

**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO**

**CORSO DI DOTTORATO IN FILOSOFIA E SCIENZE  
DELL'UOMO**

Dipartimento di Filosofia Piero Martinetti

**L'ESSERE DISUMANO**

*DA-SEIN E SEYN NEI BEITRÄGE ZUR PHILOSOPHIE (VOM EREIGNIS)*  
DI MARTIN HEIDEGGER

Relatore: Prof. Carmine DI MARTINO

Tesi di Dottorato di  
Luca BIANCHIN

ANNO ACCADEMICO 2019-2020



## L'Essere disumano

*Da-sein e Seyn nei Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis) di Martin Heidegger*

<b>Introduzione</b>	5
<b>Capitolo I</b>	
<b>«Oltre la linea» di Sein und Zeit</b>	17
1. In principio è l'uomo	18
2. Fenomenologia di un parricidio	22
2.1. Soggetto e coscienza	23
2.2. <i>Dasein</i> e mondo	29
3. Il <i>Dasein</i> allo specchio	35
<b>Capitolo II</b>	
<b><i>L'ontologia greca</i></b>	47
1. Il manifestarsi dell'essere: la φύσις	49
2. La legge della φύσις: ἡ ἀλήθεια	57
3. La violenza della legge: ὁ λόγος	67
3.1. Il violentante: l'uomo come τὸ δεινότατον	72
4. L'inizio della metafisica: il pervertimento della φύσις	78
<b>Capitolo III</b>	
<b><i>Nietzsche e la fine della metafisica</i></b>	89
1. <i>Incipit tragoedia</i>	90
2. L'ombra della modernità: Cartesio	94
3. L'ombra della storia: Nietzsche	99
4. <i>Epilogus tragoedia</i> : tecnica e nichilismo	109

## Capitolo IV

**Hölderlin e la ri-voluzione storica** 119

1. «Dichterisch wohnet der Mensch...»: *Kunstwerk e Dichtung* 120

2. «Nenn' ich denn Hohen dabei?»: gli dèi hölderliniani 133

3. «Wir kommen zu spät...»: la fuga degli dèi 144

## Capitolo V

**Da-sein e Seyn** 157

1. La differenza radicale: *Sein* e *Seyn* 159

1.1. *Sein* 160

1.2. *Seyn* 164

1.3. *Ereignis*. Dall'ontologia alla metafisica 170

2. Fondarsi: uomo, *Da-sein* e *Seyn* 175

3. Geografie ontologiche: localizzare il *Da-sein* nell'*Ereignis* 181

3.1. Il *Da-sein* nell'*anfänglicher Anfang* 181

3.2. Il *Da-sein* nell'*abendländische Metaphysik* 188

4. In-formare l'uomo: il *Da-sein* come compito nell'*Ende der Metaphysik* 194

**Bibliografia** 201

*A Nino e Bruna*

Desidero ringraziare, innanzitutto, Edgar Ortiz. Con grande pazienza e senza non poche difficoltà è riuscito a farmi pervenire, nel mezzo della pandemia di Covid-19 che ha colpito l'intero pianeta mentre questa tesi veniva scritta, tutti i miei materiali di lavoro, inclusi i testi di Heidegger, che erano rimasti bloccati a Freiburg mentre io mi trovavo in Italia senza la possibilità di spostarmi. Ringrazio inoltre tutte le persone che mi hanno supportato durante la fase di scrittura, spesso aiutandomi nel recupero di citazioni, fonti e articoli, che io, per i motivi sopra citati, ho avuto difficoltà a recuperare, o che mi sono stati vicini sostenendomi con l'affetto dell'amicizia sincera. Un ringraziamento doveroso va a Laura Volpi, che mi ha aiutato nella resa grafica di alcuni schemi presenti nel capitolo 2 e nel capitolo 5, sopperendo alle mie alquanto lacunose competenze informatiche. Un grazie di cuore anche a Silvia Capodivacca, che mi ha permesso, con la sua generosa ospitalità, di consultare importante materiale di lavoro a Padova. Vi è, fra tutte, una persona che desidero ringraziare in modo speciale, Giulia Lanzirotti, amica preziosa nonché capace studiosa del pensiero heideggeriano: la cura con la quale ha seguito le fasi di stesura di questo lavoro, leggendolo in toto e mettendomi a disposizione la sua competenza, e la pazienza con la quale si è prestata ai confronti filosofici che richiedevo durante la scrittura hanno confermato la sua già nota gentilezza, disponibilità e professionalità. Benché, nelle sue letture, ella abbia individuato errori di forma o battitura, l'eventuale presenza di alcuni di questi nella versione finale è da imputarsi in unica misura allo scrivente. Dedico questo lavoro a Nino e Bruna, che mentre queste parole vedevano la luce sono stati sopraffatti dalla Terra. Per loro, la speranza è l'accadimento di un Mondo.



## Introduzione

«Der Mensch im Da-sein», «l'uomo nell'esser-ci».<sup>1</sup> Lo scopo di questo lavoro potrebbe riassumersi nel tentativo di dare un'adeguata spiegazione a tale proposizione, che si presenta, con tutta la sua enigmaticità, all'interno dei *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)* di Martin Heidegger, come un'indicazione essenziale sul modo in cui devono essere intesi, all'interno di questo testo, i riferimenti al *Mensch* e, con essi, le caratterizzazioni date a quel nuovo plesso concettuale che è il *Da-sein*. Nuovo, perché ritroviamo qui una “scollatura”, rispetto alla produzione heideggeriana precedente, tra l'uomo, *der Mensch*, e il *Dasein*, la struttura trascendentale – o meglio, quasi-trascendentale –<sup>2</sup> con la quale Heidegger designava l'ente-uomo nelle sue peculiarità ontiche e ontologiche. L'uomo *nel Da-sein* – non più il *Dasein*, «dieses Seiende, das wir selbst je sind».<sup>3</sup> Il nostro obiettivo è chiarire in che termini avviene questa separazione, perché è *necessaria* (cioè necessitata) e dunque quali conseguenze porta con sé.

Avvieremo i nostri studi, nel primo capitolo, attraverso un confronto con *Sein und Zeit*, tentando di mettere brevemente in luce le caratteristiche del *Dasein* ivi tracciate. Oggetto di una sterminata letteratura e delle più svariate interpretazioni, alcune delle quali affatto originali, questo concetto verrà qui declinato in modo opportuno, se non addirittura “opportunistico”, evidenziandone solo quegli aspetti che saranno essenziali alla nostra trattazione. Ci si soffermerà dunque sulle qualità trascendentali del *Dasein*, che “inchiodano” il *Dasein* all'uomo inteso come *individuum* dotato di alcune peculiarità ontiche specifiche. Il riferimento a queste peculiarità è necessario affinché possano risultare evidenti i riferimenti che nel testo del Ventisette emergono tra l'uomo, inteso come ente dotato di specifiche caratteristiche ontiche, e il *Dasein*, inteso come struttura ontologica che a quello, e non ad altri, si confà.

Sarà presa in considerazione anche la diade autenticità-inautenticità: più che identificare un movimento dialettico, essa costituirebbe un movimento orizzontale di contrazioni e dilatazioni continue dello spettro di possibilità ontologiche del *Dasein*, nel

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, ed. it. a cura di F. Volpi, trad. it. di F. Volpi e A. Iadicco, Adelphi, Milano, 2007, p. 300.

<sup>2</sup> Su questo torneremo nel primo capitolo.

<sup>3</sup> «Questo ente, che noi stessi sempre siamo» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, nuova ed. it. a cura di F. Volpi sulla vers. di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 2010, p. 23).

quale esso finirebbe per essere a volte “più” a volte “meno” ciò che esso è. Il *Verfallen* cui sarebbe continuamente soggetto il *Dasein* parrebbe spingere anche *Sein und Zeit* nella prospettiva da noi adottata di una non immediata coincidenza tra uomo e *Dasein*, così come viene tematizzata nei testi successivi: l’uomo deve guadagnare la propria autenticità attraverso determinate “soluzioni” esistentive (si vedrà dopo quali), pena la squalifica e il decadimento di sé. Tuttavia, l’uomo può agire in vista del pieno compimento di sé solo nel momento in cui esso è già un *Dasein* dotato delle caratteristiche esistenziali adatte a questa attuazione: esso può essere “più” o “meno”, ma in ogni caso egli già da sempre è il suo Esserci, *Dasein*.

I *Beiträge* non nascono orfani, né il pensiero lì esposto vede la luce per la prima volta – quasi si trattasse di un’intuizione improvvisa, sorta senza preavviso. Piuttosto, essi sono il frutto di un lavoro decennale che principia già nel 1928: è uno stesso interrogare quello che decide per l’interruzione critica di *Sein und Zeit* e quello che avvia nuovi percorsi teorici per dar ragione di questa interruzione. È proprio a partire dall’inizio degli anni Trenta che questo pensiero comincia a cristallizzarsi attorno a dei nuclei teorici via via più definiti. La prima parte di questo lavoro, dunque, prende in esame i testi redatti da Heidegger nella prima metà degli anni Trenta. Sono, questi, lavori importanti che ci permettono di vedere lo sviluppo dell’indagine heideggeriana, evidenziarne i mutamenti, ma soprattutto ci consentono di capire *come* (attraverso quali argomentazioni, con quali mezzi speculativi e grazie a quali supporti testuali) Heidegger ricava gli strumenti necessari per avviarsi alla stesura dei sette trattati, cosiddetti ontostorici.<sup>4</sup> Se i *Beiträge* possono esser visti come un grande campo di battaglia nel quale Heidegger ingaggia un’accesa lotta con una concettualità che in apparenza non vuole farsi domare, è certo che il nostro non si addentra all’interno di questo terreno disarmato. Piuttosto, in quel

---

<sup>4</sup> Ci si riferisce ai sette trattati composti dal 1936 al 1942, comprendenti, oltre ai *Beiträge*, che aprono questa serie, i seguenti testi: *Besinnung* (M. Heidegger, *Besinnung*, a cura di F.-W. von Herrmann, Vittorio Klosterman, Frankfurt a. M., 1997), *Metaphysik und Nihilismus* (M. Heidegger, *Metafisica e nichilismo*, trad. it. di C. Angelino, Il Melangolo, Genova, 2006), *Hegel* (M. Heidegger, *Hegel*, trad. it. di C. Gianni, Zandonai, Rovereto, 2010), *Die Geschichte des Seyns* (M. Heidegger, *La storia dell’Essere*, trad. it. di A. Cimino, Christian Marinotti, Milano, 2012), *Über den Anfang* (M. Heidegger, *Sul principio*, trad. it. di G. B. Demarta, Bompiani, Milano, 2006), *Das Ereignis* (M. Heidegger, *L’evento*, trad. it. di G. Strummiello, Mimesis, Milano, 2017). Per una ricostruzione accurata (e con una bibliografia aggiornata) del percorso che Heidegger compie dai *Beiträge* a *Das Ereignis* si veda D. Vallega-Neu, *Heidegger's Poietic Writings: From 'Contributions to Philosophy' to 'The Event'*, Indiana University Press, 2018.



contesto egli può sfruttare i vantaggi teorici che aveva preventivamente guadagnato dal confronto con tre “figure” della tradizione occidentale: i Greci, Nietzsche e Hölderlin – un confronto testimoniato soprattutto dai corsi tenuti da Heidegger in quegli anni, ma anche da alcuni scritti d’occasione, quali conferenze o discorsi pubblici, o saggi raccolti successivamente. Noi analizzeremo questo materiale, non solo per spiegarlo o commentarlo, ma per verificare in che modo Heidegger utilizzi quell’insieme di concetti che poi confluiranno nei *Beiträge*. È infatti nostra convinzione che l’accesso a questo testo risulti non solo più chiaro, ma filosoficamente più efficace se si considera l’insieme della produzione heideggeriana di quegli anni.

Così, l’interpretazione heideggeriana dei Greci – che prenderemo in esame nel secondo capitolo – sarà indispensabile per comprendere l’originale orizzonte ontologico dei *Beiträge*. In particolare, i tre concetti di φύσις, ἀλήθεια e λόγος ci serviranno per mettere a fuoco, rispettivamente, tre momenti centrali di questa ontologia. Attraverso l’analisi del fenomeno della φύσις, vedremo come Heidegger riesca a individuare quella “logica” – pensata originariamente dai presocratici come auto-manifestazione, auto-svelamento, auto-esibizione –<sup>5</sup> che gli permetterà di comprendere la natura evenemenziale del *Sein*,<sup>6</sup> fino ad arrivare ad una coincidenza – comunque problematica e che spetterà a noi chiarire – tra φύσις e *Sein*. Se il *Sein* si dà, dunque, secondo “atti evenemenziali”, così come (specularmente) la φύσις *geht sich auf*, Heidegger è attento a stabilire la legge di tale *aufgehen*: l’ἀλήθεια. Essa è, vedremo, la legge del movimento della φύσις, la legge del movimento dell’Essere. La legalità della φύσις, infatti, non può essere arbitraria e viene stabilita cooriginariamente all’insorgere di quel manifestarsi che è la φύσις stessa. Φύσις e ἀλήθεια, dunque, non sono una medesima cosa, uno Stesso che renderebbe ammissibile una semplificatoria *reductio* delle variabili; piuttosto, esse esigono un’acribia investigativa che riesca a presentarne le differenze specifiche e, nel medesimo tempo, l’intima connessione strutturale. Mostreremo inoltre come la legge

---

<sup>5</sup> Sulla definizione-traduzione di φύσις si veda il primo paragrafo del secondo capitolo.

<sup>6</sup> In questo lavoro seguiremo, per quel che riguarda la distinzione heideggeriana di *Sein* e *Sein*, la scelta traduttiva del Volpi, usando per *il primo* il termine “essere” con l’iniziale minuscola e per *il secondo* il termine “Essere” con l’iniziale maiuscola – senza avventurarci, dunque, in artificiose soluzioni che vorrebbe al posto del *Sein* “eßbere” (cfr. le scelte traduttive di Demarta nel *Glossario* in M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin*, cit., p 317-359) oppure “essere” (cfr. l’innovativo, ma per noi alquanto problematico e artificioso, contesto traduttivo presentato da Zaccaria e De Gennaro in I. De Gennaro, G. Zaccaria, *Dasein: da-sein. Tradurre la parola del pensiero. Un contributo alla ricezione italiana di Heidegger*, Marinotti, Firenze, 2007).

aletheiologica che regola il movimento manifestativo della φύσις imponga, come necessità interna a questa legge stessa, anche il momento della sua trasgressione: la φύσις, che e-viene in virtù della ἀλήθεια che ne regola lo sviluppo, subisce una “torsione”, un mutamento *essenziale* a causa di una decisione originaria volta a strappare l’ente dalla latenza (λήθη) per consegnarlo a quella apertura (ἀ-) dove esso può finalmente venire appreso. Questa trasgressione – che è un’azione nel medesimo tempo *violenta e salvifica* – non è affidata al puro arbitrio dell’uomo, quasi fosse lui, o solo lui, a decidere del destino dell’ente; è piuttosto nell’im-posizione dell’uomo da parte della φύσις nel *Da-sein*, inteso come il luogo di reciproca fondazione di uomo ed ente, che l’uomo riceve in consegna dalla φύσις questa *posizione* (intesa come “messa in luogo”) quale compito che egli deve di volta in volta realizzare.

Il confronto con il pensiero greco riveste un’importanza particolare perché soddisfa il bisogno, avvertito da Heidegger come prioritario, di chiarire cosa sia successo in quell’*Anfang* dentro cui noi, in quanto occidentali e in quanto contemporanei, ci troviamo. Lì origina per Heidegger la nostra storia: lì vengono poste le premesse e le condizioni a cui sottostarà la metafisica – il suo sviluppo e, inevitabilmente, la sua fine. Tale parabola, che origina nella Grecia pre-platonica e pre-aristotelica, si compie (nel senso che raccoglie tutta l’eredità di questa parabola, del suo sviluppo e prima ancora del suo fondamento originario) in e attraverso Nietzsche. Nel terzo capitolo vedremo dunque come, secondo Heidegger, Nietzsche dispieghi l’*Anfang*, liberando definitivamente ciò che in esso era contenuto solo in potenza. Pensate e tenete a partire dal 1936 – ovvero in parallelo con l’inizio della stesura dei *Beiträge* – le lezioni su Nietzsche testimoniano l’inizio di un confronto-scontro che terrà Heidegger impegnato per più di un decennio, fino al 1948. Queste lezioni sono materiale prezioso dal quale attingeremo, perché ci permettono di vedere i *Beiträge* quasi fossero “allo specchio”: ci permettono cioè di mettere in luce in modo più rigoroso – complice una scrittura più evidente, chiara, didascalica e un percorso argomentativo lineare – alcuni aspetti che ritroveremo anche nei *Beiträge*, tuttavia “mascherati”, o sotto la coltre di una terminologia più specificamente esoterica o all’ombra di considerazioni di natura squisitamente ontologica. Ci concentreremo tuttavia solo un aspetto particolare, ovvero sulla funzione svolta da quello che definiremo “soggetto metafisico”: quella particolare *forma* della soggettività che caratterizza tutta la storia della metafisica, ma che subisce una svolta (o

meglio, “un’accelerazione”) con l’ontologia della sostanza cartesiana e che, secondo la lettura di Heidegger, entra prepotentemente nel pensiero nietzschiano fino a condizionarne i caratteri più intimi. Sarà a causa di questa assimilazione inconscia, da parte di Nietzsche, del modello soggettivistico cartesiano e, con esso, del “germe” che questo portava seco, che persino la dottrina della *Wille zur Macht* – teoricamente l’ultimo attacco del “dinamitardo” Nietzsche alla tradizione metafisica platonico-socratica – finisce per essere la riproposizione dell’ontologia della presenza nella sua massima espressione filosofica. Qui, per Heidegger, il cerchio si chiude e un’intera storia volge al termine. Insistendo sulla trasmissione “virale” dell’ontologia della presenza a causa di questo soggetto “malato”, metteremo in luce le criticità di questo soggetto stesso, la diagnosi heideggeriana, con lo scopo di mostrare come il rapporto uomo-*Da-sein*, così com’è tematizzato nei *Beiträge*, sia precisamente il tentativo di “curare” questa “malattia soggettivistica”. L’obiettivo heideggeriano, che noi seguiremo, è infatti quello di individuare la costituzione di una nuova forma (τύπος) umana che riesca ad inserirsi con profitto nelle maglie della nuova ontologia elaborata in quegli anni e che possa perciò farsi portavoce, testimone e agente dell’indirizzo a cui questa ontologia sembra rimandare: appunto, il corso venturo della *Seinsgeschichte*.

