

# Equivocità del nulla in Karl Jaspers

Roberto Garaventa

**Abstract:** This paper analyses the various meanings the word 'nothing' assumes in the work of Karl Jaspers: the nothing of nihilism, that is the absence of a horizon of meaning able to give substance to life and activity of man; the nothing of death, which arouses horror and resistance in the concrete individual; the objective nothing, which is unthinkable by man like the simple being; and the nothing of the authentic, transcendent being, which unfolds itself to man in borderline situations and offers him the freedom to exist in an authentic way and the opportunity to give his life a precise identity, direction, orientation.

**Keywords:** Jaspers; Nothing; Nihilism; Death; Transcendence.

## 1. Il nulla come assenza di un orizzonte di senso

Come è noto, già per Aristotele non solo l'«essere»<sup>1</sup>, ma anche il «nulla» (il «non-essere») si dice in molti modi: «*tò mē on légetai pleonachōs*»<sup>2</sup>. Ora, che questo sia vero, lo dimostra la storia complessiva di questo termine<sup>3</sup>. E la cosa vale anche per Karl Jaspers, nei cui lavori si possono rintracciare almeno quattro significati di 'nulla'. Questo termine viene infatti da lui utilizzato per indicare sia la perdita o l'assenza di un orizzonte ultimo di senso (il nulla del nichilismo), sia la dissoluzione dell'esserci dell'individuo nella morte fisica, sia la possibilità (solo formalmente pensabile) del non-essere assoluto, sia l'essere «autentico», trascendente, onniabbracciante<sup>4</sup>, capace di donare senso all'esistere (il nulla religioso).

«Nulla» equivale in lui anzitutto a insensatezza, nella misura in cui indica il venir meno di un orizzonte ultimo di senso, capace di sostanziare l'esistere e l'agire dell'uomo. È questo il nulla «qualitativo» del nichilismo, che, come si sa, non afferma che nulla è, ma che «nulla ha senso»<sup>5</sup>. Ritroviamo questa accezione di nulla già nella *Psicologia delle visioni del mondo* (1919, 285-304), che ci offre weberianamente una tipologia delle varie forme di nichilismo. La domanda di fondo cui cerca di rispondere qualsiasi visione del mondo è infatti se si debba «dire di sì o di no alla vita in generale», se la meta finale dell'esistere sia agire, creare, edificare qualcosa o dissolversi e scomparire nel nulla, se ciò che veramente conta sia l'esserci o il non-essere: insomma se la vita abbia o no un senso e un valore. Non esistono stati intermedi tra queste due possibilità, anche se esse possono

---

Università di Chieti-Pescara (r.garaventa@unich.it)

1 Aristotele, *Metafisica* IV, 1003 a 32.

2 Aristotele, *Metafisica* XI, 11, 1067 b 25; *Fisica* V, 1, 225 a 20.

3 Cfr., tra l'altro, Ritter, Gründer, Gabriel (1971-2007); Welte (1975); Garaventa (2010).

4 Il termine jaspersiano *das Umgreifende* è un calco del greco «*periéchon*», che caratterizza *to ápeiron* di Anassimandro. Cfr. Aristotele, *Fisica*, III, 4, 203 b 11: «*ἀλλ' αὐτῆ τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν*» = «ma risulta che l'infinito è principio delle altre cose e le abbraccia (contiene-comprende-circoscrive) e le governa tutte».

5 «L'esistenza, così com'è, senza senso e scopo, ma inevitabilmente ritornante, senza un finale nel nulla: *'l'eterno ritorno'*. Questa è la forma estrema del nichilismo: il nulla (la 'mancanza di senso') eterno!» (Nietzsche 1986, XII, 213).

combinarsi in infiniti modi diversi nell'anima del singolo individuo. Tuttavia, secondo Jaspers, nessuno dice di no alla vita in quanto tale e in generale. La vita appare senza senso e quindi indegna di essere vissuta sempre e solo «nella sua peculiarità»: «La volontà di nulla riguarda solo noi stessi, non è una volontà di nulla in generale» (PsW, 285). Chi giudica negativamente l'esistenza, è perché vive una vita che non corrisponde a quello che egli desidererebbe: egli non vuole il nulla, vorrebbe solo rintracciare un senso, vorrebbe solo vivere una vita sensata, ma questo non gli è dato. In realtà è difficile imbattersi in una visione del mondo che sostenga che non solo la realtà così com'è non ha senso e valore, ma che non esiste valore e senso in generale, e che quindi induca ad agire di conseguenza, fino magari a dissolversi nel nulla. Un tale «nichilismo completo» (PsW, 286), enunciato da Nietzsche, è raro. Al massimo vi sono delle situazioni particolari che guardano a questo «nichilismo completo» come al loro possibile ideale punto d'arrivo, al loro stato finale. Anche in questo caso, però, l'individuo tiene ancora fermo a «qualcosa» rispetto a cui tutto il resto appare nullo, privo di senso e di valore.

Nella quotidianità è invece molto più facile imbattersi, secondo Jaspers, in due diffuse forme di «nichilismo relativo» (PsW, 286). Vi è anzitutto un nichilismo (proprio dei materialisti pratici) che, pur negando che esista un senso, che esistano dei valori, si aggrappa ciononostante alla realtà concreta, anche se questa le appare senza senso e senza valore. E vi è invece un nichilismo (proprio della tradizione buddista) che, pur ritenendo che la realtà sia senza senso e quindi meritevole di annientamento, non rinuncia all'idea che vi sia un senso e un valore, anzi non riesce a giustificare la realtà proprio perché la confronta con ciò che dovrebbe darle senso e valore. Entrambi questi tipi di «nichilismo relativo» affermano che «tutto è inganno, falsità e illusione» (PsW, 286), ma lo fanno con opposto intendimento: il primo (il nichilismo riguardo ai valori) ritiene che ogni affermazione circa valore e senso della realtà nasconda solo una volontà di mera sopravvivenza; il secondo (il nichilismo riguardo all'essere) ritiene che l'insensatezza del reale non ci impedisca di cercare un senso e un valore. Secondo Jaspers, fintantoché esiste una vita psichica, sono comunque possibili soltanto queste due forme di «nichilismo relativo». Il «nichilismo assoluto» è invece impossibile, poiché l'uomo vuole pur sempre qualcosa e, anche se vuole il nulla, è perché questo volere ha per lui un senso.

