura*, tema che si inserisce nel quadro dei nostri interessi, poiché lascia affiorare esattamente sia il nucleo problematico a cui ci stiamo riferendo (il discorso filosofico e l'accesso all'originario), sia i nostri nomi (Nietzsche e Heidegger). Nelle pagine che ci interessano, la meditazione si sviluppa fundamentalmente in due tappe. Nella prima tappa Derrida

³⁹ Cfr. a proposito J. Derrida, *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, trad. it. di G. Cacciavillani, Adelphi, Milano 1991.

pone l'assunto di partenza: il discorso della tradizione filosofico-metafisica si è sempre esercitato nella guisa di «struttura centrata»,⁴¹ e ciò senza che venisse mai pensata la *strutturalità* stessa, comunque operante, della struttura. La seconda tappa, consiste, invece, nel ravvisare, nel corso di questa tradizione, l'evento di una rottura fondamentale consistente proprio nella scoperta e tematizzazione di suddetta strutturalità della struttura. I protagonisti a cui questo evento di rottura fa capo portano sono principalmente Nietzsche e Heidegger.⁴²

Partiamo col chiarire il concetto di struttura centrata quale registro entro cui si è sempre effettuato il discorso della tradizione. Che il discorso filosofico si sia sempre articolato nell'ambito di una struttura centrata altro non significa che questo: il centro della struttura è sempre stato pensato come la sorgente – l'origine – a partire dalla quale gli elementi della struttura stessa venivano ordinati e organizzati in modo tale che la struttura potesse essere quella che è, cioè una totalità coerente. Ma sulla base di questa premessa, si capisce bene che il centro (l'origine) della struttura, per poter essere tale, cioè il fulcro organizzatore e legislatore della struttura, ha sempre dovuto sottrarsi al gioco degli elementi della struttura, in modo da non essere ridotto esso stesso a mero elemento della struttura. In tal senso, il centro della struttura, benché cuore interno della struttura, ha dovuto essere pensato ognora come *fuori* la struttura, cioè non *toccato* da essa.⁴³

⁴⁰ Cfr. J. Derrida, *La struttura, il segno e il gioco nel discorso delle scienze umane*, trad. it. di G. Pozzi, in Id., *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino ²1990, pp. 359-376.

⁴¹ Ivi, p. 360.

⁴² Derrida, com'è noto, chiama all'appello anche Freud, del quale però qui non possiamo ovviamente occuparci.

⁴³ Con Derrida: «[L]a struttura, o meglio la strutturalità della struttura, benché sempre operante, si è sempre trovata neutralizzata, ridotta: da un gesto che consisteva nel darle un centro, nel rapportarla a un punto di presenza, a una origine fissa. [...] Senza dubbio il centro di una struttura, orientando e organizzando la coerenza del sistema, permette il gioco degli elementi all'interno della forma totale. E ancora oggi una struttura priva di ogni centro rappresenta l'impensabile stesso. Tuttavia il centro chiude anche il gioco che apre e rende possibile. In quanto centro esso è il punto in cui la sostituzione dei contenuti, degli elementi, dei termini, non è più possibile. Al centro, la permutazione o la trasformazione degli elementi [...] è interdetta. [...] Dunque si è sempre pensato che il centro, che per definizione è unico, costituisca, in una struttura, proprio ciò che, dominando la struttura, sfugge alla strutturalità. Ecco perché per un pensiero classico della struttura, il centro può essere detto paradossalmente, *dentro* la struttura e *fuori* della struttura. È al centro della totalità e tuttavia, poiché il centro non le appartiene, la totalità *ha il suo centro altrove*. [...] Il concetto di struttura centrata è [...] il concetto di un gioco *fondato*, costituito sulla base di un'immobilità

Nonché, come già anticipato, nell'appena delineato contesto della struttura centrata, Derrida ravvisa un evento di rottura che coincide con l'entrata in scena di Nietzsche e Heidegger, i quali, per la prima volta, si avvedono proprio della *strutturalità* della struttura obliata dalla tradizione. E che se ne avvedano vuol semplicemente dire: essi scoprono che il centro-origine pensato dalla tradizione come *fuori* la struttura (o «dentro» nel senso però di intimo fulcro non toccato dalla strutturalità della struttura) non è affatto *fuori* la struttura, ma *dentro* la struttura e ciò nel senso in cui esso altro non è che elemento-funzione del gioco strutturale stesso. Scoprire la strutturalità della struttura, in altri termini, significa che non c'è più un centro esterno che sfugga al gioco della struttura: tutto è, invece, rimesso al gioco interno della struttura.

