

# terzoprogramma

l'informazione culturale alla radio

1 1973

---

La filosofia inglese oggi (1945-1970). *Dalla tradizione empiristica inglese l'invito a una concezione più sobria e controllata delle possibilità dell'uomo quali risultano dalla natura effettiva della ragione e del linguaggio.*

---

Il nichilismo nel pensiero contemporaneo. *Come logica della decadenza, il nichilismo non è un capitolo chiuso della cultura ottocentesca ma una componente determinante e preoccupante del nostro tempo.*

---

Ipotesi su civiltà extraterrestri. *La scienza spiega le ragioni per le quali non può essere escluso che in altri punti dell'Universo si siano sviluppate civiltà analoghe alla nostra. I modi e i tempi di eventuali comunicazioni.*

---

Le malattie allergiche. *Cause e diffusione, caratteri ereditari, possibilità terapeutiche e profilattiche.*

---

Oreste di Euripide. *Traduzione di Filippo Maria Pontani.*

---

ERI / EDIZIONI RAI RADIOTELEVISIONE ITALIANA

## Sommario

### LA FILOSOFIA INGLESE OGGI (1945-1970)

1. Il secondo Wittgenstein, <i>di Paolo Filiasi Carcano</i> . . . . .	p. 5
2. Il problema morale, <i>di Eugenio Lecaldano</i> . . . . .	15
3. Cristianesimo e religione nelle correnti analitiche, <i>di Dario Antiseri</i> . . . . .	28
4. Dal neopositivismo alle correnti analitiche, <i>di Francesco Barone</i> . . . . .	42
5. Le correnti linguistiche, <i>di Paolo Filiasi Carcano</i> . . . . .	52
6. Logica ed epistemologia, <i>di Alberto Pasquinelli</i> . . . . .	62
7. Diritto e politica, <i>di Vittorio Frosini</i> . . . . .	71
8. Educazione e società, <i>di Alberto Granese</i> . . . . .	80

### II NICHILISMO NEL PENSIERO CONTEMPORANEO

1. Le radici storiche nella cultura europea, <i>di Valerio Verra</i> . . . . .	94
2. Nietzsche e la logica della decadenza, <i>di Valerio Verra</i> . . . . .	105
3. Spengler e Bloch: il tramonto dell'Occidente e l'utopia della speranza, <i>di Gianni Vattimo</i> . . . . .	114
4. L'esistenza di fronte al nulla, <i>di Gianni Vattimo</i> . . . . .	123

### IPOTESI SU CIVILTÀ EXTRATERRESTRI

Premessa, <i>di Guglielmo Righini</i> . . . . .	132
1. Condizioni fisiche e possibilità di vita nel sistema solare, <i>di Mario G. Fracastoro</i> . . . . .	133
2. L'origine del Sole e dei pianeti, <i>di Paolo Maffei</i> . . . . .	146
3. Probabile nel cosmo l'esistenza di civiltà avanzate, <i>di Francesco Scandone</i> . . . . .	156
4. Possibilità di vita nella nostra Galassia, <i>di Guglielmo Righini</i> . . . . .	164
5. Possibilità di comunicazioni fra i pianeti della nostra Galassia, <i>di Guglielmo Righini</i> . . . . .	172

### LE MALATTIE ALLERGICHE

1. Quali sono le cause e come sono diffuse nelle varie regioni d'Italia, <i>di Stefano Somogyi</i> . . . . .	182
--	-----

cessive al *Geist der Utopie*, si presenta così come l'eredità più viva lasciataci dall'avanguardia europea dei primi decenni del secolo, ed è anche, nel senso più pieno, un'elaborazione dei contenuti positivi della nozione di nichilismo, elaborazione che non potrà non segnare profondamente, anche se spesso non esplicitamente, gli ulteriori sviluppi di questo concetto.

(Trasmesso il 18 ottobre 1972).