Vi sono tuttavia delle situazioni concrete e ricorrenti che inducono facilmente al nichilismo. La prima è caratterizzata dalla collisione tra intenzione-attesa e realizzazione-esperienza. Io ho e perseguo dei fini, ma può accadere che la realizzazione concreta contraddica l'intenzione originaria. In questo caso la disperazione/frustrazione che ne segue può essere sì fonte di un rinnovamento psichico (rinascita, conversione), ma, se si resta fermi ad essa, può portare facilmente al nichilismo. La seconda è il risultato dell'esercizio della riflessione che cerca di raccapezzarsi di fronte a tale collisione/contraddizione. La riflessione in tutte le sue forme tende infatti a relativizzare e a dissolvere ciò a cui si rivolge. Essa scaturisce sì dalla volontà di giungere a delle salde convinzioni, ma, a tal fine, tende a porre tutto in discussione, rifiutandosi di prendere apertamente per buono, per mera ingenuità o in ossequio all'autorità, ciò che è importante per essa. Per ottenere delle certezze, la riflessione dissolve quindi le totalità da cui muove, isola «punti di vista», poi li abbandona per lasciar spazio ad altri punti di vista. In questo modo sviluppa una «molteplicità di prospettive», ma sperimenta al contempo che per ogni tesi c'è una contro-tesi, finendo così per minare ogni posizione che sia fino ad allora apparsa certa e salda (PsW, 288). L'esperienza della contraddizione tra intenzione e realizzazione e l'esperienza dell'esercizio della riflessione possono quindi essere «fonti di nichilismo» (PsW, 288).

È vero che è convinzione diffusa che si possa arginare queste forme di nichilismo ritornando a ciò che è essenziale, vero, sostanziale: «L'uomo vuol essere verace, reale, autentico» (PsW, 288-289). Anche in questo atteggiamento è però insita «una tendenza al nichilismo» (PsW, 289). Il desiderio di veracità e autenticità esige infatti che si guardi all'essenza della cosa, invece di girarle intorno perdendosi nella riflessione; esige che si viva realmente, invece di limitarsi a riflettere sulla vita; esige autenticità e sostanzialità a dispetto di tutte le maschere. Una volta posta la questione se esista qualcosa di autentico e sostanziale, però, tutto viene messo alla prova – il che schiude un'infinita serie di strati della realtà e di moti dell'anima, ognuno dei quali sembra l'ultimo, mentre invece, dietro a ogni strato ce n'è un altro, dietro a ogni moto dell'anima ce n'è un altro. La conclusione è che, ad un attento esame, dietro a tutto ciò che si spaccia per sostanziale ed essenziale non c'è nulla, non c'è che illusione: «tutto è maschera, travisamento, superficie». La sostanza, l'essenzialità manca. Quando io penso di vivere veramente, mi si palesa che il mio è soltanto un vivere entro uno schema generale. Il desiderio di autenticità, se sembra almeno inizialmente o superficialmente rappresentare una via di salvezza, nella misura in cui pone radicalmente in discussione «le transitorie fissazioni insite nel semi-nichilismo del materialismo pratico e della soggettività arbitraria», finisce per cadere anch'esso nel nichilismo (PsW, 289). Se però le cose stanno così, secondo Jaspers è una sorta di miracolo che l'umanità continui in generale a sussistere. Tuttavia l'esperienza insegna appunto che i processi descritti quasi mai sfociano alla fine nel vero e proprio nichilismo. Lungo la strada che conduce al vuoto definitivo di senso ci sono delle «stazioni» (PsW, 290), dove chi rischia di sprofondare nel nichilismo riesce a trovare ancora qualcosa di saldo cui tenersi stretto. L'affidabilità di questi punti di appoggio non può in genere essere razionalmente giustificata. Tuttavia tali punti di appoggio esistono e non possiamo che constatarne la forza e l'efficacia<sup>6</sup>.

A questo punto Jaspers propone una tipologia delle varie strategie cui gli individui ricorrono per non sprofondare nel nulla del non-senso. Se tuttavia vi è chi cerca di difendersi dal nichilismo che non riesce a soggiogare, vi è anche chi accetta di identificarsi con esso.

Gli individui che cercano di difendersi dal nichilismo di cui non riescono a venir a capo, tendono a cercare un punto d'appoggio al di fuori di sé o in qualcosa di puntuale (l'aldilà) o in qualcosa di negativo (l'auto-dominio). Nel primo caso l'individuo che, ponendo ogni valore in un aldilà, avverte la propria nullità, trova un senso al proprio esistere solo in un gesto di negazione: nel togliere valore alla realtà e al proprio sé e nel rinunciare all'azione e al godimento, come avviene nella più profonda religiosità europea. Infatti, se la realtà non ha valore, ma ce l'ha solo l'aldilà, l'azione e il godimento del sé perdono ogni significato. Il sé allora può acquistare senso solo liberandosi del suo sé. E questo avviene laddove egli non solo obbedisce a ordini che gli provengono da autorità esterne (chiesa, sacerdoti), ma disprezza altresì i frutti della sua attività e del suo lavoro, rinunciando a goderne con digiuni e mortificazioni. Tuttavia, secondo Jaspers, questa strategia di difesa dal nichilismo sopravvive anche se l'individuo ha perso la fede nell'aldilà. Infatti, l'unica cosa sensata che egli può ancora fare di fronte al nulla di senso, per cercare di ridare sostanza alla propria vita, è cercare di controllare, inibire, dominare il proprio sé. Laddove le esperienze dell'inautenticità del vivere, dell'incapacità dei vissuti di dare continuità alla persona, dell'assenza di punti d'appoggio interiori distruggono

---

<sup>6</sup> Jaspers (PsW, 304) distingue tre tipi di punti d'appoggio: «qualcosa per così dire di puntuale, di frammentario, di astratto»; «un'ossatura salda, morta o un involucro induritosi»; «la vita nella sua totalità e pienezza».

ogni speranza di poter trovare una struttura sostanziale, l'individuo capisce che «solo la volontà può aiutarlo» (PsW, 292). Allora egli decide volontariamente di far violenza a se stesso con una serie di atti di auto-negazione, auto-controllo, auto-dominio, se non addirittura di auto-distruzione, ma lo fa non in modo istintivo, bensì in base a qualcosa che per lui conta veramente, ovvero in base all'accettazione di una visione del mondo che fa di quei gesti un imperativo, un dovere. L'individuo che sente di essere nichilista senza averne chiara coscienza, si difende dal nichilismo incombente con l'auto-mortificazione. La sostanza che colui che non ha sostanza ottiene tramite questi atti di auto-negazione, è comunque forse l'unica che si fonda sul merito. Questi atti di sacrificio, di espiatione e di rinuncia raggiungono tuttavia il loro apice nel suicidio come rifiuto della vita per dovere. In questo caso l'individuo conquista paradossalmente la sua essenzialità col levar la mano su di sé.

