



Table of Contents

- 3 **Heidegger's Kehre** *theologie Johann Joachim Spaldings, Verlag Kreuz GmbH, Stuttgart 2008, pp.248.*
- 3 Antonio Cimino, *Il problema del contesto e le vie dell'interpretazione. Nota sul contestualismo in Heidegger*
- 11 Claudio Paravati, *Le radici storiche della Kehre heideggeriana*
- 45 Mathias Warnes, *The Chiasmus of the Holiday: Heidegger on Work, Fest, Leisure, and Unrest*
- 63 Christian Belli, *Leitfrage e Grundfrage. Una lettura della Gründung nei Beiträge zur Philosophie*
- 77 Simona Bertolini, *Quando l'ontologia non è più fenomenologia. Alcune riflessioni sul passaggio da Sein und Zeit alla Kehre*
- 101 Matteo Segatto, *Heidegger. Ancora una volta sulla Kehre: evento e abbandono*
- 127 **Reviews**
- 127 Antonio Cimino: Bianco, Giovanni, *Nichilismo giuridico e territorio*, U-TET Giuridica, Torino 2010.
- 129 Matteo Segatto: Alessandro Bertinetto, *La forza dell'immagine. Argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di J. G. Fichte*, Mimesis, Milano-Udine 2010.
- 133 Laura Anna Macor: Ulrich Dreesman, *Aufklärung der Religion. Die Religions-*

139 **Call for Papers**

Philosophical Readings
Philosophical Online Journal

Philosophical Readings, a four-monthly journal, ISSN 2036-4989, features articles, discussions, translations, reviews, and bibliographical information on all philosophical disciplines. *Philosophical Readings* is devoted to the promotion of competent and definitive contributions to philosophical knowledge. Not associated with any school or group, not the organ of any association or institution, it is interested in persistent and resolute inquiries into root questions, regardless of the writer's affiliation. The journal welcomes also works that fall into various disciplines: religion, history, literature, law, political science, economics, and empirical sciences that deal with philosophical problems. *Philosophical Readings* uses a policy of blind review by at least two consultants to evaluate articles accepted for serious consideration. *Philosophical Readings* promotes special issues on particular topics of special relevance in the philosophical debates. *Philosophical Readings* occasionally has opportunities for Guest Editors for special issues of the journal. Anyone who has an idea for a special issue and would like that idea to be considered, should contact the Executive editor.

Executive editor: Marco Sgarbi, Università di Verona.

Associate editor: Eva Del Soldato, Scuola Normale Superiore di Pisa.

Assistant editor: Valerio Rocco Lozano, Universidad Autónoma de Madrid.

Editorial Advisory Board: Laura Boella, *Università Statale di Milano*; Elio Franzini, *Università Statale di Milano*; Alessandro Ghisalberti, *Università Cattolica di Milano*; Piergiorgio Grassi, *Università di Urbino*; Margarita Kranz, *Freie Universität Berlin*; Sandro Mancini, *Università di Palermo*; Massimo Marassi, *Università Cattolica di Milano*; Roberto Mordacci, *Università Vita e Salute San Raffaele di Milano*; Ugo Perone, *Università del Piemonte Orientale*; Stefano Poggi, *Università di Firenze*; Riccardo Pozzo, *Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee-CNR*; José Manuel Sevilla Fernández, *Universidad de Sevilla*.

Board of Consultants: This board has as its primary responsibility the evaluation of articles submitted for publication in *Philosophical Readings*. Its membership includes a large group of scholars representing a variety of research areas and philosophical approaches. From time to time, *Philosophical Readings* acknowledges their service by publishing the names of those who have read and evaluated manuscripts in recent years.

Submissions: Submissions should be made to the Editors. An abstract of not more than seventy words should accompany the submission. Since *Philosophical Readings* has adopted a policy of blind review, information identify the author should only appear on a separate page. Most reviews are invited. However, colleagues wishing to write a review should contact the Executive editor. Books to be reviewed, should be sent to the Executive editor.

Heidegger's Kehre

Antonio Cimino

Il problema del contesto e le vie dell'interpretazione. Nota sul contestualismo in Heidegger

Fra le diverse chiavi di lettura che possono essere usate per mettere in luce e discutere alcune interessanti intersezioni nella storia della filosofia del sec. XX, quella del contesto si rivela piuttosto feconda.¹ In questo contributo intendo farne uso per soffermarmi brevemente su alcuni suoi significativi risvolti per il metodo filosofico, facendo riferimento a Heidegger. In effetti, molte importanti figure concettuali dell'intero pensiero di Heidegger possono essere connesse a forme più o meno esplicite di contestualismo. Tuttavia, ritengo sia particolarmente interessante, e per molti versi paradigmatico, lo spregiudicato contestualismo metodologico che si può rintracciare nelle lezioni tenute da Heidegger a Freiburg i.Br. nel semestre estivo 1920 e ora pubblicate come vol. 59 della *Heidegger-Gesamtausgabe*, con il titolo *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (Fenomenologia della visione e dell'espressione. Teoria della formazione filosofica dei concetti)*.²

¹ Una buona parte delle riflessioni qui presentate ha tratto spunto dalla giornata di studi svoltasi al Dipartimento di Filosofia dell'Università di Pisa il 19 aprile 2004 e a cui hanno preso parte come relatori Franca D'Agostini, Carlo Penco e Luigi Perissinotto, i cui contributi sono stati successivamente pubblicati in «Teoria» 2005/XXV/1: C. Penco, *Anatra all'arancia: il tema del contesto nella filosofia analitica*, pp. 5-24; F. D'Agostini, *Contesto, contestualità, contestualismo*, pp. 25-60; L. Perissinotto, *Cose e contesti*, pp. 61-73. I tre saggi offrono un'ampia panoramica sui diversi tipi di contestualismo che sono stati al centro della riflessione filosofica novecentesca, sia nel filone continentale che in quello analitico.

² M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1993, 2007² (= GA 59).

Nel quadro di un programma filosofico per molti aspetti ancora sperimentale, quello di un'ermeneutica fenomenologica della fatticità, Heidegger offre alcuni esempi molto interessanti di un metodo fenomenologico orientato all'analisi dei differenti contesti vitali ed esperienziali in cui si articola la vita fattuale. Mi riferisco in particolare all'analisi da lui sviluppata circa i molteplici significati della parola «storia».³ Vale la pena seguirne i punti salienti con particolare attenzione a una strategia che, a mio avviso, è molto vicina, se non del tutto sovrapponibile, ad alcune ben note istanze di fondo dello stesso Wittgenstein.

Il principale assunto che guida l'analisi fenomenologica della parola «storia» condotta da Heidegger in GA 59 è rintracciabile in particolare nell'indicazione programmatica secondo cui non è affatto sufficiente constatare ed esplicitare la polivocità della parola, ma piuttosto occorre comprenderne i molteplici sensi alla luce dei concreti contesti in cui essa è usata nel linguaggio ordinario e in cui il fenomenologo deve immedesimarsi, con un atto di empatia ermeneutico-fenomenologica.⁴ Così Heidegger distingue sei significati fondamentali della parola,⁵ analizzando i rispettivi contesti esperienziali alla luce di una triplice articolazione di senso, il cui schema di fondo ritorna di continuo nei suoi primi scritti friburghesi, vale a dire: «senso di contenuto» (*Gehaltssinn*), «senso di riferimento» (*Bezugssinn*) e «senso di attuazione» (*Vollzugssinn*).

Secondo la definizione di Heidegger,⁶ il senso di contenuto è ciò che viene esperito in un determinato contesto esperienziale, in sostanza il senso noematico proprio di un vissuto. Il senso di riferimento invece rimanda al modo in cui il correlato senso di contenuto viene esperito, vale a dire, usando la terminologia husserliana, al senso noetico che caratterizza il vissuto intenzionale. Infine, il senso di attuazione è la maniera in cui si attua o si realizza il riferimento al contenuto, cioè – così propongo di riformulare la definizione di Heidegger – il senso storico-temporale che caratterizza il riferimento al contenuto. In sostanza, senso di riferimento e senso di attuazione sono aspetti che si integrano reciprocamente nella dinamica intenzionale propria di un dato vissuto, così che di fatto non risultano separabili.

³ Cfr. GA 59, pp. 43 ss.

⁴ Cfr. GA 59, p. 44.

⁵ Cfr. GA 59, pp. 44 ss.

⁶ Cfr. M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1995 (= GA 60), p. 63

Ora, l'immedesimazione interpretante nel contesto vitale viene posta in atto proprio con l'intento di analizzarne l'articolazione intenzionale alla luce dello schema di senso appena delineato. Mettere in luce i molteplici significati di «storia» equivale allora ad esplicitare il senso di contenuto, il senso di riferimento e il senso di attuazione dei molteplici contesti in cui questa parola viene usata. Nei suoi primi scritti friburghesi Heidegger fa riferimento spesso a questa sorta di empatia ermeneutico-fenomenologica, considerandola di fatto – per quello che si può ricostruire sulla scorta del materiale pubblicato nella *Gesamtausgabe* – la chiave di volta della sua revisione del metodo fenomenologico. In altri luoghi dei suoi scritti risalenti ai primi anni Venti, Heidegger denomina questa immedesimazione «intuizione ermeneutica» o «comprendente», considerandola come conseguente radicalizzazione della visione fenomenologica (*phänomenologische Anschauung*) di Husserl.

Nell'analisi dei molteplici contesti esperienziali connessi con i diversi significati di «storia» Heidegger sviluppa prima un profilo dei rispettivi sensi di riferimento che caratterizzano i diversi contesti vitali,⁷ quindi si concentra sul senso di attuazione, utilizzando un ulteriore procedimento metodico che egli denomina «discriminazione fenomenologica» (*phänomenologische Diuidication*). Si tratta di una strategia che, almeno per quanto riguarda l'esplicita caratterizzazione terminologica, Heidegger abbandonerà subito dopo, ma che è molto significativa per seguire i tratti caratteristici del suo metodo. In ogni caso, essa è stata riassorbita in buona misura nella decostruzione fenomenologica, risultando quindi di fatto operativa in tutto il suo pensiero. La funzione fondamentale della discriminazione fenomenologica consiste sostanzialmente nel disegnare una mappa dei diversi contesti esperienziali fissandone i rapporti di originarietà. In altre parole, si tratta di una sorta di *genealogia fenomenologica* che mira a stabilire se e in che misura la dinamica fenomenica di un dato contesto esperienziale è originaria e quindi che posto occupa, sempre in termini di originarietà, rispetto ad altri.

Per comprendere adeguatamente questo approccio, è necessario innanzi tutto eliminare alcuni possibili fraintendimenti legati a concetti e termini alquanto enfatici usati da Heidegger, in particolare a quelli connessi con la nozione di «originarietà». In effetti, questa terminologia deve essere privata di connotazioni forti – soprattutto di quelle metafisiche e teologiche – e considerata invece sotto un aspetto puramente formale, vale a dire esclusivamente in vista di una pura descrizione

⁷ Cfr. GA 59, pp. 60 ss.

fenomenologica dell'esperienza. Ciò è documentato dal criterio che Heidegger adduce per stabilire se il senso di attuazione di un dato contesto esperienziale è o no originario.⁸ Cercando di ritradurre la sostanza di questo criterio in termini meno perifrastici ed enfatici, e stando al concreto modo in cui Heidegger lo adopera, si può dire che un senso di attuazione è originario se e nella misura in cui è legato al mondo del sé del singolo e richiede una costante rivitalizzazione o riattuazione. Con questo presupposto Heidegger qualifica come originari i contesti esperienziali in cui la storicità è in diretto rapporto al concreto sé fattuale, mentre considera derivati quei contesti che rivelano un'attuatività (o performatività) storica residuale e sostanzialmente sbiadita.⁹ Ebbene, i due poli entro cui si distribuisce, in base a una minore o maggiore originarietà, la variegata molteplicità dei sensi di «storia», sono da un lato il contesto esperienziale in cui l'uso di questa parola rimanda alla storia vissuta in prima persona dal singolo, dall'altro l'uso che se ne fa a partire da un contesto vitale in cui il riferimento attuativo al mondo del sé è fortemente depotenziato e ridotto a un residuo minimo, privo di quella dinamicità storico-temporale che invece caratterizza la sfera originaria dell'esperienza fattuale.

Tenendo conto dell'andamento complessivo dell'analisi offerta da Heidegger, sono allora facilmente individuabili alcune forti convergenze con il Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche*, innanzi tutto per il ruolo determinante che viene assegnato appunto al contesto, inteso più precisamente, sia in Heidegger che in Wittgenstein, come *forma di vita legata a un particolare uso o gioco linguistico*. Come noto, in Wittgenstein questo riorientamento metodologico ha luogo in particolare con la consapevole autocritica rivolta al *Tractatus*, mentre in Heidegger tale prospettiva si afferma in sostanza sin dall'inizio e si ripresenta, con diverse accentuazioni e sfumature, nel corso di tutto il suo pensiero. In ogni caso, comune a entrambi è l'utilizzo di strategie contestualistiche per sottolineare la marcata molteplicità delle forme di vita e in particolare per circoscrivere nei propri limiti le modalità di esperire il linguaggio proprie delle scienze e della stessa filosofia tradizionale, incline, secondo una prospettiva condivisa appunto da entrambi, a una concezione piuttosto unilaterale e riduzionistica della logica e del linguaggio.

Al riguardo, restando ai primi scritti friburghesi di Heidegger, si può ricordare il modo in cui questi concepisce il rapporto fra esperienza naturale (o pre-teoretica) ed esperienza scientifica (o teoretica). Ri-

⁸ Cfr. GA 59, p. 75.

⁹ Cfr. GA 59, pp. 74 ss.

letto senza i toni enfatici con cui Heidegger talvolta lo descrive – alludo nuovamente al suo uso di nozioni come «originarietà», «autenticità», «genuinità» o «ambito originario» ecc. –, tale rapporto consiste nel fatto che l'atteggiamento scientifico prende forma a partire dai contesti vitali pre-teoretici, costituendone però un impoverimento e una sorta di devitalizzazione. Ciò porta Heidegger non a una velleitaria polemica contro l'esperienza scientifica o tecnica, bensì alla necessità di guardare ad essa come a una *determinata* forma di vita e di linguaggio, la quale non può fungere da metro di misura privilegiato né per l'analisi di altri contesti esperienziali né per definire l'impostazione metodologica della filosofia. In effetti, rispetto a quest'ultimo punto Heidegger introduce una prospettiva che si rivelerà centrale lungo tutta la sua opera, vale a dire la necessità di un'impostazione *formale* che a suo dire dovrebbe guidare costantemente le interpretazioni dei diversi fenomeni. Questo carattere formale delle analisi fenomenologiche si rispecchia nella loro peculiare «provvisorietà» (*Vorläufigkeit*) di principio, che le rende aperte a revisioni, appunto senza pregiudicarle in anticipo rispetto a un *determinata* direzione di svolgimento.

Ritengo opportuno precisare come in entrambi i casi, sia in Heidegger che in Wittgenstein, il depotenziamento del teoretico risulterebbe nella sostanza frainteso se lo considerasse come mero sintomo di una stagione culturale ben volentieri incline a forme più o meno larvate di relativismo o di irrazionalismo antiscientifico. Visto invece nella sua sostanza filosofica, l'approccio contestualistico (ma si potrebbe anche dire: pluralistico) di Heidegger e Wittgenstein rappresenta la potente riaffermazione di istanze che peraltro sono state coltivate in modo conseguente già in alcuni momenti fondanti della nostra tradizione filosofica. Al riguardo basti pensare innanzi tutto al ben noto esempio di Aristotele, che si preoccupava di sottolineare i differenti gradi di rigore e precisione delle molteplici scienze.

A conferma e precisazione delle importanti convergenze di Heidegger e Wittgenstein sul contestualismo, ritengo sia molto utile prendere in considerazione un ulteriore esempio di analisi fenomenologica che Heidegger sviluppa, nelle lezioni del semestre invernale 1921/22,¹⁰ con una particolare attenzione agli usi linguistici radicati nei diversi contesti esperienziali. In questo caso, nell'introdurre la no-

¹⁰ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1985, 1994² (= GA 61).

zione di «uso linguistico» (*Sprachgebrauch*),¹¹ Heidegger la riconsidera alla luce del procedimento che poco sopra ho caratterizzato come empatia ermeneutico-fenomenologica e che consiste appunto nel compito, da parte del fenomenologo, di immedesimarsi in una situazione fattuale, per comprenderne dall'interno le tendenze motivate e metterne in rilievo lo specifico contesto vitale. Questo procedimento chiaramente ispirato alla tradizione ermeneutica – in particolare a Dilthey – è però innestato su un chiaro motivo fenomenologico, il cui senso di fondo può essere ritradotto nei seguenti termini: l'esplicazione interpretante dell'uso linguistico e del correlato contesto vitale può essere considerata fenomenologica se e nella misura in cui l'interprete evita di proiettare su quell'uso linguistico caratteri propri di altri contesti vitali, cercando invece di comprenderlo unicamente a partire da se stesso e solo nei limiti in cui esso si offre al comprendere fenomenologico.

Deve essere comunque tenuta presente una specificità del contestualismo metodologico di Heidegger, la quale esibisce toni diversi rispetto a Wittgenstein, per quanto, a mio parere, anche essi siano integrabili in modo conseguente nell'approccio del filosofo austriaco. Tale specificità è data dalla decostruzione fenomenologica, considerata soprattutto come momento metodologico determinante nell'approccio ai testi filosofici del passato. In effetti, numerose sono le occasioni in cui Heidegger usa un approccio fortemente contestualistico con particolare riguardo alla storia della filosofia. In tal caso, il compito del fenomenologo consiste nell'immedesimarsi nei contesti vitali da cui sono scaturite determinate dottrine filosofiche tramandate, al fine di metterne in luce le specifiche dinamiche esperienziali. Ciò si traduce in una decisiva conseguenza: l'interpretazione dei testi tramandati non ha lo scopo di stabilire se una determinata dottrina è vera o falsa, bensì nel ricontestualizzarla e quindi nello stabilire se quella dottrina è in grado di restituire determinati fenomeni in modo «originario» (*ursprünglich*) e «autentico» (*eigentlich*). Secondo la precisazione data in precedenza, i termini «originario» e «autentico» devono essere compresi in un senso puramente descrittivo, vale a dire in vista del compito di tracciare una genealogia dei diversi contesti esperienziali, che si differenziano allora in più o meno originari, a seconda dei loro rapporti di derivazione e del loro posto nel quadro di quella che possiamo caratterizzare come mappatura fenomenologica.

Le letture che Heidegger fornisce della filosofia antica sono un chiaro esempio di questo modo di procedere. Nel decostruire ad e-

¹¹ GA 61, p. 42.

sempio le dottrine platoniche e aristoteliche, il filosofo friburghese non intende stabilirne la verità o falsità, bensì ricollocarle nei loro propri contesti vitali e stabilirne la specifica posizione in una ideale mappa fenomenologica.¹² Viste sotto questa luce, la dottrina aristotelica del tempo e l'interpretazione greca dell'essere come «essere prodotto» o come sostanzialità devono essere considerate non semplicemente false, bensì parziali e unilaterali, in quanto esse risultano da una *determinata* autointerpretazione dell'uomo, la quale deve essere ricondotta a un orizzonte interpretativo più profondo e meno pregiudicato. Partendo da questo presupposto, l'interpretazione aristotelica del tempo si rivela fondata su un'esperienza derivata della temporalità, mentre la sostanzialità o l'«essere prodotto» è un modo di essere che, secondo la lettura di Heidegger, la filosofia greca e la tradizione generalizzano privilegiandolo in modo unilaterale.

Prescindendo dal merito storico-filosofico della tesi di Heidegger, è importante metterne a fuoco la strategia di fondo, che consiste appunto nello smascherare l'indebita generalizzazione – o decontestualizzazione – che si opera di determinate categorie. Per certi versi si potrebbe anche in questo caso evidenziare un'ulteriore convergenza metodologica tra Heidegger e Wittgenstein, che può essere riletta come una conseguenza diretta del loro contestualismo: alludo alla funzione terapeutica assegnata alla filosofia, soprattutto nei confronti di se stessa. In effetti, ritengo si possa argomentare con buone ragioni che gran parte della produzione filosofica dei due pensatori nasce dalla volontà di contestare talune infondate generalizzazioni e costruzioni a cui è spesso incline la riflessione filosofica e quindi di dare voce a un più sobrio pluralismo delle forme di vita, secondo una linea di pensiero che richiama momenti decisivi di buona parte della filosofia post-hegeliana.

¹² Cfr. anche M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, Klostermann, Frankfurt a. M. 2005 (= GA 62), pp. 366 ss.

Claudio Paravati

Le radici storiche della *Kehre* heideggeriana

§1) Il problema della storia nella fenomenologia

§1.1) Ritornare a Dilthey

Dopo essersi addottorato nel 1913 con un saggio dal titolo *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, Heidegger, sotto la spinta del professor Heinrich Finke comincia un saggio sulla filosofia medievale. Questo lavoro lo porterà a ottenere la libera docenza nel 1915, con il saggio *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. Presentando il saggio, allega un curriculum da cui leggiamo:

[...] Accanto alla *Piccola Summa* di Tommaso D'Aquino, e ad alcune opere di Bonaventura, furono le *Ricerche Logiche* di Husserl a rivelarsi decisive per il mio percorso di studioso [...].

Le mie convinzioni fondamentali restarono quelle della filosofia aristotelico-scolastica. Col tempo riconobbi che era necessario e doveroso trarre dal suo patrimonio ideale una valutazione e una utilizzazione assai più feconda. [...] Riconobbi che la filosofia non poteva orientarsi unilateralmente né alla matematica, né alle scienze naturali, né alla storia, anche se l'ultima, se intesa come storia spirituale, può maggiormente fecondare la filosofia. Questo mio interesse storico, ora crescente, mi facilitò lo studio della filosofia medievale, finalizzato alla necessaria ricostruzione delle basi della Scolastica.¹

Sono due gli interessi del giovane Heidegger che emergono con forza dalle sue stesse parole: quello per la fenomenologia, in particolare per le *Logische Untersuchungen* di Husserl da un parte; e quello

¹ Hugo Ott, *Martin Heidegger: Unterwegs zur seiner Biographie*, Campus, Frankfurt a.M., New York 1988; tr.it. *Martin Heidegger. Sentieri biografici*, SugarCO, Milano 1990.

per il problema della storia.² Queste sono le due radici ineliminabili e sempre costanti della produzione di Heidegger, a partire dai primi corsi friburghesi fino agli anni della *Kehre*. Gli studi storici di Heidegger lo portano a pensare la filosofia non solamente orientata alle scienze naturali, come ad esempio alla matematica, né d'altra parte alla storia, per quanto però, come leggiamo, quest'ultima goda di uno statuto diverso. Ammette Heidegger, infatti, che se la storia venisse ben intesa, in quanto *storia spirituale*, potrebbe maggiormente fecondare la filosofia. Il suo ruolo all'interno del pensiero heideggeriano si presenta fin dai primi anni come centrale e, allo stesso tempo, «da intendere bene». Le parole di Heidegger fanno intendere esplicitamente che la storia deve innanzitutto essere intesa nel modo giusto. Occupandosi di storia, Heidegger si inserisce nel dibattito riguardante lo statuto della stessa filosofia, che oramai da decenni tiene occupata l'Università in Germania: è possibile una filosofia in quanto scienza? Se la filosofia è *storica*, può ancora avanzare pretese di *verità*?

Proprio per la sua passione storica, e, come mostra Marini, sotto l'invito accademico di Heinrich Finke, Heidegger si dedica alla Scolastica, e nello specifico a Duns Scoto - oggi sappiamo che il testo preso in esame per la libera docenza è uno pseudo-scoto.³ È da tener presente che Heidegger può studiare da molti anni grazie alle borse di studio della chiesa cattolica del Baden. L'uso di distribuire borse di studio per gli studenti e le studentesse più promettenti è una prassi ancora comune in Germania. Inizialmente Heidegger si iscrive a teologia, ma dopo il primo anno passa allo studio della filosofia. Nel 1919 prende ufficialmente congedo dal cattolicesimo scrivendo al suo padre spirituale, Engelbert Krebs, libero docente presso la facoltà teologica friburghese:

Vedute gnoseologiche, soprattutto sulla teoria della conoscenza storica, mi hanno reso problematico e inaccettabile il *sistema* del cattolicesimo - non ancora il cristianesimo e la metafisica, intesi però in senso nuovo. Credo di aver sentito con estrema forza - forse più dei suoi studiosi ufficiali - i valori del Medioevo cattolico che siamo ancora lontani dall'apprezzare appieno.⁴

² «[...] L'incantesimo che proveniva da quell'opera [le *Logische Untersuchungen*] si estendeva fino all'aspetto esteriore dell'impaginazione e del frontespizio». Martin Heidegger, «Mein Weg in die Phänomenologie», in *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen, tr.it. *Tempo e essere*, Guida, Napoli 1980, pp. 82-85.

³ Alfredo Marini, *Cronologia*, in *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, Mondadori, Milano 2006, pp. XLIV-CXXII.

⁴ Ott, *Martin Heidegger* cit., p. 106.

Viene citato questo episodio per mostrare come fin dai primi lavori heideggeriani la storia abbia un ruolo fondamentale, che si svela in tutta la sua complessa articolazione, e, come un impulso ininterrotto, tiene Heidegger costantemente “veglio” filosoficamente. Come si legge dalle sue parole, il problema sorto con il *sistema* del cattolicesimo poggia «soprattutto sulla teoria della conoscenza storica». ⁵ Questo è il problema di fondo del pensiero del giovane Heidegger: in che modo appropriarsi del *sistema* storia? In che senso la filosofia è storica, e in che senso ci si appropria di tale eredità? Fin dai primi corsi tenuti a Friburgo, Heidegger si inserisce in modo originale nel vivo panorama filosofico tedesco, impegnato quanto non mai a ripensare l’eredità dell’Ottocento, e in particolar modo l’eredità di Kant. ⁶

Il corso tenuto nel 1919, durante il *Kriegsnotsemester*, dal titolo *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, inaugura il periodo che potremmo definire la *Kehre* della vita, o, come suggerisce Kiesiel, la «lebensphilosophische Phase» ⁷: proprio in risposta alla husserliana *Philosophie als strenge Wissenschaft*, dove Husserl poneva il problema - quanto mai *kantiano* - di ripensare un terreno sicuro sul quale fondare la filosofia come scienza - «rigorosa!», e lo faceva a partire dall’impossibilità di fare scienza a partire dai «fatti», e quindi dalla «vita» - Heidegger, *umgekehrt*, incomincia dalla «vita» stessa.

⁵ A tal proposito è significativo l’esordio di una lettera del 1919, scritta da Heidegger a Elisabeth, figlia di Husserl, durante una breve vacanza presso Costanza: «Cara signorina Husserl! mi capita spesso di pensare al nostro colloquio sulla conoscenza storica».

⁶ La sua originalità non passerà inosservata a Natorp, che, con la possibilità di assegnare un posto da professore straordinario a Marburg, scrive a Husserl per avere notizie del suo giovane assistente. Sulle prime Husserl risponde in maniera distaccata, non pronunciandosi sul valore di Heidegger, ammettendo la necessità di conoscerlo meglio. Lo ritiene un giovane promettente, ma acerbo, vista la giovane età, non pronto per un posto come professore. Nel 1922 invece la situazione è diversa, e dopo un’ulteriore richiesta da parte di Natorp, Husserl mette in luce le importanti qualità dell’allievo e l’originalità del suo modo di essere fenomenologo. Le ricerche di Heidegger, così ne parla Husserl, di carattere «fenomenologico-storico-spirituale» si orientano su Agostino, il neoplatonismo e Aristotele, svolgendo pensiero relativo alle «categorie ermeneutiche, al senso e al corretto metodo storico». Inoltre, dice Husserl, Heidegger non poteva trattare liberamente a Friburgo un altro «gran tema dei suoi studi», orientati essenzialmente in senso «fenomenologico-religioso»: Lutero. Per il resoconto più dettagliato della vicenda, cfr. Riccardo Lazzari, *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)*, Franco Angeli, Milano 2002, pp. 15-21.

⁷ Theodore Kiesel, «Das Entstehen des Begriffsfeldes Faktizität im Frühwerk Heideggers», in *Dilthey-Jahrbuch*, 4, a cura di Frithjof Rodi, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986-87, pp. 91-120.

Incominciare dalla vita non vuol dire fare scienza di fatti, per Heidegger, ma al contrario approssimarsi alla condizione originaria, quella dimenticata dalla teoresi e dalla noesi della filosofia. Questa nuova prospettiva, che nasce fin dai primissimi corsi, è debitrice sempre più delle ricerche di Dilthey, che Heidegger conosceva da tempo, come dimostrano le sue parole quando si riferisce alle letture che maggiormente lo hanno colpito in gioventù:

La seconda e raddoppiata edizione de *La volontà di potenza* di Nietzsche, la traduzione delle opere di Kierkegaard e di Dostoevskij, il risveglio di interesse per Hegel e Schelling, le composizioni di Rilke e le poesie di Trakl, le *Gesammelte Schriften* di Dilthey.⁸

Riappropriarsi di Dilthey in quegli anni è una mossa tutt'altro che facile: riconosciuto come un egregio storico, viene tacciato però di possedere al contempo troppo poco rigore intellettuale per la filosofia (Husserl). Le critiche provengono anche da parte dei neokantiani del Baden, incominciando da Windelband, per proseguire con Rickert.⁹ Heidegger al contrario ritorna a Dilthey: fin dal 1919 ripensa drasticamente la pratica fenomenologica, partendo proprio dalla «vita» intesa diltheyanamente. Certo della fenomenologia rimane molto: fa sua la “visione d'essenza” [Wesenanschauung], il procedere verso l'origine, l'intenzionalità, l'intuizione categoriale; ma, diltheyanamente, partendo ora dalla *fatticità* della vita. Fin da questo momento è chiaro che Heidegger si incammina già per un *sentiero* “altro”, tortuoso e *kehrig*;¹⁰ allontanandosi da Natorp da una parte, dalla filosofia del valore

⁸ Martin Heidegger, «Antrittsrede von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften», *Jahreshefte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* (1959), poi in: Martin Heidegger, *Frühe Schriften*. Klostermann, Frankfurt a.M. 1972; tr.it. *Scritti filosofici (1912-1917)*, A.Babolin, La Garangola, Padova 1972, pp. 56-57.

⁹ Cfr. Massimo Mezzanzanica, *Dilthey filosofo dell'esperienza. Critica della ragion storica: vita, struttura e significatività*, Franco Angeli, Milano 2006.

¹⁰ Si è soliti tradurre *Kehre* con *svolta*. Se la filosofia si fa con le parole, e se facciamo nostre le indicazioni di Heidegger, per cui «diciamo con intenzione “le parole” [die Worte] e non i vocaboli [die Wörter], per alludere al fatto che nel modo di dispiegarsi e di imporsi del linguaggio si decide ogni volta un destino», allora si tradurrà *Kehre* con *rovescio*. Con “svolta” semmai si intenderà “Wendung”, che né è il corrispettivo più adeguato. Qui non si tratta naturalmente di un semplice vezzo linguistico, né di una pedante scelta estetica. Ci rifacciamo invece alla traduzione proposta da Alfredo Marini, e alle sue esaustive riflessioni sulla pratica del tradurre raccolte nella postfazione *Tradurre «Sein und Zeit»*. Heideg-

come possibilità del fatto storico, di Rickert e Windelband, dall'altra; e infine anche da Husserl. Incomincia qui il ripensamento di Dilthey, o, come dirà in *Sein und Zeit*, l' «appropriarsi delle sue ricerche».¹¹ Il problema della storia, quindi, porta Heidegger a ripensare la filosofia nel suo complesso, nei suoi compiti, nel suo metodo e nella sua scientificità. Proprio su questo punto Husserl non potrà più esimersi dal pronunciarsi, agli inizi degli anni Trenta: «Sono giunto alla spiacevole

ger usa il termine *Kehre* col chiaro senso di *rovescio* e non *svolta*, la terza sezione della prima parte di *Sein und Zeit*, quella che non pubblicò mai, ne è esattamente il *rovescio*: *Zeit und Sein*. Leggiamo da Heidegger: «Una sufficiente esecuzione e adeguamento a questo altro pensiero, un pensiero che sta abbandonando la soggettività, è d'altra parte reso difficile dal fatto che, nel dare alle stampe *Sein und Zeit*, fu trattenuta la terza sezione della prima parte. Qui tutto si rovescia [Hier kehrt sich das ganze um]. La sezione in questione fu trattenuta perché al pensiero non riuscì [versagte] il dire adeguato di questo rovescio [diese Kehre] e con l'aiuto del linguaggio della metafisica non ne venne a capo. La conferenza *Dell'essenza della verità* apre uno spiraglio sul pensiero del rovescio da *Sein und Zeit* a *Zeit und Sein*. Questo rovescio non è un mutamento del punto di vista di *Sein und Zeit*, ma solo in esso il pensiero tentato giunge nella località della dimensione a partire dalla quale viene fatta l'esperienza di *Sein und Zeit*, e cioè a partire dall'esperienza fondamentale dell'oblio dell'essere [Seinsvergessenheit]». La parola tedesca *Kehre* è usata nel linguaggio tedesco comune spesso nel senso di «curva della strada». Si intende quel tipo di via, per esempio di montagna, che procede per tornanti, con cambi di direzione di 180 gradi, puntando ciò nonostante alla medesima meta, a cui porta fin dall'inizio. La traduzione della parola *Kehre* ha visto impegnati in Germania gli stessi amici e allievi di Heidegger, tra cui Gadamer, Löwith e Mörchen. Gadamer e Mörchen discutevano se il tornante andasse verso l'alto, o se non verso il basso, come lo sciatore che scende verso valle. Effettivamente la figura dell'andamento dello sciatore ben si confà a Heidegger, di cui è famosa la passione per lo scii, tanto che gli allievi danno testimonianza delle lezioni del maestro mentre indossava la tenuta da sciatore. Löwith interpreta la *Kehre* come con-versione religiosa, *Bekehrung*. Può essere suggestionato in questa interpretazione dalla *Krisis* di Husserl, dove l'*epoché* fenomenologica viene concepita e vissuta come *eine religiöse Umkehrung*. *Kehre* diviene così intraducibile? Tutt'altro: come gran parte del vocabolario heideggeriano, però, non si accontenta di traduzione unica, indica semmai una *regione semantica*, tra le cui sfumature si trattiene e si confonde. Più che una traduzione che sia univoca, risulta allora ancora più importante l'accostarsi attento a ciò che Heidegger *fa* con le parole. Il suo rimandare alle radici, aprendo così continuamente duplicità di senso, rimandi possibili che si coappartengono, descrive lo stesso metodo fenomenologico che, usando tali termini, procede nella *descrizione*. Si propone in definitiva la traduzione di *rovescio* con la consapevolezza di indicare non un "concetto" né un "oggetto": bensì un *movimento* semantico da ri-provare sempre di nuovo, senza accontentarsi di poterlo fissare una volta per tutte.

¹¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 19, Niemeyer, Tübingen 2006; tr.it. *Essere e tempo*, a cura di Alfredo Marini, Mondadori, Milano 2006, p. 1059.

conclusione che io, da un punto di vista filosofico, non ho nulla da spartire con le caratteristiche più profonde del pensiero di Heidegger, con questa geniale mancanza di scientificità». ¹² Husserl tacerà la filosofia di Heidegger, come quella di Scheler e di Dilthey, di *antropologismo*. Sembra quindi possibile rintracciare una scelta ben precisa di Heidegger, quella che per il suo modo di intendere la filosofia lo porta a “tornare alle ricerche di Dilthey”. Se la scientificità della filosofia si declinava tra il positivismo, il “ritorno a Kant” e la fenomenologia di Husserl, Heidegger riparte da Dilthey.

§1.2) In cammino verso *Sein und Zeit*

Nel 1924 Heidegger legge il *Carteggio Dilthey-Yorck*, pubblicato alla fine del 1923. Riporta Marini: «il 4 gennaio infatti ne scrive a Rothacker perché ritiene che meriti una “presa di posizione pubblica fondamentale”. Il 16 aprile pubblica una propria Nota al *Carteggio* intitolata *Il concetto di tempo*: la riflessione su Dilthey si inserisce così, di forza, nell’elaborazione del suo libro su Aristotele». ¹³ Heidegger, che si sta occupando già da tempo di storia, coglie l’occasione della pubblicazione del *Carteggio* per approfondire la sua ricerca. La fenomenologia della storia stava occupando i suoi interessi oramai fin dal 1919, proseguendo per i corsi del semestre invernale 1920/21 sulla fenomenologia della religione, e nel semestre estivo con le lezioni su Agostino. ¹⁴ Lo stesso Husserl aveva in mente di fare di Heidegger un fenomenologo della religione: ¹⁵

[...] dei collaboratori di Husserl, Heidegger aveva il compito ufficiale di applicare il metodo fenomenologico allo studio della storia, perché in questo Husserl, come del linguaggio, non si era mai

¹² Ott. Martin Heidegger cit., p. 175.

¹³ Marini, *Cronologia* cit.; Il libro su Aristotele sarà *Sein und Zeit*, che vedrà riuniti questi due nuclei: il nucleo del «libro su Aristotele», nato dall’impulso a pubblicare, motivato dalla chiamata come professore a Marburg; l’altro nucleo è dato dalle riflessioni sul «concetto di tempo», nato come commento al *Carteggio Dilthey-Yorck*. Parte di quest’ultimo nucleo si è solito vederlo nel §77, mentre è da comprendere anche tutta la parte sulla storicità, almeno dal §72 in poi.

¹⁴ Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1995; trad. it. *Fenomenologia della vita religiosa*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 2003.

¹⁵ Come dice esplicitamente per lettera a Natorp. Cfr. Lazzari, *Ontologia della fatticità* cit., pp. 15-21.

occupato. Il problema della storia in Husserl non viene affrontato mai.¹⁶

Perché l'ambito della storia? Perché la storia rappresentava quella *regione ontologica* su cui il maestro ancora non aveva esercitato la pratica fenomenologica. Se il tempo era stato affrontato da Husserl fin dai primi anni del '900, la storia ne rimaneva invece esclusa.¹⁷ Solo dagli anni Venti la storia entra negli interessi della fenomenologia, è così che Husserl con la sua scuola e i suoi allievi studiano Dilthey: ne sono dimostrazione le opere che escono in quegli anni. Fritz Kaufmann, nel 1928, pubblica nello «Jahrbuch für di Phänomenologie» di Husserl il suo scritto di abilitazione dal titolo *Die Philosophie des Grafens Paul Yorck von Wartenburg*, scritta, a detta dell'autore, in completa autonomia da quanto troviamo al §77 di *Sein und Zeit*. E ancora, sempre nel 1928, un altro allievo della fenomenologia, Ludwig Landgrebe, pubblica la sua *Dissertation* dal titolo *Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften*. Anche la scuola diltheyana, impegnata a pubblicare i primi volumi delle *Gesammelte Schriften*, entra in dialogo con la fenomenologia, soprattutto per merito di Georg Misch – a cui era indirizzato il *Natorp-Bericht*, che nel 1930 pubblica *Lebensphilosophie und Phänomenologie*:¹⁸

Possiamo dire che la filosofia husserliana, in realtà, non è che una lunga marcia di avvicinamento al problema della storia: negli anni Venti Husserl e il suo gruppo prendono in mano Dilthey, cioè la sintesi finale di tutto un travaglio quasi secolare di ricerca, in Germania, relativa alla fondazione delle scienze dello spirito (cioè alla fondazione della letteratura, della storiografia, della politica, dell'etica come scienze) e, soprattutto, alla scienza della cultura [Kulturwissenschaft], idea della cultura, filosofia della cultura, della storia e della società. Problemi di questo genere entrano nell'orizzonte husserliano solo negli anni Venti, con la ripresa di Dilthey, e qui la posizione di Heidegger si fa determinante: Heidegger è il primo, il più attivo degli allievi di Husserl proprio in questo campo, il campo dove la fenomenologia riusciva meno, o aveva prodotto meno, dove il maestro aveva lavorato meno.¹⁹

¹⁶ Marini, *Introduzione al problema del linguaggio e della traduzione. Senso e linguaggio in Essere e tempo (1927) e in Il Linguaggio (1950)*, disp. n.7, Milano 1991-92, p. 19.

¹⁷ Proprio le *Lezioni sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo* sono curate nella loro pubblicazione da Heidegger con Edith Stein, nel 1928.

¹⁸ Cfr. Massimo Mezzananza, *Georg Misch. Dalla filosofia della vita alla logica ermeneutica*, Franco Angeli, Milano 2001.

¹⁹ Marini, *Introduzione al problema del linguaggio* cit., p. 20.

Lo «storico» emerge già nelle lezioni sulla *Fenomenologia della vita religiosa*. Siamo nel semestre invernale del 1920-21, e Heidegger parla della filosofia che scaturisce dall'esperienza della vita fattizia [faktische Lebenserfahrung]. Il concetto diltheyano di *faktisch* è comprensibile, per Heidegger, solo a partire da quello di «storico». Esperienza effettiva della vita è esperienza mondana, di mondo, sensata, poiché ha il carattere della *significatività* [Bedeutsamkeit]. La filosofia si è dimenticata, ha aggirato la dimensione della vita fattizia come scontata e secondaria: per questo Heidegger può affermare in *Sein und Zeit* che ciò che ci è più vicino *onticamente*, è anche il più lontano *ontologicamente*. La vita, che nel corso del 1921 è la vita religiosa, è quindi pensata anch'essa in modo erroneo dalla filosofia della religione, in particolar modo da Troeltsch, e dal suo tentativo di fondare kantianamente l'*apriori* religioso accanto a quello logico, etico e estetico. L'*apriori* heideggeriano invece è così inteso:

[...] qui nulla viene spiegato. Eppure l'esperienza fattiva della vita è ciò che è già dato, sulla cui base, ovviamente, non si possono fornire «spiegazioni». La fenomenologia non è una scienza preliminare alla filosofia, bensì è essa stessa filosofia.²⁰

L'errore di Troeltsch è quello di individuare il fatto storico della religione come *oggetto*, perdendo così l'originaria condizione fattizia della vita religiosa. Heidegger invece intende descrivere fenomenologicamente la vita fattizia religiosa, partendo da un preciso metodo: quello della fenomenologia in quanto filosofia, in quanto scienza dell'origine, in quanto ermeneutica della fatticità. Il fenomeno dell'«storico» [das Historische] è il fenomeno che la fenomenologia finalmente può assumere come sfida. Perché come sfida? Cosa c'è in gioco? In gioco c'è il pericolo più grande per la scienza: se la filosofia è storica, se lo è anche la scienza, vuol dire condannarle al relativismo del loro sorgere storico. Ma non è forse compito della filosofia trovare l'universale invariabile e non condizionabile dalle condizioni storiche, in nome di un sapere assoluto e sempre valido? È possibile trovare un altro senso di «storico», che non si possa attribuire agli oggetti? La sfida della fenomenologia heideggeriana è quella di ri-appropriarsi autenticamente dei fenomeni, compreso quello della storia. Lo storico non è da intendersi come quello della storiografia, nè come quello della scienza storica, ma come ciò che si incontra nella vita: lo storico è allora, innanzitutto, *vitalità immediata*. La «coscienza storica», risulta-

²⁰ Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens* cit., p. 55.

to della nostra civiltà occidentale, vive la storicità come stimolo e eccitazione (vita), ma anche come peso [Last]: da qui la “lotta”, la “violenza” di cui Heidegger parla di continuo (in queste lezioni, ritorna nel titolo delle Conferenze di Kassel, lo ritroviamo nella “lotta” tra terra e mondo etc.). La vita cerca di affermarsi sullo storico, e lo fa “autenticamente” o “inautenticamente”. La storia della logica storica, o quella della metodologia della storia non hanno alcun contatto con la *storicità vivente* che si è, per così dire, radicata nella nostra esistenza. Qui «storicità» è ripensata quindi in maniera originaria, come strutturata nella vita stessa, che è storica. Il fenomeno della storia vive da qui nella vita, e ne segue le strutture di comprensibilità da una parte [significatività], ma ne amplia le dinamiche “temporali”, consegnandosi così all’uomo nel modo dell’eccitamento [inautentico] e del peso [autentico]. La storia racchiude in sé le possibilità più proprie dell’uomo, nella sua libertà; e allo stesso tempo la necessità più chiusa, nel suo essere già da sempre radicata nella vita che via via noi temporalmente siamo. Contro lo storico come peso la vita cerca di affermarsi e assicurarsi: è una lotta per la *visione storica* del mondo.

