

«PAURA» E «ANGOSCIA» NEL PENSIERO DI MARTIN
HEIDEGGER
DALL'ANALITICA ESISTENZIALE AL PENSIERO DELLA
«SVOLTA»

Gennaro Imbriano

Università di Macerata, gennaroimbriano@hotmail.it

Abstract: *“Fear” and “Angst” in the Martin Heidegger’s Thought: From the “Existential Analytic” to the “Turning-Point” Thinking.*

The essay explores the philosophical concepts of fear (*Furcht*) and *Angst*, so as they are elaborated in the thought of Martin Heidegger. In particular, the author first lingers over the use of these concepts that are to be found in the pages of *Sein und Zeit*; secondly, he analyses its further elaboration considering the following Heideggerian shift to a reading of history of metaphysics as a history of Being.

Keywords: *Martin Heidegger, fear, anxiety, being.*

La discussione dei concetti di «paura» [*Furcht*] e «angoscia» [*Angst*] nel pensiero di Martin Heidegger verrà qui condotta cercando di offrire una descrizione complessiva del suo definirsi nell'ambito dell'evoluzione e delle trasformazioni teoriche che si producono progressivamente all'interno del suo discorso filosofico. Il pensiero di Heidegger matura attraverso una serie di passaggi e di svolte successive, che per un verso fanno della sua filosofia un domandare costitutivamente aperto e in divenire, assumendo così i tratti di una ricerca in costante trasformazione, ma dall'altro disegnano una trama complessiva e tutto sommato unitaria, all'interno della quale la molteplicità delle direzioni dell'indagine teorica è

organizzata e imperniata attorno alla questione che Heidegger ritiene quella fondamentale per la filosofia: la questione dell'essere. Proprio la domanda sull'essere rappresenta in questo senso il collante e la base unitaria di tutte le varie fasi e di tutte le direzioni che la sua ricerca percorre. È all'interno di questo gioco di continuità e rotture che i concetti di paura e angoscia vanno inquadrati e tematizzati: il modo in cui questi vengono infatti pensati subisce delle trasformazioni che sono strettamente legate, anzi determinate, dal modo generale in cui egli riorganizza nel corso del tempo la strategia e il senso complessivo del suo argomentare filosofico. Non solo: capire il modo in cui Heidegger tematizza il problema dell'angoscia dopo *Essere e tempo* è un'ottima lente per vedere come e in quale misura cambi la sua prospettiva generale dopo l'opera capitale. In altri termini, il concetto di angoscia è in qualche modo una chiave d'accesso privilegiata per entrare nel pensiero di Heidegger, comprenderne la genesi e lo sviluppo, capire come la fondazione originaria del discorso heideggeriano sulla fenomenologia e sull'ermeneutica della fatticità, centrale in *Essere e tempo*, evolva progressivamente in discorso sull'essere, proprio perché la marcatura che la problematizzazione dell'angoscia assume negli scritti di Heidegger diventerà, dalla fine degli anni Venti in avanti, decisamente ontologica, fino a diventare progressivamente marginale e a lasciare definitivamente spazio allo svolgimento compiuto della domanda fondamentale sull'essere.

Questo è precisamente quello che si tenterà di fare nel corso delle prossime pagine: nella prima parte si mostrerà il modo in cui i concetti di paura e angoscia vengono descritti in *Essere e tempo*, e dunque la rilevanza che essi assumono nel compito precipuo di fondare e dare sostanza alla problematica complessiva che in quell'opera viene elaborata. Nella seconda parte si mostrerà, invece, come il punto di vista heideggeriano subisca, dopo *Essere e tempo*, alcune fondamentali variazioni e, se così si

«Paura» e «angoscia» nel pensiero di Martin Heidegger

può dire, un cambio prospettico, mediante il quale la domanda fondamentale dell'ontologia verrà ripensata e discussa sulla base di una nuova e particolare lettura della storia della metafisica come storia dell'essere¹.

1. «Paura» e «angoscia» in Essere e Tempo

Nella sua opera più nota, che inaugura alla fine degli anni Venti del Novecento l'apertura di una nuova stagione del pensiero filosofico europeo, Heidegger lavora ad una concezione dell'esistenza e della vita umana che si pone l'obiettivo di scardinare le vecchie filosofie del soggetto, descritto dalla tradizione filosofica, a giudizio dello stesso Heidegger, solamente come una sostanzialità astratta. L'intento dell'autore è invece quello di arrivare a pensare l'uomo nella sua concretezza vivente, nella sua fatticità [*Faktizität*], al cui interno l'esserci [*Dasein*], in quanto è già da sempre apertura al mondo e essere-nel-mondo [*In-der-Welt-sein*], si trova gettato in una determinata «tonalità emotiva» [*Stimmung*], che ne specifica la «situazione emotiva», il «trovarsi» [*Befindlichkeit*] e ne determina al contempo la collocazione e lo stare al mondo². La cifra dell'operazione di *Essere e tempo*, che è appunto quella

¹ Per la ricostruzione delle diverse fasi del pensiero heideggeriano, vedi in particolare: O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1963 [trad. it.: *Il cammino di pensiero di M. Heidegger*, a cura di G. Varnier, Guida, Napoli 1991]; U. Galimberti, *Invito al pensiero di Heidegger*, Mursia, Milano 1986; R. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland – Heidegger und seine Zeit*, Fischer, Frankfurt am Main 2001 [trad. it. di N. Curcio: *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, a cura di M. Bonola, Longanesi, Milano 1996]; G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 2002; F. Volpi, *Guida a Heidegger: Ermeneutica, Fenomenologia, Esistenzialismo, Ontologia, Teologia, Estetica, Etica, Tecnica, Nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2005.

² «Ciò che in sede ontologica indichiamo con l'espressione «situazione emotiva» [*Befindlichkeit*] è onticamente un fenomeno ben noto e quotidiano: la tonalità emotiva [*die Stimmung*]. [...] L'ente che ha il carattere dell'esserci è il suo Ci nel modo in cui, esplicitamente o meno, si sente emotivamente situato nel suo esser-gettato [*in seiner Geworfenheit befindet*]. [...] La situazione emotiva è un modo d'essere esistenziale fondamentale in cui l'esserci è il suo Ci». [M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), in *Heidegger*

dell'elaborazione dell'analitica esistenziale, risiede precisamente nel tratteggiare le linee fondamentali di una «ermeneutica della fatticità», che colga l'esserci dell'uomo nelle sue dimensioni vitali più fattive, concrete, e che dunque non contempli solamente il piano della descrizione del soggetto trascendentale della tradizione neokantiana e husserliana, ma che ponga capo ad una descrizione della vita in quanto esistenza³.

È all'interno di questo piano teorico che i concetti di paura e angoscia diventano dal punto di vista di Heidegger fondamentali, ovvero «esistenziali» che definiscono l'esserci nella sua dimensione reale, nella sua unità vivente. La «paura» è infatti definita in *Essere e tempo* come «modo della situazione emotiva [*Befindlichkeit*]» [ET, p. 173]. Heidegger ne svolge il concetto secondo «tre aspetti», che vengono definiti come il «davanti-a-che [*das Wovor*] della paura, l'aver-paura [*das Fürchten*] e il perché [*das Worum*] della paura» [ET, p. 173]. Seguiamo la descrizione heideggeriana del concetto in questione secondo questi tre riguardi.

Il «davanti-a-che» della paura è ciò di cui concretamente si ha paura. Questo è «sempre un ente che si incontra nel mondo, sia esso un utilizzabile, una semplice-presenza o un con-esserci» [ET, p. 174], che, in ogni caso, possiede «il carattere della minacciosità [*Bedrohlichkeit*]».

L'«aver-paura» è una condizione propria dell'esserci in quanto essere-nel-mondo. In altri termini, è cooriginaria all'esserci. «Non è che dapprima si accerti un male futuro [*malum futurum*] per poi temerlo» [ET, p. 174]. Piuttosto, è possibile temere qualcosa solo perché «la visione ambientale preveggenza [*Umsicht*]⁴ vede ciò che fa paura perché si trova

Gesamtausgabe (HGA), vol. 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977; trad. it.: *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2005, pp. 167-73 (da questo momento: ET)].

³ Per un inquadramento del senso complessivo di *Sein und Zeit*, vedi in particolare: F.-W. Von Hermann, *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu «Sein und Zeit»*, Frankfurt am Main 1974; M. Bonola, *Verità e interpretazione nello Heidegger di «Essere e tempo»*, Torino 1983; T. Rentsch, *Martin Heidegger: «Sein und Zeit»*, Akamedie, Berlin 2001.

⁴ Il concetto di *Umsicht* è, all'interno dell'analitica esistenziale, di una importanza tale da meritare almeno qualche cenno. Si tratta del particolare modo di vedere, della *Sicht*

«Paura» e «angoscia» nel pensiero di Martin Heidegger

nella situazione emotiva della paura» [ET, p. 174]. In altri termini, solo in quanto l'esserci è originariamente una apertura emotivamente situata, ovvero solo in quanto è già da sempre gettato nella *Befindlichkeit* e collocato in una determinata *Stimmung*, è possibile che uno specifico ente faccia paura: è l'aver paura come condizione originaria e primaria a fondare la possibilità che questo o quell'ente faccia paura⁵.

Il «per-che» della paura è sempre l'esserci stesso: «il *per-che* la paura ha paura, è l'ente stesso che ha paura, l'esserci» [ET, p. 175]. Infatti, anche quando si ha paura per un altro ente, ad esempio per un bene materiale, oppure per un altro esserci, «la paura svela sempre l'esserci nel suo Ci» [ET, p. 175], ovvero definisce sempre uno stato emotivo dell'esserci stesso.

Questi tre aspetti definiscono secondo Heidegger gli elementi salienti del fenomeno in questione. Da questa descrizione possiamo ricavare due nuclei teorici attorno ai quali l'idea heideggeriana di paura si costruisce. In primo luogo, si ha sempre paura di un determinato ente, che sia un utilizzabile, una semplice-presenza o un altro esserci: il «davanti-a-che» della paura è sempre determinato e circoscritto. In secondo luogo, tanto «l'aver-paura» quanto il «per-che» della paura chiariscono come questa sia un modo, una possibilità della *Befindlichkeit*, della situazione emotiva, e dunque che la paura è una condizione essenziale e cooriginaria all'esserci, che in quanto tale apre un determinato modo di essere-nel-mondo.

