

## Vita e storia. Nietzsche in *Essere e Tempo*

## Life and history. Nietzsche in *Being and Time*

Prof. Dr. Paolo Scolari<sup>221</sup>.  
Università Cattolica di Milano

### RIASSUNTO

Ridare vita alle ombre esangui del passato”, che torna a vivere nel presente facendosi nuovamente “carne e sangue”. Le citazioni di Dilthey e von Wartenburg delimitano il campo in cui, per l’Heidegger di *Sein und Zeit*, si gioca la partita decisiva della storicità del *Dasein*. Per affondare il colpo, egli trova la stoccata vincente nelle frecciate che Nietzsche scaglia contro lo storicismo nella seconda delle *Considerazioni inattuali – Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* –. In lui, Heidegger intravede un autorevole alleato per instaurare un rapporto autentico con la storia. Essa non dovrà più essere confinata in un passato museale, tanto grazioso quanto improduttivo per la vita: uscire dalla paralisi della tradizione vuol dire scrollarsi di dosso il peso del passato e sbloccare il presente e il futuro. Solo così l’uomo sarà libero e la storicità recupererà il suo senso più elevato, al servizio della vita. Al di là delle differenze d’intento e di registro ermeneutico-stilistico, la ricostruzione di un dialogo a distanza tra i passi di *Sein und Zeit* e le considerazioni nietzscheane offrirà spunti interessanti per pensare alla storia e al suo rapporto, sempre in bilico tra il vitale e il patologico, con l’esistenza umana.

### PAROLE CHIAVE

Nietzsche; Heidegger; Sein und Zeit; storia; vita.

### ABSTRACT

To revive the dim shadow of the past”, returning to life in the present world in „flesh and blood“. These quotations from Dilthey and von Wartenburg indicate some landmarks of Heidegger’s attempt to think historically the Being. In fact, in *Sein und Zeit* Heidegger drew inspiration from Nietzsche’s cutting remarks against the burden of Historicism in his *Second Untimely Meditation, Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*. In Heidegger’s eyes Nietzsche is a masterful precursor of a genuine relation between life and

---

<sup>221</sup> E-mail: [scolari\\_paolo@libero.it](mailto:scolari_paolo@libero.it)

history. Normally seen as a glorious but infertile burden, withdrawn in a museum, history needs to be linked again to life, as a source for the present and above all for the future. Such attempt can pave the way to a philosophical liberation and bring back history in the service of life. Despite different styles and goals, Nietzsche and Heidegger can be read once again in order to make vital the inevitable and necessary relation of life to history, always risking to be pathological.

## KEYWORDS

Nietzsche; Heidegger; Sein und Zeit; history; life.

«Ancora nessuna generazione aveva visto uno spettacolo sterminato come quello che oggi mostra la scienza del divenire universale, la storia; certo però essa lo mostra con la pericolosa audacia del suo motto: *fiat veritas pereat vita*». F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*

«La vita è storica nelle radici stesse del suo essere e, in quanto effettivamente esistente, si è già sempre decisa o per la storicità autentica o per l'inautentica». M. Heidegger, *Essere e tempo*.

## INTRODUÇÃO

“Ridare vita alle ombre esangui del passato”, il quale torna a vivere nel presente facendosi nuovamente “carne e sangue”. Le citazioni dei due amici e studiosi Wilhelm Dilthey e Paul Yorck von Wartenburg delimitano il campo dentro cui, per l'Heidegger di *Sein und Zeit*, si gioca la partita decisiva

della storicità del *Dasein*. Due binari sui quali scorrono parallele le riflessioni heideggeriane sul senso del tempo e della storia. Per affondare il colpo, Heidegger ha bisogno però di qualcosa di più pungente e incisivo. Egli trova la stoccata vincente nelle irriverenti frecciate che Nietzsche scaglia contro lo storicismo nella seconda delle *Considerazioni inattuali*. Poche pagine, quelle di Heidegger, che celano in realtà un profondo debito nei confronti di Nietzsche, nel quale intravede un autorevole alleato per pensare un rapporto autentico con la storia. Per entrambi, essa non sarà più confinata in un passato museale, tanto grazioso da vedersi quanto improduttivo per la vita dell'uomo. Uscire dalla paralisi della tradizione vuol dire scrollarsi di dosso lo schiacciante peso del passato e sbloccare le altre due dimensioni della temporalità, il presente e il futuro. Solo così l'uomo riuscirà a sentirsi davvero libero e la storicità saprà recuperare il suo senso più elevato, al servizio della vita. Al di là della differenza

d'intento e di registro ermeneutico-stilistico, la ricostruzione di un ipotetico dialogo a distanza tra gli intensi passi di *Sein und Zeit* e le provocanti considerazioni nietzscheane offre spunti interessanti per pensare alla storia e al suo rapporto, sempre in bilico tra il vitale e il patologico, con l'esistenza umana.

## 1. HEIDEGGER INTERPRETE DI NIETZSCHE

Martin Heidegger, si sa, è senza dubbio uno dei più famosi e acuti esegeti di Nietzsche. Fra tutti coloro che nel Novecento ne hanno subito il grande fascino, è sicuramente quello che, nel corso del proprio itinerario speculativo, ha ingaggiato con lui un ininterrotto e fecondo dialogo, infarcendo le proprie opere di continui richiami. Dalla sua tesi di abilitazione per la libera docenza su Duns Scoto (1916) passando per *Essere e tempo* (1927) - ricostruisce Franco Volpi -, la presenza di Nietzsche si fa sempre meno fugace, acquisendo progressivamente uno spessore teoretico significativo destinato ad accrescersi progressivamente. È infatti a partire dagli anni Trenta, dopo la *Kehre*, che Nietzsche esce dallo sfondo e assume nel pensiero heideggeriano piena evidenza

tematica, diventando d'ora in avanti un suo costante e decisivo punto di riferimento. Addirittura, dal 1936/1937 al 1940, Heidegger tenne lezioni quasi esclusivamente su di lui, in un confronto serrato che sfocerà nella monumentale opera intitolata lapidariamente *Nietzsche*. Essa riunisce le ricerche e i corsi che egli svolse tra il 1936 e il 1946 presso l'Università di Friburgo e fu pubblicata in due tomi quindici anni dopo, nel 1961 (cfr. FERRARIS, 1989, pp. 99-100; cfr. VOLPI, 2005, pp. 83-107; cfr. KAPFERER, 1988, pp. 193-215; cfr. MÜLLER-LAUTER, 1998, pp. 17-25).