Se Nietzsche chiude, trionfalmente, la storia filosofia occidentale, spetta però a Hölderlin il compito, assegnatoli da Heidegger, di indicare la direzione e il cammino che il pensatore deve percorrere per intuire il darsi di una nuova epoca del pensiero. Attraverso il confronto con il pensiero hölderliniano (quarto capitolo) riprenderemo alcuni concetti emersi in seno al confronto con i Greci, ma portandoli a un livello di analisi “superiore”. L’obiettivo è duplice: da un lato vorremmo mostrare la particolarità del movimento manifestativo della φύσις, che non può essere descritto utilizzando il verbo essere, *sein*, ma richiede l’utilizzo di un verbo diverso *wesen* – lo stesso verbo che Heidegger utilizza per riferirsi al modo d’essere della *Kunstwerk* e della *Dichtung* in particolar modo. Dall’altro lato, insistendo sull’essenza della *Dichtung* chiariremo il peculiare modo con cui l’uomo si relaziona al fare poetico. Anche in questo caso si tratterà di *collocare*, posizionandolo all’interno di una precisa topologia ontologica, l’uomo nel suo rapporto con il fare artistico. Hölderlin si rivelerà prezioso, dunque, per comprendere cos’è (*weset*) la Poesia (*Dichtung*) e in che termini questa comprensione aiuti a chiarire in

modo più rigoroso la *necessità* della crisi greca e, dunque, la necessità del pervertimento della φύσις e l'istaurarsi così della storia della metafisica come “fuga degli dèi”.

Una volta indicate le caratterizzazioni date da Heidegger al *Dasein* all'interno di *Sein und Zeit* e dopo aver percorso un cammino attraverso i testi heideggeriani della prima metà degli anni Trenta, nel quinto capitolo, si tratterà di entrare nell'orizzonte specifico del problema qui presentato, ovvero il rapporto tra *Mensch* e *Da-sein* così come è tematizzato nei *Beiträge zur Philosophie*. In realtà, la soluzione è tutta interna all'elaborazione e alla chiarificazione del secondo di questi concetti, quello di *Da-sein*: non solo perché è oggetto di una maggiore attenzione da parte di Heidegger – che ne scrive diffusamente in tutta l'opera, permettendoci dunque di avere un supporto testuale più ricco – ma anche perché è lo strumento filosoficamente più interessante con il quale penetrare la nuova ontologia di Heidegger. Infatti, esso impedisce alla nostra ricerca di ridursi a un mero particolarismo “scolastico”, consentendole invece di entrare in comunicazione con una pluralità di temi e problemi filosofici differenti – che non sarà possibile, in questo contesto, trattare diffusamente, ma che verranno nondimeno evidenziati e, dove possibile, approfonditi. Si è detto: attraverso l'analisi del *Da-sein*, così come compare nei *Beiträge*, siamo in grado di penetrare in modo più efficace la nuova ontologia heideggeriana; bisogna chiarire quanto segue: 1) che vi è una nuova ontologia; 2) in che termine il *Da-sein* è uno strumento efficace a tale penetrazione.

1) Com'è noto (e come vedremo nel corso del primo capitolo), dopo la pubblicazione di *Sein und Zeit* nel 1927, Heidegger comincia a riorganizzare il proprio in pensiero e le sue coordinate principali con il duplice scopo di radicalizzare la riflessione sull'essere condotta nel decennio precedente, espungendo quei retaggi soggettivistici a cui persino *Sein und Zeit* non sembrava voler rinunciare; di superare le aporeticità che il testo stesso del Ventisette portava con sé, in vista di un superamento delle stesse, nella direzione di una elaborazione sistematica della temporalità nei termini di una storicità originaria. Heidegger sottopone così il suo pensiero e la domanda a esso veicolata a una torsione metodologica (viene individuata, come si vedrà, una nuova via d'accesso al problema dell'essere) che, come ricorda lo stesso Heidegger, altro non è che il tentativo di

accordarsi ad una *Kehre* più originaria e radicale, quella dell'essere stesso: l'essere stesso è *kehrig*.<sup>7</sup>

2) Parlare di un “soggettivismo” di *Sein und Zeit* è rischioso. Avremo modo di vedere la complessità della questione e la relativa delicatezza che consegue alla scelta di una terminologia appropriata. Se, dunque, preferiamo non esprimerci (né lo faremo più avanti) in termini netti, confinando *Sein und Zeit* nell'ombra ambigua di un'opera “fallimentare” dalla quale, per usare espressione nota, si fa rientrare dalla finestra quel soggetto che si era prima cacciato dalla porta, perlomeno si evidenzia (e non si è primi a farlo)<sup>8</sup> che laddove Heidegger necessita di un canale preferenziale che gli consenta di avvicinarsi al problema dell'essere egli lo evidenzia nelle peculiarità ontologiche di quella struttura che lui chiama *Dasein* – e che fa coincidere con l'essere umano: la strada maestra per la *Seinsfrage* è una *fundamentale Ontologie* che si dà in primo luogo come *existentiale Analytik*. Non deve dunque troppo stupire che laddove Heidegger cerchi di ripensare i contenuti filosofici di *Sein und Zeit*, con l'obiettivo di radicalizzarne il fondamento, si impegni anche in una rielaborazione di quello che era finito per essere uno dei nuclei teoretici più rilevanti di tale testo: il *Dasein*, appunto. Noi sfrutteremo questo impegno: come Heidegger, in *Sein und Zeit*, si serve del *Dasein* per accedere al problema dell'essere, così noi, sfidando le intenzioni di Heidegger, ma fedeli al suo insegnamento, utilizzeremo il *Da-sein* come “filo d'Arianna” per muoverci dentro i labirinti dei *Beiträge zur Philosophie*. Ci accorgeremo, così, che il concetto non viene né scartato né “depotenziato”, relegato a momento marginale di un sistema che potrebbe eventualmente bypassarlo. Anzi, esso riveste ancora un ruolo centrale nel complesso argomentativo heideggeriano; un complesso argomentativo – è bene specificarlo fin da subito – che si compone di una molteplicità di elementi tra loro inseparabili, all'interno dei quali il concetto di *Da-sein* occupa una precisa posizione e svolge un preciso compito; forse nemmeno centrale, aggiungeremmo, se si accetta, come fa la critica heideggeriana (che su questo si affida a un'esplicita testimonianza di Heidegger, finendo per accettarla fin da

---

<sup>7</sup> Cfr. M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., p. 46; (per una prospettiva che analizza la necessità della svolta a partire dal “primo Heidegger”) Id., *Il senso dell'essere e la “svolta”*, a cura di A. Marini, La Nuova Italia, Firenze, 1982 (in particolare pp. LXXXII-XC)

<sup>8</sup> Sull'affermazione esplicita di una latente e determinante prossimità tra l'*ego cogito* cartesiano (e, dunque, tra il soggetto moderno che da questo deriva) e il *Dasein* heideggeriano si vedano gli oramai classici studi di J.-L. Marion, *L'ego' et le 'Dasein'*. Heidegger et la “déstuction” de Descartes dans ‘Sein Und Zeit’, in «Revue de métaphysique et de morale», vol. XCII, 1, 1987, pp. 25–53.

subito con forse troppa acriticità), che *Ereignis*, sola, «è la parola chiave»<sup>9</sup> del suo pensiero a partire dal 1936, anno di inizio della stesura e dell'elaborazione dei *Beiträge*. È senz'altro vero che “*Ereignis*”, termine enigmatico di difficile traduzione,<sup>10</sup> riveste una posizione dominante rispetto alla corona di termini e concetti che compaiono (o meglio, vengono definitivamente indicizzati nel nuovo vocabolario heideggeriano) all'interno dei sette trattati. È altrettanto vero, però, che a noi non interessa stabilire una gerarchia tra questi concetti; piuttosto, se il nostro obiettivo è quello di ragionare sulla funzione che il *Da-sein* riveste nella rinnovata riflessione filosofica heideggeriana, dovremmo organizzare la nostra indagine in modo tale da non perdere mai di vista il nostro obiettivo; il quale resta sempre sottomesso alla scelta metodologica principale di “entrare” nel nuovo orizzonte filosofico heideggeriano sfruttando il vantaggio di un concetto, quello di *Da-sein*, che, nonostante le modifiche che subisce nel corso degli anni, rimane – al pari di quello di *Sein* – un concetto chiave di tutta la riflessione heideggeriana: una costante che ci permette, a differenza di concetti totalmente “nuovi” come quello di *Ereignis*, di coglierne gli aspetti originali sfruttando anche un approccio *ex negativo* rispetto alla produzione precedente.

Per fare questo sarà indispensabile riconoscere quanto accennato prima, ovvero che il *Da-sein* è un preciso momento di un sistema più generale che lo comprende. Questo sistema non possiede elementi indipendenti, ma ognuno di questi è comunicante con gli altri in modo *essenziale* – ovvero strutturale. Dovendo azzardare un'immagine, potremmo pensare ai *Beiträge* come a un'architettura cui ogni elemento è portante: tolto anche uno solo di essi la struttura inevitabilmente collaserebbe. È necessario, dunque, per spiegare e comprendere il ruolo e la funzione che il *Da-sein* ricopre all'interno di questa composizione, presentarne prima una rappresentazione generale. Non si può, cioè, comprendere cosa sia il *Da-sein*, senza preventivamente visualizzare l'immagine ampia nella quale è racchiuso; e dalla quale è fondato e *giustificato*. Dovranno dunque essere presi in esame concetti quali quello di *Sein*, o di *Ereignis*, e tutti i sotto-concetti, o le implicazioni concettuali, che questi portano con sé – e che ci accompagneranno

---

<sup>9</sup> M. Heidegger, *Lettera sull'“umanismo”*, in Id., *Segnavia*, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1987, p. 270n.

<sup>10</sup> Su questo si veda il saggio di R. Terzi, *Esperienza o tautologia? La questione dell'evento in Heidegger*, in M. Di Martino (a cura di), *La questione dell'evento nella filosofia contemporanea*, Aracne, Roma, 2013, pp. 97-128.

all'interno dell'intricata struttura dei *Beiträge*, aiutandoci a deciptare il senso generale di questa struttura stessa e del luogo ivi occupato dal *Da-sein*.

I *Beiträge* rappresentano l'inizio, non la conclusione, di un'indagine che Heidegger seguirà con profitto fino alla fine del suo cammino di pensiero. La svolta contenutistica, metodologica e terminologica che abbiamo visto principiare all'inizio degli anni Trenta viene resa evidente dai *Beiträge*, dove vengono esposte non soltanto le intuizioni alle quali Heidegger stava lavorando in quegli anni, ma anche quei problemi (errori, contraddizioni, cambi di direzione, insomma: quei "sentieri interrotti") che inevitabilmente erano sorti nella fase di elaborazione di un pensiero che voleva dirsi nuovo, ma che Heidegger tendeva a non presentare pubblicamente nei suoi aspetti preparatori. Dunque, il testo del 1936 non segna il punto d'arresto di questa originale e avventurosa interrogazione; gli seguiranno, infatti, oltre ai già menzionati sei trattati, una serie vastissima e assai nota di lavori (in primo luogo corsi universitari, conferenze e seminari) nei quali e attraverso i quali Heidegger porta a livelli via via più profondi ed elaborati quelle intuizioni che da lì in poi non avrebbe più messo in discussione. Certo i testi degli anni Cinquanta hanno un carattere diverso rispetto a quelli scritti negli anni Quaranta e agli ultimi lavori degli anni Sessanta; ad ogni modo, essi possono essere considerati come un incessante *labor limae* di quel particolare "sistema" ideato e presentato, per la prima volta in modo definito, nei *Beiträge* e che avrebbe avuto modo di confermarsi più volte, negli anni successivi, con l'aggiunta di argomentazioni "aggiornate" e migliorate.

A rigore, dunque, per un lavoro, come vorrebbe essere il nostro, che vuole confrontarsi con questo articolato orizzonte filosofico, dovrebbe rappresentare un vantaggio analizzare questa vasta produzione sviluppatasi continuativamente attraverso quasi tre decenni – soprattutto se si accetta, come pare ovvio fare, che gli ultimi lavori di un autore non solo "raccolgono le fila" di quanto detto prima, ma lo "dicono" anche meglio. Ammesso (e non concesso) che questa idea possa dirsi fondata, noi percorreremo comunque un'altra strada. Consapevoli del fatto che trascurando questa produzione finiremo per tralasciare non soltanto "qualcosa", ma un intero campo di ricerca, porremo come limite temporale di riferimento il 1938, anno di fine stesura dei *Beiträge*. Non ci muoveremo, dunque, *oltre* questa data prendendo in esame testi anche straordinariamente affini ai *Beiträge* (si pensi

all'imprescindibile *Besinnung*, redatto immediatamente dopo i *Beiträge* quasi ne fosse un ideale *sequel*, o al magistrale *Das Ereignis*, che chiude, completandola, la serie dei trattati ontostorici; senza parlare di testi quali *Zeit und Sein* o *Identität und Differenz* che, più di altri, evidenziano il cambio di direzione intrapreso da Heidegger nella seconda fase del suo cammino e ne mettono in luce i plessi concettuali più rilevanti);<sup>11</sup> degli scritti comparsi dopo il 1938, prenderemo in esame solo quelli che sono stati redatti e/o elaborati, secondo esplicita testimonianza di Heidegger, *prima* di questa data. In questo modo, potremo sfruttare, per esempio, alcune lezioni contenute nel *Nietzsche*, alcune conferenze tenute all'inizio degli anni Quaranta sul problema della verità (e sul suo inizio greco) e alcuni scritti dedicati a Hölderlin pubblicati dopo il 1938.<sup>12</sup> Il motivo per il quale si è preferito adottare tale approccio è essenzialmente quello di circoscrivere l'ambito della ricerca e il materiale (altrimenti vastissimo) da cui questa deve attingere con l'obiettivo di isolare, come in una cornice, lo sfondo del nostro lavoro: i *Beiträge* devono stare, in un certo senso, "di fronte" a noi, non "alle spalle", rappresentando così il punto di fuga in cui convergono tutte le prospettive emerse nei testi che li precedono, costituendone questi il supporto.

Questa decisione – dovuta a motivi squisitamente metodologici – è la prima ragione per la quale questa ricerca si espone inevitabilmente al rischio dell'incompletezza. Essa, per dirsi esaustiva, dovrebbe ammettere all'interno del proprio dominio anche la produzione successiva al 1938; non solo per questioni meramente filologico-esegetiche, volte a consegnare un lavoro completo e oculatamente organizzato, ma anche e soprattutto per motivazioni specificamente filosofiche: è necessario infatti ripercorrere i testi pensati e stilati successivamente ai *Beiträge* per mettere in luce con maggiore consapevolezza critica le direzioni e gli obiettivi che Heidegger era andato seguendo e perseguendo nei decenni successivi. Il risultato, invero affascinante, che ipotizziamo delinearsi è quello di una ferrea unità di pensiero che riesce ad armonizzare la complessa, ricca e sempre fertile indagine heideggeriana, animata in quegli anni da problemi tra loro differenti: dalla

---

<sup>11</sup> Per una ricostruzione – condotta dal punto di vista squisitamente ontologico – del percorso del "secondo Heidegger" si veda J. Grondin, *Le tournant dans la pensée de M. Heidegger*, PUF, Paris, 1987; O. Pöggeler, *Heidegger in seiner Zeit*, Wilhelm Fink, München, 1999; G. Stenstad, *The Turning in 'Ereignis' and Transformation of Thinking*, in «Heidegger Studies», 12, 1996, pp. 83-94.