#### 4.

#### L'esistenza di fronte al nulla di Gianni Vattimo

Non è facile stabilire fino a che punto la problematica del nulla sviluppata dalle varie filosofie esistenzialistiche del Novecento si possa far rientrare in una storia del nichilismo. Il nichilismo, infatti, come era stato annunciato inizialmente da Nietzsche e come l'aveva vissuto la cultura europea degli anni intorno alla prima guerra mondiale e in riferimento all'esperienza di questo evento apocalittico, non era anzitutto un imporsi teorico del concetto di nulla. Nietzsche stesso, che rivendica a sé la qualifica di « primo perfetto nichilista », non propone una teoria del nulla; si può dire che non parla nemmeno del nulla, ma solo del venire alla fine, per un processo di autonegazione di tutti i valori, della tradizione metafisica e morale dell'Occidente. Mentre, quindi, nel suo originario affacciarsi nella storia dello spirito europeo, la nozione di nichilismo è anzitutto un concetto storico, un certo modo di interpretare la presente fase della civiltà europea come fine e tramonto di tutta un'epoca, il rilievo che l'esistenzialismo assegna al concetto di nulla è un rilievo essenzialmente teorico che, almeno formalmente, sembra spogliarlo di ogni riferimento storico. Anche così trasposto sul piano teorico, tuttavia, il concetto di nulla conserva quella ambiguità che caratterizzava il fenomeno storico del nichilismo presso Nietzsche e nella cultura del primo Novecento. Questa ambiguità, anzi, si presenta negli esistenzialisti in una forma particolarmente evidente, in quanto il nulla, rigorosamente pensato nella sua essenza, finisce per identificarsi, nelle loro opere, con l'essere stesso.

---

rivista « Aut Aut », n. 125, settembre-ottobre 1971. Tra le raccolte tedesche di studi su Bloch segnaliamo: *Ernst Bloch zu Ehren*, saggi di vari autori pubblicati in occasione dell'ottantesimo compleanno, Frankfurt, Suhrkamp, 1965; e il più breve *Ueber Ernst Bloch*, ivi 1968, con ampia bibliografia. In italiano, si vedano anche le introduzioni di H. H. Holz al citato *Dialettica e speranza*, e di F. Coppelotti ad *Ateismo nel cristianesimo*.

Nel 1928 Martin Heidegger, che aveva pubblicato l'anno prima *Sein und Zeit*<sup>1</sup>, l'opera fondamentale di tutto l'esistenzialismo novecentesco, veniva chiamato all'Università di Friburgo come successore del suo maestro Edmund Husserl. Nel luglio del 1929 egli pronunciava la sua prolusione ufficiale dal titolo *Was ist Metaphysik?*<sup>2</sup>, che costituisce una breve, densissima trattazione del problema del nulla. Heidegger muoveva dal rilievo che il sapere scientifico, che si presenta come l'unica forma di conoscenza valida, respinge come insensato il problema del nulla, il quale tuttavia gli si impone perentoriamente proprio quando tale pensiero dichiara di volersi solo occupare di un certo tipo di enti e di *null'altro*. Per respingere il problema del nulla, la scienza è costretta a fare in qualche modo riferimento proprio al nulla; ciò non è un puro caso o un fatto del linguaggio. Indica invece un peculiare rapporto dell'essere con il nulla. Tale rapporto si annuncia all'uomo nell'esperienza emotiva dell'angoscia. Nell'angoscia l'uomo, che nel linguaggio inaugurato in *Sein und Zeit* Heidegger chiama *l'esserci*, viene portato dinanzi al nulla stesso. Per angoscia, scrive Heidegger,

noi non intendiamo quell'ansietà che è abbastanza frequente, la quale in fondo appartiene al senso del pauroso che si incontra anche troppo facilmente. L'angoscia è fondamentalmente diversa dalla paura. Noi ci impauriamo sempre di questa o quella cosa determinata, che per questo o quel rispetto ci minaccia. L'aver paura è sempre anche paura di qualcosa di determinato... L'angoscia non fa più nascere tale perturbamento: essa, anzi, apporta seco una caratteristica quiete. Certo, l'angoscia è sempre angoscia di..., ma non di questo o quello; angoscia per..., ma non per questa o quella cosa... Nell'angoscia, noi diciamo, « si è presi da un vago sgomento ». Di che, non si può dire: si prova sgomento rispetto al tutto. Tutte le cose e noi stessi affondiamo in una specie di indifferenza. Questo, tuttavia, non nel senso di un semplice dileguare; ma nel senso che, proprio nel loro *allontanarsi* da noi, le cose *si rivolgono* a noi<sup>3</sup>.