L'interpretazione di Heidegger è diventata a tutti gli effetti una pietra miliare della filosofia contemporanea, imprescindibile passaggio obbligato per chiunque voglia avvicinarsi al pensiero nietzscheano. In quest'opera egli intesse un profondo dialogo con Nietzsche, leggendolo come l'ultimo metafisico partorito dall'Occidente. La sua filosofia non è un'estemporanea voce fuori dal coro, bensì incarna l'ultimo e più accecante bagliore della metafisica occidentale, parabola iniziata oltre duemila anni fa con Platone e giunta ora al suo culminante declino. Una metafisica, agli occhi di Heidegger, destinata inesorabilmente a implodere, ma che, prima del proprio tramonto e

oltrepassamento, si fa udire ancora una volta nel canto del cigno di Nietzsche, sua estrema ed esasperata metamorfosi.

Nella ricostruzione della sua filosofia, Heidegger individua nella sentenza "Dio è morto" la parola terminale della metafisica, spartiacque tra il suo compimento nel nichilismo e un nuovo inizio del pensiero. Questa espressione si declina in «cinque titoli capitali» - «nichilismo, trasvalutazione di tutti i valori, volontà di potenza, eterno ritorno dell'uguale, superuomo» -, ovvero cinque pilastri che Heidegger rintraccia all'interno del *corpus* nietzscheano e sui quali edifica la propria impalcatura teoretica (cfr. HEIDEGGER, 1994<sup>1</sup>, p. 563-573).

Il complesso pensiero nietzscheano, tuttavia, non può esaurirsi in questi cinque capisaldi. Heidegger stesso sembra esserne consapevole, almeno in un punto. Vi è infatti un'ulteriore, meno nota sfaccettatura del suo interesse per Nietzsche. Per trovarla bisogna andare a ritroso, risalendo di qualche anno. C'è una data precisa, precedente al 1930: è il 1927, anno in cui pubblica *Essere e tempo*, nel quale il suo nome compare con il contagocce. Tra i pochissimi riferimenti, il più articolato è sicuramente quello che riguarda il giovane Nietzsche, precisamente la seconda delle sue *Considerazioni inattuali*, intitolata *Sull'utilità e il*

*danno della storia per la vita*. Le pagine sono davvero poche, ma si riesce comunque a percepire fra le righe una sincera passione. Heidegger sembra trovare in Nietzsche un buon compagno di viaggio e un autorevole punto d'appoggio per le sue teorie sulla storicità del *Dasein*, guardando a lui - afferma Johann Figl - come precursore della propria impresa di fondere la storia nella storicità dell'Esserci (FIGL, 1981-1982, p. 419)<sup>222</sup>.

## 2. CITAZIONI NIETZSCHEANE

In *Essere e tempo*, il nome di Nietzsche è riportato in tutto tre volte: le prime due non assumono particolare rilevanza, essendo per lo più estemporanee citazioni o note, mentre nella terza il discorso si fa più articolato.

Per imbattersi nel primo rimando bisogna portarsi nella seconda sezione dell'opera, - *Esserci e temporalità* - al § 53 del primo capitolo, paragrafo in cui Heidegger sta argomentando

---

<sup>222</sup> «Sulla seconda *Inattuale* Heidegger tornerà anche dopo *Essere e tempo*. Nel semestre invernale 1938-39 le riserva un'esercitazione che visto l'elevato numero di partecipanti finisce piuttosto con l'assumere il carattere di un corso di lezioni» (BRUSOTTI, 2006, p. 126).

attorno all'essere-per-la-morte. Si tratta di una brevissima citazione, estrapolata dal penultimo capitolo del primo libro di *Così parlò Zarathustra*<sup>223</sup> intitolato *Della libera morte*, dalla quale si possono desumere due semplici cose. Da un lato si capisce che Heidegger ha sicuramente letto l'opera di Nietzsche, dall'altro si nota come, in questo frangente, voglia utilizzare le parole nietzscheane quasi per conferire autorità al discorso che sta facendo circa il rapporto tra l'esistenza umana e la morte (cfr. TAMINIAUX, 1989, pp. 63-67).

L'altro richiamo si trova una decina di pagine dopo, in una nota alla fine del § 55 del secondo capitolo della medesima sezione, nella quale Heidegger, anche se solo di passaggio, menziona Nietzsche come fondamentale interprete della coscienza umana, punto di riferimento per una riflessione su di essa. Mentre sta parlando dei fondamenti ontologico-esistenziali della coscienza, al termine del paragrafo

---

<sup>223</sup> «Anticipandosi, l'Esserci si garantisce dal cadere dietro a se stesso e alle spalle del poter-essere già compreso, e dal "divenire troppo vecchio per le sue vittorie" (Nietzsche)» (HEIDEGGER, 1994<sup>2</sup>, p. 395); «Certi invecchiano troppo, anche per le proprie verità e vittorie» (NIETZSCHE, 2005, p. 81).

appunta in nota le opere di alcuni autori di fine Ottocento da «tener presenti» per una riflessione sulla coscienza – M. Kähler, A. Ritschl, H.G. Stoker –, «oltre alle interpretazioni di Kant, Hegel, Schopenhauer e Nietzsche», considerate, appunto, basilari (HEIDEGGER, 1994<sup>2</sup>, pp. 405-406, nota b). Da ciò si evince la grande considerazione che Heidegger, in sintonia con il pensiero europeo dei primi decenni del Novecento, ha per la figura di Nietzsche, affiancato già, dopo nemmeno trent'anni dalla sua scomparsa (1900), ai grandi filosofi della modernità.