<sup>12</sup> Su questo si vedano le indicazioni di Heidegger stesso contenute nella preziosa *Premessa* del *Nietzsche* I (Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1994, p. 20).



questione della tecnica al problema della fine della metafisica passando attraverso il fenomeno del nichilismo, dall'analisi dei testi poetici di autori quali Georg Trakl, Stefan George, Rainer Maria Rilke e ovviamente il già citato Hölderlin all'approfondimento di artisti come Van Gogh, mantenendo invariato l'inesausto domandare sul pensiero Greco; sorgono nel frattempo, o si intensificano, anche grazie a sollecitazioni esterne da parte di altri intellettuali, interessi rivolti alla psicoanalisi e alla medicina, insieme a riflessioni più generali sul compito dell'umanità nel tempo presente e sul suo compito in quello futuro.<sup>13</sup> Questa molteplicità di tematiche tende a trovare la sua fondazione prima in una sorta di "consapevolezza metafisica" – dove "metafisica" è termine usato in senso classico, non heideggeriano – che Heidegger aveva acquisito negli anni di transito da *Sein und Zeit* ai *Beiträge*.

---

<sup>13</sup> Su questo si veda in particolare M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, trad. it. di A. Giuliano, E. Mazarella, Guida, Napoli, 1991; Id., *Filosofia e cibernetica*, a cura di A. Fabris, ETS, Pisa, 1988; Id., *Umanesimo e scienza nell'era atomica*, a cura di A. Crescini, Editrice La Scuola, Brescia, 1986 e i saggi di O. Pöggeler, *Heidegger e le scienze*, in Id., *Heidegger e la filosofia ermeneutica*, L'officina tipografica, Napoli, 1994, pp. 419-455; Id., *The Hermeneutics of the Technological World: the Heidegger-Heisemberg Dispute*, in «International Journal of Philosophical Studies», vol. 1, 1993, pp. 21-48.



## Capitolo I

### «Oltre la linea» di *Sein und Zeit*

L'obiettivo di questa introduzione è quello di chiarire in che modo Heidegger interpreta il concetto di *Dasein* all'interno di *Sein und Zeit*, mettendone in luce alcuni aspetti specifici che, come vedremo successivamente, non potranno confarsi al diverso concetto di *Da-sein* così come viene presentato nei *Beiträge*. Un'operazione di questo tipo – “scolastica” sotto molteplici punti di vista – può dirsi originale nel momento in cui non intende presentare un resoconto fenomenologico-descrittivo delle varie “forme” che il *Dasein* assume nell'esposizione heideggeriana o nelle interpretazioni di autori che di questo hanno trattato. Non è qui in gioco un'esposizione generale delle caratteristiche del *Dasein*; piuttosto, quel che dovrà venire in luce è l'intima connessione, il legame *essenziale*, che unisce “*Dasein*” e “uomo”, termini che, a partire dal Ventuno<sup>1</sup> fino a *Sein und Zeit*, vengono impiegati univocamente. Si mostrerà: 1) come la centralità che il fenomeno del *Dasein* riveste nelle analisi nel testo del 1927 consegue al primissimo interesse heideggeriano per la peculiarità della forma dell'esistenza umana, interesse declinato in termini tendenzialmente anti teoreticistici; 2) come l'approfondimento di

---

<sup>1</sup> Infatti, come vedremo Heidegger già dal 1921 usa il termine *Dasein* per indicare la forma tipica dell'esistenza umana. È però nel 1923, nel corso del semestre estivo *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* che Heidegger utilizza il termine *Dasein* riferendolo esplicitamente all'uomo, indicando con esso la peculiare dimensione effettiva, storica, pratica della vita umana («*Effettività* è la denominazione per il carattere di essere del “nostro” “proprio” *esserci*» [M. Heidegger, *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, ed. it. a cura di E. Mazzarella, trad. it. di G. Auletta, Guida, Napoli, 1992, 17]). In questo testo, relativamente giovanile, sono presenti, elaborate in modo sorprendentemente maturo, molte delle idee centrali di tutta la successiva riflessione heideggeriana. Viene infatti tematizzato, oltre al problema della coscienza storica sorto sulla scia dell'approfondimento della filosofia di Nietzsche, Dilthey, Bergson e Spengler, anche un primo radicale confronto con la fenomenologia husserliana; entrambe queste istanze si collocano nell'orizzonte di un radicale ripensamento della forma propria dell'esistenza umana con l'obiettivo (anche in questo caso, esplicito) di sgravare quest'ultima dalle morse teoreticistiche in cui, secondo Heidegger, si era incagliato il dibattito sulla soggettività. Tuttavia, questo testo, benché documento prezioso che potrebbe avvantaggiarci nel tentativo di dimostrare la coincidenza del termine *Dasein* con l'uomo, non ci offre elementi utili a sostegno dell'argomentazione che vogliamo qui presentare: infatti, benché venga presentato un quadro generale di critiche rivolte alla fenomenologia, Heidegger non ne prende in considerazione analiticamente i concetti chiave, come invece farà in seguito – in particolar modo nel 1925, all'interno dei *Prolegomena*. Noi preferiremo dunque, nella parte centrale di questo capitolo, utilizzare un materiale più “completo”, che ci permetta di avere a disposizione un numero maggiore e maggiormente variegato di tematiche, così da entrare nel dettaglio delle questioni, isolando, nell'insieme delle analisi heideggeriane, solo quelle da cui possiamo trarre maggior profitto ai fini della nostra argomentazione.

questo orizzonte lo abbia portato a criticare le posizioni fenomenologiche di Husserl, viziate secondo Heidegger di eccessivo cartesianismo. La radice cartesiana della fenomenologia husserliana rappresenta il presupposto del fallimento di quest'ultima, la quale riproduce la dicotomia proposta da Cartesio tra le *res* e in questo modo fraintende lo statuto ontologico della soggettività; 3) come il *Dasein*, così come lo pensa Heidegger, voglia rappresentare una radicale alternativa rispetto alle interpretazioni della soggettività condotte in seno alla fenomenologia. Questa alternativa, tuttavia, che vorrebbe muovere nella direzione di un superamento della dicotomia cartesiana, presenta al suo interno delle criticità, che noi dovremmo mettere in luce per comprendere il collegamento essenziale che lega il *Dasein* all'ente-uomo.

### 1. *In principio era l'uomo*

C'è una frase, contenuta nei *Grundprobleme der Phänomenologie*, che potrebbe esemplificare in modo particolarmente efficace l'idea con la quale noi intendiamo avviare quest'indagine introduttiva, anticipandone la direzione: «La filosofia deve forse prendere le mosse dal “soggetto” e ritornare al soggetto con le sue domande ultime, e tuttavia non deve porre in modo unilateralmente soggettivistico le proprie questioni».<sup>2</sup> Quanto scritto da Heidegger indica la necessità di un'interrogazione che non escluda *a priori* una riflessione sul “soggetto”, ma anzi, la ponga come presupposto iniziale, come *conditio sine qua non* di un'indagine filosofica che voglia dirsi non solo completa, ma anche fondata. Infatti, se si ripercorre il cammino heideggeriano dai primi anni Venti fino al testo del 1927, concentrandosi sulle fasi iniziali di questo sviluppo, ci si accorge che il problema dell'uomo – della sua peculiare natura e dei suoi particolari “connotati esistenziali” – è sempre stato al centro di questo cammino, segnandone pertanto il punto di inizio.<sup>3</sup> Infatti, benché la vulgata vorrebbe il problema dell'essere quale problema centrale di tutta la riflessione filosofica heideggeriana, è invero (questa la nostra tesi) *l'affaire* “uomo” a rappresentarne le premesse teoriche: lo sfondo dal quale si staglia, imponendosi come necessaria, la riflessione sull'essere. Chiarendo questo punto

---

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Problemi fondamentali della fenomenologia*, trad. it. di A. Fabris, Il Melangolo, Genova, 1998, p. 148.

<sup>3</sup> Cfr. D. Vicari, *Ontologia dell'esserci. La riproposizione della “questione dell'uomo” nello Heidegger del primo periodo friburghese (1916-1923)*, Zamorani, Torino, 1996.

contribuiremo a giustificare le considerazioni che verranno poi esposte sul rapporto *Dasein*-uomo. L'idea, insomma, che vorremmo seguire in questa introduzione è quella di un'iniziale preminenza del problema relativo alla natura dell'uomo, problema che diverrà presto problema relativo alla natura *ontologica* dell'uomo: ontologia necessaria al superamento dell'*impasse* soggettivistico nel quale, secondo Heidegger, restava imbrigliata la domanda sul *Mensch*. Il punto d'approdo della nostra indagine sarà *Sein und Zeit*, dove il rapporto uomo-*Sein*, benché programmaticamente analizzato durante tutta la trattazione in direzione del *Sein*, costituendo questo, in quanto *Gefragte*, il fulcro prospettico di tutta l'esposizione heideggeriana, finisce per essere in realtà sbilanciato verso il *Frager*, la cui analisi occupa la totalità del testo e la cui esposizione è (sempre programmaticamente) la «via d'accesso principale» al problema stesso.<sup>4</sup> Tutto ciò ci aiuterà a comprendere come questo equilibrio mancato, che di fatto costituisce una delle criticità di *Sein und Zeit* contribuendo a decretarne l'interruzione, come vedremo costringerà Heidegger a ripensare interamente il rapporto tra *Dasein* e *Sein*, riconoscendo come fallimentare la soluzione metodologica prima prospettata, che vedeva appunto nella costituzione ontologica dell'uomo la strada maestra per accedere al problema dell'essere in quanto tale. Inizierà dunque una fase di generale rielaborazione delle premesse ontofenomenologiche del suo sistema che condurrà, nel Trentasei, all'avvio della stesura dei trattati ontostorici.

Quel che da questa rielaborazione scaturirà verrà preso in esame successivamente. Intanto, basti aver brevemente tratteggiato questa parabola, al fine di poterci ora collare al suo inizio: quando il giovane Heidegger, impegnato come libero docente prima (1915) e come assistente di Husserl poi (1919), inizia a confrontarsi con quelle tematiche che andranno a caratterizzare da lì in avanti la sua riflessione giovanile. Sono questi anni fertili, nei quali matura l'interesse verso un'interpretazione filosofica incentrata su una *Hermeneutik der Faktizität* capace di consegnare un'immagine della vita umana nella sua storicità e fatticità. Vanno ricordati perlomeno quattro lavori: *Zur Bestimmung der Philosophie*, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*.

1) *Zur Bestimmung der Philosophie* (1919). Questo testo è forse la prima testimonianza dell'originalità con la quale Heidegger approccia i temi filosofici,

---

<sup>4</sup> Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 16-20.

rielaborandoli alla luce delle influenze culturali del suo tempo. Tuttavia, quello che di questo corso del semestre di guerra del 1919 interessa a noi può venir riassunto dalle seguenti frasi di Heidegger: «L'esperienza vissuta dell'esperienza vissuta – appropriante che si porta con sé – è quella comprendente, è l'intuizione ermeneutica, la costituzione fenomenologica originaria del pre- e del ri-correre, dalla quale è escluso ogni porre teoretico-oggettivante, trascendente. L'universalità dei significati verbali significa primariamente qualcosa di originario: mondanità dell'esperienza vissuta esperita in modo vivente».<sup>5</sup> Si rileva, da questa citazione, il tentativo di individuare la sfera del «pre-», ovvero la dimensione che possa anticipare la trascendentalità del fenomenico e dialogare positivamente con la fatticità della concretezza esistenziale, che è primariamente una concretezza di natura storica. La storicità come carattere peculiare dell'esistenza umana (costante della riflessione heideggeriana di questi anni, come si vedrà anche nei lavori analizzati più sotto) indica il “terreno” filosofico che Heidegger lamenta come non ancora sufficientemente indagato, compreso e posto adeguatamente a tema. Infatti, la tematizzazione dello storico quale unico orizzonte nel quale può esplicarsi «l'intuizione ermeneutica» costituisce quel «qualcosa di originario» che antecede, anticipandole, le manifestazioni della vita auto-cosciente, intese come l'insieme degli atti noetici grazie a quali la coscienza può produrre qualcosa come una conoscenza della propria attività trascendentale.<sup>6</sup>

2) *Phänomenologie des religiösen Lebens* (1920-21). A colpire in questo testo sono soprattutto le due premesse (*Introduzione metodica* e *Interpretazioni di Agostino*)<sup>7</sup> poste prima dello svolgimento dei due corsi, quello del semestre invernale del 1920/1921 dedicato alle lettere di Paolo e quello del semestre estivo del 1921 dedicato al libro X delle *Confessioni* di Agostino. Particolarmente interessante è soprattutto la prima delle due, quella concettualmente più densa e anche più estesa, dove compaiono due capitoli: *Il fenomeno dello storico* e *Formalizzazione e indicazione formale*. Senza entrare nel dettaglio di questi contesti argomentativi, a noi basta mettere in evidenza lo sforzo con il quale Heidegger cerca di pensare lo “storico”, inteso come «il fenomeno che deve aprirci

---

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, a cura di G. Cantillo, trad. it. di G. Auletta, Guida, Napoli, 2002, p. 109.

<sup>6</sup> Cfr. *ivi*, pp. 91-93.

<sup>7</sup> M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, ed. it. a cura di F. Volpi, trad. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2003, pp. 35-102 e 209-225.

l'accesso all'autocomprensione della filosofia».<sup>8</sup> A questo livello l'indagine filosofica heideggeriana conserva un'impostazione ancora fenomenologica, ma si distanzia dall'orizzonte fenomenologico già sul piano squisitamente contenutistico. Prova ne è il fatto che viene affermata «l'importanza dello storico per il senso del filosofare in generale, *prima* di tutte le questioni riguardanti la validità»,<sup>9</sup> ovvero in controtendenza rispetto a «chi sostiene che la validità di questi principi [della filosofia] è indipendente dallo storico, è “sovratemporale”». <sup>10</sup> Insomma, Heidegger si sforza di definire un orizzonte di storicità che sia antecedente alla validità dei principi filosofici, se questi vengono intesi nella validità dell'universalità logica. Solo in questo modo è possibile preparare la strada per un accesso autentico all'«esperienza effettiva della vita». <sup>11</sup> La positività di questa esperienza è qui indicata da Heidegger come *Dasein*, esserci, quale modo specifico dell'esistenza umana. Come si coglie dall'analisi di questi capitoli, il chiarimento dello “storico” è tutto finalizzato alla precisa messa a tema del *Dasein*: «In che rapporto sta il proprio esserci vivente (*lebendige Dasein*) – in quanto inquietato dalla storia – con la storia stessa? In che rapporto sta *da sé* con la storia la vita effettiva?». <sup>12</sup> Il fine è individuare un concetto di «storia che nasce dall'esserci effettivo». <sup>13</sup>

3) *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (1923). Nonostante la sua brevità, questo testo, ricchissimo nei contenuti, riassume magistralmente i guadagni teorici ottenuti da Heidegger nel corso delle sue riflessioni giovanili. Delle molte questioni presenti, noi indichiamo solo quello che in questo testo risulta determinante al nostro scopo. Heidegger scrive: «*L'esserci (vita effettiva) è essere in un mondo (Sein in einer Welt)*». <sup>14</sup> Benché qui non compaia ancora la grafia *In-der-Welt-sein*, come sarà in *Sein und Zeit*, è chiaro che Heidegger cerca, attraverso questa formula, di attuare la stessa operazione filosofica del 1927 (operazione filosofica che avremmo in seguito modo di chiarire e analizzare). In sostanza, quello che Heidegger cerca di fare è di «tenere lontano *lo schema: ci sono soggetti ed oggetti, coscienza ed essere*». <sup>15</sup> In altre parole, è messa in discussione la

---

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 68.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 69.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 71.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 87.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 88.

<sup>14</sup> M. Heidegger, *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, cit., p. 80.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

tendenza, prettamente fenomenologica,<sup>16</sup> di approcciare la vita umana in modo dicotomico (separazione tra la sfera della coscienza quella dell'essere), a favore di un'ermeneutica delle forme esistenziali umane che possa cogliere queste nella *storicità* che caratterizza il loro movimento *effettivo*.<sup>17</sup>

## 2. Fenomenologia di un parricidio

Dunque, come si può notare gli sforzi del giovane Heidegger sono rivolti al tentativo di approfondire la domanda sull'essenza dell'uomo, del particolare modo d'essere di quell'ente le cui peculiarità ontiche non si lasciano altrimenti assorbire dalle tradizionali categorie filosofiche, che Heidegger percepiva come limitanti ai fini di consegnare alla *Faktizität* della vita umana il suo movimento (storico-ontologico) specifico. Ora, il modo in cui Heidegger approccia questi temi (come intende cioè avanzare nell'impresa di una messa in discussione di queste categorie) non è casuale. Com'è noto, la formazione heideggeriana avviene sotto la presenza di alcune grandi figure del pensiero – alcune, come Schneider, Rickert, Krebs, ma soprattutto Husserl, la cui frequentazione era addirittura personale, altre, come Brentano, Paolo di Tarso, Agostino d'Ipponia, Platone, ma soprattutto Aristotele,<sup>18</sup> la cui frequentazione era iniziata, come s'è visto, in giovane età attraverso lo studio scolastico e universitario dei classici. Questi incontri, personali e letterari, per quanto filtrati dall'originale esperienza intellettuale del giovane Heidegger, avvengono sotto la luce di alcune ben determinate “pressioni” culturali che animano il dibattito tedesco di quegli anni: lo psicologismo, il neokantismo e in particolar modo la fenomenologia.<sup>19</sup> Heidegger non è estraneo al vivace dibattito che tiene occupati i rappresentanti di queste correnti e l'insistenza con la quale nei suoi primi scritti si confronta con le problematiche filosofiche da queste emersi testimonia l'urgenza con la quale egli voleva divenirne uno dei protagonisti. In particolar modo, è il confronto con la

---

<sup>16</sup> Cfr. *ivi*, pp. 71-79.