La difesa da un nichilismo inconfessato, istintivo o comunque non preso seriamente in considerazione, può però realizzarsi anche in atti positivi esteriori: nella ricerca di sensazioni forti. Questa è la tipica figura del nichilismo medio dei nostri giorni. L'individuo nichilista che aspira a trovare qualcosa (non importa se visione del mondo, religiosità, arte, filosofia) che sia capace di entusiasmarlo e inebriarlo e che possa essere da lui venerato o adorato, vuole provare almeno una volta tutto ciò che sia in grado di donare sostanza alla sua vita. Solo così infatti può acquietarsi. La sostanza che egli trova «in una qualche tecnica, in una chiesa, in una comunità, in una mistica, in una personalità, in un oggetto» (PsW, 293) è tuttavia a lui estranea e del tutto casuale, per cui, se essa finisce col tempo e con l'abitudine per improntare nel profondo la sua esistenza, resta per lui in fondo una costruzione artificiale da cui è sempre in pericolo di scivolare fuori.

Il quadro dei modi e dei gradi in cui si realizza questa difesa da un effettivo ma inavvertito nichilismo è estremamente variopinto e caotico. Ad esempio alla filosofia questo individuo non chiede tanto chiarificazione e intellesione delle cose, quanto una visione del mondo che sia in grado di restaurare la perduta sostanza e riempire il vuoto dell'anima. Nella scienza non cerca la conoscenza, ma l'edificazione, nell'arte non l'idea ma l'estasi, nella mistica non la forza ma la dissoluzione (redenzione). Egli ama inebriarsi di musica e letteratura, ma anche di piaceri facili da ottenere; ama infatuarsi alternativamente delle persone e delle epoche più diverse, ammirare le forme artistiche e le osservazioni critiche più vuote, immergersi nella mistica, nei cenacoli intellettuali e nelle comunità ecclesiali. Tuttavia sotto il ricco mantello di simili moti dell'anima irresponsabili si nasconde dappertutto il nulla.

Vi è infine la difesa dal nichilismo che cerca un senso nella raffinatezza culturale e nel gusto dell'apparire. In questo caso l'individuo utilizza la cultura come mero strumento per dare concreta sostanza a un'autocoscienza poverissima, che si trova a suo agio solo nel vuoto chiacchiericcio dell'ambiente che la circonda in quel determinato momento. Costui può anche dar fondo, in modo disinibito e omnidirezionale, alle possibilità insite nel suo spirito e riuscire a recepire, ingoiare, ruminare, dandogli lustro, tutto ciò che è cultura, ma non riesce mai ad assimilare nulla. Egli è all'apparenza infinitamente ricco, ma nella sua essenza non lo è affatto. Gli elementi in cui il suo io, nonostante la sua nullità, diventa certo di se stesso rispecchiandosi nei suoi effetti, sono la vita in società, il mondo della carta stampata, le vicende del presente. L'impudenza del suo pensiero, che si rivolge arbitrariamente solo a ciò che gli passa per la mente, lo induce a fare delle sorprendenti e barocche associazioni di idee, ma egli si dimentica ben presto di ciò che ha detto, perché in realtà non crede in nulla e nulla è per lui essenziale. Egli non può che produrre cose estremamente eterogenee, che a volte sono anche profonde, ma non

sono mai il frutto di radicate convinzioni. L'apparente ricchezza di un simile individuo, che fa associazioni del tutto casuali, acceca. La paura di cadere nel triviale lo induce ad accumulare parole e frasi e a usare espressioni pedanti e affettate. Sparisce l'espressione semplice, breve, spontanea, che, quando è opportuno, dice anche cose ovvie. Con ostentata serietà egli sbandiera esperienza e profondità che, però, prostituisce pubblicamente senza alcuna vergogna, perché soggettivamente sono di fatto irreali. Per un simile individuo, che riesce a rendersi interessante alle persone in buona fede, a quelle che sono psicologicamente cieche e agli isterici, l'unica cosa salda è un sé primitivo ed egoistico, che si serve della cultura e del linguaggio arguto come mezzo, pur essendo per lui qualcosa di essenziale.

Vi sono però anche uomini che finiscono per identificarsi totalmente con il nichilismo, fino a farne un elemento di se stessi. Vi è anzitutto l'uomo sicuro in sé, scevro da ogni forma di disperazione, che non vuole negarsi nulla: dominato completamente dai suoi impulsi, egli ricerca unicamente il piacere sensuale e lotta per la conquista dell'autorità e del potere. È un uomo che, avendo fatto del nichilismo la sua sostanza di vita, sa vivere e non ha problemi. La logica scettica può servirgli per giustificare, in caso di bisogno, le sue azioni e le sue caratteristiche, consentendogli di sostenere, alla maniera dei sofisti (che sapevano trasformare deboli ragioni in ragioni forti, insegnavano a conquistare il potere con l'arte della parola, negavano validità oggettiva a qualsiasi cosa), che pretese diverse o opposte alle sue sono parimenti o altamente dubbie e infondate. In questo tipo d'individuo la forza psicologica trainante è la vitalità, la volontà incondizionata di seguire impulsi e inclinazioni, di affermarsi come ego affatto individuale e soggettivo, di soddisfare la brama odierna, anche se contraria a quella di ieri.

Vi è in secondo luogo l'individuo scettico, la cui vita è caratterizzata non tanto dalla volontà soggettiva di auto-imporsi, quanto dalla ricerca dell'atarassia scevra di ogni contenuto, dal momento che ogni contenuto è per lui indifferente. Questo sé non può più esser turbato da nulla, come mostra un celebre aneddoto di Pirrone che equipara l'indifferenza dell'animale e del saggio<sup>7</sup>. Egli reagisce in modo affatto naturale e tranquillo a tutto ciò che gli destina la vita, in quanto non vi è nulla che sia in qualche misura per lui vincolante o per lo meno importante e non vi è nulla che sia per lui degno di essere preso seriamente e responsabilmente in considerazione. Costui fa tutto con leggerezza, a seconda di ciò che imponga la situazione, il costume, l'opportunità. La cosa fondamentale è l'imperturbabilità del sé puntuale; tutto il resto non ha importanza. Alla domanda su quale sia la struttura ultima delle cose, egli risponde: «non lo sappiamo e non possiamo saperlo: abbiamo solo singole percezioni, singole intuizioni, singoli vissuti» (PsW, 297); conosciamo solo fenomeni, non cose. Alla domanda su come ci si debba comportare, egli risponde: «in maniera irresoluta, senza negare o affermare nulla, limitandosi (scetticamente) a guardarsi intorno, sempre (zeteticamente) alla ricerca di una risposta, senza mai raggiungere delle convinzioni dogmatiche, conservando sempre un'impostazione aporetica» (PsW, 298). Egli non dice mai «è così», ma sempre «così mi sembra». Ciò non gli impedisce di agire (gli scettici erano spesso dei medici), ma egli riconosce solo la concretezza delle esperienze istantanee che non possono essere universalizzate. Vive secondo natura, adattandosi alle circostanze, agli usi, alle convenzioni. Alla domanda su che cosa tragga da questo tipo d'atteggiamento, egli risponde: «atarassia, apatia, adiaforia». Lo scettico non è capace di entusiasmi e fa propri certi comportamenti solo per caso o per bisogno. Fa scienza pur ammettendo che in realtà non sa nulla: si limita a enumerare le osservazioni raccolte, a riferire impressioni, a utilizzare metodi formali. Ha un rapporto