### 3.OSCILLAZIONI HEIDEGGERIANE

Per l'ultimo e più argomentato riferimento bisogna giungere alle pagine finali di *Essere e tempo*, al § 76 del capitolo quinto – *Temporalità e storicità* –. Qui Heidegger dimostra di conoscere un testo del giovane Nietzsche, in quanto l'intero paragrafo è costruito attorno ai concetti chiave della *Seconda considerazione inattuale*, dedicata alla storia. Egli intesse un dialogo ravvicinato con Nietzsche, rileggendolo con le proprie lenti concettuali e rintracciando nell'*Inattuale* argomenti che avvalorino le proprie idee sulla storicità dell'Esserci.

Heidegger concorda con la tesi portante dell'opera nietzscheana, secondo la quale l'eccesso di storia è una delle più gravi malattie che affliggono l'uomo moderno. Questo, vivendo continuamente legato al ricordo, manifesta una condizione patologica che lo porta all'alienazione dalla propria umanità. Una dannosa sovrabbondanza di storia incarnata dallo storicismo, corrente che, in sinergia con lo scientismo positivista, nella seconda metà dell'Ottocento sta prendendo sempre più piede. Anche Heidegger ritiene che lo storicismo rischi di soffocare l'autentica storicità dell'Esserci. «La comparsa del problema dello "storicismo"» rappresenta «una chiara indicazione del fatto che la storiografia tende ad estraniare l'Esserci dalla sua storicità autentica». Questa, dopotutto, «non abbisogna necessariamente della storiografia» (HEIDEGGER, 1994<sup>2</sup>, p. 565; cfr. VATTIMO, 1988, pp. 28-30).

Facendo diretto riferimento alla «seconda delle *Unzeitgemäße Betrachtungen* (Considerazioni inattuali, 1874)», Heidegger gioca con il titolo di quest'opera, che recita: *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*. Egli esordisce elogiando stringatamente l'idea che sorregge l'intero libello di Nietzsche, il quale «si è reso conto

dell'essenziale circa "i vantaggi e gli svantaggi del sapere storiografico per la vita" e lo ha esposto in modo chiaro e persuasivo». Subito dopo ne ribadisce l'interrogativo, facendolo suo e rivestendolo del proprio linguaggio. Si chiede dunque con Nietzsche se «il sapere storiografico possa essere o "di vantaggio" o "di svantaggio" "per la vita"» dell'uomo, affermando che la «possibilità» della dialettica utilità/danno «si fonda nel fatto che la vita è storica nelle radici stesse del suo essere e che, di conseguenza, in quanto effettivamente esistente, si è già sempre decisa o per la storicità autentica o per l'inautentica» (HEIDEGGER, 1994<sup>2</sup>, pp. 565-566). Nel tipico lessico heideggeriano - autenticità/inautenticità -, il perentorio *aut aut* di Nietzsche è qui confermato. Poiché l'essere umano non può esulare dal vivere in una condizione di totale storicità, o la storia serve alla vita, e allora sarà autentica, oppure, se l'esistenza diventa succube della storiografia, sfocerà in qualcosa di inautentico.

Heidegger continua con l'analisi delle «tre specie di storiografia» individuate da Nietzsche: «la monumentale, la antiquaria e la critica». Nietzsche espone nella prima parte dell'*Inattuale* «tre specie di storia», le quali «corrispondono» ad

altrettanti modelli antropologici: la «storia *monumentale*» per l'uomo che «è attivo e ha aspirazioni», la «storia *antiquaria*» per colui che «preserva e venera», la «storia *critica*» per chi «soffre e ha bisogno di liberazione» (NIETZSCHE, 1998, p. 16). La prima è tenuta in considerazione dall'«uomo che vuole creare cose grandi e ha bisogno del passato», la seconda è «coltivata da chi ama perseverare nel tradizionale e in ciò che è venerato da gran tempo», la terza, infine, è una storia che «giudica e condanna», di grande aiuto a «colui al quale una sofferenza presente opprime il petto e che, a ogni costo, vuol gettar via il peso da sé» (NIETZSCHE, 1998, p. 23).

Qui, tuttavia, i termini con cui Heidegger cita Nietzsche sono altalenanti: l'iniziale vena di approvazione ed entusiasmo pare lasciare il posto a una lieve valutazione di demerito e reticenza. Nietzsche avrebbe «distinto» i tre modelli di storia «senza giustificare esplicitamente la necessità di questa triplicità e il fondamento della sua unità». Dopotutto gli interessi dei due filosofi sono differenti. Nietzsche dal canto suo vuole polemizzare bruscamente con lo storicismo che schiaccia gli uomini con il peso della storia, Heidegger desidera invece sottolineare la storicità dell'essere umano per aprire nuove prospettive

ontologiche. Per questo motivo troverà quella giustificazione mancante, che nella divisione nietzscheana non poteva esserci in alcun modo, marcando significativamente in corsivo come «*la triplicità della storiografia sia implicita nella storicità stessa dell'Esserci*». Solo fondando la triplice divisione della storia sulla storicità dell'esistenza umana si arriverà a «comprendere in qual modo la storiografia autentica debba costituire l'unità concreta ed effettiva di queste tre possibilità» (HEIDEGGER, 1994<sup>2</sup>, p. 566).

Heidegger, in sostanza, rilegge Nietzsche attraverso le proprie categorie, secondo la tipica strategia appropriativa che lo contraddistingue – come fa notare Franco Volpi –, cioè mirando non tanto alla ricostruzione critica del pensiero nietzscheano quanto alla radicalizzazione della logica dei problemi da esso sollevati ai fini del proprio progetto filosofico. Anche se, nell'ultima riga del capoverso, sembra quasi voler recuperare *in extremis* il debito nei suoi confronti, provando a ritirare quanto appena detto e attribuendogli un'ermeneutica della reticenza. Per Heidegger, Nietzsche ha intuito e colto il problema, tanto che, afferma laconicamente, «l'inizio della sua *Considerazione* fa supporre che egli comprendesse molto di più di quanto abbia detto». Forse però –

mette in evidenza Brusotti – solo per sentirsi autorizzato a trascinare l'*Inattuale* verso la propria visione ontologica, dandole una struttura più sistematica rispetto a quella conferitale dallo stesso Nietzsche (HEIDEGGER, 1994<sup>2</sup>, p. 566; cfr. VOLPI, 2005, p. 87; cfr. BRUSOTTI, 2006, p. 135).