Nel 1925 Heidegger tiene il corso *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*,²¹ che sono, secondo la curatrice del volume nella *Gesamtausgabe*, Petra Jaeger, una «prima stesura di *Sein und Zeit*». Non manca l’attenzione per Dilthey, quando nella ricostruzione storica iniziale, Heidegger intravede «l’esigenza diltheyana di un metodo autonomo per le scienze dello spirito», insieme con la «banalizzazione dell’impostazione diltheyana da parte di Windelband e Rickert». D’altra parte Heidegger tocca anche brevemente «il tentativo diltheyano di una “psicologia personalistica”, la sua idea di uomo come persona» e la ripresa husserliana «della tendenza personalistica nell’articolo apparso su “Logos”». Heidegger sta qui parlando delle *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*²² di Dilthey, e la ripresa delle idee nel saggio di Husserl. Heidegger sostiene che Dilthey vede nella «vita» la struttura fondamentale di quella realtà effettuale che è oggetto delle discipline *storiche*; il tentativo di fondare una

²¹ Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*, in *Gesamtausgabe*, Band 20, a cura di Petra Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1979; tr. it. *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, a cura di Renato Cristin e Alfredo Marini, Il nuovo Melangolo, Genova 1998.

²² Wilhelm Dilthey, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, in *Gesammelte Schriften*, Band V, *Die geistige Welt*, a cura di Georg Misch, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1979, pp. 139-240; tr.it. *Idee su una psicologia descrittiva e analitica*, in *Per la fondazione delle scienze dello spirito*, a cura di Alfredo Marini, Franco Angeli, Milano 1985.

nuova psicologia mira ad una scienza dell'uomo «che colga l'uomo primariamente, così come egli esiste in quanto persona, in quanto persona che agisce nella storia»; a differenza della scuola di Marburg, ma anche a differenza di Windelband e Rickert, Dilthey mantenne una posizione «ben distinta», poiché «con uno sforzo di radicalizzazione tentò di filosofare puramente a partire dalle cose stesse [...]. La sua inaugurazione del terreno autentico di contro l'impostazione tradizionale fu decisiva».

Nello stesso anno Heidegger tiene dieci conferenze a Kassel,²³ su invito della nota «Kurhessische Gesellschaft für Kunst und Wissenschaft», associazione nata con l'intento di sopperire alla mancanza di un'università in città. Il titolo è: *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung*.²⁴ Heidegger riaffronta nelle conferenze il problema del rapporto tra temporalità e storicità. Se il biennio '23-'25 vede Heidegger occupato con Dilthey, non possiamo dimenticare che Dilthey è presente fin dai primi corsi friburghesi, come abbiamo in parte già visto, occupando di continuo la posizione di chi ha intuito l'originarietà della costituzione temporale, e quindi storica, dell'uomo. Heidegger impara da Dilthey a partire dalla *fatticità*, la vita *fattizia*, che è sempre anche vita storica. Quando Heidegger all'interno dei suoi corsi fa storia della filosofia, mostra posizioni differenti e correnti contrapposte, analizzando così le correnti della filosofia nelle loro tendenze. La «classificazione» di Dilthey entro tali schemi non avviene mai, come per preservarlo nella sua importanza per aver scoperto quella che nel '25 chiamerà la *dimensione autentica*. Dilthey è posto al di là di ogni dicotomia. Se la critica di Husserl alla *Weltanschauung* mirava a mostrarne i limiti in quanto mera visione del mondo, Heidegger invece parte dalla vita di Dilthey come «fenomeno originario centrale», che ben si confà alla nascente «scienza dell'origine». Lo sguardo teoretico, per Heidegger, è solo

²³ Cfr. Frithjof Rodi, *Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von Sein und Zeit. Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträge (1925)*, in *Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. Und 20. Jahrhunderts*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990; tr. it. *L'importanza di Dilthey per la concezione di Essere e tempo. Sulle conferenze di Kassel (1925)*, in «*Conoscenza del conosciuto*». *Sull'ermeneutica del XIX e XX secolo*, a cura di Alfredo Marini, Franco Angeli, Milano 1996, pp. 67-84.

²⁴ Martin Heidegger, *Wilhelm Dilthey Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung*, in *Dilthey-Jahrbuch*, a cura di Frithjof Rodi, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1992-1993, pp. 142-180; tr.it. *Il lavoro di Wilhelm Dilthey e l'attuale lotta per una visione storica del mondo*, a cura di Francesco Donadio, Guida Editori, Napoli 2001.

uno dei possibili modi di cogliere la vita. La fenomenologia di Heidegger non vuole eludere il rischio del relativismo storico abbandonando la dimensione temporale, ma al contrario vuole appropriarsi di tale dimensione fino alla sua radice più originaria. Che Dilthey non possa essere assimilato a una corrente della filosofia piuttosto che a un'altra, è dettato dal fatto che la sua filosofia oltrepassa i limiti del suo tempo e della sua impostazione:

Wilhelm Dilthey è un caso a sé. Per la sua origine spirituale anch'egli discende dall'Idealismo tedesco ma, diversamente dal neokantismo, egli spiega il senso di questo movimento rifacendosi a Schleiermacher, al Romanticismo, a Hegel. Nessun sistema. E ciononostante è questo il filosofo di maggior influenza per i decenni seguenti. [...] In quelli che oggi sono visti come i limiti di Dilthey sta la sua vera forza. Egli si schermiva da una violenza concettuale impotente, e a questa verecondia, non a quell'impotenza, fu fedele [...] . Non fraintendere l'interesse per Dilthey come lotta contro la filosofia della vita. Bisogna piuttosto mostrare come essa sia una forma o uno stadio necessario della filosofia, perché stata la sola e reimmettere dei problemi veri nel vuoto schematismo della filosofia trascendentale.²⁵

La filosofia di Dilthey è per Heidegger «passaggio inaugurale ad una tendenza più radicale del filosofare». La grande importanza di Dilthey per Heidegger deriva da qui: quando lo colloca nella storia della filosofia non lo inserisce nella lista dei filosofi da lasciarsi alle spalle per poter davvero, nel senso di un'ermeneutica radicale della fatticità, operare il passaggio alla storicità. Proprio perché è da Dilthey che sta imparando la temporalità e la storicità. Così infatti Heidegger si esprime nella recensione alla *Psychologie der Weltanschauungen* del 1919 di Jaspers:

La filosofia della vita - soprattutto se a livello di quella di Dilthey, alla quale tutte quelle successive, come derivazioni più scadenti, debbono l'elemento decisivo, mentre ne misconoscono le intuizioni autentiche (del resto anche in lui appena visibili) - deve essere interrogata circa le sue tendenze positive, per sapere se in essa non faccia capolino (ancorché a lei stessa ancora velata e in termini raffazzonati e tradizionali anziché nuovi e originari) una tendenza radicale del filosofare.²⁶

²⁵ Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, in *Gesamtausgabe*, Band 58, a cura di H.-H. Gander, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1992, p. 28.

²⁶ Martin Heidegger, *Anmerkungen zu Karl Jaspers' «Psychologie der*

Nelle *Conferenze di Kassel* torna centrale il tema della *storia*. Heidegger constata che la fenomenologia è astorica.²⁷ La fenomenologia credeva «di potersi scrollare di dosso ciò che è stato, ma così facendo è rimasta invece impigliata in un'impostazione tradizionale». Heidegger al contrario, interrogandosi nelle *Conferenze* sul «problema fondamentale di tutta la filosofia occidentale», il problema del senso della vita umana, assegna al lavoro di Dilthey un posto centrale nella storia del problema dell'essere dell'uomo poiché questi ne avrebbe fatto un problema sul senso dell'essere *storico*: «la lotta per una visione storica del mondo non si svolge quindi nelle discussioni sull'immagine storica del mondo, ma sul senso dell'essere storico stesso». La ricerca di Dilthey è quindi tenuta insieme dalla domanda circa il senso della storia e dell'essere umano. Allo stesso tempo Heidegger si sta chiedendo il senso “unico” dell'essere, che si mostrerà *tempo*, e *umgekehrt* “storia” [Ontostoria]. Heidegger coniuga «l'idea diltheyana della comprensione storica come un “rivivere” gli eventi, le idee, i problemi del passato, con la visione husserliana dei fenomeni essenziali».²⁸

§2) Indicazioni per uno studio dei *Beiträge* seguendo la continuità ontologico-grammaticale di *Sein und Zeit*

Si è accennato finora al ruolo decisivo che la *storia* ha nei primi corsi friburghesi e che, passando da Dilthey, manterrà negli scritti fino a *Sein und Zeit*. In continuità con queste riflessioni, nell'opera del '27 Heidegger riserva paragrafi decisivi proprio alla questione della *storia*.²⁹ In queste pagine nasce il vocabolario essenziale che si troverà anche nei *Beiträge*: è questo, allora, il luogo da ripercorrere per constatare la provenienza storica della *Kehre*. Il testo dei *Beiträge zur*

Weltanschauungen», in *Karl Jaspers in der Diskussion*, a cura di Hans Saner, R.Piper, München 1973, pp. 10-110; tr.it. *Note sulla «Psicologia delle visioni del mondo» di Karl Jaspers*, in *Segnavia*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 431-471, p. 443.

²⁷ Ludwig Landgrebe ha lavorato per mostrare invece come la storia sia centrale per la ricerca fenomenologia di Husserl: Cfr. Ludwig Landgrebe, *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloher 1968; tr.it. *Fenomenologia e storia*, a cura di Guglielmo Forni, il Mulino, Bologna 1972, in particolare per il nostro tema: *Il problema della storicità della vita e la fenomenologia di Husserl*, pp. 7-36.

²⁸ Marini, *Cronologia* cit., p. XLIV.

²⁹ Heidegger, *Sein und Zeit* cit., §§72-77.

Philosophie,³⁰ mai pubblicato da Heidegger, costituisce per il lettore di oggi un vero e proprio reperto da studiare, poiché in esso si fondano motivi di interesse storico e, soprattutto, filosofico. La *Kehre* è nel suo pieno, Heidegger scrive per se stesso i *Beiträge* negli anni che vanno dal 1936-38. Sono gli stessi anni delle lezioni su Hölderlin: citiamo come esempio il discorso tenuto a Roma il 2 aprile 1936, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*; nel semestre invernale del 1934/35 tiene lezione sugli inni *Germanien* e *Der Rhein*. Del 1936 invece è il corso sull'essenza della libertà in Schelling, dopodiché dedica dal 1936 al 1941 a Nietzsche, quasi ininterrottamente. Nel 1941 e 1942 riprenderà ancora una volta Hölderlin, facendo lezioni su *Andenken* e *Der Ister*.

Il sottotitolo dell'opera recita: «Vom Ereignis», *Ereignis* è l'*evento*.³¹ L'opera è divenuta nota solo dalla data della pubblicazione postuma, avvenuta nel 1989 per opera di F.-W. von Herrmann. Il vero argomento è indicato dal sottotitolo, l'*evento*, che traduce ora il vero spostamento, il vero *rovescio* heideggeriano.³² Il termine *Ereignis* compare nella storia della lingua tedesca da tempi immemori, ma a partire dal XVII secolo assume un significato particolare, rintracciabile nelle parole di Goethe, nella nota conclusiva del *Faust*, che recita:

Quello che è inattuabile
qui diviene evento [Ereignis].

Ereignis contiene due elementi semantici: anzitutto il «mostrarsi» (ostendere, monstrarre), e l'improvviso «aver luogo».³³ *Ereignis* entra nella filosofia del Novecento in concorrenza con un altro termine chiave, ovvero *Erleben*,³⁴ così centrale in Dilthey come anche in Husserl:

³⁰ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, in *Gesamtausgabe*, Band 65, a cura di F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1989; tr.it. *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 2007.

³¹ Ci rifacciamo qui alle indicazioni di Casper, Bernhard Casper, «Ereignis». *Bemerkungen zu Franz Rosenzweig und Martin Heidegger*, in *Religion der Erfahrung. Einführungen in das Denken Franz Rosenzweigs*, Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 2004, pp. 85-100; tr.it. *La concezione dell'evento nella Stella della redenzione di Franz Rosenzweig e nel pensiero di Martin Heidegger*, in *Rosenzweig e Heidegger*, a cura di Adriano Fabris, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 36-65.

³² Heidegger stesso lo indica: «Il titolo pubblico: "Contributi alla filosofia" e il titolo essenziale: "Dall'evento"».

³³ Cfr. il *Deutsches Wörterbuch* di Jacob e Wilhelm Grimm, III, pp. 784-785.

³⁴ Cfr. Renato Cristin, «Dall'esperienza del vissuto all'esperienza del pensiero».

Mentre però l'«*Erlebnis*» può restare nello spazio della semplice interiorità, del soggettivo e del privato, nella comprensione dell'«evento» l'accento batte sul fatto che nell'*evento* l'uomo esperiente e comprendente vien trascinato dentro qualcosa di *estraneo* e di *diverso* che gli sta di fronte. Questa estraneità e diversità però lo riporta proprio a se stesso.³⁵

Con la nozione di *evento* Heidegger fonda la temporalità originaria nel movimento dello stesso *Essere* [ora scritto *Seyn*]. Nell'*evento* le tre estasi temporali si coappartengono, così come era nel *parlare* [Rede] in *Sein und Zeit*. Ora è l'*essere* che si dà, che si consegna, e che si oblia. Heidegger nei *Beiträge* apre le dinamiche viste in *Sein und Zeit*, tenta un pensiero che colga l'*essere* nella sua essenza [wesen]: *essenziare* [Wesung].³⁶ Se in *Sein und Zeit* Heidegger diceva che l'uomo è l'ente nel cui essere ne va di questo stesso,³⁷ ora l'uomo è «quell'essente che in mezzo all'ente sopporta la verità dell'essere».³⁸ Nell'*evento* tempo e essere si raccolgono nel medesimo: «Tempo e essere accadono nell'evento». L'evento stesso è la totalità nel suo darsi: «Non c'è nulla, al di fuori dell'evento, cui l'evento possa essere ricondotto, in base a cui esso possa essere spiegato». La stessa definizione l'aveva all'inizio degli anni Venti la *vita*, nel suo darsi e non essere spiegata, bensì *comprensibile*.³⁹ Ora Heidegger ripensa la *necessità* e la *libertà*, in continuità con *Sein und Zeit*, a partire dall'*evento* nel suo articolarsi, nel suo movimento oscillante, come un moto o uno slancio contrario [Schlag und gegen-Schlag]. Ritorna la *lotta* tra mondo storico e vita, che abbiamo visto nelle lezioni friburghesi, ora declinate come lotta tra *mondo* e *terra*. In questa oscillazione, tra libertà

Sulle trasformazioni dei concetti di “*Erlebnis*” e di “*Erfahrung*” nei “*Beiträge zur Philosophie*”, in *Aut aut* (1992), pp. 153-173.

³⁵ Casper, «*Ereignis*». *Bemerkungen zu Franz Rosenzweig und Martin Heidegger* cit., p. 47.

³⁶ «Ciò che è nominato col nome *Ereignis*, “evento”, non può più essere rappresentato sulla base del significato corrente della parola, vale a dire nel senso di “avvenimento” e di “accadimento”, ma va inteso invece a partire dall'*Eignen*, dall' “appropriare” inteso come l'offrire che dirada e salvaguarda e come destinare». Martin Heidegger, *Zur Sache des Denken*, in *Gesamtausgabe*, Band 14, a cura di F.-W. Von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 2007; tr.it. *Tempo e essere*, a cura di Corrado Badocco, Longanesi, Milano 2007, p. 27.

³⁷ Heidegger, *Sein und Zeit* cit., p. 16.

³⁸ Casper, «*Ereignis*». *Bemerkungen zu Franz Rosenzweig und Martin Heidegger* cit., p. 56.

³⁹ Come anche in Dilthey, dove la *significatività* è una categoria della vita.

e necessità, tra mondo e terra, tra tempo nelle sue estasi, l'*evento* si presenta come *kehrig*. Si presenta come *Fuge*, nel senso di armonia architettonica, ma anche, suggerisce Casper, come «fuga musicale».⁴⁰ L'evento avviene come «cenno e avvio del *Seyn*».⁴¹ Esso si temporalizza come darsi del *Seyn*. E ha luogo come *Tra* [Zwischen]: il suo oscillare è «tra» *primo inizio e altro inizio*; tra Dio e esser-ci; tra *terra* e *mondo* (più tardi nel linguaggio di Hölderlin sarà tra *terra* e *cielo*); tra *chiamata* e *risposta*. Ogni discorso sull'evento può quindi essere soltanto un discorso sul *Tra* o sulla *fenditura* [Zerklüfung]: «Ma ogni discorso sulla fenditura è una parola pensata su Dio e sull'uomo e, quindi, sull'esser-ci, e cioè sul conflitto tra mondo e terra».⁴²

Nella Seconda Parte di *Sein und Zeit* Heidegger legge le articolazioni dell'esserci, emerse dalla Prima Parte, a partire dalla temporalità. Potrebbe essere questa la mossa sufficiente per dare ragione del titolo dell'opera: capire il senso d'essere dell'ente uomo a partire dalla temporalità. Sembra però ancora non bastare: si pone il problema della totalità dell'ente esserci. Cosa è rimasto indietro nell'analisi?

Senonché la morte è la «fine» dell'esserci, in senso formale solo da *uno* dei due capi che racchiudono la totalità dell'esserci. Dall'altro capo, la «fine» è invece l'«inizio», la «nascita». Solo l'ente «tra» nascita e morte costituisce l'intero cercato. [...] L'esserci è stato tematizzato come se, per così dire, esistesse soltanto «sul davanti» e lasciasse «indietro» tutto ciò che è stato. Non solo l'essere-all'inizio è stato trascurato, ma anche e soprattutto l'*estensione* dell'esserci *tra* nascita e morte. Proprio la «connessione della vita» [Zusammenhang des Lebens], nella quale l'esserci pur sempre in qualche modo si mantiene, è sfuggita all'analisi dell'essere-intero [des Ganzseins].⁴³

Aprè Heidegger così il vocabolario necessario a dare ragione dell'esserci, ora preso nella sua totalità: questo è il vocabolario che nasce proprio nel paragrafo dedicato alla *storia* e alla *storicità*. Sono ora da ripensare, con un ennesimo spostamento, le articolazioni temporali nella loro totalità: l'essere stesso diviene estensione, diventa il «tra» che ritroveremo nei *Beiträge* - «*Nell'essere* dell'esserci sta già il «tra» riferito a nascita e morte». Nelle analisi portate fino a qui l'esserci esisteva autenticamente «sul davanti», nell'ad-venire, che era

⁴⁰ Casper, «Ereignis». *Bemerkungen zu Franz Rosenzweig und Martin Heidegger* cit., *ibidem*.

⁴¹ Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* cit., p. 36.

⁴² *Ivi*, p. 280.

⁴³ Heidegger, *Sein und Zeit* cit., p. 1047.

proprio la condizione che lo poneva il *Verstehen*: ma ora all'originario autentico [Zukunft] si aggiunge l'altra fine, ovvero l'inizio, la *nascita*. Questa ennesima apertura temporale tende letteralmente l'esserci nella sua estensione: un vocabolario che troviamo nei *Beiträge* proprio nella descrizione dell'evento nel suo articolarsi - primo inizio e "altro" inizio; il "tra" come movimento oscillante; l'essere-alla fine è essere-all'altro inizio. Il tempo ad-veniente è, nei *Beiträge*, il tempo dei *Venturi*, a cui è affidata l'autenticità, ora non più come possibilità ontologica dell'esserci, ma come *possibilità storica* del pensiero. È ora *ontostoria*, storia dell'essere nel suo darsi, dell'evento che tutto appropria, di cui l'esser-ci ora, nella sua fattualità, non è che una testimonianza rispondente. I limiti dell'analisi storica di *Sein und Zeit* si rovesciano qui nel pensiero storico per eccellenza, quel pensiero *venturo* che non è altro che il rovesciamento *in loco* della temporalità inautentica.

Nascita e morte si «con-nettono», nel modo che è proprio all'esserci, nell'unità di deiezione e sfuggente o precorrente essere-alla morte. In quanto cura, l'esserci è il «tra».

La totalità costitutiva della cura ha però il possibile *fondamento* della sua unità nella temporalità. [...] Lo specifico moto dell'*estendersi esteso* [erstreckten Sicherstreckens], noi lo chiamiamo l'*accadere dell'esserci* [das *Geschehen des Daseins*]. La domanda circa la «connessione» dell'esserci è il problema ontologico del suo accadere. Esplicitare la *struttura-d'accadimento* e le sue condizioni esistenzial-temporali di possibilità significa ottenere una comprensione *ontologica* della *storicità*.⁴⁴

La *Kehre* non sarà che uno sviluppo di questa nuova costellazione concettuale. Solo a questo punto, quando emerge la storicità nella sua problematica ontologica, non bastano più le ricerche fino a questo momento seguite, ma si rende necessario un "salto", un'apertura che renda conto non solo del passato, del presente e del futuro, ma della storia nel suo *accadere*. L'accadere dell'estensione dell'esserci è un tendere tra inizio e fine, che è di volta in volta il *mio inizio e la mia fine* (*Jemeinigkei*t dell'esserci), ma che allo stesso tempo, mi *eccede* nella dimensione temporale dell'*accadere* in quanto *storia*. Questa è la parte di *Sein und Zeit* debitrice delle ricerche di Dilthey e del Carteggio *Dilthey-Yorck*: qui Heidegger pensa già una *Kehre*.

La domanda circa il senso dell'essere coincide qui con la domanda circa il senso della storia (la storicità). La domanda circa la storicità riporta alle origini, ha così già deciso il *luogo* del problema della sto-

⁴⁴ *Ivi*, p. 1051-53

ria. Ebbene, come nelle lezioni friburghesi da noi viste, il luogo della storia non potrà più essere l'istoria [Historie] come scienza della storia [Wissenschaft von der Geschichte]. Ancora una volta la storia è trattata, inautenticamente, come oggetto di una scienza: «Il fenomeno fondamentale della storia, che precede e fonda la possibile tematizzazione istorica, viene con ciò irrimediabilmente emarginato».⁴⁵ Di nuovo è necessario mostrare lo storico nella sua storicità e nel suo radicamento nella temporalità, come asseriva Heidegger nelle Conferenze di Kassel. La storicità dev'essere mostrata a partire dalla temporalità, e originariamente dalla temporalità autentica: anche per la storia è necessario raggiungere fenomenologicamente la sua costituzione esistenzial-ontologica *contro* la spiegazione volgare e velante della storia dell'esserci. A riprova del fatto che la storicità è ora la dimensione ulteriore della temporalità, in continuità con le ricerche finora condotte, ma anche aprente nuove possibilità, leggiamo da Heidegger:

La proiezione esistenziale della storicità dell'esserci porta solo a disoccultare ciò che già si trova nella temporizzazione della temporalità. In corrispondenza col radicamento della storicità nella cura, l'esserci esiste via via sempre come autenticamente o inautenticamente storico. Ciò che, nell'analitica esistenziale dell'esserci, avevamo sott'occhio come orizzonte prossimale sotto il titolo di quotidianità, si precisa ora come storicità inautentica dell'esserci.⁴⁶

Heidegger ripensa la condizione iniziale di *Sein und Zeit*, l'*indicazione formale* della ricerca fenomenologica che partiva dunque dalla quotidianità, come *storicità inautentica*. Ma ancora:

All'accadere [Geschehen] dell'esserci appartiene essenzialmente schiudimento [Erschließung] e spiegazione [Auslegung]. Da questo modo d'essere dell'ente che esiste storicamente, risulta la possibilità esistenziale di un esplicito schiudimento [Erschließung] e coglimento [Erfassung] della storia. La tematizzazione, cioè lo schiudimento *istorico* [historische] della storia, è il presupposto di una possibile «costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito». L'interpretazione esistenziale della storiografia come scienza mira unicamente a provare la sua provenienza ontologica dalla storicità dell'esserci. [...] *L'analisi della storicità dell'esserci cerca di mostrare che questo ente non è «temporale» perché «sta nella storia», ma viceversa esiste e può esistere storicamente, solo perché è temporale nel fondo del suo essere.*⁴⁷

⁴⁵ *Ivi*, p. 1053.

⁴⁶ *Ivi*, p. 1055.

⁴⁷ *Ivi*, p. 1057.

L'esserci quindi può essere autenticamente o inautenticamente temporale; e autenticamente e inautenticamente storico. Ma sempre dal tempo è possibile afferrare la storicità, e non il contrario. L'essere storico è però qui, allo stesso tempo, la domanda che domanda del senso della temporalità nel suo accadere temporale. Heidegger ribadisce che il tempo non può essere fondato nella storia, semmai il contrario. Così facendo non fa però della storia un derivato del tempo "personale". Il tempo non scorre, non siamo "nel tempo". Il tempo accade: accadendo, accade la storia. All'esserci pare però che le cose capitino nel tempo: tali eventi sono «intratemporizzati». Tempo e storia, come anche l'intratemporizzazione, ovvero il mostrarsi degli eventi "nel tempo" discendono dall'originaria *temporalità* [Zeitlichkeit] dell'esserci. Ebbene, quello della storia è il problema che Heidegger non risolve: non ci sono i mezzi categoriali per farlo, è necessario quindi innanzitutto collocare tale problema nella sua dimensione ontologica appropriata, nel suo *radicamento originario*: «All'analisi che segue importa in sostanza unicamente di fare la sua parte nel favorire, preparandole una via, il compito che ancora attende la nuova generazione: quello di appropriarsi delle ricerche di Dilthey». ⁴⁸

Innanzitutto Heidegger si domanda dell'essenza della storia, che, fenomenologicamente, vuol dire domandarsi di ciò che è originariamente storico. L'ambiguità del termine «storia» deriva dal fatto che con essa si intende tanto la «realtà storico-effettuale», quanto la scienza di essa. Il primo significato emerge quando la storia è intesa come «passato». Appartenero al passato vuol dire essere non più *sottomano* [vorhanden], o essere *sottomano* ma senza più «efficacia» sul «presente». Ma allo stesso tempo, "storico" ha anche il significato opposto, quando si dice: non ci si può sottrarre alla storia. In questo caso la storia è sì passata, ma mantiene un'efficacia sul presente. Nei confronti del suo persistere o meno nel presente il passato ha inoltre due ulteriori significati: ciò che apparteneva agli eventi [Ereignisse] di allora e ciò nonostante può essere ancora «ora» [jetzt] *sottomano*, come per esempio i resti di un tempio greco. È così che un pezzo del passato può essere ancora «presente». Storia vuol dire anche «passato» nel senso di provenienza:

[...] ciò che ha una storia sta nella connessione di un divenire. Il relativo sviluppo è ora ascisa ora caduta. Ciò che in questa maniera «ha una storia», può anche «farla». «Facendo epoca», esso de-

⁴⁸ *Ivi*, p. 1059.

termina «presentemente» un «futuro». Storia significa qui una «connessione effettuale» [Wirkungszusammenhang] o «eventuale» [Ereigniszusammenhang], che si prolunga attraverso il «passato», il «presente» e il «futuro». A questo proposito il passato non ha alcun primato particolare.⁴⁹

In questo senso lo «storico» è ciò che è contrapposto a «natura»: è tutto quell'ente che si muove nel tempo, le vicende e le sorti di uomini, i consorzi umani e le relative «culture». È la storia nel senso di «spirito» e «cultura». Infine l'ultimo significato di «storico» è «ciò che è tramandato», sia esso storicamente conosciuto o soltanto tramandato come tale. I quattro significati di storia volgare sono dunque, riassunti:

Storia è quell'accadere [Geschehen] specifico e producentesi nel tempo, dell'esserci esistente, per cui l'accadere, che nell'esserci l'un-con-l'altro è «passato» e insieme «tramandato» e ancora efficace, vale in senso eminente come storia.⁵⁰

Tutti i quattro significati rintracciati da Heidegger hanno in comune il loro porre l'uomo come «soggetto» degli eventi. Ma com'è dunque questo accadere? In che senso l'esserci ne prende parte? L'oggetto storico è presente, ma appartiene al passato. Eppure lo troviamo sotto i nostri occhi, magari in un museo o in un negozio d'antiquariato. Cosa dunque è passato in quell'oggetto per essere storico? Il suo mondo, nel quale, come ha mostrato Heidegger nella Prima Parte, l'oggetto fa parte di una connessione di usi-per [Zeug], e viene incontrato come ente *allamano* [zuhanden] e viene utilizzato da un esserci pro-curante nel mondo [von einem besorgenden, in-der-Welt-seienden Dasein]. Quel mondo non è più: ma l'ente *intramondano* [Innerweltliche] di quel mondo è ancora *sottomano* [vorhanden]. Le antichità richiamano un mondo passato, che, in quanto mondo, appartengono a un esserci del passato. «Passato» è quindi l'essere *allamano* della cosa, rimanendo “senza mondo”, quindi, *sottomano*. Ma l'esserci non può mai essere *sottomano* [vorhanden]: se è, *esiste*. L'esserci è quell'ente la cui assenza è esistenza. Un esserci è nel *passato* col suo mondo, nel quale incontra enti *allamano*, come descrive Heidegger nella Prima Parte di *Sein und Zeit*. Un esserci non più esistente non è passato, ma *da-gewesen* [ci-è-stato]. Questo è l'elemento storico primario: «Il carattere di “passato” e il carattere storico delle antichità ancora *sottomano* è

⁴⁹ *Ivi*, p. 1063.

⁵⁰ *Ibidem*.

dovuto al loro essere usi-per appartenuti-a [zeughaften Zugehörigkeit zu] e provenienti-da un mondo già-stato di un esserci che ci-è-stato [da-gewesen]. Questo è l'elemento storico primario». ⁵¹ Il passato è dunque: da-gewesen [ci-è-stato], e *Gewesenheit* [essere-stato]. ⁵²

In che misura lo storico fa parte dell'essenza del soggetto storico? «L'esserci ha fattiziamente via via la “sua” storia e può averne una perché l'essere di questo ente è costituito da storicità». ⁵³ L'essere dell'esserci è stato definito come «cura»; la cura si fonda nella temporalità: è questo dunque l'ambito dove cercare l'accadere capace di determinare l'esistenza in quanto storica. «Così, in definitiva, l'inter-

⁵¹ *Ivi*, p. 1069.

⁵² Cfr. la voce *Morfologie* in: Alfredo Marini, *Postfazione Tradurre «Sein und Zeit»*, in *Essere e tempo*, a cura di Alfredo Marini, Mondadori, Milano 2006, pp. 1249-1402, p. 1387. Marini spiega un uso del perfetto che è decisivo per la comprensione del linguaggio di Heidegger: l'uso del *perfetto apriorico* (Apriorisches Perfekt). È la funzione del tempo greco in cui, oltre al “perfetto”, rientrano i participi passati, i passivi e i medio-passivi. Designano tutto ciò che permane in modo stabile, nella dimensione del tempo. È il modo in cui Heidegger declina il problema dell'essenza: ciò che permane stabilmente nel tempo lo fa perché è costituito. Da qui diviene comprensibile l'uso frequentissimo in *Sein und Zeit* di espressioni come “già sempre” (*je schon, immer schon* o *schon immer*) – si riferiscono «a un esser-già stato istituito, o che ha fondato una struttura, una stratificazione storica o personale (pre-azione, *Vor-Griff*), che costituisce ora un carattere stabile permanente: è questo carattere strutturale posseduto (pre-possesso, *Vor-habe*) nel presente, che viene *proiettato* nel futuro e precorrendo lo illumina (pre-speciazione, *Vor-sicht*). L'apriori è il passato che delimita le nostre possibilità effettuali, le illumina e precorre selezionando il futuro e pilotandolo verso di noi». In *Sein und Zeit* si trova un numero enorme di esistenziali formulati al passato o passivo: *Gestimmtheit, Geworfenheit, Erschlossenheit, Entdecktheit, Verfallenheit*. Non è un'eccezione *Gewesenheit*: segue la stessa struttura temporale. Ed è sempre questa la prospettiva con la quale è necessario intendere l'*Ereignis* dei *Beiträge*. Queste brevi riflessioni bastano per non seguire parte dell'interpretazione contemporanea che vede la storia di Heidegger come un *destino* che non lascia nulla alla libertà umana, relegando l'uomo a subire senza scelta ciò che il *destino* ha ormai deciso. Non si intende a sufficienza la costituzione della parola *destino* e di come questa struttura sia in equilibrio con la storia. La parola *destino* non è nient'altro che la radice della *storia*: il destinare [*das Schicken*] rende l'essere destinato [*das Geschickte*]. Lo storico [*das Geschichtliche*] ha il carattere del destino [*Geschickhaften eines Schickens*]. *Geschichte* è a sua volta il participio del destinare: *Ge-schicht-e*. Da qui è da intendere tutto il mondo semantico legato al *Schicken*, ovvero l'*inviare degli dèi* etc. Senza scavare dietro ogni espressione di Heidegger è impossibile smascherare il senso di ciò che viene detto.

⁵³ Heidegger, *Sein und Zeit* cit., p. 1073.

pretazione della storicità dell'esserci si rivela soltanto come una più concreta elaborazione della temporalità». ⁵⁴

§2.1) La *vorlaufende Entschlossenheit*: l'enigma della *Bewegtheit*.

Il modo autentico di esistere dell'esserci secondo la temporalità è dato nella *risolutezza precorritrice* [*vorlaufende Entschlossenheit*]. La *risolutezza* [*Entschlossenheit*] è il «proiettarsi tacitamente disposto all'angoscia sul proprio essere-in-debito [*Schuldigsein*]». La risolutezza è autentica quando è *precorritrice* [*vorlaufende*]: in essa l'esserci si comprende rispetto al proprio poter essere in modo da guardare in faccia la morte e assumersi per intero, nella sua deiezione, l'ente che esso stesso è. Vuol dire appropriarsi del proprio «ci» nella scelta delle proprie possibilità. L'esserci si proietta [*entwurf*] così sulle sue possibilità più proprie: trascende la propria condizione fattizia (necessità) con l'assunzione responsabile della scelta (possibilità). All'esistenza compete «quella insuperabile possibilità», ovvero la morte, grazie alla quale è garantita la totalità [*Ganzheit*] e l'autenticità [*Eigentlichkeit*] della risolutezza. Il precorritimento della possibilità non si configura in Heidegger come una speculazione su di essa, bensì nel *movimento* di ri-venire [*Zurückkommen*] indietro sul *ci* fattizio: abbiamo così una dinamica di movimento che Heidegger delinea passo dopo passo, e che prevede finora la deiezione dell'esserci (necessità - destino - passato), la schiusura della sua condizione (il presente in quanto da-sempre deietto), la presa di coscienza nella risolutezza precorritrice (futuro come ad-venire, ri-venire al *ci*).

L'esserci, in quanto deietto, è rimesso a se stesso e al suo proprio poter essere, in quanto *essere-nel-mondo*: non c'è spazio per una coscienza solipsistica, al contrario l'esserci è sempre nel-mondo e co-essere-con-altri. La dimensione storica si definisce già da qui come storia non di coscienze isolate ma come «storia comunitaria». Sappiamo che per lo più l'esserci non è un *sé* [*Selbst*] ma un *si* [*Man*], vive l'inautenticità della quotidianità media; si comprende quindi per lo più per le possibilità dell'inautenticità, le assume come tradizione e accetta l'odierno e «medio» stato di spiegazione pubblico dell'esserci. Quando attraverso la risolutezza precorritrice l'esserci ri-viene a sé [*Selbst*] guadagna le possibilità fattizie di un esistere autentico, e lo fa a partire dall'*eredità* [*aus dem Erbe*], che la risolutezza si assume [*übernimmt*]. Così avviene il tramandarsi di possibilità tradizionali. Heidegger sembra qui suggerire che quanto più l'esserci si comprende in

⁵⁴ *Ibidem.*

modo autentico, tanto più le possibilità fattizie che è in grado di scegliere saranno meno casuali e provvisorie. Se ontologicamente l'inautenticità era stata tratta in salvo in nome della sua utilità nella lettura ontologica delle strutture esistenziali, ora sembra verificarsi, nei confronti della storicità autentica, una netta predominanza dell'autenticità in quanto possibilità storica per eccellenza. A questo punto il problema dell'essere della storicità fa pensare che una volta raggiunta una provvisoria e ancora parzialmente oscura analisi esistenziale, l'autentico poter essere sia necessario all'esserci che, storicamente, voglia poter essere la propria essenza, ovvero voglia accogliere la propria e privilegiata possibilità:

Solo l'essere libero *per* [für] la morte dà all'esserci la pura meta e spinge l'esistenza nella sua finitezza. Una volta accolta, la finitezza dell'esistenza strappa l'esserci dall'infinita varietà delle possibilità prossimali che si offrono: vita comoda, prender le cose alla leggera, menefreghismo e lo riporta indietro alla semplicità del suo *destino*. Con ciò caratterizziamo l'originario accadere dell'esserci nell'autentica risolutezza, in cui esso, libero per la morte, si *tramanda* a se stesso in una possibilità ereditata, ma purtuttavia scelta.⁵⁵

L'esserci è destinato, e può esserlo poiché nel fondo del suo essere «è destino nel senso indicato».⁵⁶ Il destino non è quindi l'accadere di circostanze fortuite: solo chi è risoluto (autenticamente storico) può avere un *destino*, mentre il non risoluto [Unentschlossene] no. Nella risolutezza che si tramanda, l'esserci esiste in modo *destinale*: poiché perviene, precorrendo la morte dentro di sé, alla libertà per essa. Essere libero per la morte permette all'esserci di comprendersi nella propria libertà finita, per assumersi, nella libertà,

che è via via sempre solo nell'aver scelto della scelta, l'*impotenza* dell'esser lasciato a se stesso, e per diventare veggente circa i casi della situazione dischiusa. Se poi l'esserci destinale esiste come essere-nel-mondo essenzialmente nell'essere-con altri, il suo accadere sarà un co-accadere [Mitgeschehen] e si determinerà come *mandato comune* [Geschick]. Con ciò indichiamo l'accadere della comunità, del popolo.⁵⁷

⁵⁵ *Ivi*, p. 1077.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ivi*, p. 1079.

Il mandato destinale [Geschick] è la condizione comunitaria del destinarsi della possibilità autentica, in cui è incluso ora l'esserci nel suo mondo, e nel suo essere-con. Nell'essere l'un con l'altro nello stesso mondo, e nella «risolutezza per determinate possibilità, i destini sono già guidati in partenza. È solo nella partecipazione e nella lotta che si libera tutta la potenza del mandato comune. Il mandato comune destinale dell'esserci in e con la propria “generazione” costituisce il pieno e autentico accadere dell'esserci».⁵⁸ La storicità è quindi *destinale*: «Solo se nell'essere di un ente morte, debito, coscienza morale, libertà e finitezza coabitano così originariamente come nella cura, esso può esistere nel modo del destino, essere cioè, nel fondo della sua esistenza, storico». E ancora:

*Solo un ente, che nel suo essere è essenzialmente a-venire, sì che, libero per la sua morte, su di essa infrangendosi possa lasciarsi rigettare sul suo ci fattizio, ossia, solo un ente che in quanto a-venire sia cooriginariamente essente stato [gewesend], può, tramandando a se stesso la possibilità ereditata, assumersi la propria deiezione ed essere nell'attimo [augenblicklich] per il «suo tempo». Solo una temporalità autentica, che sia a un tempo finita, rende possibile qualcosa come il destino cioè un'autenticità storica».*⁵⁹

È quanto mai chiaro che la storicità autenticamente intesa deve essere la *presa di coscienza* della propria *autentica* temporalità, ovvero della propria temporalità *finita*. In questo senso la storicità si *schiede* in *primis* con la temporalità autentica: è così che tutto il cammino di *Sein und Zeit* si tiene insieme nelle proprie analisi. Il tramandarsi della risolutezza che ri-viene indietro diventa allora la *ripetizione* di una tradizionale possibilità d'esistenza. «La ripetizione è l'espreso tramandare, cioè il ritorno dentro possibilità dell'esserci essenteci-stato [des dagewesenen Daseins]».⁶⁰ L'autentica ripetizione si fonda essenzialmente nella *risolutezza precorritrice*, «perché solo in essa viene scelta la scelta che rende libera per chi seguirà la lotta e la fedeltà al ripetibile».⁶¹

Replicare il passato nella *ripetizione* non è dunque un far rivivere nell'effettualità l'esserci che è stato, nè un restaurare il passato: bensì è un *replicare* la possibilità dell'esistenza essenteci-stata. Mirare a un

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ivi*, pp. 1079-1081.

⁶⁰ *Ivi*, p. 1081.

⁶¹ *Ibidem*.

passato, o a un progresso, è per Heidegger indifferente per l'esistenza autentica che *ripete* la possibilità autentica nell'attimo [Augenblick]. L'esserci esiste come destino in quanto ripetizione come modo della risolutezza che si tramanda: questa originarietà storica, fondata nell'originaria storicità dell'esserci, sposta la dimensione della storia non più sul passato, né sull'oggi o sulla connessione tra oggi e passato, ma nell'autentico accadere dell'esistenza, che risulta dall'*avvenire dell'esserci* – «*L'autentico essere-alla morte, ossia la finitezza della temporalità, è il coperto fondamento della storicità dell'esserci*». ⁶² L'esserci non è storico in quanto ripete, ma in quanto temporale e storico, può, con la ripetizione, assumere la propria storia. Non c'è dunque per Heidegger bisogno della istoria [Historie]. La storicità dell'esserci permette all'esserci di essere autenticamente o inautenticamente storico. Anche l'esistere inautentico è storico, e proprio per questo Heidegger parla di confusione riguardo la storia, e addirittura di «accesso negato» per la autentica storicità. Parallelamente anche la domanda circa il senso dell'essere vive nella stessa condizione. Si parla qui la *lotta* tra autentico e inautentico, tra possibilità propria dell'esserci e smarrimento dello stesso nell'indecisione.

L'esserci è essere-nel-mondo, pertanto la storicità del primo significa la storicità del mondo stesso: per questo Heidegger può dire che «usi e opere, libri per esempio, hanno i loro “destini”, edifici e istituzioni hanno la loro storia. Ma anche la natura è storica». ⁶³ Questi enti sono ciò che appartiene allo *storico-universalmondano* [Welt-Geschichtliche], ed è qui riscontrabile una analogia con il concetto diltheyano di «spirito obiettivo» di cui non abbiamo qui lo spazio di parlare. L'accadere degli usi e delle opere ha un carattere di *moto*, dice Heidegger, del tutto rimasto in ombra. Questo è il moto dell'accadere, in quanto in esso «succede qualcosa», «ha luogo qualcosa», ma non è afferrabile in base ai semplici mutamenti locali. Questo enigma riguarda i processi e gli eventi [Ereignisse] storico-universali:

Quanto al problema della struttura ontologica dell'accadere storico-universalmondano, non possiamo qui occuparcene, non solo perché ci porterebbe necessariamente fuori tema, ma perché lo scopo di questa esposizione è proprio quello di porci di fronte all'enigma ontologico del moto dell'accadere. ⁶⁴

⁶² *Ivi*, p. 1083.