---

<sup>7</sup> Cfr. Diogene Laerzio, IX, 68.

con l'arte, ma si ferma al gusto estetico. Vive senza principi attenendosi a tradizioni e consuetudini. Non agisce se le circostanze non lo richiedono o non lo obbligano. Egli non crea opere, sistemi, scuole. Si limita a esprimersi senza impegno, mostrandosi per come è. Può dire qualsiasi cosa, perché non ha paura di contraddirsi. Mentre il sofista si fa nichilista per raggiungere potere e riuscire ad imporsi, lo scettico si fa nichilista per non affermare e non negare nulla, unicamente preoccupato della sua atarassia.

Vi è poi «il nichilista dell'azione» (PsW, 299) che nega dogmaticamente ogni verità e distrugge ogni cosa senza uno scopo preciso, nella convinzione che ciò che è non abbia alcun valore e sia mera illusione. Costui gode nel distruggere, anche se poi dipende dalla situazione concreta che questa sua attività annientatrice si manifesti a livello soltanto teorico-letterario o anche a livello attivo-pratico. Ciò che caratterizza questo individuo è un'istintiva ricerca del potere che non mira ad assimilare o ad assoggettare, ma soltanto a distruggere ciò che lo circonda, nonché un profondo disgusto per la realtà che genera una rabbia e una furia annientatrice contro tutto ciò che ha oggettività e valore. Egli cerca un sostegno in grado di dare senso alla sua esistenza, ma non lo cerca nell'auto-mortificazione o nell'autodistruzione, bensì nell'azione negativo-distruttiva rivolta verso l'esterno.

Comunque, secondo Jaspers, il nichilismo è psicologicamente uno stadio ineludibile della vita che voglia prendere coscienza di sé. Tutto ciò che è morto, tutto ciò che appare definitivo, deve essere infatti messo in questione, «nel calderone delle streghe del nichilismo» (PsW, 303), se si vuole che sorga una nuova forma di vita. È vero che ci sono molti individui che cercano di sottrarsi al nichilismo scansandolo. Tuttavia esso va lucidamente affrontato (nonostante l'intima disperazione che può produrre) se lo si vuole superare e ridurre a semplice elemento presente in ogni tipo spirituale. Esso è, nel mondo della vita psichica, ciò che distrugge tutto quello che non è vivente o che ha solo l'apparenza della vita. Non a caso non c'è figura della vita che non lo attiri, prima o poi, su di sé. Quando si comincia a comprendere che un involucro è solo un mezzo di disciplinamento, nasce il nichilismo; ma questo avviene soprattutto laddove a far saltare l'involucro esistente non è una forza positiva, bensì la mera veracità, la mera critica. In fondo tutte le immagini del mondo, tutte le gerarchie di valori sono frutto di una determinata visione prospettica e deformata del reale. Per questo esse non possono non essere messe in discussione. Questo però crea nuove prospettive. Non a caso l'umanità continua a vivere nonostante ogni nichilismo.

## 2. Il nulla nelle situazioni-limite

Del nulla nichilistico Jaspers torna a parlare nelle sue due opere maggiori, *Filosofia* (1932) e *Della Verità* (1947), laddove affronta, da un lato, il problema dell'essenza del filosofare e, dall'altro, l'esperienza dello scacco o del naufragio esistenziale.

Noi viviamo originariamente in uno stato di ap problematicità, che sembrerebbe costituire a prima vista «la condizione della vita»: «Che cos'è l'essere? Che cos'è conoscenza dell'essere? Che cos'è verità? – Queste sono domande che sembrano in ogni istante aver già trovato una risposta. Infatti a rispondere sono le ovvietà con cui viviamo: questo è l'essere; questo lo so; questo è vero. Noi viviamo nella sicurezza che ci è data da queste ovvietà» (W, 29). Tuttavia, quando tutto ciò perde la sua ap problematicità, non possiamo che cominciare a interrogarci sul senso del tutto, ovvero a filosofare. È a questo punto che emerge il pericolo del nulla, del vuoto di senso. Infatti, laddove cominciamo a chie-

derci che cosa sia veramente l'essere, il sapere, la verità, mettendo radicalmente in questione passo dopo passo tutte le certezze del passato, rischiamo anche di vederci crollare il terreno sotto i piedi. Il pensiero ha in effetti «un potere straordinario sulla nostra condizione interiore» (W, 29), tanto da trasformare il nostro atteggiamento nei confronti del mondo e di noi stessi: «Ciò che io penso – certo che le cose stiano così o sapendo che possono essere così – agisce sulla mia coscienza dell'essere, sui miei progetti, sulle mie preoccupazioni e le mie esperienze, il mio coraggio e la mia impotenza». Non a caso il senso del pensare filosofico che, attraversando la realtà molteplice e variegata del mondo, «cerca in ogni fenomeno l'essere stesso», non è tanto quello di offrirci un mero sapere di qualcosa, bensì di «produrre un mutamento della coscienza dell'essere» (W, 170).