[«vista»] attraverso la quale l'esserci percepisce *praticamente* gli oggetti; infatti, prioritario all'atteggiamento teoretico, mediante il quale l'esserci conosce gli oggetti, che è considerato da Heidegger solamente secondario e derivato da quello pratico, è appunto la *Umsicht*, questa visione mediante la quale l'esserci si orienta nel suo *Umgang*, ovvero nel suo «commercio», nel suo «avere a che fare», nel suo rapporto pratico con le cose e gli utilizzabili che lo circondano e che costituiscono il suo *Umwelt*, il suo «mondo-ambiente» [vedi *Essere e tempo*, cit., pp. 89-107, 129-139, 416-430].

⁵ «L'aver-paura, in quanto possibilità latente dell'essere-nel-mondo emotivamente situato, l'«esser pauroso», ha già scoperto il mondo, in modo tale che da esso possa avvicinarsi qualcosa che fa paura» [ET, pp. 174-75].

Sono proprio questi elementi definatori del concetto di paura che lo differenziano dal concetto di *Angst*, di angoscia. Naturalmente tra i due fenomeni «sussiste un'affinità fenomenica», tanto che spesso si generano forme di confusione, «al punto da considerare angoscia ciò che è invece paura e da chiamare paura ciò che ha i caratteri dell'angoscia» [ET, p. 226]. La differenza fondamentale consiste in questo: se il «davanti-a-che» della paura è questo o quell'ente determinato, «il davanti-a-che dell'angoscia non è un ente intramondano» [ET, p. 227]. L'angoscia non viene determinata da questo o da quell'ente; piuttosto:

il davanti-a-che dell'angoscia è completamente indeterminato. Questa indeterminatezza non solo lascia effettivamente del tutto indeciso da quale ente intramondano venga la minaccia, ma sta a significare che in generale l'ente intramondano è “irrelevante” [ET, p. 227].

Questa irrilevanza dell'ente intramondano significa semplicemente che non v'è nulla di determinato, di specifico, davanti al quale l'esserci sprofonda nell'angoscia⁶. Che il «davanti-a-che» dell'angoscia non sia in nessun luogo, significa unicamente che ciò che angoscia non è un ente determinato, ma piuttosto il mondo come tale: in quanto totalità di rimandi e di segni che la *Umsicht* e la comprensione dell'esserci aprono in una determinata costellazione di senso, il mondo perde nell'angoscia la sua significatività, sprofondando in un “nulla” di senso; è il mondo in quanto tale, che ha perduto la sua significatività, ad angosciare l'esserci⁷. Questa «completa insignificatività» tuttavia non equivale ad «un'assenza del mondo», ma piuttosto indica «che l'ente intramondano è divenuto in

⁶ «Perciò l'angoscia non ha occhi per “vedere” un determinato “qui” o “là” da cui si avvicina ciò che è minaccioso. Ciò che caratterizza il davanti-a-che dell'angoscia è il fatto che il minaccioso non è in *nessun luogo*» [ET, p. 228].

⁷ «Nel davanti-a-che dell'angoscia si rivela il “nulla e in-nessun-luogo”. L'impertinenza del nulla e dell' “in-nessun-luogo” intramondani significa fenomenicamente: *il davanti-a-che dell'angoscia è il mondo come tale*» [ET, p. 228].

«Paura» e «angoscia» nel pensiero di Martin Heidegger

se stesso così recisamente privo d'importanza che, in virtù di questa insignificatività dell'intramondano, ciò che ci colpisce è oramai unicamente il mondo nella sua totalità» [ET, p. 228]. Ecco perché «il davanti-a-che dell'angoscia è l'essere-nel-mondo come tale» [ET, p. 227], ovvero la stessa relazione fondativa tra esserci e mondo. Se il davanti-a-che dell'angoscia non è nessun ente determinato, ma anzi non è in nessun luogo, ovvero «è il nulla», ne viene che «ciò dinanzi a cui l'angoscia è tale, è l'essere-nel-mondo stesso» [ET, pp. 228-29]. Il nulla come si vede non è per Heidegger un vuoto ontico, ma unicamente un vuoto di significatività, che emerge quando l'esserci si relaziona al mondo nella situazione emotiva dell'angoscia, che lascia apparire la totalità del mondo, e dunque l'essere-nel-mondo come tale, come privo di senso. Come la paura, anche l'angoscia ha un «per-che». A questo punto è facile intuire che anche «il per-che dell'angoscia è l'essere-nel-mondo come tale», in quanto esso non può essere «un determinato modo di essere o una possibilità dell'esserci» [ET, p. 229].

Heidegger non si limita semplicemente a fornire una descrizione ontologico-esistenziale del fenomeno dell'angoscia, ma si spinge a definirla come apertura «eminente» dell'esserci [ET, p. 225]. In che senso l'angoscia è una apertura eminente, privilegiata del *Dasein*? In quanto aggredisce l'essere-nel-mondo nella sua totalità, «essa rigetta l'esserci nel per-che del suo angosciarsi», ovvero «isola l'esserci nel suo essere-nel-mondo più proprio» [ET, p. 229]; la perdita di significatività del mondo costringe in altri termini l'esserci a riscoprirsi come «autentico poter-essere-nel-mondo [*eigentliches In-der-Welt-sein-können*]]» [ET, p. 229], ovvero come apertura del mondo, possibilità dell'apertura di senso del mondo. Così «l'angoscia apre l'esserci come esser-possibile [*Möglichsein*]]» [ET, p. 229], proprio perché mostra come il suo davanti-a-che sia l'essere-nel-mondo stesso. In ultima analisi l'angoscia svela all'esserci il suo «*esser-libero-per* la libertà di scegliere e possedere se stesso. L'angoscia porta

l'esserci innanzi al suo *essere-libero-per...* [*propensio in...*] l'autenticità [*Eigentlichkeit*] del suo essere in quanto possibilità che esso è già sempre» [ET, p. 229]. Ecco allora in che senso l'angoscia è apertura eminente dell'esserci: in quanto il suo per-che e il suo davanti-a-che sono l'essere-nel-mondo come tale. Nell'angoscia l'esserci si riscopre come autentico poter-essere, come possibilità e trascendenza che apre il mondo nella sua significatività. L'angoscia svela l'esserci nella pienezza della sua determinata gettatezza che, tuttavia, è al tempo stesso pura possibilità, puro poter-essere, pura potenza.

L'identità esistenziale dell'aprire e dell'aperto, tale che in questa identità è aperto il mondo come mondo e l'in-essere come isolato, puro e gettato poter-essere, rivela che, col fenomeno dell'angoscia, è assurta a tema dell'interpretazione una situazione emotiva eminente [ET, p. 230].

È questa «eminenza» che spinge Heidegger a risolvere il rapporto tra paura e angoscia in un modo tale che, in quanto situazione fondamentale che svela il *Dasein* nella sua pura costituzione di ente gettato (dunque determinato) e al contempo aprente il mondo (dunque costituente), l'angoscia è fondamentale e anche cooriginaria all'esserci e, dunque, primaria rispetto alla paura. Primaria “logicamente”, ovvero “esistenzialmente”: solo in quanto l'esserci è questa pura possibilità, e dunque nella situazione emotiva dell'angoscia può scoprire il mondo nella sua insignificanza, può anche avere paura di questo o quell'ente. La possibilità della paura è fondata esistenzialmente nella priorità ontologica del fenomeno dell'angoscia, «che rende originariamente possibile la paura» [ET, p. 227].

Provando a tracciare una prima sintesi, possiamo dire che i concetti di «paura» e di «angoscia» sono a quest'altezza della produzione heideggeriana effettivamente tutti interni al problema dell'analitica esistenziale. Con ciò si può affermare che essi siano funzionali a

«Paura» e «angoscia» nel pensiero di Martin Heidegger

descrivere situazioni emotive determinate nelle quali l'esserci si trova, per dare sostanza e corpo all'obiettivo teorico fondamentale che Heidegger si pone con l'analitica esistenziale, ovvero quello di fondare un discorso sull'esserci che lo mostri nella sua fatticità concreta, nella sua unità vivente; in altri termini, a fondare un discorso sull'esserci in quanto *poter-essere determinato*.

2. La ridefinizione del concetto di "angoscia" dopo la Kehre

È insomma evidente che l'analisi della paura e dell'angoscia fino a questo punto risente dell'impostazione generale del discorso heideggeriano ed è dunque tutta interna al problema della definizione della relazione tra esserci e mondo (cioè dell'essere-nel-mondo), che resta ad ogni modo il problema teorico principale di *Essere e tempo*. Infatti, benché l'analitica esistenziale non fosse, nei progetti di Heidegger, il punto finale cui *Essere e tempo* avrebbe dovuto porre capo, malgrado cioè l'indagine fenomenologico-esistenziale sia già in *questo* Heidegger solo funzionale ad aprire il discorso ontologico⁸ – ovvero a porre la domanda fondamentale sull'essere in quanto tale, la quale si traduce nella domanda circa la *ontologische Differenz* tra essere ed ente –, tuttavia questo piano del discorso resta, in *Essere e tempo*, solo auspicato. Bisognerà attendere gli

⁸ «Se il problema dell'essere deve essere posto esplicitamente e svolto nella piena trasparenza di se stesso», allora «la posizione esplicita e trasparente del problema del senso dell'essere richiede una adeguata esposizione preliminare di un ente [l'esserci] nei riguardi del suo essere» [ET, pp. 18-9]; si può giungere cioè a fondare adeguatamente il problema del senso dell'essere solo mediante una analisi preparatoria delle strutture esistenziali di quell'ente, l'esserci, che pone la domanda sull'essere: «se l'interpretazione del senso dell'essere è assunta a compito, l'esserci non solo è l'ente che deve essere interrogato primariamente, ma esso è inoltre l'ente che, nel suo essere, già sempre si rapporta *a ciò* a proposito del quale tale problema è posto» [ET, p. 27]. Ecco perché «una analitica dell'esserci resta dunque l'esigenza prima quando si pone la questione dell'essere. [...] *L'analitica dell'esserci così intesa è completamente orientata nel senso del compito conduttore della elaborazione del problema dell'essere. Con ciò si determinano anche i suoi confini*» [ET, pp. 29-30 – corsivo mio].

scritti della cosiddetta *Kehre*, la «svolta», per trovare un cambiamento prospettico nell'indagine heideggeriana, che smetterà di essere analisi esistenziale (ovvero definizione dell'esserci) per diventare propriamente e compiutamente discorso sulla storia dell'essere. Beninteso, non si tratta di un cambiamento radicale della prospettiva di *Essere e tempo*, come se la «svolta» rappresentasse un passaggio da un “primo” a un “secondo” Heidegger⁹; piuttosto, il piano di *Essere e tempo* può adesso essere portato avanti: ultimata la fondazione dell'analitica esistenziale, si può compiutamente porre la domanda sull'essere.

