

TEORIA

T

Rivista di filosofia
fondata da Vittorio Sainati
XXXX/2020/1 (Terza serie XV/1)

Forme del nichilismo contemporaneo
Patterns of Contemporary Nihilism
Formas del nihilismo contemporaneo
Gestalten des gegenwärtigen Nihilismus

Edizioni ETS

Contents / Índice

Adriano Fabris e Alfredo Rocha de la Torre

Premessa / Premise, p. 5

Adriano Fabris

Nihilism and Indifference, p. 7

Giuliano Campioni

Nietzsche: le fonti francesi del nichilismo, p. 17

Dean Komel

Die Geschichtlichkeit Europas und die Schatten des Nihilismus, p. 31

Mariano Ernesto Ure

Living the trivial and immediacy in the digital territory, p. 41

Rogério José Schuck

(Post)modernidad y nihilismo en tiempos tecnológicos, p. 51

Alfredo Rocha de la Torre

Fondamento o abisso (*Abgrund*)? L'interpretazione heideggeriana del nichilismo nella filosofia di Nietzsche, p. 61

Jacinto Rivera de Rosales

Jacobi contra Fichte. La primera acusación de nihilismo, p. 77

Teresa Oñate

La refutación del Nihilismo en *Tiempo y Ser*:
Heidegger repensando a Parménides, p. 91

Rebeca Maldonado

La personalidad impersonal como camino de superación del nihilismo en Nishitani Keiji, p. 103

Andrew Benjamin

Potentially, Relationality and the Problem of Actualisation, p. 115

Seung Chul Kim

The Buddhist understanding of nihilism by Keiji Nishitani in front of the scientific explanation of the religion, p. 125

Tsunafumi Takeuchi

Think Rationally but Feel Spiritually. A Nihilistic Dualism in Modern Japan, p. 137

Stefano Bancalari

Lived Experiences of Non-Sense: the Shadow of Qohelet on Contemporary Nihilism, p. 147

Giovanni Scarafile

The nomadic representation: forms of the human and indifference to value, p. 159

Alberto L. Siani

Technology, Art, and Second Order Nihilism in Heidegger, p. 173

Silvia Dadà

La doppia negazione del senso. Levinas contro il nichilismo, p. 183

Michele Borrelli

La fine del mito e l'avvento del nichilismo, p. 195

Patterns of Contemporary Nihilism

T

Premise / Premessa

Patterns of Contemporary Nihilism is the topic of the first meeting of the *International Centre of Studies on Contemporary Nihilism* (CeNic), held in Pisa from 4th to 6th November 2019. It was attended by lots of international scholars from CeNic as well as quite a few researchers from the University of Pisa. The profiles of those who attended CeNic can be found at www.nihilismocontemporaneo.org, along with a description of what the Centre does.

Promoted by Alfredo Rocha de la Torre (Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia) and Adriano Fabris (University of Pisa, Italy), CeNiC acts as a place for the study and coordination of global initiatives about one of the main topics of contemporary philosophy: the problem of nihilism. Throughout its history, philosophy has inherently been confronted with such issue. However, since the eighteenth century, dealing with such issue has become a matter of urgency: a matter that philosophy must take on board.

The authors of this instalment of «Teoria» did not shy away from the challenge. Their analyses focus on specific moments in the history of nihilism (as they discuss such authors as Jacobi and Nietzsche, Heidegger and Levinas), make comparisons between Western and Eastern philosophy, work out reflections on the nihilistic consequences of technological advancement. The result is a broad overview of such phenomenon, its birth, the ways in which philosophy can provide an antidote to this virus that still infects the lives and thoughts of humans.

Patterns of Contemporary Nihilism è il tema del primo convegno dell'*International Center of Studies on Contemporary Nihilism* (CeNic), che si è svolto a Pisa dal 4 al 6 novembre 2019. Vi hanno partecipato molti studiosi del CeNic provenienti da tutto il mondo, oltre ad alcuni ricercatori dell'Univer-

sità di Pisa. I profili dei partecipanti al CeNic si trovano sul sito www.nihilismocontemporaneo.org, a cui si rimanda anche per la descrizione delle attività del Centro.

Il CeNiC, promosso da Alfredo Rocha de la Torre (Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia) e Adriano Fabris (Università di Pisa, Italia) vuol essere un luogo di studio e di collegamento per le varie iniziative a livello globale che riguardano uno dei temi chiave della filosofia contemporanea: il problema del nichilismo. Con questo problema si è confrontata implicitamente l'intera storia della filosofia. A partire dal Settecento, però, fare i conti con esso è diventato un compito urgente: un compito che la filosofia deve fare proprio.

Gli autori di questo fascicolo di «Teoria» non si sottraggono a questa sfida. Essi svolgono le loro analisi con riferimento ad alcuni momenti della storia del nichilismo (discutendo autori come Jacobi e Nietzsche, Heidegger e Levinas), mettono a confronto il pensiero occidentale con quello orientale, sviluppano alcune riflessioni sulle conseguenze nichilistiche degli sviluppi tecnologici. Ne risulta un'ampia panoramica su questo fenomeno, sulla sua genesi, sui modi in cui la filosofia può offrire un antidoto per questo virus, che infetta tuttora la vita e il pensiero degli esseri umani.

Adriano Fabris
Alfredo Rocha de la Torre

T

Nihilism and Indifference

Adriano Fabris

1. *Nihilism and fear*

If, in philosophy, there is a general definition of the word “nihilism”, it is the one that says that generally speaking “nihilism” is the condition in which *being “is” nothing*. Apart from how difficult it can be to express such condition in an apophantic language, that is, to actually define it, what we can say in this respect, in moral and not simply logical terms, is that such definition emphasises a defining attitude of human beings. There’s more: it expresses an idea that can arouse a distinctive mood in a human being.

What does the definition of nihilism as a condition in which being blends into nothingness reveal? It reveals disorientation, a very distinctive type of *fear*: the fear that all that is can be annihilated and that, therefore, it is basically nothing in itself, it has no substance or value. This is the fear that has spread throughout the history of thought, since the time of Parmenides.

The fear that being is nothing is, in other words, a fundamental feeling of philosophy, a feeling that runs underneath it, a feeling that drives its actions. In this respect, philosophy is actually seen as an antidote to the indifference of being and nothingness. In other words, philosophy is built not only on a love for knowledge but – I insist – on the fear that nothingness and being are one and the same¹.

¹ It is not, then, the dread (*Angst*) Heidegger speaks of, because in this case such dread is the one that nothingness inspires in man. This is conditional on a specific idea of “nothingness” which I will speak of in this essay. The fear I speak of is instead the one that is generally aroused by potential confusion, the indifference of being and nothingness. It is this fear that philosophy is tasked with finding a remedy to.

2. *Parmenides and the birth of nihilism*

Parmenides is the first philosopher who feels such fear, who focuses it, who reflects on its causes, who comes up with an antidote to it. It is precisely not to fear the prospect of nihilism any more that Parmenides establishes, or tries to establish once and for all, a difference, a separation between being and nothingness. He establishes it as something insurmountable, he looks for the right language to defend such distinction – by stating that «whatever is is; and what is not cannot be»² – and lastly he shows the way, the way of knowledge that enables those who follow it to be spared the possibility that everything may eventually vanish. The difference that Parmenides establishes between being and nothingness is then developed in his thinking as specific terms of an opposition. Therefore, the world, seen through this lens, the world meant as an opposition between being and nothingness, is a world split in two.

All this involves, as we know, a number of problems and paradoxes. But here I am not going to talk about this. What I want to highlight here is the fact that, despite the dramatic solution offered by Parmenides, the clear separation between being and nothingness, the fear of the two blending into one, is not dispelled at all. Once surfaced and focussed, it keeps showing up, again and again.

This happens for two reasons. On one hand, because such fear has been aroused, and now it is around and it is upsetting. On the other hand, because the solution contrived by Parmenides soon turns out to be inadequate, not so much in logical terms but in existential terms. That's why the inheritance that Parmenides left to the history of thinking is such fear, not the antidote to it.

3. *Plato and the inclusion of non-being into being*

In other words, after Parmenides philosophy develops as a grapple with nihilism, not only because the solution proposed by him to prevent being blending into nothingness results in paradoxes and theoretically unacceptable consequences. Neither is this about finding a proper way to connect the sensible world with the path of truth, for instance by expounding the different meanings of “non-being”, as Plato did in *The Sophist*. Actually, fear, the fear of indifference, is not dispelled along this road either. One would notice

² Parmenides, *On Nature*, fr. 6.

quite soon that the issue of nothingness is even more complex and upsetting than Greek philosophy held it to be. That's why, in the later history of thinking, the issue of being and nothingness, and their mutual relationships, kept reappearing.

Nihilism, as I said, is a confusion of being and nothingness. But in fact being and nothingness are not on a par. On the contrary, if you think about it, it stems from the fact that being can be not only *confused with*, but *absorbed* by nothingness, which is even worse. If this can happen, then nothingness has more power than being. So, any attempt at keeping it at bay by opposing it to being, as Parmenides and all those who, even now, want to «go back»³ to Parmenides try to do, would not be enough.

Such attempts are doomed to fail because, I insist, one notices that being and nothingness are not on a par and cannot be simply be opposed to each other. Nothingness is ambiguous: it is opposed to being while also being the background, the abyss, from which being floats up, stands out on, can go back to. From this point of view, being is constantly threatened by nothingness.

4. *God as savior of being from nothingness*

Such an unbalanced relationship between nothingness and being is the one expressed within the philosophical tradition, mainly the Judeo-Christian one. Here, God is the Supreme Being, the one who can rule the relationship between being and nothingness. By creating, God draws being from nothingness but in such a way that he gives it substance and still makes it win over nothingness, which is eventually defeated: “vanquished”, as it were. So, the one that can redress the relationship between being and nothingness, as opposed to the Greek approach, and that, above all, avoids the negative consequences that the disproportionate relationship between nothingness and being implies, is the doctrine of creation. But, once again, despite God's making being prevail over nothingness, the focus on the idea that being is drawn out of nothingness just by an act of creation has upsetting and, again, fearful consequences. As easily as a creature is saved from nothingness by God's act of creation and called to be, it can fall back into the same abyss.

Of course, we know that *Gn 1* does not mention any “*creatio ex nihilo*”⁴.

³ E. Severino, *Ritornare a Parmenide* (1964), in Id., *Essenza del Nichilismo*, Adelphi, Milano 1982.

⁴ As f.e. G. Scholem demonstrates: *Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes*,

We are perfectly aware that God's act toward the world is naming things, thus distinguishing them (just by his calling them to be) from primordial chaos and, as it were, pulling them out of it. Quite soon, though, after the gradual Hellenization of Christianity, the scriptural *tohu wa-bohu* (*Gn* 1, 2) is understood to be the nothingness of beings: the nothingness of their determinations and therefore their total non-being, again in the sense of indifference. What nothingness expresses is the primordial confusion, what "was" – even without being it – before the Creation.

In other words, when the biblical model entwines and interacts with the Greek tradition, two things happen. On one side, nothingness is explicitly preordained, unlike being, and is left therefore on the background: it is what being comes from, as well as what it can go back to. On the other side, the concept of "nothingness" is resemanticised: it is no longer something opposed to being, it is no longer a mere and contradictory non-being, it turns into something positive, something that has its own substance and its own specific attractiveness. Now, it means confusion, meaninglessness, things lacking any reference, and at the same time the threat that such meaninglessness may prevail. Fear, therefore, reappears, in a different guise.

The act of creation is the only one that can dispel such threat. That's why it cannot be simply regarded – viewed from a merely Greek perspective and with a merely theoretical approach, as Emanuele Severino does – as something contradictory: insofar as it considers nothingness and being in the same way, and that's the only way it can draw being out of nothingness. It is, instead, that gesture of salvation and liberation that only God can make. This is the only way to dispel a fear of nothingness that seems to be even increasing. The only difference is that now the antidote is not philosophy, it is religion.

5. *Science and nothingness*

However, what happens if such reference to God, the reference to that God who creates everything out of nothing with his act of creation and prevents everything falling back into the abyss of nothingness through the power of his being, is missing? As we know, the eclipse of God gradually occurred in the modern age. It is not only the God of faith that disappears, it is also that "God of the philosophers" that seemed to be able to replace him, at some point. In

such a scenario, the last chance is responding to the fear of nihilism with an extensive analysis of what “being” means. There is still the option of a “return to being”. Actually, if we know what “being” means, we can firmly cling on to it, to its concreteness, to its positivity: both theoretical and practical.

So, on one hand, being takes the shape of reality, of what one can address through the *sensate esperienze* (Galileo), the sensible experiences, that human beings have of it; on the other side, that of the dimension in which human activity can be performed, changing and tweaking it. The developments of modern science and technological practice are but attempts at giving value and substance back to being, as such, and taking it out of nothingness. Here, nothingness is considered an appearance, an illusion too: what cannot be justified and tested by the concrete inter-subjective experience that human beings can have of it.

6. *Subject as creator in place of God*

Yet, even this solution offered by science and technological practice – a solution that still looks extremely attractive even in this day and age – fails to prevent nihilism. This is because it slips into a specific paradox. It entrusts the power to control nothingness, to restrain it – to use a paradoxical phrase: to annihilate nothingness itself – to those who do not have, and cannot have, such power.

As I said, since the modern age, the one who has had the power to wrench being out of nothingness has no longer been God, it has been human being. We are at the centre, now. Actually, it is us who give ourselves such power.

Descartes made such move, much earlier than Nietzsche did. He did it by placing himself on a purely theoretical level, the level of thinking, while Nietzsche extended it to the dimension of will. In other words, Descartes, especially in his *Meditations*, takes the human subject as the man who can *acknowledge* that God is the origin of everything and, as such, he is the origin of reality as well. But the idea that the human subject not only acknowledges but *creates* the conditions for knowing everything soon prevailed in the following debates. In other words, the subject is that privileged being that can create being as well as create (or obliterate) nothingness.

Such move was perfected by Kant, first in his *Beweisgrund* (1763), then in his first *Kritik* (1781 and 1787). Such idea is then taken to the extreme by Fichte, in his first *Wissenschaftslehre* (1794). And it instantly caused a stir, at a philosophical-literary level, with Jean Paul (in his *Rede des todten Christus*,

1796⁵) and, at a more philosophical-religious level, with Jacobi (for instance, in his *Brief an Fichte*: 1799 and 1816). Now, though, the situation that has been created, and the human fear of the meaninglessness of everything that Jean Paul enacts, have a name of their own: they are called “nihilism”, and it’s the first time they are expressly called like that.

7. *Nihilism in the knowledge (Jacobi)*

Why such a response? Because, as shown by Jean Paul and especially by Jacobi, the subject – both the empirical and the transcendental one – cannot vouch for the certification of being. They are simply unable to. And this is not just because they are structurally unable, because they are basically finite, but above all because, if such assumption were true, nihilism would eventually prevail.

Both Jean Paul and Jacobi work out the same reflections, using almost the same words: if the self, if the subject, is the maker of everything and therefore even of itself, it can also annihilate everything and therefore even itself. If, in other words, the subject is the originator of being, it is also the originator of nothingness. Being and nothingness hang upon its will. And there’s more. It is precisely in this that being and nothingness are equal: they are indifferent.

It is a veritable nightmare, which for instance Jean Paul stages in the scary tones of a horror novel. And it is precisely to avoid such nightmare, just to keep the eyes open, that Hegel built his system. He did it by showing that negativity could be “tamed”. As a “determinate negation”, negativity could – platonically – be made functional to the development and self-affirmation of being: to its necessary triumph over nothingness. It’s a pity that, though on the background of the system, the «empty abyss» of nothingness (as it is called in the «Introduction» to *Phänomenologie des Geistes*) still sounds so attractive.

8. *Nihilism in the will (Nietzsche)*

All in all, the alternation between being and nothingness, and the choice between such two dimensions, hang upon man’s will. Or, at least, upon the will of some men. Of few decision-makers. Of the chosen few. This is not

⁵ From his novel *Siebenkäs*.

strange at all, if we consider for instance our age, in which some heads of State can wage a nuclear war and wipe out a big chunk of the world.

Nietzsche is the philosopher who actually focussed on the conditions in which such situation could occur. Nietzsche is the one who justified the power to decide, quite paradoxically, just because such decision could be taken. In this way, he too tried to find a way to dispel the recurring fear of nihilism. According to Nietzsche, a subject's abilities, its power, must be taken to the extreme. A subject must be responsible not only for its ability to create the world, to be the origin of being, but also and above all for its willingness to do it.

The problem, then, is about advocating free will. The problem is wanting will. Only the *Übermensch* can do it. He is the only one who can get out of the nightmare of nihilism, by willing to will his own will.

It is however an ambiguous move. It is a move that, just because it is ambiguous, cannot solve the problem, it cannot assuage the fear. Not only is absolute will not a remedy to nihilism, it is also what further – and paradoxically – produces it. As we know, according to Nietzsche, Western culture is the history of nihilism, insofar as will has not been rightly exercised: it has been exercised by the weak, not by the chosen few. But the outcome of the latter's choices and actions might be annihilation itself. In other words, it is unable to protect being. That's why fear is aroused again. A fear that not even the *Übermensch* can suppress.

9. *Nihilism in Heidegger*

So, this is about the power that the human being must be able to exercise if he wants to escape nihilism, and that he cannot fully exercise, otherwise being would be arbitrarily turned into nothingness. And there's more. Not even being aware of such power is an adequate solution to the fear that indifference between being and nothingness can arouse. The human being has limited powers. At most, he can control his own powerlessness. He can choose it, he can want it.

This is what Heidegger tries to think, from *Sein und Zeit* to at least his Lectures on *Nietzsche*, from the second half of the 1930s to the early 1940s. In a nutshell, his plan is not only to chronicle the history of being as the history of nihilism – insofar as, as we know very well, metaphysical thinking forgot the difference between being and essence: the ontological difference – but above all to prove, as opposed to Nietzsche, that the way out of nihilism,

the response to fear, lies in relinquishing the superpower of the human being.

We are finite. Not even technique cannot make us rule the world. That's why the human being can only understand, through philosophers, that there is a history, a history of the ages of being, which shows the rationale of meaning, and the power through which events come into being. We can only submit to such rationale, to such history: just because we are finite. In this submission, in this *Gelassenheit*, lies salvation. That's why «Only a God can save us».

10. *Nihilism as indifference, and its antidote*

Can we settle for this solution? And, most importantly, is it really a solution that assuages all our fears? To avoid such fear, do we only have to get used to this «uncanny guest», nihilism, in all its forms? Can nihilism, the indifference of being and nothingness, the abyss that attracts everything, thus turn into a «family friend» (*Hausfreund*)?

Let's sum up our review. Let's recall more accurately the forms of nihilism we have met. There is that form that equates nothingness to that contradictory, unthinkable space that is left out of the entirety of being, as it happens in Parmenides. There is the idea of nothingness taking priority over being, since God the Maker as in the Judeo-Christian tradition has the power of taking being out of nothingness and keeping it as being, preventing it from being annihilated. There is the distinctive concept of the modern philosophy that sees nothing as what is opposed to a being that is available to a subject, that is created by a subject and depends on its will: even if, after all, such claim is itself a sign of nihilism. There is the attempt to tame nothingness into submission to the human will, which could choose between nothingness and being just the same: which, indeed, turns into the real being, as it happens in Nietzsche according to Heidegger. There is the supreme gesture of ruling the nihilism that pervades all things and history by chronicling such things and their history according to the rationale of each event: an event that does not depend on the subject but that the philosopher – or maybe just Heidegger – can think of, nevertheless.

All these forms that nihilism can take have two features in common. On one hand, as we have seen, they are driven by the intention to set the phenomenon in a philosophical context so as to keep it under control. This is how philosophy can help avoid the fear that is aroused by nihilism. On the other hand, all the forms I have briefly summarised refer to an experience and a theorisation of nothingness – precisely as “nihilism” – from the perspective

of indifference. And this solution is ambiguous too: on one side, it inures us to the primacy of nothingness – being indifferent to it and regarding it as a «fate» –, and, on the other side, it always lets fear rise again, sooner or later.

Such ambiguity of attitude means an ambiguity of concept. Nothingness, in the sense of indifference, is somehow nothingness as opposed to being, the undetermined and the undistinguished as opposed to the determined and the definite. And likewise, it is somewhat a nothingness that absorbs being and nothingness into itself: it is confusion, it is chaos that always remains on the background of being. The consequences of both meanings are disruptive anyway. Nothingness expands and begets more indifference, meaninglessness, depression. And it is just such expansion of nothingness that increases fear.

What can one do in such a circumstance? A real, effective antidote to indifference should be tested. It is an antidote that philosophical enquiries can, again, provide. It is the possibility to distinguish and combine union and distinction together, at the same time, in a non-indifferent manner. It is the experience and the practice of relationships.

The theory and the practice of relationships can actually offer a way out. They can do it by showing that the nihilism of the modern age is caused by humans' distinctive *will of* putting their own *will*, and, even more than that, their own thoughts at the centre of everything: more than capable of arbitrarily creating (or destroying) being. But, as we have seen, the outcomes that such concept leads to are disruptive. They can also do it by suggesting that the God of the Judeo-Christian tradition, as reimaged by philosophical theology, cannot be taken as something absolute: it would be an origin of meaning that would be posed meaninglessly and that therefore could not save us from nihilistic meaninglessness. And, lastly, they can do it by going beyond the mere juxtaposition of being and nothingness, as imposed by Greek philosophy.

The theory and the practice of relationships actually show that human beings are always relational beings and that relationships come before them, they are not preordained. They also point out that such relationships are always underway, they are performative, and in this way they create ever-new relationships while legitimising their meaning. Finally, they make us understand that relationships are not just an opposition, but are practiced in a very wide range of shades that involve differences and connections.

Here, I cannot expound such concept any further. To conclude, I can only repeat that thinking in terms of relationships, which is theoretical and ethical at the same time, is the antidote to nihilism. However, it will always have to be put to the test. If the fear disappears, it means the test has been passed.

Abstract

What is the general meaning of the word “nihilism”? Is it possible to define different patterns during the history of this philosophical phenomenon? This paper try to reconstruct the history of “nihilism”, from Ancient Greece to Contemporary Thought, starting from the idea that nihilism has essentially to do with the human attitude of indifference. The antidote to this attitude, therefore, can be found in a true motivation. Ethics could help us to define and activate it.

Keywords: nihilism; indifference; philosophy; ethics; fear.

Adriano Fabris
Università di Pisa
adriano.fabris@unipi.it

Nietzsche: le fonti francesi del nichilismo

Giuliano Campioni

1. Già nella giovanile metafisica dell'arte, all'ombra di Schopenhauer e Wagner, Nietzsche si confronta con la minaccia del nulla e familiarizza con i termini Nirvana, neobuddismo, pessimismo: tanto che, riflettendo nell'ultimo periodo sui temi della *Nascita della tragedia*, il filosofo può affermare che «in questo libro il pessimismo o meglio, per parlare più chiaramente, il nichilismo vale come verità» (FP, 17[3] 1888)¹. La verità si esprimeva nella “terribile saggezza” del Sileno («il meglio è [...] non esser nato, non essere, essere *niente*») (GT 3) e negli effetti letargici e annichilenti del puro dionisiaco. La verità però non valeva, nello scritto giovanile, come supremo criterio di valore e ad essa si opponeva il valore dell'illusione e della parvenza e la volontà artistica della creazione tragico-dionisiaca. L'elemento nichilistico emerge con forza nel testo non pubblicato *Su verità e menzogna in senso extramorale* (1873), a cui Nietzsche farà solo pochi cenni significativi nella maturità:

¹ Per gli scritti di Nietzsche il riferimento si intende sempre all'edizione: F. Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, de Gruyter, Berlin 1967 sgg. [KGW]. La traduzione italiana utilizzata è quella dell'edizione italiana Colli-Montinari delle *Opere* di Friedrich Nietzsche, Adelphi, Milano 1964 sgg. [*Opere*] attualmente da me curata per il completamento e la revisione. Salvo diversa indicazione, la numerazione dei frammenti e dei voll. delle *Opere* corrisponde a quella dell'edizione tedesca. Per le lettere di Nietzsche e dei suoi corrispondenti il riferimento s'intende sempre all'edizione: F. Nietzsche, *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, de Gruyter, Berlin 1975 sgg. [KGB]. La traduzione italiana utilizzata è quella dell'edizione italiana Colli-Montinari dell'*Epistolario* di Friedrich Nietzsche, Adelphi, Milano 1976 sgg., attualmente da me curata per il completamento e la revisione [*Epistolario*]. I riferimenti sono dati utilizzando: per gli scritti di Nietzsche, le sigle dell'edizione critica seguite dal numero dell'aforisma o del frammento e identificando le lettere dalla data e dal nome dei corrispondenti.

[...] mi trovavo, quanto alla mia persona, già nel bel mezzo della scepsi e della dissoluzione della morale, *vale a dire impegnato altrettanto nella critica che nell'approfondimento di ogni pessimismo preesistente* – e già non credevo “più a nulla”, come dice il popolo, neanche a Schopenhauer: appunto in quel tempo nacque un piccolo scritto, poi tenuto segreto, “Sulla verità e la menzogna in senso extramurale”. (Prefazione a MA II, cfr. 6[4] estate 1886 - primavera 1887)

Solo agli inizi degli anni ottanta, però, compaiono nei frammenti i termini “nichilista” e “nichilismo” che assumeranno centralità teorica (in connessione con la “volontà di potenza”) a partire dall'autunno 1886. La riflessione del filosofo su questo tema nasce da un confronto diretto con la cultura francese contemporanea, in cui il termine – a partire dal romanzo *Padri e figli* di Turgenev e dal nichilismo russo – si diffonde e si generalizza nelle analisi della decadenza. Guy de Maupassant, nel suo articolo *L'inventeur du mot “nihilisme”* («Le Gaulois», 21 novembre 1880) fa comprendere come lo scrittore russo fosse recepito in Occidente, soprattutto in Francia dove soggiornava: «egli inventa, crea una parola: i *nichilisti*». In due frammenti dell'estate del 1880 il riferimento diretto di Nietzsche va ai nichilisti russi: «Il filosofo dei nichilisti era Schopenhauer. Tutti coloro che svolgono un'attività da estremisti pretendono che il mondo vada in pezzi quando riconoscono che la loro volontà è vana (Wotan)» (4[103] Estate 1880; cfr. 4[109]). La fonte di questo giudizio è Mérimée, molto apprezzato da Nietzsche, che nella *Lettre à l'éditeur* che introduce la traduzione francese di *Padri e figli* (1863, p. II), afferma che a San Pietroburgo non è più Hegel che si segue ma

ora è Schopenhauer che è di moda. Gli adepti di Schopenhauer predicano *l'azione*, parlano molto e non fanno gran che, ma l'avvenire, dicono, appartiene a loro. Essi hanno le loro teorie sociali che spaventano molto la gente dell'*ancien régime*; perché si propongono di far tabula rasa di tutte le istituzioni esistenti.

Anche Wagner, nel febbraio 1882, affronta con inquietudine il romanzo di Turgenev quando legge che «Mérimée designa nella sua prefazione Schopenhauer come padre del movimento nichilista» (Cosima Wagner, *Die Tagebücher*, 23 febbraio 1882). Era questa un'occasione in più, per il musicista, per ribadire la sua decisa avversione agli “stupidi” Francesi che non vedono l'elemento quietista del filosofo tedesco. Il giudizio di Mérimée nasceva dalle sue conversazioni con Turgenev che approdava in quegli anni alla saggezza disincantata di Schopenhauer con richiami al Nirvana, lontano più che mai da una “azione” nichilistica nel senso rivoluzionario. Herzen, a cui Turgenev

aveva consigliato la lettura di Schopenhauer, gli risponde: «Col tuo Schopenhauer tu sei divenuto nichilista» (22 novembre 1862)². Nietzsche interpreta e giustifica l'accostamento tra Schopenhauer e l'“azione” nichilistica, nel frammento citato, facendo riferimento al finale dell'*Anello del Nibelungo* di Wagner. Wotan, il dio “schopenhaueriano”, della rinuncia, vuole la distruzione del mondo, non la sua rigenerazione: «Tutto va storto, tutto va in sfacelo, il mondo nuovo è malvagio quanto l'antico – il *nulla*, la Circe indiana va ammiccando...» (WA 4). E scrive ancora: «Per Wagner è significativo già il fatto di aver dato all'*Anello del Nibelungo* una conclusione nichilistica (piena di sete di pace e di morte)» (FP 2 [113], autunno 1885 - autunno 1886). Negli anni successivi l'avvicinamento nichilismo – Schopenhauer si diffonde nella cultura europea: anche se, solitamente, l'aspetto filosofico (coniugato anche col nome di Eduard von Hartmann) è visto caratterizzare lo specifico nichilismo tedesco. Anche Nietzsche vedrà in Schopenhauer l'espressione di una particolare forma di nichilismo: colui che fa giocare «a favore di una nichilistica svalutazione totale della vita, proprio le istanze opposte, le grandi affermazioni della “volontà di vivere”, le forme di esuberanza della vita» (*GD*, *Streifzüge eines Unzeitgemässen*, 21).

Nelle prime pagine della sua *Introduction à l'histoire du nihilisme russe*, uscito nel 1880, Lavigne avvicina il nichilismo russo ad una malattia contagiosa di cui soffrono alcune classi della nazione russa «come nel Medioevo certe classi soffrivano di attacchi isterici, demonomania o epilessia. Ma vi è un nichilismo tedesco (Schopenhauer e Hartmann); vi è un nichilismo francese: lo spirito di negazione è sempre esistito; Pirrone era nichilista. Quello che varia sono le forme del nichilismo». E più articoli compaiono nelle riviste francesi sul “nichilismo” russo contribuendo a diffondere, in maniera impetuosa, il termine in Europa.

Leroy-Beaulieu nella «*Revue des Deux-Mondes*» del 15 febbraio 1879 mette in luce come il nichilismo, «il male di cui soffre la Russia, non si deve dimenticarlo, non le è affatto peculiare: ben lungi dall'essere indigeno, è venuto da fuori, dal contagio europeo» e Jean Bourdeau, pur legando il nichilismo ad uno stato patologico dell'“anima russa” che vede il pullulare delle sette più strane e stravaganti, afferma:

² Su questo si veda H. Granjard, *Ivan Tourguénev et les courants politiques et sociaux de son temps*, Institut d'études slaves de l'Université de Paris, Paris 1966, p. 325. In una lettera a Otto Lüning del 28 nov. 1860, anche Ludwig Feuerbach parla, a proposito di Schopenhauer, di “quietismo e nichilismo” che hanno trovato, al contrario dei suoi scritti, molti seguaci, soprattutto tra i giovani. Cfr. L. Feuerbach, *Briefwechsel IV (1853-1861)*, Akademie Verlag, Berlin 1996, p. 314.

Lo spirito nichilista ha preceduto l'azione nichilista; il pensiero distruttivo ha preparato il coltello, il revolver e la bomba alla dinamite. [...] La cultura occidentale, la scienza mal digerita hanno ubriacato questi giovani cervelli come l'*acquavite* gustata per la prima volta dai selvaggi. In nessun luogo le nostre teorie astratte unite alle passioni slave hanno prodotto effetti più devastanti. [...] «Quello che il nichilista cerca [...] è la negazione pura [...] il nichilista accoppia le ipotesi scientifiche e le parole d'ordine rivoluzionarie, *forza e materia, libertà, égalité, fraternité*, formule contraddittorie con cui risponde a tutto...» (pp. 288-289).

Sulla «Revue des Deux-Mondes» era stato pubblicato anche *Le roman du nihilisme*, l'articolo di Brunetière dedicato a *Che fare* di Cernysevskij, che Nietzsche leggerà nel volume *Le roman naturaliste* (1884) dove era stato successivamente raccolto. Il critico francese insiste sulla specificità dello scrittore russo nell'unire realismo e misticismo («Il nichilismo è molto meno una dottrina di quanto non sia una setta») (p. 44). Il “nichilista dell'avvenire”, disegnato da Cernysevskij, nella sua estrema rinuncia a sé, appare piuttosto «un asceta o un estatico dei secoli da lungo tempo passati». Quello che Cernysevskij voleva era ristabilire, rispetto alla “caricatura calunniosa” disegnata da Turgenev col suo Bazarov, «la sincerità di un ritratto» (queste frasi hanno, nella copia di Nietzsche, sottolineature e un segno di lettura a lato).

Nietzsche ha interesse per la tematica del nichilismo russo: legge *Padri e figli* (in traduzione tedesca già nel 1873), scritti di Alexander Herzen (nell'inverno 1876-77 a Sorrento), e nell'ultimo periodo della sua attività annota con cura estratti dalla traduzione francese dei *Demoni* di Dostoevski. A queste letture si deve aggiungere almeno *Ma religion* (1884) di Tolstoj, con cui Nietzsche si confronta per la definizione dei temi dell'*Anticristo*. Nella prima pagina del volume lo scrittore russo confessa la sua esperienza del nichilismo: «Durante trentacinque anni della mia vita, sono stato nichilista, nell'esatta accezione del termine, cioè non un socialista rivoluzionario, ma un uomo che non crede a niente».

2. Nella biblioteca di Nietzsche a Weimar è conservato il volume *Les blasphèmes* di Jean Richepin del 1884 a cui finora la letteratura critica sul filosofo non ha prestato attenzione. È un testo che conferma l'interesse di Nietzsche per il tema della morte di tutti gli dèi e di Dio, anche nelle sue maschere e nelle sue “ombre”, tema che si era diffuso, con il termine nichilismo, in occidente e in particolare nella cultura francese. Jean Richepin, normalista eloquente e colto, già con la truculenza verbale de *La Chanson des gueux* aveva scandalizzato Parigi guadagnandosi un mese di prigione

e la fama. Ora, come ateo radicale, con un atteggiamento gladiatorio da saltimbanco, unendo la raffinatezza e i preziosismi di una salda cultura letteraria a rudi e brutali provocazioni, lotta per la liberazione dell'uomo contro tutti gli dèi del passato e del presente fino alla loro morte: rigettati, come pallide ombre, nel "tetro Chaos". – «Poveri Dei! Quale ecatombe!/ Voi tutti andate alla tomba, Ecco l'ultimo che cade/ e l'Uomo è sempre in piedi!» (p. 182 e p. 123). «La mort des Dieux» è appunto il titolo della lunga parte centrale del poema. Richepin vuol lottare non solo contro le "superstizioni grossolane e odiose" ma anche contro le illusioni dolci e belle, le credenze consolanti, "una foresta d'idee avventizie" che circondano l'idea di Dio: «la fiducia nella giustizia, la voglia dell'ideale, l'ammirazione di un Ordine eterno». Il poeta vuole percorrere fino in fondo «la scala vertiginosa che porta all'orrendo e sereno nichilismo». Nell'ultima parte del poema Richepin si scaglia contro le nuove incarnazioni degli dèi, volendone uccidere perfino l'"ombra".

Dovunque si nascondesse l'idea di Dio, io andavo incontro ad essa per ucciderla. Perseguivo il mostro senza lasciarmi spaventare né intenerire ed è così che io l'ho colpito fin nelle sue trasformazioni le più sottili o le più seducenti, intendo il Concetto di Causa, la fede in una Legge, l'apoteosi della Scienza, la religione ultima del Progresso. (*Ivi*, p. 6)

L'immagine dell'ombra di Dio torna più volte in *Les blasphèmes*: «È stato vano che attraverso le sue innumerevoli figure abbia annientato Dio, uccidendo fino la sua ombra [...]» (*Epilogue. Au Christ futur*, pp. 329-330). «La sua ombra continuava a vivere, la sua ombra spaventosa, [...] fatta delle debolezze di coloro che credono in lui» (*Le Pape*, p. 213). La tesi, ripetuta in innumerevoli varianti di stile, è questa: non vi è nessun dio creatore e tutto è governato dal caso. L'umanità, liberata dagli antichi idoli, deve fare i conti con i nuovi a partire dalla Ragione che spinge alla tortura dell'analisi impedendo di gioire con immediatezza della vita, dalla Natura "crudele matrigna" e dal Progresso visto come la fede in un fine sicuro, in realtà « un niente riempito di vento» (p. 303). Questo si accompagna alla visione cosmica – nichilistica –, diffusa in quegli anni, della fine della vita per il progressivo raffreddarsi della Terra e del Sole:

Certo, anche la Terra passa e muore [...] E diverrà come la lugubre luna, un cadavere siderale, uno scheletro senza carne [...] il sole userà solitario il suo fuoco, i suoi raggi impallidiranno, ed egli impallidirà come loro. La sua carcassa sarà del tutto simile alla terra, sarà triste e nera come un carbone fumante (pp. 324-325).

Dopo dieci anni da *Les blasphèmes* – con sentimenti molto cambiati – Richepin accuserà la sua giovinezza per l'estremismo dell'espressione: «a quei tempi una terribile febbre d'orgoglio mi bruciava ed ero come ebbro del vino del mio pensiero» (*Mes Paradis*, p. 1). L'ingresso di Richepin all'*Académie française*, nel febbraio 1909, consacra la sua carriera canonizzando il suo atteggiamento di giovanile *révolté* divenuto ora del tutto inoffensivo e conservatore.

Il testo è significativo (anche se certamente non il più importante) per caratterizzare il costante e vigile interesse di Nietzsche nei confronti della cultura francese.

3. Indubbiamente è dalla cultura francese (in particolare da Paul Bourget) che Nietzsche deriva inizialmente stimoli per la riflessione sulla *décadence* e il nichilismo. Significativamente, nel 1879, è da un francese che viene l'accusa di “*nihilisme écœurante*” alle posizioni filosofiche di Nietzsche dopo la pubblicazione di *Umano, troppo umano*, quando ancora il termine non era stato usato dal filosofo. Il musicologo alsaziano Édouard Schuré, fautore della causa di Wagner, già entusiasta seguace col suo *Drame musical* (Parigi 1875) dei temi della *Nascita della tragedia*, vedeva nella svolta antiwagneriana e nella radicale critica alla metafisica dell'arte e al mito del genio, solo l'espressione di un “*nihilisme écœurante*”, primato di una conoscenza storica e scientifica che si rovesciava in scetticismo e fine di ogni «venerazione». Nichilismo e malattia sono i termini che Wagner e la sua cerchia utilizzano per esorcizzare il senso della scelta operata dal filosofo, loro che avevano visto in Nietzsche solo un geniale propagandista della loro causa. La fedele wagneriana Mathilde Maier, in una lettera a Nietzsche, esprimeva l'accusa di un atteggiamento nichilistico che distrugge la venerazione e l'illusione (*Wahn*) necessarie alla vita che il filosofo stesso aveva indicato. Nella risposta alla Maier, Nietzsche esprime apertamente il distacco irreversibile da *quel* Wagner che pretendeva «elevare» e redimere e che invece era soprattutto *malattia* (lettera del 15 luglio 1878). Il senso della liberazione emerge come compiuto amore delle cose prossime, fine della «malattia dell'ideale», scelta per gli orizzonti aperti. Da tempo il filosofo avvertiva l'impossibilità di restare nell'illusione sapendo che essa è tale: il mito perde ogni efficacia attiva e il rischio è la letargia, l'inazione, la passività. Quando Nietzsche verrà a conoscere, indirettamente da Gast, l'espressione usata da Schuré nella cerchia wagneriana contro di lui, ne rimarrà dolorosamente colpito: «Ho bisogno di salute di tutti i tipi – qualcosa

mi è penetrato un po' troppo a fondo nel cuore, questo "nichilismo scoraggiante"!» (A Heinrich Köselitz, 13 marzo 1881). Ma, a commento di questa vicenda, nell'autunno del 1881 troviamo usato da Nietzsche per la prima volta il termine: «In che misura ogni orizzonte intellettuale più limpido appare come nichilismo» (FP 12[57]). Nietzsche riflette su questa definizione: ne problematizza il senso accogliendola per sé.

Solo tardi si ha il coraggio di ciò che propriamente si *sa*. Che io sia stato finora un nichilista radicale, me lo son detto solo da poco: l'energia, la *nonchalance* con cui da nichilista andavo avanti, mi ingannava su questo fatto fondamentale. Quando si va incontro a uno scopo, sembra impossibile che "la mancanza di scopo in sé" sia il nostro principale articolo di fede. (FP 9 [123], autunno 1887)

Se già nei frammenti giovanili Nietzsche legava il proprio cognome al "Nulla" creando lo pseudonimo *Pacific Nil* con cui intendeva firmare l'inattuale contro Strauss (frammento 26[24], primavera 1873), successivamente rintraccia, nella mitologia personale antigermanica di una propria discendenza polacca, la simpatetica etimologia: «Lui disse di essere polacco; il cognome è Niecki, l'"Annientatore", "il nichilista", lo "Spirito che sempre nega", questo gli piace» – testimonia Joseph Paneth, lo scienziato e fisiologo che si incontrò con Nietzsche a Nizza più volte dal dicembre 1883 al marzo 1884³. E lo stesso Nietzsche ricorda l'etimologia attribuita al suo cognome in una lettera a Carl Fuchs: «I Polacchi dicono che significa "nichilista"» (30 giugno 1888).

4. I temi che caratterizzano il distacco di Nietzsche da Wagner, il coraggio della scelta che nasce dalla probità, il fare a meno delle consolazioni metafisiche e morali sono al centro della riflessione sul nichilismo. In un frammento della primavera-estate 1888 (16[32]), Nietzsche giustifica come necessaria la lunga esperienza del «pellegrinare per ghiacci e deserti», in quanto «ogni conquista della conoscenza *consegue* dal coraggio, dalla durezza verso se stessi». La "filosofia sperimentale" ha in sé «le possibilità del nichilismo sistematico», anche se tale aspro cammino vuole giungere all'*affermazione dionisiaca*.

³ Si vedano nell'apparato di Mazzino Montinari i testi delle lettere in cui Paneth, in maniera dettagliata, parla dei suoi incontri con Nietzsche (*Nachbericht zur siebenten Abteilung, zweiter Halbband*, de Gruyter, Berlino 1986, pp. 9-28). La lettera citata, alla fidanzata, è del 29 gennaio 1884: *ivi*, p. 19.

Nietzsche è attento diagnostico della crisi dei valori dell'Europa che vede in Parigi le espressioni più significative della *décadence* ed anche il laboratorio sperimentale di nuovi valori e forme di vita. “Gli dèi sono morti”: si afferma più che dovunque a Parigi dove l’“*adorable Heine*” (l’espressione è di Bourget), dove Schopenhauer, dove Dostoevski sono di casa, dove – scrive Nietzsche dopo la lettura del secondo volume del *Journal* dei Goncourt – si sarebbe trovato a suo agio nella «congrega più spiritosa e scettica degli spiriti parigini (Sainte-Beuve, Flaubert, Th<éphile> Gautier, Taine, Renan, i Goncourts, Schérer, Gavarni, talora Turgenev etc.)» che si riunivano nei *dîners chez Magny*: «Esasperato pessimismo, cinismo, nichilismo che si alternavano a molta sfrenatezza e buon umore [...] conosco a memoria questi signori, *al punto* da averne quasi abbastanza. Si deve essere più radicali: in fondo manca a tutti la cosa principale – “*la force*”» (lettera a Heinrich Köselitz del 10 novembre 1887)

La principale guida per Nietzsche, in questo percorso attraverso la *décadence* e il nichilismo, è Paul Bourget che vede l’epoca, priva di un “credo generale”, come caratterizzata dalla morte degli déi, di tutti gli déi. La mancanza di un credo collettivo, la fine delle vecchie religioni, il nichilismo della scienza, la “bancarotta della scienza” (già nei saggi si trova questa espressione che avrà fortuna con la “rinascita dell’idealismo” fine secolo proclamato da Brunetière), il dilettantismo, il cosmopolitismo, la diffusione del buddismo, la *ubris* analitica portata fino alla vivisezione psicologica etc., sono fenomeni legati all’usura fisiologica, ad una generale impotenza alla vita.

Con i suoi fortunati *Essais* (1883) e *Nouveaux Essais de Psychologie contemporaine* (1885) e i suoi romanzi, Bourget attraversa e diagnostica da “psicologo” i molteplici segni del nichilismo negli atteggiamenti culturali più significativi dell’epoca: «non esiste né malattia né salute dell’anima, ci sono solo degli stati psicologici, dal punto di vista dell’osservatore non metafisico» (*Essais*). La volontà di una analisi scientifica al di là del bene e del male, l’ambiguità compiacente con cui si confronta con i maestri della decadenza e del nichilismo, sono tali che Bourget viene additato dai tradizionalisti dell’epoca come un elemento di disgregazione, un *dandy* che propaga la sua decadenza e la sua sensibilità tutta d’origine germanica, l’espressione più completa della “malattia della volontà” della Francia. Bourget rappresenta se stesso come espressione di una ibridazione («filosofo e poeta della razza germanica» e «analista della pura e lucida tradizione latina») da cui nasce il gusto di una cultura complessa e cosmopolita (*Lettre autobiographique* del 1894). Lo scrittore cattolico-reazionario Leon Bloy faceva una satira feroce nel suo *Le Désespéré* (1886) di Bourget presentandone la caricatura impietosa sotto il personaggio di Alexis Dulaurier “il poeta cicisbeo dei flussi psico-

logici del gran mondo”, lo definiva un nichilista, un «evangelista del Nulla» (p. 13). Ben presto Bourget (già nel 1880 dedica il racconto *Nihilisme* alla figura di una giovane e affascinante, gelida studentessa slava rivoluzionaria, «archange sans sexe») a partire da Turgenev, esplora le diverse maschere che assumono «l'orrore dell'Essere e il gusto, l'appetito furioso del Nulla». A riprova di questa diffusione dell'oscuramento nichilistico che proveniva dalla Russia e si diffondeva in altre forme per tutta l'Europa, il già ricordato *Le désespéré* di Leon Bloy, attento a satireggiare le mode, parlava (pp. 35-36):

di questa famosa disperazione che scende oggi, come un drago dell'apocalisse, dalle pianure slave sul vecchio Occidente prostrato dalla stanchezza. Questo Divoratore di anime è così terribile, nella sua lenta, ma invincibile avanzata, che tutte le altre minacce della meteorologia politica o sociale cominciano ad apparire come un nulla davanti a questa Minaccia teofanica, di cui ecco la spaventosa e trilogica formula scritta in lettere di fuoco sul pennone nero del Nichilismo trionfante: *Vivano il caos e la distruzione! Viva la morte! Largo all'avvenire!* Di quale avvenire parlano dunque questi speranzosi alla rovescia, questi scavatori del nulla umano?

Bourget confronta più volte il nichilismo occidentale, legato ai “tormenti dell'agonia metafisica” («Sapere che non si può sapere, conoscere che non si può conoscere...») e il nichilismo russo:

La rabbia omicida dei cospiratori di San Pietroburgo, i libri di Schopenhauer, i furiosi incendi della Comune e l'ostinata misantropia dei romanzieri naturalisti non rivelano uno stesso spirito di negazione della vita che, ogni giorno di più, ottenebra la civiltà occidentale? [...] Sembra che dal sangue per metà asiatico degli slavi salga sino al loro cervello un vapore di morte che li precipita nella distruzione, come in una sorta d'orgia sacra. Il più illustre degli scrittori russi diceva in mia presenza, e a proposito dei nichilisti militanti: “Non credono a niente, ma hanno bisogno del martirio” [...]⁴.

Nel saggio dedicato al rivoluzionario Jules Vallès, Bourget confronta l'esemplare “nichilista francese”, neolatino, che nasce dall'educazione classica, con Bazarov, il nichilista russo protagonista di *Padri e figli*, che nasce invece dalla scienza (“positiviste” “illettré”). È comune ad entrambi “l'ironia crudele e l'infaticabile forza di negazione”⁵. In generale la “volontà del nulla” è la logica di quella decadenza, di quella malattia della volontà, che in varie forme Bourget ha trovato nei *maîtres de l'heure* più rappresentativi:

⁴ P. Bourget, *Décadence. Saggi di psicologia contemporanea*, a cura di F. Manno, Aragno, Milano 2007, p. 14.

⁵ P. Bourget, *Études et Portraits*, vol. I, Maurras, Paris 1889, p. 169.

Ho analizzato un poeta, Baudelaire; uno storico, Renan; un romanziere, Gustave Flaubert; un filosofo, Taine; termino ora di analizzare uno di quegli artisti compositi [Stendhal], nel quale si uniscono strettamente il critico e lo scrittore d'immaginazione. Quello che ho riscontrato in questi cinque Francesi di primo piano è la stessa nauseata filosofia del nulla universale. Sensuale e depravata nel primo, sottile e come sublimata nel secondo, ragionata e furiosa nel terzo, ancora ragionata, ma rassegnata nel quarto; tale filosofia diventa cupa, ma più coraggiosa, nell'autore del *Rosso e il nero*⁶.

E si chiede recensendo le lettere di Flaubert alla Sand, parlando del «fleur noire de son nihilisme»: «quali germi di morte errano invisibili nell'atmosfera della nostra civilizzazione, perché i migliori tra noi presentino così il fenomeno di un appetito del niente pari a quello dei seguaci delle più cupe dottrine dell'estremo oriente?» (Bourget, 1993, p. 118).

5. Bourget, attraverso le varie figure, analizza le diverse forme di brama del nulla che oscurano l'occidente e che trovano una forte corrispondenza in Nietzsche. Taine, “colui che spezza con audacia gli idoli della metafisica ufficiale” (l'immagine è significativa per Nietzsche), rappresenta il nichilismo scientifico capace di far fronte alla malattia europea della volontà incarnata dal diletantismo voluttuoso di Renan, maestro di “delicato” nichilismo (“il male di dubitare anche del proprio dubbio”), capace di far fronte all'idealismo della debolezza, alla malattia della volontà incarnata dal diffuso cattivo gusto istrionico e demagogico. Nella terza parte della *Genealogia della morale* Nietzsche pensa principalmente a Taine quando valorizza la “pulizia intellettuale” di “spiriti duri, severi, temperanti, eroici, che costituiscono l'onore della nostra età”, i rappresentanti estremi dell'ultima maschera dell'ideale ascetico: la fede nella “verità” e nella scienza (GM III 24). Ed ancora in *Al di là del bene e del male*, scrive: «possono esserci perfino puritani fanatici della coscienza, che preferiscono agonizzare su un sicuro nulla piuttosto che su un incerto qualche cosa. Ma questo è nichilismo e indice di un'anima disperante, mortalmente esausta: per quanto gli atteggiamenti di una tale virtù possano apparire prodi» (JGB, 10).

Così pure vi è concordanza tra Nietzsche e Bourget sugli aspetti che caratterizzano il nichilismo di Flaubert: è il nichilismo di anime squilibrate e sproporzionate che l'Ideale romantico racchiude in sé. Flaubert è un nichilista «affamato d'assoluto», che non sa accordare il romantico e il dotto. An-

⁶ P. Bourget, *Décadence. Saggi di psicologia contemporanea*, cit., pp. 183-184.

che Nietzsche pone il «rapporto tra nichilismo, romanticismo e positivismo (quest'ultimo è un contraccolpo del romanticismo, opera di romantici delusi)» (FP 2[31] autunno 1835 - autunno 1836) e vede in Flaubert e Wagner «la fede romantica nell'amore e nell'avvenire mutarsi nella brama del nulla» (FP 5[50] estate 1836 - autunno 1837).

Diffusa è la religione della sofferenza umana: altre religioni senza Dio (religione della scienza, dell'arte, del progresso, etc.) si sostituiscono alle vecchie religioni dogmatiche mantenendo la centralità dei valori dati. L'«ombra di Dio» permane e costituisce il pericolo maggiore e più insidioso per l'uomo superiore.

Lo stesso Bourget, nei suoi romanzi, anche sotto il crescente influsso di Dostoevskij, e con il mutare progressivo della sua sensibilità, sente necessario il percorso che porta dalla disgregazione dei valori alla forza consolante e rassicurante della tradizione religiosa. Nietzsche avverte questo percorso in atto nel critico francese. Questo il pericolo, intravisto con chiarezza per l'uomo superiore. La figura dell'ombra, «viandante sempre in cammino ma senza una meta», la cui irrequietezza infrange ogni cosa venerata («nulla è vero, tutto è permesso» è la sua divisa nichilistica) e rovescia «le pietre di confine», per stanchezza, al termine di un faticoso percorso sperimentale, può cercare alla sera il primo punto di riposo rimanendo prigioniero di «una fede ristretta, di una severa e dura illusione» (Za IV, *L'ombra*).

Anche Renan, in un saggio in cui critica il pessimismo di Amiel, con acutezza vede la parabola in corso verso nuove consolazioni religiose e, nel caso di Amiel, verso «una religione triste, più simile al buddismo che al cristianesimo»: «al culmine del nichilismo si fa il voltafaccia». «Questa ricostruzione del cristianesimo sulla base del pessimismo è uno dei sintomi più sconvolgenti del nostro tempo. È così difficile privarsi dell'appoggio di un culto stabilito, che dopo aver distrutto le chiese di granito, si costruiscono chiese con i calcinacci»⁷.

La prospettiva del superuomo in Nietzsche, come possibilità agli estremi del nichilismo, passa attraverso l'affermazione del *Chaos sive natura* confermata dall'ipotesi dell'eterno ritorno: un divenire innocente nel suo radicale immanentismo distrugge ogni residua «ombra di Dio» e valorizza ogni attimo dell'esistenza. La nuova innocenza, legata all'eterno ritorno, deve vincere anche l'ombra di Dio e le forme di nichilismo ad essa connesse.

Per Nietzsche «la disgregazione, dunque l'incertezza, è propria di quest'e-

⁷ E. Renan, *Henri-Frédéric Amiel*, in «Journal des Débats», 30 septembre et 7 octobre 1884, ora in Id., *Oeuvres complètes*, Calmann-Lévy, Paris 1947, p. 1149.

poca: niente è su di una base solida e su di una risoluta fede in se stessi; si vive per il domani, perché il dopodomani è incerto. Tutto è liscio e pericoloso sul nostro cammino, e intanto il ghiaccio che ancora ci sostiene è diventato così sottile: noi tutti sentiamo il caldo, sinistro respiro del vento australe – dove noi ancora camminiamo, ben presto non potrà più camminare alcuno» (FP 1884, 25[9]). Si tratta di vincere il “terribile *sentimento* del *deserto*” (FP 1884, 25[13]) che si apre davanti agli orizzonti liberi, alla “prospettiva in tutte le direzioni” che si ha con la fine delle vie prefissate e autoritarie della tradizione: la prova di forza sta nel confrontarsi affermativamente col nichilismo che può discendere dalla teoria dell’eterno ritorno.

E questo possono farlo gli uomini più forti – i più “moderati” – capaci di superare in sé la forza nullificante del vuoto, che hanno saputo attraversare il deserto, «che sanno pensare, riguardo all’uomo, con una notevole riduzione del suo valore, senza diventare perciò piccoli e deboli»: «Come penserebbe un tale uomo all’eterno ritorno?» (fr. 5[71], estate 1886 - autunno 1887).

Bibliografia

- Bloy, L. (1887), *Le désespéré*, A. Soirat, Paris.
- Bourdeau, J. (1892), *Le socialisme allemand et le nihilisme russe*, F. Alcan, Paris.
- Bourget, P. (1880), *Nihilisme*, in «Le Parlement», 29 février.
- Bourget, P. (1885), *Nouveaux essais de psychologie contemporaine*, Lemerre, Paris.
- Bourget, P. (1889), *Études et Portraits*, vol. I, Maurras, Paris.
- Bourget, P. (1993), *Essais de psychologie contemporaine*, a cura di A. Guyaux, Galimard, Paris.
- Bourget, P. (2007), *Décadence. Saggi di psicologia contemporanea*, a cura di F. Manno, Aragno, Milano.
- Brunetière, F. (1884), *Le roman naturaliste*, Calmann-Lévy, Paris.
- de Goncourt, E., Huot, J. (1887), *Journal des Goncourt. Mémoires de la vie littéraire. Deuxième volume, 1862-1865*, Charpentier & Cie, Paris.
- de Maupassant, G. (1880), *L’inventeur du mot “nihilisme”*, in «Le Gaulois», 21 novembre.
- Feuerbach, L. (1996), *Briefwechsel IV (1853-1861)*, Akademie Verlag, Berlin.
- Granjard, H. (1966), *Ivan Tourguénev et les courants politiques et sociaux de son temps*, Institut d’Études slaves de l’Université de Paris, Paris.