⁶³ *Ivi*, p. 1089.

⁶⁴ *Ivi*, p. 1091.

La *Kehre* proseguirà negli anni a seguire proprio da ciò che Heidegger indica come «enigma ontologico». La ricerca degli anni successivi all'opera del '27 si propone, sulla scia dell'analisi della storicità dell'esserci, che ha fatto emergere la temporalità autentica nel suo darsi ad-veniente evenenziale, di pensare questo *enigma* a partire da esso. Qui «tutto si rovescia». Il linguaggio stesso non basta più, poiché *metafisico*, ovvero “tradizionale”: è compito del pensiero il lasciar trovare un'altra grammatica per se stesso nel suo darsi. A partire da queste strutture storiche, destino, ripetizione e evento, già formulate in *Sein und Zeit*, Heidegger svilupperà il pensiero dei *Beiträge*. Il paradigma del problema della storia in quanto struttura originaria dell'esserci, come si è visto, è presente fin dai primi corsi friburghesi, ed è la storia che fa emergere di continuo l'enigmaticità della vita nel suo darsi. Tale enigmaticità non fa altro che fungere da stimolo incessante del ricercare heideggeriano. La storia può essere considerata quella dimensione che non permette mai ad Heidegger di risolvere le sue ricerche sulla *temporalità* dell'esserci. Quando l'analisi della temporalità vuole spingersi fino in fondo, allora la dimensione storica pone tale analisi di fronte ad una apertura nuova e da ripensare. L'autenticità storica e temporale di declina in *Sein und Zeit* a partire dal *futuro*, un ad-venire al *Selbst*. Così facendo emerge il movimento, questo movimento dell'accadere che è un enigma per Heidegger, e che nei *Beiträge* diverrà il protagonista: l'essere che si dà nel movimento della storia è “evento” storico [Ereignis].

La risolutezza precorritrice porta l'autenticità con sé, nel suo “accadere”: ma «l'accadere di tale risolutezza, ossia la precorrente e tramandantesi ripetizione di possibilità ereditate, è ciò che noi interpretiamo come storicità autentica».⁶⁵ La risolutezza del Sé è l'accadere autentico, e l'accadere che rende consistente l'estensione dell'esserci “tra” nascita e morte. La condizione di autenticità è la condizione che “salva” e “svela” all'esserci la sua esistenza in quanto estesa tra nascita e morte, in quanto finita e trascendete. La temporalità è quindi già estesa: tale estensione, che eccede nel “prima di noi” (tradizione e eredità), per tornare a noi in quanto ad-veniente (futuro) è il *destino* nella ripetibilità dell'*origine*. Questa è la struttura fondamentale su cui si erigerà l'opera dei *Beiträge*, ma presa da una posizione diversa. La continuità ontologico-linguistica è però evidente.

La temporalità inautentica elude la scelta, non lascia l'esserci appropriarsi della propria libertà nella consapevolezza della propria finita-necessità. Si perde così nella *presentazione* dell'oggi, comprende il

⁶⁵ *Ivi*, p. 1095.

passato a partire dal presente. La temporalità della storicità autentica, invece in quanto «attimo precorrente - ripetente» [vorlaufend-wiederholender Augenblick],⁶⁶ è una deprezentazione dell'oggi.⁶⁷ L'autenticità storica intende quindi la «storia» in quanto «ritorno» del possibile; affinché il ritorno sia possibile l'esistenza deve essere aperta per essa, nella maniera dell'*attimo* e del *destino*, nella *ripetizione risoluta*.

Rimangono per Heidegger due enigmi ancora irrisolti: l'enigma dell'essere (domanda guida di tutta l'opera) e l'enigma del movimento. La storia deve fare i conti, se vuol essere scienza, con questi enigmi. In *Sein und Zeit*, infatti, Heidegger pensa ancora alla possibilità di fare scienza a partire dall'essere dell'esserci. Nei *Beiträge* abbandonerà quest'impostazione, pur mantenendo il distinguo di base tra *Geschichte* e *Historie*. La *Historie* è ancora pensata nella sua possibilità autentica. Se la *storicità* viene ben intesa, illuminata dalle ricerche sulla temporalità di *Sein und Zeit*, allora è lecito tentare di fare scienza della storia. Se la scienza dunque deve fondarsi sull'essere dell'esserci, e se tale essere «è in modo fondamentale storico»,⁶⁸ ogni scienza fattizia sarà affetta da tale accadere storico. La storia si fonda sul carattere storico dell'esserci, si pone quindi il problema del modo nel quale sia possibile essere scienza storica del suo stesso modo di essere, in quanto storicamente fondata. L'istoria [Historie] in quanto scienza della storia ha il compito di dischiudere ciò che è storicamente. È quindi necessario che primariamente sia accessibile qualcosa come storico, per farne scienza storica. Il problema dell'*accesso* è costante in *Sein und Zeit*, e struttura la doppia possibilità autenticoinautentico. Affinché un fenomeno sia accessibile è necessario inten-

⁶⁶ *Ivi*, p. 1097.

⁶⁷ Sul ruolo del presente Heidegger si distanzia dallo storicismo per il quale: «Ogni vera storia è storia contemporanea, [...] condizione di essa è che il fatto, del quale si tesse la storia vibri nell'animo dello storico; [...] solo un interesse della vita presente ci può muovere a indagare il fatto passato; il quale, dunque, in quanto unifica con un interesse della vita presente, non risponde a un interesse passato, ma presente». Benedetto Croce, *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie*, Mohr, Tübingen 1915; tr.it. *Teoria e storia della storiografia*, a cura di Giuseppe Galasso, Adelphi, Milano 1989, p. 14. Risponde Heidegger: «il fatto che un presente sia presente e sia di volta in volta l'oggi non garantisce ancora che i criteri da esso forniti corrispondano a quello che in un passato è stato grande e che ne siano all'altezza». Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* cit., p. 33. Al riguardo: Franco Chiereghin, *Tempo e storia. Aristotele, Hegel, Heidegger*, Il Poligrafo, Padova 2000, pp. 147-148.

⁶⁸ Heidegger, *Sein und Zeit* cit., p. 1101.

derlo autenticamente. L'accesso alla *storia* è possibile solo a partire dall'autenticità. Heidegger sta pensando in queste pagine l'istoria come scienza autentica. Il tentativo che si profila, quello di una scienza dell'essere dell'ente, che si dà come *storico*, è un caso molto significativo all'interno del percorso heideggeriano. Prima del '27 Heidegger aveva parlato della «scienza dell'origine». In *Sein und Zeit* la scienza dell'origine è di nuovo pensata proprio a partire dalla *storicità*. Il passato, se dev'essere l'ambito privilegiato della istoria, deve dapprima essere *accessibile*: nella misura in cui l'esserci è storico, cioè aperto nel suo essere-stato sulla base della temporalità estatico-orizzontale, la tematizzazione del «passato» ha «libero corso». Poiché solo l'esserci è storico, anche l'istoria deve presentare il passato in quanto un esserci-è-stato. Deve riferirsi a essere-stati-nel-mondo: non deve perdersi nelle oggettivazioni delle scienze naturali. Poiché solo tramite l'esserci in quanto fattiziamente storico esiste una storia dell'universo-mondo [Welt-Geschichte]. Proprio grazie a questo carattere *storico-universalmondano* ciò che era *allamano* nel mondo può permanere in quanto *istorico*, nel suo proprio modo d'essere. Reliquie, monumenti, cronache, in quanto ancora *sottomano* [vorhanden] possono essere «materiale» per il concreto schiudimento dell'esserci che *ci-è-stato*. Tale materiale è storico perché fin da principio è compreso [verstanden] in relazione alla sua intramondanità [Innerweltlichkeit]. Il moto del ritorno al passato è dato quindi ontologicamente dalla storicità dell'esserci, dalla storicità dell'esistenza dello storiografo stesso, e non dall'acquisizione, classificazione e selezione del materiale “antico”.

La istoria è radicata nella storicità. Il tema originario dell'istoria dev'essere confrontato con la storicità autentica, nella sua peculiare schiusura dell'ente che *ci-è-stato*: la ripetizione. La ripetizione è il modo particolare di schiudersi di quell'ente che *ci-è-stato*, nella sua propria possibilità. L'istoria deve comprendere tale esserci che *ci-è-stato* nella sua più propria autentica possibilità che *è-stata*: «La «nascita» dell'istoria dalla storicità autentica significa quindi: la tematizzazione primaria dell'oggetto storico proietta l'esserci che *ci-è-stato* sulla sua propria possibilità d'esistenza. L'istoria avrebbe dunque per tema il possibile».⁶⁹ Ma non è la storia scienza di «fatti»? Il «fatto» è propriamente la possibilità esistenziale in cui si siano determinati destino [Schicksal], mandato comune [Geschick] e storia-dell'universo mondo [Weltgeschichte]: «Poiché l'esistenza è via via solo in quanto fattiziamente *dejetta*, l'istoria dischiuderà con tanta maggior penetra-

⁶⁹ *Ivi*, p. 1105.

zione la calma forza del possibile [des Möglichen], quanto più semplicemente e concretamente comprenderà e «si limiterà ad» esporre l'esser-stato-nel-mondo a partire dalla sua possibilità». ⁷⁰ L'istoria non è quindi soltanto un "mettere in fila gli avvenimenti unici individuali", e neanche un trovare le «leggi» della storia. Non è puro e semplice accaduto nella sua unicità, tanto meno una generalità che lo sovrasterebbe: bensì «la possibilità che fattiziamente è-stata esistente». ⁷¹ Non la si comprende, tale possibilità, nella generalizzazione o in uno schema sovratemporale: al contrario, solo una storicità che sia autentica, fattizia, in quanto destino risoluto, è in grado di schiudere la storia che ci-è stata [da-gewesene], «si che nella ripetizione la "forza" del possibile rifluisca fin dentro l'esistenza fattizia, in altri termini: viene ad-essa nel suo carattere di a-venire [Zukünftigkeit]». ⁷² Anche la schiusura istorica non parte quindi nè dal presente, nè dal passato, ma dall'avvenire [aus der Zukunft]: «Il "trasceglimento" [Auswahl] di ciò che deve diventare oggetto possibile dell'istoria è già *compiuto* nella *scelta* fattizia esistensiva della storicità dell'esserci, nella quale soltanto l'istoria risulta e unicamente è». ⁷³

L'istoria può a questo punto reclamare il suo orientamento *fattuale* in nome della *possibilità* dell'esistenza che ci-è-stata, e questa esiste fattiziamente sempre in modo storico-universalmondano. Il *fatto* storico è dato dall'esistenza storica dell'esserci-stato. La ricerca fattizia di dirama così, assumendo i vari oggetti possibili, e diviene storia degli usi-per [Zeug], delle opere, della cultura, dello spirito e delle idee. L'istoria segue come guida la storia della tradizione, del tramandarsi della storia stessa. Da questo dipende l'andamento autentico della concreta ricerca storica. La scienza ontologica dell'essere dell'ente in quanto storico è scienza di *possibilità*. Lo studio storico sarà, quindi, lo studio delle *possibilità* già avvenute, tramandate nella loro *possibile ripetizione*. La scienza storica, l'istoria, assumerebbe un'importanza fondativa per la stessa filosofia, proprio come Heidegger sosteneva già nel 1915. In *Sein und Zeit* l'istoria è l'ultimo tentativo di una scienza dell'essere. Questa è la differenza essenziale che separa l'opera del '27 dalle opere successive. Ciononostante i risultati, seppure provvisori, acquisiti nella in *Sein und Zeit* hanno posto con chiarezza la dimensione della storicità: compito dell'istoria è lasciar essere la *temporalità*

⁷⁰ *Ivi*, p. 1107.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*.

nel suo declinarsi in quanto *storicità*.⁷⁴ Heidegger infine dichiara espressamente l'influenza di Dilthey con l'inizio del §77:

La spiegazione analitica che abbiamo effettuato del problema della storia è il risultato dell'appropriazione del lavoro di Dilthey. Essa è confermata e insieme consolidata grazie alle tesi del conte Yorck, che troviamo sparse nelle sue lettere a Dilthey. L'immagine, oggi ancora variamente diffusa, di Dilthey, è la seguente: il «fine» esegeta di testi storico-culturali, in particolare letterari, che si occupa «anche» della distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito, e che intanto assegna alla storia di tali scienze e in particolare alla «psicologia» un ruolo eminente, annacquando il tutto in una «filosofia della vita» di sapore relativistico. Per chi guarda alla superficie questo ritratto è «giusto». Ma ad esso sfugge la «sostanza»: vela più di quanto non sveli.⁷⁵

In linea con quanto abbiamo visto Heidegger si pone ancora in *Sein und Zeit* come prosecutore delle ricerche di Dilthey. Un compito così importante è dettato da due motivi: il primo è quello di aver capito l'originarietà delle ricerche di Dilthey. Il secondo è dettato dalla consapevolezza di avere strumenti in più rispetto a quelli utilizzati da Dilthey, ovvero gli strumenti della fenomenologia.

Quello che è inteso dai contemporanei come «insicuro e occasionale saggiare» di Dilthey, quindi, è «l'elemento di inquietudine verso un solo scopo: elevare la "vita" a una comprensione filosofica e garantire a tale comprensione un fondamento ermeneutico a partire dalla "vita stessa"». La psicologia di Dilthey vuole comprendere la vita nella sua connessione storica di sviluppo e effettualità. Intendere la vita come *modo d'essere* dell'uomo, come possibile *oggetto* delle scienze dello spirito e come *radici* di tali scienze. L'ermeneutica di Dilthey, per Heidegger, è innanzitutto chiarimento di questa comprensione. È la storicità il cuore del dialogo tra Dilthey e Yorck, ed è su questo punto che già nel 1924 Heidegger volle intervenire: Come dice il lettera Yorck a Dilthey, il loro punto di incontro essenziale è manifestato dal «nostro comune interesse per la comprensione della storicità». ⁷⁶ Il passo è riportato dallo stesso Heidegger come la tendenza più propria di Dilthey. Frithjof Rodi sostiene che il resto del capitolo delude chi vorrebbe trovare ancora confronti con Dilthey. È indubitabile che il conte Yorck assume una posizione privilegiata nel resto dell'argomentazione.⁷⁷ Questo è senz'altro vero, anche se bisognerebbe non

⁷⁴ Cfr. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., p. 1021.

⁷⁵ *Ivi*, p. 1117.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Cfr. Rodi, *Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von Sein und Zeit. Zum*

fermarsi a queste pagine, ma cercare nel resto di *Sein und Zeit*. Non solo trovando le citazioni dirette, che pur ci sono, quanto le comunanze di strutture e le analogie, a cui abbiamo parzialmente accennato. All'inizio di *Sein und Zeit* leggiamo infatti:

Le indagini di Wilhelm Dilthey ci tengono col fiato sospeso con la costante domanda circa la «vita». I «vissuti» di questa «vita» egli cerca di comprenderlo nella loro connessione strutturale e nella loro connessione evolutiva a partire dalla totalità di questa vita stessa. L'elemento filosoficamente rilevante della sua «psicologia come scienza dello spirito» non deve essere cercato nel fatto che non è più orientata su elementi e atomi psichici, né tanto più di rimontare pezzo a pezzo la vita psichica ma punta piuttosto alla «totalità della vita» e alle sue «configurazioni» - bensì nel fatto che, così facendo, era *soprattutto* in cammino verso la domanda circa la «vita».⁷⁸

Il domandare circa il senso dell'essere, e circa il senso dell'*essere storico* ha fatto da filo conduttore dai primi anni di Heidegger all'Università fino a *Sein und Zeit*, facendo intravedere le strutture della *Kehre*. Tutt'altro che concluso, questo cammino è appena intravisto.

3§) Conclusioni

Con questo contributo si sono volute rintracciare le radici storiche della *Kehre* heideggeriana. Al contrario di quanto si pensa, la *Kehre* sorge sul finire degli anni Venti, e trova la sua pienezza con gli anni Trenta, ma le sue radici sono da individuare fin dai primi scritti giovanili di Heidegger. Mettendo in evidenza tale provenienza si delinea così un percorso che non si frammenti più tra gli scritti pre-*Sein und Zeit* e tra quelli della *Kehre* post-*Sein und Zeit*. La lettura delle opere e delle lezioni degli anni Trenta, partendo da quelli su Hölderlin e su Nietzsche, in particolare i *Beiträge*, abbisogna di riappropriarsi della base concettuale-linguistica la cui continuità con *Sein und Zeit* e gli anni Venti è stata qui solo parzialmente evidenziata.

Si rende necessario uno studio delle strutture analitiche, temporali e storiche dell'esserci di *Sein und Zeit*, in continuità con le strutture ontostoriche dell'essere in quanto *Ereignis*. La figura di Dilthey, in

Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträge (1925) cit.

⁷⁸ Heidegger, *Sein und Zeit* cit., p. 145.

particolare, si è mostrata come centrale per una comprensione di parte essenziale del vocabolario heideggeriano. Le ricerche su Heidegger si applicano sul limite mai fisso di ontologia, linguaggio, etimologia, temporalità: sono, insomma, ermeneutica filosofica. Perdere di vista uno di tali tratti in favore di altri può significare l'incomprensione o, peggio, l'equivocità [Zweideutigkeit]. Ancor più pericolosa è l'equivocità linguistica in Heidegger, e in particolare in *Sein und Zeit*. La complessa grammatica ontologica che ne viene fuori, è una grammatica da studiare con pazienza e sempre da capo. Facciamo nostre le parole di Marini per cui «bisogna scommettere che chi, a causa di tanti equivoci, non avrà potuto “leggere” *Sein und Zeit* avrà qualche difficoltà a leggere i *Beiträge zur Philosophie* quale che ne sia per essere la perizia del traduttore».⁷⁹

Il problema di appropriarsi di Heidegger e del suo pensiero coincide con quello dell'appropriarsi del senso della sua grammatica. Abbiamo visto come la temporalità prima, e la storicità poi, siano declinate innanzitutto come «tempi verbali» (da-sein - da-gewesen): il da-sein (esser-ci) è *passato* in quanto da-gewesen (esser-ci-stato). Così l'evento (Ereignis) è appropriazione (Er-eignis), e eventuale (erignetes); ma anche proprio (eignen) e autentico (eigentlich). Non solo i tempi verbali divengono importanti, ma i «modi» dei verbi. Seguire questo studio, questo emergere continuo di strutture ontologiche, di grammatica filosofica nuova, è la missione dello studio di Heidegger. Qui ne sono state date solo alcune e lacunose indicazioni, rispetto a tutto quello che per motivi di spazio è stato messo da parte. Solo procedendo nella ricerca è possibile individuare i sentieri che portano direttamente dall'*accadere storico* in *Sein und Zeit*, all'*evento* dei *Beiträge*; dalla *voce della coscienza* alla *chiamata dell'essere*; dall'*essere alla morte* all'*altro inizio*; dall'*essere-alla-fine* al *cenno* dell'«ultimo Dio». La dimensione della storia è così la dimensione dell'«essere in movimento». Heidegger non abbandonerà mai la difficoltà di pensare l'essere-in-moto [Bewegtheit] nella sua enigmaticità. Farà i conti fino in fondo con l'«essere in moto» in quanto linguaggio (Hölderlin), in quanto storico (Ereignis) e in quanto tempo (Nietzsche). Oggi è possibile rileggere questi «sentieri» se lo studio di Heidegger incomincia a ri-appropriarsi della sua grammatica filosofica a partire dal suo sorgere nella dimensione della *storicità*. È quanto mai necessario uno studio delle radici storiche della *Kehre*.

⁷⁹ Marini, *Postfazione Tradurre «Sein und Zeit»* cit., p. 1329.

Riferimenti bibliografici

- Casper, Bernhard, «Ereignis». *Bemerkungen zu Franz Rosenzweig und Martin Heidegger*, in *Religion der Erfahrung. Einführungen in das Denken Franz Rosenzweigs*, Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 2004, pp.85-100; tr.it. *La concezione dell'evento nella Stella della redenzione di Franz Rosenzweig e nel pensiero di Martin Heidegger*, in *Rosenzweig e Heidegger*, a cura di Adriano Fabris, Morcelliana, Brescia 2008.
- Chiereghin, Franco, *Tempo e storia. Aristotele, Hegel, Heidegger*, Il Poligrafo, Padova 2000.
- Cristin, Renato, «Dall'esperienza del vissuto all'esperienza del pensiero. Sulle trasformazioni dei concetti di "Erlebnis" e di "Erfahrung" nei "Beiträge zur Philosophie"», in *Aut aut* (1992), pp. 153-173.
- Croce, Benedetto, *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie*, Mohr, Tübingen 1915; tr.it. *Teoria e storia della storiografia*, a cura di Giuseppe Galasso, Adelphi, Milano 1989.
- Dilthey, Wilhelm, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, in *Gesammelte Schriften*, Band V, *Die geistige Welt*, a cura di Georg Misch, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1979, pp.139-240; tr.it. *Idee su una psicologia descrittiva e analitica*, in *Per la fondazione delle scienze dello spirito*, a cura di Alfredo Marini, Franco Angeli, Milano 1985.
- Heidegger, Martin, *Anmerkungen zu Karl Jaspers' «Psychologie der Weltanschauungen»*, in *Karl Jaspers in der Diskussion*, a cura di Hans Saner, R.Piper, München 1973, pp.10-110; tr.it. *Note sulla «Psicologia delle visioni del mondo» di Karl Jaspers*, in *Segnavia*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 431-471.
- «Antrittsrede von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften», *Jahreshefte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* (1959), poi in: Martin Heidegger, *Frühe Schriften*. Klostermann, Frankfurt a.M. 1972; tr.it. *Scritti filosofici (1912-1917)*, A.Babolin, La Garangola, Padova 1972, pp. 56-57.
 - *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, in *Gesamtausgabe*, Band 65, a cura di F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1989; tr.it. *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 2007.
 - *Brief über den Humanismus*, in *Wegmarken*, a cura di F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1989; tr.it. *Lettera sull'«umanismo»*, in *Segnavia*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 1987.
 - *Frühe Schriften*. Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M.1987; tr.it. *Scritti filosofici (1912-1917)*, A.Babolin, La Garangola, Padova 1972.
 - *Grundprobleme der Phänomenologie*, in *Gesamtausgabe*, Band 58, a cura di H.-H. Gander, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1992.
 - «Mein Weg in die Phänomenologie», in *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen, tr.it. *Tempo e essere*, Guida, Napoli 1980, pp. 82-85.

- *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1995; trad. it. *Fenomenologia della vita religiosa*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 2003.
- *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*, in *Gesamtausgabe*, Band 20, a cura di Petra Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1979; tr. it. *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, a cura di Renato Cristin e Alfredo Marini, Il nuovo Melangolo, Genova 1998.
- *Sein und Zeit*, 19, Niemeyer, Tübingen 2006; tr.it. *Essere e tempo*, a cura di Alfredo Marini, Mondadori, Milano 2006.
- *Wilhelm Dilthey Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung*, in *Dilthey-Jahrbuch*, a cura di Frithjof Rodi, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1992-1993, pp.142-180; tr.it. *Il lavoro di Wilhelm Dilthey e l'attuale lotta per una visione storica del mondo*, a cura di Francesco Donadio, Guida Editori, Napoli 2001.
- *Zur Sache des Denken*, in *Gesamtausgabe*, Band 14, a cura di F.-W. Von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 2007; tr.it. *Tempo e essere*, a cura di Corrado Badocco, Longanesi, Milano 2007

Kisiel, Theodore, «Das Entstehen des Begriffsfeldes Faktizität im Frühwerk Heideggers», in *Dilthey-Jahrbuch*, 4, a cura di Frithjof Rodi, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1986-87, pp. 91-120.

Landgrebe, Ludwig, *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloher 1968; tr.it. *Fenomenologia e storia*, a cura di Guglielmo Forni, il Mulino, Bologna 1972.

Lazzari, Riccardo, *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)*, Franco Angeli, Milano 2002.

Marini, Alfredo, *Cronologia*, in *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, Mondadori, Milano 2006, pp. XLIV-CXXII.

- *Introduzione al problema del linguaggio e della traduzione. Senso e linguaggio in Essere e tempo (1927) e in Il Linguaggio (1950)*, disp.n.7, Milano 1991-92.
- *Postfazione Tradurre «Sein und Zeit»*, in *Essere e tempo*, a cura di Alfredo Marini, Mondadori, Milano 2006, pp. 1249-1402

Mezzaninica, Massimo, *Dilthey filosofo dell'esperienza. Critica della ragion storica: vita, struttura e significatività*, Franco Angeli, Milano 2006.

- *Georg Misch. Dalla filosofia della vita alla logica ermeneutica*, Franco Angeli, Milano 2001.

Moretto, Giovanni, *Sulla traccia del religioso*, Guida Editori, Napoli, 1987.

Ott, Hugo, *Martin Heidegger: Unterwegs zur seiner Biographie*, Campus, Frankfurt a.M., New York 1988; tr.it. *Martin Heidegger. Sentieri biografici*, Sugar, Milano 1990.

Rodi, Frithjof, *Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von Sein und Zeit. Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträge (1925)*, in *Erkenntnis des*

Erkennen. Zur Hermeneutik des 19. Und 20. Jahrhunderts, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990; tr. it. *L'importanza di Dilthey per la concezione di Essere e tempo. Sulle conferenze di Kassel (1925)*, in «*Conoscenza del conosciuto*». *Sull'ermeneutica del XIX e XX secolo*, a cura di Alfredo Marini, Franco Angeli, Milano 1996, pp.67-84.

Mathias Warnes

The Chiasmus of the Holiday: Heidegger pace Dumézil on Work, Fest, Leisure, and Unrest

Although the holiday first appears in its function of providing a break from work as opportunity for free rest or leisure, its deeper significance consists in the something ‘other’ it opens up, the festival or celebration. A *chiasmus* begins to yawn in Heidegger’s thinking between the historical creativity of work, on the one hand, and the no less historical spontaneity of the *Feiertag*, on the other. This chiasmus will have to be closely examined.¹

§1. Dumézil on the *Fasti*, Heidegger on the Chiasmus

Heidegger does not offer an etymological discussion of the German vocabulary of *Feier* (celebration, holiday, feast) and *Fest* (festival, feast) at the moment when he is most concerned with their formal definition.² Nevertheless, an excursion into the Roman histories surrounding these words will prove useful for understanding Heidegger’s thought of the holiday in its counter-reference to the workday, and

¹ Jean-François Mattei defines the theoretical chiasmus as “the figure of the reversal of a proposition whose members are contained within both the initial proposition and the inverted one and produce a distinctive pattern of crossed overlapping” (“The Heideggerian Chiasmus” in *Heidegger: From Metaphysics to Thought*, Trans. M. Gendre, SUNY press, 1995, p. 39-151). I will be concerned here only with the chiasmic structures generated through Heidegger’s analysis of the holiday festival.

² Heidegger, Martin. “Remembrance” in *Elucidations of Hölderlin’s Poetry*, now EHP (Trans. K. Hoeller, Humanity Books, 2000, p. 125-6). GA 4, p. 102-3. All “GA” references throughout are cited from the *Gesamtausgabe* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976-).

also in the dual relations it maintains to the phenomena of leisure (*Muße*) and unrest (*Unruhe*).

The comparative linguist and mythologist Georges Dumézil, in the chapter “*Sacra Publica*” of his *Archaic Roman Religion*, rehearses the fascinating imbrications of the Latin words **feriae* (Ger. *ferien*, *Feiertag*) and **festi* (Ger. *fest*, Eng. *festival*), as exemplified in the Roman calendrical practice of classifying the days as either ‘festive’ or ‘non-festive’ (*feriae* and *profesti*), but also as either ‘favorable’ or ‘unfavorable’ (*fasti* or *nefasti*) for the undertaking of man’s ordinary work-related tasks and activities.³

For cultures that tend to think of the days as being of only *two* basic types (either workdays or holidays), this fourfold schema of days proves difficult to decipher. Its first moment understands the festival from the point of view of the divine in that the *feriae* (holidays) are the days reserved for and consecrated to the gods, in distinction from the days given over to the professions of mortal life in its self-securitization and secular business. Our own calendrical experience fails us, however, when we look to the chiasmus’ second aspect, the duality of *dies fasti* and *dies nefasti*, opportune and inopportune days,

³ Dumézil, George. *Archaic Roman Religion* V II, now ARR (Trans. P. Krapp. Hopkins UP, p. 561, 1970). Originally published in 1966 as *La Religion Romaine Archaïque Suivi d’un Appendice sur la Religion des Etrusques*. I cite the long passage from which my analysis derives: “The days are classified in two categories, *dies festi* and *dies profesti*, and *dies fasti* and *nefasti*, in which the ideas of *feriae* and *fas* are operative. The second category, which is metaphysical, and has given rise to a number of controversies ... The *dies fasti* are those [days] which provide man’s secular activity with a mystical basis, *fas*, which assures him of the chance to be successful; the *dies nefasti* do not provide such a basis. The word *feriae* [‘holidays’] is only descriptive and negative. In a broad sense, the *feriae* are the times in which man renounces his secular activities and which he reserves for the gods, with or without a stated cultic act; consequently the *dies festi* are consecrated to the gods, and the *profesti* are left to men for the conduct of private and public business (Macrobius 1.16.2). Such was the oldest teaching; later it was changed in various ways, for instance with *feriae* often receiving a positive content, typified by the “festival,” from which the *dies festus* remained exempt—or vice versa. / But these matters concerned only the theorist: in practice, almost all the *feriae*, and with them the *dies festi*, had religious content, involving ceremonies. Therefore the two categories are quite different in principle: one (*fasti-nefasti*) defines the days from the point of view of human activity, and with direct concept being favorable to such activity; the other (*festi-profesti*) defines them from the point of view of divine propriety, with the direct concept asserting such propriety. Thus, although all *dies festi* are *nefasti*, not all *dies nefasti* are *festi*: there are reasons other than respect for divine propriety which makes human activity on certain days inadvisable.”

that is, days which through work (*opus*) secure or fail to secure the eminently practical, but still also veritably religious ‘basis’ of human life.

Deriving from the ancient verb *fas*, to be “right, lawful”, and perhaps from “to do”, “to make”, “to speak” (*fari, facio*), *dies fasti* are characterized in terms of their being favorable to the pursuit of an *opus*, “secular and especially juridical activity”, occasionally to the point of outlawing unnecessary political engagements, such as the gathering of the people in *comitia*. *Dies nefasti*, on the other hand, provide time and space on the calendar for those days that, characterized by their fleetingness or ill-fatedness, fail to give humans a firm place to stand. They disturb and/or pass us by without offering workable sites on which to build, therein making our ordinary work-related activities temporarily inadvisable.

Given these analyses it is perhaps no passing remark when Dumézil isolates the dimension of *dies fasti / dies nefasti* as properly “metaphysical.” How so? Indeed, it may appear that *fas* and *nefas* as the ‘functional’ but also ‘theological’ axis characterizing human activity from the point of view of its divine sanction and mortal ends is not *one* instance of a metaphysical distinction among others, but an original distinction of metaphysics qua anthropotheodicy of a divinely sanctioned mortal self-production. And yet despite the temptation, often stemming from the Roman legal sources themselves, to designate *fasti-nefasti* as being in some way metaphysical, if not originally so, one wonders whether a “more archaic” meaning of *fas* and *nefas* might come to haunt this supposedly easy designation.

Dumézil does not elucidate in this direction. Limiting his discussion to the pontifical and magisterial practice of reserving, within the functional calendar of the *res publica*, certain days, portions of the day, intercessional or fissional periods, as *fasti* or *nefasti*, *festi* or *profesti* (with all the subdivisions that follow), Dumézil withholds too bold speculations concerning the origins of these practices in archaic socio-religious experience, nonetheless stressing that these ideas are surely among the “oldest teachings” discussed in his *Archaic Roman Religion*. He diligently sets out the existence of a chiasmus here, in other words, only to pass it over *as* a chiasmus (crossing of four terms), and to treat each axis by and large separately.⁴

What I would like to suggest is that Heidegger, without appearing

⁴ Dumézil gets closer but skirts the chiasmus again in Appendix 2 to his *Camilus: A Study of Indo-European Religion as Roman History* (Trans. U. Strutzinsky, University of California press, 1980, p. 211-220).

to have been influenced by the immense discussion in the scholarly literature concerning this fourfold, develops his 1941-2 analysis of Hölderlin's holiday festival (GA 52) precisely in terms of a related chiasmus.

But while the obvious equivalency of '*Feiertag-Arbeitstag*', '*dies festi-dies profesti*', requires no further explanation, the relation of this first to the second axis is more obscure. According to its ancient usage, some relation or state of affairs is either divinely proper (sanctioned) or not (*fas est, fas non est*). Only on this basis, says Dumézil, beyond "casuistry and analysis", can the question of rightness as proper fit (and eventually justice, *ius*) arise and be discussed. Phrased in this way, the duality *fas-nefas* semantically and structurally resembles Heidegger's notions of the "authentic" and "in-authentic", or the "proper" and "im-proper" (*eigentlichkeit, un-eigentlichkeit*), but in the specific sense he gives these notions during the 1930's and 40's as the "fitting" and the "un-fitting" (*Fug, Un-fug*), more precisely, as the "joining-enjoining jointure" (*fugend-fügende Fug*) which he finds expressed in the Graeco-Anaximandrian Δίκη.⁵

Now insofar as Dumézil is correct in suggesting that *fas* is "the mystical, invisible basis without which *ius* is not possible, and which sustains all visible arrangements and relations defined by *ius*"⁶, the Latin *fas* would, by the same token, come into closer semantic proximity with Heidegger's controversial account of the Greek Δίκη as that reck-giving jointure (δικαιοσύνη, *Fügsamkeit*) more originary than the Western justice-concept since, within its joining-enjoining ordering, the sheer phenomenality of ἄ-δικία, what the Romans on this comparison would have called *ne-fas*, is no longer effaced or sublated, but rather, drawn up into the joining.⁷

⁵ For Heidegger's interpretations of Δίκη see the 1946 "Anaximander's Saying" in *Holzwege* (Trans. J. Young and K. Haynes, Cambridge UP, 2002, p. 242), and also the 1936 *Introduction to Metaphysics* (Trans. R. Polt, Yale UP, 2000, p. 171). For an excellent contemporary discussion of Heidegger on Δίκη look for Charles Bambach's forthcoming *The Language of Justice: Tragedy and Ethics in German Philosophy and Poetry*.

⁶ ARR, p. 130-1.

⁷ For an analysis of the Roman *iustitium* as "state of exception" incipient to the period of public mourning after the death of a sovereign see Giorgio Agamben's *The State of Exception*, esp. "Iustitium" and "Feast, Mourning, Anomie" (Trans. K. Attell, Chicago UP, 2005, p. 41-51, p. 65-73). Agamben's analysis of the fest via the "double paradigm" of *anomia* and *eunomia*, the *force-of-law* in the *state-of-exception*, traces out a related chiasmus to the one explored here. My analysis of the holiday chiasmus will depart from Agamben, however, in order to give a

Putting aside the philological controversies, no less than the troubling political resonances of these terms which I treat elsewhere⁸, I will focus here only on the more limited question of how the notions of jointure and out-of-joint-ness, *fas* and *nefas*, are at work in Heidegger's analysis of the holiday. The beginnings of such an account can be found in an important passage from GA 52, the 1941-2 *Hölderlins Hymne* »Andenken« lectures, §29 "Transition as Reconciliation and Equalization", where we read:

The dispensation [Schickung, i.e., of the holiday festival as *bridal festival*] enjoins [fügt] the relation [die Bezüge] of the holy towards both men and gods, relating gods and men to the holy, relating gods and men to each other, and relating their togetherness itself in the holy. / The unity and simplicity of this originary drafting of joining, in which all things are fastened [fügt] and individually attuned, is the fitting [der Fug]. This joining we name the being [das Seyn], wherein all beings come to pass [west]. This joining of fittingness is a releasing into essential being [ins Wesen], but is also at the same time a letting-loose into the possibility of non-essential being [Unwesens]. This freeing is thus an admission of the *nefas* [des Unfugs].⁹

The holiday would be, in short, and completing the initial comparison with Dumézil on the *Fasti*, that extraordinary temporalizing moment during which the non-essence or dis-jointure (*nefas*) of our everyday work-related activities (*dies profesti*) are rejoined into their essential, both *fas* and *fest*, ground.

If these preliminary suggestions are on the right track then these four terms of the Roman calendrical experience might be read as responding to dimensions of Dasein's temporal facticity that Heidegger too struggles to account for, and this despite his depreciation and critique of the Roman tradition as hopelessly imperialistic-metaphysical

more *phenomenological* analysis of the moment of "anomic terror" that Agamben finds both philologically and sociologically insufficient for thinking the Roman *istitium*. My orientations are, in this respect, more indebted to Jan Patočka's analysis of the originary disjunction and futural conjunction of work and human freedom in the *Heretical Essays in the Philosophy of History* (Trans. E. Kohák, Open Court, 1996).

⁸ Look for my forthcoming "The Politics of the Bridal Festival: Deconstructing the Homology of War and Festival in the 1934-5 Hölderlin Lectures."

⁹ GA 52, p. 100

in its provenance and aims, and in its misprisions of truth.¹⁰ For such a critique may well hold with respect to the religious and juridical casuistry of pontiffs and magistrates that governed imperial Rome's calendrical codifications, but it may well be that here and over the course of centuries, as Dumézil points out, "thought did nothing but refine practices and classifications, perhaps in a less precise form, that had preceded the calendar we know."¹¹

§2. The Essence of Work, The Festival of Being

Although Heidegger's thinking of the holiday in contrast to the workday, and of its highest possibility of jointure out of disjuncture, can easily be seen to articulate a chiasmic structure superficially similar to the Roman fourfold of the *Fasti*¹², this preliminary rapprochement raises more questions than it resolves inasmuch as it demands a more fundamental clarification of the terms of the chiasmus according to their more elemental hermeneutical and phenomenological horizons.

First, what is work? The multitude of mainstream Occidental names for work—from the Greek *πόνος* and *ἔργα*¹³ to Latin *opus* and *laborans* to our own *work* and *labor*—can by no means be treated as simple or substitutable equivalents, but traverse widely diverse socio-cultural experiences and life-worlds. Even more contemporary philosophies of work by no means establish a single set of exchangeable valences for these terms.¹⁴ This article will skip a review of the mean-

¹⁰ Heidegger's hermeneutical prejudices against the imperialistic-metaphysical resonances of all things Roman are most clearly expounded in the 1942-3 *Parmenides* lectures (GA 54, Trans. R. Rojcewicz and A. Schuwer, Indiana UP, 1992).

¹¹ ARR, p. 565

¹² The *fasti* or time-calendar in general consisting of *dies festi*, *dies profesti*, *dies fasti*, and *dies nefasti* constitutes time-reckoning in general, as in the title of Ovid's unfinished poem "Fasti", which means roughly the equivalent of the Hesiodic *Works and Days*, namely, "the calendar."

¹³ For a discussion of ancient Greek notions of work see Jean-Pierre Vernant's *Myth and Thought among the Greeks*, "Work and Technological Thought" (Trans. J. Lloyd, Zone Books, 2006, p. 263-321).

¹⁴ Continental philosophical approaches to the concept of work directly or indirectly influenced by Heidegger have been many and various. Early and noteworthy are Hannah Arendt's analyses of practical life in *The Human Condition* (Chicago UP, 1998, p. 126-35). Herbert Marcuse critiques what he takes to be the

ing of work in various thinkers, traditions, and our contemporary milieu, in order to focus on Heidegger's views on work, implicit in many of his texts, but finding their most careful formulation in the 1934 course *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*.¹⁵

There, in the wake of his resignation as Rector of Freiburg University, the phenomena of work (*Arbeit*) is defined as the temporal differentiation of being(s) within the sited retrieval of tradition (*Überlieferung*) as the obligating discovery, and en-presenting of the past mandate (*Auftrag*) and futural mission (*Sendung*) of a historical people (*Volk*). Thus enacting the reciprocal obligation of a collective subjectivity, work or *τεχνή* is for Heidegger entranced exposure (*ausgesetztheit*) to and institutive enpresenting (*Gegenwärtigung*) of the finitude of being in the mutual delimitation of being(s), i.e. the very way of being (*Seinsart*) defined by care (*Sorge*), and ground of the inner historical structurality of the *Da-* of *Da-sein*.¹⁶ Testifying to the present (*Gegenwart*) of those historical beings for whom it brings about both presencing (*Anwesenheit*) and reality (*Wirklichkeit*), the temporalization of work—emerging in the *between* of heritage and vocation, having-been (*Gewesenheit*) and futurity (*Zukunft*)—indeed enacts the historical moment (*geschichtlichen Augenblick*) of being's granting withdrawal as humanity's self-grounding auto-transmission. Humans in turn *work* inasmuch as they respond to the delimitations and concealments of their *Da-* in its fatality/need (*die Not*), therein coming to be entranced (*entrückt*) by the openness of beings in their fettle (*Verfassung*) and fugue (*Gefüge*). Furthermore, as absent presence, or better, absencing presencing, being is *involved* in the determination (*Bestimmung*) of *Da-sein*'s determinateness or attunedness (*Bestimmtheit*) as it unfolds within the imprinting (*Prägung*) and enjoining (*Gefüge*)

solipsistic occlusion of the inter-subjective constitution of the world through work from Heidegger's *Being and Time* (See his 1932 habilitation thesis *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, Trans. S. Benhabib, MIT press, esp. p. 280-3). Following Arendt's analysis of work as "always originally work for consumption", Jan Patočka develops an unusual critique of work as "nonhistorical factor", "actually one working against history, intending to hold it at bay" (Op. cit., p. 15-16). For more on Patočka's understanding of the workday/holiday distinction see below.

¹⁵ GA 38. My approach to this recently translated course (Trans. W.T. Gregory and Y. Unna, SUNY UP, 2009, p. 106-7, 127-8) has been influenced by Bernard Radloff's account in his "Volk, Work, and Historicity in Heidegger's *Logik of 1934*" from *Heidegger and Question of National Socialism: Disclosure and Gestalt* (University of Toronto Press, 2007, p. 173-206).

¹⁶ GA 16, p. 108-10, 205-7

of the circle of work's creative impositions. And it is for this reason that prolonged unemployment can result in felt emptiness and impotent exposedness for humans, for in depriving Dasein of an active relation to the limits of being(s), *not-working* (meaning here not only unemployment, but the failure of a work *to work*) induces forgetfulness (*Vergessenheit*) of the jointure that rules in beings as a whole.