L'idea della svolta è proposta dallo stesso Heidegger, quando, in una annotazione marginale alla fine del quinto paragrafo di *Dell'essenza della verità*, scrive che a quel punto avviene «il salto nella svolta»¹⁰. Il problema della *Kehre*, sulla base della quale si è parlato di un “primo” e di un “secondo Heidegger”, il primo sostanzialmente esistenzialista, il secondo invece approdato ad un pensiero che mette in secondo piano l'uomo e approda invece al pensiero dell'essere, appare oggi sostanzialmente superato¹¹, e va ricondotto alle sue esatte dimensioni. Certamente è vero che, a partire dagli anni Trenta, Heidegger approfondirà sempre di più la questione che ritiene centrale per la filosofia, ovvero il problema dell'essere; e tuttavia, tutto ciò non significa un abbandono del senso profondo di *Essere e tempo*, almeno per come l'idea della svolta sembra immediatamente suggerire: già in quell'opera, infatti, l'analitica esistenziale non è funzionale alla fondazione di una nuova filosofia

⁹ Sul problema della «svolta» segnaliamo, tra i numerosi contributi, quello di Samonà: *La «svolta» e i «Contributi alla filosofia»: l'essere come evento*, in *Guida ad Heidegger: Ermeneutica, Fenomenologia, Esistenzialismo, Ontologia, Teologia, Estetica, Etica, Tecnica, Nichilismo*, a cura di F. Volpi, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 167-208.

¹⁰ M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit* [1930], in *Wegmarken*, HGA 9, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1976; trad. it. *Dell'essenza della verità*, in *Segnavia*, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 148.

¹¹ «La pubblicazione delle opere complete, se per un verso conferma l'esistenza di un mutamento di prospettiva, al tempo stesso rende sostanzialmente obsoleta l'idea di una “svolta” intesa come passaggio da un “primo” a un “secondo” Heidegger» [F. Volpi, *Guida a Heidegger*, cit., pag. 24].

«Paura» e «angoscia» nel pensiero di Martin Heidegger

dell'esistenza, ma ha invece semplicemente il ruolo di analisi preparatoria, finalizzata ad approdare al problema centrale, che già a quest'altezza è il problema dell'essere. Così l'idea di una "svolta", che nasce dalla sottovalutazione del senso unitario dell'opera di Heidegger, può svilupparsi proprio laddove non venga colta la giusta dimensione di *Essere e tempo*, ovvero ove quest'opera fosse interpretata come in effetti fu interpretata negli anni Trenta, e cioè come opera esistenzialista; proprio l'oscuramento del suo portato ontologico ha contribuito a rendere apparentemente come un cambio di prospettiva radicale la direzione intrapresa da Heidegger negli anni successivi. Piuttosto che di svolta, sarebbe più opportuno parlare allora di approfondimento e di prosecuzione del progetto già tracciato in *Essere e tempo*¹². Il senso di questa unitarietà è chiarito dallo stesso Heidegger, quando nel 1946 nella *Lettera sull'«umanismo»* scrive che il suo è pensiero dell'essere già a partire da *Essere e tempo*, che non è un'opera esistenzialista, ma pone, già nella fondazione dell'analitica esistenziale, la priorità dell'essere rispetto all'esistenza. La *Lettera* è anche una risposta all'interpretazione che di Heidegger si dava in quegli anni in Francia, e alla torsione soggettivistico-esistenzialista che assume la filosofia di Sartre; nel 1945 questi aveva tenuto la celebre conferenza *L'existentialisme est un humanisme*¹³, nella quale affermava la priorità ontologica della soggettività, nello specifico la priorità dell'esistenza sull'essenza. È a questa versione dell'esistenzialismo che Heidegger risponde, opponendo, con riferimento a *Essere e tempo*, la priorità dell'essere sull'esistenza¹⁴. La presenza, nella *Lettera*, dei motivi

¹² «La cosiddetta *Kebre*, o svolta, del pensiero heideggeriano, che ha costituito un problema centrale della critica fino a una decina di anni fa, non appare oramai più come un abbandono delle posizioni di *Essere e tempo*, ma – quale Heidegger stesso la pensa – come un proseguimento e una radicalizzazione del discorso iniziato in quell'opera» [G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1971, pp. 99-100].

¹³ J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* [1945], Nagel, Paris 1970; trad. it.: *L'esistenzialismo è un umanismo*, a cura di Giancarla Mursia Re, Mursia, Milano 2007.

¹⁴ «L'esistenzialismo sostiene la tesi espressa da Sartre: *précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes*. [...] Se invece si pensa come in *Sein und Zeit*, si dovrebbe

della svolta, ma al tempo stesso il riferimento a *Essere e tempo* come testo nel quale è già pensata, anche se non sviluppata compiutamente, la priorità del piano dell'essere, mostra ancora una volta come il problema della *Keibre* vada inquadrato nel senso di una continuità e di uno sviluppo del pensiero contenuto nello scritto del '27 e, quindi, della necessità di una sua interpretazione ontologica, non esistenzialista.

Detto questo, è evidente che, sebbene già *Essere e tempo* contenesse in nuce l'obiettivo della riflessione sull'essere, lo scenario aperto dagli scritti successivi è completamente nuovo, e solo a questo punto l'indagine ontologica si sviluppa compiutamente. È a questo stadio teorico che l'indagine sul fenomeno dell'angoscia come apertura eminente dell'esserci cambia sensibilmente nel suo obiettivo strategico: adesso non è più finalizzata a fondare il discorso sulla condizione emotiva dell'esserci, ma, partendo da questi elementi, è funzionale a porre i primi elementi, i primi "mattoni" teorici per l'edificazione del nuovo discorso ontologico. In altri termini: a fondare il discorso sull'essere in quanto tale. Sarebbe complicato e riduttivo tentare in questa sede di riassumere i passaggi e i risultati cui la critica dell'ontologia heideggeriana giunge a partire dagli scritti della svolta. Quello che si farà è piuttosto mostrare, concentrandosi in particolare su uno scritto fondamentale di poco successivo a *Essere e tempo*, e cioè *Che cos'è metafisica?*, e attraverso altri passaggi di testi dello Heidegger maturo, come la nuova prospettiva heideggeriana cominci a definirsi proprio attraverso un'innovazione nella trattazione del concetto di *Angst*.

In *Che cos'è metafisica?* Heidegger parte dai risultati di *Essere e tempo* che già conosciamo.

dire: *précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être*) [M. Heidegger, *Brief über den »Humanismus«* (1946), in *Wegmarken*, HGA 9, cit.; trad. it.: *Lettera sull' »umanismo«*, in *Segnavia*, cit., p. 287 (da questo momento : Let)].

«Paura» e «angoscia» nel pensiero di Martin Heidegger

L'angoscia è fondamentalmente diversa dalla paura. Noi abbiamo paura sempre di questo o quell'ente determinato, che in questo o quel determinato riguardo ci minaccia. La paura di... è sempre anche paura per qualcosa di determinato. [...] Certo, l'angoscia è sempre angoscia di..., ma non di questo o di quello. L'angoscia di... è sempre angoscia per..., ma non per questo o per quello. Tuttavia, l'indeterminatezza di ciò di cui e per cui noi ci angosciamo non è un mero difetto di determinatezza, bensì l'essenziale impossibilità della determinatezza¹⁵.

In questa indeterminatezza, come sappiamo, il mondo nella sua totalità perde la sua significatività. «Tutte le cose e noi stessi affondiamo in una sorta di indifferenza» [Met, p. 67]; il mondo nella sua totalità dilegua, ma non nel senso della produzione di un vuoto ontico, bensì di un dileguarsi di significato del mondo stesso. «Nel dileguarsi dell'ente, rimane soltanto e ci soprassale questo “nessuno”. L'angoscia ci rivela il niente» [Met, p. 67]. Giungiamo così ad un punto fondamentale. L'angoscia è quella tonalità emotiva eminente dell'esserci che ci mostra il mondo in una determinata prospettiva, precisamente in quella per cui il mondo stesso dilegua nel non-senso e si apre la percezione del nulla: l'angoscia è quello stato emotivo che apre la comprensione del niente. «Nello stato d'animo fondamentale dell'angoscia noi abbiamo raggiunto quell'accadere dell'esserci nel quale il niente è manifesto, e dal quale si deve partire per interrogarlo» [Met, p. 68].

3. Essere e niente

Arriviamo qui ad un punto nodale. Lo stato emotivo dell'angoscia apre ora per Heidegger un problema successivo, che si rivelerà fondamentale per la sua indagine ontologica: il problema del niente.

¹⁵ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* [1929], in *Wegmarken*, HGA 9, cit.; trad. it.: *Che cos'è metafisica?*, in *Segnavia*, cit., p. 67 [da questo momento: Met].

Heidegger nota che normalmente il pensiero ontico, quello scientifico in particolare, rifiuta di porre il problema del niente, proprio perché non discute il problema dell'essere. Le scienze si occupano, infatti, dell'ente in quanto tale, ma di niente altro, e proprio in ciò eludono e non affrontano la questione del nulla. Per le scienze, «ciò che deve essere indagato è l'ente soltanto – e sennò niente» [Met, p. 61]; il problema del niente è isolato e rimosso, poiché si parte dal presupposto indiscusso che l'ente sia. Ma proprio questo presupposto appare arbitrario, ove non fosse pienamente discusso e problematizzato alla radice. La domanda radicale suona per Heidegger: «perché è in generale l'ente e non piuttosto il niente?» [Met, p. 77]. Come si vede, la fondazione esistenziale del problema del niente mediante il concetto di angoscia apre precisamente una questione ontologica. Se, infatti, il niente si mostra nell'angoscia come questo dileguarsi dell'ente, il niente come tale si svela. Perché, allora, è l'ente e non piuttosto il niente? Perché diamo per scontato che il niente non sia?