Nel linguaggio di Nietzsche, la scoperta della strutturalità della struttura può esser fatto coincidere con l'annuncio della «morte di Dio» e del nichilismo. La morte di Dio è l'evento della scoperta che non c'è più alcun centro-origine trascendente che domini da fuori il gioco. Di più: è la scoperta che tale centro-origine, quale centro-origine dominante la scena strutturale dall'esterno, a dire il vero, non c'è mai stato, ma è stato introdotto per «dominare», come scrive Derrida, «l'angoscia che nasce sempre da un certo modo di essere implicati nel gioco, di essere presi nel gioco, di essere fin da principio dentro il gioco».⁴⁴

Nel linguaggio di Heidegger, la scoperta della strutturalità della struttura prende, invece, forma nel contesto del suo discorso critico-decostruttivo secondo cui la tradizione metafisica, nel rappresentarsi l'(originario-centro)essere dell'ente come fondamento (idea, sostanza, Dio ecc.), invece di porre tale origine-fondamento fuori dall'ordine dei semplici enti, opera (e ha sempre operato) inconsapevolmente in senso contrario, visto che il centro-fondamento preteso fuori la struttura, in realtà, non corrispondendo ad altro

fondatrice e di una certezza rassicurante, anch'essa sottratta al gioco» (J. Derrida, *La struttura, il segno e il gioco*, cit., pp. 359-360).

⁴⁴ Ivi, p. 360.

che allo statuto ontico, come tale, non è affatto fuori, ma già sempre (inconsapevolmente) rimesso all'ordine degli enti della struttura (che si pretende esso trascenda, garantisca o regoli).

E fino a questo punto, pensando in compagnia di Derrida, sembra proprio si possa tracciare una linea di comunanza fra Nietzsche e Heidegger: entrambi rappresentano l'irruzione nella scena dell'evento della strutturalità della struttura. Tuttavia, la divergenza annunciata si lascia ben presto avvertire, dal momento che il sodalizio fra i due può essere rinvenuto *solo* fino a questo punto e non oltre, cioè solamente finché si tratta di rinvenire la comune tematizzazione della *strutturalità* della struttura. L'abisso si spalanca, invece, non appena si tratta di vedere cosa essi fanno seguire alla scoperta della *strutturalità* della struttura, cioè alla scoperta che l'origine-centro della struttura non è extrastrutturale, bensì un elemento interno al gioco strutturale delle mediazioni, dei rimandi, inerente alla struttura stessa. È sulla differenza di orientamento contenuto nella risposta dei nostri due filosofi a tale questione che si gioca la decisività del loro confronto e di conseguenza la portata della replica di Nietzsche a Heidegger.

In termini generali e introduttivi, la differenza fra le due risposte consiste in questo: alla configurazione heideggeriana di un pensiero dell'origine di marca propriamente nostalgica si oppone l'esercizio supplementare nietzscheano, il quale, lungi dal delinarsi soltanto come alternativa al progetto heideggeriano, viene a rappresentarne (a sottolinearne) l'impossibilità vera e propria.

Tale scenario interpretativo è immediatamente riscontrabile in Heidegger, nel momento in cui si rileva come egli, allo smascheramento della logica sottesa al discorso metafisico (smascheramento che denuncia in quest'ultimo l'assenza di un centro-origine extrastrutturale), non faccia seguire affatto la considerazione di una possibile mancanza di un centro-origine extrastrutturale *tout court*, bensì solamente l'accusa di incapacità ad accedervi, rivolta all'indirizzo del discorso metafisico stesso. La cui cosa, a ben guardare,

comporta che Heidegger, con la scoperta della strutturalità della struttura, più che ipotizzare l'esclusione di qualsivoglia centro-origine, ne deve porre addirittura due, ovvero: quello infrastrutturale a cui si indirizza il discorso metafisico (centro non «vero», non autentico); e quello extrastrutturale vero e *proprio*, vale a dire quello più recondito, a partire da cui *deriva* «veramente» la struttura stessa; insomma, il centro-origine autenticamente *trascendente* i meri elementi della struttura e, dunque, da ricercarsi in un'esperienza altra di pensiero rispetto al discorso infrastrutturale, che opera esclusivamente sul piano della *derivazione*. Ecco allora riaffacciarsi anche in questo contesto il doppio registro a noi noto: da una parte, la «vera» origine extrastrutturale, l'origine *propria* della struttura; dall'altra, la struttura stessa, la quale, provenendo dall'origine suddetta, si pone sul piano della derivazione e, al contempo, visto che a essa resta ognora interdetto l'accesso all'origine *propria*, su quello dell'*estraniazione* o spaesatezza (*Heimlosigkeit*).⁴⁵

Di qui il tentativo di Heidegger di reperire la possibilità di un accesso a tale centro-origine *autentico*; accesso che, non potendosi dare entro il piano derivato del gioco degli elementi e delle mediazioni strutturali, che riducono l'origine allo statuto stesso di ciò che invece essa dovrebbe trascendere e dominare, non può che essere ricercato al di là – in anticipo – rispetto ai rimandi e alle rappresentazioni; dunque: in un accesso diretto e immediato, nell'afferramento intuitivo dell'autodonazione pura. Questa è la soluzione a cui Heidegger tende.