- Lavigne, E. (1880), *Introduction a l'histoire du nihilisme russe*, Charpentier, Paris.
- Mérimée, P. (1884), *Lettre à l'éditeur*, in I. Tourguéneff, *Pères et enfants*, Charpentier, Paris.
- Renan, E. (1947), *Henri-Frédéric Amiel*, in «Journal des Débats», 30 settembre et 7 octobre 1884, ora in Id., *Oeuvres complètes*, Calmann-Lévy, Paris.
- Richepin, J. (1884), *Les blasphèmes*, Dreyfous, Paris.
- Richepin, J. (1894), *Mes paradis*, Charpentier, Paris.
- Tolstoï, L. (1884), *Ma religion*, Fichbacher, Paris.
- Wagner, C. (1976-1977), *Die Tagebücher*, 2 voll., a cura di M. Gregor-Dellin e D. Mack, Piper, München-Zürich.

English title: Nietzsche: the French Sources of Nihilism

Abstract

The paper reconstructs Nietzsche's concept of "nihilism" by discussing, above all, his texts since the 1880s. The connection of the ideas developed in these fragments with French psychology and literature is deeply investigated. The last part of the paper is devoted to analyse the role played by Paul Bourget and Ernst Renan in Nietzsche's thought.

Keywords: nihilism; Friedrich Nietzsche; Paul Bourget; Ernst Renan.

Giuliano Campioni
Università di Pisa
giulianocampioni45@gmail.com

Die Geschichtlichkeit Europas und die Schatten des Nihilismus

Dean Komel

Der Ausdruck »Nihilismus« wird in verschiedenen Kontexten verwendet und sollte im Allgemeinen eine negative Einstellung dem Leben gegenüber sowie die Verneinung seiner Grundwerte bedeuten. Diese Bedeutung des Nihilismus wird ziemlich breit auch von der modernen Philosophie, vor allem in ihrer existenzialistischen Ausrichtung, übernommen. Aber ein solches Verständnis des Nihilismus erscheint jedoch zu vage, um eine tiefer greifende Auseinandersetzung mit ihm zu erlauben.

Der Nihilismus wird im vorliegenden Beitrag ausdrücklich mit der *Geschichtlichkeit Europas* in Zusammenhang gestellt, was jedoch trotz zahlreicher in dieser Richtung der Reflexion über das Nihilismus-Phänomen stattgefundener Diskussionen nicht etwas Selbstverständliches ist. Dabei wird der Umstand, dass Nietzsche und nach ihm auch Heidegger nicht nur vom Nihilismus überhaupt, sondern vom *europäischen* Nihilismus sprechen, als bestimmend für unsere Diskussion genommen. Die Feststellung, dass der europäische Nihilismus mittlerweile planetarisch geworden ist, ist zwar berechtigt, ändert jedoch nicht viel an der Sache selbst, denn der Nihilismus hätte nie planetarisch oder sogar interplanetarisch werden können, wenn er davor nicht *europäisch* gewesen wäre, wenn er die europäische Geschichtlichkeit nicht grundlegend betroffen hätte¹.

Durch die Akzentuierung des *Nihilismus der europäischen Geschichtlichkeit* sehen wir uns freilich mit einer beträchtlichen Verlegenheit konfrontiert, denn die Bezeichnungen »Europäertum«, »Geschichtlichkeit«, »Abendland«

¹ Vgl. dazu K. Löwith, *Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges* (1940), in Id., *Der Mensch inmitten der Geschichte: Philosophische Bilanz des 20. Jahrhunderts*, J. B. Metzler, Stuttgart 1990, SS. 49-115.

und »Globalisierung«, insbesondere wenn sie mit dem Nihilismus in den Zusammenhang gestellt werden, nicht an und für sich verständlich sind, und dasselbe gilt auch für den ihr Verständnis bestimmenden Kontext. Schon der Umstand, dass vom »Europäertum« gesprochen wird, setzt voraus, dass Europa und Abendland² als ein *Wert* genommen sind.

Insofern Europa als einem *geschichtlichen Wert* zum Ausdruck kommt, stellt sich ferner die Frage, was die Verbindung zwischen Werten und Geschichte bildet, denn diese Verbindung besteht so, dass man sie an das Europäertum schlichtweg anknüpfen würde. Das »Europäertum« ist ferner nicht nur ein innergeschichtlicher oder innergeografischer Begriff und betrifft nicht nur den bestehenden politischen Rahmen der Europäischen Union. Ebenso reicht die Auffassung von Europa als einem kulturellen Gebilde nicht aus, denn es fällt ihm auch eine wissenschaftliche und glaubensmäßige Dimension zu. Der europäische Nihilismus wird durch die kulturelle Aneignung seiner Stimmung im Voraus auf eine Bezeichnung des geistigen und wertmäßigen *Untergangs des Abendlandes* (Spengler). Es darf dabei nicht übersehen werden, dass sich der *Untergang* daran anknüpft, wodurch der europäische Geist und die europäische Idee *erhoben* werden. Wir scheinen dadurch etwas näher an die Auffassung der europäischen Geschichtlichkeit zu rücken, aber es stellt sich nach wie vor die Frage, ob sie bloß durch die »Idee« und den »Geist« gebildet wird. Welcher Geist wird von Nietzsche ausgedrückt, wenn er sich selbst als »wir *gute Europäer*« anredet³? Auf dieselbe Weise – jedoch ohne direkte Anknüpfung an Nietzsche, aber dem europäischen Geist und der Idee eines übernationalen Europas verbunden – redete sich selbst auch Edmund Husserl in seinem *Wiener Vortrag* aus dem Jahre 1935 an⁴. Die beiden Denker setzen sich – obwohl von durchaus verschiedenen Ausgangs- und Standpunkten aus – mit der Geschichtlichkeit Europas auseinander, die laut Nietzsche in den Zustand des Nihilismus des Lebens,

² Das Verständnis des „europäischen“ als „abendländischen“ braucht eine besondere Behandlung. Heidegger z. B. fragt in seiner Schrift *Hölderlins Erde und Himmel*, müsste Europa nicht „erst zum Land eines Abend werden, aus dem ein anderer Morgen des Weltgeschicks seinen Aufgang vorbereitet?“ (M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, Klostermann, Frankfurt a.M. 1981, S. 177. Vgl. dazu C. Nielsen, *Heidegger: Europa in Zahod*, in: »Phainomena«, 13, 49-50 (2004), SS. 19-38 (die deutsche Fassung ist bislang unveröffentlicht).

³ »Ich höre mit Vergnügen, dass unsre Sonne in rascher Bewegung gegen das Sternbild des Herkules hin begriffen ist: und ich hoffe, dass der Mensch auf dieser Erde es darin der Sonne gleichtut. Und wir voran, wir guten Europäer!« (F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, DTV-De Gruyter, München-Berlin-New York 1988, S. 183).

⁴ E. Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, mit einer Einführung von B. Waldenfels, Beltz Athenäum, Weinheim 1995, S. 69.

laut Husserl in den Zustand der Vernunftmüdigkeit und laut Heidegger in den Zustand der Seinsvergessenheit übergegangen ist. Auf dieser dreifachen Spur von Nietzsche, Husserl und Heidegger lässt sich ohne Gleichstellung ihrer philosophischen Positionen zusammenfassend sagen, dass die Geschichtlichkeit des Europäertums *uns selbst* bzw. die *Art und Weise* betrifft, *wie wir in unserer Menschlichkeit menschlich sind*, indem der Nihilismus in diesem Zusammenhang eine Blockade offenlegt, dass es nämlich in allem Bemühen um die Menschlichkeit nichts gibt, dass dieses Bemühen nichtig ist. Woher und wie meldet sich diese Blockade?

Von Heidegger wird in seinem *Brief über den Humanismus* der Wert des Humanismus zwar widerlegt, jedoch nicht auch die Tendenz zur Erfüllung des Menschen in seiner Menschlichkeit⁵, wobei sich diese Tendenz nicht in der Befürwortung humanistischer Ideale erschöpft. Das eine ist die Befürwortung der »Art« oder des »Typs« der Humanitas, der »Idee« des Menschen oder des »Ideals« der Menschheit, etwas ganz anderes dagegen der Sinn und die Frage, welcher Sinn sich im Ansprechen ankündigt, dass sich der Mensch in seiner Menschlichkeit *erfüllen* sollte. Nietzsche geht im Geiste dieser Angesprochenheit so weit, dass er die Forderung nach einem Übermenschen stellt. Für die Erkenntnis, dass Nietzsche dabei wohl keinen Supermann im Sinn hat, genügt die Einsicht, dass er diese Forderung zunächst an *sich selbst* stellen musste und in diesem Sinne ist er nach wie vor auf der Spur des delphischen Spruches *gnothi seauton* geblieben; Nietzsche würde sagen, *man soll sich selbst schaffen oder umschaffen*, wobei sich freilich die Frage nach *woher, wo* und *wohin* stellt.

Die Verfolgung dieser Frage offenbart eine geschichtliche Spur, dass nämlich zwischen Nietzsche und dem die Philosophen begeisternden griechischen Orakelspruch eine *geschichtliche Beziehung*, eine – mit Gadamer zu sprechen – *Wirkungsgeschichte* herrscht, die als solche für das Verständnis der Geschichtlichkeit Europas bestimmend ist, und zwar nicht nur im engeren philosophischen, sondern auch im breitesten Sinne dessen, was im Zusammenhang mit der Überlieferung, Tradition des europäischen Humanismus steht. Aber sowohl die geschichtliche Beziehung als auch die Tradi-

⁵ »Wir bedenken das Wesen des Handelns noch lange nicht entschieden genug. Man kennt das Handeln nur als das Bewirken einer Wirkung. Deren Wirklichkeit wird geschätzt nach ihrem Nutzen. Aber das Wesen des Handelns ist das Vollbringen. Vollbringen heißt: etwas in die Fülle seines Wesens entfalten, in diese hervorgeleiten, producere. Vollbringbar ist deshalb eigentlich nur das, was schon ist. Was jedoch vor allem "ist", ist das Sein. Das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen« (M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus*, Verlag Francke, Bern 1947, S. 51).

tion des Humanismus münden in den Nihilismus ein, der alle Verhältnisse und sogar das Maß der Menschlichkeit zerstört, sodass Nietzsche es zum Zeichen der Umwertung aller Werte höher, in den Übermenschen setzen musste. Betrachtet aus der heutigen »Zeitalters des Weltbildes«, lässt sich feststellen, dass diese seine philosophische Absicht keine Umsetzung fand. Man hat nicht mit einer Umwertung aller Werte zu tun, sondern eher mit einem wirklichen Saisonschlussverkauf von allerlei Werten – nicht des Menschen und der Menschlichkeit, sondern des Nachmenschen, der Posthumanität, die von Nietzsche unter dem Licht des Übermenschen und im Schatten des Nihilismus bereits irgendwie vorweggenommen wurde.

Hat dieser Schatten des Nihilismus auch die den geschichtlichen Wert des Europäertums betreffende Forderung nach der Erfüllung des Menschen in seiner Menschlichkeit und Zwischenmenschlichkeit verschluckt?

Die wichtigste Folge des Nihilismus liegt darin, dass im ganzen Tun und Treiben des Menschen, in all dem, was als Kulturwachstum, Gesellschaftsentwicklung, Kreativitäts – und Bildungsaufschwung, wissenschaftlicher und technologischer Fortschritt, demokratische Rechte und Freiheiten – zusammen oder wohl vor allem mit dem Glauben an Gott – bezeichnet wird, *der Sachverhalt fehlt, dass sich der Mensch als Mensch erfüllt, dass er für sich selbst unwirklich geworden ist. Wie die europäische Menschlichkeit ihrem eigenen geschichtlichen Sinn nach der Unwahrheit verfällt und in den Nihilismus fällt, das bleibt für sie ein im Rahmen des Engagements für Menschenwerte und Humanismus unlösbares Rätsel*, denn es fehlt im Wesen jede *Begründung* dafür. Aber obwohl der europäische Nihilismus, wie es sein Name andeutet, in der ersten Linie mit Europa als einer wertmäßigen Bestimmung zu tun hat, ist er an und für sich in der ersten Linie nicht wertmäßig, sondern *geschichtlich* bestimmend. Der Wertaspekt und der geschichtliche Horizont können zusammengehörig sein und sich wechselseitig bedingen, sich aber nicht notwendig abdecken – und eben das kommt durch die Aufdeckung des europäischen Nihilismus zur Erscheinung. Worin liegt der Unterschied zwischen der *Geschichtlichkeit* einerseits, in der der Mensch, wie es von Dilthey hervorgehoben wird⁶, allein seine Menschlichkeit erkennen kann, und den *Werten* andererseits, die dem Menschen eine grundlegende Unterstützung anbieten, damit er sich in der Geschichte in dem Maße erkennt, in dem er sie selbst herstellt?

Auf der Grundlage der Werte projiziert der Mensch sich selbst in die

⁶ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften. Band 8: Weltanschauungslehre: Abhandlungen Zur Philosophie Der Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991, S. 226.

Geschichte. Ja, das projizierende Verständnis der Geschichtlichkeit stellt sich auf der Grundlage von Werten im Voraus her. Die postmodernistische Proklamierung des Endes der großen Erzählungen und vor allem des Projekts Geschichte ändert gar nichts an der Sache selbst, denn die »kleinen Erzählungen« brauchen noch desto mehr die Werte. Aber je mehr die Werte gebraucht werden, desto weniger erfüllt sich die Menschlichkeit in ihrer Menschlichkeit. Je mehr die von der Geschichtlichkeit emanzipierte Subjektivität der Gesellschaft an der Macht gewinnt, desto weniger wahrnehmbar ist der nihilistische Ursprung dieser Totalisierung der gesellschaftlichen Funktionsweise.

In akademischen Zirkeln wird zwar viel über die Wertedesorientierung und Ethikkrise diskutiert; Alasdair MacIntyre hat als einer der einflussreichsten gegenwärtigen Ethiker in seinen zahlreichen Werken und insbesondere in seinem Hauptwerk *After Virtue*⁷ versucht, anzudeuten, dass die Wertedesorientierung auf der Grundlage eines Wiederaufbaus der Tugendlehre gelöst werden sollte. Wir können hier uns mit der Einschätzung der philosophischen und gesellschaftlichen Relevanz einer erneuten Aneignung der Tugenden in der Ethiktheorie nicht eingehender auseinandersetzen⁸; genügend aussagekräftig ist dabei der Umstand, dass MacIntyre das Nihilismusthema nur mit Bezug auf den moralischen Nihilismus angeht – und nicht auch vom Standpunkt der Frage aus, ob der Nihilismus auch den Wiederaufbau von Tugenden in der Gegenwart im Grunde selbst fraglich macht.

Aristoteles bestimmt den Menschen im Rahmen seiner Diskussion über die Tugenden in der *Nikomachischen Ethik* als ein Lebewesen der *Selbsterfüllung (praxis)*. Diese Selbsterfüllungsmöglichkeit wird von Aristoteles im Rahmen seiner Auffassung der Menschlichkeit als *zoon logon echon* bzw. *zoon politikon* bestimmt. Die Selbsterfüllungsmöglichkeit der Menschlichkeit wird somit als Vermögen des Verstandes bzw. der Vernünftigkeit und Ermöglichung der Geschichte gesetzt. Von Aristoteles weit entfernt und zugleich in einer erkennbaren Nähe zu ihm wird von Nietzsche die Gültigkeit der Tugend nach wie vor aufrechterhalten⁹, wobei er das Verständnis der Geschichtlichkeit im Rahmen seiner Genealogie der Moral doch auf der Grundlage der Umwertung aller Werte, also wertmäßig begründet. Dabei lässt er die Wertung des *Menschen als eines Tieres*, als eines *zoon animale* nicht unberührt

⁷ A. MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1981; dt.: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1995.

⁸ Vgl. dazu *Virtue Ethics. Etica delle virtù*, »Teoria«, 37, 2 (2018).

⁹ Vgl. „Von der schenkenden Tugend“, *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, DTV de Gruyter, München-Berlin-New York 1888, SS. 97-106.

beiseite, sondern rückt sie durch die Forderung nach dem Übermenschlichen sogar in den Vordergrund.

Heidegger versuchte auf dieser Grundlage zu zeigen, dass Nietzsches Bestimmung des Menschen als eines »nicht festgestellte Tier«¹⁰ Zusammenschluss des Nihilismus mit dem Willen zur Macht bzw. dem Willen zum Willen offenbart, auf dessen Grundlage Setzen, Verfestigung und allerlei Perfektionierung des Menschen als einer Produktion des Lebens bevollmächtigt werden, wodurch freilich im Grunde die Vertretung von Lebenstugenden untergraben wird¹¹.

Seit wann ist dieser Prozess am Werk, wenn man den Sachverhalt in Kauf nimmt, dass Aristoteles noch klar und deutlich unterschied zwischen *praxis* als Bestimmung der Selbsterfüllung der Menschlichkeit und *techne*, die sich darauf ausrichtet, was vom Menschen irgendwie ausgefertigt wird? Aber auch diese Unterscheidung, auf die sich zwar in ihren politisch-philosophischen Analysen Hannah Arendt stützte, rettet die Menschheit an und für sich nicht aus dem Verfallensein dem Nihilismus, *insofern* sie in der Art und Weise ihrer Selbsterfüllung *geschichtlich gegeben* wird.

Damit wird nicht wie etwa gemeint, dass die Geschichtlichkeit die *Identität Europas* bildet. Die Verteidigung der kulturgeschichtlichen europäischen Identität nimmt nicht auf den Umstand Bedacht, dass der *europäische Nihilismus* eben durch die *Identität* selbst getrieben wird. Der Nihilismus kommt und gefährdet die europäische Identität nicht von irgendwo draußen, sondern wird eben von ihr aus in Gang gesetzt – worauf auch die Bezeichnung »*europäischer Nihilismus*« hinweist. Dabei ist entscheidend, dass die Identität nicht als eine selbstverständliche wertmäßige Voraussetzung betrachtet werden kann, sondern als eine Voraussetzung des *Seins*, das von uns Verständnis verlangt, *insofern* wir wesentlich durch Seinsverständnis bestimmt sind, was von Heidegger in seinem *Brief über den Humanismus* als Sorge dafür gedeutet wird, dass der Mensch menschlich sei¹². Heidegger hebt in diesem Zusammenhang die *Heimatlosigkeit* des Menschen im nihilistischen Zeitalter hervor, *in dem mit dem Sein nichts sei*.

Jan Patočka, auch selbst Opfer der Verfolgung durch das damalige kom-

¹⁰ F. Nietzsche, KSA 5, DTV-de Gruyter, München-Berlin-New York 1888, S. 81.

¹¹ M. Heidegger, Überwindung der Metaphysik, in Id., *Aufsätze und Vorträge*, Neske, Pfullingen 1954, SS. 67 ff.

¹² »... denn das ist Humanismus: Sinnen und Sorgen, daß der Mensch menschlich sei und nicht un-menschlich, «inhuman», das heißt, außerhalb seines Wesens. Doch worin besteht die Menschlichkeit des Menschen? Sie ruht in seinem Wesen« (*Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus*, S. 61).

munistische Regime, versuchte noch zur Zeit der Blockteilung Europas zu zeigen, dass die Erfüllung des Menschen in seiner Menschlichkeit, die er in Anlehnung an Platon als *Sorge für die Seele* bezeichnete¹³, etwas darstellt, was auch für *Europa nach Europa*, für *Nach-Europa*¹⁴ gilt und das Verständnis der Geschichtlichkeit verlangt, das *nicht länger auf der Grundlage der Werte aufgebaut werden kann*. Insofern wir heute durch die Wertansichten und die ihnen entstammenden ideologischen Bekenntnisse gleichsam total blockiert werden, stellt sich die Frage, welchen Sinn – wenn überhaupt – ein solches Verständnis hat und wie diesem Verständnis ein Sinn zu geben ist.

In einer Zeit, in der Patočka seine Überlegungen über Europa als *Sorge für die Seele* anstellte, hatte das alles noch eine intellektuelle Geltung – hier sei nur an die Aufmerksamkeit erinnert, die Patočka von Derrida entgegengebracht wurde¹⁵, als auch an den politischen Einfluss, weil diese Überlegungen als eine Kritik der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse aufgefasst wurden. Heute kann einfach gesagt werden, dass die *Sorge für die Seele* nicht nur keinen bemerkbaren intellektuellen und politischen Einfluss habe, sondern wesentlich auch ohne jeden Effekt bleibe – weil alles auf Effekt und Perfektionierung hinausläuft, in deren Funktion die Posthumanität eintritt.

Sloterdijk drückte in seinem an der Jahrtausendwende abgehaltenen Vortrag mit dem Titel *Regeln für den Menschenpark*¹⁶, der eine ziemlich große akademische Missbilligung auslöste, einen tiefen Zweifel daran aus, ob humanistische Briefe noch irgendwelchen Adressaten erreichen können, weil die Zucht des Menschen zu einem weltfähigen Tier auch das Funktionieren der menschlichen Gesellschaft als Ganzes mit einbezieht. Bei einer weiteren Zuspitzung dieser von Sloterdijk gemachten Projektion der Zukunftsgesellschaft lässt sich sagen, dass eine neue Totalitarität auf dem Vormarsch ist, die mit den Totalitarismen des 20. Jahrhunderts nicht gleichzusetzen ist, weil ihre Gewalt – als scheinbare Nichtgewalt – gegen Menschlichkeit nicht länger dem jeweiligen politischen Machtsystem entstammt. Es handelt sich um eine Bevollmächtigung der der Subjektivität der Gesellschaft innewohnen-

¹³ J. Patočka, *Plato and Europe*, Stanford University Press, Stanford 2002.

¹⁴ Vgl. dazu K. Novotný, *Europa und Nacheuropa in der philosophischen Reflexion Jan Patočkas*, in »Phainomena«, 16, 60-61 (2007), SS. 47-60.

¹⁵ J. Derrida, *Den Tod Geben. Die Geheimnisse der europäischen Verantwortung*, in J. Patočka, *Texte – Dokumente – Bibliographie*, hrsg. von L. Hagedorn und H. R. Sepp, Karl Alber-Oikumene, Freiburg-München-Prag 1999, SS. 59-87.

¹⁶ P. Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999.

den Macht, die als solche weder geschichtlich noch europäisch noch abendländisch noch weltlich noch auf irgendeine andere Art und Weise bedingt und in dieser Bedingungslosigkeit total ist.

Was und wozu trägt also die Unterscheidung zwischen dem wertbegründeten Verständnis der Geschichtlichkeit Europas und dem Europäertum als Geschichtlichkeit, in der sich die Menschlichkeit des Menschen erfüllt, noch bei? Eine unmittelbare Antwort darauf würde lauten: *nichts*, es sei denn, dass die Schatten des Nihilismus gezeigt werden und ein Gespräch darüber erlaubt ist. Der Nihilismus als Zustand lässt sich nicht beweisen, kann aber gezeigt werden. Dadurch wird zugleich auch gezeigt, dass die Erfüllung des Menschen in seiner Menschlichkeit etwas anderes ist als die Totalisierung der menschlichen Gesellschaft und der in dieser Gesellschaft ausgelösten Humanisierungsverfahren, die durch die Vollkommenheit ihrer Wirkungen schließlich eine Dehumanisierung zur Folge haben.

Insofern diese Unterschied zum Gespräch kommt, dann brauchen wir Europa nicht als eine geschichtliche Identität mit einem abgelaufenen Haltbarkeitsdatum zu betrachten. Die Bezeichnung *Nach-Europa*, wie sie von Patočka vorgelegt wurde, weist nicht in diese Richtung, sondern bringt eine Frage danach mit, was mit dem Europäertum, mit der Geschichtlichkeit Europas ist. Solange diese Frage in ihrer Offenheit ausharrt, dauert das Europäertum geschichtlich aus. Dieses Ausharren liefert zwar an und für sich keine Gewissheit über Zukunft Europas, insofern es aber ein offenes Gespräch zulässt, dann liefert es doch eine Gewähr dafür, dass diese Zukunft nicht *gedankenlos* fortschreiten wird.

Hannah Arendt versuchte den Ursprung des Totalitarismus als ein Zustand der *Gedankenlosigkeit* aufzufassen¹⁷. Die von den Totalitarismen im 20. Jahrhundert verursachte Dehumanisierung wird als ein nihilistisches Zeugnis *par excellence* begriffen. Aber der Nihilismus erscheint dabei meistens als etwas, was den totalitaristischen Erscheinungen bloß beigemessen wird, indem er an und für sich nichts ist und braucht nicht in Gedanken besonders erfahren werden. Nicht von dem Nihilismus an und für sich, sondern von dem als geschichtlich und europäisch zu bestimmenden Fehlen seiner Erfahrung rührt die Drohung her, dass man durch die totalitären Tendenzen hingerissen wird, die nur noch Unterwerfung und keine Erfüllung des Menschen in seiner Menschlichkeit verlangen.

Die Erfahrung des Nihilismus bringt uns durch seinen verdeckten Ur-

¹⁷ H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen* (1964), Piper, München-Zürich 1964.

sprung dorthin zurück, woher der Mensch die Aufforderung zur Erfüllung in seiner Menschlichkeit hört. Aber wie sollte etwas Nichtiges, wie es der Nihilismus ist, Fülle und Erfüllung herbeiführen? Vielleicht eben dadurch, dass er auf eine wesentliche *Schwäche* des Menschen hinweist, derentwegen er gleichsam gezwungen ist, die Geschichtlichkeit auf die Werte zu stützen und sie zugleich in diesen Werten zu verfestigen. Auch über alle Grenzen hinweg, wo das Maß der Menschlichkeit verloren geht. Die Besinnung darüber schenkt der Geschichtlichkeit ein Merkmal der *Gelassenheit*, die das Gespür dafür bewahrt, wie der Mensch sich in seiner Menschlichkeit erfüllt.

English title: Historicity of Europe and the Shadows of Nihilism

Abstract

The article deals with the relationship between European historicity and the experience of European nihilism that Nietzsche and Heidegger confronted us in the first place. The key point is that nihilism can capture Europe's historical understanding as much as it is grounded on values. On this basis, historicity is understood as a value of Europe's identity, without regard for its nihilistic effect. Is the fulfilment of a man in his humanity as the main endeavour of European humanism necessarily grounded on values? The experience of European nihilism paradoxically opens up new perspectives on understanding European historicity and offers a different horizon for the fulfilment of man in his humanity.

Keywords: European nihilism; Europe; historicity; value; humanism.

Dean Komel
Univerza v Ljubljani
dean.komel@guest.arnes.si

T

Living the trivial and immediacy in the digital territory

Mariano Ernesto Ure

1. *Introduction and perspective*

In every disruptive historical process, the question of nihilism reappears. In deep transformations, there are losses related to the ends of cycles, and new values emerge that show themselves as new beginnings, accompanied by great promises but without clear horizons. These are moments of doubt and suspicion, which cause us to stagger on our consolidated traditions and ways of thinking, through which we obtain the sense that guides us in the world. The subject needs to understand himself again creatively and risking an interpretation about his personal identity and his social relations, in order to faithfully follow his duty to be himself.

In contemporary world, disruption comes from technological innovations that affect the ways of human communication. In particular, interactive digital technologies, which offer new mediations and relationships of alterity. Through these technologies we can keep connected with people who are physically far away but affectively close, or interact with unknown people and even with strangers we will never meet outside the digital environment. The relevant fact is that the contemporary subject has access to a connectivity everywhere and anytime through individual and mobile devices, and that he makes an intensive use of them. In fact, technologies captivate us so that we spend many hours per day online, in which we do many things, such as playing, accessing to information, learning, ordering purchases or financial operations and disseminating ethical or political messages.

The issue is that the intensive use of the Internet and social media promises, on the one hand, support for human development and to facilitate everyday life but, on the other hand, it seems to trivialize existence, allowing the

subject to be aware of himself in the present, but being emptied of the inner life that gives meaning to his identity. The platforms constantly show and share contents that at first sight lack of value (as a kind of simple exteriorization of life, of what we do and feel, of the place in which we are) and that are also ephemeral. For many, life is lived only to the extent that it is shown to others online.

In this paper we wonder if the abundance of trivial content immediately shared without filters, which promptly disappear, is an expression of a new form of nihilism, perfectly coherent with the idea of a disoriented and thoughtless subject, or if, on the contrary, it is the expression of an existential resistance of the subject to the threat of dissolution that comes from the indifference of others. This approach will allow us to discuss the type of existence of the contemporary subject that emerges from the fusion between the real world and the digital one and, also, to point out some patterns about the mediations that act in the configuration of his identity.

2. *Living in the digital territory*

For beginning this analysis, we need to ask what interactive communication technologies are and how we relate to them. From the 1960s to the present, the dominant interpretation follows McLuhan's perspective, according to which communication technologies are extensions of human body that enhance its cognitive and operational capabilities. This tradition continues so far with media ecology studies. In this direction, interactive platforms are tools that should be incorporated to everyday life and be used effectively. The greater the development of technologies, the greater the responsibility of the subject to know how to take advantage of their functionalities. Thus, the human meaning of technologies is given by the possibility of overcoming the natural and always limited capacities of human beings.

On the contrary, there is another conception about technologies that has gained ground in recent years. Instead of prostheses added to the body, interactive platforms such as social media are a territory in which we live (Coul-dry, 2017). In social sciences, the concept of territory implies a space of connections always open to new connections (Massey, 2005) which becomes a lived territory (Capel, 2016). As we spend a lot of time digitally connected, we develop multiple actions engaging others. Technologies are not external tools *with* which we do things, but devices that enable the creation of a space *in* which we interact with others, we understand ourselves, we exchange

meanings and values, we design a shared future.

If digital platforms are more than technological tools but a space where we live in, it means that there is no more reason for splitting the real and the virtual worlds, as if they are parallel dimensions of reality. On the contrary, some interactions that start offline consolidate in the digital environment, and some other interactions are developed online, but are enhanced in the physical world. Two examples of this continuity: we create a group on a platform with coworkers to exchange information, resources and schedule activities; we call through social media to participate in a protest against a measure taken by the government, but the demonstration takes place in the physical public space.

The existence of the contemporary subject is crossed by this continuity of the reality. His own identity is shaped through what he does in both territories. What he mainly does in the digital territory is: a) to pass the time (many hours every day); b) to share content, and c) to show or express himself.

3. *Sharing the trivial*

What is shared on social media is a content that shows or expresses oneself. From a linguistic point of view, it is a speech act addressed to another user, who receives and answers or ignores what is said. According to a critical perspective, shared content on Internet is usually trivial (Martín Serrano, 2015). Here, we understand something trivial as nothing special; worthless; ordinary. The trivial does not deserve attention or memory; it lacks strength to modify history; it follows stereotypes.

Just to illustrate this trend, it is possible to mention some icons of trivial content. The first one is when a user publish “Where he is right now” or that “He is moving from a place to another place”. Another example comes from images that do not seeks a specific purpose, as a “Picture in front of a mirror taken with his mobile phone”, “A picture of the breakfast or the coffee someone is having” or “A picture with a pet”. The last example is just the expression of “How I am feeling today” (Facebook offers more than 120 emoji for externalizing emotional states).

There is some rational sense behind this kind of practices? There are at least three different criticisms about the way we use social media. The first one states that sharing ordinary content is a sign of an emptying of the interiority. This emptying is faced with extimacy (Sibila, 2008), which consists in turning public the intimate life. The second critique states that platforms like

social media reinforce a selfie narcissism, especially for those who use them in a visual way (Reed et al., 2018). The third critical approach consider that sharing worthless content is an expression of a certain cultural, ideological or spiritual void (Bauman - interviews).

Behind all these criticisms we can observe pretensions of a certain epistemological, political or ethical hierarchy. The publication of trivial contents might be inferior to more intelligent, educated and even useful content. However, these positions seem inadequate for understanding the complexity of the human being and for characterizing a particular way of existence that seems to require a proactive struggle against its own disappearance.

4. *Immediacy as presentism*

Before examining the existential reasons why the contemporary subject lives in the trivial, it is necessary to emphasize another main characteristic of sharing in the digital territory: immediacy. Users publish messages and images in real time, without applying any filters that respond to a strategic rationality oriented to results. What is said, the everyday activities shown, is about situations that simply happen now, almost by chance, without particular intentions. We might think about the picture in front of the elevator mirror. There is no plan behind the publication of the picture. The user was just there, taking the elevator for going up to his office, and being there, by chance, he took and shared the content with his friends and followers.

This pattern is coherent with contemporary culture, where everything concerns the present (Mafessoli, 2009). The present expires continuously, making it necessary to recreate it. The picture of the coffee becomes obsolete the day after. It has no longer effects neither provides important information about the state or situation of the person that takes the picture. Therefore, it is necessary to re-publish the photo. The coffee again, but another day.

The tendency to live life as presentism explains the success of new and widespread narrative of social media stories, where everything promptly becomes obsolete. Massive social media as Facebook, Instagram and Snapchat allow to upload stories that last only one day. After that, stories literally disappear. Posts are instead published on the profile and are not deleted automatically. Because of their format, stories are used to share situations that are being lived right at the moment and that do not deserve to be preserved, that are lived and forgotten, that lack of something extraordinary.

5. *The context of affective turn*

If users share with other users what simply occurs, such as something trivial, immediate, almost impulsive or irrational, it could be considered as a sign of an emptying of interiority. But does it really not make sense to share trivial content? The criticism approaches we mentioned above have a clear position. The trivial content is coherent with a worthless way of living. But if we do a hermeneutical approach considering the spirit of our era, where emotions are crucial, the interpretation changes.

Although both rationality and affectivity dimensions take part of human life, classic philosophical thought has privileged rationality over emotions. Nowadays, we assist just to the opposite, that is, to an affective turn that implies a central role of emotions in public sphere, culture and social relationships (Clough, Halley, 2007). In fact, the contemporary subject makes decisions and configures his personal aspirations moved by emotions.

Digital communication seeks emotional engagement for motivating interactions. According to some scholars, digital culture is entirely characterized by flows of emotions (Döveling et al., 2018). The first adopters of the Internet in 1990 appreciated the possibility of accessing, exchanging and processing large amounts of information. In our century, emotions are the goal to achieve and became the measure to distinguish relevant information, to which attention must be paid, from irrelevant information. Any content shared in the digital territory, also the trivial one, has the capability to allow intersubjective contact and can generate the accurate space for getting a greater proximity and mutual recognition.

6. *Ephemeral existence*

So far, we have concentrated our analysis on describing a contemporary communicative phenomenon, in which the intensive use of interactive technologies is characterized by the circulation of trivial speech acts motivated by emotions, that vanish and need to be constantly renewed. This phenomenon, however, reveals something crucial to philosophy. The fusion between digital and real life in the context of the affective turn allows a new interpretation of the meaning of existence.

For the tradition of existentialism such as that of Jaspers, Pareyson and Sartre, being in the world is a starting point that claims for free decisions, from which each subject shapes its identity. Freedom is the essential feature

of the human being and is the power that enables him to modify history. However, the existence of the subject seems to be no longer a fact, unquestionable, a not decided starting point to which follows the different possibilities of ego identity configuration.

The existence is continuously decided and conquered by the subject in the present (Nancy, 1995). For this reason, a single decision of self-affirmation is not enough. The present becomes continuously obsolete and the threat of disappearing and of nothingness emerge. In short, the existence is ephemeral.

To exist implies a permanent struggle for existence. It is not a fight against the others as if they are a threat to my freedom, but against the indifference of others, that is, against to not be confirmed by anyone. In linguistics, Jakobson (1966) has conceptualized the phatic function of language, which is aimed at ensuring connection. For example, when someone says “Hello, how are you doing?”, the expression is trying to settle an intersubjective connection that will soon take another direction. Everything that is said in a conversation has as its starting point the connection, the other that is there for me interested in listening to me. But the connection is not a fact that simply occurs, but a circumstance actively sought and proposed by the speakers. Sharing trivial content in the digital territory has a similar function: it is a way through which the subject tries to get the attention of the other and can interact with him.

The subject avoids to dissolve himself when he gives notice to others, his friends and followers, that there he is, that he has emotions, that he moves from one side to another, that is, resorting to the icons of trivial content. In others words, to exist is the result of a two-way process: on the one hand, a will of self-affirmation that each subject proposes through the use of language, which is always addressed to the other (Watzlawick et al., 2011; Ricoeur, 1999) and, on the other hand, the confirmation by the other. In this hypothesis the language also keeps human beings in existence, but in a different way to Heideggerian or analytical philosophy. Language is neither the origin nor the toolbox for understanding the world, but rather the vehicle by which the subject holds relationships with others.

The affirmation of the subject is ephemeral but it has a certain durability that allows the narration of his identity (Ricoeur, 1991; Arfuch, 2010). However, stories expire, as in social media, and the unfinished biography risks becoming nothing. The subject needs to affirm himself, again and continuously in his existence, so that to go on with his self-biography.

7. *Affective mediation of alterity*

The sense of sharing trivial content about what is just happening in the present is the resistance to an ephemeral existence and to the indifference of the other. In the context of the affective turn, being alone is death, the indifference of others towards me is nothingness.

I'm not sure that I'm there as long as someone gives me its approval, that is, a like interaction in social media codes. This affective mediation of alterity moves us from the rationalistic statement "I think therefore I am" to an existential one: "Someone likes me therefore I am". With this thesis we are not suggesting an alternative argument for demonstrating the existence, but we show the way through which the contemporary subject put himself in the existence. Affective mediation of approval implies that the other confirms that he likes that I am there, that he is happy because I am alive.

Self-affirmation, confirmed by others, becomes the conquered starting point of identity, which develops through identifications with values and also through intersubjective and community relationships. However, the approval does not mean overcoming the loneliness (Buber, 1937; Berdiaeff, 1936). True human relationships are built on the decision to take care one to the other.

8. *Final discussion*

The way contemporary nihilism materializes is loneliness and the lack of true relationships. Contrary to theories that note a deep void of a reflexive interiority, the speech acts that display ordinary life in the digital territory are attempts to escape to indifference. The contemporary subject cannot get accustomed to the fear of nothingness and relies on multiple resources in order to affirm himself in the existence. The main characteristic of this new way of existence is its prompt obsolescence. The subject avoids his dissolution thanks to the affirmation of himself, that is approved by the other, but soon appear again the need for a reconfirmation by the other. To exist implies a constant struggle for recognition.

Sometimes the existence of the subject is severely weakened. Especially when he is ignored by the other, and even more due to the rejection of the other, which can even be violent as it is the frequent case of hate speech in the digital environment. In fact, the first interpellation of the other is no longer ethical but existential. To the extent that the other speaks to me, he

says that I am there and that I am important for him. This is the starting point for identity. My answer to his interpellation is already a decision that shapes my biography. In short, there is no possibility to get some orientation in the world if there is no horizon of alterity. The question that remains is whether the need for affective affirmation in the existence is a certain a priori characteristic of human beings or if it is only a need for some subjects under certain historical circumstances. However, what seems to be true is that for contemporary subject life is not a fact.

References

- Arfuch, L. (2010), *El espacio biográfico*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Berdiaeff, N. (1936), *Cinq méditations sur l'existence*, Editions Montaigne, Paris.
- Buber, M. (1937), *I and Thou*, T. & T. Clark, Edinburgh.
- Capel, H. (2016), *Las ciencias sociales y el estudio del territorio*, in «Biblio3W», XXI, 1.149. Retrieved from: <http://www.ub.edu/geocrit/b3w-1149.pdf>.
- Clough, P., Halley, J. (eds.) (2007), *The Affective Turn: Theorizing the Social*, Duke University Press Books, New York.
- Couldry, N. (2017), *The mediated construction of reality*, Polity Press, Cambridge.
- Döveling, K., Harju, A.A., Sommer, D. (2018), *From Mediatized Emotion to Digital Affect Cultures: New Technologies and Global Flows of Emotion*, in «Social Media + Society», January-March, 1-11.
- Jakobson, R. (1966), *Saggi di linguistica generale*, Feltrinelli, Milano.
- Maffesoli, M. (2009), *El reencantamiento del mundo: una ética para nuestro tiempo*, Dedalus, Buenos Aires.
- Martín Serrano, M. (2015), *Por qué en la red de redes se priorizan los contenidos banales, estereotipados y redundantes*, in «Mediaciones Sociales», 14, 1-11.
- Massey, D. (2005), *La filosofía y la política de la espacialidad: algunas consideraciones*, in Arfuch, L. (comp.), *Pensar este tiempo: espacios, afectos, pertenencia*, Paidós, Barcelona, pp. 101-128.
- Nancy, J.-L. (1993), *The Birth to Presence*, Stanford University Press, Stanford.
- Reed, Ph., Bircek, N.I., Osborne, L.A., Viganò, C. (2018), *Visual Social Media Use Moderates the Relationship between Initial Problematic Internet Use and Later Narcissism*, in «The Open Psychology Journal», 11(1), pp. 163-170.

Ricoeur, P. (1991), *Narrative Identity*, in «Philosophy Today», 35(1), pp. 73-81.

Ricoeur, P. (1999), *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido*, Siglo XXI, Mexico.

Sibilia, P. (2008), *La intimidad como espectáculo*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Watzlawick, P., Beavin Bavelas, J., Jackson, D.D. (2011), *Pragmatics of Human Communication*, W. W. Norton & Company, New York.

Abstract

In this paper we describe the main characteristics of the use of interactive technologies of communication, and we analyze them from the perspective of nihilism. In particular, we wonder if the abundance of trivial content immediately shared without filters, which promptly disappear, is an expression of a new form of nihilism, or if, on the contrary, it is the expression of an existential resistance of the subject to the threat of dissolution that comes from the indifference of others. This approach will allow us to discuss the type of existence of the contemporary subject that emerges from the fusion between the real world and the digital one and, also, to point out some patterns about the mediations that act in the configuration of his identity.

Keywords: nihilism; linguistic turn; existence; social media; communication.

Mariano Ure
Catholic University of Argentina
mariano_ure@uca.edu.ar

T

(Post)modernidad y nihilismo en tiempos tecnológicos

Rogério José Schuck

1. *Modernidad y fundamentación última*

Como bien sabemos, cuando Descartes, en las *Meditaciones*, dirige la responsabilidad por la fundamentación última al sujeto, demuestra que no hay necesidad de preguntarle por un fundamento externo a la razón humana; y también, Descartes da paso a una nueva época. La perspectiva dualista y el fundamento último externo a la razón humana dominaron el contexto de aquel entonces. He aquí que al delegar en el sujeto la responsabilidad por el fundamento de un conocimiento con intención de ser verdadero, Descartes acaba con el paradigma dualista. Primero, con la idea de dos mundos que venía de los griegos, que consistía en la división entre el mundo sensible y el mundo de las ideas; seguido, con el dualismo predominante en la Edad Media cuerpo/alma; y dicho sea de paso con San Agustín, La Ciudad Celestial, como ideal, en contraste con la Ciudad de la Tierra habitada por las sombras. Todos conocemos esta distinción frente a una especie de cristianización de Platón hecha por San Agustín.

Al dejar bajo el dominio del sujeto la fundamentación última, sin la necesidad de recurrir a algún elemento externo para la fundamentación, Descartes pone fin a la idea de dos mundos. A partir de este momento, se crean las condiciones objetivas para que la ciencia encuentre la travesía a través de la cual transitaría, abriendo el espacio suficiente para que se configure la revolución científica moderna. El mundo se convierte en un lugar diferente pero es el mismo mundo; pero ahora ya no está regido por fuerzas externas, sino por el ímpetu de la razón humana anclada en su anhelo por el conocimiento. Así, se da el escenario propicio para que la ciencia, a través del descubrimiento del método, pueda seguir su camino.

Desde Kant la idea de un sujeto que aborda los objetos como «un juez designado que obliga a los testigos a responder las preguntas que él les hace», prevaleció en el escenario de las grandes discusiones filosóficas. De acuerdo con Kant, «[...] la razón sólo entiende lo que ella misma produce según su [propio] plan; que ella debe tomar la delantera con principios de sus juicios según leyes constantes, y debe obligar a la naturaleza a responder a sus preguntas, mas no debe sólo dejarse conducir por ella como si fuera llevada del cabestro» (Kant, 2009, p. 17).

En este sentido, la Ciencia Moderna se caracteriza por el hecho de que los científicos no nos presentan la realidad en sí misma, sino que ofrecen estructuras y modelos de funcionamiento de la realidad para explicar los fenómenos observados. Dicha ciencia será predominantemente intervencionista. Según Bacon: «saber es poder»; de ahí que en la medida que sabemos, también podemos dominar la realidad. Como Descartes esclareció, es por medio de la ciencia que el ser humano busca la forma de imponerse sobre la naturaleza. Por consiguiente, desde el prisma cartesiano, necesitamos intervenir en la Naturaleza para conocerla, para apropiarnos de ella, para controlarla y para dominarla. Es dentro de esta visión, que poco a poco, una brecha insalvable se va zanjando entre sujeto y objeto; tal distanciamiento se sustentaría por la siguiente convicción: las vías metodológicas hacen posible construir la carretera para una razón absolutista.

La relación sujeto y objeto requiere de antemano que el horizonte de comprensión esté apoyado sobre una base que nos permita una comprensión correcta. La tradición occidental nos mostrará que el concepto objeto tiene principalmente dos orígenes. El primero apunta al griego *objectum*, que significa lo que está por delante, colocado delante del que mira. En esta concepción el objeto está allí antes que el sujeto; quien a su vez debe tomar la iniciativa para acercarse a aquel. El segundo origen proviene de la tradición teutona, con el concepto *Gegenstand*. Significa que el objeto frente al sujeto está en contraposición; dicha oposición debe ser quebrada. *Gegen* señala la idea de contrarrestar, de oposición; luego resistencia. Mientras *stehen*, de pie, parado delante de. En esta última, se destaca la necesidad de quebrar la resistencia, como lo indica Kant:

La razón, llevando en una mano sus principios, sólo según los cuales los fenómenos coincidentes pueden valer por leyes, y en la otra el experimento, que ella ha concebido según aquellos [principios], debe dirigirse a la naturaleza para ser, por cierto, instruida por ésta, pero no en calidad de un escolar que deja el maestro le diga cuanto quiera, sino [en realidad] de un juez en ejercicio de su cargo, que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él les plantea (*ivi*, pp. 17-18).

Dicha relación sería el núcleo del pensamiento moderno, en lo que concierne a la construcción del conocimiento. Hasta aquí hemos señalado aspectos relevantes del pensamiento moderno; que sin embargo, dejaremos de lado a pesar de su importancia. A manera de síntesis podríamos decir que el sentido que se buscaba anteriormente en las cosas, con la modernidad pasó a ser atribuido por el sujeto. Ahora bien, en el contexto de la segunda mitad del siglo XX, el lenguaje asumirá un papel central; pues nos permite entender que el sentido no está en las cosas ni en el sujeto, sino que nos es posible en cuanto lenguaje. En otras palabras, el lenguaje se convierte en condición de posibilidad para que se establezca el sentido. Es por eso que Gadamer aclara que «El ser que tiene lenguaje “tiene” el mundo» (Gadamer, 1996, p. 543).

2. *Un nuevo paradigma se erige*

De un fundamento “fuera”, pasando por el lenguaje cálculo, la *mathesis universal* y la razón instrumental; arribamos al contexto contemporáneo en la comprensión de que lo que entendemos; solo es posible como lenguaje. Es por ello que contemporáneamente el lenguaje técnico ocupará un lugar central en la comprensión.

El mundo se volvió sistémico y superó la frontera de las naciones. Vivimos en una gran aldea global que difunde la idea de que el futuro será mucho mejor que el pasado. También, existe una creciente preocupación por pretensión omnipotente de la razón humana, que busca en las ciencias, especialmente las empíricas, responder a todos los interrogantes de la humanidad. Tal perspectiva acarreo un modelo de construcción del conocimiento que reivindica el *status* de modelo por excelencia en la construcción del conocimiento; es decir, el modelo objetivante. Pero no hay unanimidad en torno a este tema; prueba de ello es la creciente crítica de dicha forma de relacionarse con el conocimiento, que al mismo tiempo busca imponerse como exclusivo. La crítica que surge es precisamente en esta paradoja: cuando nos damos cuenta de que tal modelo no puede explicar sus presupuestos, es decir, el dominio de la razón sobre la totalidad del saber, pues no puede evitar que algo se escape.

La cuestión del conocimiento, más específicamente la forma en que los seres humanos conocen, así como sus condiciones de posibilidad, ha sido un tema central que continúa sin una respuesta definitiva, y puede que nunca la tenga. La tradición objetivante, que tenía, y aún en algunas áreas del conocimiento, pretende convertirse en el modelo por excelencia en la construcción del conocimiento, continúa influyendo en el pensamiento occidental. El tec-

nicismo se ha basado firmemente en este pensamiento, reavivando la promesa de resolver las barreras del conocimiento. En este escenario surgen las Tecnologías de la Información y la Comunicación - TIC, que no solo aceleran el acceso y la circulación de la información, sino que al contrario producen nuevas posturas. El gran problema no está en el uso instrumental de las TIC, sino en comprender lo que nos pasa más allá de nuestra voluntad. En otras palabras, es urgente comprender cómo hacer mediante el uso de la técnica y la tecnología, para manifestar la esencia de estas, produciendo nuevas posturas y otra forma de ser.

Siguiendo las huellas de la postura objetivista, está claro que el uso meramente instrumental de la razón no reconoce los problemas generados por su pretensión. Hay intentos de superar este paradigma, demostrando que hay otra forma posible de llegar a la comprensión del conocimiento con intenciones de ser verdadero. En este sentido, se puede hablar en términos de una realidad que no se deja absorber completamente, ya que “algo” escapa a la razón calculadora. Es precisamente este “algo”, que se escapa, que desenmascara la intención absoluta de la razón: por sí misma, conducir el proceso de construcción del conocimiento.

El pasaje del siglo XIX al siglo XX, con F. Schleiermacher gana impulso la perspectiva hermenéutica en la construcción del conocimiento. Aunque todavía estaba muy apegado a la expectativa de encontrar un método que pudiera hacer frente al proceso de comprensión de las Sagradas Escrituras; Schleiermacher tiene el mérito de sentar las bases para que Dilthey y Droysen sigan sus pasos, ampliando el rumbo de la discusión. Así, traer al debate la historicidad y la subjetividad humana, en tanto que postura frente al conocimiento, permitió crear las condiciones para la entrada en escena de Heidegger y Gadamer.

Con base en la investigación de Gadamer, nos damos cuenta de la insuficiencia del proyecto objetivante; pues, también podemos seguir la crítica a la razón moderna toda vez que se cuestiona la primacía del pensamiento constructivo como cimiento para la legitimación exclusiva de la producción de nuestro conocimiento. Tratase de la crítica de la razón absoluta por medio de la percepción de la imposibilidad de la reflexión absoluta.

Como se mencionó anteriormente, la modernidad acarreó la ambición de una razón absolutizadora de tal forma que la razón explicaría la totalidad del saber. Sin embargo, el anhelo de dominar la naturaleza e imponerle las condiciones bajo las cuales debe comportarse frente al señorío del hombre; viene levantando, contemporaneamente, críticas. Los efectos de tal perspectiva, donde el hombre parece “jugar a ser dios”, comienzan a sentirse a nivel mun-

dial; especialmente en lo que respecta al detrimento de la naturaleza, cuyas consecuencias se advierten a gran escala, colocando en riesgo la la vida.

Frente a esta coyuntura, surgen nuevas concepciones y entendimientos sobre el asunto de la objetivación. Es cuestión de admitir el hecho que antes de ejercer cualquier actividad reflexiva, el ser humano siempre ha estado incluido en un contexto que lo precede. De ese modo, el ser humano no puede ser objetivado y no puede objetivarse a sí mismo. En otras palabras, el mundo no puede considerarse simplemente como el resultado de una acción objetivante del pensamiento; o de otro modo, que la naturaleza no puede ser un mero objeto de manipulación por parte del sujeto cognitivo que reclama el derecho de manipularla a su antojo.

La experiencia de la Segunda Guerra Mundial, cuando el hombre se sorprende por el potencial destructivo y aniquilador que pudo producir, esta marcado por el surgimiento de nuevas miradas sobre la omnipotente postura de la razón. El *status* omnipotente de la razón mostró su otra cara y de esta manera la humanidad se encontró, a mediados del siglo XX, por primera vez ante la posibilidad real de destrucción masiva con la creación de armas tan eficaces como la bomba atómica, que efectivamente podrían exterminar la vida en el planeta tierra.

El uso meramente instrumental de la razón humana tiene su validez dentro del paradigma de las ciencias, especialmente las exactas, sin embargo; es un error tomarlo como la única forma de alcanzar el conocimiento. Existe un equívoco en la modernidad cuando se limita el conocimiento al modelo objetivante, porque la razón absoluta, como se indicó anteriormente, no puede explicar su pretensão, precisamente porque “hay algo que se le escapa” de su dominio. Este es el caso de la experiencia en tanto acontecer; tal y como es el caso de una obra de arte, la cual nunca agota los posibles significados experimentados delante de la misma. Otro ejemplo que sirve para ilustrar este punto se puede ver en un contexto histórico determinado, ya que éste nunca se limita a una sola posibilidad de interpretación. Tal experiencia no es posible calificarla; por el hecho de que nos desafía de forma intrigante y misteriosa.

Si pretendemos trabajar dentro de un nuevo paradigma en la construcción del conocimiento, precisamos percibir que existe una realidad que no puede ser absorbida por la reflexión, principalmente de la forma en que la racionalidad moderna lo pretende; con la propulsión predominante de la razón. El sujeto desde siempre se ha experimentado dentro de un mundo de sentido; sin embargo, sin ser capaz de dominarlo sobre la base de su razón. Siempre existe un aspecto oculto y velado, donde la “cosa misma” se rehúsa

a aparecer por completo (cfr. Gadamer, 1996, pp. 566 y 567). He aquí que ese desafío, contemporáneo, se está ensanchando en la medida que más allá de la lógica del sujeto pensante, es necesario reflexionar sobre la lógica de la inteligencia virtual que crece a un ritmo vertiginoso.

Gadamer, al respecto, es conciso, al declarar que el lenguaje, en el cual algo habla, no es posesión de uno o de otro de los interlocutores. Todo diálogo presupone un lenguaje común; o más bien, constituye a partir de sí un lenguaje común. Hay algo allí, puesto en medio, «y los interlocutores participan de ello y se participan entre sí sobre ello» (*ivi*, p. 457), como dicen los griegos, y sobre lo que ellos crean una relación de recíproco intercambio. Los nativos digitales lo entienden bien, las TICs nos acercan a esta experiencia. Esta experiencia nos lleva a la idea productiva del nihilismo, porque en este sentido nos enfrentamos a la experiencia de la apertura infinita del ahora, que tiene lugar en medio de los interlocutores en un presente siempre abierto.

El acuerdo sobre el tema, que debe surgir en el diálogo, necesariamente significa que se elabora un lenguaje común sólo en el diálogo. Este no es un proceso externo de ajuste de herramientas; tampoco, es correcto decir que los conversadores o compañeros de conversa se adaptan entre sí; mas, que ambos se encuentran cuando el diálogo vivo se establece bajo la verdad de la cosa misma. Es ésta que los une en una nueva “común-unidad”. El acuerdo en el diálogo no es una mera representación e imposición del punto de vista de sí, sino una transformación camino a lo común, dónde ya no se continúa siendo lo que se era.

En esto podríamos elevar una crítica a la perspectiva casi “idólatra” en torno a la tecnología, como si tuviera el potencial de ser el dador de sentido para el ser. O, de acuerdo con la citación antes mencionada, como si la tecnocracia asumiera este “estar puesto en el medio” de donde algo se da, de donde se puede decir algo con la intención de ser verdadero. Los instrumentos tecnológicos pueden ser útiles, no dudamos que la velocidad con la que nos llega la información, así como la cantidad, está aumentando y es infinitamente más alta que hace unos años atrás; empero, reconocer que la tecnocracia sea “el” efugio para la enseñanza, para el conocimiento en sentido amplio, me parece cuestionable, por lo que hemos expuesto anteriormente.

No es el recurso que garantiza el conocimiento. Tenemos que apostar por la capacidad de hacer uso de los recursos tecnológicos, para promover el encuentro del sujeto con nuevos horizontes de comprensión, que se abren al encuentro con “la cosa misma”, factible gracias al diálogo auténtico donde los interlocutores no continúan siendo lo que eran antes de efectuar el diálogo. Es por eso que la instrumentalización puede ayudar u obstaculizar,

dependiendo del modo como se usan las tecnologías disponibles; en el caso del maestro, si sabe cómo usar estos instrumentos en pro del proceso de enseñanza y aprendizaje, sin duda, que podrá aprovechar esta situación.

Quizás mucho más que una ruta a seguir, los recursos tecnológicos disponibles, como internet, pueden abrir la posibilidad de trabajar la cuestión de la verdad en otro sentido, es decir, como un acontecer que no está predeterminado al sujeto. Internet y otros recursos son herramientas para apoderarse del mundo, teniendo presente, que si se usan incorrectamente, pueden conducir a tautologías e incluso situaciones que parecen más amenazas que oportunidades. El mal uso de la técnica conduce al cierre de una buena circularidad en la comprensión, como ocurre a través de la práctica de “copiar” y “pegar” textos o fracciones de textos, asumiendo falsamente su autoría.