Ora, il niente «si svela nell'angoscia, ma non come ente, e tanto meno come oggetto» [Met, p. 68]; il niente *non è un ente*, o un *oggetto*, tale che possa essere esperito e discusso appunto come entità determinata¹⁶. Queste riflessioni sul carattere non ontico del niente verranno riprese negli scritti del *Nietzsche*. Qui viene ancora chiarito che il niente diventa non solo un vissuto che emerge dallo stato emotivo fondamentale dell'angoscia, ma, in quanto questa fondazione lo ha mostrato come qualcosa di differente dall'ente, il niente, in quanto «non essere di una cosa [*Nichtsein einer Sache*], di un ente», diventa con ciò «un concetto *ontologico* [*Seinsbegriff*]»¹⁷: il niente non è questo o quell'oggetto, né è un

¹⁶ «Il niente non è un oggetto, né in generale un ente [*Das Nichts ist weder ein Gegenstand noch überhaupt ein Seiendes*]. Il niente non si presenta per sé, né accanto all'ente a cui per così dire inerisce» [Met, p. 71].

¹⁷ M. Heidegger, *Der europäische Nihilismus* [1940], in *Nietzsche II*, HGA 6.2, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1997; trad. it.: *Il nichilismo europeo*, in *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2005, p. 578 [da questo momento: NE].

«Paura» e «angoscia» nel pensiero di Martin Heidegger

oggetto che possa essere esperito in quanto ente determinato. Heidegger fa l'esempio di una azione di ricerca (ad esempio la trivellazione per la ricerca del petrolio), al termine della quale non è stato trovato l'oggetto cercato: si dice allora che non si è trovato *nichts*, «niente», per dire che l'oggetto in questione non è stato trovato, ma non per dire che sia stato trovato «“il niente” [*das Nichts*], giacché non era per trovare il Niente che si trivellava» [NE, p. 579]. In questo senso «il niente, in quanto “negazione” [*Verneinung*] di tutto ciò che è “oggetto”, non è più a sua volta oggetto possibile» [NE, p. 579]; il niente non è un oggetto, non va pensato come tale. Non ha struttura ontica.

Da questo punto di vista, giungiamo ad una conclusione in apparenza sorprendente: in quanto non ente, il niente si mostra, precisamente come l'essere, nella sua piena differenza ontologica rispetto all'ente. Infatti il nocciolo della concezione heideggeriana della differenza ontologica consiste precisamente nell'idea secondo la quale l'essere *non* è l'ente, e viceversa¹⁸. Ora, se anche il niente è differente dall'ente, condivide con l'essere questa determinazione interna alla *ontologische Differenz*: il niente, in quanto altro dall'ente, coincide con l'essere. Infatti, «il niente non dà solo il concetto opposto a quello di ente, ma appartiene originariamente all'essenza dell'essere stesso [*gehört ursprünglich zum Wesen des Seins selbst*]» [Met, p. 71]. Se il niente si svela precisamente nella sua differenza ontologica con l'ente, cioè è non-ente, privo di qualsivoglia struttura ontica, ne deriva che *il nulla è precisamente l'essere stesso*. «Il niente non è mai mero niente, né tantomeno è un qualcosa nel senso dell'oggetto; il niente è l'essere stesso»¹⁹.

¹⁸ «L' "ontologia" si fonda sulla distinzione di essere e ente. La "distinzione" [*Unterscheidung*] è detta, con una denominazione più adeguata, "differenza" [*Differenz*], e in ciò è indicato che ente ed essere sono in qualche modo di-vergenti l'uno dall'altro [*aus-einander-getragen*], separati [*geschieden*]» [NE, p. 704].

¹⁹ M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes* [1938], in *Holzwege*, HGA 5, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1977; trad. it.: *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri erranti nella selva*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2002, p. 136 [da questo momento: EIM].

Da questa posizione del problema deriveranno tutte le indagini successive di Heidegger sul problema dell'essere, che da qui in avanti sarà intimamente e imprescindibilmente legato al problema del nulla. Questo è facilmente rilevabile quando si pensi, ad esempio, al modo in cui Heidegger tematizza l'essere in relazione al problema del fondamento. Da un lato, l'essere ha il carattere del fondamento: «*all'essere appartiene un qualcosa come il fondamento. L'essere è dello stesso genere del fondamento, ha il carattere del fondamento*»²⁰. Questo non vuol dire che l'essere sia un ente che ne fonda altri, ma che «*l'essere è essenzialmente [west] in sé in quanto fondante*» [PdR, p. 91]. In tal senso, «essere e fondamento si coappartengono [...] L'essere è nella sua essenza fondamento» [PdR, p. 94]. Ora, però, proprio perché è il fondamento, l'essere non può avere a sua volta un fondamento esterno, cioè «non può avere ancora un ulteriore fondamento che dovrebbe fondarlo. Quindi il fondamento rimane via [*weg, ab*] dall'essere» [PdR, p. 94]; in quanto è il fondamento, l'essere è infondato, privo di fondamento²¹. L'essere non è a sua volta fondato, pena il suo essere il fondante in quanto tale; così l'essere non è solamente il *Grund*, il fondamento, ma è al contempo «grund-los», ovvero «senza fondamento» [PdR, p. 189]. Che l'essere sia infondato, senza fondamento, significa che «il fondamento, vale a dire il fondamento inteso come quello che dovrebbe fondare l'essere, manca e resta via dall'essere» [PdR, p. 189].

Ora, questo «ab-bleiben», questo «rimanere-via del fondamento» [PdR, p. 94] determina che l'essere non solo è *grund-los*, ma è al contempo «Ab-grund», ovvero un «abisso senza fondo», un «fondo abissale» [PdR, p. 94], cioè un fondamento che resta, come un abisso, privo di ulteriore base fondativa. L'essere è dunque al contempo *Grund* e *Ab-grund*: «essere e

²⁰ M. Heidegger, *Der Satz vom Grund* [1955-56], HGA 10, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1997; trad. it.: *Il principio di ragione*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1991, pp. 90-1 [da questo momento: PdR].

²¹ «In quanto l'essere come tale è in sé fondante, rimane esso stesso privo di fondamento» [PdR, p. 94].

«Paura» e «angoscia» nel pensiero di Martin Heidegger

fondamento: lo Stesso. Essere: il fondo abissale» [PdR, p. 95]. Questa corrispondenza non è casuale, ma scaturisce dalla stessa essenza del fondamento: *intanto* «l'essere "è" il fondo abissale, l'abisso senza fondo», *solo* «in quanto essere e fondamento "sono" lo Stesso» [PdR, p. 189].

Come si vede, il problema del negativo è centrale nello svolgimento della tematica ontologica di Heidegger, se è vero che la *ontologische Differenz*, attorno alla quale gravita tutta la problematizzazione del problema dell'essere, pone come corollario della differenza tra ente e essere anche la coincidenza di essere e nulla. Questo è tanto vero che, come visto, anche quando Heidegger penserà l'essere come fondamento, *Grund*, deve subito pensare anche un principio negativo, l'*Ab-grund*, per dare ragione della fondazione ultima della posizione del problema dell'essere.

4. I *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*

Questo sembra essere dunque il risultato più significativo cui Heidegger giunge già in *Che cos'è metafisica?*, che come visto sarà sviluppato anche nelle sue ricerche successive: pur partendo dalle posizioni di *Essere e tempo*, nello specifico dalla concezione dell'angoscia come apertura eminente dell'esserci, Heidegger svolge questo risultato dell'analitica esistenziale per porre compiutamente il problema della relazione cooriginaria tra essere e nulla come questione fondamentale dell'ontologia. Risultano con ciò evidenti due elementi: da un lato l'emergere, già nel testo del 1929, dei motivi della svolta; in secondo luogo, il nuovo ruolo che le tonalità emotive (segnatamente l'angoscia) assumono nella nuova prospettiva heideggeriana: è precisamente la tonalità emotiva dell'angoscia ad aprire e fondare la comprensione del problema (ontologico) della relazione tra essere e nulla. È stato, tuttavia, già segnalato come lo stesso Heidegger individui l'origine della svolta

all'interno del suo pensiero a partire dal saggio sulla verità del 1930²². Da questo punto di vista, seguendo la stessa indicazione che Heidegger fornisce circa l'evoluzione del suo pensiero, è chiaro che *Che cos'è metafisica?* resta, per così dire, un testo intermedio. Da un lato, comincia chiaramente ad emergere già qui la capacità di oltrepassare concretamente l'orizzonte speculativo dell'opera capitale; dall'altro, è altresì chiaro che si tratta di uno scritto ancora molto legato a *Essere e tempo*, se è vero che, ancora, l'apertura del discorso sull'essere si radica profondamente nell'orizzonte dell'esserci e della sua situazione emotiva: il discorso sull'essere è ancora fondamentalmente discorso *dell'esserci*, non già discorso *dell'essere*. Tutto ciò è reso chiaro proprio dalla centralità che il concetto di angoscia assume nell'impalcatura generale del testo, se è vero che è la *Stimmung* dell'esserci ad aprire il discorso ontologico. Se lo stesso Heidegger, del resto, pone la cesura della svolta nello scritto sulla verità del 1930, è evidente che in *Che cos'è metafisica?* non tutti gli elementi della *Kehre* sono ancora venuti a maturazione²³.

Lo scritto nel quale Heidegger si misura radicalmente con la necessità della fondazione di una nuova ontologia sono i *Beiträge zur Philosophie*.

²² Vedi nota 10.