Furthermore, on the other side of the impasses of not-working, humans both tend (and are forced) to take up deficient forms of work, namely, those that insist upon the primacy of the present over and against the working exstaticity of historical temporalization, forms that though they may prove necessary in the contingent relations that prevail in the community of workers, nevertheless tend to vitiate Dasein's horizontal relation to being, and so are obviating of work in the profound ontico-ontological sense that Heidegger wishes to highlight. Work, to be work, must remain concerned with what is present (*Gegenwart*), but it cannot be entranced by the ready or present without blinding itself to the primordial inheritance of its still hidden vocation. Work that ceases to be in dialogue with the inter-play of heritage and vocation thus proves incapable of the *Sendung*, and simply ceases to be work in Heidegger's sense, becoming instead what Marx would have called, though in a radically different context, alienated labor.¹⁷

Now when the holiday festival is understood against the backdrop of Heidegger's account of the ontico-ontological meaning of work, its chiasmic significance comes into sharper focus. There is, on the one hand, Dasein's embodiment of ontico-ontological differentiation as a caring and augmentative being-towards-the-limits-of-beings through *work*. But there is also, one gleans from the texts of 1934-5 and especially from 1939-43, a holiday *turning-towards* and *exfoliation-of* that which both precedes and exceeds these limitations, namely, the fissuring in-between time-play-space of being's topological *Ereignis*, the utmost occurrence of which Heidegger proposes to call simply "*the festival*." Beyond the life of Dasein as working being, which is to say for Heidegger as *Volksein* with its enactmental historicity of work in both *Gesellschaft* and *Gemeinschaft*, being as *festive life* reveals the nonmetaphysical ground of *Volksein* as the naked *Mitdasein* that un-

¹⁷ For a recent discussion of Heidegger's view on work in relation to Marx and other thinkers see Todd S. Mei's *Heidegger, Work, Being* (Continuum, 2009, esp. p. 15-32). Miguel de Beistegui decisively critiques Heidegger's subordination of the economic-fiduciary to the onto-political and onto-historical in several of his works, including *Heidegger and the Political—Dystopias* (Routledge, 1998), and *The New Heidegger* (Continuum, 2005).

derlies work's historically differentiating disclosiveness, where to take up this festal $\theta\epsilon\omega\upsilon\acute{\alpha}$, at the intersection of 'the *topos* of being' / 'the enjoining of the *Gestell*', is what gradually comes to constitute itself as the 'work' of Heidegger's philosophy.¹⁸

Also speaking to this chiasmic co-sitedness, there is a singular passage in Jan Patočka's *Heretical Essays in the Philosophy of History* that helps to clarify the ethical relation of festival to work in terms of the question of "orgiastic responsibility" as a "grafting" of holiday freedom (the sacred) onto the everyday responsibilities of work (the profane). It reads:

The opposition, authentic/inauthentic, is based on the recognition that we can never be not interested in our own being: our own responsibility always captivates us, occupies us: a decision has been made about us before "we have decided." ... There is, however also the distinction between the ordinary, the "everyday," and the exceptional, the holiday. The exceptional, the holiday also unburdens, though not by escaping from responsibility but rather by revealing that dimension of life in which the point is not the burden of responsibility and the *escape* from it but where, rather we are *enraptured*, where something more powerful than our free possibility, our responsibility, seems to break into our life and bestow on it meaning which it would not know otherwise. It is the dimension of the demonic and of passion. . . Face to face with this phenomenon we tend to *forget* the entire dimension of the struggle for ourselves, forget responsibility and escape, letting ourselves be drawn into a new, open dimension as if only now true life stood before us, as if "new life" had no need for care for the dimension of responsibility. / Thus the distinction of the sacred and the profane is distinct from that of authenticity-responsibility and escape. It has to be related to responsibility by means other than escape, it cannot be simply overpowered, it has to be grafted onto responsible life.¹⁹

But does not the grafting of the orgiastic into responsible life also generate that *counter-grafting* of authenticity-responsibility back into the holiday, from which, perhaps, it could never be entirely dissociated? And does not this responsibility *of* the holiday render Patočka's analysis of the workday (as "forced labor", "concern for oneself", and "nonhistorical factor"), and the holiday (as "demonic passion" and work's "orgiastic pendant"), too dialectical and as such *irresponsive* to Heidegger's version of the question of orgiastic responsibility, which

¹⁸ GA 52, p. 92.

¹⁹ Op. cit., p. 99-100.

asks *not* how the irresponsibility of the festival and the responsibility of the economic-fiduciary, are both reconcilable *and* irreconcilable, but how an “originary interplay” of institution *and* inauguration, as onto-historical creativity of work *and* onto-historical spontaneity of the *Feiertag*, is to be constellated *in* a first place, a *first festival*, celebrated ‘already’ in all festivals and great works to come?

We know the political stupidities and life-long fidelity to some form of autochthonic *seynsgeschichtlich*-awakening (*Aufbruch*) to which Heidegger’s thinking of the essence of work in the festival of being would lend itself. But we have still not taken the measure of Heidegger’s questions in our globalized era in which, for better or for worse, our festivals still mirror the character of our works. “The celebration is limited by what it celebrates”: this abyssal principle of selection in the 1943 “Andenken” essay perhaps still names the revolutionary site that, despite everything separating the character and politics of our time, we still share with Heidegger’s chiasmus of the holiday.

§3. From the History of the Profession to the Brink of the Chiasmus: The Phenomena of the *Nefas* in Hölderlin’s *Notes to Antigone*

Rather than working through all these topics in their social, economic, and political complications, I will here engage only the more abstractly *genealogical* and incipiently *phenomenological* aspects of Dumézil’s *Fasti* in Heidegger’s *chiasmus*, that is, by way of providing a hermeneutically imaginative account of the *crossing* of these terms. Though thinkable as so many forms of the social organization of work (for instance, in the so-called “division of labor”), the socio-ontological significance of the profession (from the Latin *pro-fessio*, a public declaration concerning one’s occupation, skill, proficiency) cannot, as is easily discerned, be exhausted within this functional or utilitarian significance. For although ‘labors’ be they petty or Herculean may still be thought in terms of means-ends relationships, ‘works’ possess a kind of being that hovers between labor’s more teleological orientation and another more *methodological* one. Transposing the natural life of the spirit into a *tradition* and as *summons* drawing up the worker into a ceaseless horizontal involvement with materials now cast according to *vocation* or *call*, the various productive activities of the professions would be for Heidegger, and within the actuality of their developmental histories, concretions of the *Ereignis* of being itself, the same *Ereignis* that the holiday in turn casts open to common view. And yet, insofar as they degenerate into

means-ends relation and the business of securing mortal life, all of life's productive activities with their distinctive logics of *fas* and *fugue* as well serve to put human beings out of immediate contact with nature and the gods, thereby serving to bring about their *nefas*.

Suspending the endless repetition or *nefas* of works that disjoin, or are disjoined, within the singular inter-play of beings and being, the holiday is, in its first instance, a day of *not*-working. It is what the Romans would call a *dies nefasti*. But it is precisely here, in this designation of the holiday (*feriae*) as intrinsically and necessarily *nefas* (as Dumézil also underlines) that the chiasmic sutures which encode the Roman calendar of the *Fasti* begin to burst their seams. For although it is certainly true that within cosmopolitan and mercantile culture of the early Republic *dies fasti* came to mean 'days of work' so exclusively that even days devoted to the gods such as festivals were now labeled on the calendars exclusively as *dies nefasti*, still this designation could hardly belie the fact that such civic and religious occasions were conducted under the imprimature of divine sanction and propriety that is *fas*.

The key to this genealogy lies, I would suggest, in understanding the double nature of *dies nefasti*, in its earliest form a designation for days that were purely unsacred or accursed, but which, during a more metaphysical era, became a *double* designation for days on which the regular order of work is displaced by a civic or religious responsibility, such as celebrating a festival, or conversely, as days of leisure or simple rest, that is, of returning to oneself and of reflection (holidays in the more modern sense).

The latter sense of *dies nefasti* emerges as matter of course from out of the need for rest within the work cycle. These restful days exist in the peculiar liminal zone between work and festivity. In a way it could be said that they are days in which everything is permitted, if only because nothing takes place. Consecrated neither to the opening of the world-year, nor in each case to the vestal fires that nurture and support it, *dies nefasti* might be understood, insofar as they continue to have a quasi-sacred character, as consecrated to that nether-region or underworld forever eccentric because suspended within both the civic life of work, as well as the festively celebrated and celebrating world, the world that a life of days lived *fasti* secures, and which the more restful (or haunted) *dies nefasti* indirectly ensures.

I would now like to proffer the phenomenological speculation, without the necessary textual support to make it a philological hypothesis, that while the days of simple rest are the balm of an *indeterminate nefas* (inauspiciousness and inability-to-do) of everyday dealings, the festive days, on the other hand, tend to awaken the more ter-

rifying sphere of a *determining nefas*, or festive revelation (φαίνεσθαι) of the *nefas* in its sophianic depth.

In the *Notes to Antigone*, Hölderlin describes the everyday intimation of this primordial experience of the *nefas* as follows:

The boldest moment [kühnste Moment] in the course of a day or a work of art comes when the spirit of the times and of nature, the divine [das Himmlische] that is seizing hold of a human being, and the object in which he is interested are at their most wildly opposed because the sensuous object of his interest only reaches halfway but the *spirit* wakes to its greatest power *beyond that half*. At that moment the human being must *keep the firmest hold on himself*, for which reason he stands most open in his character.

The tragically moderate weariness of the times, whose object is of no real interest to the heart, follows the tearing spirit of the times without the least moderation [am unmäßigsten] and this spirit appears then as something wild and not, like a ghost in daylight, sparing man at all, but quite pitiless, as the spirit of the always alive unwritten wilderness and world of the dead [als Geist der ewig lebenden ungeschriebenen Wildnis und der Totenwelt].²⁰

The *nefas* here figures at the crossroads of a chiasmus. This is the “boldest moment” of each day, or point of utmost intensity / impending detumescence in the course of each work. But it is also the moment of a *caesura* wherein the spirit of the times (*Geist der Zeit*), previously absorbed in captivated dealings with the ordered and the visi-

²⁰ *Oedipus and Antigone: Hölderlin's Sophocles*, now OAHs (Trans. D. Constantine, Blood Axe Books, 2001, p. 113-4). Although the word *nefas* (related in the tragic context to the Greek ὄβρις and ἀμαρτία) does not appear at this precise moment, the *Notes to Oedipus* do use the word to define Oedipus' unspeakable crime, terrible curse (against himself), and epistemophilic drive to “interpret the oracle too infinitely”, and thus “to know more than [he] can bear or comprehend” (Ib., p. 65). In Hölderlin *nefas* refers not only to the tragic hero's excentricity and/as unspeakable sacrilege, but also to his terror in the apparition of the crystalizing realm of limits, and thus of the ancestral dead in whom there dwelled a more infinite knowledge of the demigod's more excessive intimacy. On this note compare the word *nefas* in *The General Basis for “Empedocles”* (in *Friedrich Hölderlin: Essays and Letters*, Trans. J. Adler, Penguin Classics, 2009, p. 259). For more on the “ultimate undedicability” of the *nefas*/destiny distinction in relation to Hölderlin's Empedocles-drama see D.F. Krell's “Analysis” appended to his translations of *The Death of Empedocles: A Mourning-Play* (SUNY press, 2008, p. 284-92). My thought of the *nefas* as ‘indeterminate’ or ‘determining’ gains important orientation from Hölderlin's distinction between the Greek tragic word as “factually deadening” (*tödtendfaktische*) and as “factually deadly” (*tödlichfaktisch*).

ble, recovers itself as excentric with respect to the more hidden harmony of nature and of time (what Heidegger will call φύσις and think as the ἀλήθεια of being). This strife between what Hölderlin elsewhere understands as the immanence of the excentric over and against transcendent habitudes of the everyday, here resolves itself only by temporalizing *both* humanity *and* nature into a “wild opposedness”, never far from the threshing of an animal that is being captured, or from the Furies in the implacable derangement they mete out to the human sensibility that goes against that bolder awakening of spirit which is now taking hold. And it is at this moment that the human being (preeminently *Antigone*) must gain firmest hold of herself, for it is now that she stands most vulnerable in her “character.”

This chiasmic moment—in the ordinary course of the days at the interstice of activity and inactivity, work and leisure—is not only the moment of a possible recollection and reenactment of that “divine infidelity” of which the *Notes to Oedipus* had already spoke, and wherein gods and mortals maintain their respective identities and proprieties, *precisely in the unifying differential to which both are exposed*. Nor is it simple opportunity for that tragically heroic *nefas* that faces up to its rejoinder with the whole and hale order of the *fas*, even when it spells destruction. But rather, what is truly tragic, and even nefarious about human beings, is how immoderately they find themselves seduced by “the tragically moderate weariness of the times”, a weariness that absconds human beings into a self-willed fatality, and which withdraws from them all possibilities of a higher spirit.

At this juncture nature has no patience for human beings, and the nefarious spirit of humanity’s lack of measure appears as something “wild”, not a “ghost in daylight”, but a *fatum* that weighs heavily on humans. Indeed, nature is quite “pitiless” and almost immodest (at least “not sparing” of humans) in its revealing of their oneness with even the spirit of dis-jointure. For in provoking the revelation of the “always alive unwritten wilderness and world of the dead”, that *terra abconditum* of the *nefas* proper, human beings may discover their capacity ‘to own’ their death as, to wit, the uncanniest moment of their being, that is, as the moment of nature’s “monstrous coupling” with itself *as something immortally undead*, which is to say, as humanity and human historical temporality.

The initial apprehension of this more primordial *nefas* inspires terror (*Erschrecken*, in Heidegger’s sense), and is at the origin of all mortal experience of the withdrawing, counter-turning gods. Revealing the human to itself from a divine point of view that is united, and yet infinitely separated off, the *nefas* also reveals how far, and in what ways, the human world of self-grounding works (the metaphysical

self-production of humanity as such) must be considered as lacking sovereignty over its foundations. The abyss of not-working yawns, and human beings suffer the crystallization of traumatic revelations that exceed their formidable artistic capacities of mastery and jointure. But even here the *nefas* appears in that dark radiance which signals the path of a possible rejoinder with the more primordial jointure of *fas*, as the whole and hale life of a divinely sanctioned activity. This enjoining of all disjointure, or becoming-*fas* of all that is *ne-fas* prevails for Heidegger as the “equalizing While for destiny” (*ausgleichende Weile für das Schicksal*) which he, following the closing stanzas of Hölderlin’s *Rhine* hymn, analyzes meticulously as the event of *fest*.²¹

I would like, finally, to preliminarily explore these aspects of equilibrium (*isonomy*) and disequilibrium (*heteronomy*) inherent to the interplay of work and festival, and as exemplified in the moments of *leisure* and *unrest*. Recall that within the *Notes to Antigone* the “boldest moment” of each day, or the point of utmost intensity / impending detumescence in the course of each work is also the site of that caesura wherein human beings engage the temporalization of their primal strife (and only ever partial reconciliation) with the spirit of nature and of the times. The moment of emergent strife and disequilibrium (the *nefas* as indeterminate disjointure) of work and essence then appears as the phenomena of *unrest*. The countervailing, *though still indeterminate* reconciliation, however, appears as the phenomena of *leisure*.

§4. The Double Chiasmus of the Holiday: Heidegger’s Work, Fest, Leisure, and Unrest

To solidify these insights somewhat I will conclude with a very brief review of related findings in the work of two contemporary scholars, also concerned with certain aspects of the chiasmic nexus of festivity, work, leisure, and unrest.

Kevin Aho in “Recovering Play: On the Relationship between Leisure and Authenticity in Heidegger’s Thought”, and fusing aspects of

²¹ On *fest/destiny* see §33 of GA 52 where Heidegger thinks the equalizing middle of time as the initiatory event (or bridal festival) that moves through the balance of dark, light, and the seasons (the holiday time of March). For the *Rhine* hymn had sung: “Then is celebrated the bridal festival of gods and men / And all the living celebrate, / And for a while, / Destiny is equalized. (*Und ausgeglichen / Ist eine Weile das Schicksal*, or, in Sieburth’s translation, “and for a while / Fate achieves a Balance”).”

Heidegger's meditations on the holiday with those of the Thomist philosopher Josef Pieper, has noted glimmers of an "ancient relation between leisure and festivity", a relation wherein leisure manifests an inner tendency towards the en-opening play (*Spiel*) of the wondrous time-play-space (*Zeit-Spiel-Raum*) of the between in which beings manifest themselves as they essentially *are*.²²

Helpfully situating Heidegger's thought of restorative rest in relation to the Graeco-Aristotelian tradition of leisurely wonder (*σχολή, θαυμάζειν*), and in contradistinction to the modern techno-scientific sphere, Aho also notes the caesura or inhabital rupture that occurs, prior to the emergence of restorative rest and leisurely wonder, as an intensified exposure to unrest. But although Aho explicitly situates transitional unrest (*Unruhe*) in terms of the existential structures of *Ruinanz* and *inauthenticity* in the early Heidegger²³, even discovering unrest in the *Contributions* as a "not-being-able-to-bear-the-stillness" in the onset of "startled dismay" (*Erschrecken*), he does not venture far into the chiasmic structure of "the onset" (*Anklang*) of the festival which, before it can be the time-play-space of leisurely wonder, must first weather the ordeal of its own abyssal unrest, moreover, as the holiday's *unboundedness* in time and in space (Anaximander's *ἄπειρον*).

Responding more to this concern, Artemy Magun in "The Work of Leisure: The Figure of Empty Time in the Poetics of Hölderlin and Mandelstam" has observed in Hölderlin's poem "Leisure" ("Die Muße"), and in the theoretical works, the terrifying law of leisure, namely, the *crisis* of unrest wherein the paradoxical project of leisure is thrown back upon nothing other than infinite agonic labor.²⁴ Leisure is quite simply, and according to Hölderlin's "epistemological" analysis, that "unfilled excess" of time that comes to endure the "sign = 0" of the pure and "empty form of time" in which life is exposed and driven to the limits of its spontaneity as historicity. In this way, Ma-

²² Aho, Kevin. "Recovering Play: On the Relationship between Leisure and Authenticity in Heidegger's Thought" (*Janus Head*, v. 10 (1), 2007, p. 217-238).

²³ Aho, p. 220. As Aho points out, Heidegger's interest in a hermeneutic of unrest (*Unruhe*) is expressed as early as the 1921-2 course *Phenomenological Interpretations of Aristotle: Initiation into Phenomenological Research* (Trans. R. Rojcewicz, Indiana UP, 2001, p. 70).

²⁴ Artemy, Magun. "The Work of Leisure: The Figure of Empty Time in the Poetics of Hölderlin and Mandelstam" (in *MLN*, Comparative Literature Issue, v. 118, n. 5, 2004, p. 1152-1176).

gun recognizes an antique unity of festivity and work as what originally opens the modern space of critique:

To abolish necessary labor and leave only the surplus is, of course, just as impossible as it is to abolish history in favor of perpetual revolution. However, the *border* between the necessary and supplementary is indeterminate and fluid. In this way, labor and leisure are one, and the task of the critique consists in exposing the free nature of labor and the destructive, infinite labor inherent in the moments of leisure and festivity.²⁵

If Magun is correct in pointing out that “the project and fiction of accessing the ‘empty’ time wakes up the fury of destruction”, this may also begin to account for that peculiar ontologization of strife, struggle, and warfare that unfolds in Heidegger’s thought at the very threshold, as it were, of its own leisure and/or unrest. And so it may have come to pass that the private thinker who in the 1920’s set out on the sojourning path of the Aristotelian *θεωρία* at one with the *θεωρός* of the ancient festival could not, in public, prevent the turbulent unrest of a life dedicated to leisure from overwhelming his view of the political sphere as well.

But what if that which in the earlier 1930’s had expressed itself in the dual rhetoric of threshold combat and leisurely wonder had, by the 1940’s become tempered by the turn towards activity within the excess of leisure, where it had to become, in Magun’s words, the “free time” that is “paradoxically, a source or a spring (*Quelle*) of poetic labor”? Would this gesture not prove wholly commensurate to the one Heidegger once made to his wife in 1941 when he said “Every day I gratefully submit to the inner law obeyed by the ‘work,’ which of course is always a solemn celebration because the efforts involved are as nothing”?²⁶ And is this Heideggerian ‘work’ not just what Magun, following Hölderlin, calls the “work of leisure”?

To sum up, this whole temporalizing structure consisting of *work*, *leisure*, *unrest*, and *festivity*, I propose to call *the double chiasmus of the holiday*. I say this is a *double* chiasmus, XX, and not just a four-point crossing, since beyond the discordant accord of workday and holiday as unfolding within the temporal rhythms of jointure and dis-jointure (*fas* and *nefas*), *leisure* and *unrest* have now emerged to accentuate the discordance *or* the accordance *as such*, thereby generat-

²⁵ Magun, p. 1166.

²⁶ Heidegger, Martin. *Letters to His Wife 1915-1970* (Trans. R. Glasgow, Polity Press, 2008, p. 170).

ing a second-order chiasmus of their own. Insofar as leisure constitutes the equilibrium of the first chiasmus, and unrest its disequilibrium, the chiasmus itself has been redoubled. So much then for 'the double chiasmus of the holiday festival' which has now been, at least preliminarily, accounted for.

Christian Belli

Leitfrage e Grundfrage.

Una lettura della *Gründung* nei *Beiträge zur Philosophie*

Sterbliches Denken muß in das Dunkel
der Brunnentiefe sich hinablassen,
um bei Tag den Stern zu sehen.
Schwerer bleibt es,
die Lauterkeit des Dunkeln zu wahren
als eine Helle beizuschaffen,
die nur als solche scheinen will.
Was nur scheinen will, leuchtet nicht.
M. Heidegger, *Grundsätze des Denkens*

Alla *Destruktion* della metafisica, annunciata programmaticamente in *Sein und Zeit* e poi svolta nei corsi universitari successivi all'opera del 1927, Heidegger fece seguire un "fase costruttiva", in cui approntò un primo tentativo - non più ripetuto - di raccogliere in forma "sistematica" i risultati filosofici che da essa erano scaturiti. A questo progetto filosofico Heidegger diede vita attraverso la stesura dei *Beiträge zur Philosophie* (1936-38) in cui la questione del senso dell'essere (*Seinsfrage*), attorno a cui originariamente ruotava la filosofia heideggeriana, venne ridefinita e riscritta nel pensiero dell'*Ereignis*. Che cosa sia *Ereignis*, quale senso vada attribuito a questo termine che si traduce abitualmente con *evento*, può essere dunque scorto unicamente sulla base del progressivo arricchimento che la 'questione dell'essere' conobbe nel quadro della filosofia heideggeriana.

Trattando la più ristretta 'questione del fondamento', il presente articolo si propone di fornire una prospettiva adeguata da cui poter leggere la complessa ossatura dei *Beiträge* e di sondarne, al contempo, la portata innovativa che dalle sue pagine viene annunciata nei termini

di un vero e proprio *altro inizio* del pensiero. Se, per ammissione dello stesso Heidegger¹, i *Beiträge zur Philosophie* rappresentano una cesura nel suo percorso filosofico in cui viene preparato il terreno per una ‘filosofia dell’avvenire’, la ‘questione del fondamento’ fornisce un banco di prova concreto su cui misurare il progetto heideggeriano e valutare la portata precipua del suo *contributo*.

1. L’approfondimento della Seinsfrage

Il tema del *fondamento* è posto al centro della filosofia heideggeriana sul finire degli anni ’20 nei lavori immediatamente successivi alla pubblicazione di *Sein und Zeit*. Nel quadro più ampio della questione dell’essere in generale, la cui riattivazione resta l’obiettivo dichiarato della filosofia heideggeriana, l’indagine intorno alla natura e alla storia del fondamento (*Grund*) assume una rilevanza via via crescente. Questo perché, al fine di chiarire cosa occorra intendere con la parola *essere*, il concetto di fondamento permetterebbe, secondo Heidegger, di gettar luce su due aspetti essenziali di tale ricerca che sono intimamente correlati. Il primo riguarda l’*essenza* stessa dell’essere, la sua costituzione propria, il secondo riguarda la *storia* e il modo della sua manifestazione.

Il bisogno di approfondire tali aspetti spinse Heidegger ad uscire dal quadro concettuale di *Sein und Zeit*, il cui impianto trascendentale aveva permesso unicamente di risalire alla domanda sul senso dell’essere in generale, ma non di coglierne il carattere intrinsecamente *storico*, ossia il suo porsi necessariamente sempre in modo determinato. Le indagini dell’opera del ’27 sulla ‘differenza ontologica’ avevano però già chiarito come l’essere appaia, si dia, solo nel modo dell’essente, ossia solo alla maniera di ciò che, di volta in volta, è. A questo tratto *essenziale* dell’essere, descritto in termini di *negatività* dell’essere o di *nulla*, Heidegger inizia a dar voce spostando le sue indagini dalla questione del *senso* dell’essere a quella della sua *verità*. Per *verità*, infatti, va inteso, nello specifico linguaggio heideggeriano, il contemporaneo mostrarsi e negarsi dell’essere nell’essente. L’indagine che concerne la *verità* dell’essere non può, dunque, limitarsi a ricostruire le condizioni trascendentali della domanda sull’essere, ma deve indagare il modo determinato in cui

¹ Ci riferiamo alla nota introduttiva apposta alla *Brief über den Humanismus*, cfr. M. Heidegger, *Wegmarken*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, GA Bd. 9, p. 313.

essa *storicamente* è stata posta.

In questo panorama di ricerca costruito attorno al concetto di verità (*aletheia*), posto al di fuori del terreno della logica tradizionale, ritenuto da Heidegger troppo ristretto e non originario, si muove nel corso degli anni '30 l'indagine heideggeriana intorno al *fondamento*. La 'questione del fondamento' troverebbe la sua scaturigine nella costitutiva *finitezza* dell'essere, in quella 'mancanza d'essere' che concerne l'essente come tale. Una tale negatività originaria sarebbe dimostrata proprio dal fatto che l'essente nella sua costituzione propria, nella verità del suo essere, richieda necessariamente qualcosa come un *fondamento* (*Grund*). La 'questione del fondamento' costituisce così un *approfondimento* della domanda intorno all'essere, in quanto essa non fa che sondare la sua costitutiva mancanza.

Da queste brevi indicazioni è possibile fornire, in via preliminare, una collocazione alla 'questione del fondamento' nel contesto della filosofia heideggeriana. Si può affermare che essa rappresenti la chiave d'accesso privilegiata all'ambito della *verità* dell'essere, poiché, secondo quanto la tradizione filosofica avrebbe mostrato, a dire di Heidegger, domandarsi circa la verità dell'essere significa ricercarne il *fondamento* (*Grund*). Questa circolarità tra *essere*, *verità* e *fondamento* che domina l'elaborazione filosofica heideggeriana negli anni '30, viene sviluppata attraverso l'analisi che Heidegger svolge in questo stesso periodo sul legame tra la 'domanda guida' (*Leitfrage*) e la 'domanda fondamentale' (*Grundfrage*) della filosofia. L'oggetto principale delle nostre analisi, la *fuga* (*Fuge*) de *La fondazione* (*Die Gründung*) nei *Beiträge*, dovrà da ultimo fornire un chiarimento sulla natura di un tale legame.

L'approfondimento della questione del senso dell'essere attraverso il tema della *verità* dell'essere ha come prima conseguenza di ridisegnare, dopo *Sein und Zeit*, la relazione tra *essere* ed *esserci* nella forma di un'essenziale coappartenenza (*Zusammengehörigkeit*) che nel linguaggio "costruttivo" dei *Beiträge* viene definita *Er-eignis*. L'*Ereignis* designa un processo di appropriazione-trasappropriazione nella relazione essere-esserci che non può essere descritto unicamente sulla base del movimento estatico-trascendentale del *Dasein*. Secondo le indicazioni di *Sein und Zeit*, la natura esistenziale dell'esserci, definita in termini di 'temporalità' (*Zeitlichkeit*), descriveva una struttura invariante che permetteva all'esserci di tenere sempre aperta la dimensione ontologica al di là del piano ontico, e contemporaneamente di trovare nel trascendimento degli enti la sua propria destinazione, la sua peculiare "essenza". La coappartenenza descritta dall'*Ereignis* deve poter essere intesa, invece, come un rapporto di reciproca *fondazione*, in cui la relazione essere-esserci non descrive

più un'ordine puramente trascendentale, bensì un'ordine storico o *destinale* aperto dal domandare concreto che intorno all'essere l'esserci compie e all'interno del quale si 'decide' l'*essenza* di entrambi. Si può affermare dunque che la 'domanda guida' sull'essere perda nel corso degli anni '30 una dimensione universale e eternamente valida per assumere un senso *epocale*.

Una prima considerazione della lettura della relazione tra 'domanda guida' e 'domanda fondamentale' deve essere svolta, allora, sulla base del progressivo abbandono del *transcendentalismo* che la filosofia heideggeriana conosce nel periodo successivo a *Sein und Zeit*. Nelle pagine dei *Beiträge* che qui prendiamo in considerazione si può leggere nella maniera più chiara una tale presa di distanza. Sebbene, infatti, «Il primo accenno all'esser-ci in quanto fondazione della verità dell'Essere è attuato (*Sein und Zeit*) passando per la domanda sull'uomo, nella misura in cui questi è concepito come colui che progetta l'essere ed è quindi sottratto a qualsiasi "antropologia"»², il concetto da cui Heidegger progressivamente si svincola è proprio quello di *trascendenza*. Questo progressivo abbandono conosce delle fasi successive in cui Heidegger prende inizialmente le distanze dall'*intenzionalità* husserliana la quale a differenza del concetto di *trascendenza originaria* finirebbe per descrivere una relazione essere-esserci di natura puramente ontica senza poter accedere alla dimensione ontologica³. Nel corso degli anni '30 Heidegger si lascia alle spalle lo stesso concetto di *trascendenza* nel tentativo di restituire, in maniera conforme al cambiamento in atto nella sua filosofia, la natura propria dell'esser-ci. Una tale maturazione può considerarsi compiuta proprio nei *Beiträge zur Philosophie* in cui Heidegger persegue una rideterminazione complessiva della relazione essere-esserci al di fuori del riferimento al concetto di 'trascendenza originaria'.

Trascendenza infatti presuppone anche così un *al di sotto* e un *al di qua* e corre il pericolo di essere fraintesa come l'azione di un "io" e di

² M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1989, GA Bd. 65, §175, p. 299.

³ Il distacco dalla fenomenologia husserliana costituisce il tema centrale del corso marburghese del semestre estivo del 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA Bd. 24). L'argomentazione viene ripresa da Heidegger in maniera sintetica nel corso tenuto a Marburgo nel semestre estivo dell'anno successivo, dedicato a Leibniz, in un breve sottoparagrafo intitolato *Intenzionalità e trascendenza*, cfr. M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1978, GA Bd. 26, pp. 160-171.

un soggetto. E anche questo concetto di trascendenza resta infine incagliato nel platonismo⁴.

Sulla base di questo riassetto generale della filosofia heideggeriana, occorre chiedersi quale ruolo svolga la 'questione del fondamento' nell'abbandono dell'orizzonte trascendentale. Una risposta può essere fornita di nuovo dalla relazione tra 'domanda guida' e 'domanda fondamentale' che Heidegger descrive nel contesto dei *Beiträge*. In un tale contesto non rientrano tuttavia unicamente i paragrafi che direttamente li compongono, ma anche quei corsi universitari che furono tenuti contemporaneamente o a ridosso dell'opera di cui ci occupiamo, e che ne rappresentano in un certo qual modo il corpo redazionale. In uno di questi corsi, intitolato *Introduzione alla metafisica*, tenuto a Friburgo nel semestre invernale del 1935, Heidegger fornisce una chiara trattazione di quale sia il significato della posizione della 'domanda fondamentale' all'interno della 'domanda guida', trattazione che troverà poi nei *Beiträge* la sua compiuta esplicitazione.

2. La metafisica e la necessità della Grundfrage

La centralità del nesso tra 'domanda guida' e 'domanda fondamentale' emerge, secondo Heidegger, già nel cuore della metafisica, sebbene nella forma parziale e insufficiente del pensiero del *fondamento ultimo*⁵. Il primo elemento da prendere in

⁴ Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, §199, p. 322.

⁵ Al vertice del pensiero metafisico del *fondamento* Heidegger pone la figura di Leibniz con il quale egli si confronta ogni qual volta tratti esplicitamente la 'questione del fondamento'. Nell'introduzione al già citato corso del 1928, in cui Heidegger affronta l'analisi del fondamento nel contesto più ampio dei principi logici, egli spiega anche perché la sua scelta sia caduta proprio su Leibniz. «In lui non soltanto si raccoglie in forma autonoma, nuova, la tradizione antica e medievale della logica, ma egli stesso offre impulsi per nuovi problemi e indicazioni per compiti che, in parte, solo in tempi recentissimi sono stati affrontati. Muovendo da Leibniz, dunque ci procuriamo importanti prospettive, all'indietro verso l'antichità e in avanti verso il presente, sui problemi fondamentali della logica» (Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, p. 28). Partendo dal *principium rationis* Heidegger analizza l'intera struttura della logica leibniziana, a cominciare dalla teoria del giudizio, al fine di mostrare come dal suo stesso interno, la logica si riferisca ad un sostrato ontologico più originario. Heidegger individua il fulcro della logica di Leibniz nella teoria dell'inclusione, dell'*inesse*, quale principio ultimo della verità, leggendo in ciò una diretta filiazione dalla tradizione scolastica della *scientia Dei*.

considerazione è dunque il modo in cui, nella lettura heideggeriana, il fondamento si dà nella metafisica, o detto più esplicitamente, quale idea di fondamento guida il pensiero metafisico nell'interpretazione dell'essere in generale. Detto in maniera ancor più radicale, perché nella domanda intorno all'essere degli enti sorge, per il pensiero metafisico, qualcosa come 'la questione del fondamento'? Una breve esplicitazione delle tesi heideggeriane esposte nel corso del '35 ci possono permettere di comprendere in modo più approfondito quella stessa relazione poi ripresa nell'opera del '36.

Nel primo capitolo del corso del '35 Heidegger pone come tema di discussione *La domanda metafisica fondamentale*. Tale domanda che chiede 'perché in generale l'essente e non il nulla?' è una domanda sul fondamento dell'essente.

Il domandare ricerca il fondamento dell'essente in quanto essente. Cercare il fondamento significa cercare la ragione, sondare (*ergründen*). Tutto ciò che viene posto in questione si rapporta al fondamento. Solo che, per il fatto dello stesso domandare, rimane incerto se questo fondamento sia veramente fondante, produca fondazione (*Gründung*), sia fondamento originario (*Ur-grund*); se questo fondamento rifiuti la fondazione, sia il restar via del fondamento (*Ab-grund*); o se, infine, non sia né una cosa né l'altra, ma presenti solo un'apparenza, forse necessaria, di fondazione, essendo così un non-fondamento (*Un-grund*)⁶.

La tripartizione (*Urgrund, Abgrund, Ungrund*) prodotta dal sondare (*ergründen*), il cui significato sarà esplicitato solo dalle pagine dei *Beiträge* su *La fondazione*, ha lo scopo di far emergere un aspetto decisivo dell'essenza del fondamento: la sua caratteristica struttura interrogativa, il suo darsi unicamente in forma di domanda. Del resto tale domanda non è, come Heidegger sottolinea, una domanda come altre, ma la «più ampia, più profonda e più originaria»⁷.

Senza poter affrontare un'analisi dettagliata della critica heideggeriana al pensiero metafisico del fondamento, qui possiamo dire in vista di un inquadramento generale, che Heidegger rimprovera alla *metafisica* proprio il fatto di coprire il carattere *interrogativo* della 'domanda fondamentale' che essa stessa pone. La 'domanda fondamentale' diventa nel contesto del pensiero metafisico, secondo Heidegger, il *problema* del fondamento. In una dimensione

⁶ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1983, GA Bd. 40, p. 5.

⁷ *Ibid.*

‘problematica’ e non semplicemente ‘interrogativa’ ci si muove unicamente in vista della connessione degli elementi *dati*. Questo problema che riguarda l’essente e non l’essere in quanto tale è affrontato nel quadro della metafisica classica attraverso la presa in considerazione dell’essente nella sua *totalità*.

Ma l’argomentazione heideggeriana intende mostrare come, al di là di ciò che egli interpreta come un esiziale ‘velamento’ della metafisica, sia ineludibile il carattere intrinsecamente interrogativo che accompagna la ‘questione del fondamento’. Per quanto la *metafisica* sposti l’obiettivo sulla considerazione della totalità dell’essente, non ci si può esimere, secondo Heidegger, dal chiedersi ‘dove e come’ sorga la totalità dell’essente. Essa, infatti, non si mostrebbe di per sé in questo o quell’ente, ma, di nuovo, solo nel domandare effettivo che l’esserci compie sull’essente in quanto tale, e precisamente nella domanda del suo *perché*, del suo fondamento. «È infatti attraverso questo domandare che l’essente nella sua totalità si presenta per la prima volta *come tale*, aperto nella direzione del proprio possibile fondamento e mantenuto in tale apertura da questo domandare»⁸.

A questo punto è possibile leggere attraverso la ‘questione del fondamento’ un primo e decisivo scarto rispetto all’impostazione trascendentale di *Sein und Zeit*. La domanda sull’essere dell’ente resta la ‘domanda guida’ di Heidegger, eppure l’apertura che precedentemente era stata assunta come una ‘trascendenza originaria’ sulla base della costituzione fondamentale dell’essere dell’Esserci, è ora ricondotta ad un *evento*, ad un domandare effettivo che pone la questione sull’essere dell’essente mediante la ricerca del suo fondamento.

Il fatto di proporci la domanda metafisica fondamentale costituisce qualcosa di storico in quanto, in virtù di ciò, l’accadere dell’essere umano, nei suoi rapporti essenziali, ossia nei suoi rapporti con l’essente come tale nella sua totalità, risulta aperto su possibilità e su futuri imperscrutati, e così ricollegato al suo inizio e reso più acuto e grave nel suo presente. In questo domandare il nostro essere è convocato davanti alla storia [...] in quanto la posizione fondamentale e l’attitudine del domandare sono in sé storiche, stanno e si mantengono nell’accadere (*im Geschehen*), si propongono a partire da esso e in vista di esso⁹.

Ma in che relazione, possiamo chiederci a questo punto, si trovano

⁸ Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, p. 6.

⁹ *Ivi*, p. 48.

la ‘domanda guida’ e la ‘domanda fondamentale’ all’interno della ‘questione del fondamento’? Nell’interpretazione heideggeriana, come emerge già nella critica del fondamento metafisico, la ‘domanda guida’, la domanda sull’essere in generale, non può che darsi nel modo della ‘domanda fondamentale’. Questo ‘slittamento’ nel domandare va assunto nel suo carattere necessario, in quanto la ‘domanda fondamentale’, già nel contesto della metafisica, si rivela come una necessaria esplicitazione della ‘domanda guida’. Si richiede fondamento di ciò che non è previamente disponibile e l’essere, secondo le linee generali della filosofia heideggeriana, è definibile come ciò che essenzialmente si sottrae, che si rifiuta ad ogni datità. La richiesta di un fondamento dell’essente deve essere colta così, secondo Heidegger, come l’espressione più profonda della *storicità* dell’essere, della sua costitutiva *finitezza*.

Lasciata essere nella sua forma interrogativa e non problematizzata al modo della metafisica, la ‘questione del fondamento’ rende possibile un accesso alla questione dell’essere oltre il piano del mero essente.

Perché vi è in generale l’essente? [...] Ora questo essente, che risulta in tale maniera dato, viene immediatamente interpellato per sapere qual è il suo fondamento (*Grund*). Il domandare procede immediatamente verso un fondamento. [...] Dov’è e in che consiste il suo fondamento? È sottinteso che si va in cerca di un altro essente di grado più elevato [...] Ma se ci proponiamo ora la domanda nella forma dell’interrogativo iniziale: “Perché vi è, in generale, l’essente e non il nulla?”, allora l’aggiunta, impedendoci di porre la domanda immediatamente, impedisce che ci si attenga al puro essente come a un dato indubitabile, impedisce che, così facendo, ci si perda fin da principio e sempre più nella ricerca di un fondamento anch’esso essente¹⁰.

Nella domanda “Perché vi è, in generale, l’essente e non il nulla?” l’essente non è solo colto nell’orizzonte della totalità che lo ricomprende, ma è, per così dire, proiettato, letto in direzione del *nulla*. Sullo sfondo del *nulla*, l’essente è colto nella possibilità del suo venir meno e questa possibilità “apre” la considerazione sull’essente allo spazio indeciso tra essere e nulla, induce a considerare l’essente nella sua ‘provenienza essenziale’. Nella ‘domanda metafisica fondamentale’, nella sua formulazione piena, l’essente non è semplicemente domandato sulla base del suo darsi, che può essere assunto come fatto preliminare, bensì sulla possibilità del suo *non* darsi, senza cioè alcun

¹⁰ *Ivi*, p. 30

previo fondamento. La domanda che ha come una cesura in sé “Perché vi è, in generale l’essente... e non il nulla” deve nella prospettiva heideggeriana lasciar cadere l’accento sulla seconda parte, che permette di cogliere l’essente nell’inquietudine del suo stare.

Ciò che, la filosofia del *primo inizio* interroga – secondo la peculiare lettura che ne dà Heidegger un tale *inizio* va ricercato nei pensatori presocratici – è la *presenza* dell’essente; ciò che dopo essa si perde, si dimentica, è l’inesauribile reticenza dell’essere al di là di ogni manifestazione dell’essente. Attraverso il risalimento alla dimensione della *verità* e della *storicità* dell’essere, Heidegger intende recuperare quel retroverso negativo dell’essere che ha permesso al *primo inizio* del pensiero di concepire l’essere dell’essente come un ‘venire alla presenza’, ossia non come datità pura. A giudizio di Heidegger, su questo primo grande inizio del pensare si è “fermata” ciò che è stata successivamente la storia della metafisica, la quale, dimenticando l’identità di *essere* e *nulla*, ha schiacciato la sua indagine sulla *positività* dell’essente. Un retroverso negativo si può tenere aperto, secondo Heidegger, solo se il carattere interrogativo della ‘domanda fondamentale’ non viene coperto dal contesto problematico della *totalità* dell’essente.

Un’uscita dall’orizzonte della metafisica che Heidegger teorizza sulla base della trattazione della ‘domanda fondamentale’ e che conosce un primo tentativo concreto proprio nelle pagine dei *Beiträge*, è così descritto da Heidegger stesso come un *salto* (*Sprung*) “nella” metafisica e precisamente all’interno del nesso tra ‘domanda guida’ e ‘domanda fondamentale’ che essa tocca senza riuscire pienamente a penetrare.

Emerge così, attraverso la circolarità tra ‘domanda guida’ e ‘domanda fondamentale’, l’importanza del nesso essere-fondamento nel contesto della filosofia heideggeriana. Nella questione del fondamento risiede l’alternativa tra un domandare metafisico che ricerca l’essere sulla base del darsi dell’essente e un pensiero “oltre-metafisico”, che già in questo corso del 1935 Heidegger inizia a denominare pensiero dell’*evento*, e che intende proporre la relazione essere-essente-fondamento in una prospettiva radicalmente mutata.

3. La domanda aperta dei *Beiträge*

Le indicazioni sulla natura del fondamento, che si trovano svolte nelle pagine dedicate alla *domanda metafisica fondamentale*, trovano un ampio approfondimento nel quadro “sistematico” dei *Beiträge*. Nella sezione preliminare dell’opera, che getta uno sguardo

programmatico sulla via da precorrere, Heidegger approfondisce la relazione tra ‘domanda guida’ e ‘domanda fondamentale’ ancora attraverso un decisivo confronto con le posizioni di *Sein und Zeit*.