Ora, è vero che il pensiero può offrirmi «qualcosa a cui tenermi saldo», ma è altrettanto vero che esso «può pure privarmene»: il filosofare infatti è «il pensiero che non si pone limiti», perché «l'uomo, quando pensa, non vuole ingannarsi». Ed è vero che, solo osando affrontare «il pericolo del nulla», posso «arrivare a quella realtà autentica» di cui faccio a meno «nell'aprobematicità del non-pensare», ma è altrettanto vero che ogni forma di interrogazione radicale può farmi precipitare «nella confusione e nel nulla» (W, 29). L'individuo che riflette seriamente e rigorosamente è infatti in costante pericolo o di rinchiudersi in una «finità» ben precisa e determinata (fanatismo) o di perdersi nella «vuota vastità» (nichilismo). Se cerchiamo il nostro fondamento in qualcosa di definito, che «conosciamo, pensiamo di possedere e mettiamo in gioco bellicosamente, come ciò che vi è per noi di supremo, contro tutto ciò che lo pone in questione», corriamo il rischio di rompere ogni comunicazione con chi «non ha parte a questa finità», cadendo nel «fanatismo» che poggia sulla superstizione, che «assolutizza un oggetto finito», e sul dogmatismo, che pretende di conoscere le cose «in maniera definitiva» (W, 171). Se cerchiamo invece il nostro fondamento nella problematizzazione e demolizione di ogni contenuto determinato, nella convinzione che il «finito» non sia l'essere e sia per questo «degnò di andare a fondo», rischiamo di perderci nella vuota vastità e di non riuscire più a vedere l'essere onniabbracciante che, solo, è capace di filtrare di senso il finito. Questo però è appunto il tratto di fondo del nichilismo: sprofondare «nell'abisso di ciò che non ha fine», mossi dal pensiero che «si distacca dal finito» ritrovarsi sperduti «nella vastità», immersi «nel nulla» (W, 171). Questa tuttavia è una condizione che gli uomini in genere non riescono a tollerare, tanto che – una volta messi a confronto col nulla – cercano di afferrare di nuovo con forza qualcosa di particolare e di determinato, ricadendo nel fanatismo.

È vero che solo la libertà dello sguardo, che si addentra nella vastità del mondo lasciandosi alle spalle ogni forma di fede fanatica, superstiziosa e dogmatica, può aprirci all'incontro con l'essere che dona senso, ma è altrettanto vero che ciò non avviene necessariamente e che la presa di coscienza della vastità della vita, lungi dal consentirci di raggiungere la pienezza, ci dà in realtà soltanto una spinta. In questa situazione è dunque possibile sia che io, «perdendo ciò che costituiva la mia sostanza», avverta il nulla, cioè la mancanza di un'evidenza di senso, sia che io, scoprendomi donato a me stesso, avverta «la pienezza dell'Onniabbracciante». Non è però con la forza o con la volontà che io posso ottenere di fare l'una o l'altra esperienza. Di mia iniziativa «posso solo essere sincero, posso solo preparare e ricordare» (W, 172).

Ma perché ad un certo punto va in crisi ciò che è ovvio e aproblematico? Perché nelle situazioni-limite connesse con la finitudine del mio esserci (cioè laddove lotto con altri individui; laddove mi ritrovo in balia del caso; laddove avverto la colpa di aver fatto determinate scelte a scapito di altre, laddove mi ritrovo a fare i conti con il dolore

e la possibilità della morte) non posso che naufragare. In realtà ciascun individuo vive l'esperienza dello scacco in maniera diversa a seconda che egli l'affronti come mero «esserci» o come «esistenza possibile». Per l'individuo in quanto «esserci», che vuole durare e sussistere, lo scacco è infatti qualcosa assolutamente da evitare. Tuttavia esso è anche quell'esperienza che gli consente, come «esistenza possibile», di aprirsi all'essere autentico e di essere veramente se stesso. Non è che l'individuo in questo secondo caso agogni il naufragio, ma ha il coraggio di affrontarlo lucidamente e coraggiosamente.

È quanto emerge chiaramente soprattutto di fronte alla possibilità del nulla della morte. L'illimitata volontà di vita non può infatti che provare raccapriccio e angoscia di fronte alla possibilità del non-essere e quindi il singolo individuo, in quanto «esserci», non può far altro che cercare di evitarla, al pari di ogni altro animale. Dalla possibilità della morte l'esserci si difende anzitutto non pensandoci. Tuttavia questo vivere nell'oblio istintivo della possibilità estrema non è un vero superamento dell'angoscia della morte, in quanto basta una disgrazia, un inconveniente, una malattia perché essa riemerge all'improvviso. Per questo l'uomo utilizza in genere una serie di misure preventive per ridurre le ragioni della sua inquietudine. Bisogna però avere ben chiaro che, se ha un senso aspirare a una sicurezza oggettiva di fronte ai pericoli, riuscire a conseguirla è qualcosa d'impossibile, considerati i limiti insiti in qualsiasi intrapresa umana. Il superamento dell'angoscia della morte è possibile piuttosto solo in virtù di una «fede» (rivelata o filosofica). Di ciò però è capace solo l'individuo che si è scelto liberamente e autonomamente nella sua storicità e situazionalità e che sa che il suo esserci è manifestazione nel tempo di qualcosa che ha un valore atemporale.

Certo: l'angoscia della morte, invece di sospendere l'esserci a realizzarsi come «esistenza», può sempre indurlo a godere il più possibile la vita (secondo l'antico motto: mangiamo e beviamo, ché domani morremo). Questo atteggiamento non rappresenta però una vera soluzione, secondo Jaspers. Invece di vivere senza speranza e senza prospettive, l'individuo è chiamato a «esistere», a scegliersi storicamente, a decidersi in autenticità, dando al proprio esserci un'identità, un senso e una direzione. Il fatto che egli, esistendo, non solo riesca a guardare coraggiosamente in faccia la morte, accettandola quale suo destino, ma arrivi addirittura a mettersi liberamente e lucidamente in gioco, fino al rischio estremo, in difesa della propria causa, non significa che egli provi indifferenza o disprezzo per l'esserci (come fa chi nega valore al mondo). Anzi, dato che l'esistenza è reale solo nella misura in cui appare nell'esserci, l'individuo non può non provare dolore all'idea della possibilità del suo non-essere-più. È vero: nella vita tutto ciò che abbiamo raggiunto è destinato a scomparire; niente di ciò che abbiamo realizzato può sussistere indefinitamente; pensare di riuscire a realizzare compiutamente se stessi è un pensiero assurdo. La morte, che sempre interrompe violentemente ciò che si è iniziato, non è compimento, ma fine. È anche vero però che, dal punto di vista della vita autentica, la morte non appare più come limite, ma come compimento (come nel caso dell'ingenuo e incosciente eroismo del giovane che si uccide per amore o nel caso del lucido e consapevole eroismo dell'eroe che si uccide per un ideale)<sup>8</sup>.