²³ Sarà bene ricordare, che sottolineare gli elementi di trasformazione insiti nel pensiero della svolta non significa, ancora una volta, mettere in discussione l'unitarietà del pensiero di Heidegger, ovvero non significa non vedere che, già da *Essere e tempo*, il problema centrale della sua filosofia è e resta il problema dell'essere. A titolo conclusivo su questo argomento valga quanto scritto dallo stesso Heidegger in un passaggio della *Lettera sull' «umanismo»*: «Con la pubblicazione di *Essere e tempo* la terza sezione della prima parte, *Tempo ed essere*, non fu pubblicata. Qui tutto si capovolge [*kehrt sich...um*]. La sezione in questione non fu pubblicata perché il pensiero non riusciva a dire in modo adeguato questa svolta [*Kehre*] e non ne veniva a capo con l'aiuto del linguaggio della metafisica. La conferenza *Dell'essenza della verità*, pensata e tenuta nel 1930, ma pubblicata solo nel 1943, permette di farsi una certa idea del pensiero della svolta da *Essere e tempo* a *Tempo ed essere*. Questa svolta non è un cambiamento del punto di vista di *Essere e tempo*, ma in essa il pensiero che là veniva tentato raggiunge per la prima volta il luogo della dimensione a partire dalla quale era stata fatta l'esperienza di *Essere e tempo* come esperienza fondamentale dell'oblio dell'essere» [Let, p. 281].

«Paura» e «angoscia» nel pensiero di Martin Heidegger

*Vom Ereignis*²⁴, scritti tra il 1936 e il 1938 e inizialmente non destinati alla pubblicazione. Si tratta di un testo molto complesso e per certi versi molto oscuro, nel quale Heidegger tenta una vera e propria “sperimentazione” linguistica e filosofica, mediante la quale intende offrire un nuovo linguaggio e un nuovo pensiero dell’essere²⁵. Ciò che Heidegger adesso propone è una svolta nel pensiero stesso dell’essere, il quale non solo non va più inteso come semplice-presenza [*Vorhandenheit*], concetto nel quale la metafisica lo ha da sempre ingabbiato, ma va pensato come *Ereignis*, evento²⁶. Questo *Ereignis* viene definito come «la luce sicura dell’essenziale permanenza dell’Essere nell’estremo orizzonte dell’intima necessità dell’uomo storico» [Bei, p. 58], aprendo così compiutamente lo spazio della domanda fondamentale al campo della storia. Pensare l’essere come evento significa in altri termini che «l’evento-appropriazione [*Er-eignis*] è la storia originaria stessa» [Bei, p. 60], e dunque che l’essenza dell’essere viene pensata «storicamente», ma «non nel senso che si riprenda un concetto di storia, bensì *storicamente* perché ora l’essenza dell’essere non significa più solamente la presenza, ma la piena permanenza essenziale del fondamento abissale dello spazio-tempo e dunque della verità» [Bei, p. 60]. Tutti i *Beiträge* sono lo sforzo di definire l’essere come evento, tracciando un quadro teorico all’interno del quale la distinzione tra ente e essere superi la definizione di quest’ultimo come semplice-presenza e giunga invece a concepire la sua dimensione storico-temporale e il suo carattere di evento. Con ciò, «fondendo la

²⁴ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* [1936-1938], HGA 65, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1994; trad. it.: *Contributi alla filosofia. Dall’evento*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2007 [da questo momento: Bei].

²⁵ Sui *Contributi alla filosofia*, oltre al già citato *La «svolta» e i «Contributi alla filosofia»: l’essere come evento* di Leonardo Samonà, vedi anche: F. Volpi, *Avvertenza del curatore dell’edizione italiana*, in *Contributi alla filosofia. Dall’Evento*, cit., pp. 19-25 e F.-W. von Hermann, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers «Beiträgen zur Philosophie»*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1994.

²⁶ «È questo il presentarsi essenziale dell’Essere stesso: noi lo chiamiamo *l’evento*» [Bei, p. 37]; in questo senso, «l’evento costituisce il presentarsi essenziale dell’Essere» [Bei, pp. 37-38].

storicità sulla temporalità» e dando corpo al progetto rimasto incompiuto in *Essere e tempo*, «il tempo in quanto *spazio-tempo* riprende in sé l'essenza della storia»; in questa «interpretazione della storicità» preparata nell'ontologia fondamentale «è insito un rinvio all'essenza dell'essere stesso» [Bei, p. 60].

Ora, un tale pensiero dell'essere-evento implica un abbandono del modo di pensare della metafisica, che è dal punto di vista di Heidegger radicato nel dominio della soggettività e nella riduzione di tutto ciò che è a oggetto di una rappresentazione. Qui si compie un primo passaggio fondamentale all'interno della *Kebr*: il pensiero della svolta è un vero e proprio «salto», ovvero un ingresso immediato del pensiero nell'essere, che altrove Heidegger definisce come «apertura al mistero»²⁷. Il salto è anzitutto un'operazione del pensiero: «il salto più autentico e più ampio è quello del *pensiero*» [Bei, p. 242], ma non del pensiero metafisico, che ogni cosa riduce a oggetto di rappresentazione o di volontà, dimenticando l'essere a favore dell'ente; al contrario, il salto «nulla si aspetta immediatamente dall'ente, bensì prima di tutto, saltando, raggiunge l'appartenenza all'Essere nella sua piena permanenza essenziale in quanto evento» [Bei, p. 231], e penetra in questo modo «l'ambito della storia dell'essere» [Bei, p. 231]. La svolta appare allora come penetrazione del pensiero nell'essenza dell'essere, abbandono del pensiero metafisico e accadere dell'essere in quanto evento.

Il salto configura così un momento essenziale della *Kebr*. Ciò che in questa sede interessa particolarmente mostrare è la nuova configurazione che la *Stimmung* assume in questo nuovo quadro teorico, nel quale la svolta è radicalmente pensata e compiuta. A questa altezza ci troviamo di fronte a una seconda e più significativa rielaborazione della categoria di angoscia. Se in *Essere e tempo* questa è apertura eminente dell'esserci, e se,

²⁷ M. Heidegger, *Gelassenheit* [1955], in *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* [1910-1976], HGA 16, V. Klostermann, Frankfurt am Main 2000; trad. it.: *L'abbandono*, il melangolo, Genova 1983, p. 150.

«Paura» e «angoscia» nel pensiero di Martin Heidegger

in *Che cos'è metafisica?*, è la *Stimmung* che apre all'esserci il discorso sull'essere e sulla differenza ontologica, nei *Beiträge* l'importanza dell'angoscia subisce un certo ridimensionamento. Adesso predisposizione fondamentale dell'esserci diventa il *thaumazein*, la meraviglia, intesa come stato d'animo eminente nel primo inizio greco, mediante il quale il pensiero filosofico si pone il problema dell'essere dell'ente. La meraviglia è la *Stimmung* fondamentale nella quale il pensiero si trova gettato nell'incontro immediato con l'ente nella sua piena «manifestatività», ovvero è stupore che l'ente sia, dal quale solamente può nascere la domanda sull'essere dell'ente: «lo stato d'animo fondamentale del primo inizio è lo stupore [*Er-staunen*] che l'ente è, che l'uomo stesso è ente, ente in ciò che *egli* non è» [Bei, p. 71]. Ma l'abbandono e il massimo nascondimento dell'essere, che fondano una nuova fase nella storia dell'essere, una nuova tappa (quella specificatamente moderna) del suo accadere ed «eventuarsi», determinano la venuta in primo piano di altre tonalità emotive fondamentali, che seguono al *thaumazein* del primo inizio: lo sgomento di fronte a questo sottrarsi, e il timore e il ritegno del pensiero nella svolta e nel salto nell'essere. «Lo stato d'animo fondamentale dell'altro inizio è lo *sgomento* [*Er-schrecken*]» [Bei, p. 72]. Si tratta dello «sgomento nell'abbandono dell'essere», ma anche del «*ritegno* che fonda in tale sgomento creativo» [Bei, p. 72]. Sgomento, ritegno e pudore costituiscono i punti cardinali che fondano la *Stimmung* dell'altro inizio, ovvero la predisposizione fondamentale per ripensare l'essere nell'epoca storica del suo massimo sottrarsi, in cui tuttavia esso risuona come ciò che è massimamente da pensare. Lo «sgomento» per l'abbandono dell'essere, che scaturisce dal «ritegno» del pensiero che ascolta la sua «risonanza», genera il «pudore» del pensiero, che nella svolta tenta il salto nell'essere operando un passo indietro, ovvero lasciando accadere l'essere e non pretendendo di entificarlo nelle rappresentazioni oggettive del pensiero intellettualistico. «Lo stato d'animo guida della

risonanza: sgomento e pudore, che però scaturiscono sempre dallo stato d'animo di fondo del ritegno» [Bei, p. 127].

Come si vede, e non è aspetto secondario da sottolineare, nel pensiero della svolta Heidegger continua a ribadire l'importanza della *Stimmung* per la filosofia²⁸. All'interno di questa continuità l'angoscia, dapprima pensata come tonalità emotiva fondamentale, cede il passo in primo luogo alla meraviglia, intesa come predisposizione privilegiata del pensiero del primo inizio nel suo rapporto con la manifestatività dell'ente, in seconda battuta allo sgomento, che, in quanto sentore e risonanza dell'abbandono dell'essere, consente il salto nella sua storia e nel suo ripensamento "oltre-metafisico". Pertanto, il ridimensionamento della categoria dell'angoscia è tutto sommato giocata da Heidegger sempre in favore di una tonalità emotiva, lo sgomento, che, come l'angoscia, deriva all'esserci da una originaria mancanza, cioè da una sottrazione che è nel destino dell'essere e nel suo accadere. E tuttavia, lo sgomento ha rispetto all'angoscia un ancora più marcato radicamento nella storia dell'essere e nel suo carattere di evento.

Di grande interesse è altresì rilevare i risultati cui la riflessione heideggeriana giunge nei *Beiträge*, i quali, prima di arrivare a conclusione con l'auspicio della venuta dell'«ultimo dio» [Bei, pp. 395-408], pongono nel loro corpo centrale il discorso sull'essere come discorso sulla verità e sul fondamento, pervenendo a posizioni che già erano emerse nel testo del 1929. L'essere ha un legame cooriginario con la verità, che è, nella sua pienezza essenziale, «verità dell'evento» [Bei, p. 371]; l'essere-evento è pertanto apertura fondante della verità, ovvero «fondamento originario [*Urgrund*]» [Bei, p. 371]; e tuttavia, come già sappiamo, la verità dell'essere si dà sempre in un gioco di presenza e velatezza, di essere e nulla, di fondamento e assenza di fondamento: «il fondamento originario si apre come qualcosa che si vela solo nel fondo abissale [*Abgrund*]» [Bei, p.