Senonché, è proprio sulla sua realizzabilità che il progetto heideggeriano vacilla. Infatti, l'esercizio di un pensiero che acceda immediatamente all'origine, che anticipi l'ordine

⁴⁵ Con questo appunto ci ritroviamo entro il quadro heideggeriano della metafisica come storia dell'essere nella quale si verifica proprio l'estraniazione, l'esilio, la lontananza dall'essere – dall'originario. Ci tornano così in mente le parole stesse di Heidegger: «La spaesatezza [...] viene provocata dal destino dell'essere nella forma della metafisica, che la consolida e nello stesso tempo la occulta come spaesatezza» (M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 292). Ma anche: «La storia dell'essere [...] è unicamente l'essere stesso [...]. [...] Quella storia dell'essere che è nota [...] come metafisica ha la sua essenza nel fatto che avviene un *procedere che se ne va dall'inizio (Fortgang)* [corsivo nostro]» (M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 935).

delle mediazioni e delle rappresentazioni – della derivazione, del ritardo – è impraticabile. Heidegger riesce a teorizzare un centro-origine antecedente e trascendente la dimensione rappresentativa-derivata strutturale solo in virtù di un processo *supplementare*, seguendo la cui logica si scopre che è a partire dal centro-derivato che viene prodotto il centro-originario, come presupposto del derivato, e che è grazie al mancato riconoscimento di questo stesso processo supplementare che l'originario può vigere come tale. Insomma, Heidegger cade vittima della stessa dinamica che critica: come il discorso della struttura centrata, così anche il suo discorso pretende un anticipo – un al di là impossibile – rispetto al gioco della struttura, tale da consentirgli l'accesso alla legge segreta che domina e fonda il gioco stesso.

L'eventuale replica che affermerebbe l'eccedenza della logica dello sfondamento e della cancellazione dell'essere heideggeriani rispetto a quella del supplemento rappresentativo perde mordente non appena si sottolinea che la cancellazione dell'essere come luogo originario non costituisce affatto l'al di là della rappresentazione, ma solo l'originariamente ritardato raddoppiamento di un esercizio rappresentativo che non si riconosce (o non vuole riconoscersi) tale. Né regge l'altra possibile obiezione, secondo cui la logica del supplemento d'origine (la scoperta dell'originaria presupposizione del derivato) condurrebbe in fondo il derivato ad assumere la funzione di «nuovo originario»: il derivato non può esercitare questo ruolo in quanto (come già accennato precedentemente) la natura supplementare dell'origine, la scoperta che originariamente vi è la mediazione, il rimando, il gioco *in progress* della struttura, conduce alla revoca della pretesa legata allo statuto dell'origine, vale a dire quella di appropriazione e possesso dell'intima legge strutturale del gioco, garantita dall'accesso diretto (immediato) all'origine stessa. Dunque, il quadro che si presenta con l'impossibilità di accedere all'origine e appropriarsene è quello dell'interminabile gioco fra i rimandi che,

escludendo la possibilità di disporre del senso ultimo, primo, autentico e totale della realtà, segna la finitezza di ogni esperienza e discorso filosofici.

Allo stesso tempo, la messa in scacco della dinamica *appropriativa* del pensiero heideggeriano conduce a una decisiva problematizzazione dello statuto dell'origine come *proprio*, vale a dire, di quel luogo il quale, sebbene non ci sia dato *innanzitutto e per lo più*, visto che stazioniamo nel luogo derivato-metafisico *estranante* del discorso strutturale (fatto di mediazioni, rappresentazioni, fissazioni), tuttavia, in quanto presupposto, quale legge intima della struttura, può essere riconquistato o riattivato esattamente sul piano dell'immediatezza, ovvero attraverso il salto che, eccedendo il piano della derivazione estraniante delle mediazioni, ricostituisce l'esperienza di un afferramento diretto del *proprio* originario. Come si può già intuire, la decisiva problematizzazione si esprime nel fatto che la logica supplementare, sottolineando l'inevitabilità dell'accesso originariamente ritardato, mediato, e dunque l'inaggrabilità del gioco dei rimandi della struttura (di cui il *proprio* pretende essere l'anticipo), altro non fa che affermare come questo luogo *proprio* originario sia già sempre caratterizzato dall'*estraneità*. Altrimenti detto, non si *ri-torna*, non si *ri-attiva* l'origine come esperienza *propria* in quanto dall'origine non si è mai partiti, e dunque tale esperienza *propria* dell'origine è l'esperienza dell'*estraneità*.