3. *Exigencia de una modificación de postura*

Como se puede ver, la subjetividad no desaparece; pero, en tanto presencia, el sujeto cambia radicalmente su postura. De dominador, conductor de los procesos de investigación, este es invitado a entrar en el juego del conocimiento, asumiendo la postura de dejarse guiar. Significa, en otras palabras, que es necesaria una nueva postura del sujeto en relación al conocimiento. En este juego, las condiciones que se abren son fundamentales para la elaboración del conocimiento. Por supuesto, esto implica asumir una condición en la que efectivamente corremos el riesgo de no lograr nuestras intenciones, y lo aprendido puede ser lo contrario de lo esperado. Lo más importante es lo que acontece con nosotros cuando comprendemos, porque la comprensión es esencialmente un acontecer, en el que cual se encuentran juntos el objeto a ser comprendido y el intérprete. En este sentido, podemos hablar sobre el acontecimiento de una experiencia (*Erfahrung*) en la que participamos, pero que no dominamos.

Desde una perspectiva técnica, el abordaje antes mencionado no tiene sentido. Cuando el científico se mueve dentro de un horizonte de comprensión tecnicista, no cabe la idea de perder el control sobre los procesos y procedimientos. Como bien sabemos, la etimología del concepto método apunta al griego *méthodos*, que tiene su origen en *meta* + *hodós*, que significa camino para llegar a un resultado. Parece que lo que está en juego es la cuestión de buscar un camino seguro, sin ningún margen de inestabilidad; lo que ha llevado al contexto de absolutización de esta cuestión.

La construcción del conocimiento a través de caminos hermenéuticos nos

lleva a comprender que un dominio anticipado del espacio en el que podemos participar en la experiencia del conocimiento no tiene sentido. Tampoco se trata de ir en la dirección opuesta, en contra del método, porque, como dije antes, la aparición del método en el escenario mundial ha producido una verdadera revolución en relación al conocimiento; así en ciertas áreas del conocimiento este es imprescindible.

Para Gadamer, el ideal moderno de conocimiento totalmente transparente en sí mismo está siendo colocado en jaque por el concepto de horizonte de sentido. Según él, toda comprensión, en principio, parte de un horizonte de sentido; es decir comprende algo que puede convertirse en un elemento de ese horizonte originario. Entonces, el círculo no es un círculo vicioso, es un círculo interpretable. La hermenéutica nos llevó a una reflexión sobre la influencia de la historicidad en nuestro conocimiento. Ella reveló la historia actuando sobre nosotros, en cualquier comprensión, en cualquier conocimiento del mundo. En este sentido, la tarea fundamental de la hermenéutica sería tematizar la historia del sentido que actúa sobre nosotros, en una especie de horizonte previo de comprensión. En palabras de Gadamer, «El horizonte del presente no se forma pues al margen del pasado. Ni existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos “horizontes para sí mismos”» (Gadamer, 1996, p. 376).

Prolongando la reflexión a nuestro contexto actual de tiempos tecnológicos, de la esencia de la técnica; podemos percibir que el nativo digital, conforme Pierre Lévy nos ha advertido, participa de un horizonte previo al del actual nacimiento de este. Por lo tanto, el significado o la falta de sentido están directamente vinculados a tal situación. El mundo de la vida (*Lebenswelt*) es anterior a nuestra conciencia del mundo en que vivimos. Es dentro de este contexto que tiene sentido la reflexión sobre el nihilismo contemporáneo y el contexto de las TICs.

No se puede negar la historia y el lenguaje como espacios dentro de los cuales siempre nos movemos. Nuestra forma de comprensión lleva implícita la interrogación nihilista, sin importar si somos o no conscientes de ello. Comprendemos el mundo por la capacidad de aproximarnos a la historia y al lenguaje, ya que siempre nos hemos movido dentro de ese espacio. «En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella» (*ivi*, p. 344). Empero, a pesar de nuestra comprensión del mundo desde la historia y el lenguaje, nuestra subjetividad no puede dominar ese espacio, porque «la conciencia histórica que quiere comprender la tradición no puede abandonarse a la forma metódico-crítica de trabajo con

que se acerca a las fuentes. [...] la apertura a la tradición que posee *la consciência de la historia efectual*» (ivi, p. 437).

No reconocer el peso de la historia y el lenguaje implicaría la negación del hecho de que inevitablemente se nos ha confiado para siempre ese espacio, lo que realmente es insostenible. Es, por lo tanto, un proceso en el cual los involucrados se encuentran insertados «en un orden del acontecer que no pueden ser manejados por ellos».

Algo se revela, al mismo tiempo que también se oculta. Es el caso de una obra de arte. Se revela a los ojos de quien puede experimentar, es decir, vivenciar con; mientras se esconde de aquellos que tienen la intención de dirigir la mirada objetivadora, dominante, sobre la obra de arte. Esto se puede ver muy bien cuando, al tratar de imponer a la obra de arte las condiciones bajo las cuales ella debe manifestarse, curiosamente, lo que tendremos es el final de su proceso de producción. Nos vemos, por lo tanto, obligados a abandonar la mirada objetivante y entregarnos a esta presencia ajena a nosotros, intrigante y misteriosa, de tal manera que se encuentra con algo que no es posible calificar racionalmente, más a partir de la forma como la experimentamos.

Bibliografía

- Gadamer, H.-G. (1996), *Verdad y Método I: Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, traducción de A.A. Aparicio y R. Agapito, Sígueme, Salamanca.
- Gadamer, H.-G. (2007), *Hermenêutica em retrospectiva*, traducción de M.A. Casanova, Vozes, Petrópolis (RJ).
- Heidegger, M. (1998), *Ser y Tiempo*, traducción de Rivera C.J.E., Universitaria, Santiago de Chile.
- Kant, I. (2009), *Crítica de la razón pura*, traducción, estudio preliminar y notas de M. Caimi, índices temático y onomástico de E. Amador, M. Paolucci, M. Thisted, tabla de correspondencias de traducción de términos de D. M. Granja, M. de J. Gallardo, E. Aguiar, Ó. Palancares, FCE, UAM, UNAM, México.
- Lévy, P. (2011), *Cibercultura*, Editora 34, São Paulo.
- Schleiermacher, F. (1995), *Hermeneutik und Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Schuck, R.J. (2013). *Apropriação da Tradição: Aproximações à Hermenêutica de Gadamer*, Novas Edições Acadêmicas - NEA, Berlin.
- Tarouco, L.M.R., Costa, V.M., Ávila, B.G., Bez, M.R., Santos, E.F. (2014), *Objetos de Aprendizagem: Teoria e Prática*, Evangraf, Porto Alegre.

English title: (Post)Modernity and Nihilism in Technological Age

Abstract

*This paper aims to discuss core issues regarding knowledge and modernity, and more specifically to critique the latter, by reflecting on the context of contemporaneity through a glance at nihilism in the technological times. The core problematics to be discussed are: what is modernity? What does it mean to be modern? What are the main constraints of modernity? This text is largely based on Gadamer's propositions in his work *Truth and Method*, as well as on major modernity authors such as Descartes and Kant. Finally, a change in the objectification position may be observed. Such change shows that, long before we participate in history or realize its effects on us, it is already unfolding and it always surpasses us. Therefore, thinking of our context requires us, beforehand, to be open to what happens to us, though it may not be in line with our desire, and the capacity to understand it.*

Keywords: knowledge; modernity; hermeneutics; technology.

Rogério José Schuck
Univates
rogerios@univates.br

T

Fondamento o abisso (*Abgrund*)? L'interpretazione heideggeriana del nichilismo nella filosofia di Nietzsche*

Alfredo Rocha de la Torre

La filosofia di Nietzsche è un referente, esplicito ed implicito¹, nella riflessione heideggeriana a partire della seconda metà degli anni Trenta. All'opera del pensatore di Röcken Heidegger ha dedicato molteplici testi, lezioni e conferenze, contenuti per lo meno in 10 volumi della sua opera completa. Sono tre le espressioni della relazione filosofica di Heidegger con Nietzsche: 1) la tesi fondamentale rispetto al pensiero di Nietzsche, che consiste nel considerarlo come la manifestazione più sviluppata della metafisica occidentale, cioè, come il culmine (*Vollendung*) del pensiero sorto con Parmenide² e del consolidamento di un fondamento (*Grund*) e di uno scopo dell'azione umana; 2) l'interpretazione dei cinque concetti capitali della filosofia di Nietzsche (volontà di potenza, eterno ritorno, superuomo, nichilismo-morte di Dio e transvalutazione), a partire dal filo conduttore della sua domanda per il senso dell'essere e, con esso, la comprensione della sua opera e dei suoi *Grundbegriffe* a partire da un ambito di carattere ontologico, e 3) una serie di presupposti ed enfasi concettuali, sebbene reinterpretati secondo

* Traduzione di Salvatore Italiano, Instituto Internacional de Idiomas, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.

¹ Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche I-II*, Neske, Stuttgart 1998; *Holzwege* (GA 5), Klostermann, Frankfurt a.M. 2003, pp. 209-267, 269-320; *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), 2000, pp. 67-98, 99-124; *Was heißt Denken?* (GA 8), 2002, pp. 40 sgg.; *Wegmarken* (GA 9), 1996, pp. 203-238, 313-364, 385-426; *Unzeitgemäße Betrachtung* (GA 46), 2003; *Heraklit* (GA 55), 1994; *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* (GA 65), 1994; *Besinnung* (GA 66), 1997; *Metaphysik und Nihilismus* (GA 67), 1999; *Nietzsche: Seminare* (GA 87), 2004; *Zu Ernst Jünger* (GA 90), 2004, fra l'altro.

² Una istruttiva trattazione dei concetti di *Ende* e *Vollendung* si trova in H. Seubert, *Nietzsche, Heidegger und das Ende der Metaphysik*, in A. Denker, H. Zaborowski (Hrsg.), *Heidegger und Nietzsche* (Heidegger Jahrbuch 2), Karl Alber, Freiburg-München 2005, pp. 297-320.

il suo modo di procedere metodologico, e un'interpretazione *sui generis* di tutta la storia della filosofia, molto legata alla riflessione di Nietzsche: il ruolo fondamentale dell'affettività nel rapporto con il mondo, il carattere centrale della comprensione che si ha in questo rapporto, il primato di ciò che rimane narcosto³ e, con questo quadro di riferimento, la non determinazione tecnico-strumentale del pensiero, così come, fra l'altro, l'appello al superamento della grammatica occidentale⁴.

Una lettura critica di Heidegger, che ovviamente non pretende, né può in nessun modo passare sotto silenzio la sua grandezza e il suo significato monumentale per la storia della filosofia occidentale, permette, tuttavia, considerare che in queste tre espressioni del suo riferimento a Nietzsche si giunge ad un'interpretazione che in alcuni casi non è del tutto giusta con lui. La "non giusta interpretazione" non fa riferimento tuttavia ad uno sbagliato e poco rigoroso avvicinamento di Heidegger a Nietzsche, bensì ad una molto peculiare forma di chiarimento dell'opera interpretata a partire dalle proprie categorie senza arrivare a disprezzare, ciò nonostante, la ricchezza dell'opera interpretata: in un processo che non ammette come criterio decisivo il parametro romantico dell'adattamento dell'interpretazione, Nietzsche parla nel linguaggio di Heidegger senza smettere di essere, nonostante tutto, Nietzsche. Però è precisamente in questo far parlare Nietzsche con il suo linguaggio, con il linguaggio della domanda sull'essere, per esempio, che i risultati raggiunti non rendono del tutto giustizia al filosofo di Röcken⁵.

Questa lettura heideggeriana di Nietzsche, totalmente coerente, rigorosa e convincente, non è tuttavia giusta nei primi due casi – Nietzsche come culmine della metafisica e, con questo quadro di riferimento, la volontà di potenza, l'eterno ritorno, il superuomo, il nichilismo, e la transvalutazione di tutti i valori, considerati da una prospettiva soggettivistica – a causa degli

³ Cfr. V. Vitiello, *Heidegger y el nihilismo*, in «Er, Revista de filosofía», III (2000), n. 29, pp. 9-27, p. 16.

⁴ Cfr. M. Heidegger, GA 9, cit., p. 314. Anche A. Rocha de la Torre, *Verità e linguaggio nella filosofia di Heidegger*, in «Teoria», XXXVII (2017), Terza serie XII/1, pp. 139-155.

⁵ Questa è anche, in generale, la posizione di Karl Löwith in relazione alla lettura heideggeriana della filosofia di Nietzsche. Cfr. *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert*, J. B. Metzler, Stuttgart 1984, pp. 242-257, specialmente pp. 249 sgg. Cfr. V. Vitiello, *op. cit.*, p. 17, e W. Stegmaier, *Nietzsche nach Heidegger*, in A. Denker, H. Zaborowski (Hrsg.), *op. cit.*, pp. 321-336, 331 sg. Nella stessa direzione, ma in modo più diretto, e soprattutto con riguardo alla volontà di potenza, si muove il contributo di W. Müller-Lauter, *Über den Nihilismus und die Möglichkeit seiner Überwindung*, in H.-H. Gander (Hrsg.), *“Verwechselt mich vor Allem nicht!” Heidegger und Nietzsche*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1994, pp. 43-71.

aggiustamenti interpretativi che Heidegger porta a termine riguardo all'opera di Nietzsche per poterla "spiegare" a partire dalle sue preoccupazioni filosofiche e dal suo filo conduttore, legato alla domanda essenziale sull'essere da un punto di vista onto-storico⁶. In merito alla terza espressione, che ha a che vedere con quelle coincidenze relative ai presupposti generali delle due posizioni, considero che Heidegger non è del tutto giusto con Nietzsche nel momento in cui non riconosce in maniera esplicita l'atmosfera concettuale comune che li unisce negli aspetti di grande importanza per le loro rispettive riflessioni. Nonostante la rilevanza di questo terzo fattore nel rapporto di Heidegger con la filosofia di Nietzsche, in questa presentazione mi concentrerò esclusivamente sui primi due punti, cioè, sull'interpretazione che Heidegger fa della filosofia di Nietzsche e di alcuni dei suoi concetti capitali.

In termini generali cercherò di segnalare, pertanto, il modo in cui Martin Heidegger priva in maniera metodica l'opera di Nietzsche della sua "insostanzialità", in altre parole, della sua essenza abissale (*abgründig*) per dotarla, di conseguenza, di un fondamento e, con questo, integrarla in modo naturale al processo storico costitutivo del nichilismo reale proprio dell'Occidente: solamente la postulazione e la difesa di un fondamento (*Grund*) e di un fine ultimo di tutto ciò che è pongono le basi per confermare l'appartenenza di una prospettiva filosofica alla storia dell'essere concepito metafisicamente. D'altro canto, con la stessa intenzione di evidenziare l'essenza "debole" del pensiero di Nietzsche, in senso contrario alla sua interpretazione "forte", propiziata dalla versione heideggeriana, intendo presentare in modo generale e introduttivo, quanto meno, un'interpretazione non canonica, però più adatta allo spirito dell'opera di Nietzsche, di tre concetti capitali affrontati da Heidegger nel suo *Nietzsche II*. Alla fine questo sarà l'unico compito del presente lavoro.

Al punto di partenza della sua lettura dell'opera di Nietzsche, Heidegger sottolinea tanto la natura "esperienziale" del nichilismo come il suo carattere processuale. Con questo vuole evidenziare che pensando il nichilismo siamo di fronte a un fenomeno storico fondamentale, che ci compete direttamente in quanto fenomeno che compromette l'esistenza stessa dell'uomo sulla terra. Non si tratta, pertanto, di una "semplice" teoria filosofico-letteraria propria della creazione "formale" di un pensatore nella libera espressione della sua immaginazione, e neanche di un avvenimento accidentale che si presenta in un momento determinato del tempo, bensì del movimento storico costitutivo dell'esistenza stessa del mondo occidentale: il nichilismo è un'esperienza (*Erfahrung*) e, in termini di gran lunga più specifici, facendo uso della stes-

⁶ Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche II*, cit., pp. 301-361.

sa terminologia heideggeriana, è una tonalità d'animo (*Stimmung*) nel quale l'uomo si apre al mondo nella delusione del non raggiunto, e il mondo appare di fronte a lui come "nullità", come totalmente carente di senso⁷.

Questa prima definizione del nichilismo permetterà a Heidegger non solo di iniziare il suo avvicinamento alla proposta di Nietzsche intorno a questo fenomeno, ma anche di evidenziarne tre tratti fondamentali, che più avanti gli permetteranno di prendere le distanze da quello che potrebbe essere catalogato come una versione esclusivamente ontica dello stesso: 1) nuovamente il fatto che il nichilismo non è una semplice idea che può essere pensata aseticamente, cioè, senza nessun tipo di legame diretto con la nostra stessa esistenza, bensì, in modo diverso, che pensare a esso significa *essere nell'*esperienza stessa del suo accadere attuale; 2) la delimitazione dello sguardo alla manifestazione del nichilismo nell'epoca attuale della storia della cultura occidentale, quella che culminerà con la descrizione di uno stato "psicologico" dell'uomo contemporaneo, caratterizzato dal vuoto sconforto di fronte al non raggiungimento delle mete proposte e delle promesse insite nel fondamento che alimentava la validità dei valori supremi direttrici dell'azione, 3) il rapporto che si stabilisce tra i presupposti generali dell'epoca, riferiti da Heidegger nei termini del suo contesto, delle sue mete e cammini, certezze e insicurezze, fra le altre cose, e "la verità" di quest'epoca stessa, con la quale il pensatore tedesco pretende solo di attirare l'attenzione sulla configurazione del nostro stesso presente, che più in là di ciò che viene da lui esplicitamente indicato, rimanda implicitamente alla struttura universale del predominio del calcolo nel rapporto con la natura tutta e, pertanto, al dominio di tutto l'ente nell'accadere della "volontà di volontà".

In questo contesto, insieme alla molteplicità di definizioni, prospettive ed ambiti di riflessione intorno al fenomeno del nichilismo⁸, Heidegger sottolineerà, così come lo fa nel caso di altri importanti fenomeni affrontati nella sua filosofia – il linguaggio, la tecnica, l'abitare umano, lo spazio, tra gli altri –, che la sua indagine è indirizzata direttamente all'essenza di questo fenomeno e non ai suoi tratti, alla sua origine, alle diverse teorie che cercano di spiegarlo ecc. Con questo chiarimento, Heidegger prenderà le distanze, com'è comune nel suo modo di procedere, da tutta la tradizione filosofica occidentale, considerando che non si tratta più di affrontare indirettamente il fenomeno nel suo *quid* o nelle sue componenti, ma di domandare il "come" del suo accadere in quanto tale: di fronte al nichilismo classico caratteristico di Nietzsche, che

⁷ Cfr. *ivi*, p. 32.

⁸ Cfr. per esempio F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2009.

nelle parole di Heidegger non accede a ciò che è ontologicamente costitutivo del nichilismo stesso, Heidegger intraprenderà il lavoro di cercare questo costitutivo del fenomeno muovendo da un orizzonte di riflessione onto-storico.

Per descrivere il processo storico con il quale si finisce nell'esperienza del nichilismo concepita da Nietzsche nella sua critica alla metafisica occidentale, e di pari passo nella sua genealogia della morale⁹, Heidegger segnala tre stadi del processo di annichilazione, attraverso i quali porta a termine simultaneamente la sua interpretazione dei concetti fondamentali di Nietzsche già menzionati. Il filo conduttore di questa descrizione sarà la seguente definizione di Nietzsche: «Cosa significa nichilismo? *Che i valori supremi si svalutano*. Manca la meta; manca la risposta del “perché”¹⁰. I passi che conducono il cammino fino a questa domanda e culminano nella soluzione proposta da Nietzsche di fronte allo stato delle cose propiziato da tale svalutazione e incertezza, sono i seguenti:

1. Ricerca e donazione di senso all'ente nella sua totalità. Questo processo, che ha la sua origine in quello che è indicato nel testo giovanile di Nietzsche *Verità e menzogna in senso extramurale*¹¹, culminerà nella postulazione di un fondamento che conferisce il senso a tutto quello che è e che, di conseguenza, lo dota di valore. Le carenze naturali dell'animale umano, la sua debolezza paragonata con il potere della natura e degli altri animali del suo ambiente, conducono l'uomo, nelle parole di Nietzsche, alla creazione di grandi costruzioni concettuali («colombari romani»)¹² propiziate dall'incessante lavoro dell'intelletto. Questa situazione iniziale dell'uomo spinge a che la capacità generatrice di finzioni, inerente all'intelletto, doti la vita umana di una serie di ragioni ed argomenti per vivere nel mezzo della vulnerabilità e del dolore. Fra queste finzioni spicca il concetto di verità. Alla fine questo sarà il sostegno di tutto movimento morale, religioso e intellettuale al fine di trovare un fondamento ultimo alla vita umana. Nel primo ambito il concetto di verità fonderà le definizioni dualiste del buono (*Gut*) e del malvagio (*Böse*), mentre nel secondo contribuirà alla definizione cristiana di Gesù come cammino, verità e vita¹³, e nel terzo si postulerà l'indipendenza – con un alone di neutralità valutativa – del daffare scientifico e filosofico.

⁹ Cfr. *Zur Genealogie der Moral* (KSA 5), specialmente pp. 291 sgg.

¹⁰ F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Kröner, Stuttgart 1996, [2], p. 10.

¹¹ Cfr. F. Nietzsche, KSA I, pp. 873-890.

¹² *Ivi*, p. 882.

¹³ Juan 14: 6.

Però l'origine della ricerca del fondamento si può osservare anche in un fenomeno legato essenzialmente a ciò che è descritto nel trattato del 1873 sulla verità e la menzogna. È il frutto del timore dell'uomo di fronte al divenire, al cambio, all'evanescenza del tempo e della terra ferma sulla quale sopportare la furia della natura. Ne *Il crepuscolo degli idoli*¹⁴ Nietzsche denominerà «egitticismo»¹⁵ questa tendenza umana a fermare il divenire, a trovare un modo per sostenere la vita dell'uomo. Il nome per i suoi prodotti sarà quello delle «mummie concettuali»¹⁶. Vulnerabilità e timore del divenire, due sentimenti mutuamente dipendenti, inistradano l'uomo verso la costruzione concettuale di sostegni che servono da placebo di fronte alla dolorosa finitezza che ci è stata destinata. Per Nietzsche l'archetipo della lotta contro il divenire è il filosofo, concepito in un senso molto ampio, e anche gli altri creatori di nozioni esplicative di tutto l'ente, che cercano fondamenti a sostegno della vita umana. Ne *La "ragione" nella filosofia*¹⁷ troviamo una sintesi ben riuscita di questo pathos della rassicurazione¹⁸.

È evidente, di conseguenza con la prospettiva filosofica nietzscheana, che la doppia manifestazione dell'origine della costruzione di finzioni, ubbidisce alla debolezza connaturata nella specie umana, però anche alla decadenza caratteristica di quelli che nella sua opera matura Nietzsche identificherà come esemplari del gregge.

2. Inizio e compimento del processo di svalutazione del fondamento. Una volta che l'uomo non trova più nessuna soluzione nel fondamento stabilito come datore del senso dell'azione umana, si trova *ad portas* la mancanza di senso e la carenza di valore. In questo stato psicologico prodotto dal lento crollo dell'ideale inerente al fondamento, l'uomo sperimenta la vicinanza più intima della vacuità: il percorso metafisico crolla, diventa nullo, perdendo così tutto il significato e l'importanza ("valore" nell'accezione heideggeriana) per la vita. Guadagna rilevanza in questo contesto la parola d'ordine «la vita non vale niente»¹⁹, attribuita da Nietzsche ai sapientissimi, fra i molti altri esempi, come manifestazione della negazione costitutiva della debolezza e

¹⁴ Cfr. KSA 6, pp. 55-161.

¹⁵ *Ivi*, p. 74.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung* (KSA 6), pp. 74-79.

¹⁸ *Ivi*, p. 74.

¹⁹ Cfr. F. Nietzsche, KSA 6, p. 67.

della tonalità d'animo attraversate dal timore²⁰.

La perdita del valore fondamentale che reggeva la vita umana fino a quel momento, non significa niente di più che l'esperienza della vacuità prodotta dal crollo della sostanza assunta come il fondamento di tutto l'ente. Con questa perdita, sostiene Heidegger, essendo in questo interamente fedele a Nietzsche, non si sgretola solamente l'ente particolare costituito come "sostanza prima", ma anche l'ente nella sua totalità²¹: l'uomo sperimenta, allora, il nulla dell'ente e, con esso, la totale vacuità. Questa esperienza sarà l'evidenza più palpabile della carenza di valore di tutte le condizioni di provenienza dal nichilismo reale (ontico), che hanno configurato nella sua tappa positiva i pilastri della grande finzione costruita sistematicamente dal pathos della sopravvivenza dell'uomo debole²². Essi sono: a) la creazione di una meta soprainsensibile per la vita umana, orientata nel punto di partenza indiscutibile della sostanza prima valutata come fondamento; b) l'istaurazione, strutturalmente vincolata a questo fondamento, di una totalità unitaria per tutto l'ente, di una sistematizzazione e organizzazione di tutto l'accadere²³; e c) l'apparente carattere oggettivo, sussistente e sostanziale del mondo vissuto, che era riuscito a lasciare nell'ombra l'autentico *status* ontologico di quest'ultimo come prodotto delle necessità psicologiche di un ente debole e timoroso.

Però quali opzioni ha l'uomo che si trova nel mezzo di questa situazione di carattere epocale? Nietzsche riterrà che ci sono due possibilità di fronte all'esperienza della vacuità radicale, ciascuna delle quali rappresenta una struttura "esistenziale" senza punto d'incontro: a) La forma di vita debole, che rappresenta il nichilismo passivo della disperazione e della carenza di senso, cioè, della perdita di ogni valore, di ogni meta e di ogni fondamento; b) la forma di vita forte, che appartiene al nichilismo attivo istauratore di valori e, in questo modo, alla messa in opera della transvalutazione di essi. Heidegger farà proprie queste due maniere di sperimentare la caducità dei valori supremi, ma le intenderà come due forme diverse dello stesso (*das Selbe*), come due "vissuti" del venir meno del fondamento, che in quanto "vissuti" non riescono ad accedere all'essenza ontologica del nulla. Tale concezione sarà quella che gli permetterà di giustificare l'interpretazione dei concetti capitali di Nietzsche in termini metafisici e designare la sua filosofia come culmine della metafisica occidentale della soggettività.

²⁰ Cfr. A. Rocha de la Torre, *Stimmung und Verstehen*, in «Phainomena», 108-109 (2019), pp. 57-81.

²¹ Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche II*, cit., p. 41.

²² *Ivi*, pp. 53-59.

²³ *Ivi*, p. 55.

In questa presentazione affronterò solamente la seconda possibile risposta al processo di svalutazione dei valori supremi, poiché è questo l'esito che permette, secondo Heidegger, di ricostruire il cammino nietzscheano verso il compimento (*Vollendung*) della metafisica occidentale. In questo contesto, e come punto di partenza della sua interpretazione del nichilismo nella filosofia di Nietzsche, Heidegger sosterrà in modo opportuno che la transvalutazione consiste non in una semplice sostituzione di alcuni valori con altri, ma in una radicale trasformazione della «determinazione dell'essenza dei valori» e, in questo modo, nella conversione dell'essere come valore²⁴.

Però “valore” è per Heidegger ciò che importa, ciò che è stimato e, in questo senso, ciò che vale ed è valido, e per questa ragione arriva a possedere un ruolo normativo, che regge e diviene meta, cammino da seguire²⁵: «Se il valore è ciò che in ogni cosa costantemente importa, allora esso si rivela nel contempo come ciò in cui ha il suo fondamento tutto ciò che in esso viene favorevolmente accolto e ha colà la sua permanenza e la sua sussistenza [...] si delinea, al meno nei contorni, una connessione interna tra valore, fine e fondamento»²⁶. Questa concezione sostanziale del valore, insieme alla definizione della riflessione di Nietzsche come filosofia dei valori, è il presupposto che conduce coerentemente Heidegger a tradurre in chiave metafisica tutte le nozioni capitali del pensiero di Nietzsche.

Senza negare questa considerazione del valore come “ciò che importa” e che “vale”, penso che l'interpretazione heideggeriana può aver ignorato la componente ermeneutica della lettura nietzscheana del valore, e in questo modo può aver omesso anche la cosa fondamentale al riguardo: l'essenza del valore come donazione del senso (*Sinn*, al posto di *Ziel/Zweck*). In questo contesto, il valore non vale e non importa per il fatto di reggere e di convertirsi in meta e fondamento, ma per il dispiegamento (*Entfaltung*) dell'interpretazione che a esso è connaturale: il valutare è un interpretare. Però è un interpretare senza oggetto né testo al quale adeguarsi. È, al contrario, un'imposizione di senso affettivamente mediata (*stimmungsmäßig*) al mondo, un'interpretazione del mondo sorta dal confronto di forze inerenti il corpo (*Leib*). Cosa si vuole dire, per esempio, quando c'interrogiamo sul valore della vita? Stiamo indagando su una forma di vita che possa convertirsi in paradigma e meta di tutto il fenomeno vitale, che sia il fondamento di questo? No, se

²⁴ *Ivi*, p. 27. Cfr. anche la descrizione che fa R. Casale (*Heideggers Nietzsche. Geschichte einer Obsession, transcript, Bielefeld 2010*) della relazione fra fondamento (vita), valore e nichilismo, soprattutto pp. 58 sgg.

²⁵ M. Heidegger, *Nietzsche II*, cit., pp. 38 sgg.

²⁶ M. Heidegger, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 577. Cfr. *Id.*, *Nietzsche II*, cit., p. 38.

abbiamo sotto gli occhi l'essenza ermeneutica del valutare. Nella risposta a questa domanda concederemo il nostro senso alla vita, sorto da un affetto di comando o di potere della vita stessa. Valutare la vita, per esempio, come carente di valore, non segnala essenzialmente nulla di più che l'apertura affettivamente mediata dall'uomo debole e timoroso che non trova in essa niente che valga la pena di essere vissuto: il valore concesso o negato alla vita non è più, allora, che un'interpretazione di una tonalità emotiva che si esprime come senso. Questo è ciò che sostiene Nietzsche in un frammento postumo scritto fra l'autunno del 1885 e l'autunno del 1886: «*Che cosa significa per sé il valutare? [...] Dov'è "sorto"?*» [...] Risposta: il valutare morale è un'*esegesi*, un modo di interpretare. L'*esegesi* è in sé un *sintomo* di determinati stati fisiologici e inoltre di un determinato livello spirituale di giudizi dominanti. *Chi interpreta? – I nostri affetti*»²⁷.

Il valore è allora la manifestazione affettivamente mediata di un movimento di forze che si dispiega conferendo senso a quello che è. "Transvalutare" sarà di conseguenza un procedere di carattere ermeneutico e non una attività di radicamento "morale" che impianti mete e fondamenti: è la donazione di un nuovo senso (significato) della vita stessa che si ricompone nel mezzo della vacuità prodotta dalla svalutazione dei valori supremi, concepiti dalla vita debole in termini di mete e fondamenti. Heidegger sembrerebbe identificare allora, in questo contesto, il significato del valore proprio della vita decadente con il valore della vita stessa in quanto volontà di potenza.

È a causa di questa identificazione che Heidegger dà l'impressione di tendere ugualmente a considerare la volontà di potenza in termini di dominio, di possesso umano e di desiderare, nonostante dica chiaramente che questa non è un'aspirazione dell'uomo alla presa del potere di cui è privo²⁸. Queste tre linee della volontà di potenza, assunte così, finiranno per essere capite, pertanto, – conformemente alla lettura onto-storica del nichilismo – come nozioni capitali di quella metafisica della soggettività che caratterizza la filosofia di Nietzsche, secondo il pensatore di Meßkirch. Di fronte a questa posizione nascosta, non evidente di per sé, è necessario evidenziare allora vari aspetti già conosciuti, però non sufficientemente segnalati nella loro accezione ermeneutica della lettura heideggeriana.

In primo luogo, va segnalata l'identità indiscutibile fra vita, volontà e potenza, che non rende possibile una lettura della volontà di potenza come un

²⁷ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, Adelphi, Milano 1975, p. 146. KSA 12, 2 [190], p. 161; *Der Wille zur Macht*, cit., [254], p. 134.

²⁸ Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche II*, cit., p. 28.

soggetto che porta a termine un'azione che riempie di senso la vita. In molteplici occasioni Nietzsche sosterrà che «la vita stessa è volontà di potenza»²⁹. Con questo vuol dire che sta pensando non ad un rapporto che si stabilisce fra un ente fondatore chiamato “volontà” e un ente fondato denominato “vita”, ma a un dispiegamento della vita stessa come volontà di potenza, cioè, a un accadere (*geschehen*) di questa come vita. Con tale presupposto si fa evidente che la volontà non è un semplice fondamento (*Grund*) che dà senso alla vita attraverso la potenza. È, al contrario, la potenza fatta vita: in questo modo vita, potenza e volontà sono un'una e medesima cosa. Però Nietzsche segnalerà anche il fatto che la volontà di potenza, e con questo la vita, è, in essenza, interpretazione e, quindi, imposizione di valori sorti dal gioco delle forze che costituiscono ogni corpo. Nietzsche afferma rispetto a ciò: «*La volontà di potenza interpreta: nella formazione di un organo si tratta di un'interpretazione; essa traccia confini, determina gradi, diversità di potenza [...] In verità l'interpretazione stessa costituisce un mezzo per impadronirsi di qualcosa. Il processo organico presuppone costantemente l'interpretare*»³⁰.

È questa caratterizzazione ermeneutica della volontà di potenza e della vita quello che permette di prendere le distanze da una definizione metafisica di esse, dato che scinde la sua comprensione da ogni concezione ontologica e “linguistica” basata sulla connessione fra un soggetto e un'azione descritta per mezzo dei suoi predicati, o sulla caratterizzazione di una sostanza attraverso i suoi accidenti. Questo intento di dissoluzione della entità soggiacente a ogni azione – del soggetto in quanto *subjectum* datore del senso – è chiaramente segnalato al numero 13 del “Trattato primo” della *Genealogia della morale*, dove a partire dalla differenziazione che l'uomo comune può stabilire tra il fulmine e il suo bagliore, si mette in evidenza l'essenza a-soggettiva del volere (*wollen*), cioè, della volontà (*Wille*). Con questo esempio Nietzsche vuole far risaltare l'essenza della volontà di potenza come semplice *avvenire della forza*. Non si tratta, allora, di un soggetto (volontà) che portando a termine un'azione infonda in un altro (la vita) la potenza per il suo accrescimento.

La delucidazione heideggeriana della volontà di potenza in senso metafisico sembra mantenere la concezione di Nietzsche riguardo a essa nei limiti della grammatica occidentale, fondata sulla diade di soggetto e predicato, ignorando non solo i costanti appelli del filosofo di Röcken per infrangere questa struttura restrittiva del divenire, ma anche le stesse preoccupazio-

²⁹ KSA 12, 2 [190], p. 161; *Der Wille zur Macht*, cit., [254], p. 184.

³⁰ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., p. 126. KSA 12, 2 [148], pp. 139-140; *Der Wille zur Macht*, cit., [643], p. 433.

ni heideggeriane di fronte ai limiti del linguaggio, costitutivamente incapace di far comprendere nella sua essenza alcuni fenomeni nel loro semplice dispiegamento, come ad esempio le ben note *das «Nichts nichtet»* o *«Die Sprache spricht»*. Dato che l'obbiettivo di questo saggio non è di segnalare questo tipo di possibili debiti, non riconosciuti esplicitamente da Heidegger, nei confronti Nietzsche, ci basta indicare solamente che nel caso dell'intento di superare la struttura del linguaggio proprio della metafisica a beneficio di un'esperienza del puro accadere, c'è una coincidenza che va sottolineata fra i due pensatori: una coincidenza che Heidegger, per lo meno, non esplicita.

La volontà di potenza può essere compresa allora come un puro dispiegamento della potenza e non in termini di un sostrato definito come fondamento: è forza in divenire, in altre parole, è il puro divenire della forza o il divenire stesso come forza, come potere. Mancante di un *subjectum* che la determina, e sottratta essa stessa alla sostanzializzazione come fondamento (*Grund*) di tutto quello che è, non può essere compresa se non come abisso (*Abgrund*): "fondamento" che non fonda. Questo è quello che vuol dire, alla fine, che tutto ciò che è vivo è volontà di potenza e niente più. La base di questa approssimazione ermeneutica, e non metafisica, della volontà di potenza è messa in evidenza nel già menzionato trattato dalla *Genealogia della morale*:

Un *quantum* di forza è esattamente un tale *quantum* di pulsione, di volontà, d'attività – ancor di più, non è nientemeno che quello stesso pulsionare, quello stesso volere (*Wollen*), quello stesso agire, e, può apparire diversamente soltanto sotto la seduzione della lingua (e degli errori radicali, in essa pietrificatisi, della ragione), che intende e fraintende ogni agire è condizionato da un agente, da un soggetto' [...] Ma un tale sostrato non esiste; non esiste alcun 'essere' al di sotto del fare, dell'agire, del divenire; 'colui che non è che fittiziamente aggiunto al fare, il fare è tutto'³¹.

Questo puro accadere della forza avrà un'altra connotazione di grande importanza: sarà privo di meta, di oggetto a cui tende il suo stesso divenire potenza³². Questa è la ragione per la quale l'essenza della volontà è il puro dispiegamento del potere come accrescimento di sé stesso, come divenire più potenza. Nietzsche illustrerà questa condizione non teleologica del «accadere potere» ricorrendo alla differenza tra il volere (*Wollen*) della volontà (*Wille*) e il desiderare (*Wünschen*) ed l'aspirare (*Streben*): mentre il *desiderare* è la manifestazione della carenza di quello che manca, e in questo senso è la rappre-

³¹ KSA 5, p. 279.

³² Cfr. W. Müller-Lauter, *op. cit.*, pp. 56 sg. Come Heidegger riconosce nella concezione nietzscheana della volontà di potenza: cfr. *Nietzsche I*, *cit.*, pp. 39 e 48 sgg.

sentazione della distanza che separa un soggetto da un oggetto, e *l'aspirare* a sua volta rimanda inevitabilmente alla “nostalgia” di una meta ancora non raggiunta, a una causa finale, *il volere* come dispiegamento della volontà è un affetto di comando³³, è un eccesso la cui “meta” è la sua propria realizzazione, cioè, è un mettere all’opera quello che di esso è proprio. Heidegger stesso sottolineerà tale differenza essenziale fra i tre concetti, nella sua lezione del semestre invernale del 1936/37 su *La volontà di potenza come arte*³⁴.

La conseguenza che è importante evidenziare in questo momento è che senza mete per il proprio dispiegamento, la volontà di potenza non può essere identificata con l’ansia di dominio, con *l’aspirazione di raggiungere la “potenza” (Herrschaft) che non si ha*³⁵. La volontà, concepita come semplice accadere della forza che accresce, non è dipendente dalla sottomissione di ogni ente attraverso l’esercizio del dominio, nel senso di un desiderare o di un aspirare che tale sottomissione si compia. È, in un senso ermeneutico e vitale, l’accadere dell’interpretazione valutativa in sé stessa, che si manifesta e si impone, o si sottomette, in tutto il gioco di forze della vita stessa: la volontà di potenza non è essenzialmente se non il puro accadere dell’interpretazione affettivamente mediata. È per questa ragione che la molto nota immagine dello sparviero e dell’agnello non può essere traducibile semplicemente secondo i parametri del rapporto tra dominante e dominato, ma è l’espressione di due forme dello stare affettivamente nel mondo, che interpretano e valutano la vita stessa da punti di vista diversi. Animale da caccia e animale da gregge sono essenzialmente due modi spiritualmente contrari di aprirsi in forme interpretative, vale a dire in maniere affettive al mondo. Il vincolo del dominio che li mette in rapporto reciproco è solo una conseguenza secondaria del sopravvenire delle rispettive forze, cioè, delle interpretazioni valutative che si impongono o si consegnano.

Questa prospettiva, che corrisponde al puro dispiegamento della volontà come volere, è chiamata da Nietzsche «innocenza». L’altro modo della vita, a cui è consustanziale l’ansia di dominio (*Herrschaft*), è quella che riguarda l’uomo debole e, pertanto, l’uomo creatore di colombari, mummie e ragnatele della ragione, secondo le multiple designazioni di Nietzsche fa della capacità umana creatrice di finzioni. Il filosofo, lo scienziato, il sacerdote, sono per Nietzsche, allora, il paradigma della conversione della volontà di potenza in volontà di dominio, in volontà di volontà. L’“Essere” del filosofo, la sua

³³ F. Nietzsche, KSA 13, 11 [114], p. 54; *Der Wille zur Macht*, cit., [668], p. 447.

³⁴ Cfr. *Nietzsche I*, cit., p. 37.

³⁵ Cfr. K. Löwith, *op. cit.*, p. 252.

causa prima, così come il Dio del sacerdote e “la verità” dello scienziato, non arrivano a essere se non il frutto della volontà di sopravvivenza e di rassicurazione del debole animale umano; fondamenti e mete saranno i loro mezzi più adeguati.

Il fatto che l'accadere della potenza come volere, al contrario, diviene libero da mete e da aspirazioni, e in questo senso è innocente, è mostrato da Nietzsche nel suo ricorso reiterato alla natura non umana, al fulmine, allo sparviero, al passero ecc. Ecco ciò che in si fondo si vuole far capire con l'immagine delle prospettive contrapposte dell'agnello e dell'aquila nella *Genealogia della morale*. Mentre l'agnello considera l'aquila un essere malvagio perché dalla prospettiva del debole lei sembra manifestare tutto il suo odio per il gregge nella sua caccia, come se la caccia fosse la manifestazione del libero arbitrio del cacciatore – una libera decisione della sua volontà –, il secondo mostra unicamente la pura innocenza della sua “azione”, carente di obbiettivi al di là dell’“azione” stessa, libera da un'ansia di dominio, da cattive intenzioni:

E quando gli agnellini dicono fra loro «questi uccelli rapaci sono malvagi» [...] non c'è niente da obiettare a questo modo di stabilire un ideale, eccetto che gli uccelli rapaci guarderanno verso il basso con un poco di sarcasmo e forse diranno «Noi non siamo arrabbiati in assoluto con quei buoni agnelli, incluso li amiamo: non c'è niente di più saporito che un tenero agnello»³⁶.

Questo ricorso di Nietzsche alla natura è un'immagine con la quale si cerca di esemplificare l'accadere della libera volontà nella maniera più fedele possibile e, al tempo stesso, di evitare l'abitudinaria soggettivizzazione di ogni azione quando essa è di origine umana. Con l'esempio del fulmine non separato dal suo bagliore e dell'uccello rapace che innocentemente ama gli agnelli, non si cerca solamente di liberare l'azione da ogni sostrato che pretenda fondarla, ma di liberarla anche della concezione metafisica di questo sostrato come *subjectum* che decide. Se non c'è nessun soggetto dell'azione, e in questo modo la volontà smette di essere una facoltà di presa di decisioni, la morale smetterebbe di avere senso, e non ci sarebbe più colpa o debito (*Schuld*) da pagare. Questo sarebbe il fine ultimo della genealogia della morale portata a termine da Nietzsche: lasciarci liberi da ogni debito di fronte al supremo creditore³⁷.

Senza il soggetto di un'azione decisa da una “volontà libera” non ci sa-

³⁶ F. Nietzsche, KSA 5, p. 279.

³⁷ *Ivi*, pp. 297 sgg., soprattutto p. 330.

rebbe, pertanto, creditore alcuno, posto che non ci sarebbe debito morale da espiare. In questo consiste, di conseguenza, la vera morte di Dio, di ogni Dio: il declino di ogni entità postulata come fondamento creditore. Però che cosa rimane allora? Il nulla che risulta dalla svalutazione dei valori supremi? Con questo, il nulla dell'ente che sarebbe per essenza la maggiore negazione della sottrazione dell'essere nella storia? Ovviamente no: Resterebbe "solamente" il più innocente ed umile «sì» che si offre alla vita e che, con questo, chiede in silenzio che questa «ritorni a cominciare»³⁸. Nel contesto di una vita dominata dal fondamento dei valori e delle mete supreme – debiti ereditati da una cultura che rappresenta la debolezza, secondo Nietzsche – è l'affermazione della vita nella semplicità del «sì», la più vera e autentica transvalutazione di tutti i valori. Il «sì» dell'istante pieno dell'esistenza che solo vuole ripetersi eternamente senza temere il debito dell'azione senza creditore. In questo «sì» si trovano pertanto uniti il transvalutare che afferma la vita senza nessun creditore, la volontà di potenza senza sostrato, il volere che si vuole eternamente come l'identico istante del «sì» vissuto e da vivere³⁹, e il più in là dell'uomo come piena volontà di potenza che, affettivamente mediata interpreta, cioè, valuta la vita stessa come degna di essere ripetuta per sempre. Questa identità (*Selbigkeit*) dei cinque concetti capitali è in sé stessa l'espressione più chiara del nichilismo prospettato da Nietzsche: attivo, prospettivista, insostanziale, aperto alla possibilità come semplice dispiegamento dell'interpretazione senza fondamento né mete. Tutto questo determina in ultima istanza il fatto che il nichilismo transvalutatore di Nietzsche sia nella sua essenza un negare abissale (*abgründig*) dei valori supremi della debolezza; un negare che non trova la sua via d'uscita nella postulazione di un fondamento dell'ente nella sua totalità⁴⁰: non si tratta, per questo, di un nichilismo che culmina in un altro fondamento (*Grund*), così come lo concepisce Heidegger, bensì di un transvalutare che culmina nell'abisso (*Abgrund*) della libertà dell'istante, libero da ogni debito e di ogni colpa. Solo in un'esperienza di questo tipo rimane salvaguardata, nonostante ciò che ne pensa Heidegger, l'affermazione della sottrazione dell'essere nell'ente come "poter-essere".

³⁸ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), p. 199.

³⁹ *Ivi*, pp. 31 e 208.

⁴⁰ Questa concezione è anche accentuata d'altro orizzonte da Werner Stegmaier (*op. cit.*, pp. 330 sgg.) nel suo riferimento ai frammenti postumi d'estate del 1887, 10 [21] (154), KSA 12, pp. 466 sgg., e novembre del 1887 - marzo del 1888, 11 [108] (355), KSA 13, p. 51.

English title: Foundation or Abyss (*Abgrund*)? Heidegger's Interpretation of Nihilism in Nietzsche's Philosophy

Abstract

The current article addresses the heideggerian interpretation of the concept of nihilism in nietzschean philosophy. Pointing out three components of Heidegger's relationship with Nietzsche (1. Heidegger's approach to Nietzsche as the culmination of Western metaphysics [Vollendung der Metaphysik], 2. the interpretation of five key concepts of Röcken's philosopher in a metaphysical reading, and 3. the implicit concordances in Heidegger's thought with Nietzsche's philosophy) the article focuses primarily on the first two outlined points in order to stress that, contrary to Heidegger's stance, the nietzschean solution to the problem of nihilism does not end with the postulation of a ground (Grund) which substitutes those others which have governed Western history, but in the conception of the will to power as abyss (Abgrund), namely, in an opposite direction to that posed by Heidegger.

Keywords: nihilism; metaphysics; will to power; ground; abyss.

Alfredo Rocha de la Torre
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia
rochtorre@yahoo.com

Jacobi contra Fichte. La primera acusación de nihilismo

Jacinto Rivera de Rosales

1. *Introducción*

Jacob H. Obereit, que conoció al círculo de Jena y Weimar del último tercio del s. XVIII, también a Fichte, fue el que acuñó el término de *nihilismo* en 1787 en su obra *La metafísica desesperada*. Pero quien lo popularizó fue Jacobi. Y la primera vez que usó el término de nihilismo fue para descalificar a la filosofía de Fichte en una carta de marzo de 1799, que publicó meses después: “Verdaderamente, querido Fichte, no debe disgustarse cuando usted, o quien sea, quieren llamar quimérico a lo que yo opongo al Idealismo, al que acuso de nihilismo”¹.

El tema central de la polémica sobre el nihilismo es cómo podemos afirmar la realidad y el conocimiento de la misma, fundamentalmente la realidad exterior del mundo y de Dios, a falta de lo cual caeríamos en el idealismo, en el ateísmo y en el nihilismo según Jacobi. Él plantea el tema desde el horizonte del pensar o paradigma propio de lo que yo llamaría la primera modernidad o el primer planteamiento filosófico de la modernidad. Este se inaugura, según todos los historiadores de la filosofía, con Descartes, y su punto de partida es el *cogito*, el “yo pienso, luego existo”, es decir, soy real. Esta se presenta como la primera certeza sobre la realidad, donde conocimiento y realidad de lo conocido están inmediatamente unidos, por lo que ningún genio maligno podría introducir ahí engaño alguno. Lo que aquí nos interesa señalar es que Descartes sitúa al sujeto en su interioridad, pero en un interior comprendi-

¹ Esta carta se encuentra recogida en J. G. Fichte, *Gesamtausgabe* (GA) III/3, y la cita corresponde a p. 245, l. 17-19. Existe una traducción de Vicente Serrano en el libro *La polémica sobre el ateísmo*, Dykinson, Madrid 2009, pp. 503-539.

do no sólo como autoconciencia o idealidad pensante, sino como *res*, como substancia. De ese modo el sujeto pensante y cognoscente queda cosificado, captado en el modo de ser de la cosa, encerrado primariamente en sí mismo, estando las otras cosas *realmente* fuera del *cogito* al igual que una cosa está fuera de otra cosa. O sea, explicándolo con términos kantianos, Descartes conecta directa e inmediatamente la autoconciencia constitutiva (el sujeto transcendental) sólo con los contenidos interiores de esa conciencia, o sea, con los contenidos del sentido interno, de manera que todo el mundo espacial y temporal de los objetos queda *realmente* fuera, en el exterior. El sujeto queda separado y aislado de la realidad y verdad del mundo, e incluso de su propio cuerpo, y accede de manera inmediata sólo a sus representaciones subjetivas, que pueden ser falseadas por muchos medios.

Estamos aquí en lo que podríamos llamar la *cueva cartesiana*, parecida a la cueva platónica, pero en una versión moderna, de modo que el sujeto está separado del mundo como por la pantalla de su sensibilidad, la cual es traslúcida, es decir, que a través de ella parece llegarnos la noticia de la existencia del mundo por medio de sus luces y sombras, a saber, por medio de nuestro sentir e imaginar, de nuestras impresiones y representaciones. Pero no es una pantalla transparente, o sea, no nos deja ver a qué corresponden esas representaciones exactamente en el mundo exterior. Ni siquiera estamos seguros en un principio de que no sean sino sólo sombras, productos nuestros, porque ese mundo exterior ya no está presente inmediata y directamente a nosotros, sino siempre mediatizado, únicamente a través de las representaciones subjetivas; eso es lo único que nos encontramos cuando queremos indagar la realidad del mundo y la verdad de nuestro conocimiento. Cuando queremos averiguar eso, nos topamos siempre con nuestras representaciones, como una mosca atrapada en su frasco de cristal, esta vez además opaco.

Entonces, esa realidad del mundo y la verdad u objetividad de nuestro conocimiento y conceptos sobre él sólo pueden ser recuperadas y aseguradas mediadamente, y en concreto a través de Dios, ya sea por medio de las pruebas de la existencia de Dios en Descartes, con las que quiere destruir de raíz la hipótesis escéptica del genio maligno, o gracias al paralelismo entre el orden de las ideas y el orden de los cuerpos en Spinoza, dado que ambos atributos muestran un mismo desarrollo de la substancia divina, o bien en virtud de la armonía preestablecida por Dios en Leibniz.

2. *David Hume*

Por eso, cuando en Hume el recurso a Dios se hace inviable, el escepticismo resulta inevitable, pues no es posible atravesar la pantalla que separa al sujeto del mundo, que sólo tiene ante sí sus representaciones internas:

Ahora bien: dado que nada hay presente a la mente sino las percepciones, y que todas las ideas se derivan de algo que con anterioridad se hallaban ya ante la mente, se sigue que nos es imposible concebir o formar una idea de algo que sea específicamente distinto a las ideas e impresiones. Dirijamos nuestra atención fuera de nosotros cuanto nos sea posible; llevemos nuestra imaginación a los cielos, o a los más extremos límites del universo: nunca daremos realmente un paso fuera de nosotros mismos, ni podremos concebir otra clase de existencia que la de las percepciones manifiestas dentro de esos estrechos límites. Este es el universo de la imaginación, y no tenemos más ideas que las allí presentes².

En consecuencia, no tenemos conocimiento directo de la realidad del mundo, y eso será el inicio del nihilismo moderno en la medida en que es una derivación extrema del escepticismo. Siguiendo las perspectivas que va adoptando el siervo en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, después de la figura escéptica vendrían dos posibles. Una, la de Hegel, es la conciencia desgraciada, que quiere alcanzar su realidad originaria en un Dios del más allá que le iguale al amo. Pero también podríamos pensar que la otra posible figura, quizás la siguiente ante el silencio o ausencia de ese Dios del más allá, sería el nihilismo, la conciencia nihilista o desesperada, derrotada, aquélla que da por perdida toda realidad y arrastra también a su amo hacia la nada como último combate: nada merece la pena ser defendido, todo es igual, nada es real ni más importante, nada verdaderamente es.

Hume no llega a ese extremo. Su escepticismo se atempera, porque piensa y acepta como útil que nuestra naturaleza nos lleva a *creer* (*belief*) en la realidad y porque la ordenación de las impresiones que lleva a cabo la imaginación, sobre todo con sus leyes de semejanza, de contigüidad en el tiempo y en el espacio y de causa y efecto, nos orienta bastante en relación con las impresiones. Pero, y este es un punto decisivo, la razón no puede demostrar la necesidad y universalidad objetiva de esas leyes, ni de la causalidad ni de la substancia, pues el criterio último de realidad para Hume son las impresiones y toda impresión sólo nos proporciona el caso, el hecho, pero no su

² D. Hume, *A Treatise of Humen Nature*, 1.2.6, Oxford University Press, Oxford 2007, p. 49 (trad. F. Duque, *Tratado de la naturaleza humana*, Editora Nacional, Madrid 1977. p. 169).

necesidad. Sólo aceptamos esas ideas por costumbre, pero todo puede cambiar en el mundo en cualquier momento, y, por ejemplo, que el Sol no salga mañana. Hume critica, por tanto, la *necesidad racional* de la causalidad y de la substancia, tanto externa como del yo. La razón no alcanza la realidad, de ésta sólo tenemos creencia. Esto es lo que recogerá Jacobi, que llama a Hume el maestro de la creencia (*Glaubenlehrer*) en su libro *David Hume, sobre la creencia o idealismo y realismo* de 1787³.

A esta influencia humeana se agrega también la argumentación de Kant, que tanto entusiasmó a Jacobi, en *El único fundamento de prueba posible de la existencia de Dios*, de 1763. Partiendo del análisis del juicio, Kant muestra que la existencia o realidad efectiva de una cosa no es un concepto o un predicado más de esa cosa, de su esencia, sino la posición de la cosa misma con todos sus predicados posibles en otro modo de ser, no ya en la modalidad de lo posible, sino como algo real y efectivo. Kant está recibiendo en esa época también la influencia de Hume, del que después, en los *Prolegómenos*, dirá que le despertó del sueño dogmático, pues le puso en tela de juicio su filosofía racionalista anterior, y aquí en concreto mediante la idea de que la existencia o realidad de algo tiene que ser dada y no puede ser deducida por medio de conceptos. Eso lo aplica Kant en su primera *Crítica* al argumento ontológico, que pretende deducir la existencia de Dios a partir de su esencia, como si su existencia fuera un concepto más de los incluidos en su esencia. O sea, encontramos de nuevo que la realidad no puede ser deducida por medio de la razón pura. Eso es lo que le está interesando a Jacobi.

La realidad o existencia de algo tiene que venir dada en la percepción, ésa es la tesis realista de Jacobi. Desde los conceptos no se da nunca el *esse*⁴, tiene que ser intuido⁵. Una vez dada la cosa en la percepción, la razón estudia sus relaciones y configura sus representaciones; “toda percepción expresa a la vez algo externo y algo interno, y ambos en relación entre sí”⁶. Por consiguiente, hay que distinguir radicalmente, a diferencia de Hume, entre *percepción* (*Wahrnehmung*) y *representación* (*Vorstellung*), lo que, según el sentido, podríamos traducir por *presentación* y *representación*, y kantianamente por sentido externo y sentido interno. Su distinción consiste en que es en la percepción donde se da o se presenta lo real (*das Wirkliche*), lo existente, mientras que las representaciones “son únicamente copias de las cosas

³ F.H. Jacobi, *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*, Meiner, Hamburg 2019, p. 13.