#### 4. UNA STORIA PER LA VITA

Il titolo del paragrafo 76 di *Essere e tempo* è emblematico e sembra già portare in grembo evidenti accenti nietzscheani: «L'origine esistenziale della storiografia (*Historie*) a partire dalla storicità dell'Esserci». In questa intestazione si trovano entrambi i componenti messi in relazione da Nietzsche nella sua *Seconda Inattuale*: la storia, intesa come scienza (*Historie*), e l'uomo – per Heidegger l'Esserci (*Dasein*) –. L'impronta che egli vuole conferire a questi due elementi è dunque di chiara matrice nietzscheana. La scienza storica non ha senso se non ha l'uomo alla sua origine: «come ogni scienza», afferma all'inizio del paragrafo, anche la storia è «un modo d'essere dell'Esserci» (HEIDEGGER, 1994<sup>2</sup>, pp. 560-561).

Nietzsche espone questa idea nella *Prefazione* della *Seconda Inattuale*, dove tesse il *fil rouge* che attraverserà l'intera opera. Egli osserva attentamente la «così

potente corrente storica delle ultime due generazioni, specialmente fra i Tedeschi». Il suo sentirsi «inattuale» gli fa avvertire «come danno, colpa e difetto dell'epoca qualcosa di cui l'epoca va a buon diritto fiera», ovvero «la sua formazione storica». Gli uomini della modernità «soffrono di una febbre storica divorante», un «vizio ipertrofico» che rischia di mandare in «rovina» un intero «popolo». Affinché sprigioni tutto il suo «valore», la storia deve uscire da una dimensione documentaristico-archiviale per essere in grado di rinascere produttivamente nell'attualità del presente, stando sempre in un imprescindibile rapporto con l'extra-storico, cioè con la vita. Una relazione a senso unico, in cui è la «storia» a «servire la vita», e non viceversa. Se infatti la vita è succube della storia si creerà «un'istruzione fiacca e senza vivificazione», in cui «la vita intristisce e degenera». Egli è fermamente convinto che gli uomini non abbiano bisogno di una storiografia come mera disciplina esercitata da un «ozioso raffinato nel giardino del sapere», né tantomeno una narrazione storica che serva quasi da «abbellimento della vita egoistica». Proprio nella sua «epoca», invece, essi hanno sempre più «bisogno di una storia per la vita» (NIETZSCHE, 1998, pp. 3-4; cfr. FERRARIS, 1989, pp. 31-33).

Al termine dell'*Inattuale*, quasi per concludere così come aveva iniziato e circoscrivere tutto quanto detto all'interno di una cornice, Nietzsche diagnostica questo «male terribile» di cui «soffre» la civiltà moderna: una vera e propria «malattia storica», che si manifesta in un «eccesso di storia» e il cui tragico esito è «l'intaccamento della forza plastica della vita». Un «sapere storico» che «riempie la mente» dell'uomo «di un'enorme quantità di concetti ricavati dalla conoscenza dei tempi e dei popoli passati», ma «non dall'intuizione della vita». Il punto di vista va invece capovolto. È la vita che «deve dominare sulla scienza: essa è il potere più alto e dominante», non la storia, e una «conoscenza storica che non presuppone o soffoca la vita distrugge nel contempo se stessa» (NIETZSCHE, 1989, pp. 92, 94, 96).

## 5. UNA STORIA ESISTENZIALE

Heidegger sembra sposare la tesi nietzscheana, innestandosi nella sua prospettiva. Anche per lui, infatti, la storia deve sempre avere una provenienza esistenziale e, a questa «origine», non deve mai smettere di guardare, pena lo smarrimento dell'umanità dell'umano. È la storia, secondo Nietzsche, che dipende dalla vita

dell'uomo, mai viceversa. Essa deve essere in funzione dell'esistenza, in quanto, conferma Heidegger, l'Esserci possiede una propria e imprescindibile dimensione di storicità che lo fa essere temporale nel fondamento del suo essere stesso. La sua indagine, dunque, verte a «mostrare l'origine esistenziale della storiografia con l'intento di rendere ancora più chiara la storicità dell'Esserci e il suo radicamento nella temporalità» (HEIDEGGER, 1994<sup>2</sup>, pp. 560-561; cfr. FABRIS, 2000, pp. 191-192; cfr. TAMINIAUX, 1989, pp. 68-75). Nell'introduzione all'edizione italiana di *Essere e tempo*, Pietro Chiodi osserva giustamente che la tesi fondamentale di Heidegger, influenzato da Dilthey, è che «non la storiografia fonda la possibilità della storicità, ma la storicità originaria e costitutiva dell'Esserci è il fondamento della storiografia» (HEIDEGGER, 1994<sup>2</sup>, p. 15).

Poiché, prosegue Heidegger, «l'essere dell'Esserci è fondamentalmente storico, ogni scienza sarà coinvolta in questa storicità». La medesima cosa vale quindi anche per la «storiografia», la quale però «presuppone la storicità dell'Esserci in un modo suo proprio e particolare». La storia infatti, rispetto alle altre scienze, è l'unica in cui si gioca l'intera dimensione dell'Esserci: essa non riguarda un oggetto come tutti gli

altri, bensì quell'ente che è storico per la stessa essenza, ovvero l'Esserci. Il rapporto è gerarchico, di subordinazione. Prima viene l'Esserci, poi la storiografia. «Il conoscere storiografico - mette in evidenza - non è storico soltanto in quanto comportamento storico dell'Esserci, ma l'apertura storiografica della storia è in se stessa radicata nella storicità dell'Esserci e ciò in conformità alla sua stessa struttura ontologica» (HEIDEGGER, 1994<sup>2</sup>, p. 561). Non c'è la storia da una parte e l'Esserci dall'altra: l'uomo è storia, e la storia può esistere solo ed esclusivamente in quanto si dà già come la sua dimensione costitutiva.