Questo presentarsi del nulla, dunque, non significa per Heidegger un annullarsi delle cose. Il nulla che incontriamo nell'angoscia è sem-

<sup>1</sup> Halle, Niemeyer, 1927; X ed., Tübingen, Niemeyer, 1963; trad. ital. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Milano, Bocca, 1953; riveduta e riedita insieme a *L'essenza del fondamento*, Torino, U.T.E.T., 1969.

<sup>2</sup> Bonn, Cohen, 1929; trad. it. di A. Carlini, *Che cos'è la metafisica?*, uscita dapprima nel volume *Il mito del realismo*, Firenze, Sansoni, 1936; e poi riedita insieme a estratti della *Lettera sull'umanesimo* (il famoso scritto heideggeriano del 1946), Firenze, La Nuova Italia, 1955. Altra traduzione, di E. Paci, Milano, Bocca, 1942, non più ristampata. Heidegger ha aggiunto all'opera una postilla uscita nella 4ª edizione, Frankfurt, Klostermann, 1948; e una introduzione (oltre a una revisione della postilla del 1948) uscita nella 5ª edizione, ivi 1949. Tutte queste aggiunte sono comprese nella traduzione del Carlini nell'edizione del 1955. A tale traduzione ci rifaremo nelle citazioni, con leggeri ritocchi.

<sup>3</sup> *Che cos'è la metafisica?*, trad. cit., p. 18.

plicemente la ne  
le cose si distin  
così concepito,  
delle cose. Di c  
l'esserci originat  
« il niente è la  
tale per l'esserci

Appaiono chi  
tazione heidegg  
l'elaborazione c  
tesco: tali carat  
concetto, che p  
della nozione d  
sale, nella nozi

Un'elaborazi  
più puramente  
riano allo stato  
maestro dell'esi  
pagine nel terz  
nel 1932<sup>4</sup>. Per  
l'esistenza dell  
l'uomo, nel rap  
tende sempre a  
ticolare viene c  
dell'essere. È i  
colari che il p  
nulla si identif  
oltrepassament  
zioni particola

Se provo a  
che un tale per  
sarlo sorge la

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>6</sup> Berlin, *Sprünge*  
alla *Metafisica*, ed  
duzione comprend  
Su Jaspers l'opera  
*filosofia dell'esisten*  
anche gli *Studi su*  
1972; ed *Esistenzial*  
*jaspersiani*, Milano  
*Jahre seines 75. G*

plicemente la negazione di tutte le determinazioni particolari per cui le cose si distinguono l'una dall'altra. Proprio per questo il niente, così concepito, fa apparire con più evidenza il fatto bruto dell'essere delle cose. Di conseguenza Heidegger può dire che « il niente porta l'esserci originariamente dinnanzi all'ente come tale »<sup>4</sup>; e ancora che « il niente è la condizione che fa possibile la rivelazione dell'ente come tale per l'esserci dell'uomo »<sup>5</sup>.

Appaiono chiari, anche da questa schematica esposizione della trattazione heideggeriana, i caratteri costitutivi del concetto di nulla nell'elaborazione che esso subisce all'inizio dell'esistenzialismo novecentesco: tali caratteri sono, da un lato, una estrema formalizzazione del concetto, che perde ogni connotazione storica; dall'altro, la tendenza della nozione di nulla a rovesciarsi, in modo apparentemente paradossale, nella nozione di essere.

Un'elaborazione analoga del concetto di nulla, se possibile ancora più puramente formale, perché slegata anche dal riferimento heideggeriano allo stato emotivo dell'angoscia, è quella data dall'altro grande maestro dell'esistenzialismo tedesco, Karl Jaspers, che vi dedica alcune pagine nel terzo volume della sua opera intitolata *Philosophie*, uscita nel 1932<sup>6</sup>. Per Jaspers, come già per lo Heidegger di *Essere e tempo*, l'esistenza dell'uomo si definisce come trascendenza. Ciò significa che l'uomo, nel rapporto che instaura con le cose e con gli altri uomini, tende sempre a raggiungere, al di là di essi, l'essere stesso. L'ente particolare viene colto sempre in un atto che lo oltrepassa nella direzione dell'essere. È in questo sforzo di andare al di là di tutti gli enti particolari che il pensiero fa esperienza del nulla. Anzi, l'esperienza del nulla si identifica con lo stesso sforzo di oltrepassamento. Lo sforzo di oltrepassamento si manifesta infatti come *negazione* delle determinazioni particolari degli enti. Scrive Jaspers:

Se provo a pensare che non ci sia in generale alcun ente, sperimento che un tale pensiero non solo è impossibile, ma che nel tentativo di pensarlo sorge la certezza dell'impossibilità che si dia un nulla assoluto: il

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>6</sup> Berlin, Springer, 3<sup>a</sup> ed., ivi 1956. Il terzo volume a cui qui ci riferiamo è dedicato alla *Metafisica*, ed è ora tradotto in italiano da U. Galimberti, Milano, Mursia, 1972. La traduzione comprende anche l'introduzione generale a tutti e tre i volumi della *Philosophie*. Su Jaspers l'opera classica nella storiografia filosofica italiana è quella di L. PAREYSON, *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers*, Napoli, Loffredo, 1940; dello stesso autore, si vedano anche gli *Studi sull'esistenzialismo*, Firenze, Sansoni, 1943, 1950<sup>2</sup>, recentemente riediti, ivi 1972; ed *Esistenza e persona*, Torino, Taylor, 1950, 1960<sup>2</sup>; inoltre: A. CARACCIOLLO, *Studi jaspersiani*, Milano, Marzorati, 1958; AA.VV., *K. Jaspers, Sein Werk. Eine Uebersicht im Jahre seines 75. Geburtstags*, München, 1958; A. TILLETTE, *Karl Jaspers*, Paris, Aubier, 1960.

nulla assoluto può solo darsi in virtù della possibilità dell'essere, e già questa possibilità è l'essere, davanti al quale io, dopo aver sperimentato il fallimento dei tentativi di pensare il nulla, mi arrendo in silenzio<sup>7</sup>.

In questa esperienza il nulla si dà, secondo Jaspers, come sovrabbondanza dell'essere, che trascende tutte le determinazioni, e come abisso, davanti al quale il pensiero cessa in una specie di atteggiamento mistico. Si delinea proprio in questi sviluppi una radicale differenza da Heidegger, in quanto in Jaspers il nulla, tematizzato in maniera indipendente dall'angoscia, tende a diventare un modo positivo di incontro con l'essere stesso, mentre in Heidegger funge sempre soltanto da orizzonte che fa apparire l'ente.

L'elaborazione teorica data del concetto di nulla dai primi maestri dell'esistenzialismo novecentesco sembra, almeno fin qui, relativamente lontana sia dal pathos apocalittico sia dal contenuto storico della nozione originaria di nichilismo. Tuttavia, il modo in cui l'esistenzialismo, soprattutto heideggeriano, fu recepito dalla cultura europea negli anni trenta e nel periodo immediatamente successivo alla seconda guerra mondiale, tende a stabilire tra esistenzialismo e nichilismo una continuità sostanziale. Più che l'originaria impostazione ontologica, evidente già in *Essere e tempo*, ciò che a tutta prima impressionò e colpì, del pensiero heideggeriano, furono tutta una serie di nozioni come esistenza inautentica, essere-per-la-morte, angoscia, decisione, nulla, destino; nozioni che, nel loro insieme, sembravano configurare una filosofia rivelatrice di uno stato di crisi e di profondo smarrimento dell'uomo<sup>8</sup>.

Questa interpretazione dell'esistenzialismo, che lo intende come una filosofia della finitezza dell'uomo piuttosto che come lo sforzo di fondare una nuova concezione dell'essere quale era nelle intenzioni di Heidegger, si diffuse soprattutto nella cultura filosofica francese. Non è quindi un caso che proprio in Francia l'elaborazione esistenzialistica del concetto di nulla abbia ricevuto un'impronta che l'avvicina decisamente allo spirito del nichilismo nella misura in cui questo si caratterizza come coscienza di un momento di crisi dell'umanità europea. Si può dire infatti che nel pensiero di Jean-Paul Sartre, caposcuola dell'esistenzialismo francese, il nulla non solo non comporta quel rovesciamento nell'essere che si è visto presso Heidegger e Jaspers, ma anzi, presentatosi all'inizio come nozione relativamente positiva, si sviluppa

<sup>7</sup> *Philosophie*, vol. III, Berlin, Springer, 1956, p. 44. Nella traduzione italiana citata, il passo si trova, tradotto in modo leggermente diverso, a pp. 140-41.