Comunque, nel momento in cui fa esperienza delle situazioni-limite, l'individuo si trova di fronte a una scelta radicale: o lasciarsi afferrare dal nulla o aprirsi all'essere trascendente. La prima possibilità, che è quella del nichilismo, significa concretamente non solo rinunciare a lottare per l'esserci, ma altresì rinunciare a essere se-stessi, significa perdere il senso della verità, non riuscire più a scorgere un ordine affidabile nel mondo,

---

<sup>8</sup> Sull'angoscia del nulla della morte, cfr. Ph II, 220-9; 265-8. Per una più dettagliata analisi di questa tematica, cfr. Garaventa (2006), cap. 5, 79-87.

sprofondare nell'assenza di senso<sup>9</sup>. Il che può portare o ad auto-distruggersi o ad abbandonarsi all'avventura. Il fatto di riconoscere, senza farsi illusioni, che non c'è nulla che abbia senso e valore, non porta infatti necessariamente all'autodistruzione. L'individuo può anche rispondere all'esperienza del venir meno di un orizzonte di senso, affidandosi, finché è in vita, alla sua forza, opponendosi ostinatamente a tutto, scegliendo di vivere a suo piacimento<sup>10</sup>. Vi è tuttavia anche la possibilità che, nelle situazioni-limite, l'esperienza dello scacco diventi occasione per l'aprirsi di ciò che sta al di là del limite e che l'individuo possa così cogliere un senso capace di ridare sostanza al suo essere e al suo agire: nell'esperienza del limite, l'esserci (l'uomo nella sua esistenza quotidiana, materiale) può capovolgersi in esistenza (l'uomo nella sua esistenza autentica, personale). Quindi, se è vero che di fronte alle situazioni-limite ogni sostegno nell'esserci diventa problematico – tanto che l'individuo è preso da un senso di vertigine, come se gli mancasse il terreno sotto i piedi –, è però anche vero che l'esperienza dello scacco o del naufragio può spingere a cercare sostegno nella Trascendenza che in tali situazioni si schiude<sup>11</sup>.

È un po' come se la vita dell'individuo fosse costantemente il terreno di scontro di due potenze tra loro in conflitto: «la legge del giorno» e «la passione per la notte». «La legge del giorno dà ordine al nostro esserci, esige chiarezza, coerenza e profondità, vincola a ragione e idea, all'Uno e a noi stessi. Essa esige che si realizzi qualcosa nel mondo, che si costruisca qualcosa nel tempo, che si porti a compimento l'esserci percorrendo un cammino infinito». Tuttavia «al limite del giorno parla qualcos'altro», e cioè la passione per la notte. Essa «viola ogni ordine, si getta nell'abisso atemporale del nulla, che trascina tutto nel suo vortice. Ogni costruzione nel tempo, in quanto fenomeno storico, le appare come una illusione superficiale. A suo giudizio la chiarezza non riesce a penetrare in alcunché di essenziale, anzi essa, dimentica di sé, assume l'assenza di chiarezza come l'oscurità atemporale dell'autentico. Per essa non contano compiti e scopi; essa è l'impulso a produrre devastazione nel mondo, per trovar compimento nella profondità dell'assenza del mondo» (Ph III, 102-104).

### 3. La Trascendenza come nulla

Ma che cos'è quell'essere autentico, onniabbracciante (*umgreifende*), capace di donare senso e sostanza alla nostra esistenza (rendendoci così liberi di «esistere», cioè di vivere in maniera autentica), che ci si manifesta nel momento dello scacco cui andiamo incontro nelle situazioni-limite?

Una volta Jaspers (W, 111) ha detto:

I nomi della Trascendenza si possono accumulare all'infinito [...]. Nella misura in cui *pensiamo* la Trascendenza come l'Onniabbracciante, la chiamano *l'Essere*. È l'Essere che permane, non muta, non

---

9 Nello scacco «chi vede veramente ciò che è, sembra non poter che scorgere la fissa oscurità del nulla. Non solo pianta in asso ogni esserci; lo scacco stesso non è più cifra, è solo ancora essere del nulla» (Ph III, 232).

10 «*La via verso il nulla*. Perdere ogni senso della verità, non riuscire a confidare in un ordine del mondo, vivere la crisi di ogni fiducia e di ogni fede, sprofondare nell'insensatezza – queste esperienze, se diventano le ultime, rivelano che propriamente non c'è nulla, che non esiste propriamente alcun ente, alcuna guida, alcun fine. Allora non resta altro che riconoscere il nulla, abbandonare ogni illusione, sentire l'essere ultimo nel Sé dileguante: finché vivo, confido nella mia forza; accetto qualsiasi sfida e vivo come voglio, perché posso morire senza l'attesa di un Altro; la vita non conta più nulla per me, per cui non ho paura della morte; essa mi è indifferente al pari di qualsiasi altro evento quotidiano; dato che sono destinato a morire, sono capace di tutto» (W, 881).

11 Su queste tematiche, cfr. Garaventa (2011).

inganna. Ma questo Essere quieto e liberatorio è solo per il pensiero astratto che trascende. Nella misura in cui *viviamo* con la Trascendenza, essa è la *Realtà autentica*. Noi la percepiamo come ciò che ci concerne in modo essenziale, ci attrae, ci dà sostegno. Nella misura in cui, in questa realtà, ci parla qualcosa che ci sollecita, ci domina, ci afferra, la Trascendenza la chiamiamo *Divinità*. Nella misura in cui come singoli ci sappiamo *personalmente toccati* e come persone entriamo in rapporto con la Trascendenza come persona, la chiamiamo *Dio*.

Certo è che l'essere della Trascendenza (che non si rivela mai come tale, ma dona all'uomo la libertà di agire responsabilmente) resta in ultima analisi inaccessibile e indicibile, come una sorta di *deus absconditus*. Per questo nelle sue due opere maggiori Jaspers utilizza, per indicarlo, anche il termine nulla:

Il nulla è ad ogni istante anche la forma in cui viene pensato l'inconoscibile che, sotto il nome di nulla, è presente in modo appunto positivo come l'essere autentico. 'Il resto è sio' di Amleto, il suo finire senza più domande e attese è l'espressione del suo trascendere privo di illusioni. Un silenzio ricco di contenuto, non un mutismo vuoto, nasconde ciò che è indicibile e che, se detto, si snaturerebbe soltanto. Il nulla dei buddisti è l'essere autentico, la pienezza dell'essere, dato che è il non-essere di qualsiasi essere determinato, di qualsiasi essere afferrabile dai nostri organi finiti di percezione e di pensiero. (W, 881).