<sup>17</sup> Cfr. *ivi*, pp. 55-60.

<sup>18</sup> Benché sia un testo introduttivo, resta ancora decisamente apprezzabile (e nettamente superiore ad altri testi più “analitici”) la ricostruzione bibio-bibliografica di Heidegger condotta dal Volpi in F. Volpi, *Vita e opere*, in Id. (a cura di), *Guida a Heidegger. Ermeneutica, Fenomenologia, Esistenzialismo, Ontologia, Teologia, Estetica, Etica, Tecnica, Nichilismo*, Laterza, Roma-Bari, 2005, pp. 3-56. Si veda inoltre F. Volpi, *La selvaggia chiarezza*, con una nota di A. Gnoli, Adelphi, Milano, 2011, pp. 159-212, 239-256.

<sup>19</sup> Si veda P. Palumbo (a cura di), *Il giovane Heidegger tra neokantismo, fenomenologia e storicismo*, Università degli Studi di Palermo, Palermo, 2005.



fenomenologia husserliana a impegnare Heidegger in quegli anni. È dunque essenziale comprendere questa prossimità tra Heidegger e Husserl primariamente per due ragioni. La prima, perché ci permette di vedere in che modo, grazie alla fenomenologia, il problema sulla natura dell'uomo riceva una sua canonizzazione, ovvero una sua morfologia filosofica specifica: la domanda viene posta attraverso ordinati criteri fenomenologici che consegnano a Heidegger, oltre a un preciso vocabolario tecnico, anche alcune categorie concettuali che per lui saranno, da quel momento, irrinunciabili. La seconda ragione, la più importante, è relativa alla critica ontologica che Heidegger muove alla filosofia husserliana, manchevole, secondo il nostro, di non avere approfondito, laddove era necessario, la domanda sull'essere: questa mancanza, dovuta al parassitare dell'ombra cartesiana nel *corpus* fenomenologico, 1) sarebbe la causa principale di quel "fallimento" husserliano che spingerà Heidegger a intraprendere un percorso filosofico alternativo a quello del maestro e 2) spingerà Heidegger a ripensare la soggettività nei termini di *Dasein*. Da parte nostra, comprendere la presa di distanza di Heidegger dal soggetto cartesiano-husserliano ci permetterà di mettere in luce le peculiarità ontico-ontologico del *Dasein*.

### 2.1. Soggetto e coscienza

Uno dei luoghi nei quali la critica heideggeriana alla fenomenologia husserliana<sup>20</sup> è condotta con maggiore acribia è senz'altro il corso di lezioni del 1925 intitolato

---

<sup>20</sup> Cfr. M. Heidegger, *Il problema della realtà nella filosofia moderna*, in *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli, 2001; Id., *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, ed. it. a cura di R. Cristin e A. Marini, Il melangolo, Genova, 1999 (in particolare pp. 17-164). Essendo la bibliografia sul rapporto Heidegger-Husserl oramai sterminata, ci limitiamo a segnalare alcuni studi: F.-W. von Herrmann, *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*, Il Melangolo, Genova, 1997; O. Pöggeler, *Heidegger e Husserl a confronto*, in R. Cristin (a cura di), *Heidegger e Husserl*, Aut Aut, 1998 (in generale si veda tutto il volume); T. J. Kiesel, *Husserl and Heidegger*, in AA.VV., *Encyclopedia of Phenomenology*, Kluwer, London, 1997, pp. 333-339. Per l'analisi della presenza di Husserl nel pensiero heideggeriano ai tempi dell'insegnamento marburghese si è trovata convincente la ricostruzione di C. F. Cheung, *Der anfängliche Boden der Phänomenologie: Heideggers Auseinandersetzung mit der Phänomenologie Husserls in seinen Marburger Vorlesungen*, Peter Lang, Frankfurt a. M., 1983. In merito al tema trattato, ovvero il rapporto tra i due pensatori visto alla luce della prospettiva assunta da Cartesio in tale confronto, si veda P. A. Rovatti, *La posta in gioco. Heidegger, Husserl, il soggetto*, Bompiani, Milano, 1987; R. De Biase, *L'interpretazione heideggeriana di Cartesio*, Guida, Napoli, 2005 (soprattutto pp. 11-159); R. Morani, *Soggetto e modernità, Hegel, Nietzsche, Heidegger interpreti di Cartesio*, Franco Angeli, Milano, 2007, pp. 244- 295.

*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Qui è testimoniato, più chiaramente che nel 1927, come il “peccato originale” della fenomenologia husserliana sia esattamente quello di aver «legato il suo destino a quello dell’interpretazione di Cartesio».<sup>21</sup> Come si evince dalla lettura del testo, Heidegger – approfondendo la radice ontologica della fenomenologia,<sup>22</sup> nel progetto sistematico di «un trapasso dalla prospettiva trascendentale a quella ontologico-ermeneutica»<sup>23</sup> – individua in Cartesio il punto archimedeo attraverso il quale attuare la presa di distanza da Husserl. Coerentemente con ciò, Heidegger si trova dinnanzi a un *aut aut*: «Cartesio è fenomenologo perché anticipa Husserl; la fenomenologia husserliana non è pienamente fenomenologica, perché resta prigioniera di ‘deliberazioni’ cartesiane non sottoposte a critica. Heidegger sceglie senza indugi la seconda via».<sup>24</sup> Husserl dunque, stando a quanto scrive Heidegger, travisa il senso generale della fenomenologia, privilegiandone l’elemento «teoretico-razionale e specialmente teoretico-conoscitivo e [quello costituito dall’idea] di una scientificità assoluta e rigorosa».<sup>25</sup> Questo privilegio dato all’elemento teoretico, a sfavore dell’elemento pratico-fattuale dell’esistenza, è, come accennato, frutto «della recezione della tradizione cartesiana e della problematica della ragione che ne deriva»<sup>26</sup> all’interno del sistema fenomenologico husserliano: trovare l’errore di Husserl – allo scopo di rimuoverlo – significa dunque trovare “l’errore di Cartesio”, che di questo sta a monte, causandolo. Qual è, dunque, l’errore di Cartesio?

---

<sup>21</sup> J.-L. Marion, *L’ego’ cartesiano e le sue interpretazioni fenomenologiche: al di là della rappresentazione*, in J.-R. Armogathe e G. Belgioioso (a cura di), *Descartes metafisico. Interpretazioni del Novecento*, Istituto della Enciclopedia Treccani, Roma, 1994, p. 183.

<sup>22</sup> Analizzandone le tre scoperte fondamentali: «in primo luogo l’intenzionalità, poi l’intuizione categoriale e infine il senso autentico dell’apriori» (M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 34).

<sup>23</sup> F. Volpi, *La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger*, in «Teoria», IV, 1, 1984, p. 129.

<sup>24</sup> J.-L. Marion, *L’ego’ cartesiano e le sue interpretazioni fenomenologiche*, cit., p. 183.

<sup>25</sup> M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 163.

<sup>26</sup> *Ivi*, pp. 162-163. Heidegger, inoltre, argomenta in modo più preciso: criticando le quattro determinazioni della coscienza pura husserliana, come essere immanente, esser dato assolutamente nel senso dell’assoluta datità, esser dato assolutamente nel senso del “*nulla re indiget ad existendum*”, esser puro («ideale, cioè non reale» [*ivi*, p. 133]), evidenza che «l’istanza primaria che lo guida [Husserl] è l’idea di una scienza assoluta. Questa idea: ossia che la coscienza deve essere regione di una scienza assoluta, non è semplicemente inventata, ma assilla la filosofia moderna a partire da Cartesio» (*ivi*, p. 134).

Cartesio, nel tentativo di fondare «la filosofia su basi nuove e più sicure»,<sup>27</sup> individua un *fundamentum absolutus* e *inconcussum*, ovvero “qualcosa” in base al quale ogni ente di cui si dubita deve dipendere. Questo “qualcosa” («Sed unde scio nihil esse, diversum ab...») secondo Heidegger non è detto univocamente, ma viene declinato in due modi, attraverso una distinzione che possa riconoscere la duplice natura del *prior fundamentum*. Da una parte, il *fundamentum* è inteso come *absolutus (substantia)*: l’essere di un qualcosa, la cui esistenza (*non meglio specificata*) permette il dubitare.<sup>28</sup> Questa esistenza è la *mia* esistenza (*‘ego’ sum*). La *mia*: di colui che dubita. Dall’altra, il *fundamentum* è inteso come *inconcussum (veritas)*: nel nulla in cui io sono inserito come esistente, come qualcosa, come indefinito *ego sum* specifico la *mia* natura di *res* dubitante, cioè di *res* cogitante attraverso una proposizione che sappia soddisfare un rigoroso criterio di causalità e consequenzialità: *cogito, ergo res cogitans sum*.<sup>29</sup>

Ora, secondo Heidegger, la diversa accezione che Cartesio dà al *fundamentum* è, nel contesto della filosofia cartesiana, solo accennata. Ovvero, Cartesio avrebbe sì intuito la possibilità della doppia caratterizzazione del *fundamentum*, decidendo però a favore di una sola di queste due alternative. Infatti, l’errore di Cartesio, per Heidegger, fu di sottomettere la propria intuizione (l’esistenza di un io) al peso della tradizione (la sostanzialità dell’io):<sup>30</sup> non si addivenne ad una interrogazione sul *sum* dell’*ego*, capace di sottoporre quell’esistenza allora indeterminata al vaglio di un’ontologia che fosse in

---

<sup>27</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 38. Cfr. F. Alquié, *L’idea originaria di un metodo e di una scienza universali (1619-1628)*, in *Lezioni su Cartesio. Scienza e metafisica in Cartesio*, a cura di T. Cavallo, ETS, Pisa, 2006, pp. 9-24. Il passaggio dalla scienza alla filosofia è evidente nel *Discorso sul metodo*, quando la proposizione fondamentale che Cartesio rintraccia è accettata come «primo principio della filosofia» (R. Cartesio, *Discorso sul metodo*, trad. it. di M. Garin, intr. di T. Gregory, Laterza, Roma-Bari, 2008, pp. 44-45).

<sup>28</sup> Su questo si veda ciò che scrive Cartesio nella *Seconda Meditazione*: «Ma allora, non sarò qualcosa almeno io? [...] Esistevvo di certo, se mi sono persuaso di qualcosa! [...] non potrà [il genio maligno] mai far sì che io non sia niente, fintantoché penserò di essere qualcosa. Così [...] alla fine si ha da stabilire che l’asserto *io esisto* è impossibile che non sia vero» (R. Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, trad. e intr. di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari, 2009, p. 40). Nel testo latino l’espressione «*io esisto*» è resa, più chiaramente, con «*ego sum, ego existo*» (cfr. *ivi*, p. 39).

<sup>29</sup> Sono note le parole del *Discorso*: «E osservando che questa verità, *penso dunque sono*, era così salda e certa da non poter vacillare sotto l’urto di tutte le più stravaganti supposizioni degli scettici, giudicai di poterla accettare senza scrupolo come il primo principio della filosofia che cercavo. [...] *conobbi così di essere una sostanza (une substance) la cui essenza o natura era esclusivamente di pensare*, e che per esistere non ha bisogno di alcun luogo e non dipende da alcuna causa materiale» (R. Cartesio, *Discorso sul metodo*, cit., pp. 44-45).

<sup>30</sup> «Quando Cartesio pone in generale il problema dell’essere di un ente, egli si interroga, nel senso della tradizione, sulla *sostanza*» (M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 209).

grado di coglierne i caratteri propri, ma la dipendenza linguistico-concettuale dalla Scolastica costrinse Cartesio a interpretare ontologicamente l'io alla stregua di tutti gli altri enti – ridusse cioè l'*ego* a *res*, più precisamente a un *ens creatum*.<sup>31</sup> In questo modo, la diversa accezione del *fundamentum* non si è riproposta nella tradizione successiva in modo coerente, rispettandone quell'essenza polare tesa a tenere insieme tanto l'aspetto logico-proposizionale legato alla dimensione sostanziale dell'*ego*, quanto la sua primigenia dimensione ontologico-fattuale (*ego sum*: l'esistenza di un *ego* che, per quanto vaga, permetterebbe l'approfondimento del *sum* dell'*ego* rispettandone tanto il carattere "ontologicamente personale" quanto quello storico-concreto). A divenire preminente è solo la seconda accezione del fondamento: la sua stabilità, il suo non-esser mosso; ovvero, la sua coerenza semantica, la sua incontrovertibilità logica. Finisce così per imporsi, con e attraverso Cartesio, quella che Heidegger in un primo momento chiama *Sorge um die erkannte Erkenntnis*,<sup>32</sup> espressione con la quale viene indicato il privilegio dato all'elemento gnoseologico e la conseguente esclusione di ogni approfondimento ontologico, sia generale (l'essere in quanto tale) che speciale (l'essere dell'*ego*). Tale *Sorge* è presente in diverse forme in tutta la tradizione filosofica successiva ed è proprio

---

<sup>31</sup> «La *res cogitans* è determinata ontologicamente come *ens*, e il senso dell'essere dell'*ens* è quello stabilito dall'ontologia medievale, che intende l'*ens* come *ens creatum*» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 38-39). Nel corso del 1923-24, Heidegger enucleando le ragioni che certificano la corrispondenza tra il *cogito* e la cura della conoscenza conosciuta (cfr. R. Morani, *Soggetto e modernità*, cit., pp. 275-276), si sofferma, nell'ultimo aspetto trattato, sulla «mancata interrogazione ontologica della *res cogitans*» (ivi, p. 276). Scrive Heidegger: «La proposizione *cogito sum* è il risultato, nel carattere del *fundamentum absolutum simplex*, presso cui Descartes si ferma. [...] La questione dell'essere della *res cogitans* è risolta una volta per tutte. Essa non è più presa in considerazione da Descartes, perché per Descartes ora si tratta soltanto di arrivare, nel modo dei diversi ordini possibili, a partire da questo *fundamentum* e sul percorso della *deductio*, a ulteriori proposizioni sui contesti d'essere. [...] La tendenza dell'indagine è fin dall'inizio articolata in modo tale *che non vi è affatto nella sua intenzione di porre una questione dell'essere*» (M. Heidegger, *Introduzione all'indagine fenomenologica*, a cura di M. Pietropaoli, Bompiani, Milano, 2006, p. 533).

<sup>32</sup> Cfr. M. Heidegger, *Introduzione all'indagine fenomenologica*, cit., pp. 165-168. Con quest'espressione Heidegger indica, nel primo corso marburghese del 1923-24, il carattere costitutivo della *res cogitans* e della coscienza husserliana, nell'intento di sottolinearne l'inconciliabile differenza con la Cura (*Sorge*) del *Dasein*: «Affrancandosi dalle cose, la conoscenza si avvita su se stessa e si preoccupa soltanto di conseguire la propria autofondazione mediante la scoperta e la conseguente applicazione di un principio di evidenza apodittica. Funzionale a questa svolta epistemologico-teoretica risulta la nozione di verità quale incontrovertibile validità di un enunciato, una dottrina che smarrisce la sua accezione aristotelica di *disvelamento* e si pone sotto il rassicurante dominio del *λόγος* apofantico» (R. Morani, *Soggetto e modernità*, cit., p. 255). Si veda inoltre Ž. Radinković, "*Sorge um die erkannte Erkenntnis*". *Das ontische Versäumnis des Daseins als Möglichkeit des Explizierens seiner positiven Bestimmungen*, in «Filozofija i društvo», 2018, XXIX, 1, pp. 65-72.

tale presenza che contribuirà alla diffusione, al suo interno, dell'“errore cartesiano”. Questo errore verrà ereditato anche dalla fenomenologia husserliana. Essa, secondo Heidegger, è infatti manchevole, ontologicamente, in un duplice senso: «*Due fondamentali lacune possono essere constatate nei riguardi del problema dell'essere: in primo luogo, si tralascia il problema dell'essere di questo ente specifico [la coscienza, nel suo carattere intenzionale]; in secondo luogo, è tralasciato il problema del senso dell'essere stesso*». <sup>33</sup>

Husserl, dunque, ereditando questi errori cartesiani, finisce per riproporli e così facendo si preclude l'approfondimento dell'originaria radice della coscienza pura. Infatti, le quattro determinazioni fondamentali che la caratterizzano <sup>34</sup> «gli vengono attribuite nella misura in cui questa coscienza come coscienza pura viene posta in determinate angolazioni prospettive», <sup>35</sup> cioè «sono tali che non vengono attinte dall'ente stesso» <sup>36</sup>, e, quindi, sono «determinazioni che determinano la regione in quanto regione, ma non riguardano l'essere della coscienza stessa». <sup>37</sup> In particolare, l'omissione husserliana di una trattazione ontologica della coscienza porta la fenomenologia dinanzi a un'aporia difficilmente solvibile, che Heidegger mette in luce quando tratta della «coscienza pura come regione propria dell'essere». <sup>38</sup> Infatti, se la coscienza è sempre separata, con una frattura assoluta, dalla natura reale «di qualsiasi essere umano fattuale», <sup>39</sup> ma, allo stesso tempo, in quanto «componente [dell']unità animale», <sup>40</sup> è ad essa «unita realmente», <sup>41</sup> resta da chiedersi: com'è in generale possibile «che la coscienza pura, che deve essere separata per mezzo di una cesura assoluta da ogni trascendenza, si unifichi al tempo stesso con la realtà nell'unità di un uomo reale, che pure a sua volta si presenta come oggetto

---

<sup>33</sup> M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 144. In corsivo nel testo.