Attivando il superamento della posizione della domanda guida e delle sue risposte in quanto tali, si può e si deve dare luogo ad un *passaggio*, il quale prepara l’altro inizio e lo rende affatto visibile e presagibile. A questa preparazione contribuisce già *Sein und Zeit*, cioè quest’opera sta già propriamente nella domanda fondamentale senza svilupparla partendo puramente da se stessa in modo iniziale. Per la domanda guida la *risposta* è l’*essere* dell’ente, la determinazione dell’entità [...] Per la domanda fondamentale, invece, l’essere non è una risposta né un ambito in cui rispondere, ma ciò che più di tutto è degno di domanda. [...] L’essere in quanto fondamento in cui soltanto tutto l’ente giunge alla propria verità come tale; il fondamento in cui l’ente affonda (*Abgrund*), il fondamento nel quale esso può anche arrogarsi la propria *indifferenza* e *ovvietà* (*Ungrund*)¹¹.

L’attività filosofica heideggeriana, nel decennio che separa *Sein und Zeit* dai *Beiträge*, può essere interpretata così come una sostanziale rielaborazione della ‘questione del fondamento’.

In *Sein und Zeit* l’esser-ci ha ancora la sembianza dell’“antropologico” e “soggettivistico” e “individualistico” e così via, eppur ha di mira il contrario di tutto ciò; certo non come qualcosa che ci si proponesse fin dall’inizio e in via esclusiva, bensì solo come la *conseguenza necessaria* della trasformazione decisiva della “domanda dell’essere” dalla domanda guida nella domanda fondamentale¹².

Il progetto filosofico presentato nei *Beiträge zur Philosophie* consiste nel tentativo di collocarsi al centro della relazione *fondamentale* con lo scopo di retrocedere, attraverso il passaggio dalla ‘domanda guida’ alla ‘domanda fondamentale’, ad uno spazio preliminare rispetto al piano dell’essente, a quello spazio aperto, *vuoto*, in cui, prima di ogni rapporto determinato di fondamento e fondato che si gioca nell’ambito dell’essente, si dispiega la relazione della *fondazione*.

L’essente è nel suo essere un che di fondato, in esso l’oscillazione tra essere e nulla è già realizzata. Il carattere ‘inaudito’ dei *Beiträge*, così come lo definisce Heidegger, consiste nel porsi in quell’ambito aperto che corrisponde alla *verità* dell’essere e che costituisce il fondamento originario (*Ur-grund*) dell’essente.

Ora, sulla scorta delle analisi svolte in merito alla *domanda*

¹¹ Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, §34, pp. 76-77.

¹² *Ivi*, §172, p. 295.

metafisica fondamentale, possiamo chiederci in che modo si espliciti la *fondazione* dell'*Urgrund*, se non al modo del *fondamento ultimo* ricercato dalla metafisica.

Il fondamento originario, di cui trattano i *Beiträge*, non si dà nel modo della fondazione metafisica, che – ora siamo in grado di affermarlo sulla base delle considerazioni svolte – si rivela come un non-fondamento (*Ungrund*). Questo perché la chiusura sul piano dell'essente, nella ricerca di un *fundamentum inconcussum* che regga l'essente nella sua totalità, non permette al pensiero metafisico di retrocedere allo spazio aperto della *fondazione*, che Heidegger descrive anche in termini di *abissalità* (*Abgründigkeit*) e che da ultimo coincide con l'attività fondativa dell'essere stesso, nel suo restar via alla presenza dell'essente. Per converso, l'abissalità del fondamento a cui i *Beiträge* vogliono condurre non può essere descritta semplicemente nei termini nichilistici del non-fondamento (*Ungrund*). L'abisso (*Abgrund*) si rivela, nel paradossale linguaggio heideggeriano, come il fondamento originario (*Ur-grund*), in cui si resta nell'indecisa potenzialità dell'essenziarsi dell'essere (*Wesung des Seyns*), al di qua della semplice presenza dell'essente. La negatività del fondamento, come la negatività dell'essere – o si potrebbe dire la negatività dell'essere in quanto fondamento – non è una mera assenza che richiede di esser riempita (*Ungrund*), «bensì un modo originario, eminente di lasciare incompiuto, vuoto; pertanto una forma eccelsa dell'aprimiento [...]. Abisso non è il “no” a ogni fondamento come assenza di fondamento, ma è il “sì” al fondamento nella sua velata ampiezza e lontananza»¹³.

Ciò che l'*Ereignis* significa in ultima istanza è, dunque, una relazione di fondazione, non il semplice risalire da un condizionato alla sua condizione, dall'effetto alla sua causa, bensì quel fondare originario che consiste nel contemporaneo mostrarsi e velarsi dell'essere nell'essente, nella *verità* dell'essere. Nell'*Ereignis* si cerca di pensare il movimento proprio di ogni possibile fondazione, mostrando come il fondamento abissale (*Abgrund*) che è l'essere stesso (*Seyn*), sia la scaturigine di ogni fondare, sia lo spazio aperto – aperto dalla 'domanda fondamentale' dell'esserci – in cui ogni fondare risulta possibile. Detto ancora più chiaramente, solo perché l'essere è fondamento originario (*Urgrund*) nel modo del fondamento abissale (*Abgrund*), cioè nel modo del ritrarsi essenziale, l'essente è, ossia giunge attraverso la 'domanda fondamentale' nello spazio aperto della manifestazione e in esso permane, sta. Il fondamento che è

¹³ *Ivi*, §242, p. 387.

legato all'essere dell'essente, a cui l'essente rinvia in quanto è, trova la sua radice ultima in un vuoto originario che permette la fondazione, l'essenziarsi dell'essere (*Wesung des Seyns*). Il fondare in senso non-metafisico non riguarda più il principio primo da-cui, ma lo spazio aperto in-cui (*Das Offene*) nella coappartenenza di essere ed esserci si tiene aperta la domanda sull'essere in quanto tale.

Abbiamo cercato di mostrare con ciò come l'accesso al piano originario della fondazione sia possibile unicamente attraverso l'approfondimento del nesso tra 'domanda guida' e 'domanda fondamentale'. Su questo nesso immanente Heidegger ridisegna, da ultimo nei *Beiträge*, la relazione tra essere ed esserci.

[...] la domanda sulla verità dell'essere deve essere sollevata come domanda fondamentale nella sua essenziale differenza rispetto alla domanda guida. Solo allora viene fuori ciò che è indomandato e non dominato, il fatto che in un certo modo l'uomo – eppure ancora una volta non l'uomo – è in gioco nella fondazione della verità dell'Essere, e precisamente in uno slancio e in uno spostamento. Appunto questo fatto che è degno di domanda è ciò che io chiamo esser-ci¹⁴.

Ciò che è in gioco per l'uomo è la possibilità *storica* di riattivare la domanda sull'essere in generale. Secondo le indicazioni heideggeriane sembrerebbe che la riattivazione della 'domanda guida' debba necessariamente passare attraverso l'approfondimento della 'domanda fondamentale'.

Con uno sguardo rivolto alle conclusioni dei *Beiträge*, a cui possiamo qui solo accennare, ci si può chiedere tuttavia in che modo i *venturi* (*Die Zukünftigen*) possano tenere aperta la 'domanda fondamentale' se «l'attuale posizione dell'uomo sulla terra» è quella segnata «dall'epoca in cui manca totalmente ogni interrogazione sulle cose»¹⁵.

L'ultima fuga dei *Beiträge*, la fuga dell'ultimo Dio, sembrerebbe rifuggire l'idea che un tale vuoto possa essere riempito senza la *prassi* dell'uomo, prassi che, come abbiamo cercato di chiarire, trova la sua massima espressione nella riproposizione della 'domanda fondamentale' che concerne l'essere.

Solo colui che *pensa* in modo miope, cioè propriamente non pensa, resta fermo là dove si impongono un diniego e una negazione, traendo pretesto per disperare. [...] L'ultimo Dio non è una fine, bensì il conchiudersi in sé dell'inizio, e dunque la forma più alta del rifiuto,

¹⁴ *Ivi*, §193, p. 313.

¹⁵ M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik»*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1984, GA Bd. 45, p. 13.

perché ciò che è iniziale si sottrae ad ogni cattura ed è essenzialmente solo nell'ergersi di tutto ciò che in esso è già compreso come futuro e rimesso alla sua forza determinante. [...] Sono davvero pochi coloro che sanno che il Dio aspetta la fondazione della verità dell'Essere e dunque il salto dell'uomo dentro l'esser-ci. Sembra invece che sia l'uomo a dover aspettare il Dio. Ed è questa forse la forma più insidiosa della più profonda mancanza di Dio, lo stordimento che rende impotenti a sop-portare l'evento-appropriazione di quell'inserirsi dell'Essere nel Ci che solo offre all'ente un sito dove venire a stare nella più ampia lontananza del passar via del Dio¹⁶.

Il pensiero dei *Beiträge*, esperimento non più ripetuto nel quadro della filosofia heideggeriana, può forse essere racchiuso in ultima istanza nell'indicazione di un *compito* filosofico. Tale compito, al di là del quale i *Beiträge* non sembrano andare, consiste unicamente nel tenere aperta la domanda sull'essere in quanto tale.

Resta tuttavia ancora da chiedersi se quest'ultimo richiamo al *compito* della filosofia non sia l'indice di un *trascendentalismo* dal quale la filosofia heideggeriana ha cercato di prendere le distanze nel periodo successivo a *Sein und Zeit* e dal quale non sembra da ultimo compiutamente distaccarsi.

Questo stesso trascendentalismo potrebbe forse spiegare perché il *tramonto* (*Untergang*) «che conduce alla tacita preparazione di ciò che viene»¹⁷, come ancora esotericamente si esprime Heidegger, abbia significato per la filosofia contemporanea, almeno per quella che da Heidegger ha preso le mosse, unicamente la frantumazione dell'idea di *totalità* e la denuncia dell'insufficienza di ogni possibile *fondamento* del reale, ossia un sostanziale abbandono del terreno della *metafisica*.

Secondo la lettura qui svolta della 'questione del fondamento' nei *Beiträge*, tuttavia, un tale abbandono non sembrerebbe sufficiente per *tramontare*.

¹⁶ Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, §256, pp. 412-416.

¹⁷ *Ivi*, §250, p. 397.

Simona Bertolini

**Quando l'ontologia non è più fenomenologia.
Alcune riflessioni sul passaggio da *Sein und Zeit* alla *Kehre***

I

È nota la vicenda del distacco definitivo verificatosi fra Heidegger e Husserl alla fine degli anni Venti del secolo scorso, in seguito ad avvenimenti quali la riformulazione del concetto di fenomenologia nel paragrafo 7 di *Sein und Zeit* o le discrepanze che si vennero a creare fra i due in occasione della cooperazione (poi saltata) ai fini della stesura dell'articolo *Fenomenologia* per l'*Encyclopaedia Britannica*¹. In una lettera a Roman Ingarden del 1927 Husserl non esita a dichiarare in modo lapidario che “Heidegger non ha colto il senso complessivo del metodo della riduzione fenomenologica”, tracciando espressamente una linea di confine fra la propria filosofia e quella dell'allievo².

L'analitica esistenziale apre indubitabilmente ad un suolo di problemi per più aspetti lontano dall'impostazione fenomenologica husserliana e la struttura del *Dasein* va certamente oltre la relazione in-

¹ L'articolo scritto da Husserl con l'aggiunta delle annotazioni critiche di Heidegger è pubblicato in appendice a E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, in *Husserliana IX*, Nijoff, Den Haag 1962, pp. 237-301 (tr. it. parziale in E. Husserl-M. Heidegger, *Fenomenologia. Storia di un dissidio (1927)*, a cura di R. Cristin, Unicopli, Milano 1986). Sull'argomento cfr. inoltre W. Biemel, *Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu*, in «Tijdschrift voor Filosofie», XII, 1950, pp. 246-280; K. Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Nijhoff, Den Haag 1977, *passim*.

² E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden*, Nijoff, Den Haag 1968, p. 43.

tenzionale descritta da Husserl³. Ciononostante, a dispetto delle innegabili differenze, non ci sembra scorretto continuare ad utilizzare il termine “fenomenologia” anche in relazione all’ontologia fondamentale heideggeriana, e ciò non solo guardando alla sua risistemazione in *Essere e tempo*, dove “fenomeno” in senso caratteristico diviene l’“essere dell’ente”, ma mantenendo come punto di riferimento la sua accezione originaria, secondo cui il *Phänomen* interessato allude al darsi del mondo per l’uomo che ne fa esperienza.

Concisa e paradigmatica a questo proposito è la definizione di *Phänomenologie* fornita da Eugen Fink nel celebre saggio comparso nel 1933 sulle “*Kant-Studien*” dal titolo *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*⁴, saggio noto per le parole con cui fu presentato da Husserl nella prefazione: “ho controllato minuziosamente questo saggio e ho il piacere di poter dire che in esso non c’è una frase che non possa pienamente far mia, che non possa pienamente riconoscere come mia convinzione”⁵. Qui Fink definisce la domanda fondamentale da cui la fenomenologia è orientata come “la domanda sull’origine del mondo” (*die Frage nach dem Ursprung der Welt*), dalla quale ogni filosofia fenomenologica risulterebbe caratterizzata a prescindere dal peculiare terreno su cui essa di volta in volta si muove. Col termine “*Welt*”, leggiamo, è da intendersi l’insieme delle cose individuate e, allo stesso tempo, il loro stile d’esistenza, quella forma *a priori* a cui il criticismo si sarebbe fermato senza interrogarsi a sua volta sulle sue condizioni di possibilità: partendo dall’atteggiamento naturale e dal realismo ingenuo che lo contraddistingue, la fenomenologia non mirerebbe al ribaltamento, bensì alla legittimazione del modo in cui incontriamo naturalmente le cose, al dare ragione del fatto che le esperiamo proprio così come le esperiamo; con parole di Husserl: “non esiste dunque un realismo più radi-

³ Sulla differenza fra le due proposte filosofiche cfr. F. Volpi, *La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger*, in «Teoria», IV, 1984, pp. 125-162; F.-W. von Herrmann, *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*, a cura di R. Cristin, Il Melangolo, Genova 1997.

⁴ E. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, in Id., *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Nijhoff, Den Haag 1966, pp. 79 e sgg.

⁵ *Vorwort von Edmund Husserl*, in «Kant-Studien», XXXVIII, 1933, p. 320. Il testo completo della prefazione è inoltre riportato in E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, cit., pp. VII-VIII; è stato infine pubblicato in *Husserliana*, XXVII, pp. 182-183.

cale del nostro"⁶. Con l'espressione "origine" Fink si riferisce invece al "come" ciò può accadere. A venire infatti osteggiato dalla fenomenologia non è l'assunto per cui la realtà è così come la percepiamo, ma l'"assolutizzazione filosofica del mondo"⁷, la fossilizzazione sui suoi confini e sull'essere autonomo delle sue componenti. A differenza della metafisica tradizionale, caratterizzata dall'aver presupposto un insieme di cose sussistenti in sé e cercato un fondamento da esse distaccato, la fenomenologia intenderebbe cogliere il concreto darsi e configurarsi della "forma" mondana, quest'ultima "diluita" nelle operazioni costitutive che vi sono sottese (si pensi alla husserliana riconduzione dell'oggettivismo naturale alle operazioni di coscienza⁸):

"Essa [la fenomenologia] [...] determina la relazione dell'origine del mondo al mondo 'transcendentalmente', cioè il trascendere il mondo, che accade nell'esecuzione della riduzione fenomenologica, non conduce fuori dal mondo, via dal mondo e verso un'origine da esso separata (collegata solo attraverso una relazione) come se fosse altro da esso, ma il trascendere fenomenologico del mondo, come apertura della soggettività trascendentale, è allo stesso tempo il *trattenimento del mondo* (*Einbehaltung der Welt*) nell'universo portato alla luce dell'«essere» assoluto. Il mondo resta *immanente* all'«assoluto», esso viene piuttosto scoperto come situato nell'«assoluto»"⁹.

In base alle parole finkiane, approvate pubblicamente dal fondatore della fenomenologia, possiamo dunque sintetizzare l'obiettivo princi-

⁶ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, in *Husserliana* VI, Nijhoff, Den Haag 1959; tr. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Saggiatore, Milano 1987, p. 213.

⁷ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen phänomenologischen Philosophie*, in *Husserliana* III/1, Nijhoff, Den Haag 1976; tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, p. 140.

⁸ È dire cosa scontata sottolineare che quella di Husserl costituisce solo una versione del fenomenologizzare, come ben suggerisce l'interpretazione che della fenomenologia è stata data ad esempio da Merleau-Ponty o, in direzione cosmologica, da Patočka e dallo stesso Fink. A titolo orientativo rimandiamo alle seguenti opere: M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945 (tr. it. *Fenomenologia della percezione*, Saggiatore, Milano 1980); J. Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Kluwer, Dordrecht/Boston/ London 1988; E. Fink, *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, Nijhoff, Den Haag 1958.

⁹ Cfr. E. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, cit., p. 105.

pe di questa filosofia identificandolo con la volontà di riportare l'ovvia impalcatura del vivere quotidiano e pre-filosofico, intoccabile nella sua validità, alla dinamica fondativa in cui esso può sorgere nella sua interna strutturazione. La forma del mondo è il punto di partenza di ogni proposta fenomenologica propriamente detta e, in quanto tale, il limite oltre cui essa non può spingersi, pena il destrutturare e quindi il distruggere le premesse e le fondamenta su cui si erige il suo compito. Mettere in movimento i contorni nei quali si struttura l'esperienza e sottrarre loro valore assoluto non esclude che sia comunque l'evidenza del loro essere-esperiti a chiedere di venire fondata; riprendendo un'espressione husserliana, "il mondo è questo: un altro mondo non ha per noi alcun senso"¹⁰.

Posta siffatta definizione di *Phänomenologie*, ci spostiamo ora verso Heidegger e suggeriamo la seguente tesi: se ancora si può parlare di uno Heidegger "fenomenologo" con riferimento al suo pensiero degli anni Venti, lo stesso non può dirsi per la produzione a partire dagli anni Trenta, che proponiamo di interpretare come un ulteriore avanzamento nel processo di distacco del pensatore di Messkirch dalla filosofia del vecchio maestro. Con ciò non si intende prendere posizione all'interno del dibattito relativo all'influenza che il metodo husserliano continua ad esercitare sull'autore; non stiamo sposando la tesi che vede nella "svolta" il definitivo allontanamento dal fenomenologizzare¹¹ e la recisione di qualunque legame con esso. Oggetto della nostra attenzione, in luogo del generale condizionamento fenomenologico nell'ontologia heideggeriana, è, più limitatamente, l'eventuale traslazione in quest'ultima di quel tratto specifico e circoscritto che permette di attribuire l'appellativo di "fenomenologia" ad una proposta filosofica, senza escludere per questo che l'impostazione inaugurata da Husserl possa influire anche su prospettive di pensiero non più defini-

¹⁰ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, cit.; tr. it. p. 274. Si confrontino anche le seguenti parole di Brand: "Attraverso l'epoché non perdiamo nulla, attingiamo soltanto la possibilità di conoscere il mondo, del cui essere siamo certi, nel suo vero essere. La possibilità che il mondo non sia è per Husserl, come abbiamo visto, assolutamente esclusa. Così come è escluso che il mondo, una volta scoperto nella sua originarietà, non corrisponda al mondo 'in sé'. Se noi ammettiamo come possibile questa non corrispondenza, o non abbiamo ancora affatto scoperto l'originarietà del mondo, oppure ricadiamo nella rappresentazione ingenua del mondo, nella rappresentazione di una coscienza che è soltanto per sé, che trova un mondo davanti a sé e che lo vuole conoscere" (G. Brand, *Mondo, io e tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, Bompiani, Milano 1960, p. 83).

¹¹ Tesi già sostenuta da Spiegelberg negli anni Sessanta: cfr. H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, Nijhoff, The Hague 1960.

bili “fenomenologiche” in senso stretto. Non stiamo dunque asserendo che la presenza husserliana è rinvenibile tra le righe del “primo Heidegger” e non del “secondo”, bensì che il pensiero del “primo Heidegger” è ancora leggibile come una fenomenologia (seppur sviluppata su binari decisamente originali), mentre quello del “secondo” non lo è più.

Intendiamo sostenere questa posizione guardando ai problemi della “cosa” e della “verità”, entrambi al centro di numerose pagine del filosofo, e mostrando in che modo la *Kehre* intervenga ad una riformulazione della loro concezione svincolata da esigenze di tipo fenomenologico. Nello sviluppo delle due questioni si vede come l'equilibrio fra fenomenologia ed istanza ontologica, presente nel primo periodo di produzione heideggeriana, venga meno in nome di una prevaricazione della *Seinsfrage*, il cui svolgimento radicale diviene la unica priorità, anche a scapito della fedeltà al mondo e alla sua origine. Mentre in un primo momento non va persa la compagine esperienziale in base a cui la realtà ci viene incontro (la sua forma permane infatti tra le righe della struttura dell'*In-der-Welt-sein*), a partire dagli anni Trenta essa viene assorbita nella storia dell'essere e nella forza pratica sottesa alla teorizzazione del passaggio all'“altro inizio”.

II

Volgiamoci al quesito intorno alla cosa. Intendiamo soffermarci sulle riflessioni contenute in *Sein und Zeit*, per poi confrontarle con quanto emerge da alcune testimonianze degli anni Cinquanta, tra cui la celebre conferenza sul tema “*Das Ding*”.

In via preliminare occorre chiedere: come ci appare la singola cosa nel nostro vivere naturale? O anche: a quale esperienza cosale guarda l'indagine fenomenologica nel ruolo di punto di riferimento del suo procedere? Così si esprime Husserl a proposito del mondo-della-vita:

“Consideriamo dapprima le cose in generale: l'universo è già dato come un universo di ‘cose’. In questo senso, che è il più vasto, il termine ‘cosa’ esprime l'essente ultimo, ‘ciò che ha’ qualità ultime, relazioni, nessi (ciò in cui si esplicita il suo essere); mentre la cosa stessa non è più nel modo dell'‘avuto’, è, appunto, nel modo dell'‘avente’ in breve (ma in un senso assolutamente non metafisico): il substrato ultimo”¹².

¹² E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, cit.; tr. it. p. 248.

Benché “in un senso assolutamente non metafisico”, è la nozione aristotelica di sostanza a lasciarsi qui intravedere¹³, veicolata dall’evidenza con cui il mondo si presenta nell’atteggiamento naturale. Prima di qualsivoglia interpretazione filosofica, è innegabile che ciò che ho qui davanti a me sia una cosa autonoma e stabile, di cui persiste un nucleo di permanenza e di cui mutano solo nessi e proprietà: posso cambiare colore a questa sedia, ma essa resterà sempre *questa sedia*, seppur di colore diverso; anche se appoggio questo libro su questo tavolo, tavolo e libro restano due enti distinti. Senza alcuna sovrastruttura aggiuntiva, è tale il modo in cui trovo le cose nel mondo ed è tale l’impalcatura consegnatami da una fedele descrizione della sua esperienza, la stessa struttura che la fenomenologia si propone di legittimare, portando in luce la modalità costitutiva che fa sì che io abbia di fronte sempre *la stessa cosa*¹⁴. Se è vero che, coerentemente con il ripudio dell’ingenuità dell’oggettivismo naturale, è denunciata l’insufficienza di una chiusura unilaterale dell’ente individuato, è anche vero che la “forma” di suddetta chiusura, da considerarsi correlata alla sua percezione, resta nel ruolo di elemento esperienziale che chiede di venire giustificato e fondato.

Premesso ciò, cerchiamo di estrapolare cosa il “primo” Heidegger ci dice in proposito e se quanto appena detto continua in fondo a valere anche per la sua filosofia.

In *Essere e tempo*, lo sappiamo, il fronte oggettivo e la costituzione cosale trovano un luogo di spiegazione nella *Sorge* e nell’“esistenza” del *Dasein*, nel suo essere proiettato “fuori” verso la totalità del mondo. Dove si tratta qui di stabilire le categorie tramite cui pensare l’ente intramondano differente dall’uomo, è principalmente la nozione di *Zuhandenheit* (“utilizzabilità” nella traduzione di Pietro Chiodi, “essere-allamano” in quella più recente di Alfredo Marini) a designare la

¹³ Di “sostanza” si parla anche nel secondo volume di *Idee*: E. Husserl, *Ideen zu einer reinen phänomenologischen Philosophie*, in *Husserliana* III/2, Nijhoff, Den Haag 1976; tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, p. 48.

¹⁴ Paradigmatico è sicuramente E. Husserl, *Ding und Raum. Vorlesung 1907*, in *Husserliana* XVI, Nijhoff, Den Haag 1973; tr. it. *La cosa e lo spazio. Lineamenti fondamentali di fenomenologia e critica della ragione*, a cura di V. Costa, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009. Ma si pensi anche alla sezione prima di *Idee II*, dal titolo *La costituzione della natura materiale*: E. Husserl, *Ideen II*, cit.; tr. it. pp. 7 e sgg. Già nell’ultima parte di *Idee I* viene inoltre toccato “il problema della ‘costituzione’ generale delle oggettualità della regione ‘cosa’ nella coscienza trascendentale”, indicato come filo conduttore nelle ricerche fenomenologiche: E. Husserl, *Ideen I*, cit.; tr. it. pp. 367 e sgg.

cosa incontrata nel *Besorgen* (siamo nel paragrafo 15 dell'opera): l'ente è *Zeug* ("mezzo", "uso-per") e in quanto tale è già da sempre calato in una rete di rimandi in cui esso trova la propria collocazione nel rapporto ad altri "mezzi", in quella dimensione di senso identificata da Heidegger con la stessa "mondità" (o "mondanità"). È anzitutto in questo modo d'essere che l'esserci progetta e, nel contempo, trova l'ente diverso da sé nell'intero mondano a cui è schiuso: in quanto "*In-der-Welt-sein*", l'esserci è preliminarmente aperto ad un contesto complessivo in cui gli oggetti appaiono ed acquisiscono il loro significato come "oggetti d'uso" prima ancora che come oggetti naturali.

L'ente, dunque, non incontra in *Sein und Zeit* una definizione privilegiata nel concetto di sostanza (manteniamo il termine in senso lato, in quel "senso assolutamente non metafisico" di cui ci parla Husserl). Anzi, la determinazione dell'essere alla luce della "sostanzialità" viene ascritta alla comprensione ontologica "innanzi tutto e per lo più", al cosiddetto *Verfallen* ("deiezione", "scadimento"):

"Anche là dove si tratta, anziché di una semplice esperienza ontica, di una comprensione ontologica, l'interpretazione dell'essere si orienta innanzi tutto nell'essere intramondano. In tal modo l'essere dell'ente immediatamente utilizzabile risulta saltato di pari passo e l'ente viene concepito come insieme di cose (*res*). L'essere assume il senso della *realtà*. La sostanzialità diventa la determinazione fondamentale dell'essere. Per effetto di questo traviamiento della comprensione dell'essere, anche la comprensione ontologica dell'Esserci cade dentro l'orizzonte ontologico della realtà. L'Esserci, alla pari di ogni altro ente, è inteso come un *reale semplicemente-presente*"¹⁵.

La struttura della sostanza è associata esplicitamente ad un "traviamiento", nella misura in cui il suo imporsi rende ciechi sia verso la peculiarità della conformazione struttiva dell'esserci, sia nei confronti dell'originario modo d'essere dell'ente come *Zuhandenheit*.

Sostenere questo, tuttavia, non significa asserire che la nozione di sostanza è assente nell'architettura dell'opera. Tale nozione, sicuramente, *non è sufficiente* a definire né la cosa differente dall'uomo, né tantomeno la struttura ontologica umana: ove ci si fossilizzi sul suo

¹⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 2, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977; tr. it. *Essere e tempo*, tr. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976, p. 250. Pur scegliendo in questa sede di riportare le citazioni dalla traduzione di Pietro Chiodi, il cui linguaggio è più conosciuto e familiare, indichiamo anche gli estremi della nuova traduzione di Alfredo Marini, di cui suggeriamo la lettura: M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, Mondadori, Milano 2006.

utilizzo, lì si cade appunto in un traviamiento del comprendere. Il che non vuol dire però che ad essa venga rifiutato ogni valore ontologico. Poco dopo infatti si legge:

“È necessario far vedere che la ‘realtà’, non solo è *un* modo di essere *fra* altri, ma dipende ontologicamente da altri modi di essere, come l’Esserci, il mondo e l’utilizzabilità”¹⁶.

Se per realtà, come è detto poco prima, si intende la concezione del territorio ontico quale insieme di cose dotate di una conformazione sostanziale (le cose come “reale semplicemente-presente”, in quanto sono *vorhanden*), allora la medesima conformazione “dipende” da esserci, mondo, utilizzabilità. “Dipende”, appunto: essa è condizionata, non elusa o sostituita da suddetti modi d’essere. La sua naturale assolutizzazione, inautentica proprio perché esclusiva, chiede di venire messa in movimento e calata in un terreno originario che la eccede, dunque di venire superata in quanto assolutizzazione, senza che si rinunci però alla forma esperienziale che la costituisce. A monte dell’essere dei singoli poli sostanziali, che Heidegger non manca di indicare nel suo fungere da presupposto di ogni atteggiamento oggettivante e di matrice scientifica, occorre pensare la totalità di senso e di rimandi aperta dal significato di *Zeug* e, alle sue spalle, lo slancio progettuale dell’esserci, in un approfondimento della domanda ontologica dove ogni livello permane tuttavia nella sua indiscussa validità. In *Sein und Zeit* troviamo affermazioni piuttosto chiare in proposito:

“Dal fatto che definiamo l’essere dell’utilizzabile (appagatività) e l’essenza stessa del mondo come un complesso di rimandi, si potrà forse dedurre che dissolviamo l’‘essere sostanziale’ dell’ente intramondano in un sistema di relazioni e che, in quanto le relazioni sono sempre dei ‘pensati’, addirittura lo vanifichiamo nel ‘puro pensiero’?”

Nel quadro della presente ricerca sono da tenere rigorosamente ferme le seguenti distinzioni fra le strutture e le dimensioni della problematica ontologica, ripetutamente chiarite: 1) L’essere dell’ente che si incontra per primo nel mondo (l’utilizzabilità). 2) L’essere dell’ente che è rintracciabile e determinabile attraverso un particolare processo che lo scopre muovendo dall’ente che per primo si incontra nel mondo (la semplice-presenza). 3) L’essere della condizione ontica della possibilità della scopribilità dell’ente intramondano in generale (la mondità del mondo). L’ultimo dei suddetti esseri è una determinazione *esistenziale* dell’essere-nel-

¹⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit.; tr. it. p. 250.

mondo, cioè dell'Esserci. I due primi concetti di essere sono invece *categorie* e riguardano enti il cui essere è difforme dall'Esserci"¹⁷.

E per quanto riguarda la risposta alla domanda iniziale, non solo Heidegger esclude poco dopo che il sistema di relazioni costituente l'ente sia qualcosa di solo pensato, ma aggiunge anche:

“Questo ‘sistema di relazioni’, costitutivo della mondità del mondo, vanifica così poco l'essere dell'utilizzabile intramondano che, in base alla mondità del mondo, sorge la possibilità di scoprire questo ente nel suo ‘in sé sostanziale’. È solo in virtù di questo incontro con l'utilizzabile intramondano che nasce la possibilità, a partire dall'utilizzabile, di rendere accessibile ciò che è solo una semplice-presenza”¹⁸.

La cosa nella sua presenza isolata, la cosa nel suo stagliarsi quale nucleo autonomo di fronte all'uomo, permane come assunto a cui Heidegger sembra non voler rinunciare; come assunto, interpretiamo noi, che il filosofo, al pari di Husserl, intende giustificare guardando al suo originarsi in una dinamica che ne smuove e al contempo ne conserva i tratti costitutivi.

Sia chiaro: con questo non intendiamo teorizzare una semplicistica sovrapposizione dei modi in cui le due filosofie affrontano il problema. Come fa notare von Herrmann, Heidegger, con la sua proposta, mira a mettere in discussione il modello husserliano (e tradizionale) per cui l'ente è prima di tutto la *res* oggetto di percezione, dalla quale deriverebbero ogni valore d'uso ed ogni valore culturale¹⁹. Nell'affrontare la questione del rapporto fra *Zuhandenheit* e *Vorhandenheit* non si sta semplicemente seguendo il processo discensivo percorso dal fondatore della fenomenologia, processo che, mettendo tra parentesi la cosa materiale e le sue caratteristiche naturali, intende riportarne la rigidità alla sintesi costitutiva che ne rende possibile la manifestazione; la nozione di *Zuhandenheit* non è collocabile soltanto nella discesa fondativa aperta con l'approfondimento ontologico. A ben vedere – è il passaggio dall'*epoché* alla “fatticità” dell'indagine heideggeriana a permetterlo – Heidegger sta così proponendo anche un allargamento ed un cambiamento dello stesso concetto naturale di

¹⁷ *Ivi*; tr. it. pp. 117-118.

¹⁸ *Ivi*; tr. it. p. 118.

¹⁹ F.-W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu “Sein und Zeit”*, Bd. 1, *Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1987, pp. 116-118.

cosa, una sua ridefinizione conforme ad un atteggiamento diverso da quello teorico-conoscitivo e connessa circolarmente allo svolgersi dell'analitica esistenziale e ai suoi presupposti ermeneutici.

Ammettiamo dunque un'impostazione dell'interrogazione filosofica non sovrapponibile in modo speculare alle premesse dell'analisi husserliana. Tuttavia, cercando di ripercorrere la genesi delle categorie heideggeriane, ci sembra che *a monte dell'ontologia fondamentale resti ancora l'idea di un atteggiamento naturale da salvaguardare e da spiegare*, come ben mostra la volontà di rimarcare la persistenza della "sostanzialità" ontica, mantenuta e giustificata proprio come accade nel fenomenologizzare "ortodosso"²⁰. Il cambiamento di cui si è detto relativo alla concezione naturale di cosa è infatti solo un'estensione ed un completamento, non una rivoluzione della concezione "innanzi tutto e per lo più". L'indagine sull'essere del *Dasein* e l'indicazione di un sistema relazionale complessivo precedente all'individuazione singola non mettono in discussione quello che è uno dei palesi capisaldi del "realismo ingenuo": il fatto che io colga le cose separate da me e distinte le une dalle altre, che riconosca fra esse relazioni di causa-effetto, ecc...²¹ Poco importa se a un'ulteriore modalità in cui l'ente

²⁰ Sostanzialità la cui persistenza nulla toglie alla storicità dei significati che la sostengono; come ci dice V. Costa spiegando il rapporto mezzo-mondo delineato da Heidegger, "il calamaio è *un* calamaio, ha la proprietà di essere un calamaio (come il cavallo ha quella della cavallinità) perché rappresenta un uso possibile, e questo uso possibile non ce l'ha in sé, isolatamente, ma solo in un contesto, in quanto si connette a una totalità di altri rimandi. Per un uomo primitivo, o semplicemente per un uomo che vive in un'altra cultura, in un altro mondo, *non sarebbe* un calamaio. Forse sarebbe qualcos'altro. Forse non sarebbe proprio niente" (V. Costa, *L'aprirsi del mondo e il linguaggio in Heidegger*, in V. Melchiorre (ed.), *Forme di mondo*, Vita e pensiero, Milano 2004).

²¹ Così Eugen Fink riassume lo strutturarsi dell'orizzonte della comprensione dell'essere prospettato da Heidegger in *Essere e tempo*: "7. Suddividiamo l'essere dell'ente, che viene compreso in anticipo nella comprensione dell'essere, in a) la costituzione d'essere dell'ente, b) il senso dell'essere. 8. La costituzione d'essere vuol dire a) l'essenziale essere-cosa, b) il modo dell'essere-che (modo dell'*existentia*), c) la struttura categoriale. 9. Il 'senso' dell'essere rimanda all'orizzonte a partire dal quale può essere compreso qualcosa come l'*essere* ('Essere e tempo'). 10. L'essenziale essere-cosa (*essentia, eidos*), a priori di ambiti dell'ente, a priori regionale. 11. Modi dell'essere-che sono: semplice-presenza come modo d'essere della cosa naturale; utilizzabilità come modo d'essere delle cose d'uso, dei mezzi; vita come modo d'essere di pianta, bestia, animale; esistenza come modo d'essere dell'uomo o, secondo la terminologia di Heidegger, dell'esserci. 12. La struttura categoriale riguarda una pre-comprensione dell'ente inerente alla cosità delle cose (sostanza, accidente, ecc.,

appare, alla sua valenza strumentale, è assegnato un primato ontologico avente ricadute sull'esperienza. Ciò che a noi ora interessa è che dai testi appare confermata la sottesa volontà di non veder perso un elemento imprescindibile del tessuto in cui si dispiega il vivere umano nella sua evidenza, volontà che leggiamo alla luce del più ampio proposito, di derivazione fenomenologica, di non perdere questo tessuto *tout court*²². In controluce rispetto all'ermeneutica di *Sein und Zeit* si rende scorgibile l'esistenza di una fenomenologia, ossia di un percorso di approfondimento che, avendo inizio presso una determinata *Weltstruktur*, ne scardina la rigidità e, senza contestarne il valore, ne immerge i lineamenti nel processo in cui essi hanno origine nella loro nitidezza (processo in questo caso identificabile con l'apertura dell'esserci).

Si può dire lo stesso guardando agli esiti della *Kehre*? La risposta è negativa. Il nuovo inizio a cui guarda la "svolta" e preparato programmaticamente nei *Beiträge zur Philosophie* sembra rinunciare ai punti di riferimento forniti dall'esperienza, devoto esclusivamente all'intensificazione della meditazione ontologica. Lo spostamento dell'attenzione dalla conformazione del *Seinsverständnis* alla *Seinsgeschichte* conduce ad una "relativizzazione" radicale dell'impalcatura intramondana ovvia ed "abituale", non semplicemente ricompresa alla luce del conoscere autentico, ma ascritta *in toto* all'epoca della storia dell'essere (l'epoca della metafisica) che il pensare non più dimentico del *Sein*, radicalizzato nelle sue potenzialità pratiche, si propone di rovesciare; il pensiero dell'*Ereignis* si lega all'attuazione di un "passo indietro" (*Schritt zurück*), oltre che nei confronti dell'eredità filosofica occidentale, anche rispetto al concetto di "naturale" ad essa connesso, riletti entrambi quali forme storiche di manifestazione-nascondimento dell'essere e superati in una riformulazione conforme a tale dinamica e calata in un atteggiamento di costante dialogo con l'inesauribilità dell'*Abgrund*. Se, al termine della metafisica, il venir meno di ogni tentativo di definire e concettualizzare il *Sein* può condurre solo

compagine della cosa)" (E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985, p. 45).

²² La necessità di spiegare alla luce dell'esserci l'identità della *res* ed il suo mostrarsi per tutti come la *medesima res* compare chiaramente nel testo del corso universitario tenuto da Heidegger a Friburgo nel semestre invernale 1928/29, in cui sembra venire addirittura rovesciata la gerarchia fra cosa materiale e strumento argomentata in *Essere e tempo*. Cfr. M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 27, Klostermann, Frankfurt a. M. 2001; tr. it. *Avvicinamento alla filosofia*, a cura di M. Borghi, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2007, pp. 76 e sgg.

all'ammissione del suo evenire temporale e del rapporto di reciproca appropriazione che lo lega all'uomo, lo svolgimento coerente di un simile esito dovrà per necessità immergersi nella vita dell'*a-létheia* ed attuare una "ricodificazione" del mondo orientata ed aperta al suo *E-reignen*, al suo confinare con l'inafferrabile, al suo sorgere come *Lichtung*; sono questi gli unici riferimenti entro cui riceve ora un senso qualsivoglia determinazione dell'intramondano. A fungere adesso da guida per la decifrazione degli elementi costitutivi della sfera ontica sono esclusivamente coordinate inerenti al loro carattere "differenziale", al loro costituirsi nel costante rimandare oltre se stessi (all'intero della "radura" come all'abissale "da dove" del fatto ontologico), mentre viene a cadere il vincolo con ogni forma di rigidità in cui la realtà esterna mi si è sinora presentata: Heidegger, facendo coincidere l'entrata nella *Kehre* con un'altra epoca della storia dell'essere, arriva ad assegnarle la forza di destrutturare il modo "ovvio" in cui l'uomo incontra l'ente e di istituirne uno nuovo. La riflessione ontologica, nel suo sviluppo, non tiene qui più conto del limite consegnatole dal mondo e della necessità di legittimarne il senso; tra le maglie dell'ontologia non è più riconoscibile alcuna fenomenologia.

In questa prospettiva "la cosa non è più pensata fisicamente, come sostanza"²³, a nessun livello: non solo come ipostatizzazione in senso forte, ma anche nel mantenimento del suo "in-sé" formale. Scompare quella zona d'essere che, seppur "derivata", era delegata in *Essere e tempo* alla difesa della chiusura cosale: ora la cosa è rimessa alla costante ridefinizione della sua identità, venendo a coincidere la "cosalità" con lo stesso movimento del suo venire alla luce, con la costante oscillazione fra essa e il suo sfondo. Il "pensiero poetante" a cui il pensatore si rivolge e il ruolo-guida assegnato alla parola poetica non fanno che confermare tutto questo: se la poesia diviene invero il canale privilegiato per corrispondere all'*Ereignis*, ciò accade poiché Heidegger riconosce nella vera *Dichtung* la capacità di assumere su di sé il duro compito di trattenere il rapporto uomo-ente nel cuore del momento fondativo, non cedendo i suoi versi alla tentazione di irrigidirne l'esito in questa o quella struttura, ma nominando ed istituendo sempre di nuovo il contorno del fenomenico sullo sfondo dell'indistinto. "Abitare poeticamente", per riprendere la celebre espressione hölderliniana cara al filosofo²⁴, rimanda ad un soggiorno nel mondo, rinno-

²³ M. Heidegger, *Colloquio sulla dialettica*, in «Archivio di filosofia», anno LXVIII, 1-3, 2000, p. 278.

²⁴ Cfr. M. Heidegger, "...dichterisch wohnet der Mensch...", in *Vorträge und Aufsätze*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 7, Klostermann, Frankfurt a. M. 2000; tr. it.

vato, in cui l'uomo non coglie le cose in nome della stabilità, bensì, per contro, in nome della dinamica che sempre le mantiene fluttuanti nel costante rimando alla loro origine e allo spazio totalizzante in cui esse sorgono. Leggiamo in *Unterwegs zur Sprache*:

“Le cose che la poesia nomina, in tal modo chiamate, adunano presso di sé cielo e terra, i mortali e i divini. I quattro costituiscono, nel loro relazionarsi, un'unità originaria. Le cose trattengono presso di sé il quadrato dei quattro. [...]. La poesia, nominando le cose, le chiama in tale loro essenza. Queste, nel loro essere e operare come cose, dispiegano il mondo”²⁵.

Terra, cielo, divini e mortali, è noto, sono i quattro “vettori” intorno a cui si orienta la nozione di *Geviert*, il nome assegnato negli anni Cinquanta allo spazio dell’“aperto”, della “radura”, del “sacro”. Le cose nella loro essenza originaria, la stessa cantata e nominata nella poesia propriamente detta (lo è ad esempio quella di Hölderlin, Rilke, Trakl o George), sono tali in quanto “trattengono” e “dispiegano” il mondo nella sua unità, in quanto vedono sfaldata la loro autonomia nel rapporto costitutivo con ciò che esse non sono. Così come il manifestarsi dell’*alétheia* necessita dei singoli enti, dandosi in quanto totalità solo passando attraverso le singolarità cosali, allo stesso modo queste, in direzione inversa, hanno il proprio *principium individuationis* in una tale funzione “adunante”, ossia nella condizione paradossale che le vede premere oltre la stabilità della loro individuazione.