<sup>8</sup> Sul significato di queste nozioni, e per un inquadramento generale del pensiero di Heidegger, si veda G. VATTIMO, *Introduzione a Heidegger*, Bari, Laterza, 1971. A tale studio si rinvia anche per una bibliografia heideggeriana.

invece i  
concetto

In L'  
logia fer  
geriani  
come il  
l'in-sé, l  
diatezza  
lascia su  
ficati e  
coscienz  
diatezza  
nullifica  
ducibile

Quest  
cesso di  
e trasc  
l'esisten  
concreta  
nel mon  
spiega il  
porti int  
positivi,  
sonali, in  
appuntamento  
e di inizi  
come un  
ficato in  
interspers  
sperare i  
scacco ne  
l'in-sé co  
libertà, in  
dominio  
è reale e  
mai consi  
negarlo e  
dei valori  
di essenz  
natura di

<sup>9</sup> Paris,  
si veda la b  
gramma », 1

invece in una teoria dell'impossibilità dell'esistenza, ben riassunta nel concetto sartriano della « nausea ».

In *L'être et le néant*, uscito nel 1943<sup>9</sup>, Sartre proponeva una « ontologia fenomenologica » fondata su un'originale sintesi tra motivi heideggeriani e motivi husserliani. In essa l'io viene contrapposto all'oggetto come il *per-sé* all'*in-sé* di cui aveva già parlato Hegel. L'oggetto è l'*in-sé*, la realtà fattuale, il dato bruto nello stato della originaria immediatezza; l'io è il *per-sé*, la coscienza che, incontrando il dato, non lo lascia sussistere come immediato, ma lo inserisce in un sistema di significati e di rimandi immaginativi e concettuali. Così facendo, però, la coscienza nega proprio il carattere costitutivo dell'*in-sé*, la sua immediatezza e la sua datità fattuale. In questo senso, la coscienza è potenza nullificante; il *per-sé* è negazione dell'*in-sé*, il soggetto è il nemico irriducibile dell'oggettività.

Questa descrizione del rapporto della coscienza col mondo come processo di nullificazione non si mantiene a un livello puramente formale e trascendentale, ma segna profondamente la concezione sartriana dell'esistenza e della sua problematicità. Il nulla diventa così una presenza concreta, responsabile, si può dire, di tutti i mali e i disagi dell'uomo nel mondo. È infatti questa palpabile presenza del nulla quella che spiega il perenne scacco della libertà e l'impossibilità di autentici rapporti interpersonali, anche di quelli che sembrano più indiscutibilmente positivi, come l'amicizia, la simpatia, l'amore. Nei rapporti interpersonali, infatti, ogni soggetto ha diritto di esser considerato e accettato appunto come un soggetto, un *per-sé*, un centro attivo di coscienza e di iniziativa; ma agli altri, ognuno può apparire soltanto come *in-sé*, come un oggetto tra gli altri oggetti del mondo. Viene dunque nullificato in ciò che ha di più peculiare. In queste condizioni, i rapporti interpersonali possono configurarsi solo come un conflitto, che non può sperare in nessuna pacificazione. Non solo la coscienza subisce uno scacco nei rapporti con gli altri, ma non riesce neanche a imporsi sull'*in-sé* come libertà e centro di iniziativa. Ogni realizzazione della libertà, infatti, nella misura in cui è un'oggettivazione, è una caduta nel dominio dell'*in-sé*. I valori non si possono realizzare, giacché quel che è reale e concreto è sempre *in-sé*, dato bruto, e la coscienza non può mai considerarlo come valore, ma solo sempre nuovamente nullificarlo, negarlo e trascenderlo. Una perfetta realizzazione del *per-sé* — cioè dei valori e delle scelte libere — nell'*in-sé*, sarebbe quella coincidenza di essenza ed esistenza che i teologi medievali teorizzavano come la natura di Dio. E Sartre dice infatti che l'uomo, in quanto desidera e

<sup>9</sup> Paris, Gallimard, 1943; trad. it.: *L'essere e il nulla*, Milano, Mondadori, 1958. Su Sartre, si veda la bibliografia da noi citata in *L'esistenzialismo di Jean-Paul Sartre*, in « Terzoprogramma », 1972, fasc. 2.

si sforza continuamente di realizzare l'oggettivazione perfetta della propria libertà come libertà, è quell'essere che progetta di essere Dio; ma questo progetto, ovviamente, è votato al fallimento. In tal modo, in Sartre, tutti i caratteri negativi dell'esistenza e la sua angosciante finitezza dipendono dal costitutivo potere nullificante della coscienza, e dal conseguente conflitto tra in-sé e per-sé.