Per Heidegger, inoltre, la storia non può ridursi all'attività scientifica dello storico di professione: «non si tratta di "ricavare" il concetto di storiografia dall'attività scientifica in atto oggi, oppure di assimilare quello a questa». In quanto l'«Esserci» stesso esiste storicamente, la storia può avere soltanto un'«origine esistenziale», proprio «a partire da quella storicità» (HEIDEGGER, 1994<sup>2</sup>, p. 561). Anche per Nietzsche, «pensata come pura scienza, la storia sarebbe una specie di chiusura e liquidazione della vita per l'umanità. L'educazione storica è invece qualcosa che è salutare e promette futuro solo al seguito di una forte corrente vitale nuova, cioè solo quando viene dominata e

guidata da una forza superiore e non quando è essa stessa a dominare e a guidare. La storia, in quanto è al servizio della vita, è al servizio di una forza non storica, e perciò non potrà né dovrà diventare mai, in questa subordinazione, pura scienza» (NIETZSCHE, 1998, pp. 15-16, 31).

## 6. RICORDARE/ OBLIARE. IL PESO DEL PASSATO

Per forza di cose, quando si parla di storia si ha a che fare con il passato. Ispirandosi al *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia* di Giacomo Leopardi, Nietzsche è ben consapevole che, spesso, la condizione passata può arrecare danni irreversibili all'esistenza umana. Essa caratterizza sì l'uomo, differenziandolo dagli animali, ma gli fa subito pagare il prezzo di questa superiorità, incastrandolo in una situazione a dir poco paradossale. Egli, mentre «si vanta» attraverso la memoria di distinguersi dall'animale, per colpa di questa stessa facoltà vorrebbe trasformarsi proprio in quell'essere sopra il quale si era tanto orgogliosamente elevato. Infatti, se «il gregge che pascola è attaccato all'istante e non sa cosa sia ieri e cosa oggi», l'umano «non può dimenticare ed è continuamente legato al passato» (NIETZSCHE,

1998, p. 6; cfr. COLLI, 1980, p. 49). Il ricordo, che per la bestia non esiste, provoca un lancinante dolore all'uomo, portandolo addirittura a provare «invidia» per la condizione animale.

Il peso delle cose passate grava sulla sua esistenza e lo tiene imprigionato: «la catena del passato corre con lui e, per quanto lontano e rapidamente egli corra», continuerà ovunque a seguirlo, rendendolo eternamente infelice. Gli avvenimenti, soprattutto quelli più tragici, «tornano» quotidianamente «come spettri» a «turbare» la sua esistenza: ogni volta che dice «“mi ricordo”» prova dolore e «invidia l'animale che subito dimentica». Mentre «l'animale vive in modo *non storico*, l'uomo resiste sotto il grande e sempre più grande carico del passato: questo lo schiaccia a terra e lo piega da parte; appesantisce il suo passo come un invisibile e oscuro fardello. Con la parola “c'era”, lotta, sofferenza e tedio si avvicinano a lui, per rammentargli che in fondo la sua esistenza è qualcosa di imperfetto che non può essere mai compiuto. L'esistenza è solo un ininterrotto essere stato, una cosa che vive del negare e consumare se stesso, del contraddire se stessa» (NIETZSCHE, 1998, p. 7; cfr. MAZZARELLA, 1983, pp. 33-35).

In questa prospettiva, la storia - afferma Mazzarella - non è

altro che la creazione di un orizzonte nell'esistenza umana, una sottile e delicata linea di confine che delimita “fin dove” il passato può irrompere a dare vita al presente senza annichilirlo (MAZZARELLA, 1983, p. 39). In effetti, quando si relaziona con il passato la vita umana oscilla pericolosamente, in un precario equilibrio. Se «per la forza di usare il passato per la vita e di trasformare la storia passata in storia presente, l'uomo diventa uomo», avviene anche il contrario, ovvero che «in un eccesso di storia l'uomo viene meno».

Per Nietzsche l'uomo non può vivere continuamente legato al proprio passato, pena l'esserne tragicamente schiacciato e condurre una vita non libera: esso «deve essere dimenticato, se non vuole diventare l'affossatore del presente». La più grande «felicità» per l'uomo risiede proprio nel «poter dimenticare tutte le cose passate», ovvero «la capacità di sentire in modo *non storico*». E ancora, «come per la vita di ogni essere organico ci vuole non soltanto luce, ma anche oscurità, è assolutamente impossibile *vivere* senza oblio». Se infatti «l'uomo volesse sentire sempre e solo storicamente e non riuscisse a dimenticare, sarebbe simile a colui che venisse costretto ad astenersi dal sonno» e andrebbe inesorabilmente verso la sua rovina

(NIETZSCHE, 1998, pp. 8, 10-11; cfr. BRUSOTTI, 2006, pp. 133-135).

## 7.

### **APERTURA/POSSIBILITÀ. RIPENSARE IL PASSATO**

Heidegger, d'altro canto, vuole rivalutare il ruolo del passato, il quale non può esistere solamente come peso e condanna, bensì deve diventare apertura e possibilità. Poiché il «compito» della storiografia «consiste nell'apertura dell'ente storico» e quando si fa storia si ha a che fare con le cose passate, egli individua il compito specifico di quest'ultima nell'«apertura del "passato"». La storia «è possibile solo se il "passato" è già da sempre aperto». Non è una questione meramente tecnica, quasi si dovesse intraprendere una ricerca forsennata di documenti storici: «a prescindere dalla disponibilità o meno di fonti sufficienti per la rappresentazione storica del passato, bisogna che, in linea di massima, la storiografia trovi aperta innanzi a sé la via d'accesso al passato a cui deve ritornare» (HEIDEGGER, 1994<sup>2</sup>, pp. 561-562).

La chiave di volta della questione è l'esistenza dell'uomo. «Solo in quanto l'essere dell'Esserci è storico, cioè aperto al suo esser-stato in virtù della temporalità estatico-orizzontale, la

tematizzazione del "passato" ha via libera in seno all'esistenza». È l'essere umano, non la fonte storica, il garante dell'apertura. L'esistenza dell'uomo porta in sé questa dimensione storica che lo fa sporgere sul proprio trascorso e che, dunque, permette alla storia di squarciare il passato. Ciò può avvenire «perché l'Esserci - e solo esso -, insiste Heidegger, è originariamente storico: con l'Esserci effettivo, in quanto essere-nel-mondo, c'è anche sempre il mondanamente-storico» (HEIDEGGER, 1994<sup>2</sup>, p. 562). «Resti, monumenti, avanzi tuttora presenti»: tutto questo sembra «materiale storiografico per l'accesso al passato». Ma non basta «la raccolta, la scelta o il vaglio del materiale a determinare il ritorno al "passato"». Se alla base di tutto non si trova «l'esser storico dell'Esserci, cioè la storicità dell'essenza dello storiografo» non può darsi la storia. La storicità dello storico «fonda la storiografia come scienza fin nei comportamenti che sembrano più ovvii e di "mestiere"» (HEIDEGGER, 1994<sup>2</sup>, pp. 562-563).