<sup>34</sup> Cfr. *ivi*, pp. 135-142.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 135. Heidegger giustifica scrivendo: «Se la coscienza viene considerata come appresa, si può dire che è immanente; se viene considerata rispetto al suo modo di datità, si può dire che è data assolutamente. Circa il suo ruolo come essere costituente, come ciò in cui ogni altra realtà si annuncia, è essere assoluto nel senso del *nulla re indiget ad existendum*; rispetto alla sua essenza, al suo *che-cosa*, è essere ideale [...]» (*ibidem*). Cfr. anche *ivi*, pp. 129-134.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 135.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 119.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 123. Questo, specifica Heidegger, è indicato chiaramente da «ogni percezione della cosa nella differenza fra immanenza e trascendenza» (*ibidem*).

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

reale nel mondo?».<sup>42</sup> È evidente ormai che si ritrova qui espressa, con «altri metodi e con altri intenti filosofici»,<sup>43</sup> come riconosce lo stesso Heidegger, la stessa problematica espressa da Cartesio: la corrispondenza reale dell'ente oggettivo («i corpi che vediamo e tocchiamo»,<sup>44</sup> insieme naturalmente al proprio corpo) con «la natura dell'anima»,<sup>45</sup> ovvero con l'idea dell'ente stesso nella sfera del mio pensiero – ovvero della *res cogitans* con la *res extensa*. L'essenziale richiamo fra i due autori è definitivamente chiarito da Heidegger quando scrive che

certamente quello che su un livello superiore dell'analisi fenomenologica è stato enucleato come coscienza pura, è il campo che Cartesio ha in mente sotto il titolo di *res cogitans* [...] mentre il mondo trascendente, il cui indice esemplare è individuato da Husserl allo stesso modo nello strato fondamentale del mondo materiale delle cose, in Cartesio è caratterizzato come *res extensa*.<sup>46</sup>

La conclusione, come spesso accade in Heidegger, gioca su un “cortocircuito” paradossale che il filosofo instaura tra le premesse e gli esiti dell'argomentazione dell'autore preso in esame, in questo caso Husserl: la fenomenologia, rimanendo vittima della moderna logica dicotomica che vede contrapporsi un *sub-jectum* conoscente e un *ob-jectum* conosciuto, misconosce la natura di entrambi, in questo modo tradisce il suo stesso motto (*Zu den Sachen selbst!*) e, nella sostanza, «risulta *non fenomenologica!*».<sup>47</sup>

Riassumiamo brevemente quanto visto fin qui: 1) Heidegger è fin dal principio insoddisfatto nei riguardi di un'interpretazione rigidamente teoreticistica della vita umana, che conosce attraverso le correnti dello psicologismo, del neokantismo e della fenomenologia stessa. Heidegger non è interessato a stabilire i confini teoretici dell'esperienza di un soggetto trascendentale; egli piuttosto cerca di mettere in luce il carattere *pre-teoretico* dell'esistenza di un Esserci fattuale, riconoscendo a questa esistenza, come si è visto, il suo peculiare movimento. 2) Coerentemente con questa insoddisfazione, Heidegger rifiuta la qualificazione soggettivistica di un uomo concepito

---

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 127.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> R. Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, cit., p. 49.

<sup>45</sup> R. Cartesio, *Principi della filosofia*, trad. it. A. Tilgher, in Id., *Opere*, 2 voll., 1967, a cura di E. Garin, Laterza, Bari, Vol. II, 1967, p. 28. Si veda inoltre R. Cartesio, *Discorso sul metodo*, cit., p. 45.

<sup>46</sup> M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 126.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 161.

come mero *subjectum* di un processo conoscitivo-rappresentativo che anticipa la rappresentazione dell'oggetto di cui finisce per esserne il fondamento (ontologico e gnoseologico). 3) Questo tipo di riduzione, impropria, secondo Heidegger è rinvenibile (a causa dell'eredità cartesiana) ancora, anche e soprattutto all'interno della fenomenologia husserliana, proprio a causa della mancanza, al suo interno, di una *radicale* domanda ontologica.

È dunque l'approfondimento del problema ontologico *lato e stricto sensu*, a rappresentare l'antidoto capace di sanare la viziata e inopportuna interrogazione sulla forma specifica dell'esistenza umana in modo da restituirla al suo ambito d'indagine specifico – e questo soprattutto perché è il domandare fenomenologico in quanto tale che conduce «secondo i suoi tratti più intimi, proprio alla domanda circa l'essere dell'intenzionale e soprattutto dinanzi la domanda circa il senso dell'essere in generale».<sup>48</sup> È la fenomenologia stessa che ha, al suo interno come possibilità più propria, anche se tuttavia non indagata, la *Seinsfrage*.

## 2.2. *Dasein* e mondo

*Sein und Zeit* ha il compito di portare alla luce questa *Frage*. Da questo momento la domanda sull'essere diviene così, ineludibile, il momento centrale della speculazione heideggeriana: da un lato, l'elemento chiave per penetrare, senza “tradimenti” teoreticistici, la natura effettiva dell'uomo, dall'altro domanda filosofica in quanto tale, dotata di un suo peso specifico autonomo e di una sua precisa finalità interna. Il *Dasein* diviene dunque il principale “antagonista” di quel soggetto cartesiano-husserliano contro il quale Heidegger aveva mosso esplicite critiche. Il *Dasein* diviene insomma lo strumento filosofico che Heidegger contrappone alle soluzioni trascendentali elaborate in seno alla fenomenologia: se nella tradizione moderna trova dimora una coscienza declinata in termini soggettivistico-trascendentali, in *Sein und Zeit* viene alla luce un *Dasein*, che a quella si contrappone, dotato di peculiari specifiche ontologico-esistenziali.

L'operazione heideggeriana di contrapporre il *Dasein* alle categorie ontosoggettivistiche tradizionali emerge ancora più chiaramente ripercorrendo la genesi di questo concetto. Non intendiamo proporre una “biografia” del *Dasein* all'interno della

---

<sup>48</sup> M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, p. 166.

produzione heideggeriana;<sup>49</sup> piuttosto, si tratta di mostrare come questa peculiare struttura filosofica si origina nel solco della tradizione fenomenologica, come da questa deriva e, anche quando se ne distanzia, conserva con essa una qualche forma di “parentela”. Non potendo soffermarci sulla questione, ci limiteremo ad un solo aspetto, tuttavia decisivo: la trasformazione dell’intenzionalità husserliana nella direzione di una nuova funzione ontologica definita nei termini di *In-der-Welt-sein*. In questo modo potremmo mettere in luce con più chiarezza 1) non solo in che modo il *Dasein* sia pensato in opposizione al *subjectum* cartesiano-husserliano, ma anche 2) come da esso, in certa misura, *derivi* da questa opposizione.

Nei *Grundprobleme der Phänomenologie*,<sup>50</sup> Heidegger polemizza contro due interpretazioni, a suo dire errate, dell’intenzionalità.<sup>51</sup> La prima tende a concepire l’intenzionalità come «una relazione sussistente tra due enti sussistenti».<sup>52</sup> In questo caso, se alla relazione si togliesse l’oggetto (sussistente) intenzionato, verrebbe meno la relazione stessa; ciò significherebbe ammettere che «il soggetto psichico è in sé privo di intenzionalità»;<sup>53</sup> conclusione paradossale, come dimostra Heidegger servendosi del caso di un’allucinazione. Infatti, se si considerasse, per esempio, il caso di una percezione illusoria (come potrebbe accadere in un’allucinazione), il soggetto percepirebbe degli oggetti non sussistenti, pur tuttavia esso è «diretto verso di essi»,<sup>54</sup> cioè li intenziona.

---

<sup>49</sup> Per questo si veda in particolare (per quel che riguarda le occorrenze del termine *Dasein* nei primi lavori di Heidegger) R. Petkovšek, *Heidegger-Index (1919-1927)*, Teološka Fakulteta-Tübinger Gesellschaft für phänomenologische Philosophie, Ljubljana-Tübingen 1998; (per quanto concerne l’impiego del termine *Dasein* e relative occorrenze in *Sein und Zeit*) H. Feick, *Index zu Heideggers ‘Sein und Zeit’*, Niemeyer, Tübingen, 1980, pp. 12-15 e M. Inwood, *A Heidegger Dictionary*, Blackwell, Cambridge-Oxford, 1999, pp. 42-44.

<sup>50</sup> Preferiamo ora riferirci ai *Grundprobleme*, piuttosto che a *Sein und Zeit*, poiché l’iter argomentativo lì svolto si confà maggiormente a quanto andremo a dire. Si consideri, inoltre, la contemporaneità dei due testi e l’enorme prossimità dei temi trattati. In ogni caso, laddove è necessario, i riferimenti a *Sein und Zeit* verranno puntualmente indicati. Si ricorda inoltre che una puntuale analisi dell’intenzionalità era già stata proposta da Heidegger nel corso del semestre estivo del 1925.

<sup>51</sup> Cfr. F. Volpi, *La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger*, in «Teoria», IV, 1, 1984, pp. 125-162.

<sup>52</sup> M. Heidegger, *Problemi fondamentali della fenomenologia*, trad. it. di A. Fabris, Il Melangolo, Genova, 1998, p. 55. Heidegger porta ad esempio la percezione di una finestra. In questo caso, i due enti sussistenti sono l’oggetto della percezione (la finestra) e il soggetto (colui che percepisce). Come mostra Heidegger, anche il rapporto che intercorre tra questi due termini è un rapporto caratterizzato dal modo d’essere della sussistenza: «Con il sussistere ora di questa percezione della finestra si determina il sussistere di una relazione fra due enti, il soggetto e l’oggetto, che risultano a loro volta sussistenti» (*ibidem*).

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> *Ibidem*.



Questa considerazione porta Heidegger a sottolineare come «la relazione intenzionale con l'oggetto non viene al soggetto con e grazie al sussistere dell'oggetto, ma *lo stesso soggetto risulta in sé strutturato intenzionalmente*. In quanto soggetto esso è orientato verso...».<sup>55</sup> La seconda si riferisce a quella che lui chiama «*soggettivazione a rovescio*».<sup>56</sup> Questa posizione – che Heidegger nei *Grundprobleme* non dichiara apertamente, ma riferisce alla prospettiva husserliana, come si evince da altri testi, primo fra tutti i *Prolegomena*<sup>57</sup> – sorge quando si pensa che «i vissuti intenzionali, in quanto appartengono alla sfera soggettiva, si relazionano soltanto a ciò che è immanente a questa sfera».<sup>58</sup> In sostanza: il vissuto immanente risulta soggettivo. Tuttavia, scrive Heidegger: «Ciò verso cui la percezione, stando al suo senso, è diretta è lo stesso percepito. Esso risulta intenzionato».<sup>59</sup> Dunque, ciò che è intenzionato non è un contenuto del soggetto *nel* soggetto, un oggetto immanente, ma è l'ente stesso. Risulta dunque evidente che qui si cade in sorta di contraddizione, di circolo vizioso dovuto ai presupposti ontologici della prospettiva fenomenologica. A differenza di quest'ultima, Heidegger sostiene che il soggetto, a cui è propria la struttura del dirigersi-verso intenzionale, si trova *già* presso l'ente che intenziona. Non è dunque necessario chiedersi per quale via il vissuto intenzionale “interno” giunga a qualcosa di “esterno”, così come sarebbe scorretto leggere nuovamente un tipo di intenzionalità che, senza il sussistere dell'ente esterno, verrebbe meno.<sup>60</sup> Questa “posizione” del soggetto in mezzo all'ente non indica solamente una nuova prospettiva antropologica, ma è assunta da Heidegger come una svolta ontologica capace di ridefinire lo statuto della soggettività.

È questo il punto a cui volevamo arrivare, dal quale si comincia a tirare le fila del nostro ragionamento. Scrive infatti Heidegger:

---

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 59.

<sup>57</sup> Cfr. M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., pp. 34-60.

<sup>58</sup> M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 57. In altri termini, poiché «l'intenzionalità è una struttura delle esperienze vissute e fa parte perciò della sfera soggettiva, [così] anche il dirigersi-verso intenzionale sembra non poter uscire dalla sfera soggettiva» (*ibidem*).

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 58.

<sup>60</sup> Infatti, scrive Heidegger: «Dire che gli atteggiamenti dell'esserci sono intenzionali significa che il modo d'essere di noi stessi [...] è tale che questo ente [che noi stessi siamo], *in quanto è*, si mantiene già presso un ente sussistente. L'idea di un soggetto che ha dei vissuti intenzionali solo entro la propria sfera e che non è mai fuori di sé, ma è rinchiuso nella propria capsula, è un'idea assurda» (*ivi*, p. 59. Corsivi nostri).

Dal momento che la separazione comunemente posta tra un soggetto con la sua sfera immanente ed un oggetto con la sua sfera trascendente – la distinzione, più in generale, tra un ambito interno ed un ambito esterno – risulta un artificio ed offre occasione costante per ulteriori artifici, noi non useremo più per il futuro il termine “soggetto”, sfera soggettiva, ma comprenderemo l’ente a cui appartengono gli atteggiamenti intenzionali come *esserci*, in modo da poter tentare, con l’aiuto dell’*atteggiamento intenzionale* rettamente inteso, di caratterizzare, l’essere dell’esserci, *una delle sue strutture fondamentali*.<sup>61</sup>

«Noi non useremo più per il futuro il termine “soggetto” [...], ma...»: ecco dunque che il *Dasein* viene qui esplicitamente tematizzato in contrapposizione al soggetto husserliano. Non più soggetto, sfera oggettiva, bensì *Dasein*, Esserci – plesso storico-ontologico che indica un ente finito nel suo concreto movimento pro-gettante. È ovvio che, a questo livello dell’indagine, Heidegger ritiene abbandonate tanto l’idea di intenzionalità così come l’aveva teorizzata Husserl quanto la corrispettiva idea di soggetto, venendo questi – intenzionalità e soggetto – completamente trasformati, rielaborati e piegati al servizio di un progetto ontologico più generale. Infatti, al loro posto abbiamo un *Dasein* situato già sempre presso l’ente che intenziona: «L’Esserci deve necessariamente essere *presso* le cose. [...] L’esser-diretto degli atteggiamenti esprime un *esser presso* quelle cose *con cui* noi abbiamo a che fare, un *trattenersi-presso*, un *accompagnarsi-a* ciò che è dato». <sup>62</sup> Queste «cose», presso le quale il *Dasein* è, non sono in sé isolate, “indifferenti” l’una all’altra, ma sono sempre reciprocamente *riferite*; questo riferimento vicendevole è dovuto alla struttura stessa delle cose, che non possono più essere definite come degli oggetti semplicemente presenti la cui relazione è attribuibile all’atto noetico di un soggetto che ne “ricostruisce” (a posteriori) il tessuto causale. Piuttosto, «le cose, [che] noi chiamiamo il *mezzo*»,<sup>63</sup> si strutturano come un «*complesso di mezzi*»<sup>64</sup> da cui emerge una «*significatività*»<sup>65</sup> di volta in volta determinata. È importante sottolineare il fatto che questa «significatività» (che non si presenta come una com-presenza di più elementi, ma come «quella struttura primaria all’interno della quale un ente determinato [...] è come

---

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 154.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 156.

<sup>64</sup> *Ibidem*. Su questo si vedano le analisi condotte in M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 88-114.

<sup>65</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 113.