⁴ F.H. Jacobi, *op. cit.*, p. 27.

⁵ *Ivi*, p. 39.

⁶ *Ivi*, p. 86.

reales, [...] nunca pueden presentar (*darstellen*) lo real como tal. Contienen sólo la constitución o formas (*Beschaffenheiten*) de las cosas reales, no lo real mismo⁷, únicamente la verdad formal (*die Wahrheit*), pero no lo verdadero mismo (*das Wahre*). Sólo la percepción nos ofrece lo real fuera de nosotros, y no existe otro medio de conocimiento entremedias⁸. “Percepción de lo real y sentimiento de la verdad, conciencia y vida, son una y la misma cosa”⁹. Y quien se queda sólo con sus representaciones, sueña¹⁰.

Para Hume, por el contrario, tanto las impresiones como las ideas nos mantienen en el interior de la cueva, y su *belief* “deja sin decidir, si nosotros percibimos cosas realmente fuera de nosotros o meramente *como (als)* [si estuvieran] fuera de nosotros”¹¹, y se queda, según Jacobi, en un idealismo escéptico¹². En cambio, Jacobi apuesta decididamente por el realismo de la percepción, que convertiría en transparente la pantalla de nuestra subjetividad. Según él, hay que aceptar la realidad de las cosas en sí que se nos da por medio de la percepción y eso es lo que abriría un hueco en la cueva cartesiana y nos pondría en contacto *directo* con la realidad y la verdad del mundo. La base de la aceptación de eso es la creencia, pues que allí haya un acceso *inmediato* a la realidad no puede ser demostrado o fundado en la razón, dado que ésta se queda sólo con representaciones. Y aquí la creencia no es tomada en un sentido escéptico, como en Hume, sino en un sentido fuertemente positivo, pues ella es la correcta afirmación subjetiva de lo verdadero y extrasubjetivo. Jacobi defiende lo que podríamos llamar un realismo prefilosófico o preconceptual, o también natural y del sentido común, que se acerca a Thomas Reid y su filosofía del *common sense* o del *sensus communis*, como lo llamaba Cicerón. Y lo mismo ocurriría con nuestro propio cuerpo, cuya existencia sólo puede ser creída, como afirma el propio Descartes¹³. Por consiguiente, esa certeza, asentimiento o “saber sólo es una creencia (*Glauben*), por cuanto que aquello que no es susceptible de ninguna demostración estricta, [...] sólo puede ser creído”¹⁴.

También se puede utilizar el término de “revelación” (*Offenbarung*), al

⁷ *Ivi*, p. 69.

⁸ *Ivi*, pp. 68-69.

⁹ *Ivi*, p. 70.

¹⁰ *Ivi*, p. 70.

¹¹ *Ivi*, p. 31.

¹² *Ivi*, p. 32.

¹³ *Ivi*, p. 24, nota.

¹⁴ *Ivi*, p. 21.

igual que decimos “que los objetos se nos revelan mediante los sentidos”¹⁵, afirma Jacobi con clara intención religiosa y en vistas a Dios. El idealismo afirma que todo contenido de conciencia consiste sólo en determinaciones nuestras, y en eso está de acuerdo con la razón especulativa, mientras que el realista decidido, como él, cree en la existencia de la cosa en sí, independiente de sus representaciones, y que éstas se rigen por las cosas externas, no al contrario (como piensa el idealismo kantiano), y eso sólo se puede apoyar en una revelación¹⁶. “Todo conocimiento humano parte de la revelación y de la creencia” o fe¹⁷.

3. *El idealismo transcendental de Kant*

En el libro de Jacobi *David Hume* (1787), escrito antes de la aparición de la filosofía fichteana (1794), pero también antes de la *Crítica de la razón práctica* (1788), lo que se critica es el idealismo transcendental de Kant, que tuvo su continuación en la crítica de Jacobi a Fichte. De la filosofía kantiana hace Jacobi una interpretación enteramente desde el horizonte de la cueva cartesiana, como lo hará después igualmente con Fichte en su acusación de nihilismo, no dándose cuenta de lo nuevo aportado. Hay sin duda expresiones de Kant que así lo dan a entender, que permanecen en el modo de pensar anterior, precrítico, como por ejemplo el tema de la afección sensible (los objetos nos afectan), de lo que Jacobi señala con éxito su contradicción dentro del sistema kantiano. Mediante dicha afección se plantea la relación originaria del sujeto cognoscente y del objeto conocido según el esquema de la causalidad, o sea, según un paradigma precrítico, pues dentro de la *Crítica* descubrimos que la causalidad es una relación que sólo tiene lugar entre los objetos. Y así, objeto Jacobi, sin la cosa en sí afectante no podemos entrar en la *Crítica*, pero con esa cosa en sí no podemos permanecer en ella¹⁸.

Y lo mismo sucede, por ejemplo, cuando Kant sostiene en la *Estética* transcendental que el tiempo es sólo la forma a priori del sentido interno, y “que los fenómenos no son cosas en sí mismas, sino el mero juego de nuestras representaciones, que finalmente vienen a parar en determinaciones del sen-

¹⁵ *Ivi*, p. 31.

¹⁶ *Ivi*, pp. 32-33.

¹⁷ “Todos los conocimientos humanos parten de la revelación y la fe” (F.H. Jacobi, *Werke*, II, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968, pp. 3-4)

¹⁸ Véase mi artículo *Kant y la cosa en sí*, en el libro *La razón y la vida*, Editorial Trotta, Madrid 2018, pp. 533-543.

tido interno”¹⁹. Pero en las Analogías de la experiencia descubrimos que hay un tiempo de las representaciones internas y otro de los objetos externos. Más aún, en la “Refutación del Idealismo”, una pieza añadida en la segunda edición de la *Critica* que irritó a Jacobi²⁰, se expone que la temporalidad interna queda determinada por la temporalidad de los objetos externos, o sea, que, al contrario de lo que pensaban Descartes y Hume, la experiencia externa es directa inmediata²¹. Allí y en los Paralogismos se muestra claramente que el sujeto transcendental no tiene el modo de ser del objeto, no es una cosa real, una substancia o *res*, sino una acción ideal, cuya experiencia inmediata es la de los objetos externos y no la de las representaciones del sentido interno.

Si la sensibilidad, si nuestros sentidos no nos informan sobre la constitución de las cosas, sus relaciones y su existencia real fuera de nosotros, entonces todo está configurado en nosotros según impresiones y reglas subjetivas y soy como una ostra (*Auster*), cerrado al mundo. Eso es lo que sostendría el Idealismo transcendental de Kant, y después también el de Fichte, según Jacobi. Entonces, según ese idealismo, “yo soy todo, y fuera de mí no hay nada en sentido propio”, y aquí Jacobi entiende el “yo” al modo cartesiano, como una cosa o *res* al lado de otras cosas que se sitúan fuera de él, lo que en Kant sería el yo empírico. Y sigue diciendo: “Y yo, mi todo, soy por tanto al final únicamente una ilusión (*Blendwerk*) de algo; la forma de una forma [formas y conceptos a priori]; justamente un fantasma, así como los otros fenómenos que yo llamo cosas, como toda la naturaleza, su orden y sus leyes. [...] Un sistema que destruye todas las demandas de conocimiento de la verdad hasta sus fundamentos, y para los objetos más importantes [la libertad, la inmortalidad y Dios] sólo deja una creencia ciega y totalmente vacía de conocimiento”²².

En el Anexo (*Beilage*) al libro sobre *David Hume* titulado “Sobre el idealismo transcendental”, Jacobi cita largos pasajes de la primera edición de la *KrV*, del cuarto de los paralogismos y de la Estética transcendental, que pueden leerse desde ese horizonte cartesiano-humano. Pero es una interpretación en la que son confundidos el sujeto transcendental y el sujeto empírico, de modo que cuando dice Kant que el espacio y el tiempo están *en nosotros*, y que por tanto todos los objetos del sentido interno y del externo no

¹⁹ *KrV*, A 101, citado por Jacobi (Meiner, p. 107).

²⁰ Jacobi prefiere la primera edición de la *Critica*, al igual que Schopenhauer, aunque por la razón opuesta.

²¹ Eso lo expongo más ampliamente en el artículo *Attempt to introduce the concept of body into the Critique of Pure Reason*, en «Estudios kantianos», 5.1 (2017), pp. 231-251.

²² *Ivi*, p. 61.

son sino representaciones en nosotros, Jacobi toma el “nosotros” en sentido empírico: en la cabeza de Juan, o en las neuronas de Pedro, como se diría hoy. Y como se afirma que el objeto transcendental que sirve de fundamento a los fenómenos nos es desconocido, se piensa que para Kant la silla en la que estoy sentado y la mesa sobre la que escribo no son conocidos, ni tampoco espacio-temporales, sino que únicamente lo son mis representaciones internas, en una especie de ilusión creativa, por no decir de locura. Así es como lo entiende Jacobi, y por eso lo denomina egoísmo especulativo²³. Pero en verdad, para el idealismo transcendental esta silla y esta mesa no están fuera del “nosotros” o “yo transcendental”, por cuanto que son conocidas, sino sólo fuera del yo empírico, y por eso puedo situar a éste sentado en la silla y escribiendo en la mesa.

Digamos, aunque sea de pasada, que la realidad propiamente dicha no se da ni para Kant ni para Fichte en el ámbito teórico, el cual alcanza únicamente lo fenoménico, lo condicionado, sino en el ámbito práctico, comenzando por la libertad, la única realidad en sí que podemos afirmar con fundamento, y sus manifestaciones y fines. Pero aquí no vamos a abordar ese aspecto (excepto en parte al hablar a continuación de lo divino en Fichte), puesto que Jacobi no toma ese camino.

4. *Lo divino en Fichte*

En sus *Cartas sobre la filosofía de Spinoza* (1785) Jacobi había afirmado que toda filosofía racional sistemática conduce al fatalismo y al ateísmo, pues la razón no llega a la existencia, a la realidad, y se queda sólo en relaciones necesarias. La razón nos lleva hacia la mera forma, hacia la nada, de modo que toda filosofía puramente racional, como la de Spinoza y después la de Fichte, es un ateísmo y a la postre un nihilismo. Esa razón especulativa ha de ser por tanto sustituida por la creencia (*Glaube*) mediante un *salto mortale*, como antes lo había pensado Pascal y después lo hará Kierkegaard.

En otoño de 1798 Fichte publicó un artículo titulado “Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo” a raíz del cual se le acusó de ser un ateo²⁴. Esa acusación le costó a Fichte la cátedra de la Universidad de

²³ *Ivi*, p. 112.

²⁴ Esto está más extensamente relatado en una exposición general de todo Fichte que he publicado en *Fichte*, RBA, Barcelona 2017, que ha sido también traducido al italiano en *Fichte. La lertà è il fondamento della conoscenza e della morale*, RBA Italia, Milano 2017.

Jena y le dio ocasión a Jacobi para subir su apuesta y utilizar contra él no sólo el arsenal de objeciones que hemos visto contra Kant y su idealismo trascendental, sino también el nuevo término acuñado por Obereit: nihilismo.

Fichte se lo puso realmente fácil al negar la posibilidad de un Dios personal, pues sólo un ser finito puede ser consciente, como lo había pensado ya Spinoza, el proscrito. Negar un Dios personal significa para un teísta ser un ateo. Para una sociedad tan religiosa como la alemana de entonces, muy diferente a la Francia ilustrada y descreída, la negación de un Dios teísta significaba la pérdida de todos los valores.

Kant se había salvado de esa acusación. Había ciertamente señalado la imposibilidad de demostrar teóricamente la existencia de Dios en su *Crítica de la razón pura* (1781). Pero en la Dialéctica de la *Crítica de la razón práctica* (1788) sostuvo una fe racional en el Dios teísta sobre la base de que la razón práctica pide que el justo sea también feliz (ya desde el diálogo *Gorgias* de Platón se pedía esto) y esta unión de virtud y felicidad sólo la puede asegurar un Dios omnipotente, omnisciente y santo, o sea, el Dios que exige el teísmo.

La postura de Fichte, por su parte, se acerca más a la de los estoicos, no dándole importancia a la felicidad. Por tanto, no necesita de ese Dios teísta kantiano, y habla sólo de lo divino, que en realidad, aunque sin decirlo expresamente, se identifica con el Yo puro. Fichte parte de la libertad kantiana, que es una acción real e ideal, o sea, una acción real que sabe de sí gracias a la conciencia moral. El yo es libre porque no es producto de otra realidad, o sea, que es autónomo, más aún, auto-posición. La razón teórica puede preguntarse ciertamente por el porqué de todo, ilimitadamente, y en ese sentido puede destruir toda realidad originaria, convertirla en nada, había dicho Kant, puede nadificarlo todo²⁵; por eso Kant le puso límites a sus pretensiones ontológicas mostrando que esa razón teórica sólo llega a lo condicionado, a lo fenoménico, es decir, sólo alcanza a ver el modo de ser de los objetos. Pero existen otros modos de ser que son incluso superiores. Él limitó el alcance ontológico del conocimiento objetivo para dar espacio a la libertad, a la moralidad, a la fe racional en lo incondicionado. De ahí la primacía ontológica de lo práctico sobre lo teórico.

Ahora bien, la libertad no sólo es el alfa del sistema, sino también el omega. La libertad o Yo puro es, como en Kant, el origen de la moralidad, tanto de la fuerza real como de la determinación ideal: la moralidad es la autodeterminación y autonomía de la libertad. ¿Y qué es lo divino para el

²⁵ KrV A 622, B 670. Véase también KrV A 584, B 612.

primer Fichte (1794-1800)? Lo divino en nosotros es eso mismo pero visto o dirigiéndose al punto final como *ordo ordinans*, como fuerza que nos dirige hacia la realización plena de moralidad, al punto omega, al igual que Kant ponía a su Dios en el punto final o fin final moral o bien supremo originario. Lo divino es el activo orden moral del mundo:

Ésta es la verdadera fe; este orden moral es lo *divino* que nosotros aceptamos. Esta fe es construida mediante el recto obrar. Ésa es la única profesión de fe posible: realizar alegres y con naturalidad lo que el deber ordena en cada momento [...] La fe que acabamos de deducir es también la fe total y completa. Ese orden moral vivo y actuante es él mismo Dios; nosotros no necesitamos ningún otro Dios, ni podemos captar ningún otro²⁶.

5. La carta de Jacobi a Fichte y la acusación de nihilismo

Según Jacobi, La filosofía reflexiona sobre dos certezas, que para el hombre común son idénticas: “Yo existo y existen cosas fuera de mí”²⁷, el Yo y el No-Yo, y somete una a la otra para alcanzar la unidad, destruyendo su diferencia. Existen entonces dos caminos filosóficos posibles: materialismo e idealismo, es decir, asimilar al sujeto a un objeto infinito, o al objeto en un sujeto infinito²⁸. Pero al final se transforman en lo mismo, pues ambos construyen y crean idealmente su sistema y son idealismo. La ciencia consiste en una autoproducción de su objeto por el pensamiento, libre en sí, disolviendo en el pensar todo el objeto del conocimiento. Jacobi, lector de Rousseau, es un antiilustrado, y le dice a Fichte: los dos queremos el perfeccionamiento de la ciencia, Usted

para que el fundamento de toda verdad se muestre como residiendo en la ciencia del saber, yo para que se ponga de manifiesto que ese fundamento, lo verdadero mismo, está necesariamente fuera de la ciencia, [...] pues yo distingo entre la verdad y lo verdadero. Usted no tiene en cuenta lo que entiendo por lo verdadero, y en realidad como científico no debe hacerlo, según mi parecer²⁹.

²⁶ J. Fichte, *op. cit.*, GA I/5, p. 354. Este artículo de Fichte, junto con otros relacionados con la polémica sobre el ateísmo están traducidos en el libro *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, Dykinson, Madrid 2009.

²⁷ GA III/3, p. 226; trad. p. 505.

²⁸ Jacobi parece seguir aquí el razonamiento de Schelling en sus *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* (1795).

²⁹ GA III/3, pp. 231-232; trad. p. 508.

Todo conocer filosófico y científico consiste en construir y captar la cosa por medio de conceptos, es decir, convertir la cosa en forma, tomar entonces esa forma por la cosa misma, y consecuentemente convertir la cosa en esquema, en nada, anulando su existencia en sí misma, disolviéndola “a partir de la nada, hacia la nada, para la nada, en la nada”³⁰. El Yo es el principio de toda ciencia y un disolvente de todo No-Yo. Como reflexión y abstracción, la ciencia es “una acción de disolver todo ser en el saber, una progresiva aniquilación mediante conceptos”³¹, mediante una mera invención humana carente de ser, un juego divertido del espíritu humano con el que sólo organiza su no saber, sin un conocimiento de lo verdadero, distrayéndose así de su ignorancia. Por eso Jacobi llama a su pensamiento una no-filosofía (*Unphilosophie*), que tiene por esencia el no-saber (*Nicht-Wissen*)³², como ya defendiera Nicolás de Cusa en su libro *La docta ignorancia*.

No obstante, además de la fe o creencia, en relación con Dios, que es sin duda su objeto principal, Jacobi ensaya una demostración racional de su existencia, semejante a una de las tres cartesianas. Según él, la razón es comprensión de la plenitud de lo bueno y de lo verdadero, y si esto no existiera, todo sería pura nada. Ahora bien, como yo no poseo esa perfección de vida, entonces

mi lema y el de mi razón no es: Yo, sino más que yo, mejor que yo. Algo completamente distinto. Yo no existo, ni puedo existir, si Él no existe [...] Así me instruye de modo instintivo mi razón [si la dejamos a su aire, libre a sí misma]: Dios. Con poder irresistible, lo más alto en mí remite a un más alto fuera de mí. Me constriñe a creer en lo inconcebible, sí, a creer en el concepto imposible, en mí y fuera de mí, por amor, desde el amor³³.

Por tanto, si Dios no existe, no existe lo bueno, lo bello, lo santo. El mundo de los fenómenos sin nada más allá sería un terrible fantasma, un horror. Contra esa aniquilación, Jacobi invoca la divinidad. Critica a Kant y a Fichte, y con ello a la Ilustración, como una autonomía de la libertad absolutamente indeterminada y mera cáscara, vacía, una voluntad de nada; ésta es una idea que después retomará Hegel a su manera.

Es cierto

que esa voluntad que nada quiere; que esa impersonal personalidad, esa mera yoidad del yo sin mismidad, que, en una palabra, esa absolutamente pura y simple

³⁰ GA III/3, p. 234; trad. p. 510.

³¹ GA III/3, p. 235; trad. p. 510.

³² GA III/3, p. 226; trad. p. 505.

³³ GA III/3, p. 241; trad. p. 514.

inesencia debe ser puesta necesariamente como fundamento si ha de ser posible un sistema universalmente válido y rigurosamente científico de la moral³⁴

como hacen Kant y Fichte. Pero pensar que eso es todo, es someter el amor a la ciencia, a la vida muerta de la racionalidad, doblegar los sentimientos y el corazón humano a leyes ciegas, inflexibles y sin excepción, como ya había objetado Schiller en sus epigramas. Ciertamente debe alcanzarse la unidad del hombre consigo mismo, que es en lo que consiste la moral kantiana y fichteana, pero esa unidad no es la esencia, lo verdadero; “sola en sí misma es estéril, desierta y vacía”³⁵. No me dejó arrebatado el amor por esa arrogancia, por ese vacío indeterminado del Yo puro. No puedo convertir ese impulso de identidad en mi más alto ser. Y siguiendo a Rousseau sin citarlo, Jacobi añade: “El hombre se eleva sobre sí mismo mediante su corazón, el cual es la verdadera facultad de las ideas, de las no vacías. Ese corazón no debe arrebatárselo del pecho la filosofía trascendental, y poner en su lugar sólo un puro impulso de la Yoidad”³⁶. En la dialéctica de la Ilustración que Hegel describe en el capítulo VI de su *Fenomenología del Espíritu*, Jacobi toma el partido de la fe frente a la razón ilustrada, que él entiende en algunos rasgos como Hegel.

Más alto que esa unidad del yo consigo mismo está su procedencia y ligazón con la realidad máxima, con Dios. “El hombre encuentra a Dios, porque él mismo sólo puede encontrarse en Dios; y él mismo es insondable, porque la esencia de Dios es para él necesariamente insondable”³⁷. Estamos hablando de un Dios personal, teísta. En caso contrario, Dios sería sólo producto de nuestra imaginación.

El hombre se pierde a sí mismo tan pronto como se opone a encontrar a Dios como su autor de una manera incomprensible para su razón. [...] El hombre tiene pues esta elección, la única: o la nada o un Dios. [...] Lo repito: o Dios es, y es fuera de mí, un ser subsistente por sí, vivo, o Yo soy Dios. No hay un tercero³⁸.

Soy Dios cuando soy yo el que pongo a Dios; anulo entonces en mi alma la religión del amor, la incitación a algo más elevado. Frente a esa auto-idolatría, frente a ese Yo vacío y nada, Jacobi afirma al Tú, al Dios vivo.

Esta es sin duda una respuesta clásica a nuestro tema, y el dictum nietz-

³⁴ GA III/3, p. 242; trad. p. 515.

³⁵ GA III/3, p. 243; trad. p. 516.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ GA III/3, pp. 250-251; trad. p. 520.

³⁸ *Ibidem*.

cheano “Dios ha muerto” por el otro externo es una metáfora central para el nihilismo. Sin embargo, yo diría que hay otras maneras de plantearlo si tener que recurrir a un Dios personal y omnipotente, pues pienso que esa es una idea inconsistente desde el punto de vista trascendental³⁹.

English title: Jacobi vs. Fichte. The first Accusation of Nihilism

Abstract

The first accusation of nihilism took place in a letter that Jacobi wrote to Fichte in 1799, amid the dispute over his atheism. The article exposes the philosophical position from which Jacobi throws his objection: that of a realism based on belief or faith. But it also explains how Jacobi interprets the transcendental idealism of Kant and Fichte, confusing the transcendental with the empirical, which also makes him possible to describe it as nihilism.

Keywords: Nihilism; Jacobi; Fichte; idealism; realism; faith.

Jacinto Rivera de Rosales
UNED, Madrid
jrivera@fsof.uned.es

³⁹ Sobre esto me he explicado en el artículo *Las dificultades del teísmo desde el punto de vista trascendental*, publicado en el libro *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, Dykinson, Madrid 2009, pp. 357-390.

T

La refutación del Nihilismo en *Tiempo y Ser*: Heidegger repensando a Parménides

Teresa Oñate

Dedico estas reflexiones a mis muy reputados colegas: Alfredo Rocha de la Torre y Adriano Fabris, en recuerdo de un fecundo encuentro filosófico del CeNic [Centro Internacional de Estudios sobre el Nihilismo Contemporáneo] tenido en la Ciudad de Pisa. Mucho me gustaría que el Ilustre Galileo Galilei que sigue velando por el renacer del espíritu racional desde esta bella ciudad, pudiera compartirlas y discutir las vivamente.

1. *El legado del último Heidegger*

Nosotros nos centraremos únicamente en *Tiempo y Ser*, pues es en la recreación meditativa sobre la refutación del Nihilismo que nos brinda el Poema de Parménides, tras la *Kehre* del hemiciclo de *Ser y Tiempo*, donde se contiene el enclave esencial del legado del último Heidegger. Y ya se puede avanzar por qué, si se tiene en cuenta que en los ontólogos del lenguaje del ser pre-socráticos o pre-platónicos (esencialmente Parménides, Heráclito y Anaximandro, pero también Empédocles) se oculta el manantial de los textos-fuente que recupera críticamente el Aristóteles Griego¹, al que hay que remontar hacia atrás, en pos del advenimiento del pensar anticipador, pues en ellos se descubre *otro tiempo-espacio ontológico-espiritual*, que no es el espacio físico propio de la extensión divisible ni tampoco el tiempo cronológico-

¹ Vid. T. Oñate, *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis crítico hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera*, Dykinson, Madrid 2001.

cinético, a los cuales el Aristóteles Griego situaba con razón en la *Filosofía Segunda* o Física pero no en la *Filosofía Primera* o de lo primero legislante². Un descubrimiento de enorme envergadura que reinician Hölderlin, Hegel y Nietzsche, siendo llevado por el Segundo Heidegger hasta el límite que le permite desembocar en la recreación de una inédita (otra) condición de posibilidad espacio-temporal para propiciar una revolución espiritual: la que prepara otra Filosofía de la Historia Occidental (no sin confrontarse para ello con Nietzsche y Hegel), mientras elabora, en consecuencia, otra teología sin teodicea: no escatológica y no metafísica; una teología immanente que hace sitio al inicial misterio sagrado indisponible.

En cuanto a otros textos sobre Parménides y Heráclito del filósofo alemán conviene no perder de vista su curso sobre el éléata del semestre de invierno en Freiburg, correspondiente al 1941-42; los Seminarios de Le Thor (1966-69) y la tríada de los escritos finales en que desembocan los *Vorträge und Aufsätze* [Lógos, Moira, Alétheia]. Nótese, además, que en *Tiempo y Ser* (al contrario que en *Ser y Tiempo*) el *Ser sí viene al final* (para ello ha hecho falta la *Kehre*) obedeciendo a la corrección del principio del método que debemos al criticismo aristotélico: que lo último para nosotros (para nuestro camino o *methodos*: su límite) es lo primero [*arché*] en sí causal-principal: *kath'auto*. Pues se ha de subordinar el tiempo cinético del alma-cuerpo individual mortal: el cronológico divisible, al tiempo sincrónico comunitario indivisible o intensivo, propio del alma del *lógos*: su comprender-interpretar y la transmisión histórica o comunicativa tanto de sus obras públicas como del sentido de éstas. Tal y como enseña con precisión el *lógos* ontológico-político del Libro II, el *Alfa Minor*, en los *Metafísicos* de Aristóteles. Gadamer enunciará *lo mismo* con sencillez, reescribiendo con Aristóteles a Parménides y a Heidegger: *primero* la verdad y *luego* el método que a ella conduce: *Verdad y método*³.

2. Pensar el Ser sin el Ente

Las dos únicas condiciones que pone Heidegger para que se pueda comprender y discutir *Tiempo y Ser* son éstas: A. Que se pueda pensar el ser sin convertirlo en un fundamento-sujeto o sustrato [*hypokeímenon*] del ente; ni

² T. Oñate, *Estética y Nihilismo (Hermenéuticas contra La Violencia II)*, Ed. y Coord.: Teresa Oñate & Nacho Escutia, Dykinson, Madrid 2018, pp. 147-168.

³ T. Oñate, *Materiales de Ontología Estética y Hermenéutica*, Cap. XXIX: *Gadamer y los presocráticos: La teología de la esperanza en el límite oculto de la Hermenéutica*, Dykinson, Madrid 2009, pp. 447-560.

reducirlo tampoco a ente: fenómeno, efecto, objeto... Pues *Ser* no es *nada ente* y no cabe de ello ninguna definición de objeto, ni cabe apresurarse a decir que sea indefinido. Lo mismo pasa con el Tiempo: no es nada ente y se muestra contradictorio en cuanto se lo trata de definir, pues pasa y a la vez permanece como tiempo; consiste y persiste, pero se fuga y desvanece... Lo cual permite entrever que *estar en el tiempo y ser temporal* cruzan sus sentidos de modo inextricable habiéndose de pensar ser y tiempo, tiempo y ser, a la vez; pero nunca como entes. B. Heidegger nos pide, simultáneamente, que no olvidemos las nociones esenciales de la Historia de la Metafísica. Ésa es la segunda condición, cuyo objetivo estratégico-discursivo consiste en que tengamos en cuenta las violentas consecuencias históricas que se han seguido de pensar el Ser como un *Summum Ens* que se ante-pone al Mundo (entendido éste como un Todo ordenado-*Kósmos*) y al Tiempo reducido al lineal-físico del “antes y después”; lo cual entraña múltiples mitologemas derivados del macro-mito tecnocrático violento y reduccionista que exige creer que el Ser viene (génesis-generación) de la Nada: un imposible que reduce el ser a mero resultado y consecuencia contingente o dependiente, por otra parte, de un Dios todopoderoso, mitológico-dogmático, o calcado a imagen y semejanza del hombre mitológico: el Super-hombre del poder que puede engendrar-proyectar a tal macro-dios prepotente y sus macro-relatos de salvación, imaginando una divinidad titánica de la que habrá de librarse llegando a matarla para ocupar su lugar... La Globalización tecnocrática nihilista de poder bélico ilimitado sobre las diferencias culturales, temporales e histórico-locales del ser, es una consecuencia *en nada* ajena a tal configuración. Para resumir la pormenorizada crítica de Heidegger a la Modernidad que seculariza la violencia “salvadora” de la Metafísica-Ciencia-Técnica civilizatoria, llevándola hasta la bomba atómica y el emplazamiento de la explotación y el domino-organización *total* de la naturaleza, la tierra y todas las culturas vivas del planeta (incluido el hombre mismo), le basta concentrarse a *Tiempo y Ser* en la simple denuncia de la reducción del ser al ente y el tiempo al presente con olvido de la ausencia que sí es y a veces nos alcanza hasta lo desolador. Prosigue así el filósofo indagando en la esencia-proveniencia de la figura del *Gestell* que nos comunica Heidegger en otro de sus textos decisivos para la crítica del Nihilismo: *La Superación de la Metafísica* (incluido en los *Vorträge...*)⁴. Pues, elocuentemente, la figura esencial de *in-mundo* epocal

⁴ Vid. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt a.M. 2000, GA 7 (trad. al español de E. Barjau, *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona 2001).

que padecemos se cifra en el *Gestell* (re-poner), re-colocar, re-ciclar, re-disponer, re-establecer todas las existencias y los productos, incluidas las existencia y los recursos humanos, como meros objetos disponibles, sobre-puestos en los anaqueles de las estanterías de las grandes superficies de consumo en que ha convertido el capitalismo ilimitado a todas las diferencias, reservas y límites: le opongan resistencia o no lo hagan, subsumidas por la lógica implacable de su nihilista consumación. Todo ser reducido a ente y todo tiempo a presente explotable. Todo ser convertido en producto y objeto de consumo, también los sujetos, devenidos meros instrumentos quizá hasta inservibles, pero inmediatamente re-emplazables por la tecno-lógica del mantenimiento de re-posición inmediata y permanente; humanos reducidos a meras mercancías y recursos de existencias exhibidas, disponibles y desprovistas de toda intimidad, misterio o secreto, que incluso nunca serán llamados para ser consumidos, utilizados o reciclados, pero irán igualmente a parar a los vertederos de desechos masivos que asfixian los océanos y contaminan los estercoleros de basuras cósmicas intoxicando y haciendo imposible la vida en el planeta de nuestra tierra celeste. Maquinaciones, manipulaciones, racionalidad tecnocrática y global del cálculo; mantenimiento y ajuste continuamente necesitado de suministros; mercantilismo, instrumentalización, desechos masivos y subsunción de toda diferencia y todo límite por la lógica nihilista del capitalismo ilimitado de consumo total y su sociedad compensatoria del espectáculo indiferente.

Todo espacio convertido en un no-lugar homogéneo y homólogo donde imperan las multinacionales, idénticas en Alaska y Marrakech, en Tokio y Alicante... Millones de objetos repetidos e innecesarios; millones de sujetos sin espacio, sin tiempo, sin historia, incrementando los éxodos de flujos nutridos por desterrados forzosos, huidos de las guerras y la miseria, la enfermedad, la desertización o la violencia: migrantes desplazados; sin cabida en ninguna parte, en tierra de nadie, ni siquiera con estatuto de refugiados o esperanza de asilo, hacinados en campos, cuando no potenciales cadáveres yaciendo cubiertos por las aguas contaminadas del fondo de los mares donde vienen a parar sus odiseas de salvación imposible y desgracia inimaginable. ¿Todo ello para qué? Para Nada. Para que circule la Nada del Capitalismo ilimitado y sin fronteras, la in-estorbada Nada que arrasa toda diferencia-resistencia, sin poder ser delimitada. La Nada Indiferente. Heidegger mantiene abierta, no obstante, la esperanza en que una vez que se pierden en el *Gestell* los caracteres duales de contraposición entre sujetos y objetos que eran propios del pensamiento dicotómico de La Metafísica del dominio, podría darse la *chance* de un volverse del ser hacia nosotros: la chance de un “relampaguear” del

Das *Ereignis*... Acontecer (ex)propiador del Tiempo- Ser... Cuando al final de la Metafísica (como vaticinaba Nietzsche) del Ser ya no queda Nada. Por el momento, sin embargo, para captar aún la esencia Total y Global de la violencia elemental descrita, hace falta que nos concentremos en la reducción elemental del Tiempo. Para ello nos bastará con recordar la tetralogía de los sentidos del Tiempo en Heráclito⁵: 1. El tiempo visto desde la muerte es *Chrónos*, Titán que devora a sus hijos (como el feroz Saturno con fauces ensangrentadas de la tela de Goya en el Museo del Prado): un tiempo edípico, impotente-prepotente que necesita matar para seguir durando y ocupar el lugar del otro... Pero también hay 2. El Tiempo únicamente visto desde la Vida: *Aidión o Aidós*: continuo, constante, pleno y eterno, permanente. Y 3. hay el cruce entre ambos: entre Muerte y Vida. El Tiempo del Instante Eterno: *Aión*, que no puede durar sin des-aparecer y re-aparecer, pero es en sí mismo eternidad inmanente y plenitud a la que nada se puede añadir ni quitar porque es un límite. El tiempo-*Aión* que súbitamente nos sorprende y arrebatada de dicha... como en el orgasmo erótico, la contemplación artística o de la naturaleza, la audición musical, la caricia, la comprensión súbita de una constelación de sentido o de un enigma... Y hay, por último, inseparable de *Aión*, el lugar preciso por donde se cruzan la temporalidad de *Aidíós* y *Chrónos*: el lugar que señala el encuentro intensivo que se pliega en *Aión*, siendo éste espacio-tiempo: 4. El *Kairós*. El tiempo-espacio de la oportunidad, la gracia, la risa y, para la *Sapienza Greca* que hereda la teología del greco-cristianismo: la *Cháris*, la Caridad, porque es un don y un signo carismático: el donarse de un don gratuito que desborda y se da-recibe con gratitud. Fuera de toda deuda y cálculo, como la belleza en la plenitud de la edad, como el rubor de la rosa, la gracia de un gesto o un acorde, la justeza de la voz bien timbrada o la ligereza de la danza, pero también la hondura del himno en el canto del poeta. Ámbitos del *Kairós*, que jamás pueden reducirse a *Chrónos* sin que se ejerza sobre el ser del tiempo una brutal violencia.

En resumen: Pensar el ser sin el ente equivale a no pensarlo ni como origen-fundamento, sujeto, ni como des-fundamento (*Abgrund*), ni como objeto contrapuesto. Y en cuanto a sus nexos-mediaciones, equivale a no pensarlo categorialmente desde el movimiento cinético-cronológico (el tiempo lineal-reversible) que corresponde a los inter-cambios o pasajes entre las determinaciones relativas de los contrarios internos a los campos categoriales de la cantidad, cualidad o lugar, de acuerdo con la lógica judicativa de la predi-

⁵ Vid. T. Oñate, *El Nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al Inicio de Occidente*, Dykinson, Madrid 2004, pp. 193-209.

cación y su orden⁶. Pero tampoco cabe trasladar la generación y corrupción de lo compuesto natural o tecnológico, extenso y cuantitativo, al ámbito de la intensividad indivisible y su acontecer-rememorar del sentido, pues ésta pertenece al límite del aparecer y desaparecer de lo necesario-simple indivisible. Y no otra cosa enseñaba el Poema didaskálico de Parménides de Elea, con sumo rigor.

3. *Ereignis-Alétheia. Se da Tiempo. Se da Ser. Se da Tiempo Y Ser*

Una vez recorridas, en *Tiempo y Ser*, todas las contradicciones que se siguen de pensar el Ser como ente y el tiempo como generación y movimiento, así como de pensarlos por separado, Heidegger concluye que es otro el modo del lenguaje que ha de abrirse paso entre tan arduas aporías y salta al “lenguaje del don”. El de las oraciones sin sujeto tales como “llueve” o “hay una luz que el viento ha apagado”... Puesto que no podemos preguntar a la manera socrática “¿Qué-Quién es ser?” sin responder con un ente, cerrando con ello la diferencia ontológica entre ser-tiempo y ente-movimiento-reposo, hemos de saltar al lenguaje del don que nos introduce de lleno en la gratuidad, mostrándose capaz de sí restituir la ausencia a la presencia y operando la posibilidad de enlazar las dimensiones reunidas (de lo separado por la óptica de los sujetos y objetos) dando lugar a unidades complejas indivisibles. A diferencias enlazadas. Veámoslo en el caso del Tiempo, que ya venimos estudiando.

Se da Tiempo, y si ha de ser un tiempo auténtico o indivisible exige entonces enlazar re-unidos entre sí los tres éxtasis de la temporalidad, pero enlazarlos diferencialmente, teniendo en cuenta su distinta posibilidad: la retenida como posible en la reserva del ya-no del pasado, la retenida como posible en el aún-no del futuro, y las posibilidades atingentes que no se realizan y se pierden a cada momento en el presente. Tres éxtasis de la posibilidad que se alcanzan mutuamente sólo gracias al darse a su vez de la cuarta dimensión del tiempo: el espacio-tiempo del *kairós* que las reúne. El tiempo-espacio es tetra-dimensional, enseña Heidegger. Oigámosle:

El espacio-tiempo comúnmente entendido en el sentido de la distancia medida de dos puntos temporales es el resultado del cálculo del tiempo. Por ella es el tiempo representado como línea y parámetro y, por ende, unidimensional, medido numéri-

⁶ Vid. T. Oñate, *Nietzsche Arquero*, en S. Antoranz, S. Santiago (eds.), *La Recepción de Nietzsche en España*, Peter Lang, Bern 2018, pp. 355-382. Y vid. T. Oñate, *El Nacimiento de la Filosofía en Grecia...*, cit., pp. 267 sgg.

camente. Lo dimensional así pensado del tiempo como la secuencia de la sucesión de horas es sustraído a la representación tridimensional del espacio. Pero antes de todo cálculo del tiempo y con independencia de él, lo propio del espacio-tiempo del tiempo auténtico reposa en el esclarecedor y recíproco ofrendar-se de futuro, pasado y presente. De acuerdo con esto es propio del tiempo auténtico y sólo de él lo que llamamos dimensión, mensuración [...] Pero ¿de dónde recibe su determinación la unidad de las tres dimensiones del tiempo auténtico, esto es de sus tres maneras implicadas en el triple juego del ofrendar de cada propio estar presente? Acabamos de escuchar: tanto en el ad-venir de lo todavía no presente como también en el haber sido de lo ya-no presente y hasta en el presente mismo juega en cada caso una especie de atingencia y aportación, es decir de estar presente. Este estar presente que así hay que pensar no lo podemos adjudicar a una de las tres dimensiones del tiempo, a saber a la que tenemos más cerca, el presente. Mucho más bien descansa la unidad de las tres dimensiones del tiempo en el juego de cada una con cada una de las otras. Este juego se muestra como un auténtico ofrendar que juega en lo propio del tiempo, y por tanto algo así como la cuarta dimensión – no sólo algo así como, sino desde la cosa –: El tiempo auténtico es tetradimensional. Lo que nosotros llamamos, empero en nuestra enumeración la cuarta dimensión es la primera según la cosa, a saber: la regalía que todo lo determina. Ella aporta en el porvenir, en el pasado y en el presente el estar presente que le es propio a cada uno, los mantiene esclarecedoramente separados y los mantiene también juntos en la cercanía, en la medida en que los aleja. Pues mantiene abierto lo sido, en tanto le recusa su porvenir como presente... mantiene el advenir desde el futuro en tanto que precontiene el presente en el venir. La cercanía acercante tiene el carácter de la recusación y de la retención. Ella mantiene juntos de antemano, en su unidad, los modos del extender de pasado, advenir y presente. El tiempo no es. Se da tiempo. El dar que da tiempo se determina desde la recusante, retinente cercanía. Procura lo abierto del espacio-tiempo y preserva lo que permanece recusado en el paso, retenido en el futuro. Denominamos al dar que se da: el tiempo auténtico, la regalía esclarecedora-ocultadora. En la medida en que la regalía misma es un dar, se oculta en el tiempo auténtico⁷.

Así se da Tiempo-Espacio. *Es gibt Zeit*. Como el enlace de la síntesis disyuntiva espacial que reúne-distancia o diferencia a los tres éxtasis de la temporalidad enlazándolos sincrónicamente por su posibilidad y diferencia propia, dejando abierto el espacio de juego de su respectiva reunión diferencial. Aquí la diferencia está ya por todas “partes”: en las diferencias temporales (pasado, futuro y presente) cuya retención, reserva y ausencia o diferenciación propia ha sido restituida, tanto como el enlace que reúne sus diferencias

⁷ M. Heidegger, *Zeit und Sein*, en *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1976 (trad. al español de M. Garrido, J.L. Molinuevo y F. Duque, *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid 1999, pp. 34-35).

posibles a la vez, enlazándolas por la diferencia abierta de su respectividad topológica. Y no otra cosa enseñaba Parménides cuando en el Proemio de su Poema las doncellas (hijas del sol que se quitaban velos de la cabeza) y las yeguas que conducían la cuadriga del poeta-filósofo, persuadían a La Justicia (*Diké*) con bellas palabras, a la Justicia guardiana de la pesada puerta de doble hoja y doble pago, para que descorriera el cerrojo y al hacerlo ésta ¡se producía una inmensa apertura!.. Atrás quedaba el ámbito doble del Juicio: sus contrarios, su premio y castigo... mientras el canino se abría al ámbito sin contrario de la verdad oculta-descubridora: *a-létheia* que se retira ella misma a favor del don porque se retiene refracta, difiere, reserva y vela, a favor del darse del don: del desvelarse-ocultarse y su recepción posible⁸.

Se da ser. Pero ¿y el ser? ¿Cómo «Se da ser» [*Es gibt Sein*]? Como cabe esperar en esta lógica espiritual (noésica) de la sincronía y del don de un darse diferencial, que a la vez se reserva y no se da, hace falta entender ahora, no sólo ya que la com-posibilidad enlazada temporal-espacial sí es porque la ausencia-posible es, no siendo nada ente. Hace falta entender, además, que «*Es gibt Sein*» es plenamente (intensivamente, indivisiblemente, auténticamente ser-tiempo) precisamente porque todo dar se retira a favor del don. En lo cual de nuevo comparece la *léthe* de la *alétheia*: la retirada, la reserva, la di-ferición, la retracción y el no darse del darse que se difracta hacia atrás de sí mismo, pues de otro modo no se cumpliría la ley de la finitud y el límite y lo dado no podría ser siquiera recibido: alcanzado, por total-global, indeterminado o no respectivo. Dimensión de especial hondura que ya inaugura el pensar de Anaximandro, al alba de la escritura del pensar filosófico de la memoria de Occidente en Mileto, legislando sobre la necesidad de la justicia vinculante de toda historia del ser-tiempo-límite lo siguiente: que los tiempos presentes han de morir para dejar su lugar a los pasados posibles y su futuro anterior: el de los otros, el de los ausentes o vencidos venideros.

Así pues: «se da Tiempo» Y «se da Ser» *a la vez*. Lo cual pensado en griego se dice «*háma*» y mienta la sincronía de lo simple (*háplos*) indivisible (*adiáireton*) espacio-temporal con un adverbio de modo henológico: simplemente, únicamente, solamente. Signando la no composición de la eternidad necesaria que compete al modo de ser indivisible de la unidad del límite-limitante: el ser, la ley, el destinar. Tal y como sabemos gracias a la enseñanza de Parménides.

Así son inseparables: *Es gibt Zeit und Es gibt Sein*, pero es en su conjunción sincrónica donde se apropian-expropian al Acontecer a la vez y de

⁸ Vid. T. Oñate, *El Nacimiento de la Filosofía en Grecia...*, cit., pp. 182-191.

acuerdo con la inmensa apertura de la Diferencia Ontológica. Heidegger prosigue: en el “Y” está el Acontecer (ex)propiador del *Das Ereignis*. Se da tiempo Y se da ser, equivale a decir: se da la co-pertenencia de su Acontecer propio (indivisible) por su estar re-unidos al encontrarse. Queda abolido, aquí, todo sujeto y toda substancia ónticos de lo para sí y en sí: se abre el Acontecer por la Diferencia ontológica de la alteridad constituyente en el ámbito de lo primero, de los primeros principios legislativos del devenir del tiempo-ser. Ahora bien, prosigue Heidegger: el nombre de este Y, de este Acontecer (ex)propiador es un nombre que se remonta al más antiguo de la ontología occidental; el nombre que le diera (revelara) la diosa de Parménides al poeta-filósofo que se encaminaba hacia ella buscando la unidad indivisible del límite-limitante y se hacía custodio en la memoria comunitaria de las vías y métodos que no conducen y sí conducen al Acontecer de la verdad: *Alétheia* del espacio-tiempo (*pensar*) del límite del ser. Con tal de asumir y no olvidar que a lo más propio del *Das Ereignis-Alétheia* pertenece la *léthe*, que no se da, posibilitando la entrega mutua del darse abierto entre tiempo y ser. Pero la *léthe* y su misterio, velado, callado, tapado, oculto... no es un no ser. Es la diferencia-alteridad de la mismidad del *Das Ereignis*⁹.

4. *Léthe* y *A-létheia*: Conclusiones abiertas

Todo lo cual permite ya despejar-replegar cuanto hemos recorrido en *Tiempo y Ser*, a la vez que dilucidar con verdad la cuestión del Nihilismo. Basta con dar este último paso: *Das Ereignis* es *Alétheia* permite entender el “*tó autó estí noeîn kaí eînai*”: lo mismo es (posible) pensar y ser, de manera precisa: el tiempo-espacio auténtico (indivisible) es el pensar-*noeîn* de lo posible enlazado sincrónica y diferencialmente como lugar del ser: como casa del ser eterno-necesario. Mientras que *ser* es el límite que permite el enlace de tal ámbito distinguiendo lo posible de lo imposible y señalando la medida [*métron*, y el criterio] de toda composibilidad topológica histórica. Ahora bien ¿Y la diferencia de tal mismidad? Acabamos de escucharlo. ¿Dónde situar la *léthe* de la *a-létheia*? Heidegger da el último paso: sólo la *léthe* pertenece al *Ereignis* en lo que tiene de propio: su sustraerse, su no darse, su retenerse como diferencia abierta inagotable (misterio sagrado indisponible) posibi-

⁹ T. Oñate, *Misterio sagrado: Medida, criterio y límite. Apuntes hermenéuticos a partir del efecto Heidegger*, en A. Jiménez (ed.), *Heidegger y la historia de la filosofía: Límite y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición*, Comares, Granada 2019, pp. 345-370.

lita el darse del encuentro histórico (cada vez, si acontece historia) *entre* el tiempo-espacio [pensar] y el ser [límite]. La *léthe* de la *alétheia* del Ereignis reserva el hontanar constituyente de la historicidad. Así pues, es lo velado, callado, tapado, otro, diferente, inagotable, aquello que se retira a favor del don, lo que posibilita en su no-darse que la Historia del Tiempo-Ser prosiga (dando-se la vuelta hacia las fuentes del sentido), y se encamine ahora curvándose hacia lo más alto, lo que más nos hace falta: el manantial, la fuente del Otro Inicio de Occidente. Para el pensar hay la epifanía del misterio del ser. Hegel no había comprendido a Parménides (ni al Aristóteles Griego) cuando se olvidaba del olvido de la *léthe* en el envío de *alétheia* y decía palabras tan violentas como éstas, pronunciadas en una conferencia en Heidelberg el 28 de abril de 1816:

Espero lograr merecer su confianza pero ante todo, nada puedo reclamar excepto que aporten su confianza en la ciencia y en ustedes mismos. El coraje de la verdad, la fe en el poder del espíritu es la primera condición de la Filosofía. Al ser espíritu el hombre puede considerarse a sí mismo como digno de lo más elevado, nunca puede tener una estima suficientemente grande de la magnitud y poder de su espíritu, y con esta fe nada será tan árido y duro como para que no pueda hacerse patente. La esencia de pronto oculta y cerrada del universo no contiene ningún poder capaz de resistir al coraje del conocer; ella debe abrirse a él y dejar extendidas ante los ojos su riqueza y profundidades, ofreciéndolas para su goce¹⁰.

¡Qué profanación y hasta violación de la Diferencia y Alteridad! del Ser. Como si la diferencia: lo velado, callado, otro, lo que se sustrae y difracta a favor del don, lo ausente, fuera Nada. Baste con esto para concluir: No hay la Nada: el No-Ser no es en el ámbito de los primeros principios ontológico-legislativos o posibilitantes de la riqueza de las diferencias del devenir de la Historia del Acontecer del tiempo-ser. No se puede confundir la posibilidad, la ausencia y el misterio sagrado, o incluso la muerte y desaparición (en vigencia) de las otras epocalidades históricas, con la Nada, a no ser que se haya operado una violenta reducción del ser al ente y en compensación ilusoria se quiera abrir el falso camino de lo indeterminado mitológico, mientras que el nihilismo indiferentista y relativista nos asola como capitalismo nihilista de consumo letal pero sin fin. Démosle a Heidegger la última palabra, dice al cierre del Protocolo sobre *Tiempo y Ser*:

¹⁰ M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a.M. 1997, GA 32 (trad. al español de Manuel E. Vázquez, K. Wrehde, *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Alianza, Madrid 1992, pp. 52-53).

De la finitud del ser se habló primero en el libro sobre Kant. La finitud aludida durante el Seminario sobre el *Ereignis*... se diferencia empero de aquella por cuanto ya no es pensada desde la referencia a la infinitud sino como finitud en sí misma, finitud, fin, límite, lo propio – estar oculto en lo propio – [*sondern als Endlichkeit in sich selbst gedacht wird: Endlichkeit, Ende, Grenze, das Eigene – ins Eigene Geborgensein*] En esta dirección, esto es desde el Ereignis mismo, desde el concepto de la propiedad es pensado el nuevo concepto de la finitud [*In diese Richtung – d. h. aus den Ereignis selbst, vom Begriff des Eigentums her – ist der neue Begriff der Endlichkeit gedacht*]¹¹.

Todo lo cual equivale a volver a pensar-actuar *tal novedad* con Parménides de Elea, rememorando *el modo de ser de la unidad indivisible*: solamente únicamente absolutamente ser. El modo de ser de la unidad diferencial y reuniente del acontecer del límite-limitante intensivo que se da en el pensar del tiempo-espacio-lenguaje¹² propio del ser¹³.

A partir de esta característica: la esencial que nos ofrece Heidegger pensando a Parménides y haciendo suya la primera refutación del Nihilismo en Occidente, podemos concluir con mi maestro Gianni Vattimo, heideggeriano de izquierdas, como yo misma, que el nihilismo metodológico activo sí es necesario para salvaguardar lo esencial: La Diferencia Ontológica *entre* ser y ente, pues Tiempo y Ser no son Nada-ente. Y en consecuencia, hemos de pasar a nihilizar o debilitar: desplazar, dislocar, des-articular, todo poder impositivo suprañtico: perentorio y monológico que ocupa de un modo monstruoso el lugar de la ley de la diferencia y su apertura, mientras se sustrae al diálogo interpretativo y al límite de la interpretación. Dimensión-criterio que se ofrece en el Debolismo (nihilismo) afirmativo o alternativo, como apuesta incondicional por los más débiles y vulnerables, en tanto que prioridad criteriológica para los juicios teóricos y prácticos de una sociedad civil solidaria y ecológica. En medio del contexto geopolítico de la era hermenéutica y telemática propia de las comunicaciones-comunitarias planetarias, en pugna crítica con el capitalismo nihilista de letal consumo ilimitado¹⁴.

¹¹ M. Heidegger, *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag "Zeit und Sein"*, en *Zur Sache des Denkens*, cit., p. 58 (sobre la trad. al español vid. *Protocolo de un Seminario a la conferencia "Tiempo y ser"*, in *Tiempo y ser*, cit.).

¹² Vid. M. Heidegger, *Die Kunst und Der Raum*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 2007 (trad. al español de J.A. Escudero, *El arte y el espacio*, Herder, Barcelona 2009).

¹³ Vid. T. Oñate, *El retorno de lo divino griego en la Postmodernidad. Una discusión con el Nihilismo de Gianni Vattimo*, Ed. Alderabán, Madrid 2000.

¹⁴ T. Oñate, *Estética y Paideía (Hermenéuticas contra La Violencia II)*, Ed. y Coord.: Teresa Oñate, Nacho Escutia, Dykinson, Madrid 2018, pp. 315-363.

English title: Refutation of Nihilism in “Time and Being”: Heidegger’s Re-interpretation of Parmenides

Abstract

This article addresses the new interpretation of the didaskalic poem of Parmenides enabled by Heidegger in his lecture Time and Being [also in the Summary of a Seminar on that lecture]. Focusing specially on the statement: “For thinking and being are the same” [Gar tò auto estí noeîn kai eînai]. In order to this, Being without beings has to be thought proceeding through no subject sentences: «It gives Being». «It gives Time». «It gives Time and Being» [Es gibt Sein. Es Gibt Zeit. Es gibt Zeit und Sein]. This allows Heidegger to outline the ontological difference between two ranges-regimes of language related to the intensive-indivisible scope of Being, on one hand, and to the extent-divisible of beings, on the other hand. To conduct this, the procedure required consists in a methodological nihilism: Being is not a being. Time is not a being, which denies the ontological nihilism: There isn’t not-Being in the differential scope of Being-Time. Thus resulting in the Das Ereignis doctrine: (ex)appropriatory happening belonging, at the same time, to the (true) Time and the (true) Being as Alétheia: ontological truth. All this requires to think how Das Ereignis is not, taking into account the essential role undertaken by the Léthe of Alétheia and the Possible Absence (restraint, retreat, reserve) as withdrawal or di-fferentiation of not-giving which encourage the giving of the gift. Thus, the simplification and the equalisation of Being to beings and of Time to present time is avoided.

Keywords: nihilism; Being; Time and Being; Parmenides; Das Ereignis; alétheia.

Teresa Oñate
 UNED, Madrid
 teronate@gmail.com

T

La personalidad impersonal como camino de superación del nihilismo en Nishitani Keiji

Rebeca Maldonado

Este trabajo se enmarca en una lectura de los textos de Nietzsche, Martin Heidegger y Nishitani Keiji sobre el nihilismo. Tras esta lectura podemos pensar a estos autores como tres grandes movimientos del nihilismo, pero también como tres grandes desplazamientos y transformaciones de la subjetividad. De estas lecturas también resulta otro modo de ser de dios. El dios no desaparece, sino que dios es pensado desde la (nada de la) deidad. Desde ahí Heidegger piensa el dios del rehuso, que en realidad es el último Dios, y Nishitani piensa la personalidad impersonal de dios. Otro modo de ser de la subjetividad ha de acontecer y otro modo de ser de Dios ha de acontecer, pero desde la nada o del rehuso del ser. Como veremos Eckhart es crucial en este acontecimiento, en Nishitani su influencia no es obviada, en Heidegger su influencia puede ser rastreada. Pero en este trabajo solo nos detendremos en Nishitani¹.

1. Empecemos por Nietzsche. A partir del fragmento póstumo intitulado “El nihilismo europeo” y cuyo subtítulo es “Lenzer Heide”², podemos decir que Nietzsche observa en el proceso del nihilismo, el cual marca la civilización occidental, que la hipótesis judeocristiana de un Dios como donador de sentido moral a la existencia, al mundo y al yo, sin la cual nos encontraría-

¹ En un trabajo de próxima publicación intitulado *El diálogo con los dioses en el pensar ontológico de Heidegger. La revolución como poner a decisión a los dioses* se presentará esta discusión.