L'elaborazione sartriana del concetto di nulla, che rispecchia fedelmente l'interpretazione prevalentemente data alla tematica esistenzialista nella filosofia francese, è anche estremamente legata a un particolare momento della storia della cultura europea, quello degli anni della seconda guerra mondiale. Sartre stesso, del resto, dopo l'esperienza della Resistenza e dell'impegno politico del dopoguerra, ha implicitamente riconosciuto questo fatto, elaborando, nella *Critique de la raison dialectique*<sup>10</sup>, una filosofia che, abbandonando la tematica della nullificazione, tenta di realizzare una sintesi tra esistenzialismo e marxismo.

Anche in Jaspers, dopo l'analisi dedicatagli nell'opera del 1932, il problema del nulla non ha subito sviluppi rilevanti. La relativa scomparsa del problema nella sua opera e in quella di Sartre si spiega probabilmente con una stessa ragione. In entrambi, sia pure in modo profondamente diverso, la tematica del nulla si è esaurita perché ha perso il contatto con il significato storico che aveva nel nichilismo nietzscheano, chiudendosi in un discorso che per molti aspetti appare puramente formale. In Jaspers essa si risolve tutta nel generale problema della trascendenza e delle sue forme, che è elaborato in modi ancora sostanzialmente kantiani; mentre Sartre, attraverso l'incontro con il marxismo, recupera un contatto con la storia, ma con ciò riconosce anche il carattere « ideologico » del proprio esistenzialismo, e il suo legame con una condizione sociale che, una volta superata, lo renderà inattuale.

L'unico dei grandi pensatori esistenzialisti in cui la tematica del nulla continua a esercitare una funzione centrale è Heidegger, nel quale il nichilismo rappresenta anzi uno degli elementi propulsivi di tutto lo sviluppo di pensiero seguito a *Sein und Zeit*. A partire dal 1936, Nietzsche diventa il filosofo al cui studio Heidegger si applica più a lungo e con più assiduità, dedicandogli, oltre ad alcuni saggi comparsi più tardi in diverse raccolte, una serie di corsi universitari e di ricerche parallele che sono stati pubblicati nel 1961 nei due densi volumi del *Nietzsche*<sup>11</sup>. Questo interesse per Nietzsche si inquadra entro una pro-

<sup>10</sup> Di quest'opera è uscito il tomo I, dedicato alla *Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1960; trad. it.: *Critica della ragione dialettica*, 2 voll. Milano, Il Saggiatore, 1963.

<sup>11</sup> Pfullingen, Neske. Una esposizione dell'interpretazione heideggeriana di Nietzsche si trova nel primo capitolo di G. VATTIMO, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Torino, Edizioni di « Filosofia », 1963.

spettiva che  
là si chia  
l'ontologia

Tale dist  
di essere ch  
fisica occid  
Hegel, ha s  
sia nello sp  
— Heidegg  
dipende già  
confronti d  
che si inter  
moderna, il  
dizio che p  
se stesse, p  
attese, alla  
il modo ori  
sentano ne  
in sé/per a  
ai nostri s  
di favore o  
tivi. Solo  
berata, po  
prescinden  
posizione c  
cisi scopi:  
teressata d  
nico su di

IL  
Loro  
Messe  
Tant  
Wol  
Se è cos  
la loro sen  
sare l'esse  
ridurre il  
dentale ha  
originario  
in general  
scambio d  
mazione a  
stesso. Gl  
virtù di u  
lascia ved  
fulgore o  
rende acc  
la semplic

azione perfetta della  
oggetta di essere Dio;  
mento. In tal modo,  
e la sua angosciante  
nte della coscienza, e

che rispecchia fedel-  
tematica esistenzia-  
legata a un partico-  
ello degli anni della  
o, dopo l'esperienza  
guerra, ha implicita-  
*Critique de la raison*  
ematica della nullifi-  
ialismo e marxismo.  
ell'opera del 1932,  
ti. La relativa scom-  
rtre si spiega proba-  
pure in modo pro-  
rita perché ha perso  
el nichilismo nietz-  
spetti appare pura-  
generale problema  
ato in modi ancora  
o l'incontro con il  
con ciò riconosce  
nzialismo, e il suo  
uperata, lo renderà

ui la tematica del  
Heidegger, nel quale  
propulsivi di tutto  
partire dal 1936,  
er si applica più a  
uni saggi comparsi  
sitari e di ricerche  
e densi volumi del  
dra entro una pro-