Sotto tale prospettiva, come già abbiamo avuto modo di accennare sin dalle pagine introduttive, si configura un sodalizio fra pensiero del supplemento d'origine, esperienza della contingenza ed esperienza dell'estraneo. Ed è sotto il segno di questo sodalizio che si può leggere l'impresa filosofica di Nietzsche. L'annuncio della morte di Dio rimanda proprio all'esperienza contingente dell'umano, all'esperienza della preclusa possibilità di venire a capo della manifestazione dell'ente nella sua immediatezza e totalità, e dunque di poter assurgere all'accesso diretto all'origine. Allo stesso tempo, l'annuncio della morte di Dio indica anche l'esperienza dell'*estraneità* originaria, la quale si pone come

controcanto a ogni atteggiamento nostalgico teso alla riappropriazione/riattivazione del luogo *proprio* dell'origine perduto, ma contemporaneamente riacquisibile in virtù della sua presupposizione.⁴⁶

Dunque, se da una parte il progetto di Heidegger, conseguente alla scoperta della strutturalità della struttura, consiste nel riattingere con un movimento nostalgico-speculativo al vero centro-origine attraverso la penetrazione immediata nel cuore dell'origine stessa, nel porre un'esperienza dell'origine come esperienza del *proprio*; dall'altra parte, il progetto di Nietzsche segna lo scacco alle pretese di Heidegger poiché, affermando i limiti invalicabili di un'esperienza finita, si esplica come pensiero dell'irriducibile *estraneità* dell'origine, estraneità che non solo presuppone un accesso mediato-supplementare all'origine, ma, al contempo, proprio in quanto l'estraneità è irriducibile, esige anche un inesauribile (mai chiuso) itinerario delle mediazioni, dei rimandi, delle determinazioni, delle interpretazioni.

Questo pensiero nietzscheano della mediazione originaria, che mai si chiude e sempre rimanda ad altre mediazioni (e ciò proprio in ragione del fatto che esso è consapevole dell'impossibilità di ogni accesso immediato all'origine, alla verità dell'essere), può esser ben letto nei termini di ciò che, nel prossimo capitolo, dedicato al fenomenologo tedesco Bernhard Waldenfels, descriveremo come pensiero della mediazione responsiva.

In tal senso, Heidegger ha pienamente ragione nell'affermare che Nietzsche fissa, schematizza, rappresenta e crea ordini strutturati attorno a un centro. Allo stesso tempo, però, il rappresentare di Nietzsche non avviene, come vorrebbe la critica di Heidegger, in conseguenza del fatto che egli non si avvede della dimensione originaria dell'essere quale extrastrutturale, extraontica, quale dimensione *propria* a cui accedere oltre l'*estraniazione* dei rimandi e delle determinazioni derivate; il rappresentare di Nietzsche ha invece luogo proprio perché egli comprende fin troppo bene che tale dimensione

⁴⁶ Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, § 124, trad. it. di F. Masini, in Id., *Opere*, a cura di G. Colli e M.

derivata detiene un carattere responsivo inevitabile, secondo la cui logica l'originario non è il *proprio* presupposto all'ordine derivato della struttura, bensì l'*estraneo*, il quale, col suo appello, spinge sulla scena dell'ordine strutturato mediazioni di risposta, attraverso le quali soltanto questo estraneo stesso fa la sua *prima* apparizione. Detto altrimenti, all'origine come estraneo non c'è altro accesso se non la strada indiretta e mediata del supplemento di risposta, che esso provoca col suo appello.

Tale logica responsiva, quale espressione dell'inevitabilità della mediazione originaria, dell'inaggrabilità della strutturalità della struttura, prende corpo in tutte le pieghe del discorso nietzscheano e, come anticipato, si raccoglie in modo peculiare proprio nell'annuncio della «morte di Dio», il quale recita nella sua interezza: «Dio è morto! Dio resta morto!». ⁴⁷ Se si leggono attentamente queste poche parole, che appaiono nel cuore de *La gaia scienza*, al centro dell'aforisma 125, ci si rende subito conto della presenza di un duplice registro teorico: la prima parte della «sentenza» («Dio è morto!») indica – lo si è già detto – la scoperta che un centro-origine viene a mancare come momento extrastrutturale, come luogo fuori le mediazioni e i rimandi interni alla struttura. Certo, questo annuncio è centrale, è sconvolgente; eppure, preso da solo, non dice abbastanza. In Nietzsche, infatti, tutto si gioca nella declinazione del secondo registro, che si condensa nell'esclamazione seguente: «Dio resta morto!». È un semplice ribadire la morte di Dio? Una sottolineatura per uditori poco attenti o recalcitranti? Certamente anche questo, ma non essenzialmente. Il *restare* morto di Dio non è soltanto una mera conferma del suo decesso (una specie di certificazione di morte); «Dio *resta* morto» è piuttosto l'introduzione del progetto inerente alla situazione che l'evento dell'annuncio della morte di Dio provoca. Questo progetto, che si dispiega con la scoperta della mancanza del centro, certamente non attesta la «sparizione» del centro e il conseguente farne a meno. La sparizione del centro significherebbe la caduta stessa della struttura e il relativo

Montinari, Adelphi, Milano 1964 ss., vol. 5, tomo 2.