² F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente (1887-1889)*, dtv Verlagsgesellschaft, Munich 1999 (transl. by Juan Luis Vermal y Juan B. Llinares, *Fragments Póstumos IV (1885-1889)*, Tecnos, Madrid 2006, p. 164, 5[71]).

mos con un nihilismo primero, se desmorona, dando lugar así a un radical «en vano»³ en el que aparece el sinsentido en el yo, en la naturaleza y en el orden moral del mundo. Ante ello, la existencia se desliza continuamente hacia la nada, sin «sentido y sin meta»⁴. A este deslizamiento hacia la nada Nietzsche lo llama «forma europea de budismo»⁵, mientras que la experiencia generalizada del «en vano» le parece una hipótesis extrema. Al seguir esa senda del nihilismo, Nietzsche piensa que cabría transitar hacia la afirmación del sinsentido sólo si el proceso se cumple en cada instante, y, más aún, interpretando cada instante como un rasgo del carácter, ante lo cual, ante la muerte de Dios, ante su crimen y ante el vaciamiento del sentido, los débiles no pueden soportar la existencia *como es* ni convertirla en un rasgo del carácter, ya que aquella hipótesis judeocristiana de la existencia de un Dios ofrecía un sentido a su obediencia y sumisión. Los fuertes en sentido nietzscheano, en cambio, son los que habrían podido soportar el devenir sin sentido y sin meta. Por lo tanto, lo que se requiere es la fuerza para soportar otras hipótesis moderadas tras abandonar la interpretación extrema del «en vano». El poder y la fuerza humanas ante el vaciamiento del sentido divino son las propuestas del fuerte. De esta manera Nietzsche dibujó la humanización del sentido, centrada en el poder y la autosuficiencia al afirmar «los que están a la altura de la mayoría de las desgracias y por ello no temen tanto a las desgracias – hombres que están seguros de su *poder*, y que representan con orgullo consciente la fuerza *alcanzada* por el hombre»⁶. Sin embargo, el centrar las nuevas valoraciones en el poder y la fuerza no es más que un extremo entre otros posibles. Encontramos en Nietzsche una forma de humanización como movimiento emergente tras la muerte de dios.

2. De ahí que décadas más tarde en «La frase de Nietzsche Dios ha muerto»⁷, vemos que para Heidegger ante la muerte de Dios y el vaciamiento del sentido, ante el ocaso de lo suprasensible, no acontece simplemente una inversión, es decir, no acontece que el lugar del fundamento pase a estar en el hombre; para Heidegger, lo que acontece es que el lugar de Dios queda

³ *Ivi*, p. 165.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ivi*, p. 167.

⁷ M. Heidegger, *Gesamtausgabe Band 5: Holzwege*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a.M. 1977 (transl. by Helena Cortés y Arturo Leyte, *Caminos del Bosque*, Alianza Editorial, Madrid 1996, pp. 230-231).

vacío, emergiendo entonces un nuevo lugar: la subjetividad capaz de objetualizar y poner ante sí a los objetos, esto es, a la naturaleza y a la existencia entera, aconteciendo así la «subversión del hombre». El lugar que ahora se abre es el de la humanización propiciada por la voluntad de poder, transformada en lenguaje heideggeriano como voluntad de voluntad o voluntad que se quiere a sí misma, es decir, en querer de querer, en poder de poder, en dar poder al poder, lo que para Heidegger es fundamento de la nueva humanidad y humanización en el siglo XX⁸.

3. Es necesario seguir de manera insistente las reflexiones de Heidegger y de Nietzsche para responder con mayor profundidad a esa pregunta que en la meditación histórica heideggeriana resonaba insistentemente: «¿Quién somos nosotros?»⁹. Hay que seguir esos caminos, pero con la condición de preguntar y responder fuera del ámbito representacional, perceptual, conceptual, hasta descubrir las fisuras y fallas en nuestra epocalidad. Para Heidegger urge la oscilación a la penuria, entendida como lugar que abre todas las modalidades: la más extrema posibilidad, necesidad y realidad¹⁰.

4. Para el Heidegger de los tratados de la historia del ser, «la decisión sobre los dioses»¹¹ no puede dejarse de lado tras la muerte nietzscheana de Dios, lo que vuelve indispensable el diálogo con los dioses, en primer lugar, como una impugnación de la ontoteología. Además, son necesarias, por un lado, la meditación sobre la pérdida de dios (*Gottlosigkeit*) como seña fundamental de la indigencia epocal, y, por el otro, la meditación sobre la subjetivización/hominización¹², todo lo cual ha de preparar desde la indigencia la decisión del dios más extremo, la del último Dios, quien no procede del cálculo ni de la representación, sino del rehúso del ser, de su sustracción, porque en tanto no sea así «los dioses se hicieron imposibles»¹³. Solo desde

⁸ M. Heidegger, *Nietzsche*, Günther Neske Verlag, Alemania 1961 (transl. by Juan Luis Vermal, *Nietzsche*, Ediciones Destino, Barcelona 2000, p. 520).

⁹ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a.M. 1989 (transl. by Dina V. Picotti C, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Editorial Biblos, Buenos Aires 2003, pp. 55-6, §19).

¹⁰ *Ivi*, pp. 239-40, §169.

¹¹ *Ivi*, pp. 325-6, §254.

¹² M. Heidegger, *Besinnung*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a.M. 1989 (transl. by Dina V. Picotti, *Meditación*, Editorial Biblos, Buenos Aires 2006, p. 230, §70).

¹³ *Ivi*, p. 237, §237.

el rechazo del ser es posible la acometida de las señas y el paso del Dios, es decir, solo desde el rechazo del ser el ser humano deviene el lugar de la acometida de las señas.

5. La búsqueda de posibilidades históricas más decisivas desde la afirmación, así como la crítica de un occidente acrecentador en cuanto nota de la humanización occidental, siguiendo a Nietzsche y a Heidegger, respectivamente, fueron tareas que Nishitani Keiji, alumno de Heidegger entre 1936 y 1938, asumió como problemas por pensar.

A Nishitani le parecían insuficientes las posturas del ateísmo y del existencialismo, lo que lo llevó a pensar otro modo de ser que constituya una verdadera superación del nihilismo. Para Nishitani, no se ha ido más allá del subjetivismo en el existencialismo sartreano; allí el hombre es un proyecto que continuamente va más allá del yo. En el pensamiento de Sartre, dado que el hombre no tiene nada en qué apoyarse y en qué confiar, la nada como fundamento de nuestro ser es una con la subjetividad. Comprometido con la trascendencia del ego, Sartre hace de esa nihilidad la posibilidad del continuo traspasamiento del yo, lo que posibilita que pueda elegirse a sí mismo en cada situación. De este modo, Sartre traslada el fundamento de Dios a la nihilidad, mientras que la nada es utilizada como una mera plataforma desde la cual el hombre puede seguir adelante más allá de sí mismo.

En cambio, Nishitani piensa que el problema del ateísmo y el nihilismo consiste en que el ateísmo ha sido subjetivizado, y esta subjetivación del nihilismo no conduce a la libertad e independencia, sino a un yo verdaderamente silenciado dentro de sí, a un yo verdaderamente atado y encerrado en una cueva desolada y vacía: «La existencia de este yo está marcado por un autoapego, como si uno se hubiera atado las manos con su propia cuerda»¹⁴. En este sentido Nishitani añade que: «Un yo oculto en tales profundidades reclama la liberación de sí mismo»¹⁵. Nishitani busca entonces un nuevo camino, otra manera de pensar la verdadera subjetividad en términos más originarios, pues lo que hace Sartre es convertir al ego en «una cueva enorme y desolada, en virtud de esta división que la nada sitúa en el fondo del yo»¹⁶.

¹⁴ K. Nishitani, *Shukyo to wa nani ka*, Sobunsha, Tokyo 1987 (transl. by Raquel Bouso García, *La religión y la nada*, Ediciones Siruela, España 2017, p. 77).

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ivi*, p. 78.

6. Desde una reinterpretación del cristianismo que vuelve a la nada en el verdadero locus, diferente entonces a la nietzscheana y al ateísmo sartreano, Nishitani busca despertar a la «libertad e independencia verdaderas»¹⁷. Así, Nishitani recurre a Eckhart para producir el desmontaje del dios personal y del yo personal, saliendo de la dogmática cristiana para actualizar otras posibilidades del cristianismo. En esta aventura pensante se encuentra con una joya en el Evangelio de Mateo, la cual le permite abrir camino fuera de lo personal. Este es el pasaje:

Habéis oído que se dijo: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo.

Pues yo os digo: Amad a nuestros enemigos y rogad por los que os persigan, para que seáis hijos de vuestro Padre celestial, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos. Porque si amáis a los que amas, ¿qué recompensas vais a tener?¹⁸

A través de este pasaje, Nishitani se da cuenta que el amor de Dios, que hace salir el sol sobre justos e injustos, «es un amor indiferenciador que trasciende las distinciones que el hombre establece entre el bien y el mal, lo justo y lo injusto»¹⁹. Este amor indiferenciador como ágape, como característica de Cristo, se concentra en el «vaciar uno mismo»²⁰. Para Nishitani, «el autovaciamiento está contenido en el interior de Dios mismo»²¹: Cristo toma forma de hombre y se vuelve un siervo, de acuerdo con la voluntad de Dios, lo que constituye el origen del vaciamiento. Por el contrario, odiar a los enemigos y amar a los amigos es la forma del campo del yo. El amor indiferenciador pertenece al no-yo. Si el hombre quiere actualizar esta característica, debe convertirse en hijo de Dios y amar a sus enemigos; debe traspasar el amor humano diferenciador, debe rechazar al eros e iniciarse en el ágape; debe rechazar, en suma, el yo y dar comienzo al no-yo. Nishitani asemeja entre sí el amor indiferenciador de Dios y la gran compasión del budismo. A su vez, vislumbra a través del amor indiferenciador de dios una personalidad impersonal, un dios del no-ego, no definido por ser un dios castigador que elige a sus amados. Con el amor indiferenciador, Nishitani intenta ofrecer una idea de la personalidad impersonal²².

¹⁷ *Ivi*, p. 109.

¹⁸ Mt. 5, 43-8.

¹⁹ K. Nishitani, *op. cit.*, (transl. p. 110).

²⁰ *Ivi*, p. 109.

²¹ *Ivi*, p. 110.

²² Dice Nishitani: «Como ya se observó, no tomamos el término «impersonal» como lo contrario de lo personal, sino como lo personalmente impersonal. Con el amor indiferenciador que

7. Asimismo, Nishitani también quiere separarse de una idea de naturaleza que dependa de la voluntad de Dios y de un dios repartidor de castigos, supuestamente responsable de terremotos y tsunamis. Desde la idea de omnipresencia divina, Nishitani piensa que la perfección de dios es más básica y fundamental que lo personal; que, además, eso más básico es lo impersonal, y que en la imitación de la impersonalidad se encuentra la transpersonalidad²³. Para Nishitani:

Dios debe ser hallado en todas las cosas del mundo como una realidad omnipresente de manera que sea tan absolutamente immanente como tan absolutamente trascendente. Este encuentro debe ser impersonalmente personal o personalmente impersonal y, en él la realidad de Dios debe ser realizada como impersonalmente personal o personalmente impersonal²⁴.

El dios personal impersonal de Nishitani es immanente trascendente, se encuentra en todas las idas y venidas de la vida cotidiana, de manera semejante que desde la perspectiva del amor indiferenciador de dios, este es capaz de abrazar a justos e injustos. Para Nishitani, Dios tiene que ver con una transpersonalidad; tanto si se trata de un guijarro, como de un tsunami, o de un terremoto, Dios es capaz de abrazarlos a todos. De manera que en la superación del nihilismo que intenta Nishitani, Dios no desaparece, sino que al mismo tiempo que el ser humano, ambos son posibles desde la nada absoluta, como una afirmación absoluta desde la negación absoluta.

8. Nishitani para poder pensar el ámbito de la transpersonalidad considera necesario pensar a Eckhart. Nishitani piensa que sólo la teología negativa se ha acercado a la faceta transpersonal de Dios y que Eckhart es el ejemplo más radical de teología negativa. Es en Eckhart donde se encuentra el contramovimiento del nihilismo. Shizuteru Ueda cita el siguiente pasaje donde encontramos la posición de Nishitani con respecto a Eckhart:

El pensamiento de Eckhart es único desde muchos puntos de vista. En primer lugar afirma que la esencia de Dios se puede hallar solo allí donde el Dios perso-

hace salir el sol sobre buenos y malos y a la lluvia caer sobre justos e injustos, nos formamos una idea de esa impersonalidad personal» (*ivi*, p. 112).

²³ «...la perfección de Dios y el amor apuntan a algo más básico que lo personal, y que lo personal llega a ser, en primer lugar, como la encarnación o la imitación de esa perfección. Aquí está implícita una cualidad de transpersonalidad o impersonalidad» (*ibidem*).

²⁴ *Ivi*, p. 88.

nal, el que está frente al Dios creado es trascendido. En segundo lugar, descubre la esencia de Dios o la deidad como la nada absoluta. En tercer lugar, el hombre solo puede ser él mismo en la deidad, y sólo en la nada absoluta es posible hallar la culminación de la libertad y la independencia del hombre de la subjetividad del hombre²⁵.

En Eckhart la Esencia de Dios es la Nada de la deidad y el fondo de Dios (como nada de la deidad) es el fondo del hombre. Eckhart, al pensar la diferencia entre Dios y la deidad, piensa, en esa diferencia, a la deidad como nada y hace de la nada absoluta la esencia de Dios. Según Nishitani, de este modo se ha de entender por nada absoluta el “lugar donde todos los modos de ser son trascendidos”²⁶. Esto es, como el lugar donde son trascendidos los modos del ser creado y los modos del ser divino.

Por esta razón el nacimiento de Dios en el alma consiste en una descomposición de la egoidad o voluntad del yo, o del modo de ser egocéntrico del alma. Así al disolverse la egoidad en lo más profundo penetra Dios que ha nacido en su interior. Sólo en la nada de la deidad (gracias al desprendimiento) el ser humano llega a ser por primera vez sí mismo, y también es Dios mismo²⁷.

Tenemos entonces que para Nishitani el campo de la conciencia no es el lugar donde nosotros somos nosotros mismos, sino que somos nosotros mismos al unísono con la nada absoluta. Solo entonces «la propia autoidentidad del alma es autoidéntica a la voluntad de Dios»²⁸. Así, el desierto de la muerte absoluta es autoidéntica con la fuente de vida absoluta. Esa distinción entre Dios y la deidad hace decir a Eckhart «el fondo de Dios es mi fondo, y mi fondo es el fondo de Dios»²⁹. Este es el significado de la muerte de Dios pero como dios ontoteológico, como dios con modo. Lo que recupera Eckhart es el dios sin modo, y en Eckhart es el dios sin modo el que se vuelve necesario para abrir paso a la esencia de la subjetividad.

Más allá de la autonomía libre del hombre (ateísmo) y del teísmo (Dios), Nishitani piensa «la nada de la deidad en el fundamento del Dios personal, donde la autonomía del alma está firmemente arraigada en la identidad esen-

²⁵ S. Ueda, *Zen y filosofía*, Herder, Barcelona 2005, p. 84.

²⁶ K. Nishitani, *op. cit.*, (transl., p. 115).

²⁷ «Decir que Dios es en sí mismo precisamente en esa nada absoluta en la que Dios no es él mismo, no quiere decir más que aplicar el éxtasis tanto a la existencia de Dios como a la del hombre» (*ivi*, p. 124).

²⁸ *Ivi*, p. 116.

²⁹ *Ibidem*.

cial con la esencia de Dios»³⁰. Esta es la perspectiva que Nishitani propone frente al existencialismo. Para Nishitani el lugar donde dios es él mismo es el lugar donde nosotros somos nosotros mismos. En cambio, el existencialismo convierte la nada de Dios, en el campo de fundamento de la propia existencia, en campo de éxtasis de la propia existencia. Entonces, la nada que toma el lugar de Dios, es el ahondamiento en el abismo que es actualmente el fundamento de la subjetividad.

9. Nishitani después de haber pensado la personalidad impersonal de Dios, al tiempo que la personalidad impersonal del ser humano, en tanto que el ser humano se realiza a sí mismo desde la nada de la deidad, donde Dios también se realiza a sí mismo, yendo más allá de sí hasta esa nada de la deidad; desde toda esta perspectiva, ese yo confinado y encerrado en sí mismo, deja de ser evidente, apareciendo ese modo de comprender como un modo aprisionado de ser que supone algo detrás de la persona. Esta idea de que hay algo detrás de la persona, es necesario desactivar. Nishitani piensa que la persona es más bien un fenómeno, con lo cual no se quiere decir que hay algo detrás de la persona, sino más bien «la persona es una aparición sin nada absoluto detrás». Para Nishitani, «nada en absoluto es lo que queda detrás de la persona»³¹. En consonancia con la nada de la deidad de Eckhart, Nishitani propone la nada de la persona.

Poder pensar que «nada en absoluto ocupa el lugar de la persona» o pensar «una persona sin nada detrás», significa «que no hay otra cosa que esta nada, y que es la nada absoluta»³². Pero entenderlo implica comprender que no se trata «de una conversión conceptual, sino de una conversión existencial»³³. De manera que para Nishitani, si la modernidad ha puesto a la persona al centro, o si se ha basado en una personalidad centrada en la persona, ya sea en el grado de poder alcanzado por la persona o en la subjetividad incondicionada, trastocar esta idea es invitar a una conversión de la concepción centrada en la persona, o de la subjetividad como fundamento en donde la persona es el centro, a una persona que no tiene nada detrás ni tampoco centralidad alguna. El abandono de la persona centro, la posibilidad de la persona sin nada detrás para la que tampoco existiría un objeto, es

³⁰ *Ivi*, p. 119.

³¹ *Ivi*, p. 126.

³² *Ibidem*.

³³ *Ivi*, p. 127

un giro «a una autoapertura como manifestación de la nada absoluta [...] una conversión existencial, una metánoia del propio hombre»³⁴. Este lugar de la «persona sin nada detrás», que no es el de la subjetividad incondicionada ni del sujeto absoluto que según Heidegger son propios de la modernidad en su acabamiento, es manifestación de la nada absoluta, aquella que da lugar a la aparición de la «personalidad impersonal», esto es, la que da lugar a la persona al unísono con la nada absoluta. Así pues, tanto dios como el yo se vacían de sí mismos en el proceso del nihilismo que describe Nishitani, encontrando así su verdadero locus en la nada absoluta; produciendo el contramovimiento hacia el verdadero sí mismo como personalidad impersonal del dios y del hombre.

Sólo en esta transformación el sí mismo vacío llega a ser más real, apareciendo verdaderamente tal como es en cada una de sus actividades. La persona es ahora manifestación de la nada absoluta, y la nada absoluta verdaderamente actualizada en cada actividad es «la negación-en-la-afirmación absoluta constituyendo(se) a cada momento», «la personalidad al unísono con la nada absoluta»³⁵. La nada de Nishitani es una nada viva, una conversión existencial que abandona cada momento el intento de centramiento y de autoaprehensión como centro, en una actualización como negación en la afirmación absoluta. De manera que en el pensamiento de Nishitani no habría posibilidad de afirmación ni del «decir sí y amén», de la cual tanto habló Nietzsche, sin el movimiento de la nada actualizándose en cada instante, sin la actividad misma de la nada en la práctica cotidiana: «La verdadera nada es una nada viva y solo una nada viva puede dar testimonio de sí»³⁶.

Desde la perspectiva eckhartiana de Nishitani, el hombre sólo puede consumir la libertad y la independencia como manifestación de la nada absoluta en la vida cotidiana. Y para Eckhart la nada absoluta no se vive en el país de los sueños, sino «que requiere que se viva justo en la inmediatez de la vida cotidiana en la que se revela»³⁷. Permanecer en la nada de la deidad o permanecer en la nada absoluta «debe interpretarse como realización [en el significado anfibológico [...] como actualización y apropiación] de la nada de la deidad en la vida cotidiana»³⁸.

La persona que no tiene nada tras de sí, que es una con la vacuidad, es una nada viva, actualizándose a cada instante. Esta es la persona real al

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ivi*, p. 128.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ivi*, p. 118.

³⁸ *Ivi*, p. 119.

no tener el menor resquicio de engaño o artificialidad, pero también es una ilusión porque está hecha al unísono con la nada absoluta. Este modo de ser de la persona es nada en el ser, ser en la nada, es el justo medio entre ilusión y vacío. Lo mismo pasa con las sustancialidades no sustanciales: cuanto más ilusorias, más reales. Al mismo tiempo, la negación de la persona centrada en sí misma da lugar a «un estallido de vitalidad totalmente nuevo, como la llave que abre lo más profundo del interior de la personalidad que había sido cerrado desde el principio – el principio sin principio-del ser personal»³⁹. Desde la personalidad impersonal, la vitalidad y la afirmación estallan, ya que la diferencia entre el interior y el exterior, la diferencia entre el yo y otro se rompe. En general, se rompe cualquier separación que sostenía a la conciencia; ahora el exterior es más interior que lo más íntimo. El mundo exterior se hace presente en la mismidad de la nada, la personalidad una con la nada absoluta. «Este es el punto de vista de la mismidad absoluta, del verdadero sí mismo, que es lo personal en lo impersonal e impersonal en lo personal»⁴⁰.

Conclusiones sobre el nihilismo contemporáneo desde Nishitani

Para occidente, el nihilismo es la existencia sin fin y sin meta que se repite continuamente a sí misma. En él, el hombre cae infinitamente en la nada. La vuelta de tuerca nishitaniana dice: muerte en la vida, vida en la muerte, ser en la nada, nada en el ser. Nishitani admite una *Kehre* en la nihilidad. En Nishitani, la vacuidad de dios y del hombre pertenecen al locus de la nada absoluta como cualquier otra cosa existente.

Vacuidad es el lugar personal e impersonal, emergencia de aquello que sólo puede aparecer desde el abandono de lo personal, como muerte-en-la-vida-absoluta, ser-en-la nada-nada-en-e- ser. Tanto dios como los humanos y las cosas pertenecen a lo personal impersonal, a lo sustancial no sustancial.

Desde Heidegger, el nihilismo es el *horror vacui* que como contramovimiento produce, más bien, un estado permanente de exacerbación de las subjetividades auto-centradas sin vacío, una exacerbación de todo de manera incontrolable; un exceso de metas que introduce todo en una lógica acrecentadora, en un continuo sobrepujar. Para Heidegger, el nihilismo debe leerse

³⁹ *Ivi*, p. 131.

⁴⁰ *Ibidem*.

no como ausencia de metas, sino como abandono del ser en el ente. Para él, era urgente dar cuenta del rehúso del ser y, por lo tanto, de la nada, que como indigencia permitiría un contramovimiento del nihilismo a través de la experiencia de la despedida del ente, del abandono de todo cálculo tras el total y absoluto abandono. De manera que el desprendimiento es el sentido de la *Gelassenheit* y es ahí donde es posible, fuera de todo cálculo, el paso del dios o el *Ereignis*.

Para Nishitani, la subjetivización y la hominización sólo pueden superarse en su esencia como transpersonalidad, como realización de la apertura absoluta como transpersonalidad. La nada de la deidad de Eckhart es «el lugar en que toda existencia, incluida la subjetiva se establece en lo que realmente es»⁴¹, porque si la nada de dios es la nada del hombre, si el fondo de dios es mi propio fondo, si el fondo de dios y del hombre es el lugar donde verdaderamente son ellos mismos, lo mismo puede decirse «de plantas y los árboles, las tejas y las piedras», quienes son verdaderamente desde la nada⁴².

Pocos sospecharían que Eckhart es quien abre a una personalidad impersonal y a una transpersonalidad, ambas capaces de superar el nihilismo. Pocos sospecharían que es Eckhart quien le da a Nishitani el locus para repensar-nos más allá del ente, desde la nada, y que también fue Eckhart quien lo hizo volver al punto de vista del sunyata, realizando, efectivamente, el inesquívale diálogo con el pensamiento asiático que Heidegger urgía a realizar, pero desde Grecia⁴³.

English title: The impersonal personality as the path towards the overcoming of nihilism, in Nishitani Keiji's thought

Abstract

This paper is framed within an interpretation of writings by Nietzsche, Martin Heidegger and Nishitani Keiji on nihilism, and which can be regarded as three great nihilism movements or as three great nihilism shifts and trans-

⁴¹ *Ivi*, p. 152.

⁴² Cfr. *ivi*, p. 154.

⁴³ Cfr. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a.M. 2000 (transl. by E. Barjau, *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, España 1994, p. 41). A propósito del diálogo con la tradición asiática, Heidegger dice: «Este diálogo está aún esperando su comienzo. Apenas si está sólo preparado; y para nosotros, a su vez, sigue siendo la condición previa para el inesquívale diálogo con el mundo asiático oriental».

formations of subjectivity. By doing this effective, we discover a new dialogue with the god, emerging a god and at the same time, a personal impersonal human being.

Keywords: nihilism; God; Nishitani; Eckhart; death of God; the personal and the impersonal.

Rebeca Maldonado
UNAM, Ciudad de México
rebeca.maldonado@gmail.com

T

Potentially, Relationality and the Problem of Actualisation

Andrew Benjamin

0. *Opening*

This lecture outlines elements central to the project of rethinking the concerns of political theology¹. The lecture seeks to integrate that thinking into the development of a philosophy of life; life defined by an already given relation to the law. The actuality of life is life, there, before the law. A fundamental element of this position is that there has always been a tradition within the history of philosophy and theology that has maintained, firstly, the centrality of the political by retaining the primacy of law, and secondly holding to the necessary reciprocity between life and law. Indeed, there is an important question here; can there be a thinking of the political that is not a concomitant thinking of the law? Clearly, of course, the refusal of the law's primacy becomes the attempt to found the political on the law's suspension. The project here however works in the other direction. Maintaining the law, which is the stance against nihilism, whilst complicating the way law is understood, involves a shift in how sovereignty would itself then be conceived.

The opening claim concerning the law, recalls the evocation of law occurring in Pindar *Fragment 169a* Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς ἐναίων τε καὶ ἀθανάτων ("Law the king of all, of mortals and immortals"). It is, of course,

¹ This paper forms part of larger project funded by Australian Research Council (ARC DP160103644) entitled *Place, Commonality and the Human. Towards a New Philosophical Anthropology*. Specifically this lecture outlines a project that has been developed in great detail in my: *God and the Truth of Human Being*, in «*Journal for Continental Philosophy of Religion*», 2 (2019); *Listening to God and the Founding of the Law. Notes on Exodus 32:19-20*, in «*Journal of British Society of Phenomenology*», 2019 and *Who Were the Faithful?* *Nicholas of Cusa s De Pace Fidei*, in «*Theoria*», 159, Vol. 66, 2 (2019).

the presence of law as *nomos* that sets in play the always possible non-correspondence between law and justice such that it is their original difference that identifies the way in which the primacy of the law and thus the political need to be thought. There is an inescapable and ineliminable tension that writes into the law's primacy the possibility of both the identification and the separation of justice and law, where law is present as either statute or norm. Law occurs within, whilst constituting the founding anoriginal difference between, statutes, norms and conventions on the one side, and, a constant opening to justice on the other. The contention is that anoriginal difference has an ontological quality. *Nomoi* as either statutes or norms are always conditioned and inevitably historically specific. While justice attends the historical without being defined by it. The justice in question is unconditional in a twofold sense. Firstly, there cannot be a setting in which its presence did not obtain. However, this is not sufficient as pragmatic determinations are always present. Hence, the second sense of unconditionality is that it forms an essential part of the definition of human being. A philosophical anthropology inscribes justice within it. To be, therefore is to be before the possibility of the just life. Arguments for intrinsic human dignity or "the right to have rights" as that which precedes all rights claims evidence this set up². There is the constancy of an opening to justice. This latter position will be referred to as *law's constancy* in order to distinguish it from the all too quick identification or subsuming conflation of law with either statute or norm.

The consequence of Pindar *Fragment 169a*, once extended, is not just that the distinction between law and justice is a distinction that occurs within and for any attempt to take up the law's priority, it is also the case that this priority, positions the Gods – thus God – as subject to the law. This creates the definitional setting for a political theology. A political theology which affirms the *law's constancy* as the counter measure to any form of theocracy. Contrary to a tradition within political theology, best exemplified by Carl Schmitt, that posits the presence of a conception of sovereignty that is operable prior to any one law's promulgation, here justice, unconditional justice as the unconditioned, is seen as that to which any one law is open. There cannot be a position that is prior to the law or outside the law. The further consequence is that what is meant by being before the law has itself been radically reconfigured. Central to that reconfiguration is the anthropological position in which to be, the being of being human, is *being-before-the-law*.

² H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (1951), rev. ed., Schocken Books, New York 2004, pp. 296-297.

This is the grounding move. To which the crucial rider needs to be added that the law, thus law within political theology, always refers to the tension created by the constitutive, thus anoriginal difference between law and justice. As has been intimated, to be is to be before the possibility of the just life; a position as much theological as it is philosophical.

Standing opposed to the conception of the political that affirms the *law's constancy* is the position that concentrates on the primacy and centrality of the individual. Within the domain of religion this becomes the relationship between the individual and God. The relationship is understood however in personalised terms. It is, of course, re-expressed as the structure of either belief or faith. While this conception of the individual allows for forms of generalization, the sense of plurality that would then be constructed would be of a community defined by the sharing of an individualizable faith. The latter comprises a sense of plurality that is understood as the generalization of the individual; a generalization that can move in both directions, hence the individuals become the “brethren” (ἀδελφοί) e.g. *Matthew. 23.8*.

Viewed historically within the setting in which the individual predominates God can still figure. However, the figure is of one whose emulation or imitation is defined in anthropomorphic terms and whose presence is maintained by its posited radical separation from justice as the unconditioned. Whether this is the personalised God of religion or its correlate within the philosophical, e.g. the Stoic sage or the Nietzschean *Übermensch*, the relation that structures questions pertaining both to the identity and quality of the human is a version of human being. The structure of definition here – the definition of a human being – is set in play by that conception of another being whose emulation or imitation comes to define human being. (Sage, *Übermensch* and Christ while not identical are the Same.) Therefore the *imitatio dei* is positioned in relation to an economy sanctioned both by a specific set of already delimited anthropological terms and the posited refusal of *law's constancy*. Within this setting there is the straightforward obviation of possible appeals to justice other than the reduction of justice to another pragmatic determination. Justice would be no more than a show of strength. Callicles and Nietzsche combine. As the latter writes:

The best that can be said is that the most powerful emotions (affective states) are the most valuable (*Höchstens könnte man sagen, daß die mächtigsten Affekte die wertvollsten sind*)³.

³ F. Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Walter de Gruyter, Berlin 1973, VIII/2,

To turn away from the affective, understood as that which is delimited by no more than the interplay of power and value, is turn towards the tension within which the law figures. If there is a counter measure to such a set up (i.e. to nihilism), then it involves a twofold move. Firstly, the displacing of the centrality of the body by rethinking the structure of a philosophical anthropology in which being, incorporating being's inherent corporeality, is always already *being-before-the-law* (where law (statute, norm) remains open to the unconditioned presence of justice, *law's constancy*); secondly, maintaining such a position is the undoing of religion in the name of political theology. The dramatic claim here is that this is the only choice. Being –before as already thrown into the world – an instance of which is Heidegger's conception of *Geworfenheit* – remains abstract because of the failure to think the ubiquity of *law's constancy*. Equally, atheism remains a purely putative counter claim. Atheism confuses epistemology and ontology. It is simply the assertion of a dubious form of negativity within the domain of religion.

The possibility of justice inhering in *law's constancy* – justice there as the continual presence of an unactualized potentiality – has a constancy which attends every instance of the law's manifestation. What the formulation *law's constancy* identifies in this context therefore is the form of immanence that locates the presence of a potentiality. *Attending* is a quality that brings the question of actualization into play. In regard to the term "immanence" the clear referent, at least at the outset, is Kant.

In the *Critique of Practical Reason* human being has a twofold determination. While it is concerned with pragmatic and conditioned acts and events, there is another aspect. Kant's formulation is decisive. With the conditioned "at the same time" (*zugleich*) human being also "belongs to the intelligible world". The term "at the same time" (*zugleich*) is fundamental. It marks the presence of an ontological doubling that constitutes human being. It is maintained within the singular temporality of *at-the-same-timeness*. The latter is the condition of possibility for human being's pragmatic and normative determination that is equally, and at the same time, an openness to the "intelligible world". The "intelligible world" for Kant is the domain of the "unconditioned". This is the affirmation of human being as always already before *law's constancy*. (Present here is a doubling that repeats the already noted tension there in the relation between law and justice.) Once this doubling is established Kant is then able to argue that «the reality of the intelligible world is

[...] for practical purposes immanent»⁴. Immanent presence does not condition. On the contrary the immanent presence of the unconditioned needs to be understood as providing the continuity of a ground of judgment. There is a relation of indetermination. Again, what is central would be the immanent possibility of justice; a conception of justice whose constancy attends the now necessarily conditioned presence of *nomoi*. Again, *at-the-same-timeness*, delimits the presence of an attendant possibility which means that every moment is potentially other than it is. Were it to be argued that the world can be changed, then what allows the argument to have validity is, firstly, that the world can be changed, nature can be denatured in the name of justice and thus equally in the name of another nature and, secondly, that the world's possible othering must have a constancy attending every moment.

1. *Towards Life*

If there were a philosophical understanding of life, philosophical because it cannot coerce activity but allows events and actions to be understood and judged, then central to its development, is the concept of potentiality. Or at least this is the conjecture to be advanced in this lecture. The necessity of potentiality can be located in the straightforward distinction between life and the good life. The distinction is already clear in Aristotle's description of the *polis*. Of the *polis* he argues that «while it comes into existence for the sake of life (τοῦ ζῆν), it exists for the good life (τοῦ εὖ ζῆν)»⁵. What matters philosophically here has two elements. The first is the assumption on Aristotle's part that what counts as the good life occurs within the *polis*. The ineliminability of that relation is given in advance. The good life is a life in place and thus only possible because of place. The position here has to be noted. Placedness, or that which can be described more generally as *being-in-place*, is not for Aristotle a contingent aspect of life. There is not life and then place as though it were possible to hold them, apart. To be is to be in place. This position can be recast such it comes to accord with Arendt's formulation that to be is to appear. Appearing, therefore, is always already placed.

The second element is that what has to be understood here is not just the fact of the move from life to the good life but how that movement is itself to

⁴ I. Kant, *Critique of Practical Reason*, in M.J. Gregor (ed.), *Practical Philosophy. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, p. 224.

⁵ Aristotle, *Politics* 1252b 29.

be conceived and thus how it is to be effected. Aristotle was aware that the move from one to the other was not automatic. Hence his recognition that certain familiar conditions or predicaments might stand in the way of the realization of what he designates as the “good life”. This evocation of life has its negative correlate in Aristotle. From the other direction there is the claim that the slave is excluded from life. The excision is not from physical life – the state of being alive. The life in question is identified by Aristotle with great precision. He argues that the slave «does not participate in the good life or a deliberative life τὸ μὴ μετέχειν εὐδαιμονίας μηδὲ τοῦ ζῆν κατὰ προαίρεσιν]»⁶. Προαίρεσις marks the presence of choices that are the result of deliberation. The positioning of deliberation needs to be set in the context of the claim also advanced in the *Nicomachean Ethics*, that «choice involves reasoning and some process of thought (προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας)»⁷. The slave lacks a free life to the extent that freedom is not just the capacity to make informed rational decisions but resides in the possibility of the actualization of that capacity in concert with others. The assumption again is that the “deliberative life” is premised on a philosophical anthropology as implicated within relationality. Deliberation assumes, not just the presence of *being-in-relation* as constitutive of human being, also the continually attendant possibility of its actualization. What the slave is denied therefore is the actualization of relationality (understood both as a continuing series of pragmatic act as well as that which is constitutive of human being). Again there is the centrality of potentiality.

What is significant here is the presence of a constellation of terms. *Eudaimonia* names the good life. The good life however cannot be separated in this context from προαίρεσις and thus the use of reason and the exercise of decision making in a context that is always defined by a relation to others. The claim made in the *Nicomachean Ethics* that the good life is that which all actions have as their telos is true as much for the individual who flourishes within the *polis* as it is for the *polis* itself⁸. The slave therefore while alive is excluded from that sense of life that involves relation with others which has as its end *eudaimonia*. At work is an identification of life with *being-in-relation* where the latter is an immanent condition whose actualization lacks necessity. (Slavery and poverty – equally racism and sexism, etc. – could be cited

⁶ Aristotle, *Politics* 1280a 32.

⁷ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1112a 15.

⁸ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1098a 8. The good life, therefore, appearing as something final and self-sufficient, is the end to which all actions aim [τέλειον δὴ τι φαίνεται καὶ αὐτάρκες ἢ εὐδαιμονία, τῶν πρακτῶν οὐσα τέλος].

as instances that involve the non-actualization of immanent potentialities.)

Here life has a twofold quality. Firstly, it can be held apart from its reduction to mere life, to evoke Walter Benjamin's conception of *blosses Leben*, which is fated life, – this would be the life of the slave. In the second instance life is defined as an activity. Life is what it is in its being lived out. *Being-in-relation* defines, ontologically, human being and thus is descriptive of a philosophical anthropology. Equally, the ontology in question is itself dynamic. Relationality involves activity. If Aristotle's lead is followed it necessitates, as suggested, placed relational activity. Understanding this complex predicament is possible by having recourse, again, to the slave. The important point here is that slavery needs to be enforced. What that enforcing entails is the refusal of entry into relationality – which in Aristotelian terms would be the participation in life – and thus the continual suppression of the possibility of *eudaimonia*; this its actualization Enforcing needs to be understood as marking the presence of modalities of policing. The further suggestion is therefore that modes of relationality are always interarticulated within relations of power. What is not addressed by Aristotle – though it is clear that it is a problem or question for which an account would have to be given – is that the slave, while alive, does not participate in life, and if, moreover, it can be assumed that this non-participation is enforced, then how is the non-participation to be understood philosophically? More generally why is policing an essential aspect of any philosophy of life.

The human being is able to participate in life until he/she is enslaved. The human being can be located in the move from “life” to the “good life”. And yet, of course, that location and thus the ensuing movement is stilled and thus becomes impossible as a direct result of having been enslaved. The slave's identity as a slave is predicated on the impossibility of that movement. A movement that on the abstract level of human being is always already possible. Slavery is the undoing of that possibility. It is, of course, not its mere undoing. Slavery as noted above is enforced. Enforcing can be understood as the suppression or refusal of that which was always already possible. In other words, it is the suppression of the actualization of a potentiality. If *eudaimonia* is the telos of the interplay of life and the *polis* then life is the continuity of its own actualization. To which it should be added immediately that this actualization is therefore relational. As noted, relationality has a twofold determination. Firstly, it is staged with others. Secondly, it is placed in the precise sense that it can only be thought as occurring in the polis. Relations to/with others that are always already related to the place that defines and delimits human being. Aristotle did not view the move in question – from life to the good

life – as the actualization of a potentiality since he saw the move from one to the other, at least as pertains to abstract human being, as more or less axiomatic. The way the slave is characterized makes it clear that the possibility of this movement far from being axiomatic is only ever there as a potentiality – a potentiality which is a necessary condition of human being yet, equally, one whose actualization is far from necessary. The question of the political, thought philosophically, has to be understood in terms of the possible actualization of an intrinsic quality. There is therefore a *potentiality-to-be*.

There are still a great many elements of these opening points that need clarification. Rather than attempting to engage all of them a different tack will be taken. What draws them all together however is the claim that what defines human being – and thus that which delimits the being of being human – is what can be described as the *potentiality-to-be*. That which is proper to human being therefore is an intrinsic quality (or set of intrinsic qualities) rather than any quality ground in normativity. (The latter is always historically specific.) What gives this position force is the connection between intrinsic qualities, activity and the description of the relation between the two in terms of the actualization (or not) of a potentiality. And yet, what has to be clarified is how the term “intrinsic property” is to be understood.

2. *Intrinsic Qualities*

Consequently, taking these notes, a stage further necessitates thinking through the relationship between intrinsic qualities and immanence. The claim is going to be that intrinsic qualities are immanent. What is the least problematic here is the evocation of immanence. The problematic aspect is the claim that there are intrinsic qualities. And yet, of course, they cannot be thought other than as already implicated in each other. Indeed, it cannot be argued that norms are immanent to life – life as a single activity is already the locus of the normative. Immanence stands both within and apart from the normative. Immanence allows for a relation that is not conditioned by normativity. Nor can immanence condition normativity. This is the only setting that can stand against nihilism.

In an early text Walter Benjamin argued that «justice is the striving to make the world into the highest good» («Gerechtigkeit ist das Streben, die Welt zum höchsten Gut zu machen»)⁹. Striving is linked to the actualization

⁹ W. Benjamin, *Notes to a Study on the Category of Justice*, trans. by E. Jacobson, in E.

therefore of a potentiality. The world as the “highest good” is the constancy of the possible actualization of justice. What is this “striving”? In order to address this question it is essential to locate another central reference to striving. A reference which, for this project, is of pivotal importance. In the *Critique of Practical Reason* Kant wrote the following:

[...] to love one’s neighbor means to practice all duties toward him *gladly*. But the command that makes this a rule cannot command us to *have* this disposition in dutiful actions but only to *strive* (*zu streben*) or it¹⁰.

While the passage warrants detailed elaboration, the force of its position can be located in two elements that are implicit in it. The first is that duty inheres in the striving to be dutiful and not in any one act as a finality. Here, the structure of this position can be extended such that it pertains equally, to responsibility, justice, hospitality, etc. The second is that striving can be redescribed as the continuity of the attempts to act in relation to that which exerts an unconditional demand. Such acts delimit and define human finitude – the awkwardness and difficulty of the life of a finite being. Finitude is not just given in relation to the unconditioned (this is human’s being necessary differentiation from the infinite; differentiation, again, as a mode of relationality, a position already noted by the use of the formulation *being-before-the-law* and given both spatial and temporal location in term of *at-the-same-timeness*). Finitude, whilst continually delimited, escapes the equation with normative claims precisely because it is itself a locus of potentiality. To which it should be added that the potential to act is removed from a structure of coercion once finitude, striving and potentiality are thought together.

Walter Benjamin refers to the world¹¹. The world here is the domain of human being. If being is *being-in-relation*, then what is meant by the world involves modes of relationality. Those modes can be adumbrated to involve both the other than human as well as the earth itself. The question of what it means to make the world the “highest good” – though this is not Benjamin’s actual argument - can be understood as the release of that which attends the world which is to act in relation to the continual actualization of a potenti-

Jacobson, *Metaphysics of the Profane: The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, Columbia University Press, New York 2003, pp. 166-167. Emphasis added.

¹⁰ I. Kant, *Critique of Practical Reason*, in M.J. Gregor (ed.), *Practical Philosophy. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, cit., p. 307.

¹¹ This discussion of Benjamin draws on my: *World of Striving Walter Benjamin’s ‘Notes to a Study on the Category of Justice’*, in «Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research», 4 (2017).

ality; i.e. the potentiality of the world to be the highest good. Again there is the interplay of finitude, striving and potentiality. That interplay however pertains both to the world as that which can be other than it is, the possibility of acts that strive to be just and finitude as a site of necessary contingency. (This, it might be argued, is the current predicament of human being.) Once finitude, however, is continually delimited by the insistence of the infinite or the unconditioned – and in a sense the name is not central as what is at work here is the presence of a relational ontology in which the infinite figures of necessity – then finite being is given with a series of relations. However, the infinite or the unconditioned is immanent. But what is immanent is a quality of the finite insofar as it marks that which finite being is. Finite being is both itself – “my” body stands before you – and yet finite being is at the same time there within a delimiting structure that holds the being of being human as given both within a relation to others and to that which allows for life’s propriety, i.e. the good life which is life lived as always already *before-the-law*. Political theology becomes, as a result, a philosophy of life.

Abstract

This lecture outlines elements central to the project of rethinking the concerns of political theology. The lecture seeks to integrate that thinking into the development of a philosophy of life; life defined by an already given relation to the law. Maintaining the law, which is the stance against nihilism, whilst complicating the way law is understood, involves a shift in how sovereignty would itself then be conceived.

Keywords: political theology; law; life; sovereignty; nihilism.

Andrew E. Benjamin
University of Technology, Sydney
andrew.benjamin@uts.edu.au

T

The Buddhist understanding of nihilism by Keiji Nishitani in front of the scientific explanation of the religion*

Seung Chul Kim

“A person who falls to the ground
gets back up by using that ground.
To try to get up without relying on that ground
would be impossible”.

(Chinul, 1158-1210)**

1. *Christianity, Religion, and Science*

The topic I want to deal with in this essay is the Buddhist understanding of nihilism by Keiji Nishitani (西谷啓治1900-1990)¹, a Japanese Buddhist philosopher of the Kyōto School. I will argue in this paper that Nishitani’s philosophical thought based on Buddhist insight could shed light on the discussion on the relation between Christianity, religion, and science in our age. Before taking up the main point, I’d like to make it clear why and from what perspective this paper has an interest in Nishitani’s philosophical thought.

As for Christian theology, at least since 20th century, it has been its kernel task to wrestle with questions raised both by non-Christian religions and

* This paper is a part of the research result that was gratefully supported by Nanzan University Pache Research Subsidy I-A-1 for the 2019 academic year.

** Chinul, *Encouragement to Practice: the Compact of the Samādhi and Prajñā Community, in The Korean Approach to Zen. The Collected Works of Chinul*, translated with an Introduction by Robert E. Buswell Jr., University of Hawaii Press, Honolulu 1983, 97 and 127 (fn.1). Chinul (知訥 1158-1210) is a Korean Zen master who founded Choge-Chong (曹溪宗), the leading Zen order in Korea. As Buswell noted, what Chinul said is a phrase attributed to the fourth Indian patriarch Upagupta.

¹ For the biographical record of Nishitani, see J.W. Heisig, *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyōto School*, University of Hawaii Press, Honolulu 2001, pp. 183-187.

by the natural sciences. The reason for this is rather simple: The traditional self-understanding of Christianity as the exclusively absolute religion (or, the special revelation of God) is, on the one hand, relativized by the various religious traditions in the history of religion and ultimately deprived of the foundation for such an self-understanding. On the other hand, natural science, especially biological science since Darwinian Revolution, maintains that religious phenomena of mankind, needless to say including Christianity, can be explained thoroughly by the biological principle of natural evolution.

In this sense, we could say that, for Christianity, religion and science are working as “thought-stoppers”, if we use a term of Gregory Pence, an American scholar of bioethics. The context in which Pence used this term was a controversy over Dolly the cloned sheep designed in 1996 by the research teams of the Roslin Institute. With the word “thought-stopper”, Pence pointed out that the birth of Dolly “stopped” all the rational debate over the scientific meaning of it. «It took about a second for the questions to begin. And another for the condemnations. Actually, there were not many questions, just condemnations, because thought stops when most people hear “cloning humans”»². Due to the impact of this debate, which was made mainly because Dolly is the mammal like human beings, people rush to condemn it, forgetting even the fact that their everyday lives consist of the same technology which gave birth to Dolly.

As such, facing up to the history of religion that deprives the Christian assertion for the absoluteness of its foundation, and facing up to the science that deduces Christianity to a by-product of natural evolution, theology, as a self-understanding of the Christian faith, cannot help but to discover that the way for doing theology has become totally blocked off, as if theology has entered a dead end, *Sackgasse*.

My question is this: What does it mean that religion and science are accepted by Christian theology as “thought-stoppers”? Are religion and science working as a “sponge” that “wipes away” (Nietzsche) every possibility of being a Christian into nothingness? If those “thought-stoppers” really “stop” doing theology, what does theology think they “stop”? Do religion and science really deprive Christianity of the possibility of doing theology? What would happen if theology positively assimilated those “thought-stoppers” into the Christian faith instead of ignoring and detouring them?

² G.E. Pence, *Brave New Bioethics*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2002, 1.

2. “Birth of God” after “death of God”

I want to explain a little more about the evolutionary explanation of religion and the concept of God. Pascal Boyer, a representative cognitive scientist today, closed his essay on *Religious thought and behavior as by-products of brain function* as follows;

Religious believers and sceptics generally agree that religion is a dramatic phenomenon that requires a dramatic explanation, either as a spectacular revelation of truth or as a fundamental error of reasoning. Cognitive science and neuroscience suggest a less dramatic but perhaps more empirically grounded picture of religion as a probable, although by no means inevitable by-products of the normal operation of human cognition³.

According to Boyer, religious views and concepts are nothing more and nothing less than the by-products of the evolution that «creates mental organization that makes people behave in particular ways»⁴. As a result, says Boyer, «supernatural concepts are just one consequence of the human capacity for decoupling representations»⁵. Christian confession says that God creates human beings, but the cognitive science insists the opposite: It is human beings that create God. Or, to say more accurately, the history of human evolution in nature produced the concept of God.

Boyer's approach to religious phenomena goes hand in hand with «the biocultural study of religion», or sociobiological studies of religion. According to F. LeRon Shults, the «biocultural study of religion» indicates the attitude supporting the claim «that supernatural agent conceptions are naturally reproduced in human thought as a result of evolved *cognitive* mechanisms that hyperactively detect agency when confronted with ambiguous phenomena and, once conceived, are culturally nurtured as a result of evolved coalitional mechanisms that hyperactively protect in-group cohesion»⁶. It is human beings that gave birth to God: «*homo deiparensis* (god-bearing hominids)»⁷. In this sense, we could agree with the opinion that «theology itself has been

³ P. Boyer, *Religious thought and behaviour as by-products of brain function*, in «Trends in Cognitive Science», 7, 3 (2003), p. 123.

⁴ P. Boyer, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, Basic Books, New York 2001, p. 234.

⁵ *Ivi*, 131.

⁶ F. LeRon Shults, *Theology After the Birth of God: Atheist Conception in Cognition and Culture* Palgrave Macmillan, London 2014, p. 3.

⁷ *Ivi*, p. 8.

bearing atheism all along – although it has not nourished it or encouraged it to reach its full potential»⁸. In connection with Nietzsche’s declaration of “death of God”, Shults insists further;

God seems to have survived his death without much difficulty. Why do religious people find it so easy to dismiss the idea that “God is dead”? The problem was not that the madman had come too early. No, if his goal was to disrupt people’s reliance on supernatural agents to make sense of the world and act sensibly in society, as they stray “as though through an infinite nothing”, he had the wrong message. Had the madman read carefully through the last couple of decades of scientific literature in the biocultural study of religion, he would proclaim instead that gods are born – and we have borne them! As we will see, this message opens up a new way of conceiving atheism as a positive force, rather than merely as a negative reaction to (mono)theism⁹.

This paper will investigate whether and in what sense Nishitani’s thought of “the standpoint of emptiness (*śūnyatā*)” (jp. *kū no tachiba* 空の立場) could give Christian theology a possible way for doing theology in the face of religion and science, and even in an Asian way. As we see later, Nishitani’s Buddhist philosophy was an existential struggle with the problem of nihilism which emerged decisively by modern science. Nietzsche’s declaration of “death of God” indicates clearly that the ultimate values for ethics and religion were erased totally and radically by the mechanical worldview of modern science. In this sense, the science worked as a “sponge” that “wiped away” all the traditional religious values for mankind. Thus, as Nishitani says, «the nihility that spells the death of God emerges from deep beneath the material, mechanical world and is perceived by modern man as an abyss». But at the same time, again Nishitani states, that nihility could be a place where the modern man «experiences the ecstatic transcendence of his self-being». Nishitani further states; «Only when a man has felt such an abyss open at the ground of his existence does his subjectivity become subjectivity in the true sense of the word: only then does he awaken to himself as truly free and independent» (RN 57)¹⁰. The nihility of the nihilism that was brought by modern science

⁸ *Ivi*, p. 16.

⁹ *Ivi*, p. 3.

¹⁰ The quotation from Nishitani’s work will be written in the text with following abbreviations;

SZ: *Science and Zen* (jp. *Kagaku to zen* 科学と禪) in F. Franck (ed.), *The Buddha Eye: An Antology of the Kyoto School*, Crossroad, New York 1982, pp. 112-137.

RN: *Religion and Nothingness*, trans. Jan Van Bragt, University of California Press, Berkeley 1982.

could be, in turn, a creative starting point for a new understanding of religion and of human beings. In order to inquire into how Nishitani's philosophical thought was brought about, I will concentrate my argumentation on his themes of "elemental subjectivity" and natural science, before finally referring to his "the standpoint of emptiness".

3. Nihilism as the moment of "elemental subjectivity"

Nishitani's Buddhist philosophy reached its zenith, as generally admitted, with his notion of "the standpoint of emptiness", which was born through his encounter with nihilism. Especially two of his works, *The Self-Overcoming of Nihilism* (jp. *Nihirizumu* ニヒリズム) in 1949 and *Religion and Nothingness* (jp. *Shūkyō to wa nani ka* 宗教とは何か) in 1961 reflect his existential struggle with the problem of nihilism and its integration into the Buddhist concept of *śūnyatā*. Thus, in Nishitani's thought, the Buddhist concept of emptiness, nihilism, and modern science make an organic unity which can not be separated from each other.

As was already suggested by the fact that for Nishitani the problem of nihilism was related to the concept of *śūnyatā*, the central idea of Mahayana Buddhism, the characteristic of Nishitani's approach to nihilism is that it led him to inquire into the true subjectivity of the self, as he said that «nihilism teaches us to return to our forgotten selves and to reflect on the tradition of oriental culture» (ON 179). As he made clear in the preface to *The Self-Overcoming of Nihilism*, his inquiry into nihilism comes from his concern for the problem of subjectivity.

Nishitani explains that he approached nihilism from the perspective of Asian "spiritual culture". He said that his book, *The Self-Overcoming of Nihilism*, has three themes of Nietzsche, Dostoevsky, and Buddhist emptiness, and explained further that those three themes are related to each other. Even though he said that «the final theme, of Buddhist "emptiness", came to capture my interest more gradually», we can imagine without difficulty that his approach to the nihilism of Dostoevsky and Nietzsche was carried out by bringing the Buddhist tradition into perspective¹¹.

PP: *The Starting Point of my Philosophy* (jp. *Watashi no tetsugakuteki shubatzuten*, 私の哲学的出発点), in «FAS Society Journal», Spring 1986, pp. 24-29.

ON: *The Self-Overcoming of Nihilism*, trans. Graham Parkes with Setzuko Aihara, State University of New York Press, Albany (NY) 1990.

¹¹ Cfr. K. Nishitani, "nihirizumu, shūkyō, kagaku" (ニヒリズム・宗教・科学 *Nihilism*,

Actually in an interview with Yoshiaki Ejiri and Jeff Shore in 1985¹², Nishitani said that he himself was surprised to find that, already in his graduation thesis, he used many Zen terms. Remembering that the Zen *koan* has a deep relation with the realization of the True Self, we may say that he accepted nihilism as the starting point of his philosophy as a way to realize the True Self. Thus, in nihilism, the doubt as a «doubt about the self's existence itself» (PP 28) is gradually deepen into “great doubt” (jp. *daigi* 大疑) in which the religion itself is called into question, because the religion, which is generally expected to diminish that doubt, becomes an object of doubt, as Nishitani mentioned; «nihilism includes in its essence a doubt which possesses an irrepressible defiance of ethics an religion. ... Thus one doubts any attempt to find meaning in human life, especially through ethics or religion».

As said, the fact that nihilism was accepted by Nishitani as a “great doubt” means that he understood the problem of nihilism from the perspective of grasping his own self that Buddhism usually calls the True Self. We can already find a trace of Nishitani's concern for subjectivity in his first book *Philosophy of Elemental Subjectivity* (jp. *kongenteki shutaisei no tezugaku* 根源的主体性の哲学 1949). As indicated by the title of the first chapter of this book, *Nietzsche's Zarathustra and Meister Eckhart*, written in 1938, he saw the similarity between the nihilistic thought of Nietzsche and the mysticism of Meister Eckhart in the fact that both of them found the genuine subjectivity of the self in its detachment from something exterior to the self. That is, Nishitani understands the essence of religion as a way for the realization of the *elemental subjectivity*. Nishitani said, «if all the attachment to the object is broken, the fixed image of the self is also broken. Then, from the reverse direction, the relation between the self and the ground of life begin to appear»¹³. Eckhart's “*Ohne Warum*” and Nietzsche's “God is dead” means, according to Nishitani, such a radical detachment from the object. Eckhart and Nietzsche had in common their thought that the real ground for human beings and of the ultimate reality, that is God, is just an abyss, which in turn lets human beings realize its radical subjectivity;

“God is dead” could be understood in this sense. That shows us the abyss of life where we cannot any more say that we live in front of God, we live with the love of God, we ourselves are dead and instead live in God, we live in union with God etc.

Religion, and Science) nishitani keiji chosakushū (西谷啓治著作集 *Collected Works of Keiji Nishitani*), vol. 21, Shōbunsha, Tokyo 1990, pp. 5-14.

¹² *An Interview with Keiji Nishitani*, in «FAS Society Journal», 4 (1985).

¹³ K. Nishitani, *kongenteki shutaisei no tezugaku*, p. 19.

Nietzsche said once “If you look into the abyss long for a while, the abyss also look into you”. That means what I said just before¹⁴.