²⁸ L. Samonà, *La «svolta» e i «Contributi alla filosofia»: l'essere come evento*, cit., p. 179.

«Paura» e «angoscia» nel pensiero di Martin Heidegger

371], e «il fondo abissale è l'originario presentarsi essenziale del fondamento» [Bei, p. 370]. In quanto fondamento, l'essere-evento è cooriginario alla negazione dell'*Ab-grund*, e dunque cooriginario al nulla. «Il nulla non è negativo né è una “meta”, bensì l'essenziale vibrare dell'essere stesso ed è perciò *più essente* di qualsiasi ente» [Bei, p. 268].

6. *La fondazione ontologico-esistenziale del problema della negazione*

Se torniamo a *Che cos' è metafisica?*, troviamo già in quel testo le conseguenze più radicali di questa posizione, che offre a Heidegger un primo punto di partenza per svolgere quella critica dell'ontologia e della metafisica occidentale che costituisce il programma stesso della sua filosofia a partire dagli anni della svolta. Infatti, se l'essere è fondamento, e se all'essere coappartiene originariamente il nulla, allora il vecchio assunto della metafisica, per cui «*ex nihilo nihil fit*», va rovesciato nella tesi per cui «*ex nihilo omne ens qua ens fit*» [Met, p. 76], «dal nulla viene ogni ente in quanto ente». Essere e nulla si coappartengono: il nulla, in quanto non-ente, appartiene all'essenza dell'essere; non solo: in quanto l'essere è fondamento, ne segue che il nulla come tale è esso stesso il fondamento; con ciò, proprio dalla coappartenenza di essere e nulla deriva ogni ente in quanto ente. La questione fondamentale da ripensare nella metafisica non è allora solo il problema dell'essere, ma diventa contestualmente il problema del nulla. Infatti l'essere non è mai semplicemente essere: in quanto tale, questo è assenza di fondamento, nulla. Il nulla a sua volta non è mai pura nullità, ma, in quanto non ente, è l'essere stesso.

Per questo, la pietra di paragone più dura, ma anche meno ingannevole, per saggiare il carattere genuino e la forza di un filosofo è se egli esperisca fin da subito e dalle fondamenta, nell'essere dell'ente, la vicinanza del niente. Colui al

quale questa esperienza rimane preclusa sta definitivamente e senza speranza fuori dalla filosofia²⁹.

Ora, tuttavia, nella storia della metafisica occidentale la posizione del problema ontologico in relazione al niente non è una peculiarità heideggeriana, ma ha in Hegel un illustre predecessore. La citazione precedente sembra da questo punto di vista un chiaro riferimento e anche un riconoscimento proprio a Hegel. La fondazione hegeliana del divenire avviene, in apertura della *Scienza della logica*, sulla base della discussione della categoria di essere; l'essere è, in quanto tale, «puro essere», privo di qualunque altra determinazione, ovvero «la pura indeterminatezza e il puro vuoto»³⁰; in tal senso, l'essere coincide con il nulla: «il puro essere e il puro nulla sono dunque lo stesso. Il vero non è né l'essere né il nulla, ma che l'essere, - non passa - , ma è passato, nel nulla, e il nulla nell'essere» [SdL, p. 71]. Naturalmente, Heidegger riconosce questa eredità hegeliana: «“Il puro essere e il puro niente è lo stesso”. Questa tesi di Hegel è legittima» [Met, p. 75]; e poco dopo aggiunge: «essere e niente fanno tutt'uno» [Met, p. 75]. Heidegger assume dunque positivamente questa determinazione hegeliana; e tuttavia, pur riconoscendola, vuole al contempo superarla³¹.

Il salto oltre Hegel si compie secondo Heidegger nella fondazione della natura del problema del niente. E qui torniamo alla centralità del

²⁹ M. Heidegger, *Die ewige Wiederkehr des Gleichen* [1937], in *Nietzsche I*, HGA 6.1, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1997; trad. it.: *L'eterno ritorno dell'uguale*, in *Nietzsche*, cit., p. 382.

³⁰ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I: *Die Lehre vom Sein*, in *Gesammelte Werke*, 21, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1984; trad. it.: *Scienza della logica*, a cura di A. Moni, revisione e introduzione di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2001 [2 Voll.], vol. 1, p. 70 [da questo momento: SdL].

³¹ Tra i numerosi contributi sul rapporto tra Hegel e Heidegger, segnaliamo in particolare: V. Vitiello, *Dialettica ed ermeneutica: Hegel e Heidegger*, Guida, Napoli 1979; M. Vespa, *Heidegger e Hegel*, CEDAM, Padova 2000; L. Lugarini, *Hegel e Heidegger. Divergenze e consonanze*, Guerini, Milano 2004.

«Paura» e «angoscia» nel pensiero di Martin Heidegger

tema dell'angoscia. Abbiamo visto che la fondazione heideggeriana del tema del niente non è logica, non ha a che fare con il problema logico della mediazione, ma piuttosto con quello che Heidegger chiama il «nientificare del niente [*das Nichten des Nichts*]» [Met, p. 72], e che viene esperito appunto non logicamente, attraverso la riflessione sul “non” e sulla negazione, ma nella tonalità emotiva dell'angoscia; con ciò, in polemica con Hegel, Heidegger scrive che «la negazione non aggiunge affatto da sé il “non” come mezzo di differenziazione e di opposizione al dato, quasi intercalandolo ad esso» [Met, p. 72]: il “non” della negazione non è alcunché di originario, ma piuttosto è fondato precisamente sul «nientificare del niente» e quindi sul «niente stesso». Solo in quanto si dà il niente (naturalmente non nel senso di un oggetto), si dà la negazione, il «non».

Il “non” non nasce dalla negazione, ma la negazione si fonda sul “non” che scaturisce dalla nientificazione del niente [...] Il niente è l'origine della negazione, e non viceversa [*das Nichts ist der Ursprung der Verneinung, nicht umgekehrt*] [Met, p. 72].

Da questo punto di vista la predicazione logica che Hegel fa della negazione svela per Heidegger solo un pallido riflesso, appunto logico, del problema del nulla. Il punto centrale sul quale Heidegger si distingue da Hegel è questa fondazione del problema del niente legata alla tonalità emotiva dell'angoscia, e dunque ancorata alla *Faktizität* dell'esistenza.

In questa distinzione dal precedente hegeliano emerge al contempo la peculiarità del modo in cui Heidegger affronta il problema del nulla e, quindi, la centralità della categoria di angoscia nella sua fondazione ontologica: quello del nulla non si presenta come un problema meramente logico, teoretico o intellettualistico, ma anzitutto come una esperienza esistenziale, quella che nella tonalità emotiva dell'angoscia getta l'uomo di fronte al *nulla*, inteso come la improvvisa perdita di senso

del mondo. La fondazione heideggeriana del problema del nulla si pone a quest'altezza non in termini teorico-intellettualistici, ma piuttosto e ancora, dal punto di vista della filosofia della fatticità.

7. *Nichilismo e modernità*

Da questi elementi possiamo notare non solo la particolarità della fondazione heideggeriana del problema del negativo – che, differenziandosi da quella hegeliana, deduce la coappartenenza di essere e nulla non più sulla base di una *onto-logica*, ma piuttosto di un'*ontologia esistenziale* –, ma anche trarre alcune conclusioni sulla particolare rilevanza che il concetto di angoscia assume nell'architettura complessiva della filosofia di Heidegger, quasi a segnare nell'utilizzo che egli ne fa lo sviluppo delle tappe del suo pensiero. Dapprima, in *Essere e tempo*, questa si inserisce organicamente nella fondazione dell'analitica esistenziale e nella posizione dell'esserci come puro poter-essere, ovvero come esistenza che, in quanto è nel mondo, è progetto gettato. Il concetto di angoscia serve a porre nella sua radice più profonda la fatticità dell'esistenza. Quando, con la svolta, il problema dell'esistenza e dell'ermeneutica della fatticità diventano compiutamente (e non solo astrattamente) punti di partenza per porre la domanda fondamentale sull'essere, mediante il concetto di angoscia Heidegger può dapprima cominciare a scardinare le assunzioni della metafisica e del pensiero scientifico calcolante, dato che l'esperienza dell'angoscia impone la tematizzazione del problema del nulla, sottovalutato dalla metafisica e rimosso dalle scienze; in secondo luogo può giungere a dare sostanza alla tematizzazione della differenza ontologica, e porre così il problema fondamentale dell'essere (ponendo la questione della negatività e dell'assenza del fondamento). In un terzo passaggio, che troviamo a partire dai *Beiträge* in poi, l'angoscia come apertura eminente dell'esserci

«Paura» e «angoscia» nel pensiero di Martin Heidegger

perde progressivamente di centralità, lasciando spazio a sgomento, pudore e ritegno come predisposizioni della filosofia per tematizzare l'essere al di là del pensiero rappresentante-calcolante della metafisica. Ribadita la centralità della *Stimmung* per la filosofia, adesso il passaggio dall'angoscia al ritegno, allo sgomento e al pudore può definitivamente lasciar apparire l'essere nella sua relazione di cooriginaria appartenenza al nulla, e fondare un pensiero dell'essere-evento come fondamento e assenza di fondamento, che storicamente accade secondo le tappe del suo svelarsi sottraendosi. Pensato pienamente come evento, l'essere viene calato sul piano del divenire e dell'accadere storico.