è») <sup>66</sup>relazionata al *Dasein*, in quanto colui che con essa “ha a che fare”, diviene l’orizzonte che permette la «possibilità della scopribilità dell’ente». <sup>67</sup>In questa relazione tra il *Dasein* e la significatività dell’ente-mezzo, il primo non si trova anch’esso sussistente al pari del secondo, ma è caratterizzato da una struttura ontologica diversa:

L’esserci non sussiste anch’esso tra le cose, con l’unica differenza che le comprende, ma esiste nel modo dell’*essere-nel-mondo*, e questa *determinazione fondamentale della sua esistenza* è il *presupposto per poter in generale comprendere qualcosa*. <sup>68</sup>

Compare qui la definizione del *Dasein* come *In-der-Welt-sein*, la quale è forse l’espedito lessicale che mostra con più chiarezza il modo con il quale Heidegger intendere muovere oltre la dicotomia soggetto-oggetto. Infatti, definendo il termine «Welt», egli specifica che esso non «è la natura e tanto meno ciò che sussiste e neppure la totalità delle cose che ci circondano, il complesso di mezzi, il nostro ambiente», <sup>69</sup> bensì una determinazione fondamentale dell’essere dell’Esserci. Allora, ci si chiederà, esso risulta qualcosa di “soggettivo”? Interessante è notare come anche in questo caso Heidegger cerca di attuare nei confronti di una tradizione – di matrice cartesiana (come lui stesso afferma) – che considera staticamente il binomio soggetto-oggetto:

Il mondo è qualcosa che, per dir così, il “soggetto” “proietta fuori di sé” a partire dal suo interno. Ma ci è lecito in questo caso parlare di “interno” e di “esterno”? Che cosa può significare una tale proiezione? [...] L’esserci stesso è, in quanto tale, già proiettato. In quanto esiste, per l’esserci con il suo essere è già pre-gettato (*vor-geworfen*) un mondo. <sup>70</sup>

Quindi, se il mondo appartiene essenzialmente alla struttura esistenziale del *Dasein*, l’unica conseguenza possibile è che «il mondo esiste, vale a dire è solamente se l’Esserci

---

<sup>66</sup> M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 157.

<sup>67</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 113.

<sup>68</sup> M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 157.

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 158.

<sup>70</sup> *Ibidem*. Aggiunge Heidegger poco dopo: «La struttura dell’essere-nel-mondo annuncia la particolare essenza dell’esserci. L’esserci, nel suo pro-gettare, è sempre già *uscito fuori di sé (ex-sistere)*, è in un mondo. Non c’è perciò una sfera soggettiva interna. Noi riserviamo il concetto di “esistenza” al modo d’essere dell’esserci dal momento che al suo essere appartiene l’essere-nel-mondo» (*ivi*, p. 162).

ci è». <sup>71</sup> Dunque, «soggetto e oggetto non coincidono con Esserci e mondo». <sup>72</sup> Lapidare e risolutiva, questa affermazione, contenuta nel §13 di *Sein und Zeit* chiarisce in che modo *non* devono essere dunque intesi *Dasein* e *Welt*. Essi non possiedono le caratteristiche proprie del *subjectum* e degli *objecta* moderni. Non esiste un “dentro” e un “fuori” il soggetto, <sup>73</sup> in quanto il *Dasein* «è già sempre “fuori” presso l’ente che incontra in un mondo già sempre scoperto». <sup>74</sup> Né il *Dasein* può essere quindi identificato con il soggetto, né il mondo può essere inteso come la totalità degli enti difformi dal *Dasein*, né viene pensato come un orizzonte comune di significazione, né, soprattutto, può essere ridotto, secondo un mero paradigma spaziale, alla *extensio* come proprietà propria dell’ente materiale; esso, piuttosto, è un «carattere dell’Esserci stesso» <sup>75</sup> – di fatto, un vero e proprio esistenziale. <sup>76</sup> Nelle intenzioni di Heidegger, dunque, *Sein und Zeit* dovrebbe rappresentare una radicale presa di distanza da tutta quella tradizione moderna che egli considera viziata, fin dall’origine, dal perdurare incontrastato dell’ontologia della presenza di matrice greca. <sup>77</sup> All’interno del testo del 1927 si dovrebbero dunque raccogliere, organizzati in forma sistematica, tutti i guadagni ottenuti da Heidegger durante gli anni Venti: un percorso che, come visto, ha originato da un primo interesse verso la scoperta della forma autentica dell’esistenza umana, è passato attraverso la critica dei maggiori sistemi filosofici moderni e si è concluso, infine, con una originale rielaborazione di questi in vista di quella che egli chiama *Fundamentalontologie*.

Quindi, se le intenzioni di Heidegger sono quelle di andare oltre la dicotomia che vede contrapporsi soggetto e oggetto e se il primo coincide con l’uomo e il secondo con l’ente che si incontra nel mondo (tradizionalmente inteso, dunque tutto l’ente che “non è

---

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 285.

<sup>72</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, p. 81. Con enfasi, nella sua copia personale di *Essere e tempo*, a margine di questo passo verga successivamente: «Certo che no! Così poco che già con la combinazione risulta fatale anche la repellenza».

<sup>73</sup> Cfr. *ivi*, pp. 247-253.

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 84.

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 86.

<sup>76</sup> In realtà Heidegger usa l’attributo “esistenziale” per indicare lo statuto ontologico della *Weltlichkeit* («La mondità è quindi essa stessa un esistenziale» (*ibidem*). Questo non inficia in alcun modo, tuttavia, la nostra affermazione secondo la quale il mondo è un *Existenzial*, dal momento che è proprio la mondità in quanto tale a qualificare il carattere primario del mondo – quell’“essenza” autentica che inerisce al «campo tematico dell’analitica esistenziale» (*ibidem*) e che Heidegger si propone di evidenziare distinguendola dalle «interpretazioni del mondo che fanno seguito a quella di Cartesio» (*ivi*, p. 115).

<sup>77</sup> Cfr. *ivi*, pp. 38-41.

soggetto”), il *Dasein* come *In-der-Welt-sein*, ovvero come concetto/fenomeno che cerca di pensare l’unità relazionale di *subjectum* e *objectum* (unità che non vede più un “dentro” e un “fuori”, ma individua un piano di cooriginarietà ontologica che trova il suo fondamento nella *Sorge*),<sup>78</sup> non andrebbe fatto coincidere con l’uomo. Esso, piuttosto, nominerebbe una *struttura* – non necessariamente *umana-soggettiva* – il cui scopo è la determinazione dell’unità ontologico-esistenziale di uomo e ente (non umano).

### 3. Il *Dasein* allo specchio

Resta quindi da chiedersi se questa volontà espressa in *Sein und Zeit* sia stata effettivamente rispettata – ovvero, se in questo testo Heidegger sia riuscito a muovere *radicalmente* oltre quella visione dicotomica, in certo modo aporetica, proponendo una soluzione che potesse dirsi pienamente alternativa. Leggendo *a posteriori* i lavori degli anni Venti – e in particolare *Sein und Zeit* –, rilegendoli cioè alla luce delle riflessioni condotte negli anni Trenta – riflessioni che mettono ancora nuovamente in crisi quanto elaborato e pensato prima di esse – viene normale dubitare che effettivamente le prospettive aperte da Heidegger nel Ventisette possano dirsi definitive. Sorge cioè il dubbio che l’interruzione di *Sein und Zeit*, la sua incompletezza e, ancor di più, le successive (seppur prudenti) “critiche” che Heidegger stesso muove al suo *magnum opus*, siano in qualche modo la presa di coscienza di un “fallimento”, di una criticità insista nel testo stesso, nei *presupposti* che questo implicitamente assume, di una riproposizione *mascherata* dei modelli che questo intendeva superare. La necessità avvertita da Heidegger di muovere «oltre la linea» di *Sein und Zeit* risponde forse all’esigenza di muovere “oltre” ciò che in *Sein und Zeit* ancora implicitamente agiva. Se è infatti vero che in *Sein und Zeit* (così come negli altri due lavori presi in considerazione: i *Prolegomena*, che ne rappresentano una sorta di anticipazione, e i *Grundbegriffe*, che ne sono un ideale corollario) Heidegger depone il linguaggio classico a favore di un originale vocabolario filosofico, non parlando più di un soggetto e di un oggetto, ma di quell’*unicum* che è l’*In-der-Welt-sein*; se è vero che in queste circostanze Heidegger non riferisce più all’ontologia classica della sostanza, né alle sue elaborazioni successive, comunque ancorate all’ontologia della presenza; se è vero che Heidegger *esplicitamente*

---

<sup>78</sup> Cfr. *ivi*, pp. 221-238.

critica la tradizione precedente, impegnandosi in una *Destruktion* dei suoi momenti principali (Kant, Cartesio, Aristotele); è tuttavia anche vero che laddove Heidegger agisce esplicitamente in questi termini, egli *implicitamente* sembra, nondimeno, riproporre determinati schemi “classici”. In particolare, tre sono gli aspetti che vogliamo prendere in considerazione: 1) la distinzione tra il modo d’essere del *Dasein* e quello degli enti difforni da esso, *die innerweltliche Seiende*; 2) la caratterizzazione ontologica della *Jemeinigkeit*, che qualifica il *Dasein* come «sempre mio»; 3) la dialettica autentico-inautentico come controprova del fatto che il *Dasein* è riferito all’uomo (e non ad altri).

Si tratta dunque di mettere, per così dire, il *Dasein* “allo specchio” – osservare quindi la forma che consegue a questo specchiarsi, il prodotto di questo riflettersi. Posto “di fronte” a se stesso, il *Dasein* mostra una forte prossimità – nella misura in cui tenta di distanziarsene – proprio con quel soggetto di cui dovrebbe rappresentare l’alternativa. Il riflettersi del *Dasein* risulterà dunque un *re-flectere*, un flettere indietro, un piegarsi indietro verso se stesso, un volger via dal suo riflesso: di fronte ad esso, il *Dasein* indietreggia, poiché vi intravede il persistere di quel radicamento all’egoità soggettivistica, fortemente criticato tanto in Husserl quanto in Cartesio. Soggetto, *ego*, coscienza pura, *Dasein*: specchiandosi, egli si accorge che nella misura in cui il riferimento primo è l’uomo (la sua struttura esistenziale, la forma della sua esistenza), questi termini finiscono per assumere una sorta di corrispondenza, una specie di condivisione di piani. È esattamente il fatto che il *Dasein* condivida con i suoi “*Doppelgängern*” questo riferimento “umano troppo umano” che spingerà Heidegger, nel Trentasei, a cercare di individuare per lui una nuova funzione, come vedremo dis-locando l’uomo nel *Da-sein*. Riprendendo i tre punti sopra citati, li sviluppiamo come segue:

1) Benché la caratterizzazione (peraltro principale)<sup>79</sup> del *Dasein* come *In-der-Welt-sein* dovrebbe scongiurare il pericolo di una lettura del *Dasein* come soggetto contrapposto a un oggetto (una lettura che vede il mondo situato fuori dal *Dasein*), poiché il *Dasein* è già sempre fuori; benché non vi sia più la necessità di costruire o individuare un «ponte»<sup>80</sup> che unisca due “sponde” (*res*) tra loro *ontologicamente* separate, poiché questo ponte è già da sempre inserito nella dimensione pro-gettante del *Dasein*, il quale

---

<sup>79</sup> Non a caso è definita infatti «Grundverfassung des Daseins», la «costituzione fondamentale dell’Esserci» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 73), in quanto ha la particolarità di presentare il *Dasein* come «un fenomeno unitario» (*ibidem*).

<sup>80</sup> *Ivi*, p., 251.

vive estro-flesso fuori di sé decidendosi in base alle possibilità che gli sono proprie – benché, insomma, la dicotomia moderna soggetto-oggetto dovrebbe essere superata in direzione di un nuovo orizzonte ontologico di cooriginarietà *Dasein-Welt*, in *Sein und Zeit* continuiamo a ritrovare invariata la *distinzione* tra il *Dasein* e l’insieme degli enti difforni da esso, che Heidegger definisce *innerweltlich*, intramondani. Quest’ultima tipologia di enti è caratterizzata da due determinazioni ontologiche principali, derivanti dal tipo di rapporto che il *Dasein* intrattiene con esse. Infatti, l’ente intramondano può essere *vorhanden*, meramente presente, come conseguenza di un approccio meramente teoreticistico-contemplativo: nella dimensione della *Vorhandenheit*, l’ente si riduce a *objectum* semplicemente-presente, mero prodotto di un’attività gnoseologica. Diversamente, l’ente intramondano può essere anche caratterizzato dal modo d’essere della *Zuhandenheit*, come accade nel momento in cui il *Dasein* si relaziona ad esso in modo primariamente pratico (abbiamo visto prima l’analisi del mezzo e del rimando tra i mezzi da cui poi scaturiscono appagatività e significatività).<sup>81</sup> Nella proposta heideggeriana, il modo d’essere “autentico” delle cose, nel quale queste si trovano innanzitutto e perlopiù, è quello della *Zuhandenheit*, mentre solo attraverso un comportamento deietto del *Dasein*<sup>82</sup> le cose vengono relegate a semplice presenza – a indicare come il *Dasein* abbia, nei confronti degli enti, un comportamento prevalentemente pratico.<sup>83</sup> Nonostante questa differenza, invero fondamentale nella nuova ontologia heideggeriana (la quale si sforza di sottolineare la relazione ontologica che il *Dasein* vive con le cose e quindi la cooriginarietà, appunto, tra *Dasein* e mondo), permane comunque una differenza fondamentale tra il modo d’essere del *Dasein* e quello degli enti difforni da esso. Benché, come abbiamo visto, il mondo è nel medesimo modo in cui è il *Dasein* – ovvero il mondo, come il *Dasein*, esiste – quando Heidegger tratta dell’ente intramondano è attento, anzi attentissimo, a sottolineare l’enorme divario che separa ontologicamente questi ultimi dal *Dasein*. Mentre le cose infatti “sono”, solo il *Dasein* “esiste”. *Vorhandenheit*, *Zuhandenheit* e *Dasein*, dunque, indicano tre diversi

---

<sup>81</sup> Cfr. *ivi*, pp. 89-114.

<sup>82</sup> «Nella misura in cui al prendersi cura si manifesta in generale un *ente*, cioè viene scoperto nel suo essere, esso è già sempre un utilizzabile intramondano e mai, innanzi tutto, una “materia mondana” semplicemente-presente» (*ivi*, p. 110).

<sup>83</sup> Si veda J. Adrián Escudero, ‘*Sein und Zeit*’ und die Tradition der *Selbstsorge*, in «Heidegger Studies», XXIX, 2013, pp. 192-210.

modi d'essere, tra loro non equivalenti:<sup>84</sup> il *Dasein* «non è soltanto un ente che si presenta fra altri enti»,<sup>85</sup> ma egli – alla luce dell'analitica esistenziale – «ha dunque un primato in vari sensi rispetto a ogni altro ente»,<sup>86</sup> tanto onticamente quanto ontologicamente. Se il *Dasein* non condivide con gli enti difformi da esso la medesima qualifica ontologica e a esso è proprio un ben determinato modo d'essere, ne deriva, perlomeno su un piano meramente fenomenologico, una distinzione tra *Dasein* ed ente intramondano. Per differenza, se l'ente intramondano è quell'ente che si incontra nel mondo e se a esso sono proprie le due determinazioni ontologiche dell'utilizzabilità e della semplice-presenza, e non altre, il carattere d'essere dell'esistenza deve confarsi a quell'unico ente ontologicamente *non innerweltlich*, ovvero l'uomo.

2) Uno dei primi elementi con i quali viene caratterizzato il *Dasein* è il suo esser-sempre-mio, la sua *Jemeinigkeit*. Presentato come uno dei principali caratteri del *Dasein*, esso indica il fatto che ciò di cui ne va, per questo ente, è quell'esistente che egli sempre è. In quanto *Zu-sein* – ovvero in quanto continuo rapportarsi al proprio essere decidendo di volta in volta su di esso, cosicché la sua essenza «consiste nella sua esistenza»<sup>87</sup> – il *Dasein* si rapporta a questo essere stesso innanzitutto come al *proprio* essere. Il *Dasein* si declina cioè alla prima persona singolare, come *io*: «Il discorso rivolto all'Esserci deve, in conformità alla struttura dell'esser-sempre-mio, propria di questo ente, far ricorso costantemente al pronome *personale*: “io sono”, “tu sei”». <sup>88</sup> Questa *singularità* del *Dasein* indica il costante riferimento che egli deve avere nei confronti di se stesso, in modo tale che egli “sia di volta in volta” (*Jeweiligkeit*) *indicizzato* in un *io* determinato. Tale carattere di “ipseità” del *Dasein* consegue dal fatto che esso, del proprio essere, può sempre dire “mio”. <sup>89</sup> Il *Dasein* in quanto esistente (dove *Existenz* ≠ *existentia*) si rapporta ai propri caratteri non come a delle proprietà, ma come a delle possibilità: egli non *si* ha nel senso che semplicemente “ha” il suo essere come una mera proprietà semplicemente-presente, ma nel modo di una possibilità di *essere* o non essere quella possibilità che egli

---

<sup>84</sup> Sulla distinzione tra questi tre differenti modi d'essere e sulla loro derivazione aristotelica, si veda F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari, 2010 (in particolare pp. 58-78).

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 24.

<sup>86</sup> *Ivi*, p. 26.

<sup>87</sup> *Ivi*, p. 60.

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 61.