*sembles pratiques*, Paris,  
mo, Il Saggiatore, 1963.  
geriana di Nietzsche si  
in Heidegger, Torino,

spettiva che Heidegger aveva già delineato in *Sein und Zeit*, e che  
là si chiamava « il compito di una distruzione della storia del-  
l'ontologia ».

Tale distruzione era resa necessaria dalla discussione della nozione  
di essere che Heidegger aveva svolto in quell'opera. Mentre la meta-  
fisica occidentale, in ciò sostanzialmente concorde da Parmenide a  
Hegel, ha sempre pensato che l'essere si identifichi con la presenza —  
sia nello spazio-tempo, sia almeno nell'immaginazione o nell'intelletto  
— Heidegger sostiene che tale nozione di essere non è originaria, ma  
dipende già da un determinato atteggiamento che l'uomo assume nei  
confronti del mondo. Possiamo rendercene conto se pensiamo a ciò  
che si intende per oggettività, termine che riassume, nella mentalità  
moderna, il significato dell'essere come presenza. Oggettivo è un giu-  
dizio che pretende di attenersi unicamente alle cose come sono in  
se stesse, prescindendo da ogni riferimento ai nostri gusti, alle nostre  
attese, alla nostra utilità. Tuttavia, osserva Heidegger, questo non è  
il modo originario, cioè primo e predominante, in cui le cose ci si pre-  
sentano nella vita quotidiana. Le cose non appaiono prima come sono  
in sé per acquistare poi determinati significati in riferimento a noi e  
ai nostri scopi. Fin dall'inizio esse sono per noi cariche di un senso  
di favore o di minaccia, sono ostacoli o strumenti, segni negativi o posi-  
tivi. Solo in un secondo momento, in seguito a una riflessione deli-  
berata, possiamo cercare di stabilire che cosa siano « in se stesse »  
prescindendo da tutto questo intreccio di rapporti. Ma anche questa  
posizione di « rispetto dell'oggettività » è assunta in vista di ben pre-  
cisi scopi: attraverso la scienza l'uomo non mira a una conoscenza disin-  
teressata della natura, ma a procurarsi un più completo dominio tec-  
nico su di essa.

Se è così, l'idea di oggettività che concepisce l'essere delle cose come  
la loro semplice presenza non può venir presa come modello per pen-  
sare l'essere in generale. Le cose non sono mai anzitutto « oggetti »:  
ridurre il loro essere all'oggettività è un errore che il pensiero occi-  
dentale ha commesso fin dalle sue origini; il rapporto di questo errore  
originario con il nichilismo consiste nel fatto che, quando pensa l'essere  
in generale sul modello dell'oggettività, il pensiero non solo opera uno  
scambio di concetti, ma dimentica l'essere. Si può capire questa affer-  
mazione attraverso un esempio, che del resto è ben presente a Heidegger  
stesso. Gli enti che ci appaiono nel mondo possono apparirci solo in  
virtù di una luce che li rende visibili. La fonte di questa luce non si  
lascia vedere direttamente, perché altrimenti inghiottirebbe nel suo  
fulgore ogni forma definita. L'essere è come la luce che illumina e  
rende accessibili le cose. Se noi lo concepiamo come l'obiettività e  
la semplice presenza delle cose, gli attribuiamo come costitutivi certi

CON IL  
PRESENTA  
A NOI

IL  
LORO  
MERE  
TANTO  
NON

OPPURE VALETO?

HA  
INCONTRO

che  
non  
ripar  
sacchi  
una



società tecnocratica, ogni singolo è divenuto una piccola rotella della grande macchina della produzione-consumo, che prevede e pianifica rigidamente tutti gli aspetti della sua vita. In questo quadro Nietzsche, che per primo parla esplicitamente di nichilismo, ha appunto, per Heidegger, la funzione di svelare l'essenza nichilistica della metafisica occidentale. È questo il senso di concetti nietzscheani come l'eterno ritorno e la volontà di potenza.