Ma ha senso parlare di non-essere a proposito della Trascendenza? Ed è veramente possibile pensare il nulla? Jaspers si sofferma su questo problema in particolare nella terza parte di *Filosofia*, e precisamente nella sezione dedicata al «trascendere formale» (Ph III, 43-46), dove distingue nettamente il nulla come «essere autentico», «oltre-essere», «pienezza indeterminata» dal nulla come «non-essere puro e semplice», «non-essere raccapricciante», «nulla di fatto».

Normalmente l'uomo può pensare soltanto qualcosa di determinato. Non a caso, quando cerca di pensare l'indeterminato («l'essere che non sta già in una categoria come essere determinato»), finisce per non pensare nulla: «Di fatto in questa indeterminatezza non penso nulla. Se voglio pensare qualcosa, devo pensare qualcosa di determinato. L'essere, come essere determinato, è essere-pensato. L'essere, come essere trascendente, è, in quanto impensabile e indeterminabile, nulla» (Ph III, 43-4). Lo stesso vale a maggior ragione per il non-essere. L'uomo può pensare il nulla solo come correlato (negazione o privazione) di qualcosa di positivo, solo come *nihil relativum, privativum, nihil ad aliud, non ens katá ti et secundum quid*. «Posso pensare il nulla solo se penso *qualcosa* come correlato al nulla». Il nulla assoluto come tale potrei pensarlo «solo non pensando».

Il correlato del nulla, però, può essere o un qualcosa di determinato o l'essere puro e semplice (*das Sein schlechthin*). Nel primo caso il nulla è un «nulla determinato», in quanto non-essere di quel determinato qualcosa di cui esso nega l'essere, in quanto «nulla di un determinato qualcosa il cui non-essere esso deve significare». Nel secondo caso il nulla è il «nulla assoluto», in quanto negazione di quell'essere «completamente indeterminato» che può essere detto «essere» solo «formalmente», dato che è a sua volta «qualcosa d'impensato» e perciò di fatto a sua volta un nulla<sup>12</sup>. Ora, se è possibile pensare il nulla di qualcosa muovendo dal pensiero di questo qualcosa, è invece impossibile pensare, per questa via indiretta, il nulla assoluto, già solo appunto perché è impossibile pensare «positivamente» l'essere puro e semplice.

Laddove tuttavia il filosofo cerca di trascendere formalmente dall'esserci all'essere puro e semplice, di questo essere può parlare solo contrapponendolo «all'esserci che esso

---

12 «L'essere puro e semplice, commisurato al pensiero di qualcosa di determinato, è a sua volta qualcosa di non pensato e in questo senso nulla; tuttavia, solo se pensato formalmente come essere, anche se totalmente indeterminato, esso ha di fronte a sé quel nulla che sarebbe assolutamente nulla» (Ph III, 44).

non è». Esso è quindi a sua volta «un non-essere di qualcosa di determinato», ovvero un nulla. Questo nulla degli enti inframondani, questo non-essere di tutto ciò che è esserci determinato, si può però presentare o come il nulla puro e semplice o come la pienezza indeterminata: «Da un lato, il nulla è di fatto nulla. Io esco dal mondo, perdo per così dire il profumo dell'esserci, cado nel nulla. Dall'altro, il nulla è l'essere autentico come non-essere di ogni determinato qualcosa» (Ph III, 44). Dunque il non-essere di tutto ciò che è determinato può essere o «il nulla puro e semplice» o la «pienezza indeterminata». In questo secondo senso, però, essere e nulla finiscono per identificarsi, in quanto il non-essere di tutto ciò che è determinato è «la sovrabbondanza dell'essere autentico»<sup>13</sup>.

Entrambi questi «nulla» (il nulla come non-essere puro e semplice e il nulla come oltre-essere) non possono però essere colti passivamente da un mero stato affettivo che «non prende affatto lo slancio del pensiero e quindi non esperisce nemmeno il suo scacco», ma rimane «attaccato al nulla come se questo esistesse», bensì possono essere colti soltanto da quel pensiero che trascende se stesso, rovesciandosi in una sorta di «non-pensiero», che è però chiarificatore e che, pur non pensando qualcosa di determinato, non è che non pensi nulla, in quanto pensa il nulla che «o semplicemente non è essere o è oltre-essere».

Nel trascendere pensante che finisce per capovolgersi in un non-riuscire-più-a-pensare, il nulla dell'esserci, «il nulla di ogni singolo essere determinato», si fa dunque incontro all'uomo, nella sua situazione concreta, sempre in due modi opposti: come esorbitante oltre-essere, come Trascendenza, o come non-essere assoluto, come nulla puro e semplice. In entrambi i casi comunque il nulla resta impensabile. Infatti, se non si può pensare il nulla come essere dell'oltre-essere «a causa della sua sovrabbondanza», a maggior ragione non si può pensare il nulla puro e semplice che è assoluto nulla. Tuttavia, se di fronte al nulla come oltre-essere il non-riuscire-a-pensare diventa «impulso a trascendere» e «voglia di autenticità», di fronte al nulla come non-essere assoluto, il non-riuscire-a-pensare diventa «l'orrore davanti al possibile abisso trascendente». Infatti, «se là entravo nel nulla per scomparire come finitezza ed entrare nell'autenticità, qui cado nel nulla e mi perdo completamente. 'Nulla' è l'essere autentico o il raccapricciante non-essere» (Ph III, 46). Tra questi due nulla si muove comunque «l'esserci dell'essere categorialmente determinato» in cui tutto è ambiguo. Infatti, se da un lato gli si schiude «l'occhio dell'essere autentico», dall'altro gli si spalanca «l'abisso del vero e proprio nulla».

Tuttavia ogni tentativo di pensare il nulla assoluto, il nulla puro e semplice, si dà, paradossalmente solo in virtù della possibilità dell'essere:

Se cerco di pensare che non c'è in generale alcun essere, né esserci né essere autentico, mi accorgo non solo che non lo posso fare, ma che dal tentativo di pensare che non c'è in generale alcun essere, scaturisce la certezza dell'impossibilità del non-essere assoluto: il nulla assoluto può essere solo in virtù della possibilità dell'essere, e già questa possibilità è quell'essere davanti a cui ammutolisco per aver fallimentarmente tentato di pensare il nulla assoluto. Io posso sì eliminare dal pensiero ogni esserci, ma non posso, al contempo, eliminare anche l'essere: quell'essere ancora del tutto indeterminato, che è sì nulla, ma nel senso dell'infinita pienezza della possibilità. Nel silenzio conservo la certezza, in maniera unica, dell'impossibilità del non-essere assoluto. (Ph III, 44-5).