<sup>89</sup> «Il carattere di ipseità significa, cioè, che l'esserci può sempre dire, del proprio essere, “mio”; su questa base, si può affermare la “personalità” di quest'ente» (F. Cassinari, *Tempo e identità: la dinamica di legittimazione nella storia e nel mito*, Franco Angeli, Milano, p. 155).



stesso è. In questo modo, è chiaro come Heidegger voglia mettere da parte tutta quella tradizione moderna che vede nel soggetto un ente dotato di determinate proprietà: un ente, questo, che possiede, in quanto ne rappresenta il supporto sostanziale, specifiche facoltà pratico-intellettive. Il *Dasein*, a rovescio, nelle intenzioni di Heidegger, non “possiede” – per esempio – il discorso, la comprensione o una determinata tonalità affettiva; egli piuttosto è le possibilità aperte di volta in volta da quelle facoltà che Heidegger trasforma in strutture ontologiche che, com’è noto, chiama *Existenzialien*. Ora, bisogna appunto verificare se effettivamente questo riferimento che il *Dasein* ha nei riguardi di se stesso riesca effettivamente a superare le contraddizioni prima mostrate dal soggetto moderno. Come nota per esempio Fink,<sup>90</sup> il concetto heideggeriano di *Jemeinigkeit* non sembra sfuggire all’implicito problematico che nella tradizione era sotteso al fenomeno del *Selbst*. Questo, da un lato indica quell’identità sostanziale, intesa come permanere dell’essenza, che si contrappone tanto al suo apparire fenomenico quanto al suo mutare temporale; dall’altro, invece, indica il carattere singolare e specifico dell’ente-uomo opponendolo così agli enti difformi da esso. È ovvio che Heidegger utilizza la *Jemeinigkeit* solamente in quest’ultimo senso. Nondimeno, però, essa finisce per significare anche secondo la prima accezione: diviene così una specie di “centro” gravitazionale che “àncora” il *Dasein* all’*ego* inteso come sostrato fondamentale di riferimento, attorno al quale gravitano tutte le altre caratteristiche a lui proprie che permettono a quest’ente di divenire effettivo *attore* all’interno dello spazio di *Möglichkeiten* aperto dal suo *Da-*. Questa qualifica ontologica del *Dasein*, dunque, sembra riproporre – richiamandola – quella sostanzializzazione del *Selbst* che Heidegger, come abbiamo visto, rifiuta in modo deciso bollandola di soggettivismo, teoreticismo e gnoseologismo. L’essere del *Dasein* è sempre “mio”: certo, questa relazione non è mai, né mai può essere, una proprietà, un “diritto di nascita” di questo ente; è piuttosto una *conquista* ogni volta ottenuta dal *Dasein* nel suo dinamico e continuo pro-gettarsi in una *Welt* di volta in volta aperta alle sue strutture ontologiche. Pur tuttavia, questa conquista è sempre prospettica, e il punto di fuga di tale prospettiva è rappresentato dal sostrato *ontico* di quell’unico ente che riesce a supportare il processo di messa a tema di questa conquista stessa. Per questo Fink può giustamente rilevare che sembra permanere, nella

---

<sup>90</sup> Cfr. E. Fink, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Alber, Freiburg-München, 1979, pp. 96-97, 101-102.

caratterizzazione della *Jemeinigkeit*, un residuo di quella che tradizionalmente veniva definita essenza o, se si vuole, sostanza (contrapposta alle sue manifestazioni *transeunte*); ma questa ipostatizzazione che emerge nella caratterizzazione della *Jemeinigkeit* è richiesta appunto dalla stessa dinamica progettante del *Dasein*, la quale permette sì l'estroflessione del *Dasein* nel mondo, ma allo stesso tempo necessita di essere ancorata a *quell'unico ente*, l'uomo, le cui *peculiarità ontiche* (lo vedremo immediatamente sotto) consistono nel suo *esser-ontologico* (ovvero: configurarsi come *Zu-sein*, possibilità).

3) Una delle critiche – forse la più rilevante – che possono essere mosse contro la non coincidenza tra *Dasein* e uomo origina in seno al dibattito attorno alla dialettica *Eigentlichkeit – Uneigentlichkeit*. Essa vorrebbe far dipendere l'essere *Dasein* da parte di un uomo unicamente dal suo essere o meno un *Dasein eigentlich*, autentico (letteralmente: effettivo, proprio, “esatto”):<sup>91</sup> solo nella dimensione dell'*Eigentlichkeit*, infatti, le sue strutture costitutive sarebbero messe nelle condizioni di “funzionare” correttamente. Detto altrimenti: il *Dasein* non sarebbe tale nelle forme deiette della quotidianità media, nella quale, disperso nel *Man*, egli avvierebbe una sorta di “cortocircuito” delle proprie funzioni ontologiche.<sup>92</sup> Stando così le cose, il *Dasein* assumerebbe i tratti non di un ente, ma di un modo d'essere, finendo per combaciare non con un ente determinato – in questo caso l'uomo – ma con *un modo d'essere* di quest'ente, ovvero con la *Eigentlichkeit*. Non esisterebbe, dunque, un *Dasein uneigentlich*, in quanto quest'ultimo sarebbe qualcosa d'altro, un soggetto, piuttosto, una forma difettiva del *Dasein* che in quanto tale non può fregiarsi di questo titolo.

---

<sup>91</sup> Sul dibattito qui affrontato di vedano in particolare i contributi di J. Haugeland, *Dasein Disclosed: John Haugeland's Heidegger*, ed. a cura di J. Rouse, Harvard University Press, Cambridge, 2013, in particolare pp. 3-42 e 76-98; D. McManus, *On a Judgment of One's Own: Heideggerian Authenticity, Standpoints, and All Things Considered*, in «Mind», vol. CXXVIII, 512, 2019, pp. 1181-1204.

<sup>92</sup> È in questa condizione di inautenticità, infatti, che l'ente intramondano ricade sotto la determinazione ontologica della *Vorhandenheit*, divenendo un ente semplicemente-presente. Perde così la sua funzione di mezzo e strumento, non essendo inserito in una relazione *prassica* con il *Dasein* che lo qualifica come *Zeug* inserendolo nel suo progetto determinato. L'ente viene quindi ridotto a oggetto fruibile solo attraverso un'azione conoscitiva, teoretica – diventa oggetto di mera contemplazione e osservazione: ipostatizzato, diviene inerme, non fruibile altrimenti.<sup>92</sup> Ciò avviene perché il *Dasein* è *uneigentlich*, es-propriato, posto “fuori” la sua propria natura, cioè non attua una consapevole “conquista del sé” – la quale avverrebbe solo in determinate condizioni (l'*Angst* come *Grundstimmung* [cfr. *ivi*, pp. 325-332] il *Ruf des Gewissen* [cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 326-333, 352-359], il *Vorlaufen* della morte *als Möglichkeit* [cfr. *ivi*, p. 313 e in generale si veda pp. 311-319, 363-368]) – trovandosi appunto egli, mediamente, in una situazione di inautenticità.

Noi criticiamo questa impostazione e sosteniamo invece che il *Dasein* indica l'ente *das wir selbst je sind* – a cui è propria la modalità d'essere *di poter essere o poter non essere questa possibilità stessa*. Si tratta dunque di un carattere *ontologico*, quello del *Dasein*, che può situarsi a priori rispetto alle sue possibilità esistentive (autenticità o inautenticità) solo grazie alle peculiarità *ontiche* proprie dell'ente a cui è proprio questo carattere stesso: è proprio perché l'ente a cui è proprio il modo d'essere del *Dasein* è questo modo d'essere stesso (a prescindere dalle sue declinazioni effettive) che questo ente può elevarsi alla vita autentica o decadere in quella inautentica. Dunque, sono le peculiarità *ontiche* di quell'ente che esiste nel modo d'essere del *Dasein* che permettono a quest'ultimo di manifestarsi conseguentemente nelle forme esistentive in cui si declina di volta in volta. Non sarebbe dunque troppo avventuristico sostenere, come conseguenza di quanto detto, che il *Dasein* è anche qualora si trovi nella condizione della *Uneigentlichkeit*. Dunque, anche quando il *Dasein* non si trova nella condizione di una perfetta autenticità – ovvero anche quando il *Dasein* è nella forma del *Man* – egli comunque *esiste* nella forma di una *possibilità* inautentica del suo essere. Lo dimostriamo come segue:

a) Il *Verfallen* non è una condizione “accidentale”, nella quale il *Dasein* può incappare come no. È piuttosto la condizione onto-esistentiva (resa possibile dal suo *essere ontologico*, quindi dai suoi esistenziali – che restano in funzione) nel quale egli si trova innanzitutto e perlopiù. In *Sein und Zeit* non si trova cioè un *Dasein* primariamente “autentico”, quasi fosse un ente agente su di un livello esistenziale “perfetto”, filosoficamente determinato a priori attraverso una specie di riduzione trascendentale, a cui poi segue, per intervento esterno, nell'incontro con l'effettività mondana, un decadimento e una deiezione. Questo contravverrebbe precisamente agli sforzi di Heidegger, che, come già ricordato, erano appunto rivolti a consegnare un'immagine della vita umana dinamica, precedente (e svincolata) a operazioni teoriche, ma che fosse determinata nella sua dinamica pre-teoretica. Questa preminenza dell'inautenticità nella prassi quotidiana dell'Esserci è testimoniata dalle pagine nelle quali Heidegger tratta il fenomeno del *Man* e del *Verfallen des Daseins*.<sup>93</sup> Qui, viene ribadito a più riprese come

---

<sup>93</sup> Cfr. *ivi*, pp. 144-162, 205-220.

quest'ultima sia un «fenomeno positivo»,<sup>94</sup> dunque *ontologico* – a indicare l'inerenza di questa alle strutture esistenziali dell'ente che la esperisce come condizione in cui si trova *zunächst und zumeist*.

b) Un altro aspetto che confermerebbe quanto stiamo dicendo viene in luce se si prende in considerazione la forma “deietta” per eccellenza, quella che corrisponderebbe al sommo livello di decadimento del *Dasein*, ovvero il soggetto di matrice cartesiana-husserliana. L'argomento viene accennato soprattutto in riferimento alla problematica del mondo, così come viene interpretata – e travisata – da Kant e dalla tradizione cartesiana da cui egli dipende. Anche in questo caso, infatti, l'aver completamente mancato la corretta interpretazione del fenomeno del mondo non è un errore “accidentale”, che poteva essere altrimenti evitato, e dunque, come tale, ricade *al di fuori* dell'orizzonte dischiuso dall'analitica esistenziale, ma ne è anzi un momento costitutivo, in quanto appartiene essenzialmente a una possibilità d'essere del *Dasein* di interpretarsi in un determinato modo (in questo caso deietto) e non in un altro:

[...] il “salto” del mondo e dell'ente che si incontra innanzitutto non è casuale, non è una svista a cui si potrebbe metter riparo, ma [...] si fonda in un modo d'essere essenziale dell'Esserci.<sup>95</sup>

E ancora, nei *Prolegomena*, trattando di quell'omissione ontologica che ha causato, tanto in Cartesio quanto in Husserl, il fraintendimento delle autentiche strutture del soggetto, declinando le sue osservazioni in un senso storico (che riferisce all'esserci storico del *Dasein*), Heidegger scrive:

*Ambedue le lacune: primo, l'assenza del problema circa l'essere in quanto tale, e secondo l'assenza del problema circa l'essere dell'intenzionale* non sono trascuratezze casuali dei filosofi ma in queste lacune si manifesta la *storia del nostro esserci stesso* – storia intesa [...] come *modo dell'accadere dell'esserci stesso*. Ciò significa: l'esserci nel suo modo d'essere dello *scadimento* [des *Verfallens*], al quale

---

<sup>94</sup> *Ivi*, p. 206. L'espressione è riferita al *Gerede*, ma può essere tranquillamente estesa a tutti gli altri contesti che caratterizzano il *Dasein* come deietto – dunque alla *Verfallenheit* in generale.

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 127.

di per sé non sfugge, giunge al proprio essere appunto quando si inalbera contro di esso.<sup>96</sup>

Dunque, non solo le conseguenze dell'omissione ontologica (riduzione dell'uomo a soggetto e travisamento del fenomeno del mondo), ma l'omissione stessa è un momento costitutivo della *Geschichte unseres Daseins selbst*. Perciò, soggetto cartesiano, coscienza husserliana, mondo come insieme di *objecta* e addirittura ontologia della semplice presenza – che questi fonda – rappresentano delle possibilità d'essere del *Dasein*. Il *Dasein*, allora, finisce per indicare sia l'ente-uomo sia la modalità d'essere propria di quest'ente, ma con una specificazione assolutamente fondamentale: esso è sì una modalità d'essere, ma è quella modalità d'essere propria *solo e unicamente* di «quell'ente che noi stessi sempre siamo». Una modalità d'essere che non indica (si perdoni il gioco di parole) la possibilità da parte di questo ente di *essere o non essere* nella modalità d'essere del *Dasein* (autentico), ma *indica questa possibilità stessa*. Indica cioè la possibilità che il *Dasein* ha di aver-si (*Zu-sein*, appunto) sia nella forma dell'autenticità sia in quella dell'inautenticità. Proprio perché il *Dasein* è un ente – quell'unico ente che si «comprende [...] in base a una possibilità che ha di essere o non essere se stesso»<sup>97</sup> – egli può declinarsi positivamente nelle forme autentiche della comprensione, del discorso, della situazione emotiva, oppure, perdendosi nella deiezione del *Man*, deteriorare queste strutture stesse fino a interpretarle (e dunque interpretarsi) secondo modelli fuorvianti, ontologicamente carenti e onticamente parziali, come quelli moderni, per esempio, che riducono l'uomo a organismo dotato di talune facoltà psico-fisiche e il mondo a mero contesto spazio-naturale.

Dunque

l'Esserci è sempre la sua possibilità [...]. Appunto perché l'Esserci è essenzialmente sempre la sua possibilità, questo *ente* [corsivi nostri] *può*, nel suo essere, o “scegliersi”, conquistarsi, oppure perdersi e non conquistarsi affatto o conquistarsi solo “apparentemente”.<sup>98</sup>

---

<sup>96</sup> M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 162. I corsivi sono nel testo.

<sup>97</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 25.

<sup>98</sup> *Ivi*, p. 61.

Non vi è particolare ambiguità in queste righe: il *Dasein* è un ente. Certo, il termine indica *anche* la modalità d'essere di questo ente, ovvero la sua peculiare morfologia ontologica (le sue strutture esistenziali). Nondimeno però, esso nomina d'un tempo l'ente a cui è propria questa modalità d'essere – l'unico ente, aggiungiamo: «Questo ente non ha e non può mai avere il modo d'essere proprio di ciò che è semplicemente-presente nel mondo».<sup>99</sup> L'ambiguità che insorge, ovvero questa doppia valenza del termine *Dasein*, è dovuta al fatto che «la peculiarità ontica dell'Esserci sta nel suo *esser-ontologico*».<sup>100</sup> In altre parole, vi è un ente che *onticamente* ha la possibilità d'essere *ontologicamente*: la caratteristica ontica di questo ente è il fatto di *essere Dasein*, ovvero di “avere” quel modo d'essere della possibilità – autentica o inautentica che sia. È secondo quest'idea che va letto quanto scritto nell'introduzione di *Sein und Zeit*, ovvero che «più in alto della *realtà* si trova la *possibilità*»:<sup>101</sup> la determinazione reale (nel senso della brutta *realitas*) dell'ente a cui è proprio il modo d'essere del *Dasein* è quella di presentarsi secondo manifestazioni esistentive che ineriscono alle sue strutture esistenziali. Se compito della fenomenologia è l'analisi delle prime, l'ontologia, come «ostensione che fa vedere il fondamento»,<sup>102</sup> ha il compito di mostrare la «struttura circolare di carattere ontologico»<sup>103</sup> che sussiste tra le prime e le seconde.

\* \* \*

Il *Dasein* insomma è l'uomo, nel suo *essere* un ente. Quello che abbiamo voluto dimostrare attraverso questa parentesi introduttiva è l'*immediatezza* con la quale il termine *Dasein* sta a indicare l'uomo – due termini, questi, che vengono usati da lo Heidegger degli anni Venti in modo equivalente. Prima, attraverso una breve ricostruzione dell'interesse giovanile di Heidegger per un'analisi genuina della vita umana, che sapesse dare un'immagine di quest'ultima distante dalle rigide interpretazioni teoreticistiche nelle quali egli la vedeva costretta; poi, attraverso la presentazione delle critiche heideggeriane alla soggettività husserliana e, quindi, alla decisa presa di distanza

---

<sup>99</sup> *Ivi*, pp. 61-62.

<sup>100</sup> *Ivi*, p. 24.

<sup>101</sup> *Ivi*, p. 54.

<sup>102</sup> *Ivi*, p. 20.