scivolamento nell'impensabile, ovvero nella paralisi del discorso. Nel suo progetto del Dio che *resta* morto, però, Nietzsche non tende in alcun modo alla catastrofe del pensiero,⁴⁸ bensì, fondamentale, alla meditazione per cui, una volta scoperta la mancanza di un'origine-centro, né l'origine sparisce né l'origine è da ricercarsi in un'esperienza più originaria – come riattungimento del «vero» *proprio* della struttura (nella pretesa immediatezza antecedente ogni mediazione infrastrutturale) –, ma l'origine viene a dover essere *affermata*, vale a dire trova il suo unico spazio di apparizione nell'inevitabile supplementare mediazione della risposta che essa stessa provoca in quanto estraneo radicale. La struttura del progetto nietzscheano si lascia, allora, così delineare: da una parte, un centro-origine originariamente *proprio* manca sempre, è *estraneo*; dall'altra, però, come accennato, una struttura senza centro è impensabile. E questo dice non che la struttura si è dissolta, ma solamente che ogni struttura è tale proprio in quanto, non essendoci un centro originariamente *proprio*, si organizza attorno a un centro supplementare, cioè a un centro che non viene attinto in un'appropriazione previa alla struttura. Detto altrimenti, la situazione di un ordine strutturato attorno a un centro supplementare è esattamente quella del rispondere originariamente in ritardo al fatto che un centro *proprio* manca, al fatto che il centro *proprio* è l'originariamente *estraneo*. Dunque, l'impianto dell'ordinamento strutturale supplementare come risposta all'estraneo originario è tale per cui l'estraneo provoca la risposta nella quale solamente può fare comparsa. E questo significa non che l'estraneo sia disponibile prima della risposta che provoca (se così fosse sarebbe previamente riconosciuto, già sempre proprio), bensì che la risposta è lo spazio di mediazione *originariamente ritardato* della sua apparizione. Vale a dire, l'unica possibilità di apparizione dell'estraneo è la risposta che esso provoca (per questo la risposta è originaria) e, allo stesso tempo, la risposta è tale

⁴⁷ Id., *La gaia scienza*, cit., § 125.

solo in quanto provocata dall'estraneo di cui essa non dispone previamente (per questo la risposta è ritardata). Tutto ciò significa ancora (e non secondariamente), come avremo modo di vedere meglio nel prossimo capitolo, che se l'estraneo si dà solo nella risposta, esso non si dà mai completamente in essa e per questo non è mai propriamente esauribile.⁴⁹ Ricordiamo, a proposito, le parole di Waldenfels: «L'estraneo diventa ciò che è in nessun altro luogo che nell'evento del rispondere; ciò vuol dire: esso non si lascia mai completamente e chiaramente determinare. Ciò a cui rispondiamo eccede sempre ciò che diamo come risposta».⁵⁰

Se la situazione si lascia descrivere nei termini suddetti, allora è chiaro che la struttura che si organizza attorno a un centro supplementare, quale mediazione di risposta, è un luogo in perenne movimento, un luogo costantemente chiuso-aperto: da una parte, la risposta è l'ordine strutturato (*chiusura*) nel quale solamente appare l'origine; ma dall'altra parte, poiché esso si compone solo come risposta provocata da quest'estraneo, e dunque non può mai anticipare ciò a cui risponde, non esaurisce mai ciò che lo provoca (*apertura*). Con ciò, se l'ordine responsivo è fissato, allo stesso tempo, è rilanciato.

A nostro avviso, a tanto è diretta l'intera meditazione nietzscheana che si raccoglie attorno all'annuncio della morte di Dio: a un pensiero di mediazione responsiva, cioè a un pensiero che deve rispondere in quanto finito, in quanto contrassegnato dal fatto di non potere accedere immediatamente all'origine, ovvero al senso, alla verità dell'accadere. L'accesso immediato interdetto mette in moto l'iterazione continua del gioco senza garanzie delle mediazioni in cui il pensiero è già sempre immerso. Il pensiero non chiude

⁴⁸ Le parole di Derrida, a proposito del pensiero della strutturalità della struttura, devono essere prese sul serio: «ancora oggi una struttura priva di ogni centro rappresenta l'impensabile stesso» (J. Derrida, *La struttura, il segno e il gioco*, cit., p. 359).

⁴⁹ Tutto questo, in termini derridiani, si lascia così descrivere: «questo movimento del gioco, reso possibile dalla mancanza, dall'assenza di centro o di origine, è il movimento della *supplementarietà*. Non è possibile determinare il centro ed esaurire la totalizzazione perché il segno che costituisce il centro, che lo *supplisce*, che ne tiene il posto in sua assenza, questo segno si aggiunge, viene in sovrappiù, come *supplemento*» (ivi, p. 372), cioè è «sostituto [che] non si sostituisce a qualcosa che, in qualche modo, gli sia pre-esistito» (ivi, p. 361).

mai il cerchio del dare senso: non possedendolo dall'inizio, non può possederlo neanche alla fine. Il pensiero resta nella continua oscillazione dei rimandi, delle risposte, delle interpretazioni, delle strategie narrative.⁵¹ In fondo questa è la lezione finale del prospettivismo nietzscheano.⁵²

4. Soggetto e contingenza

Per concludere, qualche parola sulla questione del soggetto immancabilmente investita dalla situazione d'irriducibile instabilità a cui rimette la «morte di Dio». Accennare qui a una tale questione ci serve peraltro quale premessa a quanto, più avanti, parlando di Paul Ricoeur, avremo modo di approfondire in modo particolare sotto il titolo di ermeneutica del soggetto.