Nel pensiero di Jaspers troviamo quindi quattro accezioni diverse del termine «nulla»: il nulla «qualitativo», nichilistico, quale assenza di un'evidenza di senso; il nulla dell'annientamento, della morte, che l'individuo come esserci fugge, ma come esistenza

---

13 «Il non-essere di ogni essere a noi accessibile, è l'essere della Trascendenza» (Ph III, 234).

affronta con lucidità e coraggio; il nulla «oggettivo» o «negativo» (*nihil negativum*), il «nulla puro e semplice» (*non ens apłōs et simpliciter*)<sup>14</sup>, che è qualcosa d'impensabile, dal momento che lo stesso «essere puro e semplice», di cui esso rappresenta la negazione, è, in quanto indeterminato, qualcosa d'impensabile; e il nulla «religioso» di ascendenza platonica e neoplatonica, il nulla come «ni-ente», non-ente<sup>15</sup>, *no-thing*, *epékeina tēs ou-sías*,<sup>16</sup> essere-al-di-là-dell'essere, oltre-essere, «essere autentico», Divino, Trascendenza. È tuttavia solo quest'ultimo nulla (che si identifica con l'essere della Trascendenza) che può donare senso alla vita dell'individuo non solo di fronte alla possibilità del nulla del nichilismo e del nulla della morte, ma anche di fronte alla possibilità (formalmente non escludibile) del nulla assoluto.

### Tavola delle abbreviazioni

PsW = Jaspers, K. (1919), *Die Psychologie der Weltanschauungen*, München-Zürich: Piper, 1985.

Ph = Jaspers, K. (1932), *Philosophie*, voll. I-III, München-Zürich: Piper, 1994.

W = Jaspers, K. (1947), *Von der Wahrheit*, München-Zürich: Piper 1991.

### Bibliografia

Aristotele, *Metafisica*.

Aristotele, *Fisica*.

Bloch, E. (1954-1959), *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a. M: Suhrkamp, 1985 (trad. it: *Il principio speranza*, Milano: Garzanti, 1994).

Diogene Laerzio, *Vitae philosophorum*.

Garaventa, R. (2006), *Angoscia*, Napoli: Guida.

Garaventa, R. (2010), *Ambiguità ed equivocità del nulla in Arthur Schopenhauer*, in Garaventa, R. (a cura di), *Tebe dalle cento porte. Saggi su Arthur Schopenhauer*, Roma: Aracne, 99-158.

Garaventa, R. (2011), *Il ruolo della filosofia nel mondo contemporaneo: la lezione di Karl Jaspers*, in «Itinerari. Quaderni di studi di etica e di politica», 3 (2011), 3-27.

---

14 Cfr. il *nichtiges Nichts* in Martin Heidegger (1987, 257-266), nonché il nulla assoluto quale categoria «anti-utopica» per eccellenza in Ernst Bloch (1954-1959, 367-8): «Alla fine resta quindi l'interscambiabile alternativa tra il nulla assoluto e il tutto assoluto. Il nulla assoluto è la vanificazione suggellata dell'utopia; il tutto assoluto è la realizzazione suggellata dell'utopia o l'essere come utopia. Il trionfo finale del nulla è stato pensato mitologicamente come inferno, il trionfo finale del tutto come paradiso».

15 Cfr. il *nichtendes Nichts* in Martin Heidegger. «Il niente», ovvero «ciò che non è mai e in nessun caso un ente», si svela come «ciò che si differenzia da ogni ente e che noi chiamiamo l'essere»: «questo assolutamente altro rispetto a tutto l'ente è il non-ente. Ma questo niente dispiega la sua essenza in quanto essere»; «Il niente è il 'non' dell'ente, quindi l'essere esperito a partire dall'ente. La differenza ontologica è il 'non' tra ente ed essere. Ma, allo stesso modo in cui l'essere come 'non' relativo all'ente non è un niente nel senso del *nihil negativum*, così la differenza, come 'non' tra ente ed essere, non è il semplice prodotto di una distinzione dell'intelletto (*ens rationis*)» (Heidegger 1987, 79-80); «Il vuoto è allora lo stesso che il Nulla, quella realtà cioè che noi tentiamo di pensare come l'Altro rispetto a tutto quello che può essere presente e assente» (Heidegger 1973, 97). Significato ben diverso ha «l'unità di essere e nulla» sostenuta da Hegel nella *Scienza della logica*: «Essere, puro essere, – senza nessun'altra determinazione [...]. Esso è la pura indeterminatezza e il puro vuoto [...]. L'essere, l'indeterminato immediato, di fatto è nulla, né più né meno che nulla» (Hegel 1812, I, 1, 1).

16 Cfr. Platone, *Repubblica*, VI, 501 b; Plotino, *Enneadi*, V 1, 10; V 3, 17; V 4, 1 e 2.

- Hegel, G.W.F. (1807), *Phänomenologie des Geistes*, Bamberg-Würzburg: J.A. Goebhardt (Frankfurt-Berlin-Wien: Ullstein 1973).
- Hegel, G.W.F. (1812, <sup>2</sup>1831), *Wissenschaft der Logik*, I, Nürnberg: J.L. Schrag (Hamburg: Meiner 1975).
- Hegel, G.W.F. (1840-44), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Berlin: Duncker & Humblot (trad. it.: *Lezioni sulla storia della filosofia*, Firenze: La Nuova Italia, 1973).
- Heidegger, M. (1943), *Nachwort zu «Was ist Metaphysik?»* Frankfurt a. M.: Klostermann (trad. it.: *Poscritto a «Che cos'è metafisica?»*, in Heidegger, M. (1987), *Segnavia*, Milano: Adelphi, 257-266).
- Heidegger, M. (1929, <sup>3</sup>1949), *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt a. M.: Klostermann (trad. it.: *Dell'essenza del fondamento*, in Heidegger, M. (1987), *Segnavia*, Milano: Adelphi, 79-131).
- Heidegger, M. (1959), *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: G. Neske (trad. it.: *In cammino verso il Linguaggio*, Milano: Mursia, 1973).
- Nietzsche, F. (1986), *KSA = Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe, voll. I-XV, München-New York: De Gruyter.
- Platone, *Repubblica*.
- Plotino, *Enneadi*.
- Ritter, J., Gründer, K., Gabriel, G., (Hrsg.) (1971-2007), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe Verlag, voce: «Nichts, Nichtseiendes», a cura di Kobusch, Th., vol. VI, coll. 805-836.
- Welte, B. (1975), *Über die verschiedenen Bedeutungen des Nichts*, in Schwan, A. (Hrsg.), *Denken im Schatten des Nihilismus*, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 26-33.