Nietzsche però non supera il nichilismo, ma anzi progetta nel superuomo una forma di umanità capace di assumere davvero quel dominio della terra che la tecnica rende possibile. Nell'esplicita teorizzazione del nichilismo, tuttavia, c'è la condizione prima per il superamento del pensiero metafisico e dell'oblio dell'essere. Questa tesi, che Heidegger formula in riferimento al significato di Nietzsche nella storia della filosofia, riecheggia su un piano storico la conclusione di *Was ist Metaphysik?*, e cioè che solo in base a un esplicito incontro con il nulla l'essere degli enti ci diventa accessibile. Nel ripensamento del concetto di nulla a livello storico, quella tesi che nella prolusione del 1929 rimaneva inficiata da un rischio di intimismo e di psicologismo, si riempie di contenuto: incontrare davvero il nulla e, attraverso di esso, recuperare il contatto con l'essere non è un'operazione che si possa svolgere dentro la mente e la sfera emotiva del singolo, ma un'impresa storica di vasta portata. Essa deve condurre al superamento del mondo della riduzione dell'oggetto al soggetto, cioè del mondo dell'organizzazione totale incapace di avere ancora storia perché incapace di lasciar sussistere la libertà. L'originaria potenzialità positiva del concetto di nichilismo sembra così trovare in Heidegger, proprio attraverso il ritorno al primitivo significato storico, la sua più significativa ripresa e la sua più suggestiva formulazione.

(Trasmesso il 25 ottobre 1972).

LA FILOSOFIA INGLESE OGGI (1945-1970)

1. Il secondo Wittgenstein, di Paolo Filiasi Carcano . . . . .	p. 5
2. Il problema morale, di Eugenio Lecaldano . . . . .	15
3. Cristianesimo e religione nelle correnti analitiche, di Dario Antiseri . . . . .	28
4. Dal neopositivismo alle correnti analitiche, di Francesco Barone	42
5. Le correnti linguistiche, di Paolo Filiasi Carcano . . . . .	52
6. Logica ed epistemologia, di Alberto Pasquinelli . . . . .	62
7. Diritto e politica, di Vittorio Frosini . . . . .	71
8. Educazione e società, di Alberto Granese . . . . .	80

comitato di direzione

- Siro Angeli
- Giuseppe Antonelli
- Emilio Castellani
- Giulio Cattaneo
- Alessandro d'Amico
- Adriano Magli
- Paolo di Valmarana

responsabile

Angelo Gaiotti

II NICHILISMO NEL PENSIERO CONTEMPORANEO

1. Le radici storiche nella cultura europea, di Valerio Verra . . . . .	94
2. Nietzsche e la logica della decadenza, di Valerio Verra . . . . .	105
3. Spengler e Bloch: il tramonto dell'Occidente e l'utopia della speranza, di Gianni Vattimo . . . . .	114
4. L'esistenza di fronte al nulla, di Gianni Vattimo . . . . .	123

IPOTESI SU CIVILTÀ' EXTRATERRESTRI

Premessa, di Guglielmo Righini . . . . .	132
1. Condizioni fisiche e possibilità di vita nel sistema solare, di Mario G. Fracastoro . . . . .	133
2. L'origine del Sole e dei pianeti, di Paolo Maffei . . . . .	146
3. Probabile nel cosmo l'esistenza di civiltà avanzate, di Francesco Scandone . . . . .	156
4. Possibilità di vita nella nostra Galassia, di Guglielmo Righini . . . . .	164
5. Possibilità di comunicazioni fra i pianeti della nostra Galassia, di Guglielmo Righini . . . . .	172

LE MALATTIE ALLERGICHE

1. Quali sono le cause e come sono diffuse nelle varie regioni d'Italia, di Stefano Somogyi . . . . .	182
---	-----

Hanno collaborato alla organizzazione delle trasmissioni di cui riportiamo i testi: per la Direzione Prosa Lidia Motta e Adolfo Pitti; per la Direzione dei Programmi Culturali Manlio Del Bosco, Rolando Renzoni ed Enrico Pinto. Segretario di redazione: Enrico Pinto.

© 1973 by ERI / edizioni rai radiotelevisione italiana / via Arsenalè 41 - Torino  
grafico: Paolo Bergis