Nello specifico, quanto ci preme qui sottolineare, è che in Nietzsche, contrariamente a quanto abbiano voluto far credere molti di quegli studiosi soprannominati «postmoderni», l'esigenza del soggetto non scompare affatto. Tant'è vero che Nietzsche, più d'una volta,

⁵⁰ B. Waldenfels, *Topographie des Fremden*, cit., p. 52. Cfr. anche Id., *In den Netzen der Lebenswelt*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, pp. 53-54.

⁵¹ Sulle strategie narrative nella filosofia nietzscheana cfr. A. Nehamas, *Nietzsche. Life as Literature*, Harvard University Press, Cambridge USA/London UK 1985; G. Shapiro, *Nietzschean Narratives*, Indiana University Press, Bloomington/Indianapolis 1989.

⁵² Sul prospettivismo ci sarebbe da rimandare a buona parte della produzione nietzscheana. Ci limitiamo qui a segnalare: F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., § 374; ma anche Id., *Frammenti postumi 1885-1887*, 2 [149], trad. it. di S. Giametta, in Id., *Opere*, cit., vol. VIII, tomo 1; Id., *Frammenti postumi 1888-1889*, 14 [184], trad. it. di S. Giametta, in Id., *Opere*, cit., vol. VIII, tomo 3. La modalità in cui il prospettivismo nietzscheano esibisce tutte le caratteristiche di una logica responsiva (cioè del rimando a una necessaria mediazione originaria) si lascia cogliere dal senso fondamentale del prospettivismo stesso, cioè dal fatto che, per Nietzsche, alla realtà – a una realtà – non c'è accesso puro, diretto, immediato, bensì sempre e soltanto un accesso mediato da una prospettiva. E, a sua volta, che una realtà si organizzi attorno a una prospettiva non vuol dire né che la realtà si riduca alla prospettiva da cui è fissata, né che la realtà sia indipendente dalla prospettiva che la fissa, come se potesse stare in un luogo a essa antecedente; ma significa che la realtà entra in scena soltanto nella e come risposta (come un ordine di risposte, un ordine organizzato di senso) provocata dall'*estraneo* originario. Detto altrimenti, la prospettiva è il modo originariamente mediato-supplementare, cioè ritardato, attraverso il quale solamente la realtà può entrare in scena come tale. Il senso della realtà, che originariamente manca – cioè è *estraneo* –, fa dunque apparizione

ne rimprovera una fin troppo semplicistica messa in mora, affermando chiaramente che «si deve [...] porre un freno alla esagerazione con cui la rinuncia al proprio io e lo spersonalizzarsi dello spirito vengono celebrati [...] quasi come una meta in sé, come una redenzione e una trasfigurazione». ⁵³ L'unità del soggetto è dunque necessaria, ⁵⁴ indispensabile, affinché non si sprofondi – come già anticipato – nell'impensabile, nella paralisi del discorso. Ma, allo stesso tempo, il soggetto che pensa Nietzsche non è il titanico *subiectum* che tutto fissa e domina. Tale *subiectum* Nietzsche lo critica; su tale *subiectum* pone il *sospetto*. ⁵⁵ Il soggetto nietzscheano, invece, è un soggetto reinterpretato alla luce della sua finitezza costitutiva.

Nietzsche, dunque, riporta il soggetto alla sua necessità e, a un tempo, alla sua contingenza. Necessità e contingenza sono i caratteri contraddistintivi della dimensione responsiva in cui il soggetto è calato: da una parte, il soggetto è l'unità necessaria per poter vivere e potersi vivere, dall'altra, esso è già sempre abitato dall'estraneo e dunque la sua unità non è mai acquisita una volta per tutte, ma sempre rilanciata in risposte e reinterpretazioni ulteriori, sempre parziali. Nietzsche esprime questa situazione di estraneità nel soggetto quando, in un celebre luogo, scrive: «necessariamente rimaniamo

solo nella prospettiva quale risposta a siffatta mancanza; ossia a una mancanza che, come tale, provoca la costituzione stessa del senso.

⁵³ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, § 207, trad. it. di F. Masini, in Id., *Opere*, cit., vol. VI, tomo 2.

⁵⁴ Acute letture in questo senso – anche se sviluppate attraverso indirizzi e argomentazioni diversi – ci sembrano quella di F. Polidori, *Necessità di un'illusione. Lettura di Nietzsche*, Guerini, Milano 1995, in part. pp. 137-139; di G. Franck, *Forme del paradosso. Il doppio volto dell'opera tra Baudelaire e Nietzsche*, Feltrinelli, Milano 1996, in part. p. 123 e di F.C. Papparo, *La passione senza nome. Materiali sul tema dell'anima in Nietzsche*, Liguori, Napoli 1997, pp. 22, 54, 103.