In questo, se prendiamo come punto di riferimento la concettualizzazione filosofica del problema della definizione della modernità proposta da Habermas sulla base della ricostruzione storica dei diversi discorsi filosofici prodotti tra diciannovesimo e ventesimo secolo³², è possibile affermare che Heidegger è “genuinamente moderno”, in quanto assume definitivamente una concezione del mondo e della vita come pura immanenza compiuta in se stessa, ovvero perviene all'assunzione, tutta moderna, della completa autofondazione del mondo, dell'assenza di un principio trascendente che ne governa lo svolgimento e il corso. È piuttosto l'organizzazione della realtà nei termini del rapporto

³² Pensiamo a quello che Habermas ha definito, nel *Discorso filosofico della modernità*, l'elemento precipuo della fondazione del discorso filosofico dei moderni, che egli fa risalire a Hegel, ovvero l'idea secondo la quale la modernità introduce un pensiero che cerca l'autofondazione del mondo in se stesso, attuando con ciò un processo di razionalizzazione e di conseguente disincanto, che poi Max Weber penserà come tratto peculiare della modernità. Questi, secondo Habermas, descrive esattamente il legame esistente tra modernità e razionalismo quando sostiene che attraverso di esso «in Europa una cultura profana è scaturita dal disfacimento delle immagini religiose del mondo. Con le scienze sperimentali moderne, con l'autonomizzarsi delle arti, con le teorie della morale e del diritto fondate su principi, vi si sono costituite sfere culturali di valori che rendevano possibili quei processi che erano necessari per studiare, ciascuno secondo una propria normativa interiore, i problemi teoretici, estetici o pratico-morali» [J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985; trad. it.: *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 1].

soggetto-oggetto che informa, fin dalla sua fondazione hegeliana, il discorso filosofico dei moderni³³. Lo stesso Heidegger è consapevole che l'avvento della modernità coincide sostanzialmente con il dominio della soggettività e del razionalismo e con l'autofondazione del pensiero tecnico-scientifico, premesse indispensabili per l'avvento della tecnica. Che la modernità si determini come epoca del dominio del soggetto, significa che il mondo nella sua interezza è ridotto a mera oggettività, ovvero entificato nella specifica forma di un oggetto che è posto di fronte ad un (e per un) soggetto³⁴. Questa riduzione di tutto ciò che è a oggetto determina al contempo la riduzione del mondo a “immagine” di un soggetto³⁵, la quale si caratterizza per il fatto di essere l'espressione della stessa volontà di potenza dello spirito occidentale (che giunge al suo apice proprio nella modernità), che si esplica come volontà di dominare e possedere l'ente nella sua totalità (dapprima nelle forme dell'oggetto della

³³ Secondo Habermas, infatti, «Hegel non è il primo filosofo che appartiene all'età moderna, ma è il primo per il quale la modernità sia divenuta un problema filosofico» [J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., pag. 45], che Hegel elabora nei termini dell'individuazione del soggetto come principio: «anzitutto, Hegel scopre nella *soggettività* il *principio dell'età moderna*» [J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., pag. 17].

³⁴ «Il processo secondo il quale l'essere si destina nell'*oggettività* degli oggetti determina un'epoca nuova della sottrazione. Quest'epoca caratterizza l'essenza più intima di quell'età che chiamiamo “età moderna” [*Neuzeit*]» [PdR, p. 101].

³⁵ «Immagine del mondo, intesa in senso essenziale, significa perciò non una immagine del mondo, ma il mondo concepito come immagine. L'ente nella sua interezza viene ora preso in modo tale che esso è essente solo e unicamente in quanto è posto [*gestellt*] dall'uomo rappresentante-produttore [*vorstellend-herstellenden*]. Là dove si giunge all'immagine del mondo, si compie una decisione essenziale riguardo all'ente nella sua interezza. L'essere dell'ente viene cercato e trovato nella rappresentatezza [*Vorgestelltheit*] dell'ente» [EIM, p. 108].

«Paura» e «angoscia» nel pensiero di Martin Heidegger

rappresentazione, poi nelle forme della risorsa per la tecnica)³⁶. La modernità è per ciò stesso tempo della tecnica e del nichilismo dispiegato in quanto è il tempo della soggettività ponente, che trova nelle forme della tecnica, o meglio ancora del *Gestell*, l'«impianto»³⁷, che ne rappresenta l'essenza, la sua ultima e più compiuta forma di realizzazione, che è riduzione definitiva di tutto l'essente a mera risorsa per l'accumulazione.

Benché Heidegger svolga una profonda critica della modernità, basata sull'idea secondo la quale l'avvento della soggettività, la riduzione del mondo a immagine e il dominio del *Gestell* e della tecnica siano gli effetti

³⁶ «Nella storia dell'età moderna [*Neuzeit*], e in quanto storia dell'umanità moderna [*Geschichte des neuzeitlichen Menschentums*], l'uomo tenta ovunque e ognora, da se stesso, di porsi come centro e misura in posizione dominante, vale a dire di praticare la sua assicurazione. A tal fine è necessario che egli si assicuri sempre più delle proprie capacità e dei suoi mezzi di dominio, e sempre di nuovo li appresti per una disponibilità incondizionata» [NE, p. 655].

³⁷ Il *Gestell* è definito da Heidegger come «quell'appello provocante [*jenen herausfordernden Anspruch*] che riunisce [*versammelt*] l'uomo nell'impiegare come fondo ciò che si disvela [*das Sichentbergende als Bestand zu bestellen*] [...] Impianto significa la riunione di quel porre, che pone l'uomo, cioè lo provoca, a disvelare il reale come fondo nella modalità dell'impiegare, dell'ordinare. Impianto si chiama il modo del disvelamento, che vige nell'essenza della tecnica moderna senza essere esso stesso qualcosa di tecnico [...] Nell'Impianto accade la disvelatezza, in conformità alla quale il lavoro della moderna tecnica svela il reale come fondo» [M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik* (1953), in *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953), HGA 7, V. Klostermann, Frankfurt am Main 2000; trad. it.: *La questione della tecnica, in Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, pp. 5-27]. Sul concetto di *Gestell*, vedi anche M. Heidegger, *Das Ge-stell* [1949], in *Bremer und Freiburger Vorträge*, HGA 79, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1994; tr. it.: *L'impianto*, in *Conferenze di Brema e Friburgo*, Adelphi, Milano 2002. Molto utile è inoltre la voce *Gestell, Ge-stell* all'interno del *Glossario* [a cura di F. Volpi] che si trova nell'edizione italiana dei due libri heideggeriani su Nietzsche. Volpi mette in evidenza che questo termine, preso in prestito dal linguaggio quotidiano, è utilizzato da Heidegger in un senso del tutto particolare, che deriva dall'uso combinato del prefisso *Ge-* e del termine *Stellen*: «Heidegger, specialmente quando lo scrive con il trattino, intende però il termine come un sostantivo collettivo (il prefisso *Ge-* ha spesso in tedesco un valore collettivo). *Ge-stell* è il nome collettivo che riunisce e indica i diversi nomi dello *Stellen*, verbo che, nei suoi molteplici significati («porre», «mettere in posa», «sfidare», «provocare» ecc.) e nei possibili composti (*herstellen*: «fabbricare», «produrre»; *bestellen*: «ordinare»; *vorstellen*: «rappresentare», «porre dinanzi»; *zustellen*: «fornire» ecc.), indica altrettanti atteggiamenti tipici della tecnica moderna» [F. Volpi, *Glossario*, in M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., pp. 1003-4].

della dimenticanza dell'essere, tuttavia egli inserisce questa dimenticanza in un *Geschick*, in un «destino»³⁸, sulla base del quale la stessa dimenticanza dell'essere deriva in realtà dal suo processo di *Entzug*, di «autosottrazione», che caratterizza il suo stesso disvelarsi. In altri termini, se in un primo momento Heidegger individua la causa della dimenticanza dell'essere nel fatto che il pensiero metafisico lo lascia impensato, dopo la svolta riformula ampiamente questo giudizio, per cui dimenticanza dell'essere «significa adesso: l'essere stesso resta assente»³⁹. La metafisica lascia impensato l'essere «non perché essa rifiuti l'essere stesso come ciò che è da pensare, *ma perché l'essere stesso rimane assente* [das Sein selbst ausbleibt]. Se è così, allora l' "impensato" non scaturisce da un pensiero che tralascia qualcosa» [DdN, p. 824]. La sottrazione dell'essere non è allora elemento contingente, ma una vera e propria dimensione essenziale del piano ontologico, poiché l'autodestinazione dell'essere è al tempo

³⁸ Che la tecnica sia un destino, equivale a dire che svela la stessa trama delle vicende dello spirito europeo-occidentale, ma non che sia un inevitabile e mitico fato. Per un primo inquadramento del significato del termine *Geschick* in Heidegger, utilissimi sono ancora i *Glossari* di Franco Volpi, nello specifico la voce *Geschick* nel *Glossario* presente nell'edizione italiana di *Wegmarken* [F. Volpi, *Glossario*, in M. Heidegger, *Segnavia*, cit., pag. 499], dove viene sottolineato e chiarito l'uso che del termine Heidegger fa in relazione al termine *Schickung* [«destinazione»] e, inoltre, a *Geschichte* [«storia»]. Molto utile è anche la voce *Geschick* nel *Glossario* presente nell'edizione italiana del *Nietzsche*, dove Volpi sottolinea come il termine *Geschick* non vada inteso nel senso del fato o del destino imm modificabile, né tantomeno come destino nel senso di *Schicksal*, dal momento che l'espressione *Geschick*, a differenza di *Schicksal*: 1- non è il fato e il destino imm modificabile, ma si riferisce all'azione della destinazione che, in quanto riferita all'uomo, contempla sempre la sua azione – quindi la libertà – come ambito coesistente alla determinazione della storia; 2- riguarda il senso generale del destino cosmico-storico, epocale, e non individuale. *Geschick* «è inteso per lo più nel senso di destino epocale ed è tenuto distinto da *Schicksal* nel senso del "destino individuale", "sorte"» [F. Volpi, *Glossario*, in M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 1003].

³⁹ M. Heidegger, *Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus*, in *Nietzsche II*, HGA 6.2, cit.; trad. it.: *La determinazione del nichilismo secondo la storia dell'essere*, in *Nietzsche*, cit., pp. 809-862 [da questo momento: DdN].

«Paura» e «angoscia» nel pensiero di Martin Heidegger

stesso la sua sottrazione⁴⁰: ancora una volta, il negativo è costitutivo del piano ontologico.