Questa apertura esistenziale dell'essere può avvenire soltanto dove c'è possibilità. Senza di essa, in un mondo dove regna la necessità e tutto è già deciso in partenza, la storia non potrebbe darsi in alcun modo. Il *Dasein*, dopotutto, è il possibile per eccellenza: l'esistenza umana deve

«aver luogo in conformità alla storicità autentica e alla corrispondente apertura dell'Esserci, cioè in base alla ripetizione, la quale comprende l'Esserci nella sua possibilità». Se l'uomo «è "autenticamente" reale solo nell'esistenza, la sua "fatticità" non si costituirà che nel deciso auto-progettarsi in un poter-essere che è stato scelto» (HEIDEGGER, 1994<sup>2</sup>, p. 563). Poiché, continua Heidegger, «l'esistenza è sempre tale in quanto effettivamente gettata, la storiografia può aprire la silenziosa forza del possibile, tanto più decisamente quanto più semplicemente e concretamente comprende l'esser-essente-stato-nel-mondo a partire dalla sua possibilità» (HEIDEGGER, 1994<sup>2</sup>, pp. 563-564). La storia ci parla dunque di una «possibilità essente-stata effettivamente esistente». Comprendere il reale valore della possibilità e vivere all'interno di «una storicità effettiva ed autentica» vuol dire innanzitutto «non degradarla a pallido modello ultra-temporale», ma aprire la storia passata «in modo tale che, nella ripetizione, la "forza" del possibile irrompa nell'esistenza effettiva, cioè pervenga a se stessa nell'ad-venire dell'esistenza» (HEIDEGGER, 1994<sup>2</sup>, p. 564).

Sta di fatto che anche Nietzsche, a dispetto della sua incrollabile fede nella necessità del

divenire, quando parla di storia sembra se non altro intuire che in un mondo senza possibilità non solo non sarebbe pensabile il passato, ma nemmeno si potrebbe vivere il presente e progettare il futuro. Tutto risulterebbe irrigidito nell'assoluta necessità e la storia stessa non avrebbe alcun senso. La credenza nella possibilità invece, fosse pure per il ritorno di ciò che è stato, porterà l'uomo a «dedurre che la grandezza, la quale un giorno esistette e fu comunque una volta *possibile*, sarà perciò ancora possibile un'altra volta» (NIETZSCHE, 1998, p. 19).

## 8. L'UTILITÀ DELLA STORIA

Forte di aver trovato un buon alleato, Heidegger affonda nelle sue argomentazioni battendo la strada percorsa da Nietzsche nella sua *Inattuale*. Ponendo in relazione fra di loro i tre archetipi di storicità - monumentale, antiquaria e critica - vuole mettere in luce sia l'utilità sia il danno che queste modalità di approcciarsi al sapere storico hanno nei confronti della vita umana. Attraverso le valutazioni dei vantaggi e dei rischi della storia, tenta quindi di edificare l'immagine di un uomo che non si arresti davanti alla dimensione passata ma che, mettendola continuamente in

discussione e transitando per il presente, si proietti su quella futura.

Dietro le considerazioni di Heidegger riguardo alla storia monumentale si può senz'altro intravedere il movimento di fondo compiuto da Nietzsche. Secondo lui, questo tipo di storia è propria di «un uomo che ha bisogno di modelli, maestri e consolatori, e che non può trovarli nel presente». L'epoca attuale non riesce a offrire ai suoi abitanti alcun esempio di virtù, da cercarsi pertanto in un remoto passato. Per questo uomo la storia è una vera e propria «maestra» di vita - annota Nietzsche citando Polibio -, «che con il ricordo delle altrui sventure lo ammonisce a sopportare con fermezza i mutamenti di fortuna». La storia monumentale non si riduce alla «curiosità» di qualche «viaggiatore» o alla «meticolosità» di qualche «micrologo» che «si arrampica sulle piramidi dei grandi eventi del passato». L'uomo che fa uso della storia monumentale non indaga il passato fine a se stesso, quasi fosse un vanto personale o, peggio ancora, un modaiolo tentativo di evasione da una società decadente: «non desidera incontrare l'ozioso che, desideroso di distrazioni o di sensazioni, gironzola come fra i tesori artistici accumulati in una galleria». Egli si pone invece alla ricerca di «incitamenti a imitare e a far

meglio, guardando al passato e usando la storia come mezzo contro la rassegnazione» (NIETZSCHE, 1998, pp. 16-17).

Heidegger fa suo il lato positivo riscontrato da Nietzsche nella storia monumentale. Essa è indispensabile nell'esistenza autentica dell'uomo, in quanto gli consente, «nella ripetizione che si appropria del possibile, di conservare l'esistenza passata, a cui si era rivelata la possibilità ora compresa». «L'Esserci», infatti, si costituisce continuamente attraverso una dimensione storica e, «in quanto storico, è possibile solo sul fondamento della temporalità, la quale si temporalizza nell'unità estatico-orizzontale delle sue estasi». Vivendo in quest'orizzonte di storicità, l'essere umano «esiste come autenticamente adveniente nell'apertura decisa di una possibilità scelta». L'uomo «esiste storicamente» come possibilità e sperimenta su di sé quella che Heidegger chiama «situazione ermeneutica»: quando sceglie e «decide», esso diventa autentico e spalanca davanti a sé una dimensione futura. Un'«apertura ripetente» del passato, che avviene «ritornando decisamente su se stesso e ripetendo». Solo in questo gioco di rientro e reiterazione «l'Esserci sarà aperto alle possibilità "monumentali" dell'esistenza

umana"» (HEIDEGGER, 1994<sup>2</sup>, pp. 566-567).