⁵⁵ Qui il richiamo è alle pagine ricoeuriane nelle quali Nietzsche figura fra i maestri della «scuola del sospetto» (P. Ricoeur, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, trad. it. di E. Renzi, Il Melangolo, Genova 1965, p. 42), sospetto esercitato sulla coscienza titanica, cioè sulla coscienza trasparente che pretende di essere «coscienza immediata del senso» (ivi, p. 44). La nostra opzione interpretativa ci sembra affine a quella di Ricoeur, la quale, se da una parte registra la decostruzione nietzscheana del soggetto, dall'altra non legge in Nietzsche l'intenzione di liquidazione del soggetto stesso, ma l'intenzione di tenerne ferma la necessità (depurata dal titanismo) (cfr. ivi, p. 45). Certo, non si può dire altrettanto della più tarda meditazione di Ricoeur su Nietzsche, nella quale, invece, quest'ultimo diviene esclusivamente l'emblema del momento distruttivo del soggetto (cfr. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, trad. it. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993, pp. 86-92 e 99).

estranei a noi stessi, non ci capiamo, *dobbiamo* scambiarci per altri, per noi vale per l'eternità, la frase “ognuno è per se stesso la cosa più lontana”». ⁵⁶

Perciò, se da un lato – come abbiamo appreso da Nietzsche stesso – il soggetto è l'unità necessaria, ⁵⁷ dall'altro, il soggetto è proprio l'apertura costante di questa unità che, in quanto abitata dall'estraneo, non si possiede mai totalmente, non si risolve mai in un afferramento diretto di se stessa. ⁵⁸ La coscienza di questo soggetto, si risolve dunque, come osserva Pier Aldo Rovatti, in una coscienza che non è «utopicamente lucida, traslucida, ma neanche [...] pessimisticamente opaca. Non è identica soltanto a se stessa, non è neppure soltanto fuga nella differenza». ⁵⁹ Insomma, non si tratta di un soggetto che sparisce, ma neanche di un soggetto monolitico; si tratta, invece, di «un soggetto», prosegue Rovatti, «più complicato [...] [che] non solo [dà] ragione dell'esperienza fatta di movimenti, di spostamenti, di scarti, ma [che ha] esperienza del proprio essere ragionevole, [che dà] uno “statuto” alla ragionevolezza in tale situazione» ⁶⁰ di contingenza costitutiva. Il soggetto nietzscheano, in altri termini, è quello che vive nel suddetto gioco dell'inevitabile esperienza del rimando; soggetto che non può se non continuamente interpretare, decidere, rispondere, porre ordini e prospettive.

Data questa situazione del soggetto, ci sembra che non potrebbe esservi lettura più appropriata di quella proposta da Waldenfels, il quale, interpretando una celebre espressione di Nietzsche, osserva che se è vero che «l'uomo è un “animale non

⁵⁶ F. Nietzsche, *Genealogia della morale, Prefazione*, § 1, trad. it. di F. Masini, in Id., *Opere*, cit., vol. VI, tomo 2. Nietzsche scrive anche: «“Ognuno è da se stesso il più lontano”: questo sanno, non senza disagio, quelli che scrutano i visceri» (Id., *La gaia scienza*, cit., § 335). Sulla centralità della dimensione dell'estraneo nella meditazione nietzscheana sul soggetto cfr. B. Waldenfels, *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden 3*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999, p. 29.

⁵⁷ In una lettera a Fuchs, Nietzsche scrive: «Un po' alla volta certamente la parte più intima di noi stessi ci riporta alla disciplina dell'unità; quella passione [...] ci salva da tutte le digressioni e dispersioni» (F. Nietzsche, *Brief an Carl Fuchs, 14. Dezember 1887*, in Id., *Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. V, tomo 3: *Friedrich Nietzsche. Briefe Januar 1887 – Januar 1889*, W. de Gruyter, Berlin – New York 1984, n. 963).

⁵⁸ In un brano, Nietzsche puntualizza: «L'immediata osservazione di sé è ben lungi dal bastare per conoscere se stessi» (F. Nietzsche, *Umano, troppo umano, II*, § 223, trad. it. di S. Giametta, in Id., *Opere*, cit., vol. IV, tomo 3).

⁵⁹ P.A. Rovatti (con A. Dal Lago), *Elogio del pudore, Per un pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1989, p. 128.

predeterminato”, allora ciò significa: l’uomo è costretto a trovare e a inventare ordini determinati». ⁶¹ Il soggetto, così, «vive sulla soglia» ⁶² della contingenza e nel continuo movimento oscillante ⁶³ che la contraddistingue nel suo essere costituita da un «così e non altrimenti» e, perciò stesso, da un «così» che avrebbe potuto essere però «altrimenti».