4. *Science and Nihilism*

Jan Van Bragt, the translator of *Religion and Nothingness*, defines in the translator’s introduction the characteristic of Nishitani’s Buddhist philosophy in the way that it has a «constant preoccupation with nihilism, and its alliance with scientism, that is undermining the very foundations of Western civilization, leaving man with no place to stand as man». Bragt made here clear that Nishitani’s approach to nihilism was accompanied by his profound insight into the essence of the modern natural science.

In *The Self-Overcoming of Nihilism*, we find Nishitani’s elaborate studies of nihilism. In term of the theme of this paper, we pay attention to Nishitani’s evaluation of Nietzsche’s “experimental knowledge” (*cognitio experimentalis*) (ON 31), that is, existentialization of science. For Nishitani, science is not merely a knowledge system of the natural world. It rather determines and reflects the way of being for human beings. Therefore the question about science must be raised and answered “existentially”, that is, the questioner himself must be the object of the question. It is the questioner himself that became a problem in the face of science, because as Nishitani quotes Heidegger’s phrase on “God is dead”, science extinguishes the possibility of metaphysics: «For Heidegger, Nietzsche’s statement that “God is dead” means that ... Metaphysics, which is for Nietzsche western philosophy understood as Platonism, is over».

What is more important is that for Nietzsche science as a modern worldview was deepened into the “scientific conscience”, in which Nietzsche’s «radical and fearless pursuit of the scientific spirit» is apparently expressed as «one of the essential driving forces of Nietzsche’s nihilism» (ON 84). The fact that for Nietzsche the “scientific conscience” is the cause of nihilism, means that nihilism as «the very mode of existence in which one relates to and overcomes oneself» is equivalent to science that tries «to strive scientifically for full understanding of all phenomena of the world – including the world within» (ON 85). As such, the radical nihilism of Nietzsche was possible «only because he had first opened up in his own person the scientific-existential standpoint» (ON 90). Therefore, in the nihilistic self, history and

¹⁴ *Ivi*, pp. 11-12.

nature converged into one, the self's own existence. To put it differently, every determination through historical and natural law is denied as an heteronomic determinism which is forced to the self, and at the same time every determinative power is converged into the self. The self become destiny itself, as Nietzsche's concept of *amor fati* suggests.

5. *From nihilism to the standpoint of emptiness*¹⁵

Especially in Mahayana Buddhism, *śūnyatā* is a concept arising from the fundamental Buddhist awakening of the “dependent origination” (= *pratītyasamutpāda*) that everything exists in a mutual relationship with other things. If everything stands in a “circuminsessional” relation to other things, then nothing has its own substance that is eternal and unchangeable. That is the reason why everything is empty, that is, lacks a self-nature (*svabhāva* 自性). And just because nothing has its own self-nature, everything can exist in mutual dependence. Nāgārjuna (c. 150 - c. 250), who is said to have compiled the theoretical explanation of Mahayana Buddhism, puts it this way: «We state that whatever is dependently arising, that is emptiness. That is dependent upon convention. That itself is the middle path» (*Mūlamadhyamakakārikā* 24:18)¹⁶.

Let's go back to Nishitani's “standpoint of emptiness”. As mentioned before, the nihilism of nihilism is radical in the sense that it cannot be eliminated by anything outside of that nihilism, e.g. God, because the radicalness of nihilism is to be found in the fact that such a “God is dead”. If so, nihilism could be overcome only from inside, through nihilism itself. That means, nihilism could be overcome only by the abyss of that nihilism. In other words, the nihilism could be overcome in the field in which nihilism is nihilism. And it means that the nihilism should be existentially assimilated by the one who finds himself to exist in the midst of that nihilism. That is at the same time the field where the self is a True Self.

In this field, Nietzsche's proclamation on the death of God and the scientific explanation that there is no such thing like the beginning and the end of nature turns into the religious awakening that the nihilism from the death

¹⁵ For the following part of this paper, I amended my earlier essay *An Asian Christian Theology in Dialogue with the Buddhist Philosophy of Keiji Nishitani*, in *L'esperienza religiosa tra Oriente e Occidente*, Edizioni Cantagalli, Siena 2019, pp. 19-30.

¹⁶ D.J. Kalupahana, *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 1999, p. 339.

of God and from the purposeless nature is the place where the self becomes the True Self. In this field, the nihility turns into the creative field, as Shōtō Hase, a Japanese philosopher of *Jōdō Shinshū* (= the Pure Land Buddhism), says; «That Nishitani had to arrive at the idea of emptiness was due to the involved character of the nihility of nihilism. A nihility that dissolves and renders null and void all paths to the transcendent demands a special means of transcendence. Emptiness possesses a unique way of transcendence that makes the overcoming of that nihility of nihilism possible»¹⁷.

What is then the genuine relation between religion and science in the field of śūnyatā? In other words, what does it mean that the traditional conventional dichotomy between religion and science, i.e., the absolute and the relative, the spiritual and the material, or the personal and impersonal is over in the field of śūnyatā? Nishitani maintains that such a dichotomy is no longer meaningful after the declaration of the death of God by Nietzsche. It is Nietzsche's nihilistic thought that religion should abandon such a dichotomical way of thinking. This is just the reason why Nishitani «would like to approach the problem of the relationship between science and philosophy from a new angle» (RN 79). It is because, for Nishitani, the religiosity that goes through nihilism goes hand in hand with the subjectification of the nihility, that is, the subjectification of the scientific spirit. In an traditional Christian world view, the world as Created by God was thought to be under God's providence in which human beings as the Crown of the Creation were and are living in a personal relationship with God. Modern science, however, says that the world is totally indifferent to human interests. As a result, says Nishitani, the world which is indifferent to human interests «has cut across the personal relationship between God and man» (RN 90).

What does it mean then to consider «the relationship between science and philosophy from a new angle»? First of all, the “new angle” could be found in the fact that Nishitani deals with the problem of religion and science from his concern for «the question of modern man's awareness of his own subjectivity» (RN 53). And this concern for the subjectivity of human being is, as mentioned above, related to his inquiry into the problem of nihilism, represented by Nietzsche's declaration of the death of God. Nihilism makes clear that religions so far «have tended to put the emphasis exclusively on the aspect of life», that is, «the personal relationship between God and man». But, as Nishitani said, the world of death “has cut cross” indifferent to the

¹⁷ Shōtō Hase, *Nihilism, Science, and Emptiness in Nishitani*, in «Buddhist-Christian Studies», 19 (1999), p. 144.

world of life. In this sense, religion and science, like life and death, being and nonbeing, and spirit and matter, build up one and the same reality in the way that they are the “double exposure” of the same reality, as Keiji Nishitani aptly points out;

This kind of double exposure is true vision of reality. Reality itself requires it. In it, spirit, personality, life, and matter all come together and lose their separateness. They appear like the various tomographic plates of a single subject. Each plate belongs to reality, but the basic reality is the superimposition of all the plates into a single whole that admits to being represented layer by layer. It is not as if only one of the representations were true, so that all the others can be reduced to it. Reality eludes all such attempts at reduction (RN 52).

It is stimulating enough to find Keiji Nishitani citing phrases from the Sermon on the Mount in the Gospel according to *Matthew* 5, 43-48, as something like a *koan* for us to approach the problem of how to consider the “circumincesseional integration” between religion and science: «He [=God] causes his sun to rise on the evil and the good, and sends rain on the righteous and the unrighteous».

From the passage above, Nishitani believes to be able to perceive two kinds of “indifferences” that represent the fundamental structure of reality: the indifference of nature, and the indifference of the love of God. The indifference of nature, which refers to the consistency of the movement of nature, «reduces everything to the level of a highest abstract common denominator, be it matter or some particular physical element». In contrast to that, the love of God «embraces all things in their most concrete Form – for example, good men and evil men – and accepts the differences for what they are». According to Nishitani, the question of how to understand the relation between religion and science is equivalent to the problem of the relation between these two “indifferences” (RN 58). And according to Nishitani, two “indifferences” meet each other at the standpoint of emptiness.

«Double exposure» has its Buddhist name of «life-*sive*-death», «nothingness-*sive*-being», or the absolute non-duality of life and death. The Buddhist standpoint of emptiness, says Nishitani, represents a way of thinking and living to find the nihility in the midst of life, and vice versa. At the standpoint of emptiness, we will realize that religion and science – life and death, God and man, or existence and nihility – meet each other «in a kind of 180° turn». It is even different from the standpoint of nihilism, which, «as a opposite direction of the Platonic and Christian sense» still conceives the nihility as «something of the far side» of life.

The reality as the “double exposure” of the indifference of nature and the indifference of God’s love brings about the decentering of the self, which occurs in the *topos* of śūnyatā. Religion and science represent the “double exposure” in the way that the indifferent love of God deprives the indifference of nature of its base, and vice versa, as much as the impersonality of God robs the believer of the ego-centered understanding of God.

If religion and science could be understood as the “double exposure” of one and the same reality, they are thought to negate the fixed basis of each other; religion negates the nihilism that was brought about by the “impersonal” indifference of nature; science negates the objectified basis of religion, such as God as the absolute “personal” being. In other words, the dichotomy of being and non-being, “personal” and “impersonal” are overcome at the place of the “double exposure”. In fact, the concept of the “double exposure” of Nishitani is a variant interpretation of the Buddhist understanding of reality that is expressed in the following way: Form is emptiness, and emptiness is form.

Nishitani says the same thing in a rather dramatic expression;

If the place where the omnipresent God resides be called heaven, then heaven would also have to reach beneath the bottomless pit of hell: heaven would be an abyss for hell. This is the sense in which emptiness is an abyss for the abyss of nihility (RN 98).

At the standpoint of emptiness, the dichotomy between «the field of nihilism» as the field of «an infinite dispersion» and «the fields of sensation and reason», which are set up «as the negation of such an orientation toward infinite dispersion», could be overcome. By this reasoning, everything that exists «is gathered together and united». The absolute One of traditional philosophy represents such a field, and the world is represented as «a single center, a center that makes the world what it is». But as Nishitani maintains, such an opinion «leads to the positing of a One seen as mere non-differentiation». Therefore, in order that multiplicity and differentiation in the real world could become really meaningful, «the system of being must be seen as something that opens up *nihility* at its ground, and not merely as a system of *being*». At the field of emptiness, everything exists in its own «home-ground» and exists at the same time in the «circumcensectional» relation with others; everything exists in itself, and reflects and is reflected in every other being.

It comes about only on the field of śūnyatā, where the being of all other things, while remaining to the very end the being that it is, is emptied out. Moreover, this

means that the autonomy of this one thing is only constituted through a subordination *to* all other things. Its autonomy comes about only on a standpoint from which it makes all other things to be what they are, and in so doing is emptied of its own being (RN 148).

As a provisional conclusion of this paper, I will read the following Zen *mondō* which, in my opinion, could provide us with a stand-point for understanding the meaning of “the standpoint of emptiness”, and its implication for the interreligious dialogue and the dialogue between religion and science;

A monk asked Jōshū, “All the *dharmas* are reduced to oneness, but what is oneness reduced to?” Jōshū said, “When I was in Seishū I made a hempen shirt. It weighed seven pounds” (僧問趙州 萬法歸一 一歸何處。州云 我在青州 作一領布衫 重七斤。) ¹⁸.

Abstract

The topic discussed in this essay is the Buddhist understanding of nihilism by Keiji Nishitani (西谷啓治 1900-1990), a Japanese Buddhist philosopher of the Kyōto School. The thesis advanced in this paper is that Nishitani’s philosophical thought based on Buddhist insight could shed light on the discussion on the relation between Christianity, religion, and science in our age.

Keywords: nihilism; Nishitani; buddhism; christianity; interreligious dialogue.

Seung Chul Kim

Nanzan Institute for Religion and Culture, Nagoya
sechkim@gmail.com

¹⁸ *Two Zen Classics. Mumonkan & Hekiganroku*, translated with commentaries by Katsuki Sekida, edited and introduced by A.V. Grimstone, Weatherhill, 1977, p. 271. (case 45) *Mondō* (問答) means literally “question and answer”, and is used in Zen Buddhism to provoke a great question and also to test the awakening status of the practicing monk. For the meaning of Nishitani’s philosophical thought for the interreligious dialogue, see Seung Chul Kim, *An Asian Christian Theology in Dialogue with the Buddhist Philosophy of Keiji Nishitani*, in *L’esperienza religiosa tra Oriente e Occidente*, cit.

T

Think Rationally but Feel Spiritually A Nihilistic Dualism in Modern Japan

Tsunafumi Takeuchi

In this paper, I would like to deal with “nihilistic dualism”. It overlaps with – or has complicity relationships with – dualisms like mind-body dualism, good-bad dualism, sacred-secular dualism, orient-occident dualism, and so on, but they are distinct. “Nihilistic dualism” is a variation of the fact-value dualism. More precisely, it is a division of fact recognition and value judgment, or a conflict between the two. This problem was, of course, a main problem of philosophy from the 19th century to the 20th century, but Nietzsche, who created his own philosophy just in that, gave this dualism the name “Nihilism”. He says: “A nihilist is a man who judges of the world as it is that it ought not to be, and of the world as it ought to be that it does not exist”¹. In other words, the belief that the world we live in is not worth living in, but that there is no world worth living in the first place, constitutes nihilism.

The main theme of this Congress is “Patterns of Contemporary Nihilism”, and I understand that its aim is to deal with variations of this dualism in the present age. So, I want to deal with Japan. In accordance with the two meanings of “modern”, the dualism in Japan in modern times and in contemporary Japan will be treated here – of course, taking into account their relationship. However, it is important to note that I do not want to emphasize a peculiarity of Japan, and I do not want to take part in orientalism. Instead, my story about Japan is *an example* that faces modernization and falls under “nihilistic dualism”.

¹ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* (=NF), Herbst 1887, 9[60] (zit. aus: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, München, Berlin-New York 1980 (=KSA)). English: *The Will to Power* 585, translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, Vintage Books, 1968 (=WP).

In the following, based on Nietzsche's philosophy, I will first clarify what "nihilistic dualism" is (§1). Then, I will introduce its appearance in Japan in modern times (§2) and then its appearance in contemporary Japan (§3). With regard to the former (that is, modern Japanese nihilism), I will discuss a split in Japan between tradition and modernization as seen through Karl Löwith's eyes. With regard to the latter, I would like to discuss the religious self-understanding called "non-religious" in contemporary Japan.

1. *Nihilistic Dualism*²

When describing the "death of God" as a shocking event, Nietzsche has in mind not simply that God was no longer worthy to believe, but that the objective existence of all values had become suspicious. In other words, the murder of God by the scientific worldview must result in the anti-realism of value in general. The negative reaction to this is called "Nihilism". Wouldn't the anti-realism of value in general make the life of this world as a whole worthless to live?

However, just as only those who want to believe in God are shocked by the "death of God", those who despair at the anti-realism of value in general are only those who want to believe in the objective reality of values. Nietzsche's interest is focused on overcoming such objectivism about value. In particular, in order for the whole life of this world to be worth living, he tries to overcome the idea that something objectively valuable must exist. However, Nietzsche thinks that this idea is rooted very deeply in mankind.

Nietzsche has stated several times that "God is dead", but the best-known instance would be a passage where a "mad man" comes to the market and tells people "God is dead!"³. In this passage, a "mad man" crying "I'm looking for God!" ran to the market. "Since many of those *who did not believe in God* were standing around together just then, he caused great laughter" (GS125, emphasized by T.T.). He tells these atheists who laugh, "*We have killed him [=God]!*" and "God is dead" (*ibidem*).

² The discussion in this section is a summary of my paper: T. Takeuchi, *Chôetsusha naki Jiko-Chôetsu: Nîche ni okeru Chôetsu to Rinri (Self-Transcendence without Transcendence: Nietzsche on Transcendence and Ethics)*, in Kansai Rinrigakukai (The Kansai Ethical Society) (ed.), «Rinrigaku Kenkyu» («Annals of Ethical Studies»), 49, 2019, pp. 20-35.

³ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, 125. English: *The Gay Science*, edited by Bernard Williams, translated by Josefine Nauckhoff, Cambridge University Press, Cambridge 2001 (=GS).

Of course, the difference between the “mad man” and the atheists is noteworthy. Because it’s clear that the “mad man” is Nietzsche himself⁴, he distinguishes himself from the atheists and tells them of this “tremendous event” (*ibidem*) of the death of God that the atheists would not even notice. What does this mean?

In an aphorism shortly before the story above, Nietzsche writes:

New battles. – After Buddha was dead, they still showed his shadow in a cave for centuries – a tremendous, gruesome shadow. God is dead; but given the way people are, there may still for millennia be caves in which they show his shadow. – And we – we must still defeat his shadow as well! (GS108)

This passage is the first appearance (in published works) of the phrase “God is dead”, but the point is clearly not the event itself of the death of God, but the defeat of what is called “God’s shadow”. The “death of God” is already a self-evident event, and many people recognize it, but a more important thing – the task of Nietzsche’s “we” – is a “new battle” against “God’s shadow”. The gap between the “mad man” and the atheists we saw earlier is probably due to this. For Nietzsche, the atheists are not even aware of the massive ramifications of the “death of God”, and those who naively assume that “There is no God” don’t know anything.

What is in turn the “God’ shadow” that should be defeated? According to a draft of this aphorism, it refers to “metaphysics”⁵. In other words, even after the death of God, there remains the idea that there is something beyond nature and that all things are regulated by it. In the immediately following aphorism titled “Let us beware” (GS109), Nietzsche generally attacks anthropomorphisms of nature, saying “When will all these shadows of god no longer darken us?” and “In no way do our aesthetic and moral judgments apply to it [= the universe]!” (*ibidem*)

In sum, the “God’s shadow” comprises values that do not, but are assumed to, exist objectively in reality, and we must be careful not to be deceived by it. “Our” task is to defeat such an illusion of values as objectively present.

According to my interpretation, this problem about the “God’s shadow” stands for *nihilism* – that is, the double-bind state that seeks values that exist objectively, while taking the position that values do not exist objectively⁶.

⁴ It is known that in a draft of this aphorism the “mad man” was named “Zarathustra” (KSA, Bd.14, S.256f.).

⁵ KSA, Bd.14, S.253.

⁶ Cfr. B. Reginster, *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2006, especially chap. 1.

A nihilist is a man who judges of the world as it is that it ought *not* to be, and of the world as it ought to be that it does not exist⁷.

On the one hand, there is an *ontological coercion* based on the scientific worldview that does not allow values to exist objectively. The scientific worldview has removed human values and meanings from the world, and we have thereby been forced to adopt anti-realism about values. But on the other hand, nihilists are trapped in the strong belief that values that do not exist objectively do not have the power to give meaning to our whole life. Only when there is an authority of objective values can meaning be given to our entire life.

The nihilistic question ‘for what?’ is rooted in the old habit of supposing that the goal must be put up, given, demanded *from outside* – by some *superhuman authority*. Having unlearned faith in that, one still follows the old habit and seeks *another* authority that can *speak unconditionally* and *command* goals and tasks⁸.

Let’s call this standpoint “objectivism about values”⁹. It is a desire for value to exist objectively and by itself. *The combination of anti-realism about values and this objectivism causes nihilism*. Such nihilism denies the objective existence of values, and at the same time seeks values that exist objectively. This is what I call “*nihilistic dualism*”.

Nietzsche’s late philosophy would be developed to overcome this nihilistic dualism, but this is not addressed in this presentation. What is important here is that what Nietzsche called “nihilism” is the combination of anti-realism and objectivism about values, and that is in my opinion also the basis of “Patterns of Contemporary Nihilism”.

This “nihilistic dualism” was also pointed out by Hans Jonas as a dualism between man and nature that is common to Gnosticism and existentialism¹⁰. On the one hand, in Gnosticism, God of creation and God of salvation are split and humans are thrown into a hostile world; on the other, in existentialism (Jonas had in mind Heidegger’s *Being and Time*), humans are thrown

⁷ NF, Herbst 1887, 9[60] (WP585).

⁸ NF, Herbst 1887, 9[43] (WP20).

⁹ I borrow this term from B. Reginster, *op. cit.*, p. 54, although he distinguishes two forms of “objectivism about values”. He designates the position, the negation of which I call here “anti-realism of values”, as “descriptive objectivism”, and the position which I call here simply “objectivism” as “normative objectivism” (*ivi*, p. 58).

¹⁰ H. Jonas, *Gnosticism, Existentialism, and Nihilism*, in his *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, Northwestern University Press, Evanston (IL) 2001, pp. 211-234 (originally published in 1952).

into an indifferent world which is rooted in the scientific worldview. Both result in a human loneliness in this world, which Jonas calls “nihilism”, which is more passive than Nietzsche’s concept of nihilism. Nevertheless, Jonas saw the nihilistic dualism which is fairly identical to Nietzsche’s view.

2. *Modern Japanese Nihilism*

Let’s take a look at how the “nihilistic dualism” appears in modern Japan. First, about Japan in modern times.

Karl Löwith, who was a professor at a Japanese university for four years, called modern Japan “two-storied [zwei Stockwerken]”. In “Afterword to Japanese Readers” attached to the end of his paper “European Nihilism” that he wrote in Japan, Löwith says that, while the Japanese are living in the traditional Japanese lifestyle on the first floor, they are very eager to learn Western sciences on the second floor¹¹:

They [= the Japanese] live as if on two levels [Sie leben wie in zwei Stockwerken]: a lower, more fundamental one, on which they feel and think in a Japanese way; and a higher one, on which the European sciences from Plato to Heidegger are lined up. And the European teacher asks himself: where is the step on which they pass from the one level to the other¹²?

Löwith considered the two-storied situation to be typically Japanese and said that the distinguishing feature was the absence of a staircase connecting the first and second floors. What does this mean?

In the middle of the 19th century, Japan was opened from a state of isolation for about 300 years under the pressure of outside powers and underwent a very rapid modernization, fearing colonization. Löwith himself wrote:

At the time of the opening of Japan in 1868 the Japanese society had not advanced beyond a stage corresponding to the ancient Western societies of four or five hundred years ago. The country was suddenly hurried through a social revolution of the most extraordinary kind, signaled by the abolition of the feudal lords, the suppression of the military class, the disregard for the religious tradition, popular

¹¹ K. Löwith, *Afterword to the Japanese Reader*, in his *Martin Heidegger and European Nihilism*, edited by Richard Wolin, translated by Gary Steiner, Columbia University Press, New York 1995, pp. 228-234 (originally published in 1940). German: *Karl Löwith Sämtliche Schriften*, Bd. 2, Metzler, Stuttgart 1983, S. 532 ff.

¹² *Ivi*, p. 232 (German *op. cit.*, S. 537).

enfranchisement after the pattern of Western bourgeois society, industrial expansion, representation in government and a new aristocracy of wealth¹³.

Through such rapid modernization, by the beginning of the 20th century, Japan came to take pride in joining the “modern states” as a strong power in Asia (Japan’s victory of the Russo-Japanese War was in 1905).

Naturally, such a rapid change creates various distortions, and after running to an imperial expansion line to cover up the distortions, their perverted self-consciousness and self-love rushed into the catastrophe of World War II. Löwith’s stay in Japan (1936-41) was just before the catastrophe, when it reached the extreme of its bloated self-awareness. Löwith, who was unable to stay in Japan due to the war, would go over to the United States later, but just before leaving Japan, he wrote a paper called “European Nihilism”¹⁴. This paper was written for the purpose of criticism of Europe at the time, but when it was translated into Japanese and published in a Japanese magazine (this paper was first published in Japan), Löwith felt the need for an “afterword” to Japanese readers, because he was afraid that his paper would give an impetus to Japanese self-love. “[I]t [= this essay (European Nihilism)] is necessary to include at the end a justification that cannot avoid also being a critique: a *justification of European self-critique and a critique of Japanese self-love*”¹⁵.

In the eyes of Löwith, Japan seemed very strange. The Japanese were learning European civilization very eagerly but did not make any effort to assimilate it into themselves. This is the meaning of “two stories without stairs”. But Löwith’s diagnosis is superficial in two ways. Firstly, efforts or struggles to connect the first and second floors are the very issues that modern Japanese intellectuals have ever occupied. The other is that the “two-storied” allegory is not unique to Japan, and similar situations are brought about by modernization all over the world.

For the first point, the point that seems to me decisively lacking in Löwith’s (or perhaps many Europeans’) viewpoint is that the modernization or westernization of Japan was not a voluntary project but a compulsory task.

¹³ K. Löwith, *Japan’s Westernization and Moral Foundation*, in *Karl Löwith Sämtliche Schriften*, Bd. 2, cit., pp. 543-544 (originally published in 1942-43).

¹⁴ About the situation around Löwith before and after this paper, see the following article: T. Otabe, *Rêvitto to “Nikaidate” no Nihon: Kanbunkasei wo meguru hitotuno Kiyo (Löwith and the “two-storied” Japan: A Contribution to Interculturality)*, in «Bigaku Geijutsugaku Kenkyu» («Aesthetics and Studies of Arts»), 28 (2010), pp. 179-210.

¹⁵ K. Löwith, *Afterword to the Japanese Reader*, cit., p. 227 (German *op. cit.*: S. 533).

The reason why Japanese intellectuals learned Western culture is not because they love it (although I of course cannot deny that there were many such people personally). This is not the case, otherwise we could not escape colonization. In this forced modernization, the biggest challenge was how to come to terms with tradition¹⁶. Japan, as seen by Löwith, was in the process of that exact effort, and that process is still going on (although there is of course no more danger of a political colonization)¹⁷.

The second problem with Löwith's "two-story" theory is bigger and more decisive than the first one. It is an understanding that the "two-storied" state is unique to Japan¹⁸. In the abovementioned "Afterword", Löwith linked the theory of "two stories" with banal dichotomies such as "Orient and Occident" and "Culture and Civilization"; however, such a two-storied situation can be found anywhere in the modern world. In fact, Löwith himself, after 20 years, revised his own opinion and emphasized that Europe itself had been divided into multiple stories¹⁹. In the first place, modernization (the rise of science and death of God) is what creates a "two-storied" state. And the "two-storied" situation is the "nihilistic dualism" that we saw earlier and is the basis of nihilism.

Löwith's concept of nihilism only refers to the collapse of a tradition, especially European tradition – that is, the tradition of the unity of Hellenism and Christianity²⁰. This concept of nihilism seems to me to fail to comprehend the essence of it. To be sure, collapses of traditions can be a part of nihilism because many people expect their traditions to secure the objective existence of values. In other words, a collapse of a tradition can bring about

¹⁶ The Philosophies of the Kyoto School, which Löwith mentioned too, are one of the most famous efforts of that sort. In our context, Keiji Nishitani's attempt of "self-overcoming of nihilism" is probably most important. About Nishitani's attempt, see my paper: T. Takeuchi, *Wer ist der „gute Europäer?“ – Aus der Perspektive der Japanischen Nietzsche-Forschungsgeschichte*, in M. Brusotti, M. McNeal, C. Schubert, Herman Siemens (eds.), *European / Supra-European: Cultural Encounters in Nietzsche's Philosophy*, Walter de Gruyter, Berlin, forthcoming.

¹⁷ I feel sometimes that I myself am in the middle of that process. Therefore, when Europeans say, "I like Japan and learn about Japan", I can't forbid confusion. This is because there is a huge difference in historical meaning between a Japanese like me learning European culture and a European learning Japanese culture. I am afraid that Europeans who like Japan and come close to me don't understand it.

¹⁸ For this point, see my *Wer ist der „gute Europäer?“*, cit.

¹⁹ K. Löwith, *Bemerkungen zum Unterschied von Orient und Okzident*, in *Karl Löwith Sämtliche Schriften*, Bd. 2, cit., S. 571 ff. (originally published in 1960). See also T. Otabe, *op. cit.*

²⁰ K. Löwith, *Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges*, in *Karl Löwith Sämtliche Schriften*, Bd. 2, cit., S. 473 ff. (originally published in 1940).

anti-realism about values. But as we saw earlier, this is not the only cause of nihilism, as this nihilism also requires objectivism about values. In other words, the breakdown of tradition is a problem only because we want to guarantee the objective existence of values by tradition.

In my view, Löwith stands nearer of the essence of nihilism in “Afterword” than in the main section of his paper “European Nihilism”, because his view of “two stories without stairs” in Japan refers to one manifestation of the nihilistic dualism caused by modernization. It is the conflict between tradition and modernization, more precisely, the conflict between the objective order of values guaranteed by tradition and the scientific worldview that brings about the anti-realism of values. It is difficult to mediate (or build stairs) between them. Löwith saw the Japanese at that time as “amphibians”, but it was also in a state where he fell.

3. *Contemporary Japanese Nihilism*

How about contemporary Japan? More than 70 years have passed since Löwith characterized it as “two-storied”. It seems to me that the “two-storied” state, a manifestation of the nihilistic dualism, has deepened to the point (or have gone to another stage) where the Japanese are not aware of it. What I want to pay attention to here is a Japanese self-understanding called “non-religious” in contemporary Japan.

Religious situation or religious consciousness of the contemporary Japanese has been expressed in the word “non-religious” for some time²¹. “Non-religious” in that case does not mean “atheism” at all, but means “not consciously committed to any positive religions”. Therefore, the following strange situation occurs. Many Japanese understand that they themselves are “non-religious”, but if they are seen from the side (from a different culture or from a perspective of religious studies), they are very “religious” in their everyday life.

For example, in Japan, there is a religious custom called “Hatsumoude”, that is, to visit temples and shrines in New Year’s Day. According to an official statistic in 2009 there were about a total of 100 million people who went to Hatsumoude (since Japan has a population of about 120 million, it is over

²¹ The following book spread that view. T. Ama, *Nihonjin wa naze Mushūkyou nanoka (Why are Japanese People Non-Religious?)*, Chikuma Shobo, Tokyo 1996.

80% by simple calculation)²². Other than that, there are also very popular religious events such as the Bon Festival (once (normally the middle of August) in a year when the spirits of the dead return to their home where they lived during their life), other innumerable festivals in every city and village, Christmas celebrations, etc. In addition, Japanese animated cartoons, which is now very popular all over the world, often deal with very religious world-views and themes, and in particular they are accepted without any sense of incongruity in Japan. However, most Japanese do not regard their own conduct as “religion” and cannot simply say that they are “religious”.

Various studies have been made on the “non-religious” nature of Japanese people. They pointed out as the causes of the distorted religious self-understanding in Japan today especially that the concept of “religion” in Japanese is a translated word from the West and that during the process of modernization, the Japanese state manipulated the contents of the concept of “religion”. But what I want to say here is that the “nihilistic dualism” is also appearing here. On the one hand, the contemporary Japanese thinks secularly and rationally and thinks “I am non-religious”, but on the other hand, they are very religious or spiritual at the emotional level or body level. *They think rationally but feel spiritually*. This division may not be a problem during normal times, but when they fall into a great crisis, that is, when it faces a “limit situation”, it results in a deadlock. In March 2011, Japan fell into such a situation.

A huge earthquake and tsunami that struck Japan’s Tohoku region on March 11, 2011, led to more than 15,000 deaths and left more than 4,000 people missing. This tragedy, of course, revealed various aspects of Japanese society, but many religious scholars noted that the traditional view of death and life, such as a belief in life after death is still surprisingly strong, and under such limit situations it relieved many people. But most of them think of themselves as non-religious, at least before the catastrophe.

When I talked about Nietzsche’s concept of nihilism at an academic conference in Japan last year, a famous scholar of ethics pointed out that objectivism about values has already been overcome, because anti-realism about values is now mainstream in ethical studies. However, in my opinion, when the world as a whole is questioned, that is, when we fall into the limit situation, for example by a huge earthquake and tsunami, the question of the theodicy or the question of the evil must arise, and such remain unan-

²² Since this statistic is in fact quite ambiguous, it has not been taken since 2010. However, it does not change that so many (most, no exaggeration) Japanese people go to “Hatsumoude”.

swerable given the anti-realism about values. Namely, we are still objectivist about values at this point. It should have been such a problem that Nietzsche posed. We have not yet beat the “God’s shadow”. Therefore, it is certain that Nietzsche’s history of nihilism, “the history of the next two centuries”²³, is still underway²⁴.

Abstract

In this paper, I would like to deal with “nihilistic dualism”. I will first clarify what “nihilistic dualism” is according to Nietzsche (§1). Then, I will introduce its appearance in Japan in modern times (§2) and then its appearance in contemporary Japan (§3). With regard to the former (that is, modern Japanese nihilism), I will discuss a split in Japan between tradition and modernization as seen through Karl Löwith’s eyes. With regard to the latter, I would like to discuss the religious self-understanding called “non-religious” in contemporary Japan.

Keywords: dualism; nihilism; Japan; Nietzsche; Löwith.

Tsunafumi Takeuchi
Ryukoku University, Kyoto
tkc-77@biz.ryukoku.ac.jp

²³ NF, November 1887 – März 1888, 11[411], 2 (WP Preface 2).

²⁴ This work was supported by JSPS KAKENHI Grant Numbers JP17K02183, JP17H02281, and JP18K00051.

T

Lived Experiences of Non-Sense: the Shadow of Qohelet on Contemporary Nihilism

Stefano Bancalari

In contemporary thought, the problem of non-sense has become synonymous with the diagnosis of nihilism. If nothingness is both the origin and destiny of all that there is, sense – however one chooses to define it – is at best provisional, and at worst illusory. The twilight of values, the death of God, and the forgetting of being are all essentially variations on a single theme in which nothingness has indisputable dominance over everything, and thus undermines every possible sense.

For as much as the thesis of nihilism might at this point appear almost common sensical, it rests on a hypothesis which is not obvious, and which merits closer attention: is nothingness truly the cliff upon which every sense shatters? What if, instead, non-sense were to manifest itself in its full range in a situation which does not lend itself to being described in terms of *nihil*?

These questions are suggested by a circumstance which may appear very marginal, but which is worth calling attention to. I am referring to a certain contemporary reappropriation of a particular profession of meaninglessness which is far more ancient than that of nihilism, and which is delivered to us by one of the most enigmatic texts of our tradition: “all is vanity”, says the mysterious character who has been called *Qohelet* or *Ecclesiastes* (meaning preacher or priest). This paradoxical affirmation – which declares the vanity of everything and thus of itself, as well – finds a significant echo in phenomenological thought.

Philosophy has prudently kept its distance from this text, which is particularly intractable. The fact that in the philosophical tradition it is *phenomenology* which has called for its recognition is quite significant with respect to the problem that interests us. In fact, phenomenology constitutes a decisive theoretical horizon for the development of contemporary reflection on nihilism – especially in its perhaps most radical version, namely Heidegger’s.

This occurs because it is the methodological presupposition upon which phenomenology is founded which allows one to understand that one sees in the question of nothingness and/or non-sense not only the result of a universal application of the logical operator of negation, but a problem capable of manifesting itself in daily life; making itself in some way “perceptible”, integrating life (*Leben*) with its being lived (*Erleben*).

It is precisely on this point that the phenomenological references to *Ecclesiastes* – however sporadic or explicit – are particularly interesting, because they invite us to consider the hypothesis of a path divergent from the classical one which sees in anxiety, as an experience of nothingness, the privileged method for accessing meaninglessness.

Quantitatively, the textual material is relatively meager. It includes three passages, spread across three different works, by Emmanuel Levinas; a chapter of *Dieu sans l'être* by Jean-Luc Marion; and a few very implicit references – although in this case the discourse is more indirect and delicate – by Heidegger.

What surprises on the occasion of an overall glance at these texts – despite considerable theoretical differences – is their extraordinary convergence on the descriptive level. This convergence invites the possibility of an integrative reading – one whose methodological danger is not to be underestimated. It is certainly dangerous to superimpose various perspectives and terminologies unto one another and to make, for example, the notion of *Erlebnis* so accommodating that one disregards every explicit distancing from the concept by the authors who are here under consideration. But it is a risk worth taking. So, instead of isolating every text within its own context, instead of remarking upon the theoretical and lexical deviations between them, let us attempt to concentrate on the issue in question which they share in common: namely, the description of the specific experience in which *Ecclesiastes* is immersed. Which experience is this? The phenomenologist's answer comes almost by default. Levinas writes, «Everything [...] is equal. The unknown is immediately made familiar and the new customary. Nothing is new under the sun. The crisis inscribed in *Ecclesiastes* is not found in sin but in boredom»¹. Marion echoes this sentiment: «What appears here, under the still undetermined name of “vanity”, corresponds correctly to what the gaze of boredom provokes»².

¹ E. Levinas, *Idéologie et idéalisme*, in Id., *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1992², pp. 17-33, here p. 31 (transl. by B. Bergo, Stanford University Press, Redwood City 1998, p. 12).

² J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, PUF, Paris 2002² (henceforth: DSE), pp. 172-173 (trans. by Th.A. Carlson, Chicago University Press, Chicago 1991, p. 120).

The phenomenological interpretation of the attitude of *Ecclesiastes* in terms of “boredom” – the idea that boredom is the specific experience which has vanity as its intentional correlate – is justified by the essential features of this experience. A decisive contribution to the description of this experience may be found in the lengthy treatment dedicated to it by Heidegger in his course *Fundamental Concepts of Metaphysics*. As we will now see, the absence of *explicit* references to the biblical text does not diminish the capital importance of this analysis for our goal.

Boredom is, above all, disinterest: the kind experienced by someone who watches a performance too many times and feels unable to expect any surprise. If there is nothing that really merits the name of «novelty» (Qo 1, 10), if everything that happens is only a repetition of what has already been, if one always already knows how things will end, it is inevitable that one loses interest. One is unable to take seriously any of the various attractions that the world offers, and of which *Ecclesiastes* compiles a detailed list: houses, vineyards, herds, slaves, singers, «women, delights of men» (Qo 2,8), richness, power. One gets used to all of this all too quickly. And all of this, once it becomes «customary», bores us. In the face of boredom, none of these realities, which normally capture all our attention in daily life, is able to present itself as an idol – that is, in the technical sense which Marion attributes to the term: a phenomenon capable of capturing one’s attention, of taking center stage and relegating everything else to the background. Boredom is the experience of a gaze that does not find rest or idols, which passes over everything that it comes across as though it were transparent – a gaze which finds itself, despite its intention, empty. It is precisely «being left empty» which Heidegger identifies as the first of the two fundamental characteristics of this «mood» in which «all things melt away»³, do not «offer us anything anymore»⁴, and for precisely this reason, «leave us empty»⁵.

The gaze that is transparent, and accordingly empty of determinate content, loses every reference point and every possibility of orienting itself. The first verses of *Ecclesiastes* lay out an extraordinary phenomenology of space – which is homogenous and thus inhuman – in which the natural elements exhibit themselves as continually lacking a “direction”, that is, a sense: the rising and setting of the sun, the senseless rotation of the wind, or the flowing

³ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Gesamtausgabe (GA) 29/30, 1983, p. 153.

⁴ *Grundbegriffe*, GA 29/30, p. 155.

⁵ *Grundbegriffe*, GA 29/30, p. 154.

of rivers to the sea. There is no real movement in this space, nor is any action possible, because action requires a goal to be achieved – but what goal can be aimed toward in a world in which no substantial change can take place? As Levinas writes, there are only « semblances of actions, for there would be no more actions, there would be no more subject nor activities. There would only be caprices of epiphenomena and these would be already other than themselves»⁶.

It is necessary at this point to take note of a decisive aspect of this situation: the “vanity” of *Ecclesiastes*, that which properly reveals itself in boredom, cannot in any way be understood as “nothingness”. The phenomenological description confirms the conclusions of the exegesis. As is well-known, in its most literal meaning, the Hebrew term *hbl* signifies wind, smoke, breath, fog. In dealing with the vexed question concerning the most adequate translation, Jacques Ellul, author of an excellent *Méditation sur l'Écclésiaste*, maintains that *hbl* «does not refer to a nothingness. It is smoke, mist, something which dissipates, which *has no result* – it is not nothing!»⁷ Certainly, fog / *hbl* refers to the inconsistency of that which is destined to vanish; like Abel, whose ephemeral existence on the earth is inscribed in his name⁸. Yet fog, indeed, is not nothing: it is rather a very particular phenomenon, which has the inherent characteristic of exhibiting itself *as well as* a certain *manner* of manifestation. It is not by chance that the connection between boredom and fog gradually acquires the depth of a real *topos*⁹ – nor can it be only by chance that Heidegger also *systematically* appeals to the image of fog every time that he touches on the question of «boredom». He asks: «May it not be that in the end the situation is that a profound boredom comes and goes in the abysses of Dasein like a silent fog?»¹⁰. Let us consider the matter more closely.

Fog does not limit itself to hiding things, rather it modifies their manner of appearing, since it renders them almost unreal – it desubstantializes them; it suspends their solidity. Fog, or «droplets in suspension»¹¹, as Marion

⁶ E. Levinas, *De la déficience sans souci au sens nouveau*, in Id., *De Dieu qui vient à l'idée*, cit., pp. 77-89 (transl. cit., p. 49).

⁷ J. Ellul, *La raison d'être. Méditation sur l'Écclésiaste*, Seuil, Paris 1987, p. 54.

⁸ Cfr. A. Neher, *Notes sur le Qohélet (L'Écclésiaste)* (1951), Minuit, Paris 2016, p. 73.

⁹ Cfr. A. Vigorelli, *Il disgusto del tempo. La noia come tonalità affettiva*, Mimesis, Milano 2009.

¹⁰ Cfr. *Grundbegriffe*, GA 29/30, p. 115; *Wegmarken*, GA 9, p. 110; *Reden und andere Zeugnisse*, GA 16, p. 579.

¹¹ DSE, p. 179 (transl. cit., p. 125).

acutely observes, pulverizes the consistency of atoms – which in the end, is only artificial – and in this manner suspends reality: «Boredom designates the suspension only of the human gaze»¹², because «Striking with vanity therefore amounts to placing in suspension, to leaving the case (of everything) in suspension»¹³. It is in precisely this situation that Heidegger identifies the second fundamental characteristic of boredom: «to be kept in suspense» (*Hingehaltenheit*); or rather the experience of the paralysis of the daily flow of existence. Unlike Heidegger, however, Marion is explicit regarding the phenomenological and methodological scope of this interruption of daily appearing: he says that «boredom characteristically places in parentheses»¹⁴, thus effecting a real epoché or suspension of reality. However, whereas the orthodox version of the epoché aspires toward the calm disinterest which makes the phenomenon accessible to the spectator, the epoché which occurs in boredom – according to Marion's definition – is an «intolerable suspension»¹⁵. Is this a rhetorical exaggeration, or is there actually an intolerable element which emerges in boredom which is both unbearable (*de facto*) and inadmissible (*de jure*)?

The point is that fog-vanity blurs contours. While in the midst of fog or smoke, one's vision become blurry: things blend into each other, tending towards indistinctness. Vanity-fog is not a theoretica argument, but the phenomenological exhibition the fact that the most dramatic – indeed, intolerable – experience in *Ecclesiastes* is not human finitude confronted with death. On the contrary: «And I declared that the dead, who had already died, are happier than the living, who are still alive» (Qo 4, 2). The problem is elsewhere – it lies with the falling away of differences: in the fact that there is nothing new under the sun, that «everything is equal»¹⁶ (Levinas) and that «from all things before us yawns an *indifference*, whose foundation we do not know» (Heidegger)¹⁷. (Subjective) indifference is the reaction to (objective) in-difference – that is, the impossibility of firmly holding on to the differences which normally allow us to orient ourselves in a world which is supposed to be a *kosmos* and which instead no longer appears as such. Vanity is the loss of reference points; it is the indifference of every constitutive difference of our existence: the difference between today and tomorrow

¹² DSE, p. 188 (transl. cit., p. 132).

¹³ DSE, p. 181 (transl. cit., p. 126).

¹⁴ DSE, p. 166 (transl. cit., p. 115).

¹⁵ DSE, p. 165 (transl. cit., p. 114).

¹⁶ E. Levinas, *Idéologie et idéalisme*, cit., p. 31 (transl. cit., p. 12).

¹⁷ *Grundbegriffe*, GA 29/30, p. 115.

(Qo 1,5), between light and darkness (Qo 2,14), between words and silence (Qo 6,11), and even between human beings and animals (Qo 3,19). What sense does it make to take action if all of these confines become permeable and everything falls into the same, indistinct confusion? This is the meaning of the paradox which comes about by means of the self-contradiction inherent in the affirmation that «everything is vanity» – an affirmation which is wise enough even to blur the difference between the sage and the fool: «Like the fool, the wise too must die!» (Qo 2, 15-16). It is not intolerable that both die: rather, it is intolerable that both – the sage and the fool – die in the same way. What is intolerable is thus not annihilation – the transition to nothingness as such – but instead the vanity of this passage.

This conclusion is evidently not harmless with respect to the Heideggerian analysis of anxiety as an experience of nothingness, and it is not for at least two reasons. One is a philological matter, which forces us to consider a curious situation. The methodological primacy of the «fundamental emotional situation» (*Grundbefindlichkeit*) of anxiety is never revoked. Its function of recalling Dasein to its self – and thus to being as the question which is unique to Dasein – is reinforced in a certain manner in the transition from *Being and Time* to the *What is Metaphysics?* lecture given two years later. In the latter, the nothingness which anxiety discloses reveals itself to be none other than being itself in its difference from entities. Against this, however, and a few months later, Heidegger proposes his highly articulate description of boredom as a «fundamental mood» (*Grundstimmung*), evidently without feeling obligated to give an explanation regarding the relationship between anxiety and boredom in terms of their respective methodological functions. Accordingly, one inevitably wonders: on the plane of fundamental ontology, is boredom subordinate to anxiety, or are the two equiprimordial? Or is it instead that boredom *substitutes* anxiety?

Yet there is a second, deeper reason that the description of boredom puts the description of anxiety seriously into question. The fact is that the more the phenomenological description proceeds, granting ever more phenomenological concreteness to the phenomenon of boredom, the more anxiety takes on the decisively non-phenomenological traits of an artificial construction.

On the level of Dasein's daily self-interpretation boredom is an experience which is familiar to everyone. Since today we tend to only take seriously that which is medicalized, we prefer to talk about depression rather than *acedia* – but the familiarity with this experience is not in question. Can the same be said of anxiety? If we follow what Heidegger himself says, anxiety properly-

speaking is «rare»¹⁸, because it is typically confused with the daily feeling of fear. From a phenomenological point of view, this entails a considerable difficulty, considering the phenomenological pretension of describing what is actually given – perhaps rarely, but given nonetheless.

On a close look, what happens in *Being and Time* is that the specificity of anxiety is acquired by means of contrast: it is in the constant demarcation from fear (of something determinate) that the experience of a mood qualitatively irreducible to it is made to appear. Because of its lack of a triggering event, because it brings Dasein before non-being, anxiety is charged with attesting to the irreducibility of Dasein to the world and to everything that is worldly. However, the fact that a clearly determinate triggering cause is present in fear but absent in anxiety does not seem to be a criterion significant enough to justify the great extent to which Heidegger would like to distinguish between the two *Stimmungen*. The “threatening” character is what remains fundamental in both cases – and it is this, on a strictly phenomenal level, which constitutes a more essential common trait than any possible distinction based on the actual presence or absence of a determinate intentional correlate. That one is not able to find an object does not necessarily mean that it does not belong to the category of threatening experiences, nor does it exclude the possibility that it may indeed have an object which is only temporarily hidden. On the other hand, anxiety (or indeed fear) of one’s own death can rightly be considered the poisonous core lying at the heart of every fear of a determinate danger.

Heidegger exaggerates the distinction between *Angst* and *Furcht*, which is not clearly pronounced in ordinary German, and he attempts to establish a link between anxiety and «insignificance» (*Unbedeutsamkeit*): the very fact that one cannot identify anything threatening would make the world collapse into something «completely lacking significance»¹⁹. Once again, however, the actual giving of this experience does not seem to support the Heideggerian thesis. A worldly entity does not at all lose its significance in the face of a general threat. On the contrary, it is, on the one hand, investigated as being the possible origin of the threat, and on the other hand, it is tested in its capacity as a possible remedy or countermeasure. If this then does not succeed – as is indeed the case with respect to a fear that does not find its proper object – that does not authorize one to speak of a distancing from the struc-

¹⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1967 (SZ), p. 190 (trans. by J. Macquarrie, Blackwell, Oxford (UK)-Cambridge (MA) 1962, p. 234).

¹⁹ SZ, p. 186 (transl. cit., p. 231).

ture of «involvement» (*Bewandtnis*) which characterizes the worldly as such. The way in which anxiety before a threat can result in a loss of significance and the consequent loss of all interest in the world remains obscure – in fact, it is precisely the world that I do not want to be separated from when faced with a threat. One must inevitably recognize that there is here an ambiguous overlaying of qualitatively different experiences, and that this conflation is dissolved by Heidegger in the moment that his attention shifts from anxiety to boredom. It is in this sense that the 1929 conference becomes the decisive signal of a progressive transformation of anxiety into boredom. Anxiety is here seen as an experience of «indifference» (*Gleichgültigkeit*)²⁰, of «slipping» (*Entgleiten*)²¹ into indifference, of a «suspension» (*Hineingehaltenheit*)²²: all notions which reappear in the *Grundbegriffe* in their own phenomenal place – which is to say as characteristics of boredom²³, in which no threat is constituted and in which there is no foreshadowing of one's own disappearance.

The fact that Heidegger maintains a fundamental reticence towards the relationship between boredom and anxiety is completely understandable: fully accepting the revelation offered by sovereign indifference to the world would mean removing every methodological privilege from the possibility of death, since, in the face of boredom, death presents itself with the same irrelevance as any other pseudo-occurrence in the world. Being-towards-death may perhaps remove us from the inauthenticity of our involved being in the world, but not from the dramatic experience of vanity: the *tertium datum* between living and dying; between being and nothingness. As Baudelaire writes, «Boredom [...] takes on the proportions of immortality»²⁴. This is a well-known drama in an age like ours, more bored than anxious, in which preoccupation with having a good death appears more prevalent – and produces more philosophy – than the preoccupation with avoiding death. It is not by chance that we are more concerned with the possibility and/or legitimacy of a good death (think of euthanasia), or with how to manage the prolonged survival which is obligated by a death which comes ever later (often too late), than we are concerned with death itself as a transition into nothingness.

²⁰ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, GA 9, p. 111.

²¹ GA 9, p. 112.

²² GA 9, p. 115.

²³ The point is captured perfectly by J. Paumen, *Ennui et nostalgie chez Heidegger*, in «Revue Internationale de Philosophie», 43 (1989), pp. 103-130, here p. 108.

²⁴ Ch. Baudelaire, *Spleen*, *Les Fleurs du Mal*, LXXVI, in Id., *Oeuvres Complètes*, Gallimard («Pléiade» series), Paris 1970, p. 69.

The disentanglement of boredom from anxiety, of vanity from nothingness, robs death of its role as protagonist and reveals the decisive aspect of the experience of the obfuscation of meaning. «Nothing new under the sun»: what is the real sorrow that this disconsolate affirmation expresses?

Among the various different ways in which everything may sink into equivalency (*Gleichgültigkeit*), there is one which is essential and in a certain manner makes all of the others possible (and expressible): the difference corresponding to time. Boredom is the experience of there not being any qualitative distinction between a before and an after: it is the experience of a paralysis – which is also a closing – of time. Heidegger sees it so clearly as to define boredom as the explicit disruption of the usual experience of temporal flow, which is what gives us access to entities in their multiplicity and specificity. He writes, «Boredom is possible in general because everything, as it has been said, has *its* time. If each thing did not have *its* time, there would not be boredom»²⁵. «As it has been said», Heidegger says soberly – while the lecture transcript does not contain quotation marks, the allusion to the famous incipit of the third chapter of Ecclesiastes resonates strongly and clearly. There is a time for everything, just as the preacher says, and as boredom assails us, time is blocked and we are forced into a desperate search for any «pastime» – something that would lighten the weight of time's stagnation²⁶. In boredom we are «banned» (*gebannt*) from time, which chases us out of its horizon and as a recoil we are crushed unto ourselves: «We are *ourselves* this closed time, but *our self* only insofar as it is abandoned by its *past* and by its *future*»²⁷. This is what makes the experience of boredom so intolerable: the fact that the paralysis of time confines the self within the narrow space of its own limits.

In the passage already partly-cited, Levinas insists on the «walling in» which boredom erects around the self: «The crisis inscribed in Ecclesiastes is not found in sin but in boredom. Everything is absorbed, sucked down and walled up in the Same. [...] Vanity of vanities: the echo of our own voices, taken for a response to the few prayers that still remain to us; everywhere we are fallen back upon our own feet, as after the ecstasies of a drug»²⁸. The Levinasian interpretation of the «doubling» in the expression of Ecclesiastes – vanity of vanities – is striking: where philology teaches us to read it as a

²⁵ *Grundbegriffe*, GA 29/30, p. 159.

²⁶ GA 29/30, p. 151.

²⁷ GA 29/30, p. 189.

²⁸ E. Levinas, *Idéologie et idéalisme*, cit., p. 31 (transl. cit., p. 12).

Hebraic superlative, Levinas hears an echo; the desolate rebound of the voice against the wall in which the Same is confined. Behind the indifference of an apparent flowing of all things hides the Same; the disinterested and bored spectator who does not at all succeed in merging with the indistinctiveness of this flux (which would appear natural) because his or her present – the present in which the Same consists – does not elapse: «The melancholy over the eternal course of things, which is attached, paradoxically, to what in the instant is the supreme guarantee of the freedom of its origin and which (in Ecclesiastes) inscribes the evanescence of the instant in an ideal record of plays lost, bears witness to the fact that the present contains a knot which its fading out will not untie, that the present in its inevitable return upon itself does not allow for its annihilation»²⁹.

In the absence of time, no ek-stasis, no being outside of oneself is possible, and the self becomes itself the *chambre* which Pascal speaks of, in which we do not know how to «idly sit»³⁰ – or it becomes the cell which Cassiano spoke of³¹: the agitation, the impossibility of staying still, the *horror loci* are all reactions of the self to this structural lack of space. The self does not have space because space is already filled by the self. In this light, the emptiness of boredom's gaze, which does not find contents with which to fill itself, turns out to be the recoil of a fundamental fullness. It is enough to linger only a single moment too long upon that which bores us – because it has been tasted, lived, experienced too many times – that boredom becomes disgust.

If this is indeed the situation, Heidegger proceeds with too much haste in his denial that there is any affinity between boredom and despair³² – and too quickly in attributing to boredom the capacity to open the Dasein to a «calling» (*Anrufen*)³³. Behind this call there could be nothing but the echo of one's own voice. And it may be that at bottom this game of self-referral is exactly what Heidegger ultimately aspires to. It is telling that many years later, in a significant passage from the first of the *Freiburg Lectures* of 1957, Heidegger refers to the famous «nothing new under the sun», reclaiming for himself that which the dismal gaze of the preacher would like to distance himself from. After having discarded the banal meaning of this affirmation – that nothing

²⁹ E. Levinas, *De l'Existence à l'Existant*, Vrin, Paris 1993, p. 134 (transl. by A. Lingis, Kluwer, Dordrecht 1978, p. 77).

³⁰ «Demeurer en repos»; cfr. B. Pascal, *Pensées*, éd. Sellier, Le Livre de Poche, Paris 2018, fr. 168, p. 121.

³¹ *De coenobiorum institutis*, X, 2.

³² *Grundbegriffe*, GA 29/30, p. 211.

³³ GA 29/30, p. 216.

really new ever happens in history – Heidegger interprets it in his own manner, appropriating it for himself: «If however the proposition “there is nothing new under the sun” means: that there is only that which is ancient, in its inexhaustible power to transform the origin, then this captures the essence of history»³⁴. Thus, the absence of novelty means that historical development is nothing but «arrival of the past», a progressive unfolding of the power of the origin. This unfolding, however, gives rise to a boring history, integrally woven with boredom and intolerably linked to that self of which boredom is bored. Yet this boredom, this boring repetition of the origin is the very locus of meaninglessness: the locus that is one’s own and from which we must find a way out. Confronted with this, nothingness not only is not the solution – it is not even the problem.

(Transl. by Marco Dozzi)

Abstract

This paper aims to root the question of nihilism in a lived experience. By examining the (almost hidden) presence of Qoehlet in contemporary phenomenology it is possible to find in boredom the actual Erlebnis of meaninglessness and to bring out its fundamental methodological function. This implies a criticism of Heidegger’s privilege of Angst, which appears to be lacking in phenomenological concreteness. From this vantage point of view, it is possible to argue that the menace of non-sense does not at all coincide with that of nothing (and of death) and that it is by far more insidious and dramatic than the latter.

Keywords: phenomenology; *Qoehlet*; boredom; anxiety; meaninglessness.