I benefici apportati dalla storia monumentale fanno da ponte per l'approdo al secondo modello. Il trapasso avviene in modo fluido e graduale, quasi a voler sottolineare la stretta continuità con il primo: «in quanto monumentale, la storiografia autentica è quindi "antiquaria"» (HEIDEGGER, 1994<sup>2</sup>, p. 566). In effetti, il secondo archetipo proposto da Nietzsche ha molti punti in comune con il primo. Entrambi - attesta Eugenio Mazzarella commentando la *Seconda Inattuale* - garantiscono all'uomo un rapporto con il passato, quale dimensione costitutiva alla quale esso non può rinunciare. Un passato visto come forma vissuta ma ancora vivente, alla cui fonte sapientemente abbeverarsi per vivere e interpretare il presente (MAZZARELLA, 1983, p. 39).

Per Nietzsche la storia antiquaria, nello specifico, è propria di «un uomo che custodisce e venera, che guarda indietro con fedeltà e amore, verso il luogo onde proviene, dove è divenuto. Coltiva con mano attenta ciò che dura fin dall'antichità, vuole preservare le condizioni nelle quali è nato per coloro che verranno dopo di lui - e così serve la vita». A questo uomo non interessano le grandi virtù del passato da imitare: il suo cuore si

rivolge invece «a ciò che è piccolo, limitato, decrepito e invecchiato», realtà quotidiane che «ricevono la loro propria dignità e intangibilità dal fatto che l'anima dell'uomo antiquario, che custodisce e venera, trapassa in queste cose e vi si prepara un nido familiare». Egli non va alla ricerca di modelli o di eroi che lo guidino contro il destino, bensì ama «la storia della sua città», la quale «diventa per lui la storia di se stesso» (NIETZSCHE, 1998, p. 24).

## 9. IL DANNO DELLA STORIA

Con Nietzsche, Heidegger è consapevole che i vantaggi che la storia porta con sé possono rapidamente rovesciarsi nel loro opposto, ovvero in risvolti negativi molto dannosi dai quali bisogna guardarsi. Per la storia monumentale sarà ovviamente l'idolatria del passato e per quella antiquaria un tradizionalismo privo di anima. Per quella critica, sebbene resti un po' implicita e sullo sfondo, uno sradicamento devitalizzante che assolutizza per contrasto il presente.

Il primo insidioso pericolo appartiene alla storia monumentale e consiste nell'idolatrare il passato. L'uomo rischia di impantanarsi nelle sabbie mobili di un'epoca remota tanto bella quanto sterile

per la sua vita presente: l'emulazione del passato può portare alla sua mitologizzazione, facendogli perdere il contatto con la realtà. In effetti, «finché il passato deve essere descritto come degno di imitazione, la storiografia è in pericolo di essere alquanto falsata, abbellita nell'interpretazione e in tal modo avvicinata alla libera, mitica invenzione» (NIETZSCHE, 1998, p. 21).

Anche la storia antiquaria non è per nulla esente da pericoli. Come nella monumentale, si può sempre incappare nel rischio di esaltare talmente tanto il passato da fermarsi lì, appagati e felici, senza accorgersi della realtà presente: «la storia antiquaria degenera nel momento stesso in cui la fresca vita del presente non la anima e ravviva più». O, peggio, porta l'uomo a rigettare completamente il presente e tutto ciò che di nuovo la storia propone, alla stregua del comodo tradizionalismo del "si è sempre fatto così". «La storia serve la vita passata al punto da minare la vita presente: il senso storico non conserva più ma mummifica la vita». Nell'«orizzonte» dell'uomo antiquario «tutto ciò che è antico e passato viene semplicemente accettato come venerabile, mentre tutto quanto non muove incontro con venerazione a questa antichità, ossia il nuovo e ciò che diviene, è rifiutato e avversato» (NIETZSCHE, 1998, pp. 26-27).

Arenarsi nel passato vorrebbe dire avere a che fare con una storia «capace solo di *conservare*, non di generare vita»: una storia che «sottovaluta sempre ciò che diviene, ostacola la forte risoluzione per il nuovo, paralizza chi agisce». La paura della novità è sempre dietro l'angolo: meglio non abbandonare la strada vecchia per seguire la nuova. È infatti impensabile, per un uomo che ragiona in questo modo, «sostituire un'antichità – che ha generato la pretesa che debba essere immortale – con una novità, con qualcosa di presente». Nietzsche vede l'apice di questa degenerazione in quella che chiama un'«abitudine erudita: il ripugnante spettacolo di una cieca furia collezionistica, di una raccolta incessante di tutto ciò che è una volta esistito. L'uomo si rinchiude nel tanfo, riesce ad abbassare con la maniera antiquaria anche un talento più significativo, un bisogno più nobile a un'insaziabile curiosità o meglio a un'avidità di cose vecchie e di tutto; spesso scende così in basso che alla fine è contento di ogni cibo e mangia di gusto anche la polvere delle quisquiglie bibliografiche» (NIETZSCHE, 1998, pp. 27-28).

## 10. PASSATO/PRESENTE/FU TURO. PROCESSO ALLA STORIA

Il terzo modello di storia individuato da Nietzsche, quella critica, non viene citato esplicitamente da Heidegger. Bisogna pertanto leggere fra le righe e farsi aiutare dalle parole nietzscheane per scorgere in quale senso egli utilizzi questo tipo di storia. Heidegger sembra concordare con Nietzsche nel sostenere che questo ideale di storia è quello che si distacca maggiormente dai primi due, consentendo all'uomo di aprire nuovi orizzonti. Una storia che parte sicuramente dal passato, ma che ad esso non si arresta, bensì esamina criticamente il presente e si proietta in una prospettiva futura.