In tal senso, le decisioni, le interpretazioni, le risposte del soggetto, nel gioco in cui è immesso, non sono in linea di principio atti di dominio di un *subiectum* (possono anche diventarlo), ma contrassegnano la modalità passiva stessa dell’essere soggettivo: ⁶⁴ il soggetto, per il fatto stesso di esistere e di non avere la possibilità di un accesso diretto e totale all’origine del gioco in cui risiede (e di non autopossedersi istantaneamente), è chiamato a rispondere, a determinare, a rappresentare, a interpretare, a decidere ⁶⁵ e, allo stesso tempo, in quanto la decisione non è garantita appunto da alcun privilegiato (immediato) accesso alla verità, a farsi carico ognora di ciò che decide. ⁶⁶ Pertanto, ogni risposta del soggetto che seleziona un ordine, una prospettiva, prima ancora di essere un atto di dominio, è innanzitutto un atto di passività e di *responsabilità*.

Allo stesso tempo, se è vero che l’atto di risposta è un atto che pone un ordine, non è altrettanto vero che esso sia un atto che pone un ordine qualunque. Per usare il linguaggio nietzscheano, una prospettiva non è posta come se in luogo di essa ve ne potesse essere qualunque altra. Per sfuggire alla facile critica di relativismo, di «qualunquismo» delle

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ B. Waldenfels, *Topographie des Fremden*, cit., p. 44.

⁶² Id., *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1995, p. 410.

⁶³ Sul tema dell’inconciliabile oscillazione nietzscheana insiste molto E. Behler, *Apokalyptische Nietzsche-Interpretationen: Heidegger und Derrida*, in S. Bauschinger, S.L. Cocalis, S. Lennox (ed.), *Nietzsche heute. Die Rezeption seines Werks nach 1968*, Francke, Bern – Stuttgart 1988, in part. pp. 124-125.

⁶⁴ Sul tema della passività del soggetto in Nietzsche cfr. M. Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, Paris 1993, p. 138; cfr. anche F.C. Papparo, *La passione senza nome*, cit., p. 107.

⁶⁵ Cfr. B. Waldenfels, *Ordnung im Zwielficht*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987, p. 40. Un interessamento del tutto particolare alla relazione fra passività e responsabilità si ritrova nell’opera dello stesso B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie – Psychoanalyse – Phänomenotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2002.

⁶⁶ Alla luce della dimensione passivo-responsiva del soggetto può essere letto il seguente passo zarathustriano: «io amo solo ciò che uno scrive col suo sangue. Scrivi col sangue: e allora imparerai che il sangue è spirito» (F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cap.: *Del leggere e scrivere*, trad. it. di M. Montinari, in Id., *Opere*, cit., vol. VI, tomo 1).

prospettive, è necessario non dimenticare che la risposta è tale in quanto non è affatto nella situazione privilegiata di stare all'origine e di poter porre con ciò una qualsiasi opzione; invece, la sua è proprio la situazione passiva di essere sempre risposta a un appello estraneo. Dunque, in quanto tale, essa si decide, ma non già in modo indifferente-indifferenziato, bensì a partire da una situazione che non domina e con la quale è chiamata appunto a confrontarsi. In questo senso le parole di Waldenfels non giungono a caso: «Se è vero che l'uomo si trova nella posizione di "animale non predeterminato", ciò non può voler dire che tutto ciò che gli uomini, come esseri culturali, intraprendono mostri il carattere della qualunquezza (*Beliebigkeit*), ma piuttosto vuol dire che tutto ciò è, nel contesto di condizioni minimali, *non necessario* e in tal senso contingente». ⁶⁷

In altri termini, l'ordine e la prospettiva non sono contraddistinti dal fatto di essere costituiti come una qualsivoglia operazione selettiva, ma dalla contingenza contrassegnata dal fatto che una risposta è *dovuta*: vale a dire, una risposta non è mai qualsiasi risposta, ma sempre una risposta provocata.

Con questo necessario, seppur breve, accenno alla condizione del soggetto nel contesto di una costituzione contingente, possiamo concludere l'illustrazione della dimensione della mediazione responsiva a cui Nietzsche, a nostro avviso, fa segno. Il *restare* morto di Dio è, per Nietzsche, il *restare* già sempre nella mediazione originaria, cioè nella risposta e nella sola possibilità di rinnovare le risposte. Non è data una possibilità altra. Anche la pretesa di stampo nostalgico di un accesso immediato all'origine in fondo è una risposta; una risposta che però esprime la paralisi della risposta stessa.

⁶⁷ B. Waldenfels, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, cit., p. 417.

Ecco, dunque, la possibile replica di Nietzsche a Heidegger: il registro della mediazione originaria è inevitabile⁶⁸ ed entra in scena anche nella scena che ne celebra l'eliminazione.

⁶⁸ Che non ci sia possibilità altra dalla mediazione originaria vuol dire, allo stesso tempo, rispondendo a Heidegger, che non c'è possibilità di distinguere discorso autentico da discorso inautentico: il discorso è solo uno, ma complesso perché senza possibilità di una semplificazione derivante dal privilegio di afferrare d'un sol colpo il senso originario. E questa complessità, a sua volta, è anche quella in cui vive il soggetto, il quale ognora mette in gioco la sua unità. A riguardo cfr. M. Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, cit., pp. 132-135.