Se la storia è storia dell'essere, ne viene allora che la modernità è certamente l'epoca della massima sottrazione ontologica, ma contemporaneamente realizzazione effettiva e piena della verità storica dell'essere, rispetto alla quale non si tratta pertanto di mettere in questione le assunzioni della modernità, quanto piuttosto di problematizzarle (ossia concepire la loro necessità in quanto momenti dello svelarsi dell'essere) per pensare una loro *Verwindung*: «il superamento [*Verwindung*] di un destino dell'essere – qui e ora il superamento dell'impianto – avviene ogni volta in base all'avvento di un altro destino»⁴¹. È evidente allora che per Heidegger non si tratta mai di proporre una negazione passiva dell'epoca presente, quanto piuttosto di praticare un pensiero della *Verwindung*, cioè dell'oltrepassamento della metafisica da un lato e delle strutture del *Gestell* dall'altro. Si tratta di porre la critica nei termini dell'«avvento di un altro destino», che Heidegger pensa come «liberazione dall'abuso delle macchinazioni che, invertendo tutto, esauriscono l'ente sfruttandolo» [Bei, p. 408], cioè come nuova apertura in avanti della storia, non già come ritorno al mito originario⁴².

Questi elementi contribuiscono a porre la critica heideggeriana della modernità nella sua giusta posizione, che non è certamente quella di una

⁴⁰ «L'essere di destina a noi, ma in un modo tale che, al tempo stesso, già si sottrae nella sua essenza» [PdR, p. 115].

⁴¹ M. Heidegger, *Die Kehre*, in *Bremer und Freiburger Vorträge*, HGA 79, cit.; tr. it.: *La svolta*, in *Conferenze di Brema e Friburgo*, cit., p. 99.

⁴² Sul problema della modernità di Heidegger, la cui complessità non può essere naturalmente dipanata esaustivamente in poche righe, rimandiamo alle considerazioni di Vattimo e Vitiello, che giungono entrambi (da differenti punti di vista) alla conclusione secondo la quale in Heidegger si trova una genealogia della modernità che non è affatto finalizzata alla retorica premoderna della sua mera e unilaterale condanna. Vedi G. Vattimo, *Elogio del nichilismo*, in *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1991, pp. 27-38 e V. Vitiello, *L'antiumanesimo positivo di Heidegger*, in *Dialettica ed ermeneutica*, cit., pp. 225-236.

liquidazione nostalgica e reazionaria del moderno. Le scissioni e le lacerazioni prodotte dall'avvento della modernità non si ricompongono pensando ad un mitico ritorno alle origini. Il senso profondo della critica heideggeriana non attinge a retoriche riappropriative, ma piuttosto pensa ad una nuova configurazione del rapporto tra uomo e mondo nel quale non si tratta di ri-produrre il premoderno, ma piuttosto di *superare* la logica accumulativa e mercificante dell'impianto, esito finale della vicenda del nichilismo europeo. Come lo stesso Heidegger ebbe a scrivere:

L'uomo non potrà mai esperire e pensare questo denegato, finché andrà girovagando insistendo nella mera negazione della sua epoca. La fuga nella tradizione – una fuga che è un misto di umiltà e d'arroganza – non è di per sé capace di nulla, se non di chiudere gli occhi e accecarsi davanti a quel colpo d'occhio che è l'attimo storico [EIM, pp. 115-16].

Non è inoltre secondario e privo d'importanza il fatto che questa specifica genealogia della modernità conferisce al discorso heideggeriano sul nichilismo un respiro decisamente ampio. È lo spirito moderno (di cui, da questo punto di vista, Heidegger fa evidentemente parte) a problematizzare la questione della connessione tra essere e nulla, proprio in quanto, escluso ogni principio esterno alla razionalità (o alla volontà) del soggetto, deve pensare il nulla come elemento interno all'essere. Il mondo è in ciò puro nulla, ovvero completa mancanza di senso al di fuori della propria mera datità. L'essere è privo di fondamento, è un abisso infondato – non c'è un fondamento ulteriore, che fuoriesca dalla finitudine e dalla collocazione temporale dell'essere. Lo stesso nulla è qualcosa di esterno all'essere, ma va pensato, radicalmente, come interno e fondante della stessa realtà, dell'unica realtà, dell'unico mondo: la finitudine viene assunta radicalmente in un senso positivo, ovvero come orizzonte fondativo. Scorrendo per intero il passo di *Che cos'è metafisica?* nel quale Heidegger cita Hegel, leggiamo:

«Paura» e «angoscia» nel pensiero di Martin Heidegger

“Il puro essere e il puro niente è dunque lo stesso”. Questa tesi di Hegel è legittima. Essere e niente fanno tutt’uno, ma non perché entrambi, dal punto di vista del concetto hegeliano del pensiero, coincidano nella loro immediatezza e indeterminatezza, ma perché l’essere stesso è per essenza finito [Met, p. 75].

Nello scritto sul fondamento Heidegger utilizza il motto eracliteo nel quale l’«αἰών», che traduce come «Weltzeit», «tempo del cosmo», è definito «un fanciullo che gioca, che gioca a pesseia: è il regno di un fanciullo» [PdR, p. 192]; «il destino dell’essere: un fanciullo che gioca» [PdR, p. 192]. Questo motto indica per Heidegger il carattere di gioco del mondo, ovvero la sua piena indeterminatezza, ma anche, nella figura del fanciullo, la sua imprevedibilità e la mancanza assoluta di un senso che trascenda il divenire stesso della realtà. Il fanciullo eracliteo «gioca perché gioca», senza un perché che trascenda il gioco in quanto tale: «il “poiché” sprofonda nel gioco. Il gioco è senza “perché” [...] Esso rimane soltanto gioco» [PdR, p. 192]. In questo stare-in si consuma tutto il senso dell’essere. «Ma questo “soltanto” è tutto, l’Uno, l’Unico»: non v’è altro al di fuori dell’essere come fondamento e come nulla. «L’essere, in quanto fondante, non ha un fondamento: esso gioca come il fondo abissale, l’abisso senza fondo di quel gioco che, in quanto destino, ci lancia [*zuspielt*] l’essere e il fondamento» [PdR, p. 193].

Il destino dell’essere non è teleologicamente orientato. È il modo in cui, in un processo scandito da fasi e da successive sospensioni, questo diviene. È dentro questa piena immanenza che l’uomo è gettato, come giocatore inserito nel gioco della storia del mondo: «rimane la domanda se e come, sentendo le fasi di questo gioco, i tempi di questa composizione musicale, noi siamo in grado di partecipare al gioco inserendoci in esso» [PdR, p. 193].

8. Conclusioni

Come è risultato evidente, il problema del negativo definisce la peculiarità della costruzione del quadro ontologico descritto da Heidegger. Questa centralità del negativo è il tratto precipuo del suo discorso sull'essere, che si elabora attraverso la posizione della relazione tra essere e nulla, dell'assenza del fondamento, dell'autosottrazione dell'essere. Sono questi tutti elementi che definiscono non solo la particolare fondazione epistemica del discorso ontologico, ma che danno conto, contemporaneamente, della specificità del "nichilismo heideggeriano", e della sua particolare configurazione: il nichilismo è assunto positivamente come determinazione storica dell'essere, precisamente come sua determinazione moderna, che coincide con il massimo grado di espressione della centralità del soggetto umano. Da questo punto di vista la fondazione teorica del discorso del negativo non resta questione astrattamente ontologica, ma incrocia in maniera feconda una genealogia dell'epoca moderna da cui si snoda una critica della modernità, ovvero un discorso che problematizza il decorso storico e il suo approdo. Naturalmente qui il discorso storico è già da sempre discorso ontologico, e la storia è storia dell'essere, motivo per il quale la vicenda del nichilismo europeo può accadere solo in quanto è il frutto di un destino: assumere positivamente il nichilismo come determinazione storica è possibile solo in quanto il nulla è stato definito come determinazione interna, endogena al costitutivo autosvelamento dell'essere. In ciò Heidegger non introduce nella storia del pensiero occidentale un grande elemento di novità: già Hegel aveva posto il negativo come problema ontologico fondamentale. E tuttavia, proprio in questo Heidegger si separa da Hegel, nella fondazione esistenziale del problema, ovvero nella sua definizione non più in termini logico-predicativi, ma legati alla dimensione (sottovalutata da Hegel) della

«Paura» e «angoscia» nel pensiero di Martin Heidegger

Stimmung: sono l'angoscia prima e lo sgomento poi a svelare il nulla all'esserci come dimensione fondante dell'esistente.

Ed è proprio a questa altezza che si rivela l'importanza del concetto di angoscia nel pensiero di Heidegger: si tratta, come abbiamo tentato di mostrare, di un elemento con il quale viene posto un momento centrale (imprescindibile) della sua ontologia (la differenza ontologica e quindi il nesso che lega essere, ente, nulla ed esserci). In questo senso è importante sottolineare che il tema dell'angoscia non trova la propria legittimazione discorsiva su un piano meramente "esistenzialista", ovvero come problema legato all'analisi esistenziale-soggettiva. Piuttosto, fonda e fornisce pregnanza al discorso sul nulla, che proprio in quanto ha questa base fattiva ed esistenziale sfugge ad una sua posizione solo astratta e formale. In un primo momento [*Essere e tempo*] «paura» ed «angoscia» sono intesi come esistenziali che contribuiscono a definire la struttura dell'esserci dell'uomo. Il piano della loro "funzionalità concettuale" è tutta interna alla problematizzazione (che è, certo, già ontologica, ma che non ha ancora posto compiutamente e storicamente il problema dell'essere) della fondazione dell'analitica esistenziale. Con un passaggio che si registra almeno a partire da *Che cos'è metafisica?* in poi, la posizione del problema dell'angoscia come apertura eminente dell'esserci esce dalla propria dimensione strettamente esistenziale e pone il problema successivo, quello del negativo. A questo punto la centralità del discorso ontologico tende in qualche modo ad esautorare lo spazio teorico che la categoria di angoscia aveva assunto fino a quel momento nella filosofia di Heidegger, e nella svolta – dove peraltro le *Stimmungen* dello sgomento e del pudore diventano altrettanti stati emotivi fondamentali per l'altro inizio del pensiero – l'autore può ridimensionare la portata del concetto di angoscia e svolgere compiutamente il problema della relazione tra essere, fondamento e nulla, e con ciò dare respiro alla fondazione di un nuovo discorso ontologico, che diviene interpretazione storica del

Gennaro Imbriano

nichilismo, quindi pensiero genealogico dello spirito della modernità e della sua essenza, e, infine, pensiero della svolta e dell'evento come oltrepassamento del nichilismo europeo.