Stefano Bancalari
Sapienza Università di Roma
stefano.bancalari@uniroma1.it

³⁴ M. Heidegger, *Grundsätze des Denkens. Freiburger Vorträge 1957*, GA 79, 1994, p. 84.

T

The nomadic representation: forms of the human and indifference to value

Giovanni Scarafile

1. *The qualitative link between nihilism and representation*

In the researches of the last months I have been called to study the attitude of those who find themselves sweeping in the digital prairies. A real migration of human beings is underway, a phenomenon of the last twenty years, made possible by the digitization of our knowledge, our objects, our lives. I will not dwell on this, except to say that such a transformation is not referable to some peripheral aspect of our existence, but that it intercepts the very essence of who we are. For this reason, if we want to approximate the human (try to have some idea of it) we must first of all observe the present, read it according to appropriate categories.

The attitude of those who find themselves in the digital prairies is equivalent to a real gesture, in many ways surprising. Through this gesture, everyone has the opportunity to handle the digitalized knowledge, regardless of their level of competence in relation to the data to which they have access. Today, the Web allows anyone to come into contact with such knowledge.

By virtue of what has just been mentioned, the attitude of the man who inhabits the digitalized world, of the *homo connectus* is, therefore, without barriers, without limitations, without hierarchies, without coordinates that are not those that he himself is able to give himself.

We, that is, are witnessing a versatility of *homo connectus*. However, my hypothesis is that it is nothing more than the other side of the medal of indifference to value, announced by nihilism itself. To better analyze this analogy, I have decided to use a specific lens through which to look at the phenomenon I intend to analyze. The lens I am talking about is represented by the notion of representation. What kind of relationship exists between representation

and nihilism? Is it an extrinsic relationship and, as such, marginal in order to make explicit the essential characteristics of the phenomenon of nihilism itself? To answer these questions, it is necessary to recall two concepts of traditional rhetoric: metonymy and synecdoche.

Metonymy (from the Greek *μετωνυμία*, *metōnymía*, composed of *μετά*, half, “through”, “beyond”, and *ὄνομα*, *ónoma*, “name”, meaning “exchange of name”) is a trope (i.e. a rhetorical figure of meaning). It consists in the substitution of a term with another one that has with the first one a relation of closeness. In the substitution a transfer of meaning takes place.

A figure similar in many ways to metonymy is the synecdoche (from the Greek *συνεκδοχή* through the Latin “*synecdoche*”). Also in this case, there is a substitution between two terms.

However, if in the case of metonymy substitution takes place by virtue of a qualitative relationship, in the case of synecdoche substitution takes place by virtue of a quantitative relationship.

One of the cases in which the above mentioned qualitative relationship can be specified is the substitution of the abstract for the concrete or of the concrete for the abstract. This is exactly the case of the relationship between representation and nihilism¹. Therefore, representation represents the concretion of many characteristics generally ascribed to nihilism. It is, as I said, a lens through which to see the morphology of nihilism. The general connotations of a phenomenon, in fact, become innervated in mentalities and become concrete practices in the multiple processes in which human life is organized. Precisely because of this conformation, they become recognizable when the appropriate instrument is found that leads them to be visible, to emerge from the background in which they are placed.

That’s why to theme representation is not a marginal choice compared to nihilism, since – in my opinion – there is a qualitative connection between the two dimensions. The above shows at least the reasons for the plausibility of such a connection that I intend to investigate and make explicit in the continuation of this writing.

A final notation concerning the method would be an integral part of this introduction. It is not, in fact, a question of developing a mere theoretical reconnaissance on the theme of representation. Precisely because we are interested in grasping the constitutive link between representation and nihilism, it will be a question of tracing the recurrences of the meaning of representation in the thought of Nietzsche and Heidegger. If, following the adoption of this

¹ On this combination, see in particular: Kleinberg-Levin (1988).

method, we have reached sufficient evidence of its presence, we can understand in what terms the theme of representation can be useful not only as a conceptual tool of a diagnostic type in the face of the phenomena of digitization, but also as a tool for prognosis.

In brief, we could say that the relevance of the link between representation and nihilism is translated into the relevance of nihilism itself, finally removed from the univocally historical or philological readings: what can nihilism say today, what path does it suggest to take in the face of the uncertainties of our present?

2. *Representation and identity*

«Denk nicht, sondern schau!» («Don't think, but look!») (Wittgenstein, 1998, p. 31) is the rather explicit invitation by which Wittgenstein in his *Philosophische Untersuchungen* addresses the reader to renounce the predefined theoretical constructions, available in the armamentariums of metaphysics, and to take with courage an autonomous look at the existing as the first step to a different approach in the search for meaning.

In that invitation we see a surplus, that is, an element that goes far beyond mere seeing. Wittgenstein speaks, in fact, of a gesture, of a break-in, made starting from the gaze and the primarity of the vision.

Actually, the words of the Austrian philosopher recover that specific part of the philosophical tradition that had conceived seeing as an eminent form of knowledge to the point of encompassing all the other senses.

Heidegger notes this, in the wake of Augustine, in §36 of *Being and Time*:

we even say, “See how that sounds”, “See how that is scented”, “See how that tastes” [...]. For we do not say “Hear how it glows”, or “Smell how it glistens”, or “Taste how it shines”, or “Feel how it flashes”; but we say of each, “See”; we say that all this is seen. [...]. Therefore the experience of the senses in general is designated when the issue is one of knowing something, the other senses, by a certain resemblance, take to themselves the function of seeing—a function in which the eyes have priority (Heidegger, 2008, p. 216).

Although it is not in my interest to outline a history of vision, it should be noted that it was Kant who saw a connection between vision, understood as a representative activity and the identity of man. In paragraph §1 B 3 of *Anthropology from a pragmatic point of view*, entitled *On consciousness of oneself*, he writes:

The fact that the human being can have the “I” in his representations raises him infinitely above all other living beings on earth (Kant, 2006, p. 127).

The same representation is the basis of the abstraction through which we become aware of our representations. Therefore, representation, at the base of thinking, constitutes a sort of principle of individuation, as Leibniz had also intuited, which in the *New Essays on human understanding*, writes that

It is these tiny perceptions that often determine our behavior without our thinking of them (Leibniz, 1996, p. 6).

In the notion of “representation” we can grasp real nuances. In short, it is not a static concept. The connection between vision, representation and identity is therefore not new in philosophical research. If, in the broadest sense, representation indicates the property of knowledge to propose an objective content, whether it is an external object or an internal object. If it implies a second degree existence of the object, since it exists not only for itself but also for knowledge by virtue of an active capacity of reproduction expressed by knowledge itself, in the authors to whom I refer representation is charged with a further value. In the wake of such a semantic transformation, we encounter Heidegger’s essay *The age of the world pictures in Off the beaten track*.

In those pages, Heidegger is wondering about the physiognomy of the modern world, about its vocation, about the role that science plays in the project of modernity.

The identity of man is not extraneous to this question.

In modernity – Heidegger observes – a passage is made that would not have been possible either in the Greek world or in the medieval world. What does this passage consist of?

The world becomes the image of the man who represents it. Image is primarily the reproduction of something. Therefore, the image of the world would be a «painting of the entity» as a whole or, as Shapiro wrote «a paradigm of human knowledge which must have as its goal the ability to lay everything before us open to inspection» (Kleinberg-Levin, 1993, p. 130).

There is, therefore, warns Heidegger, something more consistent in the same position on the part of man, subject of representation, of the identity of the represented, or the subordination of this identity to the representational activity.

Beings as a whole are now taken in such a way that a being is first and only in being insofar as it is set in place by representing-producing [vorstellend-herstellen-

den] humanity. [...]. The being of beings is sought and found in the representedness of beings (Heidegger, 2002, pp. 67-68).

Man sets himself as a condition for the possibility of the institution's giving of itself, the unit of measurement of that domain. The existence of the world is a function of the representative activity of the subject.

We are therefore witnessing a real metamorphosis of the notion of representation, which takes on a much more complex meaning that clearly exceeds the gnoseological sphere and, at the same time, substantiates what was contained, albeit within a distinct conceptual universe, in Kant's indications mentioned above.

In order to make the advent of the new paradigm even clearer, a differential reference with the Middle Ages and with the Greek world can be useful. In the Middle Ages, the entity was *ens creatum*, the fruit of God's personal creative action. To be an entity means then to return to a certain degree to the order of creation.

In the Greek world, the entity is, Heidegger says, «which rises up and opens itself» (Heidegger, 2002, p. 68) as such, it «comes to man as a being present» (Heidegger, 1997, p. 89). The entity is not placed by man. «Man lives in the world. But the world lives in him», as Guardini will say (Guardini, 2007, p. 15).

Heidegger's words therefore record the affirmation of a specific regime of representation. It is the matrix from which an equally specific conception of the human is affirmed.

3. *The nomadic representation*

A world whose infinity is reduced to representation – this, after all, Heidegger says – involves the contextual eclipse of the pre-existing reference systems of each representation. In other words, the regime of Heidegger's representation is beyond any value scheme, beyond any given order, beyond any orientation. It undoubtedly affirms the intrinsic inalienability of the subject, not only as a condition of the possibility of giving of the entity, but also as an exclusive rule on the basis of which the representation is activated. Such a regime of representation, having become a function of the subject, is indifferent to any possible distinction between true and false, between good and evil. These general coordinates, in fact, are simply not received within the new scenario. A possible question on the relationship between representation

(in Heidegger's sense) and truth and falsehood would find the same type of answer to the question "What did God do before creating the world?". It is not possible, Augustine explained, to answer this question seriously, because the adverb of time "before" is a corollary of creation – it becomes possible after creation. In the same way, trying to place the representation within a system of pre-existing coordinates oriented in the direction of good or evil makes no sense, because that representation is produced – and is possible – within the scenario announced by the cry of the death of God, in the famous paragraph 125 of *The Gay Science*.

It is man who must stand as the founder of values, as the founder of the references within which the representation takes place. It is in this scenario, therefore, that representation becomes "nomadic" (that is, "errant"), subsisting in indifference to value.

We know – because the tradition that I asked in the first part tells us – of the existence of a connection between representation and human, and therefore we are interested in grasping what human comes from a nomadic representation, without certain references.

And our question loses the connotations of exclusive *ad intra* questioning, addressed to academic knowledge, according to the classic intradisciplinary approach, to become a solicitation *ad extra*. If it is true, as Merleau-Ponty wrote, that for philosophers it is not enough «to create or express an idea; they must also awaken the experiences which will make their idea take root in the consciousness of others» (Merleau-Ponty, 1964, p. 19), then it is a condition for the effectiveness of the establishment of such a communicative relationship to have the most precise idea possible of who our interlocutors are. This is what is at stake when we ask ourselves about the link between the errant representation and the human, beyond the appreciable internal analyses of a specific knowledge.

These matters, I believe, intercept several instances. Not least those of the moral philosopher who has the task of addressing the contexts and therefore is particularly interested in discovering the most appropriate ways to address those who live in contexts, so to speak, taking up the ancient adage of scholastic philosophy, according to which "quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur".

Living in the regime of nomadic representation, we are now called to see without pretence – that is, outside the set of references and isolating the system of coordinates within which we move. It is a visual navigation, however; and while the navigator has to take leave of the celestial coordinates, according to the cry of the madman who, announcing the death of God, cries out

«away from all suns» (Nietzsche, 2001, p. 120), he does not for this reason refrain from asking himself about the position he currently occupies.

In outlining the prerogatives of becoming aware of one's own position in this new scenario, Levin observes:

We need to become more familiar with, and more knowledgeable about, our own location, our present position: we need to question it, explore it, actively but critically engage with it. In *living* our place, we can try to understand it better (Kleinberg-Levin, 1988, p. 31).

In this hope, living in one's own place, there is undoubtedly a first direction toward a reunion of theories and practices. After all, as Heidegger himself observed in the pages of *Nietzsche*,

The essence of thinking [...] is not defined by being set off against willing and feeling. Therefore, it should not be proclaimed purely theoretical as opposed to practical activity and thus restricted in its essential importance for the essence of man (Heidegger, 1991a, p. 218).

Questioning one's own position from which one looks at the world is also a way of recalling the fact that there is no «dogma of immaculate perception» (Arieti, 1991, p. 2152). Each representation, in fact, always takes into account a concretion of the view from which one looks – that is, a way of referring to the embodiment of consciousness.

Seen within this orientation, representing, seeing one's own position, therefore, is not only a static condition (descriptive, so to speak), but a real task, something that we can accomplish in the attempt to take us out of the shallows of the immobility of thinking, caused by the vertigo of that «Continually falling... Backwards, sideways, forwards, in all directions» (Nietzsche, 2001, p. 120), as the madman warned in §125 of *The Gay Science*.

We are, therefore, called to be visionaries. Vision as a task is our *befindlichkeit*. We are warned of the difficulty of carrying out such a task when Nietzsche in §374 of *The Gay Science* observes that «we cannot look around our corner» (*ivi*, p. 239); that is, there are conditions that we cannot circumvent. Every freedom to see, to really see, risks being an illusion. Such a warning, however, is not converted into renunciation, but into taking charge of such a difficulty; since the real freedom is not being free from the conditioning of one's own perspective. To be free to see means, as Heidegger maintains, «Thinking through» in terms of its original essence and its necessity (Heidegger, 1991b, p. 118), the question of the essence of man.

4. *The hope of the “pure eye”*

In §2 of *Thus Spoke Zarathustra*, Nietzsche tells of the meeting of Zarathustra with an old man who remembers having seen Zarathustra a few years earlier. Compared to then, the old man notices a different detail, a fundamental change that he cannot help but highlight.

Yes, I recognize Zarathustra. His eyes are pure (Nietzsche, 2006, p. 4).

Note that Zarathustra, who descends into the valley after isolation, has not yet given the news of the death of God. The novelty of his presence, therefore, is not yet announced by his words, but by another aspect, namely his ability to *see differently*. We are naturally interested in going beyond the simple allusion inherent in the passage of the German philosopher, because we sense the potential of this new regime of vision. Let us ask ourselves and the text some questions. How is it possible to acquire such a renewed look at the world? What results can the new mode of vision achieve? Finally, what is the relationship between the pure gaze and the identity of the subject?

As to what direction the new capacity for vision can be thought of, it is explained by Nietzsche himself, when in §6 of the book *What the Germans lacks* in *Twilight of Idols* observes:

You have to learn to see, you have to learn to think, you have to learn to speak and write: in all three cases the goal is a noble culture. – Learning to see – accustoming the eye to rest, to patience, to letting things come to it; learning to defer judgement, to encircle and encompass the individual case on all sides. This is the first preparatory schooling for intellectuality [...]. the most important thing about it is precisely not to “will”, to be able to defer decision. [...]. You will initially greet any kind of alien, new thing with a hostile calm, and let it approach – you will draw your hand back from it (Nietzsche, 1998, p. 41).

What Nietzsche speaks of is certainly something that finds its plastic concretion in the vision; but, before that, he refers to a specific attitude, consisting in staying one step behind the categorical prehension allowed by our perceptive activity. To step back means to recognize that beyond the given phenomena there is a reality that does not come to data; and that requires, to be recognized, a pure eye, or a different look at things, able to read their presence through their invisible signs. Access to the vision of the invisible requires an ascetic attitude, in some ways, of distancing oneself from immediacy, from that specific gesture of prehension of things, both saturated with and obliterating their origin. Only this asceticism allows us to see that

«dimension of invisibility which is implied in the visible itself and which can therefore only be discovered within the visible» (Dastur, 2000, p. 181).

To be sure of such an interpretation we return to the text of *The Birth of Tragedy*, where Nietzsche writes:

We take pleasure in dreaming, understanding its figures without mediation; all forms speak to us; nothing is indifferent or unnecessary. Yet even while this dream-reality is most alive, we nevertheless retain a pervasive sense that it is semblance (Nietzsche, 1999, p. 15).

Nietzsche speaks here of the figure, of the Gestalt, and we are therefore authorized to resume that inspiration. In the passage just read, what is generally considered the success of perceptive activity («the immediate understanding of the figure») is considered an «illusion». The conviction of absolute visibility, in fact, condemns to invisibility that part of reality that escapes the canons of fully unfolded visibility.

Omnis determinatio est negatio, or – referring to Merleau-Ponty – «la visée est la non-vision; le sens est le non point de vue». Nietzsche's words, echoed by those of tradition or those of Merleau-Ponty, speak to us of a transgression, to make room to listen to its message.

It is no coincidence that Nietzsche expressly refers to the Gestalt. One of the assumptions of the philosophy of Gestalt, in fact, is that the perceptive activity is possible not so much for a presumed ability on the part of the percipient subject to isolate the figure, but for the establishing relationship between what we want to see, the so-called figure, and the background in which it is placed.

Merleau-Ponty observes:

The object-horizon structure, or the perspective, is no obstacle to me when I want to see the object: for just as it is the means whereby objects are distinguished from each other, it is also the means whereby they are disclosed. To see is to enter a universe of beings which display themselves, and they would not do this if they could not be hidden behind each other or behind me (Merleau-Ponty, 2005, p. 79).

The simple statement “I only see one face at a time” reveals much more than I seem to indicate. It reveals the presence of a transcendental guide: based on what do we expect it to be in a certain way? In fact, I can only express such one-sidedness by mentioning all the faces that I don't actually see; the only restrictive statement in the proposition “I see only one face at a time” accesses the reflection only through a limiting act that responds to a limited situation. I anticipate this by ordering the face that I see in relation to those

that I do not see, but of which I am aware. So, I judge the thing overcoming the face of the thing in the thing itself. This transgression is the intention to make meaning; for I come to meet the sense of an inversion of every point of view in the universal.

Ultimately, therefore, Nietzsche's desire to «learn to see» brings with it an openness to the eventuality of the encounter with reality.

For those men who have treasured the words of the madman who announces the death of God, and who as a result of these words, take upon themselves the task of being visionary – that is, of learning to see according to the regime of nomadic representation – two approaches are insufficient. They are recalled precisely by Nietzsche in §16 of *Human, All Too Human*, where it is recalled that philosophers are used to facing life and experience as in front of a painting, which is believed to have been painted once and for all. In front of such a painting, a correct capacity for interpretation would suffice to draw a conclusion about the being that produced the painting – that is, about the thing itself.

This first insufficient attitude is contrasted by a second attitude, also declared lacking, of those who instead deny any possible connection between the unconditional (the metaphysical) world and the phenomenal world known to us.

Nietzsche observes:

Both parties, however, overlook the possibility that this painting – that which we human call life and experience – has gradually *become*, is indeed still fully in course of *becoming*, and should thus not be regarded as a fixed object (Nietzsche, 1996, p. 20).

The pure gaze, able to reach the heart of things, must, so to speak, align itself with things, tune into their time, not impose the rhythm of its own synchrony.

5. Conclusion: *Hoping for the unexpected*

Before I come to a conclusion, I would like to briefly summarise the contents of this paper. In the first part of this paper I verified how representation is involved in the definition of the human. In the second part, we have seen how modernity removes from the representative regime any reference of value order other than that guaranteed by man himself and how, for this reason, representation can be defined as nomadic.

In the third part, I let emerge how the condition of wandering is transformed, in the words of Nietzsche and Heidegger, starting from the metaphor of the “pure eye”, into the fundamental possibility of leaving room for the eventuality that is announced beyond all perspective, as a transcendental condition of meaning.

According to Isidore of Seville, hope (*spes*) comes from the foot (*pes*). Hope is therefore not an attitude of generic and confident expectation of something that is destined to come, but is, according to the Spanish theologian, very concretely the foot of those who are intent on walking.

Nietzsche’s words, identified from the pure eye of Zarathustra, have led us to verify the importance of being able to see not so much the figure of each representation, but the invisible background from which it is destined to emerge. Talking about the background means talking about latency, that invisible dimension of which, precisely because of its invisibility, one cannot be certain. However, the logical lack of security of such a dimension is not sufficient reason to declare its non-existence. Here, then, is the subject who has assimilated the message of the madman and who is able to walk towards latency, to push his feet one after the other towards such a particular destination. Hope, the attitude inherent in the pure eye of Zarathustra, is to walk courageously towards latency.

How can such an analysis help us to understand the contemporary dynamics of homo connectus referred to in the introductory part of this paper? What do the words of Nietzsche and Heidegger mean when they invite us to go beyond the visible?

Far from me, the desire to confine the two philosophers’ indications in this regard in a boundary of supposedly definitive words. Going beyond the visible invites us to grasp, I think, the question of meaning beyond the visibility of the forms to which we are accustomed. If today we are witnessing, as announced at the beginning, a real migration of the human towards the realm of the virtual, made possible by the digitalization in progress, we must not run the risk of bringing the new forms of experience to the old patterns, that is, to the visible already seen.

Instead, it is a matter of courageously setting out (with hope) towards the new scenarios, in the awareness that, even in the changing forms of experience, the question of meaning is still unavoidable.

In the path that awaits us, we are accompanied as a viaticum by the words contained in Heraclitus’ fragment 18 come to mind: «If you do not expect the unexpected, you will not find it; for it is hard to be sought out and difficult».

References

- Arieti, S. (a cura di) (1991), *Manuale di psichiatria*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Dastur, F. (2000), *Phenomenology of the Event: Waiting and Surprise*, in «Hypatia», 15 (4), pp. 178-189 (<https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2000.tb00360.x>).
- Guardini, R. (2007), *La fine dell'epoca moderna. Il potere*, Morcelliana, Brescia.
- Heidegger, M. (1991a), *Nietzsche*, ed. by D.F. Krell, HarperSanFrancisco, San Francisco.
- Heidegger, M. (1991b), *The Will to Power as Knowledge and as Metaphysics*, transl. from the German by J Stambaugh, D.F. Krell, Vol. 3/4, HarperSanFrancisco, San Francisco.
- Heidegger, M. (1997), *Essere e tempo*, transl. by P. Chiodi, Longanesi, Milano, 12^a ed.
- Heidegger, M. (2002), *Off the Beaten Track*, ed. and transl. by J. Young and K. Haynes, Cambridge University Press, New York.
- Heidegger, M. (2008), *Being and Time*, transl. by J. Macquarrie, E.S. Robinson, Harper Perennial Modern Thought, New York.
- Kant, I. (2006), *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, ed. by R.B. Louden, Cambridge Texts in the History of Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge (UK)-New York.
- Kleinberg-Levin, D.M. (1988), *The Opening of Vision: Nihilism and the Postmodern Situation*, Routledge, New York.
- Kleinberg-Levin, D.M. (ed.) (1993), *Modernity and the Hegemony of Vision*, University of California Press, Berkeley.
- Leibniz, G.W. (1996), *New Essays on Human Understanding*, ed. by P. Remnant and J. Bennett, Cambridge Texts in the History of Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge (UK)-New York.
- Merleau-Ponty, M. (1964), *Sense and Non-Sense*, transl. by H.L. Dreyfus and P.A. Dreyfus, Northwestern University Press, Evanston.
- Merleau-Ponty, M. (2005), *Phenomenology of Perception*, transl. by C. Smith, Routledge, London.
- Nietzsche, F.W. (1996), *Human, All Too Human*, transl. by R.J. Hollingdale, Cambridge Texts in the History of Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge (UK)-New York.

- Nietzsche, F.W. (1998), *Twilight of the Idols, Or, How to Philosophize with a Hammer*, transl. by D. Large, Oxford World's Classics, Oxford University Press, Oxford-New York.
- Nietzsche, F.W. (1999), *The Birth of Tragedy and Other Writings*, ed. by R. Geuss and R. Speirs, Cambridge Texts in the History of Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge (UK)-New York.
- Nietzsche, F.W. (2001), *The Gay Science: With a Prelude in German Rhymes and an Appendix of Songs*, ed. by B. Williams, transl. by J. Nauckhoff and A. Del Caro, Cambridge Texts in the History of Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge (UK)- New York.
- Nietzsche, F.W. (2006), *Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None*, ed. by A. Del Caro and R.B. Pippin, Cambridge Texts in the History of Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge (UK)-New York.
- Wittgenstein, L. (1998), *Philosophical Investigations/Philosophische Untersuchungen*, transl. by G.E.M. Anscombe, Blackwell, Cambridge (MA), 2nd ed.

Abstract

Considering the history of philosophy, representation is certainly a way to refer to a form of knowledge centered on vision. In the case of its connection to nihilism, representation acquires an additional significance, becoming a metonymy with which we allude to the substitution of a term with another one that has with the first one a qualitative closeness. Therefore, representation itself is not a marginal dimension, but an effective lens through which we can see the morphology of nihilism and its actuality. In this paper, my intention is to trace the recurrences of the meaning of representation in the thought of Nietzsche and Heidegger.

Keywords: representation; *homo connectus*; identity; vision; hope.

Giovanni Scarafile
Università di Pisa
giovanni.scarafile@unipi.it

T

Technology, Art, and Second Order Nihilism in Heidegger

Alberto L. Siani*

1. *Heidegger on Planetary Nihilism*

I should state from the beginning that my paper is less ambitious than the title may let one think. Art, technology and nihilism in Heidegger are clearly inexhaustible topics, both conceptually and with regard to the array of texts one has to consider. In a way, my paper preventively renounces to expand on the shifts, the complexity, and the nuances of Heidegger's philosophy after the *Kehre*. Instead, I explicitly endeavour to simplify this complexity by reducing it to, or at the very least by structuring it around, a core binary opposition. I am well aware that this attempt seems to fly in the face of the letter and spirit of Heidegger's philosophy, and that obviously it leaves a lot out that a deep-going, nuanced interpretation of Heidegger should not leave out. My aim, after all, is not to illuminate a piece of Heideggerian philosophy per se, but rather to "use" it, so to speak, as an ideal-type of a certain form of reaction to modern rationalism and the centrality that the practical idea of subjective autonomy plays within it¹.

Nihilism, for Heidegger, is inherent to the entire history of Western metaphysics, and culminates in the contemporary essence and unlimited dominion

* I want to thank the audience of the 1st International Conference of CENIC *Patterns of Contemporary Nihilism* (Università di Pisa, 04-06/11/2019) for their feedback and Elena Romagnoli for her precious comments on a first draft of this paper.

¹ For this reason, and given the space constraints, I have also decided to strongly limit the references to the secondary literature. For a broader overview of related topics and further bibliographical references see my chapter: A.L. Siani, *Eine Kunstreligion für Europa? Heidegger und Hölderlin*, in A. Meier, A. Costazza, G. Laudin (eds.), *Kunstreligion*, vol. 2: *Radikalisierung des Konzepts nach 1850*, de Gruyter, Berlin-New York 2012, pp. 299-321.

of technology and extreme forgetfulness of Being. It is not an incidental path error, but an historical destiny, at the same time enabling and concealing the possibility of its overcoming². The contemporary world is immersed in a squared nihilism: not only do we live in extreme need and destitution (what Heidegger calls the «time of need»³), but we are also not able to experience it, hidden as it is under the accumulated, massive yet delusional wealth and efficiency of our technology. Moreover, insofar as the Western principle has become global, as Heidegger remarks, this extreme nihilism has become planetary too. Heidegger's diagnosis is therefore all-embracing, as it concerns not only the whole history of the Western technical-metaphysical interpretation of the world, both in its theoretical and its practical aspect, but also planet Earth in its entirety:

The boundless domination of modern technicity in every corner of this planet is only the late consequence of a very old, technical interpretation of the world, an interpretation otherwise called metaphysics. The essential origin of modern technicity lies in the beginning of metaphysics with Plato. The modern technicity experiences its last metaphysical justification through that metaphysics that knowingly conceives of itself as the inversion of Platonism: through the metaphysics of the will of power that was thought by Nietzsche. The distinction made between the lawfulness of nature and freedom is in truth a technical one, and that means one in which being itself no longer comes to word from out of its truth⁴.

The question about art is consequently raised in the framework of Heidegger's reflection on the essence of technology: «Because the essence of technology is nothing technological, essential reflection upon technology and decisive confrontation with it must happen in a realm that is, on the one hand, akin to the essence of technology and, on the other, fundamentally different from it. Such a realm is art»⁵. Heidegger refers here to the originary Greek

² «The danger, then, is not the destruction of nature or culture but certain totalizing kinds of practices – a leveling of our understanding of being. This threat is not a *problem* for which we must find a *solution*, but an *ontological condition* that requires a *transformation of our understanding of being*» (H.L. Dreyfus, *Heidegger on the connection between nihilism, art, technology, and politics*, in C.B. Guignon (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 289-316, p. 305).

³ M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 39, p. 47 (transl. by K. Hoeller, *Elucidations of Hölderlin's Poetry*, Humanity Books, Amherst 2000, p. 64).

⁴ M. Heidegger, *Hölderlins Hymne »Andenken«*, GA 52, p. 91 (transl. by W. McNeill and J. Ireland, *Hölderlin's Hymn "Remembrance"*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 2018, p. 80).

⁵ M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, in GA 7, pp. 7-36, p. 36 (transl. by W. Lovitt, *The Question concerning Technology*, in *The Question concerning Technology and Other Essays*, Garland Publishing, New York-London 1977, pp. 3-35, p. 35).

unity of art and technology as a mode of bringing-forth the truth (*poiesis*), falling under one and the same denomination, i.e. *techne*⁶.

The modern age has witnessed a deepening rift between the originary meaning of *techne* and technology. This rift is determined by the fact that our relationship to the truth has entered the dominion of what Heidegger calls Enframing (*Gestell*), defined as «the gathering together of that setting-upon which sets upon man, i.e., challenges him forth, to reveal the real, in the mode of ordering, as standing-reserve [*Bestand*]»⁷, insofar as «the essence of modern technology lies in Enframing. Enframing belongs within the destining of revealing»⁸. Revealing in the way of Enframing is tied to a double capital danger⁹. On the one hand, there is the danger of humans treating and disposing of other humans as standing-reserve, in a perverse, yet consistent reversion of the apparent metaphysical domination of the subject over his world. On the other hand, the dominion of Enframing leads to the impossibility of the revealing of truth, since it conceals its own origin.

Vis-à-vis this double capital danger, which we are not even able to experience in its true dimension, Heidegger resorts to the Hölderlinian motto: «But where danger is, grows the saving power also», hence «precisely the essence of technology must harbor in itself the growth of the saving power»¹⁰. Clarifying, as far as possible, the extreme, totalizing condition of danger in which we live enables us to glance at the possible salvation. In the very loss and concealment of the dominion of technology we are brought back to technology's lost twin, art.

2. A Poetic Way Out of the Gestell

Thus, the aim of Heidegger's interpretation of poetry and art in general is more radical than a philosophical interpretation of a work of art: «Each time it is *we* who dispose over the poem as we will. But our task is the contrary: The poetry is to prevail over us, so that our Dasein becomes the living bearer of the power of this poetry»¹¹. The declared task of Heidegger's interpretation

⁶ In the following I will use the terms "poetry" (in the sense of *Dichtung*) and "art" (in the sense of authentic, truth-bearing art) interchangeably.

⁷ M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, cit., p. 20 (transl. cit., p. 20).

⁸ *Ivi*, p. 26 (transl. cit., p. 25).

⁹ See *ivi*, pp. 27-28 (transl. cit., pp. 26-27).

¹⁰ *Ivi*, p. 29 (transl. cit., p. 28).

¹¹ M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, GA 39, p. 19 (transl. by

of poetry is to overturn the “aesthetic” power relationship between subject and poetry. Instead of the subject arbitrarily disposing over poetry, poetry has to prevail over the subject, thus dispelling the influence of other, currently more powerful realities. With respect to this shift, Heidegger asks: «How can a poem – I speak only of Hölderlin’s poems – still become a power today, when altogether different “realities” determine our Dasein?»¹², and how can we move into the «Domain in Which Poetry Unfolds Its Power [*Machtbereich der Dichtung*]»¹³?

The elucidation of Hölderlin’s poetry will contribute to the radical transition from the traditional metaphysical understanding of Being as a present object, one of the many topics philosophy can approach and dispose of, to that of Being as something that escapes us the more we try to approach and own it. Being consequently assumes, in Heidegger’s thought, the form of the Event (*Ereignis*), the historical presence of which is largely independent of the subject’s will and knowledge. Hence, for Heidegger, «there would be, and there is, the sole necessity, by thinking our way soberly into what [Hölderlin’s] poetry says, to come to learn what is unspoken. That is the course of the history of Being»¹⁴. The dialogue with Hölderlin is a destiny, an epochal (in the sense of *seinsgeschichtlich*) necessity, not an individual one: Hölderlin’s poetry is possibly the only way out of the metaphysical forgetfulness of being and the extreme danger posed by the contemporary essence of technology.

Heidegger is very clear that, on the one hand, our time is a wholly unpoetic one and, on the other hand, only a re-evaluation of poetry can show us the way out of our destitution: «Do *we* dwell poetically? Presumably we dwell altogether unpoetically. [...] Whether, and when, we may come to a turning point in our unpoetic dwelling is something we may expect to happen only if we remain heedful of the poetic. How and to what extent our doings can share in this turn we alone can prove, if we take the poetic seriously»¹⁵. A poetic way out of the Enframing, however, cannot follow a path of domination and accumulation, lest it brings us back to the starting point, confirming the

W. McNeill and J. Ireland, *Hölderlin’s Hymns “Germania” and “The Rhine”*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 2014, p. 21).

¹² *Ivi*, p. 20 (transl. cit., p. 21).

¹³ *Ivi*, p. 19 (transl. cit., p. 21).

¹⁴ M. Heidegger, *Wozu Dichter?*, in GA 5, pp. 269-320, pp. 273-274 (transl. by A. Hofstadter, *What are Poets for?*, in M. Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, HarperCollins, New York 2001, pp. 91-142, p. 93).

¹⁵ M. Heidegger, *...dichterisch wohnt der Mensch...*, in GA 7, pp. 191-208, pp. 196-197 (transl. by A. Hofstadter, *...Poetically Man Dwells...*, in M. Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, cit., pp. 213-229, pp. 225-226).

hopelessness of our time. On the contrary, we need to be aware that the destitution of our time can only be confronted by renouncing the subjectivistic drive for domination and accumulation: «Yet we men of this age are presumably not even within the humbleness and neediness of that need [...]. We are scarcely in need. Its need consists in that the mortals do not catch sight of, and do not heed, what may possibly come, comes to us all the more, the further we step back [*zurücktreten*] from it. But to where could we step back? Into the awaiting reserve [*In die erwartende Zurückhaltung*]»¹⁶.

We need to learn to correspond to destiny's silence and denial, and yet the contemporary human being «is still unable to correspond to this destiny of denial. Rather, he evades it through his more and more hopeless attempts to master technology with his mortal will»¹⁷. The contemporary dominating attitude is contrasted with the originary, artistically substantiated revealing of the destiny of ancient Greece: if technology hides in itself the call of a higher, yet silent voice, «only with the greatest difficulty can we hear the silent voice of this joining. For in preparation for this listening, we must first learn again to hear an older saying, in which the once great destiny of Greece rang out»¹⁸.

What makes the recovery of the poetic element so difficult for us is that, unlike technology, art in its authentic sense cannot be the product of human effort and mastery. It is important to underline that art itself, in our age, has become a piece of the Enframing, and counts now as «standing-reserve», insofar as it has become for us the object of aesthetic experience (what Heidegger elsewhere derogatively calls *Erlebnis*¹⁹), pleasure, leisure, and cultural creativity – all concepts and attitudes unknown to ancient Greece²⁰. Thus, Heidegger is not romantically claiming that we should abandon technology and turn to art: in fact, under current conditions, choosing art over technology would be a delusion perpetuating the Enframing. Rather, what the contemporary extreme danger condition can teach us is the necessity to retreat into a

¹⁶ M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, cit., pp. 177-178 (transl. cit., pp. 201-202).

¹⁷ *Ivi*, p. 178 (transl. cit., p. 202).

¹⁸ *Ivi*, p. 179 (transl. cit., p. 203).

¹⁹ See e.g. M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in GA 5, pp. 1-74, p. 66 (transl. by J. Young and K. Haynes, *The Origin of the Work of Art*, in M. Heidegger, *Off the Beaten Track*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 1-56, p. 50). On this see L. Amoroso, *L'arte muore nell'esperienza vissuta?*, in Id., *Da Kant a Heidegger. Saggi di estetica*, Edizioni ETS, Pisa 2017, pp. 119-132.

²⁰ See also M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, cit., p. 19 (transl. cit., p. 21).

non-dominating, non-subjectivistic attitude. Then, and only then, we might be able to access the poetic element not in terms of an aesthetic experience, but as the letting happening of truth: «The essence of art is poetry. The essence of poetry, however, is the founding [*Stiftung*] of truth»²¹. The opposition to «modern subjectivism»²² is hence essential to art. Art, in its originary sense, has nothing to do with the artist's creation: «As knowledge experienced in the Greek manner, τέχνη is a bringing forth of beings in that it brings *forth* what is present, as such, *out* of concealment, specifically *into* the unconcealment of their appearance. τέχνη never designates the activity of making»²³.

We need to learn again to let truth happen, without attempting to dominate its revealing. The unchained modern subjectivism must step back into an attitude of awaiting reserve. This is the saving element growing amidst extreme danger, this is the necessity of our destitute and needy time, and this is the ultimate aim of Heidegger's turn to poetry: to establish the possibility of a poetically founded relationship to the absence and the new beginning. Through Heidegger's interpretation of poetry, and in particular of Hölderlin's poetry, we should learn to retreat from the power dominion of the Enframing and “humbly” prepare the turn toward what may possibly come. Art, in its authentic sense, will then be able to disclose the absence of the gods, and, with it, the possibility of the coming salvation, currently precluded to our subjectivistic attitude.

The difference between art in its truth-bearing sense and art in its aesthetic-metaphysical one is, evidently, not an external or material one. Not only an artwork in the first sense can be identical to an artwork in the second sense: we can also exploit an originally truth-bearing artwork for aesthetic purposes. Thus, everything revolves around our attitude: consistently with his declared intention, Heidegger is not providing a contribution to a better knowledge of art objects and history, but rather exposing a necessity of thought, i.e. the extreme, epochal necessity of a new beginning.

3. *Second-Order Nihilism?*

How are we to evaluate the technology/art dichotomy in view of the question it addresses, i.e. the nihilism one? To begin with, it is clear that vis-à-

²¹ M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, cit., p. 63 (transl. cit., p. 47).

²² *Ivi*, p. 59 (transl. cit., p. 48).

²³ *Ivi*, p. 47 (transl. cit., p. 35).

vis the extreme danger of contemporary nihilism, Heidegger's proposed way out is just as much radical: the voice of the poet and the retreat into silence against the loud uproar of Enframing. From his perspective, this is the only option, since any compromise, any attempt to regulate, reform, or moderate the unchained dominion of technology would itself be an attempt to quantify, dominate, and exploit, and would hence itself fall prey to the Enframing. One cannot overcome nihilism through accumulation and domination, but rather through renouncement and awaiting reserve: the unconscious, concealed nothingness of Enframing cannot be filled, but must be revealed. As a matter of fact, for Heidegger, the current reality hides in itself the reasons and modalities of a transition to the future one, and it is the task of his own philosophy to prepare this transition, most notably by commenting Hölderlin's poetry. Hence, the current and the possible future reality are not opposed as a real and an ideal one. Instead, the core opposition is, on a closer look, between two comprehensive opposing attitudes of the subject, a nihilistic one and a non-nihilistic one.

At the bottom of the technology/art dichotomy, I want to suggest, lies a quite precise oppositional couple serving as a deontological matrix for the evaluation of subjectivity in a broad sense, covering individual and collective action, political identity, pursuit of knowledge, art creation and fruition etc. On the one hand, we have a nihilistic (though largely unaware of it), dominating, objectifying, "aesthetic", "metaphysical" subjectivity. On the opposite hand, we have a subjectivity aware of the void and yet not trying to fill it through accumulation, but rather through renouncement, silence, and listening to the «harmless and ineffectual»²⁴ voice of poetry. The radical, uncompromising character of this dichotomy has several weighty implications, only partly made explicit by Heidegger. It is not possible to explore them exhaustively in the limited remaining space of this article. However, in conclusion, I want to underline a major critical aspect, directly linked with an overall evaluation of Heidegger's proposed way out of global contemporary nihilism.

My main criticism can be stated as follows: while Heidegger's radical dichotomy may look appealing in dealing with certain evident dangers of our contemporary world, one may ask whether it does not pave the way to an even more threatening form of nihilism. A clear, desired implication of Heidegger's argument is the limitation, or even obliteration, of the subject's self-aware autonomy, capacity and responsibility to decide and to act²⁵. The

²⁴ M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, cit., p. 35 (transl. cit., p. 53).

²⁵ «Heidegger sees no hope of overcoming nihilism if one accepts the faith in rational au-

approach of the “coming god” is not the outcome of the subject’s will, insight, and action, but of the subject’s renouncement to his power. The subject’s renouncement opens a power void that should in turn enable us to move into the domain of power of poetry. The subject must inhabit this power void in order to (re)establish the poetic tie with his world, without attempting to dominate a process that is necessarily desubjectivized. The void can only be filled by a destinally conceived Event, in front of which the subject has to retreat in an awaiting reserve²⁶.

The danger implicit in this idea is the historically concrete one of emptying the subject of any ethical and political responsibility over the process, and hence of asking him to uncritically follow and accept the silent voice of destiny²⁷. Power voids, however, are sooner or later filled by a foundational act, with its own political aims, mythology, worldview etc., which the subject has pre-emptively renounced to guide or criticize. The subject’s awaiting reserve is met and corresponded by the totalizing or totalitarian narration of the new power. The subject’s rational and autonomous (in Heidegger’s terminology, “metaphysical”) capacity for assessment and control is easily replaced by the self-mythologization of the historical destiny of the *Volk* and its leader, or *Führer*. This is not to say that Heidegger’s dichotomy necessarily results in support for Nazism. The point is rather that in order to confront the nihilism deriving from the subject’s practical autonomy (which for Heidegger is indeed a major dimension of the Enframing), this dichotomy risks replacing the latter altogether with a poetic-mythological heteronomy, thus obliterating the very criteria to adjudicate nihilistic forces, such as the Nazi mythology, imaginary, political objectives. In short, we risk having a second-order nihilism.

Heidegger’s ontological premises are consistent with the suggested deontological dichotomy. Being might be accessible to the subject in the form of the Event only based on the subject’s poetic acknowledgment of the distance from and self-subordination to it. Being is no longer a subjective thought form, but a poetically construed and hypostatized destiny, withdrawn from the possibility of a subjective discursive mediation, and signalling the distant

tonomy central to the Enlightenment. In fact, he sees the pursuit of autonomy as the cause of our dangerous contemporary condition» (H.L. Dreyfus, *op. cit.*, p. 312).

²⁶ One may refer in this regard to the Heideggerian topic of *Gelassenheit* or releasement, which however cannot be pursued here.

²⁷ On this “deresponsabilization” of the subject see also A. Gethmann-Siefert, *Heidegger und Hölderlin. Die Überforderung des Dichters in dürtiger Zeit*, in A. Gethmann-Siefert, O. Pöggeler (eds.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988, pp. 191-227, pp. 215-216.

possibility of a new beginning that lies out of the subject's hands. Heidegger's apparently appealing rhetoric of non-domination and non-objectification does not and cannot, in fact, clarify just how and by whom the void power has to be filled. It leaves it open, as if "poetic dwelling" itself implied the end of all domination and objectification. However, in doing so, it cannot by itself eliminate them, but it rather restricts or eliminates the subject's control and responsibility over them. In short, Heidegger's radical dichotomy may look like a radical choice between domination and non-domination. This is but a merely philosophically construed choice, as it is utterly unclear how domination as such can be eliminated. Heidegger's dichotomy hence amounts to a choice between current nihilism and a second order nihilism, i.e. between the possibility to subjectively evaluate actions, historical processes, and political institutions (including nihilistic ones) based on the acknowledgment of the subject's freedom and responsibility, and the impossibility to do so.

Abstract

This paper explores Heidegger's juxtaposition of art and technology from the angle of the nihilism issue. After sketching reasons and aims of Heidegger's turn to poetry I interpret this juxtaposition in terms of a core deontological dichotomy between the metaphysical-technological and the poetic-destinal forms of subjectivity and their relationship to the world, aimed at overcoming the extreme danger of contemporary nihilism. Finally, I highlight the danger of an even more threatening second order nihilism implicit in this dichotomy.

Keywords: Heidegger; technology; nihilism; poetry; metaphysics.

Alberto L. Siani
Università di Pisa
alberto.siani@unipi.it

La doppia negazione del senso. Levinas contro il nichilismo

Silvia Dadà

1. *Il non-senso e l'indifferenza: l'il y a*

La pietra di paragone, la più dura, ma anche meno ingannevole, per saggiare il carattere genuino e la forza di un filosofo è se egli esperisca 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 filosofia¹.

Se diamo fede a quanto Martin Heidegger dice nel suo *Nietzsche* dobbiamo, contrariamente a quanto potrebbe sembrare a un primo sguardo, ammettere che proprio per la sua attenzione al nulla nella sua coincidenza con l'essere Emmanuel Levinas possa essere annoverato tra i grandi filosofi del Novecento. Sebbene si tenda infatti a riassumere la proposta levinasiana semplicemente con la sua concezione della responsabilità infinita nei confronti del volto dell'altro, per giungere all'elaborazione di questa prospettiva Levinas dedica ampio spazio proprio alla questione del rapporto tra essere e nulla. Questo tema viene declinato come assenza di senso, impersonalità, neutralità, indifferenza, aspetti che vanno tutti a confluire, nella sua prima produzione, nella nozione di *il y a*, «c'è». Essa, come sottolinea Francesco Paolo Ciglia, «può essere considerata, sia storicamente, sia teoricamente, come lo sfondo drammatico da cui Emmanuel Levinas ritaglia, anche se solo per reazione e per opposizione, il senso globale delle sue scelte filosofiche più importanti»².

Partendo quindi dall'analisi dell'*il y a*, nelle sue componenti teoriche,

¹ M. Heidegger, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 382.

² F.P. Ciglia, *L'essere, il sacro e l'arte negli esordi filosofici di Emmanuel Levinas*, in «Archivio di Filosofia», 1-2 (1982), p. 249.

storiche e letterarie, in questo contributo cercheremo di delineare l'approccio levinasiano al problema dell'assenza di senso e le vie che egli indica per superare l'esito nichilistico che questa concezione dell'essere porta necessariamente con sé. Da un punto di vista teorico, infatti, è proprio il concetto di *il y a* a permettere a Levinas di fare i conti con il problema del nichilismo, benché esso non sia mai affrontato esplicitamente in questi termini.

La nozione di *il y a* si declina principalmente in relazione al pensiero heideggeriano dell'essere, dal quale il filosofo francese tende sempre più a distanziarsi. Se inizialmente, soprattutto in seguito al biennio 1928-29 in cui egli si reca a Friburgo per seguire le lezioni di Husserl e Heidegger, l'incontro con la proposta filosofica di quest'ultimo comporta un'entusiastica adesione (testimoniata in particolare da un articolo del 1932, *Martin Heidegger et l'ontologie*³), già tre anni dopo Levinas sembra prendere fortemente le distanze da tale prospettiva, intuendone i possibili esiti. Nel suo scritto *Dell'evasione* per il giovane filosofo si tratta proprio di trovare una via d'uscita dal «bruto fatto d'essere» verso cui si sviluppa un «acuto sentimento di essere incatenati»⁴. Heidegger, infatti, ha, per Levinas, da un lato il grande merito di aver colto la «verbalità»⁵ dell'essere e il suo carattere di orizzonte rispetto al quale gli enti possono apparire, ma esso rimane una pura presenza irremissibile, neutra e impersonale, la quale non può che essere semplicemente accettata. L'essere, semplicemente, c'è, e non possiamo farne esperienza nella sua purezza senza polarizzarlo in un ente, poiché ogni sorta di relazione con esso implica la presenza di soggetti, di sostantivi, a cui il verbo si riferisca. Questa dimensione impersonale è colta in *Dall'esistenza all'esistente*,

³ E. Levinas, *Martin Heidegger et l'ontologie*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 1-2 (1932), pp. 33-85. L'articolo è stato successivamente pubblicato con alcune modifiche in E. Levinas, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Cortina, Milano 1998. Joëlle Hansel, in un suo interessante articolo, mostra come già all'interno della versione del 1932 possa trapelare la perplessità di fronte ad alcuni aspetti del pensiero heideggeriano sui quali successivamente si sarebbe concentrata la critica. In particolare, l'utilizzo di aggettivi quali “drammatico”, “tragico”, per descrivere il pensiero del filosofo tedesco e ancor di più l'assenza del tema heideggeriano dell'essere-per-la-morte ne sarebbero i principali segnali: J. Hansel, *Levinas et Heidegger: aux origines de la critique*, in M. Lescourret (ed.), *La dette et la distance: de quelques élèves et lecteurs juifs de Heidegger*, L'Éclat, Paris 2015, pp. 166-183.

⁴ E. Levinas, *Dell'evasione*, Cronopio, Napoli 2008, p. 14. Nell'articolo posto in chiusura dell'edizione italiana, Jaques Rolland sottolinea come «il senso della parola *essere* incontrata in questo testo “giovane” resterà immutato fino alle opere più mature, anche se le metafore scelte per precisarne i modi di presenza, le situazioni analizzate per avvicinarne i significati, e la modalità stessa dell'approccio avranno nel frattempo subito essenziali modifiche» (J. Rolland, *Uscire dall'essere per una nuova via*, in E. Levinas, *Dell'evasione*, cit., p. 73).

⁵ E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Casale Monferrato 1998, p. 59.

attraverso un'epochè: di fronte alla negazione del mondo qualcosa rimane «non fosse altro che la notte, il silenzio, il nulla»⁶. Questo sfondo anonimo, impossibilità del nulla o coincidenza tra essere e nulla, tutt'altro che orizzonte di senso, ne costituisce proprio l'assenza, per cui egli non esita a definire lo stesso essere un male, il *mal d'essere*, il peso dell'esistenza che ogni ente porta con sé. Di fronte a questo peso la via non può essere quella dell'accettazione: «ogni civiltà che accetta l'essere, la disperazione tragica che comporta e i crimini che giustifica, merita il nome di barbara»⁷. Questa via, proposta da Heidegger, sembrava attrarre la cultura già prima della guerra. Già infatti in un articolo del 1933⁸, dal titolo *La comprensione della spiritualità nelle culture francese e tedesca*, proprio dopo aver parlato della proposta filosofica heideggeriana, egli nota che «non si può fare a meno di osservare che i partiti politici estremisti, quelli che ora sono potenti in Germania, sono affascinati da questa concezione della spiritualità»⁹. L'anno dopo egli coglie in modo ancor più lucido alcune affinità tra questo pensiero sull'essere e alcuni tratti di quella che definisce «filosofia» alla base del nazismo. L'incatenamento all'essere espresso in *Dell'evasione* si declina qui come incatenamento al corpo:

La voce misteriosa del sangue, gli appelli dell'eredità e del passato di cui il corpo è l'enigmatico portatore, perdono la loro natura di problemi sottoposti alla soluzione di un Io sovranamente libero. [...] L'essere dell'uomo non è più nella libertà, ma in una sorta di incatenamento. Essere veramente se stessi non significa risollevarsi al di sopra delle contingenze, sempre estranee alla libertà dell'Io: ma, al contrario, prendere coscienza dell'*incatenamento* originale, ineluttabile, unico al nostro corpo; significa soprattutto *accettare* questo incatenamento¹⁰.

Alla questione teorica si salda l'aspetto storico e biografico, che conducono Levinas a fare una vera e propria esperienza di questa assenza di senso. L'avvento della guerra, con conseguente resa della Francia, la persecuzione

⁶ *Ivi*, p. 40.

⁷ E. Levinas., *Dell'evasione*, cit., p. 45.

⁸ Significativo che si tratti dell'anno in cui Heidegger pronunciava il famoso discorso di insediamento di rettorato a Friburgo.

⁹ E. Levinas, *La comprensione della spiritualità nelle culture francese e tedesca*, Inschibboleth, Roma 2017, p. 74.

¹⁰ E. Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Quodlibet, Macerata 1996, p. 34. A proposito di questo saggio, nella sua introduzione Miguel Abensour sottolinea come esso sia profondamente legato al testo del 1935: «come se *De l'evasion* portasse a compimento la riflessione sull'hitlerismo» (M. Abensour, *Il «Male elementale»*, in E. Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, cit., p. 44).

e lo sterminio del popolo ebraico, i cinque anni passati in prigionia¹¹ sono tutti eventi che rappresentano un «buco nella storia»¹², uno spazio in cui l'assurdità prende il posto di ogni valore che aveva retto fino a quel momento la civiltà occidentale. In prigionia, scrive Levinas in un articolo del 1945, «l'Israelita sapeva di essere in un mondo duro, senza tenerezza, senza paternità. Esisteva, senza alcuna risorsa umana. Si caricava da solo di tutto il peso della sua esistenza»¹³. A buon diritto, quindi, Bernard Casper parla di «inferno» dello Stalag¹⁴. Potremmo parlare, in un altro senso, anche di *purgatorio*: nello Stalag 1492, infatti, Levinas sperimenta sulla propria carne l'incombenza di questo bisogno di uscita, e la necessità di distacco anche da se stessi, nella monotona e drammatica quotidianità del campo, scandita da sofferenza e soprattutto fatica. Da un lato la fatica del lavoro forzato, acuito dal freddo e dalla fame; dall'altra un altro tipo di fatica, quella «del riposo – la *noia* – ritorno al tempo del *c'è*»¹⁵. Nelle pagine dei suoi *Quaderni l'il y a* inizia ad essere ricondotto in modo sempre più frequente alle immagini della notte e dell'oscurità, una notte che però non ci permette di dormire, una «notte in pieno giorno»¹⁶. Sarà proprio l'insonnia ad essere scelta, nel 1948, per rappresentare questa esperienza-limite. Non si tratta di una semplice veglia, la quale comprende sotto di sé la libertà del sonno, ma di una veglia non intenzionale, di uno stato privo di coscienza in cui il soggetto continua a stare sveglio senza avere la possibilità di non farlo. Non è il soggetto a decidere, non è lui ad avere potere su se stesso: è la notte stessa che veglia. Questo denso e soffocante vuoto è riempito di fantasmi e entità ambigue, che Levinas riprende da molti luoghi della letteratura¹⁷: gli spettri del teatro di Shakespeare, lo *spleen* di Baudelaire, le streghe sghignazzanti del *Faust*, l'or-

¹¹ Le condizioni della convenzione di Ginevra gli permettono di far valere il suo statuto di soldato sulla sua origine ebrea, riuscendo ad evitare il lager, a differenza di parte della sua famiglia. Per un approfondimento sulla vicenda del campo si veda il testo di Solomon Malka, in particolare il capitolo intitolato *La prigionia*: S. Malka, *Levinas, la vita e la traccia*, Jaca Book, Milano 2003. La testimonianza diretta dell'autore rispetto a questa esperienza può essere oggi colta grazie alla pubblicazione dei suoi quaderni rimasti per lungo tempo inediti: E. Levinas, *Quaderni di prigionia e altri inediti*, Bompiani, Milano 2011.

¹² E. Levinas, *Umanesimo dell'altro uomo*, Il melangolo, Genova 1985, p. 68.

¹³ E. Levinas, *Quaderni di prigionia e altri inediti*, cit., p. 213.

¹⁴ B. Casper, *Emmanuel Levinas. La scoperta dell'umanità nell'inferno dello Stalag 1492*, Massetti Rodella Editori, Brescia 2013.

¹⁵ E. Levinas, *Quaderni di prigionia e altri inediti*, cit., p. 82, corsivi nostri.

¹⁶ *Ivi*, p. 97.

¹⁷ Per un'analisi del rapporto tra letteratura e *il y a* nell'opera levinasiana, tenendo presente anche la produzione poetica dello stesso autore, ci permettiamo di rimandare al nostro *L'oscurità del reale. Levinas poeta dell'il y a*, in «Bollettino filosofico», XXXII (2017), pp. 232-254.

rore dei racconti di Edgar Allan Poe. Riportiamo un passo tratto dall'opera di quest'ultimo che Levinas trascrive in prigionia, dal significativo titolo di *Loss of Breath*, il quale ben si presta a riassumere il tutto:

Questa dunque, meditava il mio spirito, *questa oscurità che è palpabile e opprime con un senso di soffocamento* – questa – questa – è – veramente la morte. Questa è la morte – la terribile morte – la santa morte. [...] Non c'è, lo vedo bene, nulla oltre a questo. Questo – questo – questo – è la sola Eternità – e quale, Belzebù! – quale Eternità – stare disteso in questo vasto – questo *temibile vuoto* – nello stato di *orrida, indefinita, insignificante anomalia* – senza movimento, ma desideroso di muovermi – senza potenza, ma avido di essere potente – *per sempre, per sempre, per sempre*¹⁸!