Questo modo di fare storia rispecchia il bisogno che l'uomo ha «di infrangere e di dissolvere il passato per poter vivere». Egli lo conduce «davanti a un tribunale, lo interroga minuziosamente, e alla fine lo condanna». Secondo Nietzsche «ogni passato merita di essere condannato», proprio perché non rispetta la vita. Ed è la «vita» stessa, vittima e carnefice al tempo stesso, che si trasforma nel giudice che «pronuncia il giudizio» di condanna su quel passato che tanto l'ha tormentata (NIETZSCHE, 1998,

p. 28). In questo tribunale immaginario esso «viene considerato criticamente e si attaccano con il coltello le sue radici». Il «rischio» è comunque alto. Il «processo» è sempre molto «pericoloso» e mette gli «uomini» in serio «pericolo». Infatti, anche se la sentenza recita una condanna a morte, «non è possibile staccarsi del tutto dalla catena» del passato: anche se l'uomo «condanna i suoi travimenti e se ne ritiene affrancato», non riuscirà mai a «eliminarlo» una volta per tutte. Egli, dopotutto, «deriva proprio da quello stesso passato» che vuole a tutti i costi rinnegare (NIETZSCHE, 1998, p. 29).

Heidegger è dunque d'accordo con Nietzsche nel ritenere che l'uomo non possa pensare di fermarsi soltanto al passato. Esso risulta in questo caso davvero pericoloso, per due motivi. Innanzitutto non ha a che fare con la vita, ma si trasforma in una terra arida e desolata in cui l'esistenza umana non ha più nulla da dire. In secondo luogo, è altrettanto dannoso quando diventa l'orizzonte totalizzante e non riesce a coinvolgere le altre due sfere della temporalità umana. Un passato che, in sostanza, non è in grado né di aprire al presente né, tantomeno, di affacciarsi a una dimensione futura.

Gli autentici «uomini storici», invece, sono coloro il cui

«sguardo nel passato infiamma il loro coraggio a misurarsi ancora con la vita e li spinge verso il futuro, accendendo in loro la speranza che ciò che è giusto possa ancora venire, che la felicità stia dietro il monte verso cui camminano». Questi esseri umani sono consapevoli che «la conoscenza del passato deve essere desiderata solo per servire il futuro e il presente, non per indebolire il presente né per sradicare un futuro vitalmente forte». Essi non si fossilizzano sulla dimensione passata, bensì «credono che il senso dell'esistenza verrà sempre più alla luce nel corso del suo *processo*, guardano indietro solo per imparare, in base alla considerazione del processo finora avvenuto, a capire il presente e a desiderare più ardentemente il futuro». Uomini che, paradossalmente, «non sanno affatto quanto poco storicamente, nonostante tutta la loro storia, essi pensino e agiscano, e come anche il loro occuparsi di storia non sia al servizio della pura conoscenza, bensì della vita» (NIETZSCHE, 1998, pp. 13, 30-31).

Heidegger parla un altro linguaggio rispetto a Nietzsche, ma il sentore è comune, tanto che i due appaiono straordinariamente sullo stesso piano. Secondo lui la forza della storia sta nel suo servire da discriminare tra una temporalità autentica e una inautentica. L'uomo

va portato fuori da un ancoraggio patologico al passato e considerato come punto d'unione delle tre dimensioni temporali - futuro, passato, presente -: «l'Esserci si temporalizza nell'unità di avvenire, esser-stato e presente». Poiché vive nel presente, sarà questa dimensione, «come attimo, ad aprire l'oggi autentico». Un presente non banalizzato, «ma interpretato a partire dalla comprensione della possibilità dell'esistenza afferrata - adveniente-ripetente -, grazie alla storiografia autentica, la quale diviene una de-presentazione dell'oggi, cioè una separazione dolorosa dalla pubblicità deiettiva dell'oggi». La mentalità del "Si" vuole considerare questo presente senza alcuna connessione con il passato e il futuro. L'uomo che assolutizza la dimensione dell'attimo cadrà nella banalizzazione del tempo e sarà costretto a crogiolarsi in un'esistenza inautentica. Al contrario, «la storiografia monumentale-antiquaria, in quanto autentica, è necessariamente una critica del "presente"» (HEIDEGGER, 1994, pp. 566-567): la storia, se autentica, smaschera la pretesa insita nell'essere umano di eternare il proprio oggi. Essa gli insegna a viverlo in maniera autentica, ovvero non in modo totalizzante, bensì in continua e

dinamica relazione con il passato e l'avvenire.

## REFERENCES

- BRUSOTTI, M. *Heidegger su storia monumentale e ripetizione. La seconda Considerazione inattuale di Nietzsche in Essere e tempo*, in AA.VV., *Metafisica e nichilismo. Löwith e Heidegger interpreti di Nietzsche*. Bologna: Pendragon, 2006, pp. 125-147.
- COLLI, G. *Scritti su Nietzsche*, Piccola Biblioteca Adelphi, Milano 1980.
- FABRIS, A. *Essere e tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2000.
- FERRARIS, M. *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, Bompiani, Milano 1989.
- FIGL, J. *Nietzsche und die philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts. Mit besonderer Berücksichtigung Diltheys, Heideggers und Gadammers*, in «Nietzsche Studien», X-XI (1981-1982), pp. 408-430.
- HEIDEGGER, M. *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994<sup>1</sup>.
- HEIDEGGER, M. *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1994<sup>2</sup>.
- KAPFERER, N. *Entschlossener Wille zur Gegen-Macht. Heideggers frühe Nietzsche-Rezeption 1916-1936*, in AA.VV., *Streitbare Philosophie. Margherita von Brentano zum 65. Geburtstag*, Berlin: Metropol, 1988, pp. 193-215.
- MAZZARELLA, E. *Nietzsche e la storia. Storicità e ontologia della vita*. Napoli: Guida, 1983.
- MULLER-LAUTER, W. *Volontà di potenza e nichilismo. Nietzsche e Heidegger*. Trieste: Parnaso: 1998.
- NIETZSCHE, F. *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*. Milano: Piccola Biblioteca Adelphi, 1998.
- NIETZSCHE, F. *Così parlò Zarathustra*. Milano: Piccola Biblioteca Adelphi, 2005.
- TAMINIAUX, J. *La présence de Nietzsche dans Sein und Zeit*, in AA.VV., *Être et temps de Martin Heidegger. Questions de méthode et voies de recherches*. Marseille: Sud 1989, pp. 59-75.
- VATTIMO, G. *Introduzione a Nietzsche*. Roma-Bari: Laterza, 1988.
- VOLPI, F. *Il nichilismo*. Roma-Bari: Laterza, 2005.

Submetido: 11 de julho 2017

Aceito: 20 de julho 2017