Nella conferenza del 1950 specificamente dedicata al problema della cosa troviamo conclusioni affini:

“Quando noi lasciamo che la cosa si dispieghi nel suo coseggiare riunente a partire dal mondo che mondeggia, noi pensiamo alla cosa come cosa”²⁶.

“Quando pensiamo la cosa come cosa, prendiamo cura dell'essenza della cosa facendola entrare nella regione in cui essa si dispiega. Coseggiare è avvicinare il mondo. L'avvicinare è l'essenza della vicinanza. Nella misura in cui noi prendiamo cura

“..Poeticamente abita l'uomo...”, in *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976.

²⁵ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 12, Klostermann, Frankfurt a. M. 1985; tr. it. *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1990, p. 35.

²⁶ M. Heidegger, *Das Ding*, in *Vorträge und Aufsätze*, cit.; tr. it. *La cosa*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 120.

della cosa come cosa, noi abitiamo nella vicinanza. L'avvicinare della vicinanza è l'autentica e unica dimensione del gioco di specchi del mondo"²⁷.

Ci si rapporta alla cosa come cosa dove la si coglie nel suo carattere di apertura, orizzontale e verticale, dal quale è travolta ed esclusa la possibilità di parlare ancora di un "in-sé sostanziale". A differenza del disegno emerso in *Essere e tempo*, dove il rinvio del singolo ente al sistema di relazioni del mondo è ciò che ad un altro livello ontologico rende accessibile la semplice-presenza, vediamo qui come una simile biforcazione non si dia più, occupando la componente relazionale l'intera definizione di *Ding* e scomparendo qualsiasi accenno al permanere della *res*, tratto che interpretiamo parallelamente al venir meno nella filosofia heideggeriana del ruolo di postulato assegnato al mondo ritenuto "naturale". È del resto quello che ci viene detto espressamente già nel 1935, nel corso su *Die Frage nach dem Ding*, in cui Heidegger, premettendo che "la definizione della cosa come sostrato di proprietà risulta in modo del tutto naturale dall'esperienza quotidiana"²⁸, non esita a sostenere che

"la 'visione naturale del mondo', cui costantemente ci richiamiamo, non è di per sé evidente. È anzi problematica. Questo abusato 'naturale' è, in senso eminente, storico. Potrebbe darsi quindi che mentre la nostra visione naturale del mondo è dominata da una secolare interpretazione dell'essere della cosa in generale, le cose stesse intanto ci vengono incontro in tutt'altro modo"²⁹.

Il filosofo, in queste affermazioni, sembra guardare in direzione opposta rispetto alla delimitazione della fenomenologia suggeritaci da Fink e Husserl. Invece di mantenere come punto fermo la definizione di cosa e la visione ontologica del mondo consegnateci "in modo del tutto naturale dall'esperienza quotidiana", invece di includere nella propria ontologia la traccia dell'origine di una tale visione, egli, in senso inverso, prepara il terreno per un dispiegamento senza vincoli del problema dell'essere e, nel far ciò, mette anzitutto in guardia dall'evidenza del "naturale" additandola quale credenza "abusata".

²⁷ *Ivi*; tr. it. p. 121. Nello stesso volume si confronti anche il saggio *Bauen Wohnen Denken*; tr. it. *Costruire abitare pensare*, pp. 96 e sgg.

²⁸ M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendenten Grundsätzen*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 41, Klostermann, Frankfurt a. M. 1984; tr. it. *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, a cura di V. Vitiello, Guida editori, Napoli 1989, p. 70.

²⁹ *Ivi*; tr. it. p. 72.

III

Riflessioni analoghe sono svolgibili anche a proposito della questione della verità, complementare all'interrogativo intorno alla cosa³⁰. Il primo passo consiste anche in questo caso nel chiedersi in che modo il concetto di *Wahrheit* è inteso naturalmente ed a-problematicamente nel vivere umano. Quando parliamo comunemente di “verità” e di “vero”? Sempre in *Die Frage nach dem Ding*, riferendosi a quella “dimostrazione ‘naturale’ e quindi così comune che va addirittura messa in evidenza, perché non passi inosservata”, Heidegger ci dice che “vero è ciò che vale. E vale ciò che va d'accordo con i fatti. E va d'accordo quando si regola su di essi, cioè quando si adegua a ciò che le cose sono. Verità è quindi adeguazione alle cose”³¹. Alla stessa maniera in cui dall'esperienza quotidiana emerge la cosa come sostrato di proprietà, si mostra anche l'evidenza che situa la verità nel conformarsi del giudizio e dell'enunciato all'oggetto esterno a cui essi si riferiscono. Ancora una volta non abbiamo dubbi: se diciamo, ad esempio, che la porta è chiusa, parleremo di “verità” e di affermazione “vera” nel caso in cui la porta sia realmente chiusa; se la porta è aperta, diremo invece che il giudizio espresso è falso, dando per scontato e non problematizzando il fatto che sono il giudizio e la sua comunicazione, oltretutto la loro relazione al mondo esterno, a rappresentare il luogo a cui guardare quando ad essere in gioco è la *Wahrheitsfrage*.

Se ciò è quanto ricaviamo dal nostro spontaneo rapporto con l'ambiente circostante, si tratta anche ora di vedere come la stessa “spontaneità” venga considerata e trattata nello svolgersi del pensiero heideggeriano. Qual è l'atteggiamento filosofico assunto davanti a questo palese stato di cose, identificato anche dall'autore con la “visione naturale del mondo”? Che utilizzo fa Heidegger della *Weltstruktur* in cui egli, come ogni uomo, si trova indiscutibilmente coinvolto?

Volgiamoci ancora a *Sein und Zeit*. Sicuramente la struttura dell'adeguazione viene a cadere, se con il termine “adeguazione” si intende un rapporto conoscitivo in cui io risuldo caratterizzato come un soggetto conoscente distinto dalla cosa che ho di fronte e in cui l'oggetto conosciuto è estraneo ed indifferente rispetto al mio conoscere, un oggetto a cui occasionalmente posso avvicinarmi per esprimere un giudizio “vero” sul suo conto. La costituzione della trascendenza del *Dasein* è già di per sé uno stravolgimento dell'*adaequatio*

³⁰ Cfr. *ivi*; tr. it. pp. 68 e sgg.

³¹ *Ivi*; tr. it. p. 68.

così intesa, necessariamente rivisitata ove l'uomo, ricongiungendosi alla propria determinazione ontologico-esistenziale, riscopra l'ente a partire dal suo essere-scoperto nell'apertura dell'esserci e non lo afferri più alla stregua di qualcosa di rigido e distaccato a cui il soggetto si deve "adeguare" dall'esterno. Sin dalle fondamenta la proposta heideggeriana di questi anni costituisce una smobilitazione della concezione classica di verità, come il pensatore non manca di rimarcare nel paragrafo 44 della sua opera del '27, recante appunto il titolo *Dasein, Erschlossenheit und Wahrheit*.

Il fatto che venga meno la rigida separazione dei termini tra cui si muove la relazione conoscitiva culminante nel giudizio non significa però ancora che un simile modello di conoscenza sia escluso nella sua validità. Seppur radicata in un sostrato differente, in cui l'ente non trascende l'uomo, ma si mostra nel carattere scoprente della sua struttura ontologica, permane l'ammissione di una forma del conoscere basata sulla verifica dell'oggetto contemplato e sulla sua riproposizione nella struttura predicativa del giudizio. Heidegger parla in proposito di *Aussage* ("asserzione" nella traduzione di Chiodi, "enunciato" in quella di Marini). Da un lato il filosofo insiste sulla sua derivazione dalla visione totalizzante in cui ogni cosa acquista il proprio ruolo "in quanto tavolo, porta, vettura, ponte": l'atteggiamento teorico-scientifico che mira a conoscere l'articolazione del suo oggetto senza condizionamenti di ordine pratico (sganciandolo da ogni utilizzo e manipolazione) si gioca all'interno dell'apertura del mondo già schiusa originariamente nel suo sfondo di nessi caratterizzato dalla *Zuhandenheit*. Dall'altro lato ci viene però anche detto che "il conoscere è un modo di essere dell'essere-nel-mondo"³² e che "conoscendo, l'Esserci assume un nuovo *modo di essere* rispetto a quel mondo che è già sempre scoperto nell'Esserci", un modo che "può organizzarsi autonomamente, divenire un compito preciso e, in quanto scienza, valere come guida dell'essere-nel-mondo"³³. Allo stesso riguardo leggiamo anche della cooriginarietà di un "'in quanto' ermeneutico-esistenziale" e di un "'in quanto' apofantico"³⁴, cooriginarietà designante l'"incastro" fra due piani ontologici fra i quali è sì evidenziato un rapporto di derivazione, ma comunque ammessi entrambi nell'analisi dell'autenticità. La reinterpretazione e la relegazione a non-verità della rigida separazione soggetto-oggetto non implica per necessità che all'interno della relazione esserci-mondo non trovi posto la fondazione di un "modo

³² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit.; tr. it. p. 85.

³³ *Ivi*; tr. it. p. 87.

³⁴ *Ivi*; tr. it. p. 201.

d'essere" in cui l'uomo ha di fronte una cosa descrivibile mediante un atteggiamento scientifico e contemplativo.

“Poiché l'asserzione (il 'giudizio') è fondata nella comprensione e costituisce una forma derivata di perfezionamento dell'interpretazione, *anch'essa* 'ha' un senso. Ma ciò non autorizza a definire il senso come ciò che nasce 'in' un giudizio in seguito al suo pronunciamento”³⁵.

Anche il giudizio e l'atteggiamento conoscitivo che lo rende possibile hanno un “senso”, sebbene esso sia da rinvenirsi nella preliminare apertura pre-predicativa che lo sostiene e in cui l'ente conoscibile si mostra originariamente per l'esserci scoprente. La riconduzione dell'asserzione e dell'“in quanto apofantico” al non-essere-nascosto del *Seiend* non esclude che quest'ultimo, nutrendosi delle sue radici pre-categoriali, possa *anche* trovarsi di fronte ad un soggetto conoscente che ne rispetta l'autonomia e che mira a verificarne la conformazione in quanto oggetto sottratto ad ogni diretta funzionalità e dotato di una propria legalità fisico-ontologica. Inautentica non è la modalità conoscitiva che si esprime in proposizioni volte a descrivere la realtà esterna conformandosi ad essa, ma la cecità che porta a coprire la profondità dell'“in quanto ermeneutico-esistenziale” attraverso la prevaricazione di un tale modo d'essere derivato, cecità a cui segue la sterile indicazione dell'adeguazione come sede della verità: “vera” è sì una dichiarazione che rispecchia ciò che ho davanti, purché questo “davanti” non mi nasconda il più profondo significato di “*Wahrheit*” connesso alla tensione schiudente dell'esserci, non mi esoneri cioè “da ogni operazione di riscoprimiento che lo riporti alle origini”³⁶ e dalla “giustificazione del rapporto *all'ente* dell'asserzione custodente l'esser-scoperto”³⁷; in caso contrario, “ciò che nell'ordine della connessione dei fondamenti ontologico-esistenziali viene per ultimo, è fatto così valere, ontico-effettivamente, come primo e più prossimo”³⁸.

Vale qui quanto detto a proposito dell'ammissione della *Vorhandenheit*, la quale si rivela strettamente correlata alla giustificazione di un sapere sfociante in enunciati, il cui nesso soggetto-predicato intende rispecchiare il determinarsi dell'ente in questa o quella maniera, appunto la relazione fra cosa e proprietà. Allo stesso modo in cui il tessuto dei rinvii strumentali sorregge e legittima l'essere della cosa

³⁵ *Ivi*; tr. it. p. 195.

³⁶ *Ivi*; tr. it. p. 275.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ivi*; tr. it. p. 276.

come sostanza e semplice-presenza, anche l'inscindibilità esserci-ente implicita nel concetto di *Dasein* fonda un ulteriore piano strutturale dove la sostanzialità così emersa è mantenuta nel suo isolamento e descritta tramite uno sguardo neutro mirante ad afferrarne l'articolazione; in entrambi i casi in una duplicità di livelli ontologici dietro cui rintracciamo in contropiede la dinamica costitutiva del mondo naturale indagata dalla fenomenologia. *Vorhandenheit* e *adaequatio* (intesa ora in questo senso "fondato", non avente più l'ultima parola per quel che attiene alla definizione di verità) si muovono sul medesimo terreno, nel quale il sorgere dell'una porta con sé il darsi dell'altra sulle spalle della più originaria dimensione totalizzante del mondo e della comprensione dell'esserci:

"L' 'in quanto', nella sua funzione di appropriazione, non opera più all'interno di una totalità di appagatività. Esso è tagliato fuori dalle sue possibilità di articolazione dei rapporti di rimando propri della significatività costitutiva dell'intramondanità. L' 'in quanto' è confinato nell'uniformità piatta di ciò che è solo semplice-presenza; si degrada così a struttura di quel processo di determinazione che lascia vedere solo la semplice-presenza. Questo livellamento dell' 'in quanto' originario dell'interpretazione ambientalmente preveggenza a 'in quanto' della determinazione della semplice-presenza, è il tratto caratteristico dell'asserzione. Solo così essa può dar luogo a un manifestare puramente contemplativo"³⁹.

Il legame che troviamo qui sottolineato fra questione della cosa e questione della verità non fa che dimostrarci ulteriormente come nel disegno teoretico heideggeriano di fine anni Venti non manchi una ricostruzione delle nitide linee con cui troviamo abitualmente tracciati i contorni della nostra esperienza: per quel che concerne l'organizzazione non solo dell'ente diverso dall'esserci, ma finanche del loro rapporto. Nell'indicazione di un livello secondario radicato nelle fondamenta dell'analitica esistenziale e ospitante categorie tradizionali circa lo svolgimento delle due problematiche trattate scorgiamo la volontà da parte di Heidegger di mantenere un margine "moderato" accanto alla dirompenza della sua proposta, tale per cui la riformulazione esistenziale propria del progetto autentico, pur proponendo una rimodulazione della relazione uomo-mondo, non intende lasciar fuori nessun aspetto coglibile fenomenologicamente nella descrizione dell'atteggiamento naturale; anche i confini più rigidi palesi all'uomo sul piano dell'evidenza trovano qui una collocazione, venendo loro

³⁹ *Ivi*; tr. it. p. 200.

riservato uno specifico livello d'essere di cui è ammessa la legittimità e di cui è indirettamente spiegata la fondazione⁴⁰.

Abbiamo visto che in seguito alla *Kehre* questo non avviene più, tesi confermata anche dove ci si soffermi sulla *Wahrheitsfrage*. Il cambiamento di prospettiva degli anni Trenta sembra mirare ad un totale rovesciamento del rapporto veritativo: ora è l'*Andenken* ad accentrare su di sé il pensiero dell'essere ed il rapporto con l'ente da esso istituito, è la rammemorazione dell'evento ontologico insieme al tratto estraneo che questo porta con sé nel suo darsi storico, in un atteggiamento estremo dove scompare il tentativo di far convivere l'apertura all'originario e la forma della relazione ontica tradizionale. All'uomo ricongiunto alla propria essenza, all'uomo disposto all'ascolto della "contrada" del suo esistere, è chiesto di "spogliarsi" di ogni propensione a descrivere, a calcolare, a concepirsi come soggetto conoscitivo, in nome dell'"abbandono" (*Gelassenheit*) alle cose e alla regione in cui queste si fanno avanti⁴¹. Non si tratta qui di ripetere ed illuminare nuovamente il modo dell'avvicinamento all'ente alla luce del mostrato che lo rende possibile, ma di ridefinire *ex novo* un tale avvicinamento. Leggiamo in *Das Ding*:

"Quando e come vengono le cose come cose? Esse non vengono *in forza* di operazioni dell'uomo. Ma neppure vengono *senza* la vigilanza dei mortali. Il primo passo verso una tale vigilanza è il passo indietro del pensiero puramente rappresentativo, cioè spiegante-fondante (*erklärende*) al pensiero rammemorante. Il passo indietro da un tipo di pensiero all'altro non è ovviamente un puro mutare di atteggiamento. Non può essere un mutamento di questo genere anche solo perché tutti gli atteggiamenti, e insieme i loro modi di mutare, rimangono imprigionati entro la sfera del

⁴⁰ Anche nella conferenza del 1930 sull'essenza della verità, testimonianza del cambiamento di prospettiva che proprio in quegli anni stava maturando, vediamo che il punto di partenza resta ancora l'approfondimento dell'"essenza della verità, compresa come conformità dell'asserzione", essenza identificata con la "libertà" intesa quale "libertà per ciò che è manifesto in un'apertura" e "lasciar-essere l'ente": "Poiché ogni umano comportarsi (*Verhalten*) è ognora a suo modo costantemente aperto e si accorda con ciò in rapporto a cui si comporta, il ritegno (*Verhaltenheit*) del lasciar-essere, cioè la libertà, deve avergli dato in dote l'intrinseca consegna di adeguare il rappresentare al rispettivo ente" (M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, in *Wegmarken*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 9, Klostermann, Frankfurt a. M. 1967; tr. it. *Dell'essenza della verità*, in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995, pp. 146).

⁴¹ Cfr. M. Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen, Neske 1988; tr. it. *L'abbandono*, introduzione di C. Angelino, traduzione e note di A. Fabris, Il Melangolo, Genova 2006.

pensiero rappresentativo. Ora, il passo indietro abbandona senz'altro la sfera del puro prender posizione. Il passo indietro prende stanza in una corrispondenza che, interpellata dall'essere del mondo entro di esso, all'interno di esso gli risponde⁴².

Il rispondere alla chiamata dell'essere alla fine della metafisica significa che l'uomo "abbandona senz'altro la sfera del puro prender posizione". Il pensiero rappresentativo, nel momento in cui ci si volga al pensiero autentico, deve essere "abbandonato", non semplicemente ricontestualizzato ed esperito sullo sfondo a cui è da ricondursi il sorgere dell'oggetto rappresentato. È come se dall'impalcatura emersa in *Sein und Zeit* fosse sottratto un piano d'indagine: al di là della differenza specifica sussistente fra impostazione trascendentale ed impostazione storico-ontologica, possiamo affermare che in entrambe le occasioni la custodia dello spazio di comprensione dell'essere avviene nel tentativo di assecondare la dinamica in cui il territorio del fenomenico e dell'umana finitezza giunge a mostrarsi; senonché nel primo caso la teorizzazione di un tale assecondare contempla la possibilità di un suo confluire in una strutturazione finale (coincidente con la forma dell'approccio "spiegante-fondante" diluita nelle sue fondamenta), mentre nel secondo caso lo stesso approccio viene eluso e scalzato, lasciando il posto ad una disposizione verso il mondo avente quale unica guida il movimento scaturente dell'*Ereignis*. L'uomo può certo guardarsi ancora attorno con l'occhio orientato alla struttura della *Vorstellung* e dell'*Aussage*, laddove però queste sono già da ascrivere alla sfera dell'inessenziale, poggiando su un atteggiamento e mirando ad un risultato coinvolti nel commercio con l'ontico e non calati in quella "meditazione" a cui chiama il più profondo ascolto dell'essere. Qui non c'è più spazio né per la conoscenza propriamente detta, né per la predicazione e la logica, ma solo per "l'abbandono di fronte alle cose e l'apertura al mistero"⁴³, per "il pensiero meditante" posto "contro il pensiero puramente calcolante"⁴⁴. La poesia assume ancora una volta una funzione imprescindibile:

"La liberazione del linguaggio dalla grammatica per una strutturazione più originaria della sua essenza tocca al pensare e al poetare"⁴⁵.

⁴² M. Heidegger, *Das Ding*, cit.; tr. it. p. 121.

⁴³ M. Heidegger, *Gelassenheit*, cit.; tr. it. p. 39.

⁴⁴ *Ivi*; tr. it. pp. 36-37.

⁴⁵ M. Heidegger, *Brief über den "Humanismus"*, in *Wegmarken*, cit.; tr. it. *Lettera sull'"umanismo"*, in *Segnavia*, cit., p. 268.

“Quanto l'uomo opera e fa è guadagnato e meritato con la propria fatica. ‘Ma’, dice Hölderlin con una netta contrapposizione, tutto questo non tocca l'essenza del suo abitare su questa terra, tutto questo non arriva al fondamento dell'esserci dell'uomo. Questo è, nel suo fondamento, ‘poetico’ (*dichterisch*). Ma noi ora intendiamo la poesia come il nominare che istituisce gli dèi e l'essenza delle cose. ‘Abitare poeticamente’ significa: stare alla presenza degli dèi ed essere toccati dalla vicinanza essenziale delle cose. ‘Poetico’ è l'esserci nel suo fondamento”⁴⁶.

L'esserci può progettarsi conformemente al proprio “fondamento” in quanto esserci poetico: dunque non tendendo alla spiegazione dell'ente, nemmeno ove questo venga tenuto fermo nel suo essere scoperto, bensì, come lasciano intendere i numerosi contributi heideggeriani dedicati a Hölderlin e alla poesia⁴⁷, solo immergendosi al centro dell'evento dello scoprire e lì sostando, nella difficile sopportazione della mediazione fra forma ed informe (ciò che Heidegger chiama “la misura”) e nel costante riattraversamento della distanza intercorrente fra l'uomo e la regione del suo esistere. L'abitare vicino

⁴⁶ M. Heidegger, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, in *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 4, Klostermann, Frankfurt a. M. 1996; tr. it. *Hölderlin e l'essenza della poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, a cura di L. Amoroso, Adelphi, Milano 2007, p. 51.

⁴⁷ Ricordiamo ad esempio M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 39, Klostermann, Frankfurt a. M. 1980 (tr. it. *Gli inni di Hölderlin “Germania” e “Il Reno”*, a cura di G. B. Demarta, Bompiani, Milano 2005); *Hölderlins Hymne “Andenken”*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 52, Klostermann, Frankfurt a. M. 1982 (tr. it. *L'Inno “Andenken” di Hölderlin*, a cura di C. Sandrin e U. Ugazio, Mursia, Milano 1997); *Hölderlins Hymne “Der Ister”*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 53, Klostermann, Frankfurt a. M. 1984 (tr. it. *L'Inno “Der Ister” di Hölderlin*, a cura di C. Sandrin e U. Ugazio, Mursia, Milano 2003). Segnaliamo inoltre alcuni contributi sull'argomento: D. Referza, *Ma ciò che resta lo istituiscono i poeti. L'ermeneutica della poesia in Martin Heidegger e Maria Zambrano*, L'Arcoiaio, Forlì 2009; L. Valentino, *Il saluto dell'errante. Tra poesia e pensiero in Heidegger*, Sugarco, Milano 2002; J. F. Mattéi, *Heidegger et Hölderlin: Le Quadripartite*, PUF, Paris 2001; G. Moretti, *Il poeta ferito. Hölderlin, Heidegger e la storia dell'essere*, La mandragora, Imola 1999; F. Fistetti, *Heidegger e l'utopia della polis*, Marietti, Genova 1999; H. Helting, *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen: ein Beitrag zur Grundlagenforschung der Daseinsanalyse*, Duncker und Humblot, Berlin 1999; I. Buchheim, *Wegbereitung in die Kunstlosigkeit: zu Heideggers Auseinandersetzung mit Hölderlin*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994; G. Zaccaria, *L'etica originaria: Hölderlin, Heidegger e il linguaggio*, EGEA, Milano 1992.

all'origine e il custodire il darsi del *Sein* rimandano al duro compito di mantenere schiusa la totalità della *Lichtung* nella tensione del suo esibirsi e venire alla luce dall'oscurità dell'*Abgrund*, senza ammettere la possibilità di sporgersi oltre questa zona di confine e pertanto anche di sbilanciarsi in modi d'essere derivati dispiegati sul piano ontico e a-venti quale presupposto la sua disposizione.

IV

Andando a ritroso rispetto alle dichiarazioni heideggeriane e interrogandole con un occhio attento alla loro genesi, ci sembra di poter concludere che all'esito ultimo a cui approda la riflessione post-metafisica del Nostro non si adatta più l'appellativo di "domanda sull'origine del mondo" secondo il significato attribuitogli da Fink. La statica forma mondana non viene ora "diluata" nel suo processo costitutivo, ma letteralmente fatta esplodere in direzione di un rimodellamento del senso dell'esperienza e dell'essere, dove l'incrocio fra pensiero poetante e poesia pensante è posto agli albori di una nuova epoca ontologica e alla guida di una nuova storia dell'uomo. Non si tratta più solo di additare il mondo-della-vita alle spalle dell'astrazione scientifica, di sottolineare come le acquisizioni della scienza presuppongano già sempre un mondo avente "in via pre-scientifica le 'stesse' strutture che le scienze obiettive presuppongono parallelamente alla loro costruzione [...] di un mondo che è 'in-sé'"⁴⁸. Non si tratta nemmeno di anteporre alle medesime strutture un'ulteriore dimensione facente leva sul risvolto pratico dell'esperienza. A ben vedere è attuato un passo in più, tale per cui la *Lebenswelt* è completamente privata della sua stabilità, per quel che attiene non solo al suo costituirsi, ma anche al suo conformarsi naturale. L'indagine costitutiva vede in questo caso acuito a tal punto il suo valore di *praxis* da sconvolgere, tramite un intervento circolare, il suo terreno di partenza e la sua ovvietà, la cui difesa e il cui mantenimento non sono dunque in alcun modo prioritari. Certo si può ancora parlare di "origine", nella misura in cui il pensiero dell'evento coincide con la riappropriazione del "salto originario" (*Ur-sprung*) sotteso alla storia della metafisica. Il termine non è però più utilizzabile laddove esso rimandi, è questa l'accezione finkiana, all'intento di un'impresa filosofica basata sulla intoccabile presupposizione di una *Weltstruktur* consegnata dall'indiscutibilità del modo di vivere umano. Nonostante siffatta struttura venga ricondotta alle sue

⁴⁸ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, cit.; tr. it. p. 167.

condizioni di possibilità, la sua ammissione e la sua fondazione non compaiono più tra i punti d'Archimede dell'impresa di pensiero tentata, come ben dimostra la decostruzione che essa subisce quale sacrificio richiesto da parte della *Seinsfrage* portata sino alle estreme conseguenze. Non è così più valida l'affermazione husserliana secondo cui: "Il mondo è questo: un altro mondo non ha per noi alcun senso". Benché la nozione di forma continui a svolgere un ruolo fondamentale e non si dissipi mai in un indeterminato divenire dove "tutto scorre"⁴⁹, essa giunge ora ad essere contemplata solo sul confine della sua continua ridefinizione, mentre viene a cadere l'interesse per quel terreno in cui il medesimo confine può anche nutrirla il sorgere in quanto forma stabile.

Se *die Frage nach dem Ursprung der Welt* è impiegabile nel ruolo di paradigma del compito fenomenologico e se il suo svolgersi è ancora ravvisabile fra le righe dell'ontologia fondamentale nel periodo anteriore alla *Kehre* (col che non intendiamo insinuare che ne monopolizzi le intenzioni e le priorità), è lecito trarne come conseguenza che lo scavo problematico degli anni Trenta, di cui Heidegger sottolinea a più riprese la continuità rispetto alla fase antecedente⁵⁰, si discosta da questa circa la questione tutt'altro che irrilevante del rapporto con la filosofia del vecchio maestro. Con ciò non si vuole asserire che ogni condizionamento da parte della fenomenologia scompaia: Heidegger si dirà sino alla fine debitore nei confronti dell'insegnamento husserliano⁵¹. Tuttavia, mentre in *Essere e tempo* incontriamo uno Heidegger

⁴⁹ Testimonianza esemplare a tal proposito è senz'altro l'interpretazione dell'inno di Hölderlin *Il Reno* contenuta nel già citato testo della *Vorlesung* heideggeriana del semestre invernale 1934/35 sul tema *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*. La questione dell'equilibrio fra dismisura e limite rappresenta comunque un filo conduttore privilegiato attraverso cui poter leggere i contributi del filosofo dedicati alla poesia. La ritroviamo nel ruolo di problematica ricorrente in *Heidegger e la poesia*, numero monografico di «Aut-aut», 234-235, 1989-1990. Rimandiamo inoltre a S. Bertolini, *Le due Antigoni. Con Heidegger-oltre Heidegger*, in «Oros», 2006/2007, pp. 133-141; Id., *Superuomo e semidio tra chaos e nomos. Due interpretazioni heideggeriane a confronto*, in «Estetica», 1, 2005, pp. 85-96.

⁵⁰ Si ricordino le dichiarazioni contenute nella *Lettera sull'"umanismo"*: "Questa svolta non è un cambiamento del punto di vista di *Sein und Zeit*, ma in essa il pensiero, che là veniva tentato, raggiunge per la prima volta il luogo della dimensione a partire dalla quale era stata fatta l'esperienza di *Sein und Zeit*, come esperienza fondamentale dell'oblio dell'essere" (M. Heidegger, *Brief über den "Humanismus"*, cit.; tr. it. p. 281).

⁵¹ Nel *Brief an Richardson* del 1962 Heidegger, definendo lo sviluppo della sua filosofia, parla di "un cammino *attraverso* la fenomenologia nel pensiero

che è ancora anche un “fenomenologo” (non importa se il suolo su cui si muove è l’effettiva concretezza dell’esserci e non il terreno puro raggiunto tramite *epoché*), lo stesso non può dirsi per l’elaborazione filosofica che seguirà da lì a pochi anni, dove il punto fermo dell’organizzazione strutturale della *natürliche Einstellung* è sostituito dal suo compromettersi nel dispiegamento della storia dell’essere.

Dietro *Sein und Zeit*, specificamente dietro il riconoscimento del piano ontologico secondario di cui si è detto, scorgiamo ancora fra le righe l’eco delle considerazioni husserliane riguardo all’insensatezza di un “altro mondo”. Successivamente, per contro, è proprio l’apertura all’esperienza di un “altro mondo” che ci pare venga azzardata. In questo cambiamento distinguiamo uno tra i tratti più significativi caratterizzanti la prospettiva inaugurata con la *Kehre*.

dell’essere” (M. Heidegger, “Vorwort” a W. J. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Nijoff, Den Haag 1963, p. XVII). Anche le indicazioni contenute nello scritto del 1963 *Mein Weg in die Phänomenologie* suggeriscono come il pensatore contemplasse la fenomenologia fra i punti di riferimento del suo intero percorso di pensiero: cfr. M. Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie*, in *Zur Sache des Denkens*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 14, Klostermann, Frankfurt a. M. 2007; tr. it. *Il mio cammino di pensiero e la fenomenologia*, in *Tempo ed essere*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1980, pp. 183-191.

Matteo Segatto

Heidegger.

Ancora una volta sulla *Kehre*: evento e abbandono

È prassi ormai diffusa quella di distinguere, più o meno precisamente, due momenti del pensiero heideggeriano. È quasi scontato, insomma, separare un “primo” da un “secondo” Heidegger. Del resto, gli elementi per affermare l’esistenza di una tale separazione non mancano assolutamente, anzi. Non stiamo parlando (solo) delle costruzioni teoriche e delle riflessioni del secondo Heidegger, ovvero della continua attenzione (quasi un’ossessione) per motivi quali la tecnica, il nichilismo, il linguaggio, la storia dell’essere. È certamente vero che questi sono elementi che, nella riflessione heideggeriana, entrano solo in un secondo momento, più o meno dagli anni Trenta in poi, ma ciò non significa che il loro ingresso segni necessariamente una “svolta”, una sorta di “rottura” con quanto detto in precedenza; gli interpreti – a dire il vero – sono stati capaci di sottolineare in modo assai convincente sia il carattere innovativo (“svoltante”) di tali momenti di riflessione sia la loro assoluta coerenza e continuità con motivi della riflessione precedente (che così li avrebbe in qualche modo prefigurati). Appellarsi all’originalità di quello che segue solo perché “viene dopo” non aiuta dunque a dirimere la questione. D’altro canto è comunque vero che, effettivamente, quanto nel pensiero di Heidegger “viene dopo”¹ non sarebbe potuto essere pronunciato nell’orizzonte di pensiero proprio di *Essere e Tempo*. Ancora una volta ciò non aiuta,

¹ Ad esempio dopo la *Prolusione* su *Che cos’è metafisica?* del 1929 – se proprio si volesse a tutti i costi indicare uno spartiacque. Cfr. M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* (1929), in Id., *Wegmarken* (HGA IX), Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, tr. it. di F. Volpi *Che cos’è metafisica?* in M. Heidegger, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, ora pubblicato anche a sè, M. Heidegger, *Che cos’è metafisica*, Adelphi, Milano 2001.

però, a decidere se effettivamente – entro la riflessione del filosofo tedesco – una vera e propria “svolta” ci sia stata oppure no.

Tornando al punto della questione, per quali motivi si parla con così tanta convinzione di una “svolta” nel pensiero di Heidegger? Che cosa accade di così rilevante, nel pensiero di Heidegger, al punto da poter essere definito “svolta”? La risposta a questa domanda non solo esige la comprensione delle ragioni che rendono legittima la distinzione fra un “primo” e un “secondo” Heidegger, ma impone anche la consapevolezza circa i motivi per cui una certa interpretazione della “svolta” ha obliato il significato che Heidegger voleva (o avrebbe voluto) dare ad essa².

Se si tiene presente che *Sein und Zeit* si interrompe esattamente nel punto in cui l’elaborazione della domanda sull’essere richiederebbe il passaggio dall’“analitica esistenziale” alla temporalità quale orizzonte proprio dell’essere e, se si considera che proprio in questo modo l’idea di una “ontologia fondamentale”, elaborata a partire dall’esserci, entra in crisi³, allora è comprensibile come proprio questa “crisi” dell’impalcatura teorica di *Sein und Zeit* abbia indotto alcuni interpreti a ritenere che quanto viene dopo si collochi in un diverso orizzonte di pensiero. In effetti l’ontologia fondamentale di *Sein und Zeit* cede, ben presto, il passo ad una riflessione sull’essere stesso, scoperto nel suo tratto inaugurante/inaugurale di “evento”⁴. Con ciò, però, non si è af-

² “La pubblicazione delle opere complete, se per un verso conferma l’esistenza di un mutamento di prospettiva, al tempo stesso rende sostanzialmente obsoleta l’idea di una ‘svolta’ intesa come passaggio da un ‘primo’ a un ‘secondo’ Heidegger” [F. Volpi, *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 24].

³ Fra i numerosi studi dedicati all’ontologia heideggeriana e alla sua evoluzione cfr. D. Frede, *The question of Being: Heidegger’s project*, in C. Guignon (a cura di), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 42-69; H. Philipse, *Heidegger’s Philosophy of Being. A Critical Interpretation*, Princeton University Press, Princeton 1998; S. Rosen, *The Question of Being. A Reversal of Heidegger*, Yale University Press, New Haven 1993; J. Tamienaux, *Lectures de l’ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, J. Millon, Grenoble 1989; E. Tugendhat, *Die Seinsfrage und ihre sprachliche Grundlage e Heideggers Seinsfrage*, in Id., *Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1992, pp. 90-107 e 108-135; S. Vietta, *Die Seinsfrage bei Martin Heidegger*, Schwab, Stuttgart 1950.

⁴ «È questo il presentarsi essenziale dell’Essere stesso: noi lo chiamiamo l’evento» [M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* [1936-1938] (HGA LXV), V. Klostermann, Frankfurt am Main 1994; trad. it. a cura di F. Volpi, *Contributi alla filosofia. Dall’evento*, Adelphi, Milano 2007, p. 37]; in questo senso, «l’evento costituisce il presentarsi essenziale dell’Essere» [M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit. pp. 37-38].

fatto detto se tale meditazione sull'essere sia "discontinua" o addirittura "autonoma" rispetto ai nuclei concettuali dell'opera del 1927, ma si è solo accertato il fallimento della parte più ambiziosa di quell'opera, vale a dire il progetto di un'ontologia fondamentale elaborata a partire dall'esserci. Come si può facilmente mostrare (ma non è questo il luogo per farlo), proprio quel fallimento potrebbe essere *un* momento o *il* momento (preliminare) necessario per pervenire alla (successiva) meditazione sull'essere stesso⁵. In questo modo allora la "svolta" diviene una svolta "del" pensiero, non dunque una semplice cesura fra un "primo" ed un "secondo" Heidegger, bensì un evento (necessario?) che segna l'avvio di una riflessione autentica sull'essere. Se a ciò si aggiunge il fatto che Heidegger stesso, a partire dal saggio del 1930 *Dell'essenza della verità*, ha parlato di una "svolta" (*Kehre*) nel/del proprio cammino filosofico, diviene ancora più evidente che è il filosofo stesso a rendere lecito (e ad incoraggiare) l'utilizzo del termine per indicare una variazione nel/del sentiero della propria riflessione.

Nessun problema, dunque, se ci limitiamo ad ammettere che il fallimento del progetto di *Sein und Zeit* fa sì che Heidegger imbocchi una strada diversa e si dedichi ad una riflessione sull'essere (che non parta più dall'esserci) e se accettiamo che è egli stesso a dare a tutto ciò il nome di *Kehre*. I problemi iniziano invece quando, a partire da tutto questo, alcuni interpreti (poco avveduti forse) non riescono a resistere alla tentazione di dividere schematicamente e sistematicamente la riflessione heideggeriana in due fasi, distinte tra loro e, nei casi peggiori, separate. Esiste, effettivamente, una certa differenza, che rende il "secondo" Heidegger irriducibile al "primo" e forse, in alcuni casi, pure autonomo. Del resto, qualsiasi attento lettore dell'opera heideggeriana si può rendere conto che, quanto egli ha sviluppato a partire dalla riflessione sull'essere non sarebbe stato possibile nell'orizzonte di pensiero di *Sein und Zeit*. Parimenti, lo stesso lettore attento dovrebbe, però, riconoscere che, proprio l'esperienza del fallimento del progetto di *Sein und Zeit* è decisiva per il pensiero e per il suo cammino successivo. Ed è proprio una tale esperienza a legare il "secondo" Heidegger al "primo". Bisogna però prestare attenzione a non fare della "svolta" un mero cambiamento della prospettiva di *Sein und Zeit*, una

⁵ Come ricorda G. Vattimo, "la cosiddetta *Kehre*, o svolta, del pensiero heideggeriano, che ha costituito un problema centrale della critica fino a una decina di anni fa, non appare oramai più come un abbandono delle posizioni di *Essere e tempo*, ma – quale Heidegger stesso la pensa – come un proseguimento e una radicalizzazione del discorso iniziato in quell'opera" [G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1971, pp. 99-100].

sorta di “correzione del tiro” in corso d’opera. Come si è detto sopra, la “svolta” è un evento *del* pensiero, è l’esperienza che esso – come pensiero e in quanto pensiero – compie per poter pervenire ad un riflettere autentico. Su questo punto, è lo stesso Heidegger a fornire – nella *Lettera sull’Umanismo* – un importante e prezioso avvertimento:

«Esperire in modo sufficiente e partecipare a questo pensiero diverso, che abbandona la soggettività, è reso peraltro più difficile dal fatto che con la pubblicazione di *Sein und Zeit* la terza sezione della prima parte, *Zeit und Sein*, non fu pubblicata. Qui il tutto si capovolge. La sezione in questione non fu pubblicata perché il pensiero non riusciva a dire in modo adeguato questa svolta (*Ke-hre*) e non ne veniva a capo con l’aiuto del linguaggio della metafisica. [...] Questa svolta non è un cambiamento del punto di vista di *Sein und Zeit*, ma in essa il pensiero, che là veniva tentato, raggiunge per la prima volta il luogo della dimensione a partire dalla quale era stata fatta l’esperienza di *Sein und Zeit*, come esperienza fondamentale dell’oblio dell’essere»⁶.

Nel 1947, a distanza di anni, Heidegger riflette dunque sul suo itinerario di pensiero e avverte che la “svolta” non è una semplice deviazione, non è quel “cambiamento del punto di vista” che consentirebbe di portare a termine il progetto del 1927. È qualcosa di ben diverso. La svolta del pensiero è l’«esperienza fondamentale dell’oblio dell’essere». *Sein und Zeit* è un’opera che ha la sua patria nell’oblio dell’essere⁷ e quello che una tale opera non sapeva era proprio di abitare nell’oblio dell’essere. Perché non lo sapeva? Perché in *Sein und Zeit* si voleva (certo) giungere all’essere, all’ontologia fondamentale, ma lo si voleva fare a partire dall’esserci, dall’uomo. *Sein und Zeit* – dunque – nasce sì dall’esperienza fondamentale dell’oblio dell’essere, ma non è in grado di pensare il mistero di una tale esperienza. Il problema riguarda, pertanto, sia il pensiero – ancora antropocentrico/rappresentativo nel caso di *Sein und Zeit* e quindi incapace di riflettere sulla propria svolta – sia la mancanza degli strumenti linguistici adeguati ad esprimere una tale svolta del pensiero. La conseguenza che si può trarre da tutto ciò non può stupire, come non può stupire il fatto che – con estrema chiarezza – sia lo stesso Heidegger a trarla:

⁶ M. Heidegger, *Lettera sull’umanismo*, in Id., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 280-281.

⁷ È un’opera che, detto in altri termini, si situa entro quello che Heidegger chiama pensiero occidentale, storia dell’essere, storia della metafisica, etc.

«Se si intende il “progetto” menzionato in *Sein und Zeit* come un porre di tipo rappresentativo, allora lo si considera come un’operazione della soggettività»⁸.

Ma che valore ha tutto ciò? Significa che «il porre di tipo rappresentativo», tipico non solo di *Sein und Zeit*, ma di tutta la storia del pensiero occidentale – un “porre” che inserisce l’opera del 1927 in tale storia –, impedirebbe, come noto, di sperimentare appieno l’oblio dell’essere e la sua verità poiché l’attenzione da sempre va all’ente, e non all’essere⁹. Del resto, è proprio questo che Heidegger ha in mente quando afferma che questo «porre di tipo rappresentativo» è «un’operazione della soggettività»: il soggetto è colui il quale pone innanzi a sé un oggetto [*Gegen-stand*], è colui il quale se lo rappresenta [*vor-stellt*], ponendoselo innanzi¹⁰, ovvero pre-figurando le condizioni di possibilità di quello stesso oggetto¹¹.

Non essendoci, nei limiti di questo contributo, lo spazio per chiarire adeguatamente il peso della nozione di “rappresentazione” nel pensiero heideggeriano, è sufficiente accontentarsi di aver messo in luce che *Sein und Zeit* ha la sua patria nella metafisica, nel pensiero della soggettività. E proprio quando Heidegger riconosce ciò (ovvero che si tratta di un’opera che ha il suo luogo nella dimensione in cui domina l’oblio dell’essere e in cui non può rilucere lo svelamento, vale a dire la verità dell’essere), solo allora per il filosofo il pensiero può dire in modo adeguato la sua “svolta”, la svolta del pensiero. *Sein und Zeit* non è, però, un errore che si sarebbe potuto evitare: per il pensiero è infatti necessario fare l’esperienza di un tale oblio dell’essere e della sua verità per poterlo superare e dirigersi verso lo svelamento, verso l’essere e verso la sua verità. Ecco spiegato perché tale “svolta” è necessaria per un’autentica riflessione sull’essere.

A questo punto, “quale che sia la valutazione del momento di *rottura* al suo interno, un approfondimento dell’itinerario filosofico di Heidegger rende [...] insostenibile la tesi di due fasi eterogenee di pensiero, appunto perché il capovolgimento di prospettiva è presentato da Heidegger [...] come necessario per insistere sulla stessa domanda,

⁸ M. Heidegger, *Lettera sull’Umanismo*, cit., p. 280.

⁹ In questo contesto, il “porre rappresentativo” fa sì che l’uomo si intenda solo come “padrone dell’ente”. Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull’Umanismo*, cit., p. 295.