2. La differenza del volto

Ecco quindi il non senso, l'indifferenza tra essere e nulla. Arrendersi al fatto che quest'illogico vuoto sul fondo dell'esistente sia ineluttabile e abbandonarsi ad esso, è, per Levinas, inammissibile, se non al caro prezzo che la storia ha mostrato.

Un'uscita deve quindi potersi dare. In *Dall'esistenza all'esistente* essa è trovata nel soggetto ipostasi che, in quanto coscienza, illumina l'oscurità dell'*il y a*, ma tale soluzione si rivela presto insoddisfacente, poiché il problema del senso risulta semplicemente rimandato. Se infatti con l'*il y a* si assisteva a una perdita del soggetto nell'anonimato dell'essere, come una sorta di partecipazione¹⁹, in senso opposto il soggetto cosciente e cosciente, autocentrato e occupato nella presa sulla realtà, finisce per ricondurre il mondo a sé, attraverso la conoscenza, la violenza, nel tentativo di eliminare ogni forma di differenza. È questo il senso della nozione di *totalità*, protagonista della sua opera del 1961. Siamo sempre, quindi, sul terreno dell'indif-

¹⁸ E. Levinas, *Quaderni di prigionia*, cit., pp. 78-79, corsivi nostri.

¹⁹ In *Dall'esistenza all'esistente*, parlando proprio dell'*il y a*, si ha un richiamo al pensiero di Levy-Bruhl proprio in relazione al fenomeno della partecipazione: di fronte al sacro, inteso come partecipazione mistica, nasce l'orrore di dissolversi nel divino. A differenza di quello che pensa un altro antropologo, Durkheim, questo senso di primitiva religiosità, basata sul sacro, non è la prima tappa che condurrà al Dio personale, delle religioni rivelate: «piuttosto che a Dio, la nozione di *il y a* ci riconduce all'assenza di Dio, l'assenza di ogni essente» (E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente*, cit., p. 53). Levinas nel 1957 ha inoltre dedicato a questo autore un saggio dal titolo *Levy-Bruhl et la philosophie contemporaine*, oggi in E. Levinas, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 65-84; in cui analizza l'opera di Levy-Bruhl e il suo rapporto con l'intellettualismo.

ferenza, sia che essa comporti la dispersione del soggetto nell'essere, sia che al contrario conduca alla perdita del mondo nell'Io, attraverso l'assimilazione della comprensione e della concettualizzazione tipica del pensiero filosofico occidentale. Né la prima possibilità, esemplarmente indicata da Heidegger, né la seconda, che ha come suo campione Hegel, quindi, riescono a proporre un percorso che conduca al di fuori di tale orizzonte.

La strada scelta per questo superamento porta Levinas *al di là* dell'essere, che, a partire da *Totalità e Infinito* e in modo ancora più compiuto in *Altrimenti che Essere*, si realizza nel primato dell'etica sull'ontologia e nella responsabilità infinita verso l'altro uomo, detto proprio «rottura dell'indifferenza»²⁰. Prima di ogni orizzonte ontologico, prima della luminescenza dell'essere o del vuoto palpabile e orribile dell'*il y a*, ma anche prima di ogni Soggetto autonomo, la struttura del reale è data da una dimensione ulteriore, ossia dalla relazione tra Medesimo e Altro. In questo legame i termini rimangono assoluti e separati, senza poter essere ridotti ad unità, che sia quella dell'assimilazione da parte del Medesimo o la riconduzione all'orizzonte neutro dell'essere. Ma è proprio a causa di questa differenza che diviene possibile la relazione etica, dovuta alla chiamata dell'Altro che obbliga infinitamente il soggetto a rispondere.

Non si tratta di una relazione di reciprocità: il volto dell'Altro, insieme signore e indigente, implora e ordina il soggetto che, come Atlante, porta su di sé il peso del mondo intero, senza che questa assunzione sia dettata da una volontà consapevole o razionale. La responsabilità, infatti, nella sua «passività più passiva di ogni passività», precede la libertà e la razionalità, per cui il soggetto è convocato ancor prima di udire la chiamata dell'Altro²¹. Tale soggetto, soprattutto da *Altrimenti che essere*, si trova sempre più svuotato, *denucleato*, e accoglie in modo esorbitante e doloroso dentro di sé l'alterità, senza per questo assimilarla. Egli è descritto attraverso immagini sempre più estreme: dalla vulnerabilità in quanto esposizione all'altro, passando per la maternità, «corpo che soffre per l'altro, corpo come passività e rinuncia»²²,

²⁰ E. Levinas, *Tra noi*, cit., p. 28.

²¹ Questa paradossale priorità della chiamata sulla risposta affonda le sue radici nel famoso passo biblico «faremo e poi ascolteremo» (*Es* 24,7), abbondantemente commentato nelle sue letture talmudiche, per cui l'elemento dell'azione è posto come prioritario rispetto alla comprensione. Per uno sguardo a questo tema nella più ampia questione del rapporto tra Levinas e il Talmud si veda A. Chiappini, *Amare la Torah più di Dio. Emmanuel Levinas lettore del Talmud*, Giuntina, Firenze 1999.

²² E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 2011, p. 99.

e ancora immagini quali quelle della persecuzione, dell'emorragia²³ e quella biblica del «gemito delle viscere» (*Ger* 13,20). L'Io responsabile, quindi, svuotato completamente di sé e degli attributi che la tradizione gli aveva associato, trova il suo senso nell'essere ostaggio dell'altro uomo attraverso la sostituzione: «Già la posizione del soggetto è de-posizione, non *conatus essendi*, ma di colpo sostituzione di ostaggio che espia la violenza della persecuzione stessa»²⁴. Il senso, quindi, non più ricondotto all'orizzonte dell'essere, è posto al di là di esso, in un desiderio inestinguibile, e insieme sofferente, in quanto desiderio di qualcosa di trascendente: «Il Desiderio degli Altri [...] è il movimento fondamentale, il trasporto puro, l'orientamento assoluto, il senso»²⁵.

Dunque la dimensione del non senso, riconosciuta e analizzata da Levinas, è lasciata alle spalle grazie al vero senso, che risiede nella trascendenza del volto dell'altro nelle modalità qui brevemente descritte. Ciò porta il filosofo a dichiarare, nel 1961:

Abbiamo così la convinzione di aver rotto i legami con la filosofia del Neutro: con l'essere dell'ente heideggeriano la cui neutralità impersonale è stata così ben messa in luce dall'opera di Blanchot, con la ragione impersonale di Hegel che mostra alla coscienza personale soltanto le sue astuzie²⁶.

Il modo in cui si è cercato, con poche frasi, di riassumere la proposta di Levinas finisce per descrivere questo pensiero in modo lineare²⁷, come se esso andasse, senza fratture, da una tematizzazione dell'essere come nulla e non-senso in direzione di un superamento di questa dimensione ontologica attraverso l'etica. Ciò non rende però giustizia alla complessità e all'ambivalenza con cui le varie istanze continuano a giocare nell'arco della sua intera opera. Il problema del senso e quello ad esso correlato della sua assenza non si trovano, infatti, semplicemente risolti, una volta per tutte, capitolando con l'*il y a* e con l'ontologia. Ciò sembra chiaro a Levinas sin dai tempi di *Dall'esistenza all'esistente*, in cui affermava che l'uscita dalla prospettiva proposta da Heidegger riguardo all'essere e al rapporto di accettazione che l'uomo intrattiene con esso non poteva avvenire «in direzione di una filosofia che potremmo chiamare

²³ *Ivi*, p. 92.

²⁴ *Ivi*, p. 160.

²⁵ E. Levinas, *Umanesimo dell'altro uomo*, cit., p. 68.

²⁶ E. Levinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 2012, p. 306.

²⁷ Per una lettura di questo genere si rimanda a P. Davies, *A linear Narrative? Blanchot with Heidegger in the Work of Emmanuel Levinas*, in E. Wood (ed.), *Philosophers' Poet*, Routledge, London 1990, pp. 37-69.

pre-heideggeriana»²⁸. Levinas, infatti, con la prospettiva etica dell'*altrimenti che essere* non nega o neutralizza quell'identità tra essere e nulla, e quindi l'orrore che tale presenza genera. Se così fosse ci troveremmo, come sottolinea Rudi Visker in riferimento al tema del Bene e del Male, nella situazione paradossale «[...] of a philosophy that does such a “good job” of rethinking the Good that it no longer seems able to affirm anything of interest with regard to evil»²⁹. L'essere *c'è*, e continua ad esserci anche quando venga mostrato il primato dell'etica e l'originaria struttura relazionale della realtà. Ciò che cambia è l'atteggiamento nei confronti di questo abisso di indistinzione che rischia di inghiottire l'uomo e di portarlo nella più cruda barbarie. Cercheremo ora di mostrare in modo più approfondito la particolare angolazione dalla quale questo tema è affrontato da Levinas attraverso l'analisi di due termini, quello di “non-indifferenza” e quello di “disinteressamento”.

3. Non-indifferenza e Disinteressamento

Vari sono i modi in cui Levinas definisce la relazione etica: “metafisica”, “responsabilità”, “religione”, “desiderio”, “prossimità”, “sostituzione”, per dirne solo alcuni. Essi sono utilizzati come sinonimi, poiché li troviamo spesso introdotti all'interno del discorso tramite termini quali “cioè”, “ossia”, oppure semplicemente accostati per mostrarne l'equivalenza³⁰. Sebbene questi termini vadano ad indicare il medesimo fenomeno, tra di essi tuttavia si presenta uno scarto, per cui ognuno mette in luce alcuni aspetti che rimanevano invece celati nelle altre sue formulazioni. Per il nostro tema ci interessa in particolare un termine, che valorizza a causa della sua composizione il suo legame con la questione del non-senso, ossia quello di *non-indifferenza*. Tale nozione, presente nell'opera levinasiana soprattutto a partire da *Altrimenti che essere*, è composta dall'unione della negazione “non” e dal sostantivo “indifferenza”. Per quanto riguarda il sostantivo, esso permette a Levinas

²⁸ E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente*, cit., p. 13.

²⁹ R. Visker, *The Inhuman Condition. Looking for difference after Levinas and Heidegger*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2004, p. 114.

³⁰ Nella sua opera del 1961 Levinas descrive questa struttura argomentativa come necessaria ad esprimere il senso fenomenologico della sua ricerca: «L'esplosione della struttura formale del pensiero – noema di una noesi – in eventi che questa struttura dissimula, ma che la sostengono e che restituiscono un significato concreto, costituisce una *deduzione* – necessaria e però non analitica – che, nella nostra esposizione, è contrassegnata da termini quali “cioè”, o “appunto”, o “questo attua quello” o “questo si riproduce come quello”» (E. Levinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 26).

di esprimere con un unico concetto due aspetti: da un lato infatti l'indifferenza va intesa come l'atteggiamento stesso di accettazione della realtà della tragicità dell'essere, dell'*il y a*, e della sua coincidenza con il nulla; dall'altro essa possiede il valore espressamente etico proprio dell'indifferenza di chi ignora il suo prossimo, non-ascolto della chiamata dell'Altro e quindi di irresponsabilità nei suoi confronti. Il primo dei due sensi risulta essere in fondo il presupposto del secondo, poiché è proprio l'arrendersi al bruto fatto d'essere a costituire la perdita del senso, e quindi della relazione etica. Entrambi questi significati, comunque, rimandano al non-senso. A questo termine, già di per sé connotato negativamente (in quanto *indifferenza*), si aggiunge un'altra negazione: nel suo complesso, si tratterebbe quindi di una doppia negazione ma non abbiamo un'elisione di "non" e "in" che darebbe come risultato la "differenza". Benché si tratti in qualche modo della stessa cosa, poiché «la relazione con altri è una relazione che non ha mai finito con l'altro, *una differenza che è non-indifferenza*»³¹, la scelta di mantenere la doppia negazione è dovuta principalmente a due fattori. Innanzitutto la differenza, essendo un concetto più generale e ampio, con applicazione negli ambiti più disparati, possiede una connotazione meno esplicitamente etica rispetto all'indifferenza, la quale, anche nella negazione dell'etico, si mantiene maggiormente legata ad esso. Essa poi pone al centro la separazione piuttosto che il legame, mentre ciò che è importante nella responsabilità è proprio il fatto di non potersi sottrarre alla chiamata e al proprio coinvolgimento. Oltre a questo aspetto, il termine lascia emergere il movimento dal quale scaturisce il senso: la stessa scrittura testimonia entrambi gli elementi, di senso e non senso, nel loro dinamico intrecciarsi. In questo caso il principio secondo cui "due negazioni affermano" non è valido, poiché la differenza non rende conto della persistenza di quel rischio e di quel pericolo che è il non-senso anche una volta che l'orizzonte del senso sia stato raggiunto. Benché questo tipo di discorso possa far pensare a un principio di tipo dialettico, il quale nel superamento mantiene elementi propri della realtà da esso negata, non è di questo che si tratta, poiché il risultato di questo doppio movimento non è un *Aufhebung*, quanto piuttosto una *sublimazione*, nel senso chimico e non psicoanalitico del termine³². Rispetto all'essere, che esso sia inteso come

³¹ E. Levinas, *Dio, la morte e il tempo*, Jaca Book, Milano 1996, p. 222, corsivi nostri.

³² Scegliamo di utilizzare questo termine che, sebbene non trovi un inquadramento teorico nel pensiero levinasiano, viene utilizzato dall'autore in diverse occasioni, soprattutto nei testi inediti. In particolare ci sembra significativo il modo in cui esso trova applicazione nei suoi appunti sul tema della metafora: E. Levinas, *La parola e il silenzio e altre conferenze inedite al Collège Philosophique*, Bompiani, Milano 2012.

il y a o come *totalità*, il senso rappresenta un cambio di stato, salto senza mediazione, un *al di là* non deducibile né derivabile dal non-senso, e nemmeno legato ad esso da un rapporto di opposizione. La soluzione levinasiana, quindi, pur passando dal confronto con l'orizzonte ontologico, guarda a un oltre che non si fonda sui poli opposti e insieme coincidenti di essere e nulla, ma nello stesso tempo non li cancella. Ma, allora, per quale motivo questa doppia negazione continua a mostrare nella definizione del senso la dimensione del non-senso? Tale questione può essere chiarita in riferimento anche a un altro termine che appare più volte nell'opera levinasiana, ossia quello di disinteressamento (*dés-inter-essement*). Ad un primo sguardo potrebbe sembrare che esso abbia un valore eticamente negativo, poiché così come si parla di indifferenza, possiamo parlare anche di disinteressamento nei confronti dell'altro uomo. Andando a recuperare la sua origine etimologica (*dis-inter-esse*), invece, Levinas utilizza questo termine per indicare la rottura con il dominio dell'essere, inteso sia come orizzonte ontologico che come *conatus essendi* della soggettività, e quindi come sinonimo di radicale e infinita responsabilità. Si tratta dunque dell'atteggiamento dell'uomo che guarda aldilà dell'essere, svuotando la propria soggettività fino alla sostituzione, attraverso quei caratteri di passività e inquietudine che abbiamo precedentemente richiamato. Ma come sottolinea in un suo interessante articolo Etienne Feron, «un *désintéressement* décrit comme pure passivité, sans intentionnalité ou intérêt, ne risque-t-il pas de s'effondrer en un *désintérêt*, en un abandon où pointe déjà une indifférence aux antipodes de la non-indifférence qu'est précisément censée définir la responsabilité?»³³. Senso e non-senso rischiano di confondersi, ma se questo rischio è presente, esso tuttavia si rivela la vera e propria *chance* per il senso di manifestarsi. Sebbene i due piani siano infatti separati da un salto, e non debbano la propria esistenza all'intreccio dialettico con l'altro, la trascendenza del volto deve potersi confondere con il non-senso dell'*il y a*: «alla trascendenza [...] è necessaria l'ambiguità: scintillio di senso che non è soltanto una certezza aleatoria, ma una frontiera ad un tempo ineffabile e più sottile del tracciato di una linea ideale»³⁴. Se così non fosse il farsi carico del soggetto nei confronti dell'altro sarebbe sempre riconducibile a una razionalità e quindi a un'assunzione consapevole, a un orizzonte di comprensione. Ma non c'è nulla di comprensibile in un legame asimmetrico con un Volto che insieme obbliga e implora, signore e indigente,

³³ E. Feron, *Intérêt et désintéressement de la raison. Levinas et Kant*, in M. Dupuis, *Levinas en contrastes*, De Boeck-Wesmael, Bruxelles 1994, pp. 83-105.

³⁴ E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 191.

le cui colpe sono sempre assunte dall'Io. La responsabilità infinita è talmente esorbitante da risultare assurda, come quel brusio incessante del nulla, che sopraggiungeva come il buio della notte a inquietare il soggetto. A quest'ultimo, quindi, «per sopportare senza compenso, gli è necessario l'eccessivo o la nauseante confusione con l'ingombro del c'è»³⁵. Questa possibile confusione tra i due piani, quindi, più volte incontrata nelle pagine dell'opera levinasiana, non è l'indistinzione, poiché ciò che è in discussione è l'esperienza del soggetto rispetto ad esse, ossia la capacità di coglierne o meno la reale differenza. Ciò accade perché entrambe le esperienze, quella del nulla dell'*il y a* e quella della responsabilità infinita verso l'Altro, possono essere colte dal soggetto come egualmente riconducibili al non senso a causa di una simile dimensione di scarto rispetto alla razionalità e alla comprensione (si pensi alla comune esperienza-limite dell'insonnia³⁶). Affinché la relazione sia autenticamente etica, essa deve poter sfuggire ad ogni forma di comprensibilità, sia quella del calcolo in senso utilitaristico, ma anche alla formalità di un imperativo universalmente applicabile, mossa quindi da un disinteressamento «senza compenso, senza vita eterna, senza il piacere della felicità – la gratuità integrale»³⁷.

Concludiamo, a questo punto, ricapitolando la nostra argomentazione. Abbiamo mostrato che, se Levinas da un lato riconosce e tematizza ampiamente la questione dell'indifferenza tra essere e nulla, dall'altro il suo riferimento all'etica non consiste però nel superamento o nella neutralizzazione di questa indifferenza, bensì nella messa in discussione del fatto che essa rappresenti l'orizzonte ultimo della realtà. È infatti l'*accettazione* di questa originarietà a costituire, a suo parere, il germe di ogni forma di nichilismo alla base della barbarie del Novecento. Ma per combattere questo atteggiamento nei confronti dell'essere è comunque necessario cogliere la *traccia* di questo non-senso anche nel luogo dell'incontro con l'altro.

È così che la soluzione levinasiana, per quanto sia improprio parlare di soluzione, permette di pensare un orizzonte di senso che non nega ingenuamente il non-senso, ma che piuttosto ne mostra il segno al fondo stesso della relazione etica, rischio e insieme chance per un autentico rapporto di non-indifferenza con l'altro uomo.

³⁵ *Ivi*, p. 205.

³⁶ Per un'accurata analisi sul diverso modo di interpretare l'insonnia in *Altrimenti che essere* rispetto a *Dall'esistenza all'esistente*, si veda P.A. Rovatti, *L'insonnia. Passività e metafora nella "fenomenologia" di Levinas*, in «Aut-Aut», 209-210 (1985), pp. 61-77.

³⁷ *Ivi*, p. 9.

English title: The Double Negation of Sense: Levinas against Nietzsche

Abstract

The article deals with the issue of nihilism and non-sense starting from Emmanuel Levinas's thought and from his comparison between being and nothing as it is outlined, from the earliest works, in the concept of the il y a. This comparison will lead Levinas in search of escape from the non-sense of the il y a from otherwise than being, which is the responsibility towards the other man (the levinasian "ethics as first philosophy"). The focus of the article is the analysis of the concepts of non-indifference and disinterest, which are discussed in the last part of the article. The ultimate goal is to think of a dimension of sense that does not deny non-sense, but indicates its presence at the very bottom of the ethical relationship, danger and possibility of an authentic relationship of non-indifference with the other man.

Keywords: nihilism; Levinas; *il y a*; responsibility; non-indifference; disinterest.

Silvia Dadà
Universities of Pisa / Florence
silvia.dada@unifi.it

La fine del mito e l'avvento del nichilismo

Michele Borrelli

1. *La crisi della scienza moderna e il problema della ricerca del senso*

L'attuale *conditio humana* riflette, in modo forte, uno scenario nichilistico che trova il suo terreno fertile nella trasformazione del *logos* delle origini in un *logos* radicalmente *tecnico-scientifico*: siamo passati dalla *ricerca dell'essere*, alla *ricerca del calcolo*. Che questo rovesciamento antropologico-epistemico sia un fatto acquisito, si può leggerlo nell'atmosfera nichilistica del nostro tempo: la scienza fa di tutto per smantellare ogni traccia del *logos* originario, obbligando se stessa alla *neutralità*, trasformando la complessità dell'episteme delle origini in *episteme* ristretta alla sua misurabilità, a questione di metodo, sperimentabilità, calcolabilità. Siamo di fronte ad un umanesimo che lotta perennemente (anche al suo interno) per rinsaldare le sue radici in una oggettività, *neutrale*, per liquidare (da quest'*ottica neutrale*) il *demone*, il *fantasma* delle metafisiche, i presupposti normativi (dai quali, invece, anche la scienza non dovrebbe mai essere esclusa o auto-escludersi). In ottica scienziistica non solo *etica* e *scienza* sono campi completamente separati, sicché dove regna l'una è da escludere l'altra, ma anche l'idea di valore – se riferita alla scienza – è ritenuta *insensata*.

Il filosofo scettico Hume, portando alle sue estreme conseguenze l'empirismo teorizzato da Locke e Berkeley, aveva dichiarato impossibile un ulteriore permanere nella tradizione del pensiero metafisico. Hume rifiutava teorie collocate al di là degli ambiti dell'esperienza, inaccessibili all'intelletto. *Svegliava* così Kant dal suo *sonno dogmatico*. Così pensata, la scienza dell'uomo doveva basarsi sull'esperienza e l'osservazione, ritenendo che si potesse studiare il comportamento umano allo stesso modo degli oggetti del mondo fenomenico. La scienza moderna immaginava (sbagliando ovviamente) che il

nostro modo di agire, anche quello politico, potesse essere indagato con lo stesso strumentario metodico della fisica.

Ciononostante, Hume non partiva da un concetto di scienza in sé e per sé, pensava, piuttosto, quest'ultima nel quadro dell'agire umano e della società. Per cui, nonostante lo *scetticismo* rispetto alla conoscenza, per Hume bisognava sì, certo, *essere filosofi* (amanti cioè della ricerca, della conoscenza e della verità) ma, al contempo, bisognava essere *uomini*, e pensare, quindi, anche ai fondamenti della società, alla convivenza umana e al progresso possibile.

Husserl nel suo lavoro *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* aveva portato in evidenza linee importanti della crisi del pensiero occidentale: discuteva il declino o tramonto del pensiero europeo proprio in *referimento alle scienze*. Quelle scienze che godevano indiscutibilmente di inconfondibili e straordinari successi di un progresso tecnico che è sembrato infinito. Ma quale il prezzo – si chiedeva Husserl – che il pensiero europeo avrebbe pagato o potuto pagare in termini di ricerca di senso a seguito dell'imporsi del monopolio di queste scienze sulle sfere simboliche e normative della conoscenza? Ecco la domanda che non poteva sfuggire a chi, come Husserl – abbandonato il microcosmo della ricerca oggettivante – si affacciava al macrocosmo della vita collettiva, all'*atmosfera dei tempi*, per leggerne il *senso*, se di senso ancora si poteva e si può parlare.

La nottola di Minerva – come Hegel aveva così bene descritto – spicca e continua a spiccare il volo al crepuscolo, per cogliere la realtà che durante il giorno è già passata e così *concettualizzarla*. Non di rado, però, si potrebbe ribattere ad Hegel, i concetti vengono travolti da una realtà che anche concettualizzata non ha più nessuna efficacia e nessun senso. Ed è quanto avviene nel nostro caso di uno scenario sempre più nichilistico. Non ci sono dubbi che la *razionalità tecnica* dispone di strumenti importanti per dominare o, meglio, sfruttare e utilizzare la *natura* di cui un tempo, almeno nell'umanesimo delle origini, l'uomo si riteneva solo parte e partecipe. *Natura* che nell'umanesimo delle origini non era un *oggetto* da sacrificare, utilizzare, barattare a proprio piacimento, secondo il motto del *chi offre di più*. L'umanesimo delle origini non creava nessuna frattura, nessuna contraddizione, nessuna antitesi tra l'uomo e la natura. Quale il senso, invece, del dominio dell'uomo moderno sulla *natura*, quali le conseguenze di questo dominio inarrestabile e perennemente in crescita visto che l'umanesimo dello scientismo, applicato in senso universale, non dà – per la sua *neutralità* – risposte alla ricerca di senso, anzi spesso e sempre più frequentemente si pone agli antipodi rispetto alla domanda di senso, creando proprio lui uno scenario di profondo nichilismo?

Per Husserl, la scienza moderna doveva uscire dalle gabbie *oggettivistiche* che precludevano il senso al filosofare. Ma, come può notarsi, per questa uscita non bastava e non basta l'*epochè* (sospensione del giudizio) a cui fa riferimento la metodica husserliana. Più che *sospendere il giudizio* sul mondo, come se questo stesse là, fuori, indipendentemente dal nostro agire e dal nostro dominio, diventa necessario recuperare un *mondo di senso*, il “mondo della vita” (*Lebenswelt*), come lui, giustamente, lo chiamava, che è poi l'esperienza non astratta dell'uomo. Il mondo della vita è il mondo dell'uomo, quel mondo su cui la filosofia greca e il suo umanesimo non avevano tralasciato di meditare pur nelle diverse e articolate letture che offrono pensatori, comunque diversi, come ad esempio Socrate, Platone, Aristotele ma anche le diverse scuole ellenistiche (dagli stoici agli epicurei, dai cinici agli scettici). La domanda si ripropone con non meno veemenza anche oggi: qual è il significato della vita? E possiamo parlare di un orizzonte universale, verso cui indirizzare questo senso (individuale, sociale, generale) della vita, o tutto è relativo, frantumato, contraddittorio? In questo scenario attuale di relativismo sconfinato si aprono le porte al nichilismo.

Ritengo la crisi delle scienze soprattutto una *crisi di umanesimo*. Crisi dovuta alla perdita dei significati per la vita; alla difficoltà di non sapere e/o volere distinguere tra bene e male; al venir meno di ogni punto saldo (Nietzsche); alla mancanza di un orizzonte di senso. Di qui il nichilismo invadente che permea viepiù la cultura o *paideia dell'Occidente* penetrando nei cuori soprattutto delle nostre giovani generazioni. Eppure nessuno può ormai eludere la domanda che il destino della *paideia* – non solo di quella occidentale ma anche di quella globale – ha riservato a noi tutti: pensiamo ancora in termini di *conservazione* o di *estinzione* dell'umanità? Ovviamente i termini di *conservazione* e *estinzione* ricevono il loro senso dal quadro antropologico a cui, di volta in volta, fanno riferimento. Un misantropo, per esempio, non dà importanza alla vita dell'uomo o alla sua conservazione.

L'umanesimo dell'uomo tecnologico e post-tecnologico non è affatto l'umanesimo della *paideia* delle origini in cui si tenevano ancora unite le dimensioni conoscitive di *mito* e *ratio* e si aveva *cura* dell'intelletto così come delle emozioni e dei sentimenti in una cornice (la *physis*) in cui tutte le cose erano guidate dalle idee di *appartenenza* e di *compiutezza* (*eudaimonia*). L'*homo technologicus*, invece, (è l'uomo *emancipato*, tutto orientato al godimento individualizzato e all'affermazione del singolo) non ha più bisogno di miti, si ritiene *homo immortalis*, talmente capace di portarsi *oltre* l'uomo (oltre se stesso), non credo affatto nel senso di Nietzsche: nell'orizzonte dell'ultimo grido, definito oggi da qualcuno: il *post-umano*.

2. Ripresa del concetto di umanesimo dell'appartenenza

L'Occidente ha prodotto due grandi umanesimi che possono diventare due grandi piani di senso o due grandi derive nichilistiche. Questi due umanesimi sono: l'umanesimo greco (o delle origini) e l'umanesimo della modernità. Il primo si basava sul presupposto dell'unità di *mito* e *ratio* e si giustificava nell'orizzonte normativo dell'*appartenenza* riferita, da un lato, alla *polis* e al *cosmo*, dall'altro ad un quadro categoriale di *ricerca comune* del *giusto*, del *bene*, del *bello*, del *vero*, ecc. Ma l'*umanesimo* delle nostre origini (ecco la sua *grandezza*) si dispiegava anche nel doppio senso antropologico d'indagine su come sopportare il *dolore*, la *sofferenza*, l'*angoscia*, la *disperazione*, la *morte* (si pensi a Socrate) e indagine su valori come il *coraggio*, la *felicità*, la *virtù* o l'*amore* (*eros*) inteso anche come *ricerca della verità* e *compito* della filosofia (si pensi a Platone). Il *conosci te stesso*, così differenziato, è ricerca dell'*essenza* dell'uomo soprattutto nella sua dimensione morale ed etica. Quell'*essenza* che fa che noi siamo *esseri umani* non solo *per definitionem* (e quindi a priori), ma *perché lo diventiamo* (nel senso *ontologico* di Aristotele) realmente (*per auto-formazione, a posteriori*) all'interno del processo generale della *paideia*.

Diventare umani non ha avuto il senso del singolarizzarsi su un piano individualistico-egoistico. La *cura di sé* offriva un piano concreto a cui legare il senso civico sia rispetto al governo della famiglia sia rispetto al governo della cosa pubblica in generale. Chi era incapace di curare se stesso (cura soprattutto dell'anima), era anche incapace e inadeguato alla cosa pubblica, alla gestione, cioè, del *bene comune*, questa l'idea di fondo in senso morale-etico. In tutti questi passaggi dalla cura del corpo alla cura dell'anima, dalla cura di sé alla cura del bene pubblico, l'orizzonte normativo è, per un verso l'*appartenenza* alla comunità (*polis*), per altro verso, l'*appartenenza* al mondo delle cose o cosmo. Per quel che riguarda la vita nella *polis*, priorità vincolante erano le *norme* e *leggi* della comunità. Priorità al cui rispetto Socrate si è sentito *obbligato*, tanto da accettare la sua condanna a morte, pur ritenendola ingiusta e non appropriata.

3. Ripresa del concetto di umanesimo dell'emancipazione

Il secondo umanesimo, quello della modernità, si pone come fine l'*emancipazione* dell'individuo; rinvia, quindi, anch'esso ad un quadro normativo, ma non più a quello dell'*appartenenza* (come valore della collettività e della vita associata), piuttosto a un quadro di *dissociazione* e di *svincolamento* i

cui valori portanti sono l'*autonomia*, l'*autodeterminazione* e la *libertà* del singolo. Sono valori che, a partire dall'illuminismo, la *paideia* dell'Occidente riconosce e assegna, *a priori*, ad ogni individuo in quanto persona. Valori che hanno trovato via via sempre più diffusione, sotto la spinta probabilmente non solo del *sapere aude* kantiano e dell'illuminismo dell'Occidente in generale, ma, soprattutto, sotto l'irruenza infrenabile di una borghesia emergente e aggressiva che legava i propri interessi allo sviluppo di un mercato capitalistico facente leva sull'*iniziativa privata*, sugli investimenti dei singoli imprenditori e sulla libera impresa. Il mercato capitalistico vive dell'iniziativa dei singoli, anzi della lotta tra i singoli per il profitto privato. In questo senso, l'*autonomia* e l'*autodeterminazione* sono categorie che detta il crescente mercato capitalistico prima ancora di ogni illuminismo.

Il venir meno dell'umanesimo dell'appartenenza va di pari passo, quindi, con l'*exploit* dell'individualismo più radicale, con l'intronizzazione di una *paideia* del soggettivismo tutta orientata, sotto la spinta della logica dei mercati, più all'*avere* che all'*essere*. La perdita dell'orizzonte comune dell'*appartenenza* ha messo in crisi il senso della tradizione e della sua cultura senza che l'Occidente abbia saputo sostituirlo (o compensarlo) con un nuovo orizzonte di senso. Alla distruzione dei "vecchi" idoli, è subentrato il vuoto dei valori del mercato e una ragione che fa fatica a ragionare, anzi che teme e, quindi, non ha il coraggio di ragionare per non cadere nel verdetto di essere legata sempre ancora al "dogmatismo" delle metafisiche tradizionali.

La *paideia dell'Occidente* non è riuscita a unificare i due umanesimi all'interno della sua tradizione (ecco la sua *miseria nichilistica*); umanesimi che, in fondo, avevano l'uno e l'altro le loro buone ragioni. L'*appartenenza alla comunità* e il rispetto delle leggi non escludono, infatti, la *libertà*, l'*autonomia* o l'*autodeterminazione* del singolo (la voluta emancipazione). In una *polis* responsabile, *appartenenza* ed *emancipazione* possono convivere ed essere conciliate. L'emancipazione non è di per sé un dissociarsi da tutto e da tutti, piuttosto una garanzia che regola (dovrebbe regolare) i diritti del singolo nei confronti dei diritti degli altri e dello stesso Stato. L'appartenenza alla comunità prevede le libertà (quindi l'emancipazione da domini superflui) dei singoli nella libertà della comunità e nella ricerca del *bene comune*. Emancipazione non doveva e non deve, necessariamente, significare spezzare le catene con ogni legame di appartenenza e favorire solo se stessi e l'interesse privato di singoli o gruppi. Ma è prevalsa, e incondizionatamente, la logica dell'interesse privato. Non c'è stata simbiosi tra l'*umanesimo dell'appartenenza* e l'*umanesimo dell'emancipazione*. Le vie non si sono incrociate, sono rimaste rette rigide parallele per sconfinare, poi e in ultima analisi, nell'u-

manesimo singolarizzato la cui priorità è il bene individuale da imporre, se necessario e con tutti i mezzi, anche a danno della collettività.

Tenuto conto di questa riduzione devastante dei potenziali presenti negli umanesimi dell'Occidente, si può certamente parlare di *grandezza*, ma anche di *miseria* della nostra *paideia*, se con *paideia* non intendiamo solo l'educazione nelle scuole (ammesso che in esse esista), ma la cultura e il pensiero in generale. L'emancipazione non è di per sé un concetto che contraddice l'umanesimo della *physis*. Proprio la *physis*, in quanto *idea ontologica*, lascia essere le cose per come esse sono. Per la *physis* ogni ente è se stesso e, per essere se stesso, deve avere la possibilità di auto-esplicarsi per come esso nella sua essenza (o natura) è, e ciò vale (e deve valere) tanto per l'essere generale quanto per l'essere particolare. L'essere non può essere soggiogato da nessun altro essere. *Physis* e *emancipazione* non sono, quindi, concetti antitetici. L'essere dell'ente-uomo può essere vero essere se è l'essere di stesso. In questa prospettiva, *autonomia* e *indipendenza* non sono altro che la possibilità di essere se stessi. In altri termini: pensare l'essere umano nella sua autonomia e autodeterminazione (emancipazione) non è di per sé l'opposto dell'*idea* di *physis* dell'umanesimo delle nostre origini. Se pensiamo all'*idea* di *physis* come *idea dell'essere sociale* o della società, ci accorgiamo come l'emanciparsi dalla società diventi un problema se pensato come *distaccamento totale* e non anche e allo stesso tempo come *appartenenza*.

4. *Umanesimo dell'emancipazione e umanesimo dell'appartenenza – Dalla contrapposizione all'unione*

L'*umanesimo dell'emancipazione* si è contrapposto all'*umanesimo dell'appartenenza* non solo come modello *culturale*, ma anche e soprattutto come modello *economico*. La *libera impresa* per il *libero mercato* ha spazzato via l'*idea* del bene comune o del bene in sé (*l'agathon*), *idea* che costituiva la *grandezza della paideia* delle origini dell'Occidente. Le leggi del mercato, lasciate completamente a se stesse e in balia dei processi più selvaggi e sregolati, hanno imposto anarchia e autarchia sia sul piano strettamente economico che sul piano culturale, desacralizzando e demitizzando tutta la tradizione del pensiero delle origini come se si trattasse di una tradizione solo di pregiudizi e oscuramento. In verità, la modernità non solo si è contrapposta, ingiustamente e scorrettamente, all'eredità di quel grande pensiero e di quella grande tradizione culturale, ma ha trasformato via via lo stesso *umanesimo dell'emancipazione* in un umanesimo ancora più arido e rigido:

il risultato è un *umanesimo del dominio tecnico* e dei suoi principali derivati come *l'utile*, *il profitto*, *il denaro*.

L'obiettivo di questo secondo umanesimo è lo sfruttamento di ogni risorsa materiale e spirituale come fonte di ricchezza e di accumulo di capitale. Smarrito il senso originario dell'umanesimo dell'appartenenza e quello illuministico dell'emancipazione (che nei limiti dell'appartenenza poteva e può sempre ancora starci), quale umanesimo si è affermato? Si è affermato l'*umanesimo individualistico*, un concetto, cioè, di emancipazione come autonomia del singolo, libertà del singolo, godimento del singolo, ricchezza del singolo, vita del singolo. Si è imposto l'umanesimo del *pensare a se stessi*. E non sorprende, allora, se nella cultura dell'emancipazione individualistica, l'autoaffermazione e l'autorealizzazione sono prioritari rispetto agli interessi e ai bisogni collettivi. Ciò spiega, d'altronde, perché oggi nel mondo accanto a chi muore di fame c'è chi muore per aver mangiato troppo. E la *paideia* (non solo quella che rappresenta la cultura generale-globale, ma anche quella ristretta alle aule scolastiche o quella in dipendenza dalle singole egemonie sociali) sostiene questo scandalo della totale disuguaglianza, elevando il concetto di emancipazione individualistica e singolarizzata a *motore* del progresso sociale.

In questo scenario, è indubbio che le leggi del mercato dell'Occidente capitalistico siano riuscite a far presa su tutti gli ambiti spirituali della sua ampia *paideia*. Ormai tutto deve partire dall'iniziativa del singolo, tutto si gioca intorno alla singola iniziativa e si giustifica a partire da un interesse individualizzato e lo Stato, spettatore solitario e muto, non deve possibilmente intromettersi in questa *libertà* del chi prende e offre di più, del chi meglio sfrutta e più accumula, del chi non prende nulla e chi ruba tutto. Ma il senso originario della *libertà* dell'umanesimo dell'Occidente non è affatto prendere tutto e non lasciar niente agli altri. Tutt'altro: l'Occidente ha parlato, non a caso, di *dignità* dell'uomo in senso universale. La dignità di tutti è stata ed è, infatti, un *imperativo*, e in Kant, non certamente a caso: *razionalità* e *moralità* sono sinonimi e, quindi, coincidono.

Crollato il senso dell'*appartenenza* come orizzonte collettivo entro cui conoscersi e riconoscersi, la pretesa di *emancipazione del singolo* è diventata motivo di guerra dell'uno contro l'altro per il bene del singolo e non per il benessere di tutti. Una prova evidente di questa *logica delle armi* è visibile nei danni che, non di rado, le *libere imprese* creano indisturbate all'ambiente. Guidate dall'interesse del profitto devastano, se necessario, in nome di Dio-profitto, il territorio che è *habitat* di tutti; *territorio comune* che vincola ai *diritti* che anche le generazioni future devono poter reclamare e pretendere.

Smembrato e singolarizzato, l'umanesimo dell'emancipazione non è un *orizzonte* entro il quale i singoli e la collettività si riconoscono come un *insieme* che aspira al *bene comune*. Il bene comune rischia, invece, a lungo raggio, di trasformarsi in *miseria comune*. La domanda è: da che cosa la comunità (o umanità) dovrebbe, nella sua totalità, *emanciparsi*? Da se stessa non di certo? Dalla natura? Ma l'umanità deve alla natura ogni sua possibilità di esistenza. È a dir poco un paradosso che tra l'umanesimo dell'*appartenenza* e l'umanesimo dell'*emancipazione* si sia creata una rottura profonda tale da diventare paradigmi antitetici, quando, invece, rispecchiavano e rispecchiano epoche fondamentali della *paideia* dell'Occidente; epoche importanti che non meritavano questa guerra fratricida. Più che la reciproca esclusione, questi due paradigmi dovevano godere di stima reciproca in un rapporto di integrazione e di lavoro comune. L'emancipazione, infatti, comunque definita, presuppone un quadro di *appartenenza*.

L'uomo, anche nella sua singolarità, non può emanciparsi da tutto e da tutti. Ha bisogno degli altri se vuole *essere* se stesso. Aristotele parlava giustamente di *zoon politikon*, intendendo con ciò l'appartenenza dell'uomo alla comunità o *polis*. Appartenenza, *per definitionem*. Senza un quadro di appartenenza, verrebbero anche meno le forme di convivenza comunitarie all'interno delle quali siamo soliti parlare di emancipazione al singolare nel senso della *paideia* del nostro secondo umanesimo; emancipazione che quest'ultimo umanesimo crede (sbagliando) di poter portare avanti indisturbato rompendo ogni vincolo.

Sono, infatti, le forme di *convivenza organizzata* a garantire anche tutte le diversità e le particolarità individualistiche, ma queste forme presuppongono, al loro interno, un punto comune di riferimento, un'intesa su regole e principi che costituiscono una *identità* attraverso cui riconoscere e tramandare alle generazioni future una determinata *paideia*, un *senso di vita* piuttosto che un altro: un senso comunque di *appartenenza* da opporre, se necessario, a un modo di appartenenza che si vuole superato, trasformato o negato. Non troviamo in natura il vero o il falso come alternative che possiamo scegliere e condividere. Anche in questo caso, aveva visto bene già Aristotele, in *Metafisica* Θ, quando afferma che «il vero e il falso non sono nelle cose, ma solo nel pensiero». Ed è a partire dal pensiero che possiamo affermare, comparando i due umanesimi qui oggetto di analisi, che non c'è *paideia* senza *appartenenza* né *emancipazione* che possa a quest'ultima sottrarsi e reclamare, indipendentemente da essa, un senso con validità universale¹.

¹ Mi sembra la pensi diversamente Jürgen Habermas quando (in *Teoria e prassi della società*

5. *L'umanesimo della responsabilità planetaria come ultima sponda per far fronte alla deriva nichilistica*

Piuttosto che coltivare questo *terreno comune* d'incontro, il secondo umanesimo della *paideia dell'Occidente* si è sottomesso al lungo percorso dell'anarchia della *razionalità tecnica* col rischio di diventarne *mezzo e fine*. Questo secondo umanesimo ha bruciato e continua a bruciare forse anche gli ultimi presupposti della sua essenza e non solo il legame di appartenenza in cui *mito* e *ratio* aprivano alla complessa antropologia del primo umanesimo. Dicibile e indicibile non erano (e non sono tuttora) poli autoescludendosi, piuttosto, formavano e formano ancora adesso un concetto ampio di *ragione* (di *ragione problematica*, nel senso di Vico) capace di soddisfare non solo i bisogni, *tecnici* e materiali, della vita, ma anche l'insieme dei bisogni *spirituali* dell'uomo nella sua integralità. Il *mito*, in questo senso ampio, è parte fondamentale della ragione, anzi questa è incompleta e amputata ove si sottraesse ad esso. In termini di teoria della conoscenza, quanto qui detto vale sia in riferimento alla *spiegazione* (del *mondo esterno*) sia in riferimento alla *comprensione* (del *mondo interiore*), cioè all'ambito specificatamente antropologico dei sentimenti dell'uomo.

L'illuminismo razionalistico dell'Occidente, tutto proteso alla de-mitizzazione e alla de-sacralizzazione della tradizione, ha favorito l'imporsi di un'*idea* tecnica di progresso, rinunciando alla sua *identità* che non era certo solo ricerca dell'*utile* (individualizzato), ma anche ricerca del *bello* e, cosa ancora più importante, ricerca del *bene comune*. Non contenta di ciò, la *tecno-scienza* del secondo umanesimo ha imposto l'idea di una *paideia* priva di *sentimenti* e nel suo complesso indifferente rispetto all'orizzonte comune di senso. Il fine ultimo di questa *paideia* è raccolto nell'espressione: *ragione calcolante*. Modello che Horkheimer e Adorno hanno definito *strumentale*² e distinto dal modello *riflessivo* di ragione. E, infatti, nell'umanesimo della modernità, via via, è venuto meno il *pensiero riflessivo*, la

tecnologica, Laterza, Roma-Bari 1974³, p. 50) parla di un *a priori* dell'emancipazione separato dall'*a priori* dell'appartenenza: «L'interesse all'emancipazione non è una vaga intuizione, anzi può essere riconosciuto a priori. Infatti ciò che ci distingue dalla natura è l'unico dato di fatto che possiamo conoscere per sua natura: il linguaggio. L'emancipazione è posta *per noi* già con la sua struttura. Con la prima proposizione viene espressa inequivocabilmente l'intenzione di un consenso universale e non imposto. L'idea di emancipazione è l'unica di cui siamo capaci, nel senso della tradizione filosofica».

² M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 2010.

forma di pensiero che non nega ovviamente *l'utile*, ma lo integra nelle sfere *simboliche e normative* del vivere in comunità. Sfere queste ultime che all'uomo sono connaturate e che costituiscono la sua più profonda antropologia. Dunque, l'*uomo tecnico* non deve contrapporsi all'*uomo simbolico* (Cassirer). Ma non deve venir meno anche un altro aspetto antropologico dell'uomo: l'*uomo etico*.

E, infatti, l'orientamento a norme, a princìpi, a regole, è stato da sempre un presupposto fondante della storia dell'umanità occidentale e di ogni suo progresso ulteriore. Il progresso stesso, come concetto, rinvia ad un'idea *etica*, ad un *orizzonte*, ad un'idea *regolativa* (Kant) che serva come *misura*, come guida alla storia dell'uomo. E se è impensabile un'idea di comunità (sia sul piano locale che sul piano globale) senza un'*intesa minima* sui princìpi che regolano la convivenza, ancor meno si capisce come in Occidente la ragione strumentale abbia potuto avere il sopravvento sulla ragione riflessiva. Ciò che è avvenuto, è un andare contro l'antropologia stessa dell'uomo, e la storia è diventata testimone (di recente con l'olocausto) che è possibile andare anche contro l'antropologia più profonda dell'uomo.

Quel che, a partire dalla modernità scientifica, si è cercato e voluto non è l'*armonia* tra i momenti diversi dello spirito, ma l'imposizione del solo mondo (infinitamente) tecnico, mondo che Heidegger ha definito l'*ultima metafisica*. Quella metafisica, cioè, che la tecnica ha accolto al suo interno e di cui si nutre fin nella sua essenza e nei suoi scopi ultimi. Il pensiero occidentale, pensiero originariamente abitato dal legame indissolubile di *mito e ratio*, ha rinunciato alla parte (forse) più importante della sua *paideia*: al *mito* (ai sentimenti, all'emotività, alla creatività, all'arte), all'*eros*, al *bene*. E questo spiega forse l'altro fatto per cui l'Occidente, non potendo ricoprire il vuoto che la perdita di questa parte vitale lasciava nell'uomo, ha creato un nuovo mito, ha sostituito la *distruzione del mito* col *mito della distruzione*.

6. Il ritorno all'essere come superamento del nichilismo

Come dar risposta ad una *antropologia* che rischia, suo malgrado, la *mercificazione*? È ancora possibile il *ritorno* da una *paideia dell'avere* ad una nuova *paideia dell'essere*? Per quanti si orientano a quest'ultima, è evidente che bisogna ridefinire e, quindi, ripensare radicalmente la nostra attuale mutazione storica. Dovremmo rovesciare nuovamente la nostra (rovesciata) antropologia. Ma le *condizioni* di un rovesciamento di una re-

altà rovesciata – il passaggio, cioè, dall'essere all'avere e un nuovo ritorno all'essere, (rovesciamento del rovesciamento) – non sono semplici, dipenderanno, piuttosto, dalla costruzione di un nuovo umanesimo, dalla *volontà* di apertura ad una nuova idea di uomo. Il *ritorno all'essere* non è l'evento (*Ereignis*) di cui parla Heidegger. L'uomo non può rimare in *attesa* di un evento che può come non può presentarsi e accadere. Non si ritorna all'essere nell'appello ad un evento che è se stesso e a cui si può partecipare solo sotto forma di *ascolto*.

L'essere dell'umanesimo del futuro non è esterno all'uomo nella sua contingenza e storicità, e non accade per sua propria iniziativa (indipendentemente dalle decisioni dell'uomo) e, quindi, a sua e nostra insaputa (come documenta bene l'olocausto di cui tutti sapevano, anche se tutti hanno poi dichiarato il contrario) e per volontà di se stesso guidato da qualche forza misteriosa o per destino della storia. Piuttosto, se riteniamo giusto porci in *ascolto dell'essere*, siamo davanti all'essere che noi stessi siamo e alla responsabilità che noi stessi rappresentiamo e che mai potrà venir meno ed essere delegata ad un destino che abiti fuori di noi. L'essere che cerchiamo non è un evento che può sopraggiungerci e accaderci a nostra insaputa e che guida i nostri destini in assenza di un nostro assenso; è piuttosto quell'*incontro* di appartenenza e di emancipazione che ha diviso le epoche della nostra *paideia* e che ora tocca a noi rinsaldare e gestire con decisione e rigore all'insegna dell'orizzonte normativo dell'umanesimo della responsabilità planetaria.

Un incontro dialettico a cui non possiamo rinunciare e che serve a ripensare l'umanità (nelle differenze e singolarità e nei bisogni ed interessi comuni) in una *percezione nuova* del mondo e di noi stessi. Una percezione che si riappropria nuovamente dell'essere sotto la guida della responsabilità. Ogni essere umano appartiene all'essere (di se stesso) e all'essere (della casa comune) che è l'umanità. Se questo è l'orizzonte comune, in parte, è come un tornare indietro nel tempo, quando gli esseri umani avvertirono la *bellezza* e lo *stupore* di esistere e la *meraviglia* dell'esistenza delle cose. Risalire allo stupore legato alla domanda originaria, aurorale: *perché l'essere e non il nulla?* Ritornare col pensiero indietro al tempo in cui ci si chiese del fondamento di questo *esistere* e se ci fossero possibilità di conoscerne le cause o i principi (primi o come sempre vogliamo chiamarli). Si era stupiti e affascinati dell'immensità del *Tutto*. In questo senso, un umanesimo nuovo è, anche, un umanesimo vecchio, anzi antico, aurorale.

Un umanesimo in cui l'idea di vita e di *vita buona* può essere ripresa e ripensata all'insegna di questo stupore originario che è *appartenenza* alle

cose e non distaccamento o *emancipazione* da tutto per una autarchia individualistica dell'uno contro l'altro. Una vita che ci riporta lontano nel tempo all'idea originaria di *physis*, un concetto che diversamente da quello successivo (natura), mantiene intatta la genuinità dell'essere (di ogni essere), *lascia stare l'essere* (quindi ognuno e ogni cosa) ancora nella sua costituzione ed essenza di ciò che è (e si è) e, quindi, nella sua unicità (se vogliamo anche primordiale e sempre attuale). Un umanesimo ispirato non dal *nulla nichilistico*, ma dall'*idea regolativa* del *vivere* e del *viver bene* come diritto dell'essere dei popoli e, quindi, dell'essere (o esistere) di ognuno di noi. La vita buona non è un diritto di pochi, ma l'*idea regolativa* che deve guidare l'umanità nel suo percorso continuo, infinito, di umanizzazione. Ma ogni percorso dell'umanità avviene nello spazio della casa comune che è la terra nei suoi tanti luoghi reali con le tante storie, i tanti linguaggi e le tante contraddizioni e conflittualità. Spetta al nuovo *umanesimo della responsabilità* l'obbligo di portare avanti la dialettica della diversità nell'unità della casa comune per il bene di tutti. Incamminarsi verso questo nuovo umanesimo, significa ripercorrere l'umanesimo dell'appartenenza e l'umanesimo dell'emancipazione all'insegna del pensare in modo nuovo (responsabilmente) noi stessi e le cose.

L'etica minima, a cui qui ci si appella, è il possibile *orizzonte di senso* che deve guidare l'umanità da quel sentiero *interrotto* (dall'essere all'aver) al nuovo *ritorno* all'essere. Ripensare significa *ritorno al pensiero*. Ritorno all'essere come *responsabilità planetaria*. Pensiero che non è, heideggerianamente, solo *essere* e il suo dischiudersi nell'anonimato. Pensiero che è, invece, *riflessività* alla luce della responsabilità per noi e le cose. Pensiero che abbiamo smarrito da secoli con l'imporsi dell'*avere* sull'essenza originaria dell'*essere* (di ogni cosa). Essenza che è anche *moralità*, se riteniamo che il vivere ed il vivere bene siano categorie etiche e non il nulla biologico del puro vegetare fisico degli umani l'uno accanto e magari a danno dell'altro. Riscoprire che ogni cosa ha la sua unicità, ma anche un suo senso di appartenenza, e, per quel che riguarda gli umani, riscoprire il senso dell'appartenenza del rapportarci all'altro e alla casa comune: la terra. Riappropriarsi della con-divisione, del con-patire, della co-responsabilità è imperativo ineludibile.

Il ritorno al pensiero significa il ritorno all'essere responsabile (e non al mistero di un essere-in-sé). Dal binomio *sapere-responsabilità* deriva l'obiettivo del *saper pensare*. Diciamo, anzi, che questo è l'imperativo dell'umanesimo della *paideia* del futuro. Saper pensare, saper riflettere responsabilmente sulla vita, sul senso della vita, su ciò che conta nella propria e

nella vita altrui, ecco i *compiti* della *paideia* come *rivoluzione antropologica del modo di pensare* nelle scuole e in generale nella società e, complessivamente, nel mondo d'oggi. Da che cosa vogliamo ricavare il senso della vita se non dalla riflessione a cui sottoponiamo la nostra autocoscienza singola e collettiva? Siamo davanti a *scelte esistenziali*, non sempre volute, il più delle volte dovute, che riguardano il nostro futuro, la ricerca di lavoro tutt'altro che facile o garantito, e poi i legami sentimentali e di amicizia, la vita sociale, le istituzioni, la gestione del *presente*, la programmazione del *futuro*. In queste scelte ci giochiamo il senso della nostra vita. Siamo educati all'a-razionale dell'amore e dei sentimenti? Fino a che punto riusciamo, razionalmente, ad entrare in quell'inconscio che, come il termine fa capire, è al di là del conscio? La passionalità, l'emotività sono punti fondamentali del nostro equilibrio o squilibrio psichico, e scopriamo, sempre più spesso, che le nostre *scelte* non sono affatto nostre, che addirittura i nostri sogni erano quelli degli altri (magari quelli dei propri genitori). Una *paideia* anche della *passione* e del *cuore*, ecco due voci essenziali ed esistenziali che ci legano (e legano ognuno di noi ovunque nel mondo) all'altro e a noi stessi e che in loro assenza condurranno all'indifferenza e all'apatia, allo scoraggiamento e alla rinuncia della ricerca di una vita migliore per noi e per gli altri.

Il percorso contrario a questa nuova *paideia* (a questo nuovo umanesimo dell'uomo integrale, a questo *ritorno all'essere* nel doppio senso sopra menzionato (riferito a noi e alle cose), a questa rivoluzione del modo di pensare pedagogico e sociale in generale) è il vuoto arido e deserto della mancanza di senso e di prospettive in cui possono cadere (e cadono già) tanto i singoli cuori (si pensi alla delusione e allo scoraggiamento che crea la situazione di *non-futuro* nei giovani di oggi) quanto i popoli (si pensi all'esodo dei popoli in cerca di una vita migliore)³ e l'umanità nel suo insieme. In definitiva, l'alternativa alla *paideia* planetaria dell'umanesimo della responsabilità è la re-introduzione del principio dell'*homo homini lupus* (lo sbranarsi reciproco per la propria sopravvivenza) o la mancanza di senso, il venir meno, cioè, di ogni valore, di ogni orizzonte normativo, di ogni Dio (Nietzsche) come *idea regolativa*, in altri termini: l'alternativa a tutto ciò è il nichilismo.

³ Solo nell'ultimo decennio hanno lasciato le loro case e i loro territori 60 milioni di persone.

English title: The End of Myth and the Coming of Nihilism

Abstract

This paper analyzes some patterns of Humanism in the perspective of a planetary paideia. The idea of education developed in the essay, e.g. the concept of paideia connected to the idea of human responsibility, can be, according to the author, a true alternative to the nihilism in contemporary age.

Keywords: nihilism; humanism; *paideia*; education; myth.

Michele Borrelli
Università degli Studi della Calabria
borrelli.michele@gmail.com

Edizioni ETS
Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com
Finito di stampare nel mese di maggio 2020