¹⁰ *Gegen-stand*: che sta innanzi, di fronte; *vor-stellen*: porre davanti.

¹¹ Su tutto ciò cfr. anche M. Heidegger, *Nietzsche* (HGA VI), 2 voll., trad. it. a cura di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994 (la traduzione italiana è la versione integrale di tale opera, riunita in un unico volume).

e dunque richiesto dalla stessa questione che ha dischiuso la ricerca approdata in *Essere e Tempo*¹².

Queste precisazioni, che potrebbero addirittura essere considerate banali, sono necessarie non solo per chiarire il punto di vista di questo contributo, ma anche, se non soprattutto, per prendere le distanze da quelle interpretazioni che, troppo rigidamente, classificano la riflessione heideggeriana entro compartimenti stagni, scindendo il “primo” dal “secondo” Heidegger (quasi fosse un pensatore sistematico) e dimenticandosi (troppo facilmente) quanto egli abbia insistito sulla “viaticità” del pensiero, sul suo essere continuamente “in cammino” per “sentieri interrotti”, sul suo orientarsi su semplici “segnavia”, e sul fatto che

«con il suo dire, il pensiero traccia nel linguaggio solchi poco vistosi. Essi sono ancora meno vistosi dei solchi che il contadino, a passi lenti, traccia nel campo»¹³.

Fatta questa doverosa premessa, non è certo il caso di dilungarsi qui ulteriormente sul significato complessivo della *Kehre* entro la riflessione di Martin Heidegger¹⁴ né, tanto meno, sul luogo esatto in cui

¹² L. Samonà, *La “svolta” e i “Contributi alla filosofia”*: *l’essere come evento*, in F. Volpi (a cura di), *Guida ad Heidegger*, cit., p. 169.

¹³ M. Heidegger, *Lettera sull’Umanismo*, cit., p. 315.

¹⁴ Sulla *Kehre* heideggeriana e sulla sua portata complessiva cfr. E. Fräntzki, *Die Kehre. Heideggers Schrift “Vom Wesen der Wahrheit”: Urfassungen und Druckfassungen*, Centaurus, Pfaffenweiler 1985; J. Grondin, *Le tournant dans la pensée de Heidegger*, PUF, Paris 1987; L. Samonà, *Heidegger. Dialettica e svolta*, L’Epos, Palermo 1990; F. Fornari, *Essere ed evento in Heidegger*, Franco Angeli, Milano 1991; A. D’Angelo, “Svolta” e “attimalità” in Heidegger. *Alcune considerazioni sui “Beiträge zur Philosophie” e su “Die Kehre”*, in “La Cultura”, XXX, 1992, pp. 217-246; S.-H. Shin, *Wahrheitsfrage und Kehre bei Martin Heidegger*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1993; F.-W. Von Herrmann, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers “Beiträge zur Philosophie”*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1994; G. Strummiello, *L’altro inizio del pensiero. I “Beiträge zur Philosophie” di Martin Heidegger*, Levante, Bari 1995; R. Thurnher, *Wandlungen der Seinsfrage. Zur Krisis im Denken Heideggers nach “Sein und Zeit”*, Attempto, Tübingen 1997; J. Risser (a cura di), *Heidegger Toward the Turn. Essays on the Work of the 1930s*, SUNY Press, Albany (N.Y.) 1999; T. Kisiel, *Gibt es eine formal anzeigende Hermeneutik nach der Kehre?*, in A. Gethmann-Siefert-E. Weisser-Lohmann (a cura di), *Kultur – Kunst – Öffentlichkeit. Philosophische Perspektiven auf praktischen Probleme*, Fink, München 2001, pp. 173-179; L.J. Schiano, *The Kehre and Heidegger’s “Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)”*, Indiana University Press, Bloomington 2001; A. Stavru, *Hölderlin e le radici della “Kehre” di Heidegger: riflessioni a partire da alcune recenti pubblicazioni*, in

tale svolta ha luogo entro la sua opera. Infatti, dovrebbe essere chiaro che non esiste, nei testi di Heidegger, un punto preciso in cui avviene la “svolta” del pensiero: la svolta semmai è un evento. Essa accade, ogni qual volta il pensiero fa esperienza dell’originario oblio dell’essere, in quanto svolta da un pensare di tipo soggettivo-rappresentativo-calcolante verso un

«pensiero diverso, che abbandona la soggettività»¹⁵

e che, proprio per questo, può essere pensiero dell’essere.

Più che cercare di delineare un significato complessivo della *Kehre*, pare dunque più utile e proficuo soffermarsi su alcune questioni specifiche, vale a dire su alcuni dei motivi che emergono nella riflessione successiva a *Sein und Zeit* e che hanno a che fare con quanto si è messo in luce sopra¹⁶. In particolare, la conquista teoretica della *Kehre* heideggeriana, il suo guadagno più grande (se si vuole), sta – quasi certamente – nella possibilità (o nella capacità) – per il pensiero – di intendere ora l’essere come evento e non come ente, e di pensare così la differenza (ontologica) tra i due.

Che il pensiero occidentale abbia pensato l’ente credendo di pensare l’essere è, fra le analisi heideggeriane, una delle più note e non pare questo il luogo per discuterla criticamente. Entro il presente discorso, è però importante capire che cosa ciò significhi, perché del resto è proprio

«nell’orizzonte di quel rappresentare che ci induce a pensare l’essere dell’ente come presenza (*Anwesen*)»¹⁷

che si svolge la storia del pensiero occidentale. Ora, che il rappresentare induca a pensare l’essere dell’ente come semplice presenza significa che l’essere si riduce a *proprietà* di ciò che è, in quanto è presente. E ciò che è, in quanto è presente, è appunto l’ente. Tutti i tentativi di pensare l’essere si sono mantenuti entro questo orizzonte, hanno cercato di pensare l’essere sempre a partire dall’ente o da quello

“Itinerari” (II serie), 2001, n. 1, pp. 81-94; T. Sheedan, *Geschichtlichkeit – Ereignis – Kehre*, in “Existenzia”, XI, 2001, pp. 241-251.

¹⁵ M. Heidegger, *Lettera sull’umanesimo*, cit., p. 281.

¹⁶ Non deve stupire, allora, che tali motivi abbiano a che fare proprio con quei grossi nuclei tematici del pensiero heideggeriano, quali la rappresentazione, la storia dell’essere, la metafisica, il nichilismo, il linguaggio.

¹⁷ M. Heidegger, *Identità e Differenza*, Adelphi, Milano 2009, p. 43.

che fra gli enti sembrava essere il più degno¹⁸. Come noto, con una parola Heidegger chiama tutto ciò (semplicemente) “metafisica”. Allora, volendo essere più precisi, ciò che caratterizza l’accadere della metafisica è il presentarsi dell’ente in un certo modo, con un certo suo “essere”, all’uomo che lo comprende esclusivamente come *essere dell’ente*. L’uomo, nel comprendere ciò che gli enti sono nel loro “essere”, non rimane tuttavia sul piano degli enti ma sempre lo “trascende”, e siffatto trascendimento (che riposa quindi nell’uomo medesimo, nella sua stessa essenza) è per Heidegger l’origine stessa della “metafisica”. *La metafisica è dunque il modo fondamentale dell’uomo occidentale di comprendere l’essere dell’ente*¹⁹. Ma questo non è sufficiente: per Heidegger, di volta in volta,

«è infatti tendenzialmente dimenticata l’originaria apertura del presentarsi»²⁰,

ovvero è dimenticata la differenza ontologica fra essere ed ente, quell’apertura che fa sì che l’ente possa anzitutto essere²¹. Per dire ciò

¹⁸ Il riferimento qui è ovviamente al carattere onto-teo-logico della metafisica, per cui essa è sia ontologia che teologia: «Se la metafisica pensa l’ente guardando al suo fondamento che è comune a ogni ente in quanto tale, allora essa è una logica intesa come onta-logica. Se invece la metafisica pensa l’ente in quanto tale nella sua totalità, cioè guardando all’ente supremo che dà fondazione a ogni cosa, allora essa è una logica intesa come teo-logica» [M. Heidegger, *Identità e Differenza*, cit., p. 93].

¹⁹ In termini più rigorosi, a scanso di equivoci, si deve ricordare che Heidegger intende per “metafisica” quella tradizione di pensiero che pone il problema dell’essere dell’ente, andando oltre (*metà*) l’ente stesso. Tuttavia essa risolve tale problema in modo errato, poiché riconduce l’essere sullo stesso piano dell’ente, concependolo come “semplice-presenza” (*Vorhandenheit*) - secondo la terminologia di *Essere e tempo*. Ciò avviene sia pensando l’essere come il carattere comune di tutti gli enti, il più astratto e indeterminato - il che rende possibile il suo rovesciamento nel nulla, come nella *Logica* di Hegel -; sia come causa e fondamento degli enti - il Dio della teologia aristotelica e cristiana [cfr. M. Heidegger, *La struttura onto-teo-logica della metafisica*, in Id., *Identità e Differenza*, cit.]. In ogni caso si oscura la “differenza ontologica” che distingue l’essere dall’ente e si giunge a quell’“oblio dell’essere” (*Seinsvergessenheit*) che contraddistingue la storia della metafisica occidentale fino a oggi.

²⁰ F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 115.

²¹ Si tratta di questioni a cui sono stati dedicati numerosissimi studi e monografie; fra quelli dedicati alla *ontologische Differenz* vale sicuramente la pena di ricordare P. Ciccarelli, *Il Platone di Heidegger. Dalla «differenza ontologica» alla «svolta»*, Il Mulino, Bologna 2003; C. Esposito, *Esserci e differenza ontologica in Heidegger*, Lacaita, Manduria - Bari - Roma 1989; A. Le Moli, *Heidegger e Platone. Essere relazione differenza*, Vita e Pensiero, Milano 2002; A. Le Moli,

Heidegger ricorre ad un'espressione ormai celebre: oblio dell'essere. L'oblio dell'essere significa che l'essere si nasconde, che rimane in un ritrarsi velato che lo sottrae (sempre) al pensiero dell'uomo, ma che è anche, ed allo stesso tempo, un sottrarsi protettivo, l'attesa di un autentico disvelamento²².

Se – come si è visto – la metafisica non conosce che la trascendenza, cioè il pensiero dell'ente, poiché pensa l'essere sempre come altro dall'ente, allora (e proprio per questo motivo) non solo alla metafisica è precluso di accedere all'essere in quanto pensato come distinto, come *altro* dall'ente, ma anche di fare la prova della propria essenza (poiché ha già da sempre a che fare con l'originario ed essenziale obliarsi dell'essere). Come dovrebbe risultare chiaro, l'oblio dell'essere non costituisce dunque qualcosa di estrinseco all'essere stesso; bensì, al contrario, è il suo stesso *destino*, è la sua *storia*. L'essere *accade* – storicamente – come oblio. Accertato questo, si tratta ora di addentrarsi nella *questione* consapevoli che la

«dimenticanza dell'essere»

non dipende dalla

«smemoratezza di un professore di filosofia»,

ma

Physis come Ereignis. Traiettorie dell'ultimo Heidegger, in "Giornale di Metafisica", Tilgher, Genova, 3 (1998), pp. 185-222. Tra le interpretazioni della "differenza ontologica" alla luce della ricezione neoplatonica cfr. K. Kremer, *Zur ontologische Differenz. Plotin und Heidegger*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", Band 43, 1989, pp. 673-694; W. Beierwaltes, *Epekeina. Eine Anmerkung zu Heideggers Platon-Rezeption*, in *Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik*, Hrsg. L. Honnefelder - W. Schüßler, Paderborn – München – Wien - Zürich 1992, pp. 39-55.

²² L'oblio dell'essere è l'essenza della metafisica, in quanto tutta la storia della metafisica è storia dell'oblio dell'essere. Nelle lezioni del 1944-46 su "la determinazione del nichilismo secondo la storia dell'essere" [da Heidegger solo preparate e mai tenute, in quanto, prima del noto divieto di insegnare (1945), l'ultimo corso tenuto da Heidegger risale al semestre invernale del 1944; il testo a cui si fa riferimento, elaborato negli anni 1944-46, venne aggiunto da Heidegger ai corsi universitari che compongono il suo monumentale *Nietzsche*], in termini molto espliciti Heidegger afferma che «l'essenza della metafisica è il segreto della storia dell'essere» [M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 853] e che «ciò che accade è la storia dell'essere, è l'essere come la storia del suo restare-via» [M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 861].

«fa parte della cosa stessa dell'essere, domina come destino della sua essenza»²³.

Detto in altre parole, la metafisica non è dunque la storia di un errore e l'essere non si oblia perché qualcuno si è dimenticato di esso. Anzi:

«È lecito presumere che questo destino non riposi su una semplice negligenza del pensiero umano, e ancora meno su una minore capacità del pensiero occidentale ai suoi inizi»²⁴.

Se le cose stanno così, il destino dell'essere è proprio la metafisica. E un tale destino non dipende ovviamente dall'uomo, ma dall'essere stesso: è il modo in cui l'essere si è rivelato nel corso della storia del pensiero occidentale, obliando sé stesso a favore dell'ente²⁵. Lasciando essere l'ente, l'essere dunque si salva. Come? Celandosi. L'essere, ovvero, si ritrae nella s-velatezza dell'ente, che è il nascondiglio, la velatezza dell'essere: fa essere l'ente (e lo fa) per salvarsi come essere. Obliandosi, l'essere si salva. La storia di questo oblio è la storia della metafisica.

Heidegger può pervenire a questa conclusione solo a patto di prendere le distanze proprio da quella tradizione che, avendo pensato l'essere come ente, non è in grado di pensarlo come evento, come accadimento e di fare così esperienza del suo obliarsi. Così fissato e stabilizzato dal "porre di tipo rappresentativo", sradicato dalla sua essenza eventuale, l'essere si rende disponibile a ogni tipo di calcolo e manipolazione. Incapace di fare esperienza dell'oblio dell'essere e della sua differenza dall'ente, domandando dell'essere, la metafisica continuamente

«domanda che ne è di ciò che è tutt'altro rispetto a ogni ente, che

²³ M. Heidegger, *Zur Seinsfrage*, in *Wegmarken* (HGA IX), cit., apparso originariamente con il titolo *Über "die Linie"*, in *Freundschaftliche Begegnungen. Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburtstag*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1955 (nel 1976 il titolo del saggio venne cambiato dallo stesso Heidegger, divenendo *Zur Seinsfrage*); trad. it. di F. Volpi *La questione dell'essere*, in E. Jünger - M. Heidegger, *Oltre la Linea*, Adelphi, Milano 1989, p. 152.

²⁴ M. Heidegger, *Lettera sull'Umanismo*, cit., p. 282.

²⁵ La differenza fra essere ed ente si radica su questo originario oblio dell'essere ed è ciò che rende possibile la metafisica come destino dell'essere: «La differenza tra ente ed essere è la regione in cui la metafisica, cioè il pensiero occidentale nella totalità della sua essenza, può essere ciò che è» [M. Heidegger, *Identità e Differenza*, cit., p. 65].

ne è di ciò che ente non è»²⁶.

Oblitatosi, l'essere è, per la metafisica, solo ciò che è altro dall'ente, il ni-ente²⁷.

Come uscire da questo circolo? Come prendere le distanze da quella tradizione, la metafisica, che, come destino dell'essere, domina la storia del pensiero occidentale e che, anzi, si identifica con quella storia?

«È vero che la metafisica rappresenta l'ente nel suo essere, e pensa così anche l'essere dell'ente. Ma essa non pensa l'essere come tale, non pensa la differenza tra l'essere e l'ente. La metafisica non si interroga sulla verità dell'essere stesso [...]. Non solo la metafisica non ha ancora posto finora questo problema, ma questo problema è inaccessibile alla metafisica in quanto metafisica. L'essere attende ancora di divenire esso stesso degno per l'uomo di essere pensato»²⁸.

Detto in altri termini: il progetto di *Sein und Zeit* era fallito proprio per questo motivo, vale a dire perché l'ontologia fondamentale che Heidegger voleva lì proporre avrebbe dovuto prendere le mosse dall'esserci (dalla soggettività), segnando così però di fatto la propria incapacità di pensare l'essere e la sua verità. Se, dunque, non è a partire dall'esserci – e nemmeno da qualsiasi altro ente più o meno determinato – che può prendere le mosse una riflessione autentica sull'essere e sulla sua verità, come si configura allora quella “svolta” del pensiero che consente di fare esperienza dell'oblio dell'essere e quindi di pensare l'essere come essere (e non come l'altro dall'ente), ovvero nella sua verità?²⁹ Per Heidegger questo è possibile solo se si è disposti a pensare ciò che la metafisica non ha pensato: la differenza fra

²⁶ M. Heidegger, *La questione dell'essere*, cit., p. 157.

²⁷ A partire da questa intuizione, come noto, Heidegger sviluppa anche tutta la sua riflessione sul nichilismo, visto sia in prospettiva ontologica (per cui esiste un originario nichilismo, che coincide con l'obliarsi dell'essere, con il suo destino) sia in prospettiva metafisica (quando, nell'epoca dominata dalla tecnica, l'oblio dell'essere viene dimenticato e si rende impossibile qualsiasi discorso sull'essere dell'ente poiché ciò che conta è solo la manipolabilità tecnica dell'ente medesimo, il ni-ente ontologico diventa il nulla metafisico).

²⁸ M. Heidegger, *Lettera sull'Umanismo*, cit., p. 276.

²⁹ La risposta a questa domanda esige, per Heidegger, di proporre nuovamente la questione della metafisica intesa nella sua portata etimologica, come meta-fisica, ossia come quel luogo in cui ci si interroga intorno all'essere (dell'ente). E per farlo è necessario *rimeditare* l'essenza della metafisica.

l'essere e l'ente³⁰. In questo modo,

«tentando di pensare a fondo la differenza in quanto tale non la facciamo scomparire, bensì la seguiamo nella sua provenienza essenziale. [...] È la cosa del pensiero, pensata ora [...] in modo più aderente alla cosa stessa: l'essere pensato a partire dalla differenza»³¹.

Tale differenza, in quanto non pensata, rivela inoltre ciò che è ancora da pensare, vale a dire la dimenticanza della stessa differenza:

«Non si tratta qui di un problema che ci è stato tramandato, ed è già stato posto, bensì di ciò che lungo tutta la storia del pensiero è rimasto ovunque inindagato. Provvisoriamente noi non possiamo nominarlo che utilizzando il linguaggio della tradizione, e parliamo così della differenza (*Differenz*) tra l'essere e l'ente. Il passo indietro va dal non-pensato, cioè la differenza in quanto tale, a ciò che è da-pensare, cioè la dimenticanza (*Vergessenheit*) della differenza. La dimenticanza che qui è da pensare è l'occultamento (*Verhüllung*), della differenza in quanto tale»³².

Se si è disposti a concedere ad Heidegger questa mossa, se si è cioè disposti ad accettare che il pensiero non è all'ente che deve andare, ma all'essere e al suo *differire* dall'ente e se si accetta anche che l'essere non è cosa ma evento (*Ereignis*), che non è un fatto³³ ma un apparire, un sopraggiungere, che il suo spessore ontologico è quello della “manifestazione” o “rivelazione”, allora si dischiude la possibilità di un superamento della metafisica (*Verwindung*)³⁴, di una comprensione

³⁰ La differenza ontologica viene inizialmente descritta, in *Was ist Metaphysik?* (1929), come esperienza del Nulla, del *Nihil originarium*. «Il niente», il *Nichts* che l'uomo e in primis il filosofo incontra come verità ultima dell'avventura metafisica «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*)» [M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes* (1929), in Id., *Wegmarken*, pp. 123-175; trad. it. di F. Volpi, *Dell'essenza del fondamento*, in Id., *Segnavia*, cit., p. 79].

³¹ M. Heidegger, *Identità e Differenza*, cit., p. 86.

³² M. Heidegger, *Identità e Differenza*, cit., p. 64.

³³ Determinato in tutto e per tutto come essere dello specifico ente.

³⁴ È qui necessaria una precisazione terminologica essenziale nel pensiero di Heidegger: il termine tedesco *Überwindung*, oltrepassamento, va distinto da *Verwindung*, superamento. Come noto, “mentre all'epoca di *Sein und Zeit* Heidegger chiama l'atteggiamento metodologico fondamentale da lui assunto nei confronti

della sua essenza e di un Altro Inizio del pensiero:

«il pensiero indietreggia (*tritt zurück*) rispetto alla sua cosa - l'essere -, portando così il pensato in uno stare di fronte (*ein Gegenüber*) che ci consente di scorgere la storia del pensiero nel suo insieme e di coglierne la sorgente, in quanto è proprio tale sorgente che prepara al pensiero la regione del suo soggiorno»³⁵.

È proprio questo indietreggiare del pensiero a rendere possibile il superamento della metafisica, di quella metafisica nella quale, da Platone a Nietzsche, l'essere si è obliato per mettersi in salvo³⁶. Rispetto

del pensiero metafisico “distruzione fenomenologica”, la quale deve “decostruire” l'ontologia tradizionale per ricostruirne il vero fondamento (*Destruction*), successivamente egli accentua sempre più vigorosamente la sua volontà di distacco dalla metafisica: dapprima nei termini della *Überwindung*, la quale è quell'atteggiamento che nel confronto con la metafisica non va alla ricerca del fondamento radicale di essa, ma intende mettere in atto piuttosto il suo “oltrepassamento”; successivamente, invece, Heidegger parla di *Verwindung*, e tale atteggiamento è proprio di colui che ha già fatto i conti con la metafisica e, avendola per così dire “mandata giù”, può finalmente lasciarla a se stessa” [F. Volpi, *Glossario*, in M. Heidegger, *Segnavia*, cit., pp. 511-512]. Di qui la consuetudine di tradurre *Überwindung* con “oltrepassamento” (da intendere nel senso dell'oltrepassamento da compiere) e *Verwindung* con “superamento” (da intendere come superamento avvenuto, nel senso in cui ad esempio si dice che è superata una malattia). Sulla *Verwindung* heideggeriana cfr. G. Vattimo, “*Verwindung*”: *Nihilism and the Postmodern in Philosophy*, ‘SubStance’, Vol. 16, No. 2, Issue 53: Contemporary Italian Thought (1987), University of Wisconsin Press, pp. 7-17. Cfr. anche G. Vattimo, *Al di là del soggetto*, Feltrinelli, Milano 1981.

³⁵ M. Heidegger, *Identità e Differenza*, cit., p. 64.

³⁶ Sulla concezione heideggeriana della “metafisica” e sulla “critica” che egli muove ad essa cfr. E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1950, 1994; J. Wahl, *Sur l'interprétation de l'histoire de la métaphysique d'après Heidegger*, Centre de Documentation Universitaire, Paris 1955; W. Marx, *Heidegger und die Tradition. Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins*, Kohlhammer, Stuttgart 1961, Meiner, Hamburg 1980; M. Müller, *Ende der Metaphysik? Für Martin Heidegger zum 75. Geburtstag am 26.9.1964*, in “*Philosophisches Jahrbuch*”, LXXII, 1964-65, pp. 1-48; A. Bucher, *Martin Heidegger. Metaphysikkritik als Begriffsproblematik*, Bouvier, Bonn 1972; P. De Vitis, *Heidegger e la fine della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1974; G. Haefner, *Heideggers Begriff der Metaphysik*, Berchmans, München 1974, 1981; F. Wiplinger, *Metaphysik. Grundfragen ihres Ursprungs und ihrer Vollendung*, con una Premessa di M. Heidegger, a cura di P. Kampits, Alber, Freiburg-München 1976; G. Guzzoni, *Denken und Metaphysik*, Francke, Bern 1977; K. Held, *Heideggers These vom Ende der Metaphysik*, in “*Zeitschrift für philosophische Forschung*”, XXXIV, 1980, pp. 535-560; D. Janicaud e J.-F. Matéi, *La métaphysique à la limite*, PUF, Paris 1983; E. Berti, *Überwindung della*

alla struttura onto-teo-logica della metafisica, “il pensiero deve ‘arretrare’, in due sensi. Da un lato, come il pittore rispetto al quadro che sta dipingendo, per vedere meglio ciò che nella storia della metafisica è rimasto impensato e inindagato: la differenza tra essere ed ente. Dall’altro per staccarsi, anche qui, dall’idea metafisica che l’essere non possa essere concepito se non come il fondamento stabile (la causa prima) dell’ente”³⁷. Ora, nell’epoca del dominio tecnico del mondo, quando l’essere e l’uomo si fronteggiano nella modalità del *Gestell*³⁸, l’indietreggiare diviene dunque un evento di salvezza non solo per il pensiero, ma anche per l’essere – ormai obliatosi al punto che la meta-

metafisica?, in Id., *La metafisica e il problema del suo superamento*, Gregoriana, Padova 1985, pp. 9-43; R. Brandner, *Heideggers Begriff der Geschichte und das neuzeitliche Geschichtsdenken*, Passagen, Wien 1989; M.F. Fresco – R.A. van Dijk – H.W.P. Vijgeboom (a cura di), *Heideggers These vom Ende der Philosophie. Verhandlungen des Leidener Heidegger-Symposiums April 1984*, Bouvier, Bonn 1989; M. Ruggenini (a cura di), *Heidegger e la metafisica*, Marietti, Genova 1991; F.W. Veauthier (a cura di), *Martin Heidegger, Denker der Post-Metaphysik*, Symposium aus Anlaß seines 100. Geburtstags, Winter, Heidelberg 1992; S. Winter, *Heideggers Bestimmung der Metaphysik*, Alber, Freiburg-München 1993; U. Ugazio, *Il ritorno del possibile. Studi su Heidegger e la storia della metafisica*, Zamorani, Torino 1996; G. Figal, *Verwindung der Metaphysik: Heidegger und das metaphysische Denken*, in C. Jamme (a cura di), *Grundlinien der Vernunftkritik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1997, pp. 450-470; J. McCumber, *Metaphysics and Oppression: Heidegger’s Challenge to Western Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington 1999; F.-W. von Herrmann, *La metafisica nel pensiero di Heidegger – Die Metaphysik im Denken Heideggers*, ed. bilingue, trad. it. di C. Goebel, a cura di A. Molinaro, Urbaniana University Press, Città del Vaticano – Roma 2004.

³⁷ G. Gurisatti, *Avvertenza*, in M. Heidegger, *Identità e Differenza*, cit., p. 14.

³⁸ *Gestell* è il termine con cui Heidegger designa la disposizione fondamentale che domina nell’essenza della tecnica. Dal punto di vista linguistico, “è formato [...] dal prefisso *Ge-* (usato per formare nomi collettivi) e dalla radice del verbo *stellen* (porre, mettere), i cui composti (*be-stellen*, *her-stellen*, *vor-stellen*, *ver-stellen*) indicano altrettanti atteggiamenti propri del pensare e dell’operare della metafisica e della tecnica. La traduzione letterale sarebbe [...] perciò: “composto”, ovvero: l’insieme dei modi del porre (*stellen*) e ciò che ne risulta” [F. Volpi, *Glossario*, cit., p. 499]. Nella modalità del *Gestell* (l’«impianto» o «ingranaggio» della tecnica moderna), l’uomo come *animal rationale*, e l’essere come fondamento messo a sua disposizione, si fronteggiano. Il loro co-appartenere presenta qui la forma impositiva e oppositiva della «provocazione reciproca» e della macchinazione calcolante. Sul *Gestell* cfr. anche M. Heidegger, *Das Ge-stell* (1949), in *Bremer und Freiburger Vorträge* (HGA LXXIX), V. Klostermann, Frankfurt am Main 1994, tr. it. *L’impianto*, in *Conferenze di Brema e Friburgo*, Aephi, Milano 2002; F. Volpi, *Glossario*, in M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., pp. 1003-4; F. Volpi, *Il nichilismo*, cit., p. 117.

fisica ha addirittura dimenticato il suo oblio! – e per l'uomo che ha da corrispondergli.

Ma è un indietroggiare verso dove?

Nella conferenza su *La cosa*³⁹ del 1949, è Heidegger stesso ad indicare l'ambito verso cui il "saltare via" dal mondo tecnico e dal "principio di identità" metafisico⁴⁰ conduce: un ambito in cui la costellazione simbolica di cielo, terra, divini e mortali (*das Geviert*⁴¹), con-

³⁹ M. Heidegger, *Das Ding*, in Id., *Vorträge und Aufsätze* (HGA LXXIX); trad. it. di G. Vattimo, *La cosa*, in M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1991.

⁴⁰ Cfr. la conferenza *Il principio di identità* in M. Heidegger, *Identità e Differenza*, cit., cit. Il principio di identità distingue due «costellazioni» tra uomo (pensiero) ed essere. La prima costellazione, quella che potremmo chiamare metafisica, intende l'equazione $A = A$ come una legge, un'asserzione, un principio che sancisce la vuota identità dell'essere con se stesso. Entro tale costellazione l'essere è pensato come qualcosa di stabile, immutabile e sempre presente, ovvero come un fatto. L'essere è dunque rappresentato (e postulato) in quanto fondamento (*Grund*) dell'ente, "presupposto indispensabile all'operare della scienza, di cui il principio di identità si fa appunto garante" [G. Gurisatti, *Avvertenza*, cit., p. 10]: «Ovunque e comunque ci riferiamo all'ente, quale che esso sia, siamo chiamati dall'appello dell'identità. Se tale appello non parlasse, l'ente non potrebbe mai apparire nel suo essere. Non ci sarebbe quindi nemmeno una scienza, poiché se non le fosse garantita in anticipo la stessità del suo oggetto, essa non potrebbe essere ciò che è. Tramite tale garanzia la ricerca scientifica si assicura la possibilità del suo operare» [M. Heidegger, *Identità e Differenza*, cit., p. 31]. Nella seconda costellazione, secondo Heidegger, uomo ed essere non sono contrapposti, ma hanno bisogno l'uno dell'altro, si rivolgono l'uno all'altro, si co-appartengono certo, ma in seno all'evento (*Ereignis*) che li appropria reciprocamente nella loro essenza autentica, al di fuori di tutte le determinazioni che la metafisica ha assegnato loro (a partire da quelle correnti di soggetto, oggetto, fondamento): «Che cosa accadrebbe se, anziché continuare a rappresentarci soltanto un coordinamento (*Zusammenordnung*) tra i due per realizzarne l'unità, per una volta ci chiedessimo se e come in questo «insieme» non sia in gioco anzitutto un'appartenenza reciproca (*ein Zu-einander-Gehifren*)? Anzi, proprio adesso emerge la possibilità di scorgere, benché solo da lontano, il co-appartenere di uomo ed essere già nelle determinazioni tradizionali della loro essenza» [M. Heidegger, *Identità e Differenza*, cit., pp. 36-37].

⁴¹ *Geviert* è il termine con il quale Heidegger designa la connessione unitaria di cielo e terra, mortali e divini (cfr. M. Heidegger, *La questione dell'essere*, cit., p. 146), e che viene tematizzato soprattutto in M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, pp. 145-204. Per Heidegger, la riflessione sulla verità dell'essere ha già mostrato come all'essere stesso appartenga, in modo inscindibile, il suo darsi ma anche il suo ritrarsi nella temporalità, ovvero nella sua storia, intesa come storia dell'essere. Essere e tempo sono quindi uniti da una comune origine, che è individuata da Heidegger nell'*Ereignis*, ovvero nell'evento. Se questo è vero, è allora anche spiegato il motivo per cui, proprio in *Zur Seinsfrage*, Heidegger giunge a scrivere la parola *Sein*, cioè essere, con una barratura in cro-

sentirebbe all'uomo – come semplice mortale, non come *subjectum*⁴² – di abitare nella vicinanza delle cose, presso il loro accadere entro l'eventualità dell'essere stesso. "Il suo compito sarebbe allora quello – in sé poetico – di preservare l'identità essenziale, non logico-metafisica, delle cose, lasciando cioè che esse, nel loro «coseggiare» privo di fondamento, siano le cose che sono"⁴³. Il destino poetico che la *Kehre* sola – come esperienza di passo indietro del pensiero – rende possibile, il destino (poetico) dell'uomo che si schiude dalla comprensione di quel mistero che è l'essere inteso come evento, questo destino consiste, dunque, nel lasciare che le cose siano, che siano semplicemente cose, che "coseggino", senza volerle rappresentare [*vor-stellen*] come oggetti [*Gegen-stände*] innanzi ad un soggetto, che le fa essere le cose che egli – come soggetto – impone che siano⁴⁴. Altrove Hei-

ciata, barratura che vuole essere appunto l'espressione di una considerazione non più metafisica dell'essere, il quale ora viene pensato come evento, che si apre, secondo Heidegger, in quattro direzioni: l'evento è qui pensato come Quadratura (*Geviert*), ovvero, il moto di appropriazione e disappropriazione interno all'*Ereignis* (interno all'essere come *evento*) è qui ripensato come il gioco con cui i Quattro (Terra e Cielo, Divini e Mortali) si mantengono nella reciproca appartenenza, pur conservando la propria libertà.

⁴² Vale a dire non come onnipotente padrone dell'ente.

⁴³ G. Gurisatti, *Avvertenza*, cit., p. 12.

⁴⁴ L'elemento decisivo sta nel fatto che «il costituirsi dell'uomo a primo e autentico *subjectum* porta con sé quanto segue: l'uomo diviene quell'ente in cui ogni ente si fonda nel modo del suo essere e della sua verità. L'uomo diviene il centro di riferimento dell'ente in quanto tale» [M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes* (1938), in M. Heidegger, *Holzwege* (HGA V), Klostermann, Frankfurt a. M. 1950, pp. 75-115, p. 86, trad. it. di P. Chiodi, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968]. Quello che così si realizza è dunque il dominio dell'ente a opera dell'uomo: l'oggetto-ente viene in chiaro nei modi in cui era stato progettato. Ciò che l'uomo vuole diviene il valore, come valutato degno di essere. Ma, percorrendo questa via, l'uomo diventa l'unico luogo della verità, la quale non è più *a-létheia*, nel senso di non-nascosto, e nemmeno la sua successiva versione ridotta di *adaequatio* – cioè corrispondenza dell'intelletto alla cosa – ma assume il carattere cartesiano di certezza soggettiva (*Gewissenheit*). Essa esprime nella forma più estrema l'assorbimento dell'ente nella soggettività umanista. Il pensiero rappresentativo intende, pertanto, l'essere come qualcosa di stabile, immutabile e sempre presente, ovvero come un fatto, non come un evento. Ignora cioè il suo carattere eventuale, la molteplicità, la mutevolezza, il carattere mai definitivo. Al contrario «il pensiero meditante richiede da noi che non restiamo attaccati in maniera unilaterale ad un'unica rappresentazione, che non corriamo sempre più oltre su un unico binario, nell'unica direzione in cui ci costringe una rappresentazione. Il pensiero meditante richiede da noi che ci lasciamo ricondurre (*sich einlassen*) a ciò che in sé, a prima vista, appare inconciliabile» [M. Heidegger, *Gelassenheit*, in Id., *Reden und andere Zeugnisse*

degger dirà che lasciare che le cose “coseggino” significa abbandonarsi ad esse⁴⁵:

«l’abbandono di fronte alle cose e l’apertura al mistero [...] ci offrono la possibilità di soggiornare nel mondo in un modo completamente diverso, ci promettono un nuovo fondamento, un nuovo terreno su cui poterci stabilire, su cui poter sostare senza pericolo all’interno del mondo della tecnica. L’abbandono di fronte alle cose e l’apertura al mistero ci permettono di intravedere la possibilità di un nuovo modo di radicarsi dell’uomo nel proprio terreno»⁴⁶.

Sul mistero dell’essere e sull’evento delle cose in quanto cose, Heidegger invita dunque a vigilare compiendo un «passo indietro» (*Schritt zurück*)⁴⁷. Ma verso dove? Verso qualcosa di *semplice*, verso ciò che la metafisica non ha pensato – la sua provenienza essenziale, la sua sorgente – e che, tuttavia, per la metafisica è quanto di più difficile vi sia da pensare:

«poiché in questo pensiero c’è da pensare qualcosa di semplice, esso riesce difficile a quel modo di rappresentarsi le cose tramandato col nome di filosofia. Il difficile [...] si nasconde nel passo-indietro (*Schritt-zurück*) che introduce il pensiero in un domandare capace di esperire, e che lascia cadere l’opinare abituale della filosofia»⁴⁸.

Il passo indietro, lo *Schritt zurück*, l’arretramento verso la provenienza essenziale della metafisica – oltre la metafisica e quindi superando la metafisica (*Verwindung*) – è però (e proprio per questo) un “salto” (*Satz*) che, “saltando via dalla metafisica del fondamento, si stacca dal *Gestell* e dal dominio tecnico del mondo per lanciarsi nell’abisso (*Abgrund*) eventuale in cui uomo, pensiero ed essere, originariamente, coappartengono in un vicendevole affidamento”⁴⁹. Ed è un “salto” – e non un semplice passaggio o transito – perché solo lasciando cadere la costellazione di senso della metafisica è possibile

eines Lebensweges [1910-1976] (HGA XVI); pubblicato anche a sé: M. Heidegger, *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen 1959; trad. it. di A. Fabris, *L’abbandono*, Il Melangolo, Genova 1989, p. 37].

⁴⁵ «L’abbandono è in effetti il farsi liberi (*das Sichloslassen*) dal rappresentare trascendentale» [M. Heidegger, *L’abbandono*, cit., p. 67].

⁴⁶ M. Heidegger, *L’abbandono*, cit., p. 39.

⁴⁷ Un indietreggiare che ora sappiamo essere un indietreggiare dal pensiero rappresentativo, quindi dalla metafisica.

⁴⁸ M. Heidegger, *Lettera sull’umanismo*, cit., pp. 295-296.

⁴⁹ G. Gurisatti, *Avvertenza*, cit., p. 12.

comprenderla come destino dell'essere e quindi come sua storia (e non come semplice storia di un errore).

La *Kehre*, la svolta del pensiero – e con essa l'esperienza dell'oblio dell'essere, del passo indietro, dell'abbandono alle cose e l'apertura al mistero stesso dell'essere – costituisce così le premesse per quell'Altro Inizio [*der andere Anfang*] del pensiero che si configura come vera e propria risposta all'appello, che l'essere già da sempre lancia all'uomo, in attesa che egli sia in grado di corrispondergli. «Il *Denken* heideggeriano che corrisponde alla chiamata dell'Essere senza ricorrere all'essente o al fondamento, deve dunque spogliarsi di sé come soggetto, deve rinunciare alla propria volontà di conoscere e di sapere, deve abbandonare la luciferina tentazione di asservire a sé il linguaggio, riconoscere e rispettare il mistero che filtra attraverso le cose e dalle cose, accogliere in sé il silenzio per disporsi all'ascolto della parola, deve lasciar cadere infine la propria determinazione metafisica di *animal rationale* e diventare mortale»⁵⁰.

Nel rispondere alla chiamata dell'essere, ciò che conta è

«die Gelassenheit zu den Dingen und die Offenheit für das Geheimnis»⁵¹.

Questo è ciò che caratterizza, nei suoi termini essenziali, il pensiero meditante nel suo divergere – un divergere 'proibito' dalla metafisica e dalla scienza – dal pensiero calcolante. In questo senso, l'esperienza del pensiero che Heidegger ha delineato come via d'accesso all'Essere – e che è possibile dopo la *svolta del pensiero* stesso – è esperienza della *Gelassenheit*:

«Tale esperienza [...] sopraggiunge per un turbamento e un coinvolgimento profondi dell'esserci che si manifestano in stati d'animo fondamentali, ontologicamente rivelativi, la cui peculiarità sta nell'emergere senza preavviso, “quando meno uno se lo aspetta”»⁵².

È dunque un'esperienza che richiede il massimo impegno e la massima passione da parte di chi vuole (ancora) pensare e che non è, dun-

⁵⁰ C. Angelino, *Introduzione*, in M. Heidegger, *L'abbandono*, cit., p. 19.

⁵¹ M. Heidegger, *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen 1959, p. 26; trad. it.: «L'abbandono di fronte alle cose e l'apertura al mistero» [M. Heidegger, *L'abbandono*, cit., p. 39]. Si è preferito citare qui nella lingua originale per ribadire la centralità di questa 'soluzione' heideggeriana.

⁵² M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., pp. 18-19.

que, nulla di casuale, poiché

«l'abbandono di fronte alle cose e l'apertura al mistero non accadono mai senza il nostro consenso (*fallen uns niemals von selber zu*), non sono affatto degli accadimenti casuali (*nichts Zu-fälliges*). Entrambi scaturiscono soltanto da un pensiero incessante e appassionato (*herzhaft*)»⁵³.

Solo così infatti

«potremo raggiungere quella via che conduce ad un nuovo fondamento, ad un nuovo terreno»⁵⁴.

La *Gelassenheit* è, pertanto, il vero e proprio compimento della *Kehre* intrapresa dal pensiero heideggeriano a partire da quel 'fallimento necessario' di *Sein und Zeit*. Essa è ciò che consente la massima corrispondenza dell'uomo all'essere, conducendo il mortale sulle tracce dell'essere. In questo senso, *Gelassenheit* è il cammino che porta la più universale delle forme del sapere prodotte dall'uomo, la filosofia, ad abbandonare la propria demoniaca volontà di dominio della realtà, per porsi sulle soglie della *differenza* – ciò che la metafisica non è stata in grado di pensare –, al di là della quale si apre la contrada non mortale dell'essere.

Se però la più universale delle forme del sapere prodotte dall'uomo, la filosofia, deve lasciar cadere tutto quello che – come metafisica – ha costruito nel corso dei secoli, quale spazio (ancora) le rimane? Chiedendo ciò, si pone la questione che qualsiasi interpretazione o giudizio sul pensiero di Heidegger non può eludere. Il problema a questo punto non è più 'Was ist Metaphysik?' per Martin Heidegger, ma diviene, parafrasando il titolo di quella famosa *Prolusione*, 'Was ist Philosophie?'.

Come noto, egli troverà nell'arte poetica la via privilegiata per l'accesso alla verità, intesa come *a-letheia*, come disvelamento dell'essere, come esperienza dell'originario. Ed è noto anche il fatto che Heidegger individuerà proprio nel linguaggio poetico il luogo in cui accade l'evento dell'essere, il luogo in cui l'essere può reclamare dall'uomo un'adeguata cor-rispondenza. Ciò però non fa che complicare il problema. È possibile uscire dall'orizzonte della storia dell'essere, dall'orizzonte di quella che Heidegger chiama metafisica, continuando a fare filosofia? È filosofia quella di Heidegger? Se la

⁵³ M. Heidegger, *L'abbandono*, cit., p. 40.

⁵⁴ *Ibidem*.

Verwindung è superamento della metafisica, dove conduce un tale superamento?

Chi concepisce la filosofia come quel pensiero che – secondo la terminologia dello stesso Heidegger –, a partire dall’essere in quanto fondamento (*logos*), ovunque sonda e fonda l’ente come tale nella sua totalità⁵⁵, non potrà che bollare il tentativo heideggeriano come un semplice ‘balbettio’. Chi mantiene la propria patria all’interno della metafisica non è infatti disposto ad ammettere che, dopo la *Verwindung*, sia ancora possibile quel tipo di sapere che si chiama filosofia. Ma chi, al contrario, è disposto a concedere una possibilità all’intuizione heideggeriana, chi accetta di farsi coinvolgere in questa avventura svoltante del pensiero, chi è disposto a rischiare il naufragio pur di fare l’esperienza dell’originario, è altresì disposto ad accogliere questa come la via (forse l’unica) che l’uomo contemporaneo può percorrere se vuole ancora davvero pensare nell’“era atomica”⁵⁶.

Basta questo per dire che si è salvata la “filosofia”? Assolutamente no! È lo stesso Heidegger – anzi – ad ammettere che

«è tempo di disabituarsi a sopravvalutare la filosofia e quindi a chiederle troppo. Nell’attuale situazione di necessità del mondo è necessaria meno filosofia e più attenzione al pensiero, meno letteratura e più cura della lettera delle parole»⁵⁷.

Meno filosofia e più pensiero. Ma cos’è questo pensiero? È il pensiero che si abbandona alle cose e si apre al mistero, è cioè il pensiero dell’essere come differenza e come evento, ovvero pensiero della verità dell’essere. Ma se tale pensare si apre nello spazio dischiuso dalla costellazione simbolica di cielo, terra, divini e mortali, se cioè un tale pensiero dice poeticamente il *Geviert*, abitando nella vicinanza delle cose, è evidente che, seppur poeticamente, questo pensiero dice qualcosa di filosofico: dicendo il *Geviert*, il pensiero poetante dice (anche) qualcosa di filosofico. Insomma, anche se attraverso il linguaggio poetico, ciò che avviene è, comunque, il recupero della filosofia, della filosofia autentica. La parola poetica è per Heidegger pura, iniziante, ha il carattere del chiamare e del nominare, invita le cose alla presenza, le fa “coseggiare”. La parola è lo spazio, l’orizzonte entro cui ciò che è

⁵⁵ Cfr. M. Heidegger, *Identità e Differenza*, cit., p. 76.

⁵⁶ L’espressione è dello stesso Heidegger: «È sufficiente nominare l’espressione “era atomica” per consentirci di esperire in che modo l’essere sia essenzialmente presente a noi oggi, nel mondo tecnico» [M. Heidegger, *Identità e Differenza*, pp. 40-41].

⁵⁷ M. Heidegger, *Lettera sull’Umanismo*, cit., p. 314.

chiamato viene all'essere. Il chiamare è un invitare (*ein-laden*) le cose ad essere se stesse. In questo senso, la parola svolge una funzione 'aletheologica' che assolve al disoccultamento di ciò che è velato⁵⁸. Ed ecco perché il linguaggio è – come ricorda Heidegger nella *Lettera sull'Umanismo* –

«avvento (*Ankunft*) diradante-velante dell'essere stesso»⁵⁹.

La parola svela l'essere. Il linguaggio permette che una cosa sia assente o presente. Il linguaggio è ciò che fa essere qualcosa quello che prima non era (la fa appunto venire all'essere), non identificandosi con nessuna delle cose che nomina⁶⁰.

Se le cose stanno così, se cioè la poesia è – e per Heidegger lo è davvero – uno degli ambiti privilegiati per l'accesso alla verità e all'essere come evento e se, proprio tramite la poesia, il pensiero può (ancora) dire qualcosa di filosofico⁶¹, si impone una riflessione su qua-

⁵⁸ Per un'ampia e completa esposizione della concezione heideggeriana del linguaggio cfr. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen 1959; tr. it. a cura di A. Caracciolo, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973. Sul linguaggio cfr. anche M. Heidegger, *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, Erker-Verlag, St. Gallen 1989, tr. it. a cura di C. Esposito, *Linguaggio tramandato e linguaggio tecnico*, Edizioni ETS, Pisa 1997; M. Heidegger, *Gesamtausgabe, Band 38 – Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (Sommersemester 1934), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1998, tr. it. a cura di U. M. Ugazio, *Logica e linguaggio*, Marinotti, Milano 2008.

⁵⁹ M. Heidegger, *Lettera sull'Umanismo*, cit., p. 279.

⁶⁰ E ciò che mette in scena e custodisce l'evento diradante dell'essere è la poesia. Heidegger de-soggettivizza tutto il discorso: il soggetto della poesia nella quale parla la 'parola pura' è il linguaggio stesso. È dunque il linguaggio stesso ad accadere nella poesia.

⁶¹ Sulla centralità della poesia e sul suo ruolo nel pensiero di Martin Heidegger cfr. E. Buddeberg, *Heidegger und die Dichtung. Hölderlin, Rilke, Metzler*, Stuttgart 1953; E. Buddeberg, *Denken und Dichten des Seins: Heidegger, Rilke, Metzler*, Stuttgart 1956; H. Schweppenhäuser, *Studien über die Heideggersche Sprachtheorie*, in "Archiv für Philosophie", VII, 1957, pp. 279-324; VIII, 1958, pp. 116-144; ed. separata: Edition Text & Kritik, München 1988; G. Vattimo, *Poesia e ontologia*, Mursia, Milano 1967, 1985; W. Biemel, *Dichtung und Sprache bei Heidegger*, in "Man and World", II, 1969, pp. 487-514; S. Erikson, *Language and Being: An Analytic Phenomenology*, Yale University Press, New Haven 1970; J.J. Kockelmans (a cura di), *On Heidegger and Language*, Northwestern University Press, Evanston (Ill.) 1972; P. J. McCormick, *Heidegger and the Language of the World. An Argumentative Reading of the Late Heidegger's Meditations on Language*, University of Ottawa Press, Ottawa 1976; M. De Carolis, *Il linguaggio originario in Heidegger*, Edizioni di "Filosofia", Torino 1978; D.A. White, *Heidegger and the Language of Poetry*, University of Nebraska Press,

li possano essere le effettive possibilità di un simile “pensiero poetante” dopo la “svolta del pensiero”. È infatti qualcosa di assolutamente contestabile il fatto che – per “fare filosofia” (come cosa “seria”) – l’accesso privilegiato alla verità sia dato dalla poesia. E questo è – in effetti – quello che da più direzioni è stato rimproverato ad Heidegger⁶². Del resto, chi non condivide (o non riesce a capire) l’esito del percorso heideggeriano, difficilmente riesce a fare a meno di chiedersi se la filosofia, alla fine, non si identifichi con la poesia. E chi pone tale domanda, talvolta, è anche propenso a concludere (frettolosamente) che, se così fosse, allora sarebbero solo i poeti – e non quelli che sono chiamati filosofi – a dire qualcosa di significativo.

Un’attenta lettura dei testi mostra quanto sia ovvio che, per Heidegger, le cose non stanno assolutamente così, in quanto il ‘dire del pensatore’ e il ‘nominare del poeta’ – provenienti dalla stessa fonte ovvero dal “silenzio originario” – sono vicini e simili, e tuttavia separati da una distanza originaria grandissima:

«Dal silenzio senza parole a lungo custodito, e dall’accurata chiarificazione dell’ambito in essa diradato, viene il dire del pensatore. Dalla stessa fonte proviene il nominare del poeta. Ma poiché il simile è simile solo in quanto è distinto, e il poetare e il pensare si

Lincoln 1979; D. Halliburton, *Poetic Thinking. An Approach to Heidegger*, University of Chicago Press, Chicago 1981; R. Bernasconi, *The Question of Language in Heidegger’s History of Being*, Humanities Press, Atlantic Highlands (N.J.) 1985; N. Curcio, *L’essere e il sacro. L’interpretazione heideggeriana di Hölderlin come continuazione e superamento di “Sein und Zeit”*, in “Verifiche”, XVII, 1988, pp. 257- 277; G.L. Bruns, *Heidegger’s Estrangements. Language, Truth, and Poetry in the Later Writings*, Yale University Press, New Haven 1989; F. De Alessi, *Heidegger lettore dei poeti*, Rosenberg & Sellier, Torino 1991; C. Resta (a cura di), *In cammino verso la parola. Heidegger e il linguaggio*, Sicania, Messina 1996; G. Moretti, *Il poeta ferito. Hölderlin, Heidegger e la storia dell’essere*, La mandragora, Imola 1999; A.L. Kelkel, *La légende de l’être. Langage et poesie chez Heidegger*, Vrin, Paris 2000; C. Lafont, *Heidegger, Language, and World-Disclosure*, Cambridge University Press, Cambridge 2000; P. Trawny (a cura di), *“Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt – Der Mensch auf dieser Erde”*. *Heidegger und Hölderlin*, Klostermann, Frankfurt a. M. 2000; P. Trawny, *Heidegger und Hölderlin oder Der europäische Morgen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003; H.-G. Gadamer, *Il linguaggio*, a cura di D. Di Cesare, Laterza, Roma-Bari 2005.

⁶² Solitamente da chi concepisce la filosofia come quel pensiero che, rispettoso del rigore logico e del principio di non contraddizione, a partire dall’essere in quanto fondamento (*logos*) si identifica proprio con ciò che Heidegger definisce metafisica.

somigliano nel modo più puro nella cura della parola, essi sono ad un tempo separati nella loro essenza dalla massima distanza»⁶³.

Pensiero e poesia: si tratta di due forme simili; tuttavia Heidegger avverte che il simile è tale proprio perché anzitutto distinto, differente. Sia il pensatore che il poeta hanno cura della parola, eppure nella loro essenza sono separati da una distanza grandissima. In che cosa differiscono? Dove sta la loro separatezza?

«Il pensatore dice l'essere, il poeta nomina il sacro»⁶⁴.

È sufficiente ciò per capire in cosa la poesia differisca dal pensiero? No. E, in questo senso, è Heidegger stesso a lanciare un avvertimento:

«come poi, pensati partendo dall'essenza dell'essere, il poetare, il ringraziare e il pensare si richiamino l'un l'altro e siano insieme divisi, rimane qui una questione aperta. [...] Si conosce senz'altro qualcosa sul rapporto tra la filosofia e la poesia, ma non sappiamo niente del dialogo tra il poeta e il pensatore che 'abitano vicini su monti separati'»⁶⁵.

Non è possibile definire né cos'è poesia né cos'è filosofia⁶⁶. Non è possibile definire, in ultima analisi, qual è la loro forma. Riflettere su queste due forme è possibile solo come intreccio tra esse e quindi come collocazione all'interno del dire originario, dal quale entrambe sorgono e di cui entrambe fruiscono.

Si torna così al punto di partenza del discorso: che fine fa la filosofia dopo la svolta del pensiero? C'è ancora spazio per quel sapere chiamato filosofia? Leggendo quanto segue, parrebbe di no:

⁶³ M. Heidegger, *Che cos'è metafisica ?*, cit., pp. 84-85.

⁶⁴ M. Heidegger, *Che cos'è metafisica ?*, cit., p. 85.

⁶⁵ M. Heidegger, *Che cos'è metafisica ?*, cit., p. 85. Quello fra poeta e pensatore è un rapporto che si può chiarire (fra gli altri modi) poeticamente, ricorrendo alle parole di un poeta. E Heidegger fa ciò continuamente sia in *Unterwegs zur Sprache*, sia nelle altre opere in cui si avvale dei versi di qualche poeta, sia esso Hölderlin, Novalis, Trakl, Rilke o George. Ciò conferma, peraltro, come non sia possibile uscire dal linguaggio e dare una risposta al di fuori di esso.

⁶⁶ E forse sarebbe pure giunto il momento di interrompere la febbrile e frenetica ricerca di una definizione (in senso forte) di "filosofia".

«Il pensiero a venire non è più filosofia, perché esso pensa in modo più originario della metafisica, termine che indica la stessa identica cosa»⁶⁷.

Dopo la svolta del pensiero non vi è filosofia – nella forma tradizionale, cioè nella forma della metafisica – ma un pensiero diverso, il pensiero dell’essere. Se tale pensiero – lo si è visto precedentemente – non è identificabile con la poesia, che cos’è? È pensiero rammemorante. E che cos’è un tale pensiero rammemorante? È filosofia. Attenzione però: si tratta di filosofia in un modo del tutto diverso rispetto a quella filosofia che Heidegger identifica con la storia dell’oblio dell’essere, vale a dire con la metafisica. La filosofia, quella che fa il “passo indietro”, ricordandosi (di) e pensando (a) quanto è rimasto impensato dalla metafisica, per Heidegger non può che essere pensiero rammemorante (*Andenken*), cioè quel pensiero che

«preesiste, come l’essere, alla nostra iniziativa autonoma, fiorisce quando avremo avuto il coraggio di liberarci dai concetti e dalle entità costruite con gli strumenti classici della filosofia»⁶⁸.

Un tale pensiero, figlio di un naufragio, figlio della sua stessa svolta, lascia con coraggio cadere tutto l’armamentario della filosofia per ri-pensare a partire da un Altro Inizio, avendo fatto un passo indietro. Per guadagnare cosa? La verità! Il dono della verità è ciò che a un tale pensiero è concesso dall’essere:

«c’è un abisso tra il ‘filosofare’ sul naufragio e un pensiero che davvero naufraga. Non sarebbe un male se mai un pensiero del genere riuscisse a un uomo. Gli sarebbe fatto l’unico dono che possa venire al pensiero da parte dell’essere»⁶⁹.

Il pensiero tradizionale, quello calcolante, deve dunque naufragare, perché solo così può ricominciare la propria avventura. La filosofia deve naufragare come metafisica e ricominciare il proprio cammino come pensiero dell’essere. Solo allora la svolta sarà compiuta e

«la filosofia, da compito esclusivo del filosofo di professione, funzionario dell’umanità incaricato dell’essere, diventa un affare di tutti e di nessuno: di tutti, perché chiunque ne può essere toccato, e

⁶⁷ M. Heidegger, *Lettera sull’Umanismo*, cit., p. 314.

⁶⁸ A. Rigobello, *Introduzione*, in M. Heidegger, *L’esperienza del pensare*, Città Nuova Editrice, Roma 2000, p. 13.

⁶⁹ M. Heidegger, *Lettera sull’Umanismo*, cit., p. 296.

di nessuno, perché nessuno è di per sé filosofo, ma lo diventa subendo la conversione che lo porta a interrogarsi sull'ente, trascendendone l'immediatezza e cercandone il modo d'essere. [...] Insomma, la filosofia non è una semplice scelta professionale (*Beruf*), ma una conversione e una vocazione (*Berufung*)»⁷⁰.

Lungi da decretarne il tramonto definitivo, raccontandone invece la rinascita, Heidegger riserva alla filosofia, al pensiero (quello vero!) il più arduo di tutti i compiti, quello di accompagnare l'uomo nel suo destino, che è quello di esistere come custode della verità dell'essere.

Alla filosofia di Martin Heidegger non è concessa possibilità alcuna di essere compresa entro le maglie del pensiero rappresentativo. La metafisica della soggettività, incapace di esperire su di sé la svolta del pensiero, continuerà a etichettare il suo pensiero come un balbettio, come un dire che non dice nulla. Un simile pensiero richiede una conversione (un atto di 'fede' forse), poiché, come ogni conversione, non è spiegabile nei termini del pensiero logico-razionale. E allora chi accetta questa conversione, chi è disposto a sopportare questa *Kehre* del pensiero, chi insomma sa ascoltare l'appello che giunge da lontano, sa anche che dietro ai versi del pensatore-poeta si cela il mistero di tutta la nostra esistenza:

*Das Älteste des Alten kommt in unserem Denken
hinter uns her und doch auf uns zu.*

*Darum hält sich das Denken an die Ankunft des Gewesenen
und ist Andenken.*

*Alt sein heißt: rechtzeitig innehalten, wo der
einzige Gedanke eines Denkweges in sein Gefüge
eingeschwungen ist.*

*Den Schritt zurück aus der Philosophie in das Denken
des Seyns dürfen wir wagen, sobald wir in der Herkunft
des Denkens heimisch geworden sind*⁷¹.

*Ciò che è più antico tra le cose antiche
insegue il nostro pensare
e tuttavia ci viene incontro.*

⁷⁰ M. Heidegger, *Che cos'è Metafisica?*, cit., p. 19.

⁷¹ M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens* (HGA XIII), Klostermann, Frankfurt a.M. 1983, tr. it. di A. Rigobello con originale a fronte, *L'esperienza del pensare*, Città Nuova Editrice, Roma 2000, p. 60.

*Perciò il pensiero si attiene all'evento di ciò che è stato,
ed è esso ricordo.*

*Essere antico vuol dire fermarsi nel giusto tempo,
in cui quell'unico pensiero, di una delle vie del pensare,
nella propria compagine ha contratto lo slancio.*

*Ci è concesso recedere dalla filosofia
al pensiero dell'essere
appena ci sia divenuta familiare la patria del pensiero⁷².*

⁷² *Ivi*, p. 61.

Reviews

Bianco, Giovanni, *Nichilismo giuridico e territorio*, UTET Giuridica, Torino 2010, pp. 50.

Il volumetto di G. Bianco propone un'agile e documentata panoramica sui concetti di nichilismo giuridico e territorio, analizzandone, con abbondanza di riferimenti alla letteratura critica più recente nonché ad alcune delle fonti più significative, non solo la portata strettamente giuridica, bensì anche la pregnanza filosofica e più in generale culturale. Occorre in effetti sottolineare come l'analisi dell'Autore vada ben al di là di una descrizione puramente specialistica e settoriale, distinguendosi per un solido approccio interdisciplinare, con cui si propone di mettere in luce le notevoli sfumature teoriche che caratterizzano i due concetti in questione. Ciò è riscontrabile in particolare nella prima parte del volumetto (pp. 1-27), in cui l'Autore propone un'attenta ricostruzione del nichilismo giuridico, non solo soffermandosi sulle sue premesse filosofico-culturali, ma anche mettendone in risalto taluni punti critici. È in particolare questa ricostruzione che vogliamo segnalare, ponendone in risalto le principali linee di analisi nonché i passaggi più significativi. L'analisi del nichilismo giuridico viene sviluppata dall'Autore partendo da un'accurata descrizione delle sue tesi cardine, con particolare riferimento a N. Irti, al quale si devono, a questo proposito, le formulazioni più decisive. Al riguardo, proprio sulla scorta di Irti, l'Autore sottolinea e documenta opportunamente come il sorgere e l'imporsi del nichilismo giuridico si collochino, con sostanziale coerenza, nel panorama della cultura moderna e contemporanea, segnata da quel declino di fondamenti religiosi e metafisici che viene spesso etichettato con la formula suggestiva di «morte di Dio». I principali presupposti ed esiti di questo fenomeno epocale, su cui si sono soffermati alcuni fra i più grandi pensatori della tradizione filosofica continentale – a partire da F. Nietzsche, passando per M. Heidegger, per arrivare infine alle riflessioni di J. Derrida, R. Rorty ed E. Severino, tutti autori citati con puntualità da Bianco –, si riverberano ampiamente sul diritto, che viene così svuotato di ogni consistenza fondazionale, per essere ridotto in ultima analisi a mera

forma: «in una dimensione storica e teoretica di totale ricollocamento dello stesso significato dell'“esserci” dell'uomo nel mondo, il diritto, secondo questa chiave di lettura ricostruttiva, come scienza che deve garantire l'ordinata regolazione dei rapporti sociali, smarrisce ogni contenuto “apriori” ed ogni fondamento, si riduce a “pura forma” ed a “mero procedimento” utilizzabile per le più svariate contingenze, per le finalità dominanti e pervasive dell'economia produttivistica neocapitalistica» (p. 5). Da ciò la possibilità di designare il nichilismo giuridico, secondo la formula richiamata dall'Autore, come «non luogo», vale a dire come forma elastica priva di consistenza metafisica forte. Sullo sfondo di questo preliminare collocamento filosofico-culturale del nichilismo giuridico, l'Autore procede quindi a un primo decisivo approfondimento, relativo alla possibilità di individuare uno o più tipi di nichilismo giuridico (pp. 9 ss.). A questo riguardo l'Autore prende spunto innanzi tutto da un recente contributo di M. Barcellona, *Critica del nichilismo giuridico* (Torino, Giappichelli, 2006), per soffermarsi brevemente sul nichilismo giuridico da inquadrare nel postmodernismo americano – indirizzo entro il quale si possono distinguere il neopragmatismo di Posner e il criticismo giuridico di Schlag e che, in diverso modo, si riallaccia agli esiti postmoderni della tradizione filosofica continentale (cfr. in particolare p. 10). Rispetto alla ricostruzione di Barcellona l'Autore pone però anche l'esigenza di dare maggiore risalto al nichilismo giuridico ontologico, sottolineando come, in ultima analisi, il nichilismo giuridico presenti almeno due varianti, cognitiva e ontologica (cfr. in particolare p. 13).

Dopo un'interessante e approfondita analisi rivolta al rapporto fra nichilismo giuridico e costituzionalismo, nella quale sono operati pertinenti e mirati richiami a C. Schmitt e J. Habermas (cfr. pp. 13-20), l'Autore affronta, nell'ultima sezione, il problema relativo a una critica del nichilismo giuridico (ontologico), ponendo in evidenza che: «la lettura radicalmente nichilista del diritto transnazionale contemporaneo e dell'attuale compito della scienza giuridica impone la ricerca di una diversa analisi teorica, incentrata su altri presupposti e paradigmi, tesa anche ad affermare, sia pure in termini problematici, l'importanza del metodo nello studio delle norme e dei sistemi giuridici» (p. 21). Nello sviluppare questa prospettiva, l'Autore trae preziose indicazioni dalle osservazioni critiche di G. Capograssi in merito alla dottrina kelseniana del diritto (cfr. pp. 22 ss.), per rivalutare significato e ruolo del diritto al di là delle riduzioni nichiliste e per prospettare quindi alternative concrete, che pure sappiano farsi carico della problematicità dell'attuale epoca storica. L'analisi dell'Autore rivolta al nichilismo viene ulteriormente approfondita nella seconda parte del volumetto, in cui si sofferma su un tema specifico, il territorio, prendendone in esa-

me in particolare quelle declinazioni che emergono nell'età moderna e contemporanea e che sono indizio di un radicale ripensamento delle categorie giuridiche. Ciò vale soprattutto alla luce della globalizzazione, che rappresenta a tutti gli effetti una sfida anche per il diritto, che in questo modo si trova costretto a reperire nuovi orizzonti concettuali e categoriali – in questo caso nuove categorie per ridiscutere l'elemento spaziale e territoriale dei fenomeni giuridici.

Antonio Cimino

Alessandro Bertinetto, *La forza dell'immagine. Argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di J. G. Fichte*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 262.

Johann Gottlieb Fichte e l'immagine: non si tratta certo di un conubio scontato, né tantomeno di un'associazione che si impone in modo immediato a chi pensi separatamente ad uno dei due. Eppure è proprio attorno alla figura di J.G. Fichte e alla nozione di immagine che si sviluppa il libro di Alessandro Bertinetto *La forza dell'immagine. Argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di Fichte*. Si tratta di un lavoro che vuole fornire un contributo significativo tanto al dibattito contemporaneo attorno al concetto di immagine, quanto agli studi sulla filosofia trascendentale fichtiana. In questo senso, si potrebbe dire – come peraltro spiega l'autore – che il libro ha lo scopo di studiare alcuni aspetti centrali della teoria dell'immagine di Fichte, in relazione alla funzione che proprio tale teoria svolge nell'ambito della cosiddetta “argomentazione trascendentale”, propria della *Dottrina della Scienza* fichtiana (p. 10). In altri termini, l'immagine costituirebbe il “trascendentale”, l'inaggirabile condizione genetica di possibilità del pensiero e dell'essere, da cui deriva il suo ruolo centrale entro il sistema di Fichte.

Il lavoro di Bertinetto è strutturato in due parti, la prima delle quali si concentra sulla teoria trascendentale dell'immagine e sul suo carattere ‘ricorsivo’, mentre la seconda, a completamento della prima, mostra come proprio questo carattere ‘ricorsivo’ dell'immagine – cioè il suo tornare su se stessa – sia all'opera nella filosofia trascendentale fichtiana, consentendo così a quest'ultima di configurarsi come consapevole e coerente approfondimento del criticismo kantiano.

Anche se Fichte elabora la *sua* teoria trascendentale dell'immagine nella fase mediana e tarda del suo pensiero – vale a dire fra il 1800 e il 1814 –, tale teoria comunque si lega alla famosa dottrina dell'Io e dev'essere dunque intesa come sviluppo di quest'ultima, entro quel

quadro più ampio che prevede la costituzione di una teoria trascendentale del sapere o, appunto, dottrina della scienza. In questo senso per Bertinetto la nozione di immagine (*Bild*) che Fichte propone avrebbe il pregio di riuscire a rielaborare e fare proprie – alle volte conciliando – alcune posizioni tipiche del (neo)platonismo e del criticismo kantiano. Più precisamente – e questo è il punto centrale del discorso – l’analisi fichtiana si articolerebbe in maniera tale da permettere, al contempo, la comprensione dell’immagine sia come copia, parvenza, riflesso, *intuizione*, sia come forma, costruzione, *concetto*.

In questo modo emerge, e con estrema chiarezza, un problema che caratterizza anche l’odierno dibattito, vale a dire la questione della cosiddetta *differenza iconica o pittoriale*, e cioè la differenza fra l’immagine e ciò che l’immagine raffigura, tra l’immagine e ciò di cui l’immagine è immagine, la differenza tra immagine ed essere che costituisce l’immagine, e via dicendo. Fichte risolve il problema dicendo che tale differenza *abita* entro l’immagine stessa: tale differenza è, dunque, ciò che geneticamente costituisce l’immagine, poiché è immanente ad essa. Sostenendo che è proprio l’immagine ad istituire il rapporto differenziale con l’essere che la definisce come immagine, ecco allora che Fichte la può intendere come *relazione ricorsiva*, e cioè come una relazione che ha se stessa come suo proprio membro (p. 38), poiché torna in qualche modo su se stessa. Ed è esattamente *questa* caratteristica dell’immagine, la sua ricorsività, ciò che permette inoltre a Fichte di abbandonare la rigida partizione kantiana tra estetica e logica trascendentale – tra intuizione e concetto – per mostrarne così l’originaria coappartenenza ed omogeneità: l’immagine è dunque per un verso copia o “mera immagine” intuitiva, *intuizione*, per altro verso immagine riflessa in quanto immagine, e cioè *concetto* (p. 40).

Tornando alla questione iniziale – quale legame fra Fichte e l’immagine? –, chiediamoci ora: che cos’ha a che fare tutto ciò con la celebre dottrina fichtiana dell’Io e, più in generale, con la dottrina della scienza? Per spiegarlo è necessario capire meglio in che cosa consista la ‘ricorsività’ dell’immagine. In quanto intuizione e in quanto concetto, l’immagine presenta quella che sopra abbiamo definito una struttura ricorsiva, tale per cui l’essenza dell’immagine altro non è se non la sua auto-presentazione in quanto immagine, ovvero allo stesso tempo esibizione di sé come immagine ed esibizione dell’essere come ciò che viene “figurato” nell’immagine. Ebbene, per rispondere all’interrogativo posto sopra, questa struttura autoriflessiva e ricorsiva è propria tanto dell’immagine quanto della filosofia, la quale va dunque intesa come teoria dell’immagine! Ma se il sapere stesso è compreso come immagine, ciò implica che un tale sapere dovrà compren-

dere come immagine anche il suo stesso sapere intorno al sapere, poiché anch'esso si dimostra ricorsivo.

Percorrendo i sentieri della riflessione fichtiana, Bertinetto riesce dunque (con notevole efficacia peraltro) a mostrare che la trascendentalità della filosofia consiste appunto nell' eseguire la riflessione sulle proprie operazioni di pensiero (p. 42). Verrebbe a questo punto quasi naturale modificare il sottotitolo del libro come segue: *argomentazione trascendentale è ricorsività*, dove quell' 'è' – quella copula in luogo della congiunzione – condensa in sé tutta l'importanza della *scoperta* fichtiana. Con ciò si giunge allora anche al problema generale di cui si occupa la seconda parte del libro, ossia le strutture ricorsive della filosofia trascendentale. In questa seconda sezione, infatti, l'autore analizza in modo approfondito alcuni aspetti della riflessione fichtiana, al fine di mostrare che la ricorsività dell'argomentazione trascendentale della *Dottrina della Scienza* non consiste in altro che nella coincidenza fra teoria e pratica del sapere. Seguendo l'immagine – ovvero seguendo l'implicazione del pensiero nell'oggetto della sua riflessione – l'attività filosofica può infatti 'monitorarsi' durante il suo stesso svolgimento, cancellando così quella contrapposizione tra *dire* e *fare* che è per Fichte la via senza uscita in cui cadono le filosofie non (autenticamente) trascendentali, compreso il criticismo kantiano (p. 129). Detto diversamente: la ricorsività del sapere stesso fa sì che la 'dottrina della scienza' metta costantemente e sistematicamente alla prova se stessa, testando la coerenza delle proprie strutture e procedure concettuali.

L'immagine diventa così la chiave che consente di aprire le porte dell'esperienza e della conoscenza. È questa – in fondo – la suggestione che ci consegna Fichte e che impone di pensare l'immagine *entro* e *con* la teoria del sapere¹. In questo modo emerge tutta la complessità (e l'assoluta attualità!) di un'indagine sull'immagine che deve configurarsi anch'essa come immagine, riproducendo quindi al suo interno la struttura produttiva e ricorsiva dell'oggetto della sua ricerca. Qui – ribadiamolo – è centrale l'idea che la filosofia trascendentale in quanto teoria del sapere, in quanto dottrina della scienza, è teoria dell'immagine. Lo stesso filosofo trascendentale è dunque teorico dell'immagine e pertanto, dal punto di vista trascendentale fichtiano, la filosofia si rivolge – anzi si deve rivolgere – all'immagine per legittimare se stessa in quanto 'immagine' e comprendere in questo modo l'essere e le diverse forme dell'esperienza e della vita (p. 15). Se ciò è

¹ Il sapere non rispecchia nessuna presunta realtà in sé, ma, come noto, costruisce la realtà effettuale attraverso le diverse "figure" della coscienza.

vero, per Bertinetto questa tesi porta con sé due conseguenze di non poco conto, a cui qui possiamo soltanto accennare. In primo luogo, poiché la *Dottrina della Scienza* – cioè la dottrina del sapere – è teoria e dottrina dell'immagine, va da sé che l'immagine (e la riflessione su di essa) non è contrapposta al pensiero discorsivo/razionale/argomentativo (p. 43), bensì si accompagna ad esso. In secondo luogo, se il filosofo trascendentale è (anche) teorico dell'immagine, allora l'attività filosofica nel suo complesso ha un carattere 'estetico', poiché il filosofare viene a configurarsi come 'immaginazione', nell'atto di cogliere le intuizioni che la vita assume attraverso la coscienza. Un'immaginazione che afferra, dunque, ricorsivamente se stessa.

Seguendo in tutta la sua complessità lo sviluppo della riflessione fichtiana sull'immagine, Bertinetto riesce a mostrare le grandi potenzialità del concetto di immagine, non solo per l'auto-fondazione critica e riflessiva del sapere (ovvero come strumento di potente analisi e di costruzione teoretica), ma anche e soprattutto per il dibattito contemporaneo, in quanto si dimostra capace di integrare aspetti e prospettive diverse, che altre teorie o impostazioni sembrano non riuscire a conciliare.

È chiaro che le ragioni della centralità del concetto di immagine nella filosofia di Fichte sono comunque inscindibilmente connesse – soprattutto – all'impianto trascendentale del suo pensiero. Proprio per questo motivo l'aspetto 'trascendentale' risulta dunque ineludibile, anche in un testo che, come quello di Bertinetto, si propone (fra le altre cose) di approfondire in maniera critica le teorie dell'immagine che hanno preparato o attraversato la cosiddetta *svolta iconica*, e che vorrebbe mettere in luce – a partire dalla concezione fichtiana – le potenzialità filosofiche del concetto di immagine. Data l'inaggrabilità della (complessa) questione trascendentale, non deve perciò sorprendere che alcune parti del lavoro di Bertinetto siano molto 'interne' agli studi fichtiani (sebbene 'meno interne' rispetto a molti altri lavori su Fichte), anche se per fortuna corredate da spiegazioni chiare e da puntuali e precisi riferimenti bibliografici. Con questa avvertenza, il testo di Bertinetto è certamente apprezzabile anche da chi, pur non essendo uno specialista della filosofia di Johann Gottlieb Fichte, vuole 'semplicemente' approfondire un argomento avvincente e complesso, traendo da esso notevoli spunti di riflessione. In questo senso, questa ricerca di Alessandro Bertinetto si fa ulteriormente apprezzare proprio perché consente diversi livelli di lettura, dal momento che il testo oscilla continuamente fra un lavoro di minuta analisi tutto interno alla ricerca fichtiana ed un tentativo di utilizzare, in modo avvincente, argomenti fichtiani per rinnovare il dibattito teoretico ed estetico contemporaneo.

Matteo Segatto

Ulrich Dreesman, *Aufklärung der Religion. Die Religionstheologie Johann Joachim Spaldings*, Verlag Kreuz GmbH, Stuttgart 2008, pp. 248.

Il volume di Ulrich Dreesman si inserisce direttamente nella *Spalding-Renaissance* registrabile negli ultimi anni sia in ambito di studi teologici che filosofici, e risponde per molti versi a un urgente *desideratum* della ricerca, dalla dissertazione di Joseph Schollmeier (1967) in attesa di un'indagine monografica aggiornata. Il lavoro di Dreesman è tanto più opportuno, in quanto la pubblicazione dell'edizione critica delle opere di Spalding, curata da Albrecht Beutel e portata avanti con regolarità dal 2001, ha recentemente messo a disposizione documenti altrimenti difficilmente reperibili, che contribuiscono in misura decisiva a illuminare il percorso intellettuale dell'autore. È il caso dei saggi brevi, delle dissertazioni composte per concludere gli studi filosofici e teologici, delle prediche, ma anche degli scritti più importanti, quelli che hanno determinato la notorietà di Spalding tra i suoi contemporanei, presentati finalmente in una veste sinottica comprendente tutte le diverse edizioni: i *Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum* (1761¹, 1764², 1769³, 1773⁴, 1784⁵), il controverso testo *Ueber die Nutzbarkeit des Predigtamtes und deren Beförderung* (1772¹, 1773², 1791³), il testamento spirituale depositato nella *Religion, eine Angelegenheit des Menschen* (1797¹, 1798², 1799³, 1806⁴), ma soprattutto il capolavoro giovanile, protagonista di una ricezione senza pari sia dal punto di vista editoriale che filosofico, vale a dire il monologo intitolato *Die Bestimmung des Menschen* (1748¹, 1748², 1749³, 1752⁴, 1754⁵, 1759⁶, 1763⁷, 1764⁸, 1768⁹, 1774¹⁰, 1794¹¹). Dreesman si avvale di tutte queste fonti, e non solo. Nel caso di prediche non ancora uscite nell'edizione critica o di traduzioni pubblicate da Spalding che si rivelino utili per il suo lavoro, ma che in quanto tali non sono state (né verosimilmente saranno) incluse nel progetto editoriale complessivo di Beutel e dei suoi collaboratori, Dreesman ricorre ai testi stessi del XVIII secolo e, in un caso, anche a un manoscritto non ancora pubblicato (una lettera a Herder del gennaio 1773). Insomma, fin dalla bibliografia il volume di Dreesman promette di essere un contributo serio e rigoroso, nonché il primo dopo oltre quarant'anni di silenzio.

La promessa viene mantenuta lungo tutto il corso dell'indagine, che si articola in tre sezioni, *Religion der Aufklärung*, *Die Religions-theologie J. J. Spaldings* e *Aufklärung der Religion*. L'avvicinarsi stesso dei tre titoli indica con chiarezza l'obiettivo di fondo del volume, che mira a seguire il profilarsi di un nuovo atteggiamento nei con-

fronti del religioso a partire dalle sfide di una società in radicale cambiamento: la religione dell'illuminismo diventa illuminismo, o meglio, rischiaramento (qui la lingua tedesca risulta più efficace di quella italiana) della religione.

La prima sezione è introduttiva e analizza alcuni dei concetti fondamentali che compariranno all'interno del volume, non trascurando poi di fornire informazioni bio-bibliografiche sull'autore e sulla sua (s)fortuna storiografica. Un'attenzione particolare merita il concetto di *Religion*, che Dreesman rende puntello per tutta la sua interpretazione e innalza a caposaldo teorico del contributo di Spalding allo sviluppo della teologia del suo tempo. In seguito ai dibattiti della prima modernità su deismo, religione naturale e apologetica, il concetto di *Religion* comincia a imporsi anche nei territori tedeschi come designazione di un'attitudine nei confronti del divino, che prescinde dalla mediazione erudita per porsi su un piano esistenziale più immediato. Spalding non è il primo né l'unico ad appropriarsi del concetto e a lasciarlo maturare in direzioni non sempre ortodosse, ma è sicuramente colui che più di altri ha saputo "osare". Inoltre, a lui si devono alcune fra le formulazioni più felici dell'essenza della *Religion* come *Angelegenheit des Herzens* e *Angelegenheit des Menschen* in una direzione che, gli studiosi di teologia ne sono sempre più convinti, punta direttamente verso Schleiermacher.

La seconda sezione, quella più consistente, è dedicata all'opera di Spalding nella sua interezza ed è a sua volta suddivisa in tre parti (*Die individuelle Religion*, *Die gesellschaftliche Religion*, *Die Krise der Religion*). Dreesman procede cronologicamente, delineando la genesi di un modello religioso non limitato alla componente cognitiva, ma caratterizzato dal decisivo apporto di quella sentimentale; seguendone la successiva applicazione all'omiletica, rivendicata come sede di formazione della coscienza morale e non di indottrinamento teologico; ripercorrendone, infine, la crisi alla luce della crescente polemica nei confronti di due eccessi speculari: un razionalismo meramente strumentale e un fanatismo religioso basato sull'estremizzazione del momento emotivo. Spalding ne emerge come un intellettuale estremamente consapevole della natura del fenomeno religioso, situato in una posizione precaria tra la ragione e il sentimento, e proprio per questo destinatario inevitabile di un continuo processo di autoanalisi.

La terza sezione assolve alla funzione di conclusione e riassume in breve gli esiti dell'indagine. A tal fine, Dreesman enuclea quattro tesi che consentono di ripercorrere il tragitto storico-teorico proposto: 1) *mündiges Christentum* indica la rivoluzione portata avanti da Spalding (e dai suoi "colleghi" Sack e Jerusalem, solo per citarne alcuni) nella comprensione dell'esperienza religiosa, non più asetticamente legata

all'accettazione in fin dei conti passiva di un determinato complesso dottrinale, ma alla consapevole problematizzazione e presa in carico del rapporto con il divino; 2) *empfindsame Religion* sottolinea come l'organo dell'esperienza religiosa non possa essere una ragione artificialmente separata dalla sfera degli affetti, ma un sentimento che si sa autentico perché continuamente passato al vaglio dell'autoesame; 3) *Kirche als Institution religiöser Bildung* rimanda alla (peraltro discussa) riforma dell'omiletica in senso pratico intrapresa a partire dagli anni Settanta e segno di un mutamento radicale nella concezione dell'istituzione ecclesiastica, incaricata di promuovere atteggiamenti più che conoscenze, convinzioni più che competenze erudite; 4) *Theologie als Praxistheorie der christlichen Religion* rende ragione della necessità di costruire una teologia in costante relazione con il compito pastorale, per rispondere alle crescenti richieste di legittimazione provenienti da una società civile sempre più emancipata.

Il maggiore merito del volume consiste proprio nella ricostruzione generale, esposta in maniera chiara ed elegante, mai ridotta a banale parafrasi del testo. Dreesman riesce a mantenere il giusto equilibrio tra linearità dell'esposizione e precisione dell'interpretazione. Vi sono però almeno altri due meriti, sicuramente meno macroscopici, ma comunque di grande rilievo.

La prima menzione spetta al paragrafo *Religion und kritische Philosophie*, interno alla seconda sezione e dedicato alla reazione di Spalding alla filosofia kantiana. Dreesman prende in considerazione tutti i documenti del caso, privati e non, e riesce a fornire una panoramica piuttosto completa del delicato processo di avvicinamento di Spalding al criticismo. A partire dai contatti epistolari indiretti (tramite Mendelssohn) nel 1766 (non nel 1768!) a quelli diretti tra il 1783 e il 1788 per arrivare agli scritti pubblicati tra il 1788 e il 1797, Dreesman lascia emergere l'ambiguo atteggiamento di Spalding nei confronti di Kant, inizialmente visto come una minaccia per la credibilità della religione, ma poi progressivamente ridimensionato in questa sua funzione eversiva grazie alla sua teoria morale. La critica di "scetticismo metafisico" affidata nel 1788 alla terza edizione dei *Vertraute Briefe, die Religion betreffend* (1784¹, 1785²) lascia così spazio agli entusiastici complimenti per la salvaguardia della purezza della virtù presenti nella lettera a Kant dell'otto febbraio 1788 e alla massiccia operazione di aggiornamento a cui Spalding sottopone il lessico dell'undicesima e ultima edizione della *Bestimmung des Menschen* (1794), dove i termini *Pflicht*, *Sollen* e *Sittengesetz* irrompono in misura difficilmente trascurabile a discapito di un vocabolario fino a questo momento orientato al sentimentalismo morale inglese.

La seconda menzione spetta a un'osservazione di carattere filologico, grazie a cui Dreesman corregge l'edizione critica della *Bestimmung des Menschen*: stando a Beutel, le quattro *Zugaben* aggiunte alla settima edizione del 1763 (*Der vernünftige Werth der Andacht, Das glückliche Alter, Die menschlichen Erwartungen, Die Entschlossenheit*) sarebbero tutte la versione più o meno rivista di saggi già precedentemente usciti tranne una, quella intitolata *Die Entschlossenheit*. È merito di Dreesman aver individuato nel breve *Selbstgespräch*, uscito nel 1755 in una rivista a carattere regionale, il nucleo, poi significativamente ampliato, di quest'ultima aggiunta.

In conclusione, il volume di Dreesman si segnala non solo per tempestività storiografica, ma anche e soprattutto per competenza storica e finezza interpretativa. Un contributo rigoroso che soddisfa le esigenze di storici della teologia, della filosofia e della cultura.

Laura Anna Macor

Call for Papers

Call for Papers – Hobbes and Religion

Thomas Hobbes' interest in theology and history of religion has been rarely considered by scholarship, but a text such as the *Historia Ecclesiastica* is important for a number of reasons and offers a brilliant treatment of topics that are also present in major works like the *Leviathan* and the *De cive*. This issue aims to offer a group of contributions devoted to the theological side of Hobbes, as it interacted with his political and philosophical doctrines.

Deadline, December 2011

Click [here](#) to download the call for paper **Hobbes and Religion** with the instructions for the authors.

Call for Papers – The Logic of the Humanists

A wide scholarship held the view that Renaissance Humanists were men of letters, textual scholars, and orators but certainly not philosophers and that they did not contribute to the development of the history of logic. The present issue of *Philosophical Readings* aims to reassess the role of the Renaissance humanists within the history of logic focusing on important figures like Lorenzo Valla, Rudolph Agricola, Giovanni Pontano, Philipp Melanchthon, Petrus Ramus and on other minor logicians of the time.

Deadline, May 2012

Click [here](#) to download the call for papers **The Logic of the Humanists** with the instructions for the authors.

Call for Papers – Concepts and Reality. On Jocelyn Benoist's Realist Philosophy

In *Concepts. Introduction à l'analyse* (Paris, 2010) and in *Eléments de philosophie réaliste* (Paris, 2011) Jocelyn Benoist reassesses the relation between concepts and reality developing a new realist philosophy. What are concepts? How do they work? Are they the reality itself? What is the relation between concepts and the context? What is the distinction between conceptual and not-conceptual realm? What is the role of the intentionality? What is social reality? The present issue of *Philosophical Readings* aims to explore Benoist's new approach to philosophy considering any aspect of his philosophy of mind, of language and of ontology.

Deadline, September 2012

Click here to download the call for papers **Concepts and Reality. On Jocelyn Benoist's Realist Philosophy** with the instructions for the authors.