<sup>103</sup> *Ivi*, p. 189. Cfr. *ivi*, pp. 53-54.

da quest'ultima e dal suo fondamento originario, ovvero il soggetto cartesiano; infine, attraverso una messa in discussione (che era anche e soprattutto una provocazione) delle caratteristiche proprie del *Dasein* come struttura filosofica diametralmente opposta alle forme soggettivistiche che essa intendeva contrastare si è cercato di mettere in luce l'impossibilità, tanto *ex negativo* quanto *positivamente*, di separare il concetto di *Dasein* da quello di uomo. L'uomo, insomma, non "salta" mai fuori da sé per occupare uno spazio definito come *Dasein*, perché egli è già da sempre quello spazio stesso. È pur vero che una certa lettura "pratica" di *Sein und Zeit* può argomentare a favore della "conquista", all'interno di questo testo, che l'uomo deve continuamente attuare per – mi si permetta l'espressione – "divenire ciò che è":<sup>104</sup> in una *Auseinandersetzung* continua con se stesso, esso deve eleggersi padrone di sé, conquistandosi attraverso continui atti di sottrazione dalla *Verfallen* che sempre agisce nella *Uneigentlichkeit* in cui egli si trova. Pur tuttavia, questa lotta è una lotta, anche in questo caso, allo specchio, dove egli è solo contro se stesso. L'uomo-*Dasein* non deve divenire altro rispetto a quello che egli già da sempre è; semmai, deve assumere una particolare *forma*, deve declinarsi in un modo e non in un altro, deve attualizzarsi secondo alcune modalità esistentive e non secondo altre, ma non deve – *poiché non può* – negare quel modo d'essere che, solo, gli permette di realizzare questa conquista e queste scelte. È una lotta che non lo porta a occupare uno spazio "altro" rispetto a quello che già occupa, ma ad affermare la legittimità della sua occupazione in quello spazio in cui da sempre si trova – o, meglio ancora, in quello spazio che lui da sempre è.

In questo modo, ci siamo aperti la strada per affrontare quello che verrà in luce nei prossimi capitoli e che aprirà al tema vero e proprio di questo lavoro. L'aver dimostrato la coincidenza tra questi concetti ci permetterà di sottolinearne la *scollatura* che ritroveremo all'interno di *Beiträge* – e dunque di mettere in chiaro la nuova funzione del *Da-sein*. Prima di fare ciò, tuttavia, si rende necessario attraversare tre momenti fondamentali del confronto heideggeriano con la tradizione, tre *figure* della storia dell'Occidente: i Greci, che offrono a Heidegger gli strumenti per rielaborare in chiave storico-eventuale la sua ontologia; Nietzsche, che rappresenta il punto di arrivo di una storia millenaria e che offrirà gli strumenti per comprendere lo sviluppo di questa

---

<sup>104</sup> Su questo si veda in particolare J. Adrián Escudero, *Guia de lectura de 'Ser y Tiempo'*, 2 voll., Erder Editorial, Barcellona, 2016;

storia e la sua chiusura (oltre a metterne in luce il protagonista, ovvero il soggetto metafisico); infine Hölderlin, che intuisce la necessità di muovere *oltre* un determinato spazio storico per accedere al luogo nel quale l'umanità possa operare la sua nuova fondazione.



## Capitolo II

### L'ontologia greca

In questo capitolo prenderemo in esame l'interpretazione heideggeriana del pensiero greco, così come viene delineata nei testi che si collocano dal 1930 al 1936. Com'è noto il confronto heideggeriano con i Greci non è una novità di questo decennio (lo abbiamo visto in sede introduttiva): l'interesse di Heidegger per Aristotele e Platone è riconducibile alla sua primissima formazione giovanile.<sup>1</sup> Quest'interesse si ritrova anche all'interno di *Sein und Zeit*, dove Heidegger avvia un confronto serrato con alcuni concetti rifacendosi alla loro terminologia greca – come è, per esempio, nell'analisi del termine “fenomenologia” o nella trattazione del concetto di verità.<sup>2</sup>

Tuttavia, questo confronto sembra essere caratterizzato da due costanti principali: innanzitutto una certa trascuratezza del pensiero presocratico, a favore di un'analisi prettamente focalizzata su quello platonico-aristotelico; secondariamente, tale confronto non è mai “fine in sé”, ma sempre collocato all'interno di un preciso *iter* argomentativo il cui scopo non è quello di indagare il contenuto specifico del pensiero dell'autore preso in esame, ma di declinare quest'ultimo (implicitamente o meno) alle finalità che Heidegger andava perseguendo in quegli anni, quali per esempio, tra tutte, la chiarificazione del peculiare carattere ontologico della vita umana.<sup>3</sup> Si obietterà: ma in *Sein und Zeit* il problema dell'ontologia della presenza – e con esso dell'orizzonte greco

---

<sup>1</sup> Si veda F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari, 2010; A. Le Moli, *Heidegger e Platone. Essere, relazione, differenza*, Vita e Pensiero, Milano, 2002.

<sup>2</sup> Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 43-55, 258-273. L'influenza del pensiero greco sulle analisi heideggeriane è invero riconducibile anche a un altro livello, implicito e più profondo, relativo all'assimilazione mascherata di alcuni concetti di origine greca all'interno del suo pensiero. Su questo si veda F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, cit.; E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari, 2008; W. J. Richardson, *Heidegger and Plato*, in «The Heythrop Journal», IV, 3, 1963, pp. 273-279; Id., *Heidegger and Aristotle*, in *ivi*, V, 1, 1964, pp. 58-64; G. W. Most, *Heidegger's Greeks*, in «Arion: a Journal of Humanities and the Classics», X, 1, 2002, pp. 83-98.

<sup>3</sup> Anche nel caso dei due monumentali corsi del 1924-1925 dedicati ad Aristotele e Platone (e quello sui concetti fondamentali della filosofia antica del 1926), benché l'ermeneutica heideggeriana si esprima al suo meglio presentando, come le è caratteristico, dettagli e visione d'insieme del pensiero dei due Greci, essa sembra essere tenacemente impegnata ad “assicurarsi” una concettualità filosofica e un terreno argomentativo che poi possano venire traslati all'interno di un diverso orizzonte speculativo, com'è nel caso di *Sein und Zeit*, per esempio, dove Aristotele è sì presente, ma mascherato nella forma di una «assimilazione talmente rapace da cancellare le tracce di ciò che fa proprio» (F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, cit., p. 14).

da cui questa deriva – è centrale! Vero, la determinazione greca dell'essere inteso come semplice-presenza attraversa tutto il testo ed è proprio questa la determinazione ontologica che permette di comprendere in che misura fenomeni come quello della soggettività o come quello del “salto” dell'ontologia del mondo siano stati resi possibili dalla e nella tradizione precedente (come abbiamo visto nell'introduzione, la stessa analisi del pensiero cartesiano – e, di conseguenza, del pensiero husserliano – è comprensibile solo alla luce dell'ontologia della presenza: ontologia che egli eredita dalla Scolastica, questa a sua volta da Aristotele e che si ripropone invariata durante tutto il corso della tradizione metafisica occidentale, fino a Nietzsche).

Tuttavia, se ci si chiede il *perché* di questa ontologia della presenza rimarremmo senza risposta. Certamente, Heidegger individua il punto di origine di questa interpretazione dell'essere come esser-presente in Platone e in Aristotele, attraverso le loro interpretazioni dell'ἀλήθεια e del λόγος, accennando persino al fatto che tale interpretazione è una corruzione di una situazione originaria, a loro precedente.<sup>4</sup> Se volessimo però interrogarci sulle *cause* di questa corruzione, cioè sulle ragioni che spingono i due Greci a interpretare l'essere dell'ente come presenza costante, lo Heidegger degli anni Venti non ci sarebbe di grande aiuto: tutt'al più qualche accenno o qualche vago rimando. A partire dagli anni Trenta, invece, Heidegger concentra la maggior parte dei suoi sforzi ermeneutici nel tentativo di indagare queste ragioni. Le soluzioni che egli individua sono rilevanti al fine, tra i molti, anche di capire il motivo per il quale *Sein und Zeit* resta incompiuto. Questa incompiutezza, infatti, è originata dall'inadeguatezza dell'analitica esistenziale, intesa come un metodo che vorrebbe quale via di accesso privilegiata al problema dell'essere un ente (l'uomo), senza che questo essere stesso sia messo “fenomenologicamente” nelle condizioni di “schiudersi da sé” attraverso un'analisi che riesca a rispettarne l'integrità oggettiva. Il rischio è quello di non riconoscere al *Gefragte* della ricerca il suo peculiare orizzonte manifestativo. Nelle analisi che condurrà a partire dagli anni Trenta, Heidegger cercherà dunque di risalire a ciò che si pone *prima* di Platone e Aristotele. La domanda, insomma, è: se Platone e Aristotele “hanno frainteso”, rispetto a chi, o a che cosa, è attuato questo fraintendimento? Per

---

<sup>4</sup> Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 258-273.

rispondere a una tale domanda Heidegger si vede costretto a risalire all'origine del pensiero filosofico occidentale, indagando il pensiero presocratico.<sup>5</sup>

Quello che faremo in questo capitolo sarà dunque ripercorrere la lettura heideggeriana di questo pensiero, prendendo come punti di riferimento principali tre termini: φύσις (paragrafo 1), ἀλήθεια (paragrafo 2) e λόγος (paragrafo 3).<sup>6</sup> Mostreremo dunque l'intima unità strutturale di questi concetti e, al medesimo tempo, la diversa funzione che svolgono in questa struttura. Così facendo potremo 1) mettere a fuoco la funzione che l'uomo ha all'interno di questo plesso concettuale (il che significherà dare una prima definizione di cosa sia il *Da-sein*); 2) comprendere per quale ragione Platone e Aristotele hanno travisato il senso profondo di questa unità e mostrare com'è caratterizzata la storia che origina da questo travisamento; 3) preparare il terreno per il chiarimento di alcune terminologie (talvolta oscure) che ritroveremo all'interno dei *Beiträge*.

### 1) *Il manifestarsi dell'essere: la φύσις*

Partiamo mettendo innanzitutto in luce quali sono le caratteristiche dell'essere che Heidegger, in *Sein und Zeit*, nomina per prime: «L'“essere” è il concetto “più generale di tutti” [...] è indefinibile [...] è un concetto ovvio».<sup>7</sup> Tuttavia, secondo lo Heidegger degli anni Trenta, l'essere, per quanto non indagato e mantenuto, per quel che riguarda il suo approfondimento *essenziale*, in questa vaghezza generale, ha nondimeno ricevuto, nel corso della storia del pensiero occidentale, tutta una serie di determinazioni specifiche. Queste sono, stando a *Einführung in die Metaφύσικ*, testo nel quale queste determinazioni vengono tematizzate in modo esplicito: l'essere in opposizione al divenire; l'essere in opposizione all'apparenza; l'essere in opposizione al pensiero; l'essere in opposizione al dover-essere.<sup>8</sup> Queste determinazioni – che si danno come

---

<sup>5</sup> Sulla questione inerente all'interruzione di *Sein und Zeit* alla luce degli studi condotti all'inizio degli anni Trenta sul pensiero Greco da parte di Heidegger con l'intento di trovare un fondamento più originario alla questione dell'essere si veda M. Riedel, *Heidegger: the Twofold Beginning of Thinking*, in «Graduate Philosophy Journal», XVI, 2, 1993, pp. 433-465.

<sup>6</sup> Come specificato nella *Premessa*, i testi presi a riferimento in questo lavoro (e dunque anche in questo capitolo) sono compresi dal 1928 al 1938, anno quest'ultimo di fine stesura dei *Beiträge*. Qualora fosse necessario riferirsi a testi più tardi, lo indicheremo e motiveremo la scelta.

<sup>7</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 14-15.

<sup>8</sup> Cfr. M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, trad. it. a cura di G. Masi, presentazione di G. Vattimo, Mursia, Milano, 2007, p. 104.

distinzioni, separazioni, cesure – non possono essere ridotte a interpretazioni filosofiche, riconducibili al pensiero di questo o di quell'altro autore; non si tratta nemmeno di generali *Weltanschauungen* che agiscono in modo vago e indeterminato sullo sfondo influenzando il dire di un pensatore. Esse infatti non sono conseguenti a una decisione (solamente)<sup>9</sup> umana ed esprimono piuttosto una necessità, che può essere portata alla luce attraverso una domanda che sappia darne ragione.<sup>10</sup> Questa necessità testimonia la presenza di un'originaria unità, della quale le distinzioni ora elencate rappresentano, appunto, la frattura. Il compito di un pensiero che cerca la verità del senso dell'essere – ovvero cerca d'un tempo di comprendere il motivo di queste separazioni e l'unità dalla quale queste scaturiscono – deve sapersi collocare nei pressi di questa unità, comprendendola a partire da se stessa senza interpretarla alla luce di determinazioni filosofico-metafisiche posteriori.

Noi analizzeremo (prendendoci la libertà di non seguire pedissequamente l'argomentazione heideggeriana nell'ordine con cui lui la presenta in *Einführung in die Metaphysik*)<sup>11</sup> l'approssimarsi, da parte del pensiero di Heidegger, a questo primo inizio

---

<sup>9</sup> Queste determinazioni, scrive Heidegger, «non sono per nulla fortuite» (*ibidem*). Verrà infatti in chiaro, nel corso della nostra argomentazione, che tipo di funzione svolge l'uomo, ovvero quale grado di *libertà* gli viene accordato all'interno della *necessaria* dinamica manifestativa della φύσις.

<sup>10</sup> Sulla ripetizione della domanda che indaga l'inizio della filosofia torneremo nel capitolo IV. Si veda intanto M. Heidegger, *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di "problemi" della "logica"*, trad. it. di U. M. Ugazio, Mursia, Milano, 1984, pp. 13-25.

<sup>11</sup> Questo sposarsi da un testo all'altro è in realtà motivato e giustificato anche e soprattutto dall'"incoerenza" che perseguita Heidegger nella prima metà degli anni Trenta (e di cui avremmo modo di vedere alcuni esempi). Certamente, è un'incoerenza virtuosa, che testimonia l'assiduo lavoro di ripensamento delle direttrici portanti del sistema che Heidegger va erigendo in quegli anni. Nondimeno, per un'analisi (come vorrebbe essere la nostra) che non vuole semplicemente consegnare una fedele fotografia della progressiva elaborazione ontologico-metafisica di Heidegger, ma vuole *comprenderla* e, perciò, necessita di una spinta "sistematica" che riesca ad armonizzare la nuova terminologia heideggeriana in un quadro coerente, è consigliabile lavorare in modo trasversale con i testi, a costo di farne violenza, per isolare e mettere in positiva comunicazione quei momenti concordanti, tralasciando invece quelli che verranno, in testi futuri, abbandonati, poiché infruttuosi o non particolarmente incisivi. Si tenga conto, inoltre, che chi scrive non solo ha come punto prospettico i *Beiträge* (che di tutte le riflessioni heideggeriane condotte in questo periodo costituiscono una "summa"), ma è anche a conoscenza dei testi tardi (anni Quaranta e anni Cinquanta) di Heidegger: se si eviterà *programmaticamente* qualsiasi forma di anticipazione, che porterebbe a leggere i lavori degli anni Trenta alla luce di quelli successivi (tradendo così alcune originali riflessioni contenute in quelli e non in questi), si sarà nondimeno avvantaggiati nel sapere qual è la prospettiva finale di Heidegger, potendo così, da questa guidati, comprendere *come* analizzare i testi del periodo storico preso in esame. Sulla ricostruzione critica delle argomentazioni heideggeriane presenti in *Einführung in die Metaphysik* si veda G. De Cecchi Duso, *L'interpretazione heideggeriana dei presocratici*, CEDAM, Padova, 1970, pp. 11-43.

del pensiero, laddove, insieme al senso dell'unità triadica φύσις-ἀλήθεια-λόγος, si può scorgere anche il principiare della loro separazione e l'irreversibile crisi che segnerà lo sviluppo di tutta la metafisica occidentale successiva. Sempre attenti a mettere in luce il ruolo che svolgono l'uomo e il *Da-sein* all'interno di questo orizzonte, dovremmo tuttavia pazientare un po' prima di vedere stagliarsi le loro "figure" in questo orizzonte, essendo l'elaborazione e l'analisi di quest'ultimo il presupposto fondamentale che dà ragione del luogo e del compito che ad essi viene, dall'essere, assegnati.

Quella tra essere e divenire, è secondo, Heidegger, in assoluto la distinzione metafisica più antica. Essa origina nel primissimo sorgere della filosofia greca, laddove, attraverso due pensieri apparentemente opposti, si è pensato l'essere come l'immutabile per eccellenza e il divenire come la mutevolezza costante di tutto l'essente. Parmenide ed Eraclito, insomma: coloro i quali avrebbero consegnato all'Occidente le due soluzioni metafisiche per eccellenza, ovvero l'essere come permanenza costante e il divenire come unione polemica degli opposti. La convergenza e la ri-soluzione di queste due prospettive ontologiche all'interno di un unico paradigma speculativo in grado di armonizzarle sarebbe divenuto, nel corso della tradizione filosofica successiva, la sfida metafisica per eccellenza. La storia di questa differenza radicale – che non avrebbe risparmiato nemmeno l'antimetafisico per eccellenza, Nietzsche<sup>12</sup> – ha la sua fondazione, secondo Heidegger, nell'errata interpretazione del concetto greco di φύσις. Questa viene ridotta, nelle sue traduzioni successive, a mera natura,<sup>13</sup> insieme degli enti naturali, finendo per definire quel tipo di ente non prodotto dall'azione pratico-tecnico-poietica dell'uomo. Insieme, essa può anche designare l'essenza dell'ente, qualora il termine venga usato, per esempio, per chiedersi quale sia "la natura di qualcosa che è"; quest'essenza sembra talvolta legata anche all'idea di una necessità interna ("è nell'ordine naturale che una tal cosa sia così e non così"). Queste due ultime accezioni, benché sembrino lueggiare un antico (e perduto) senso della φύσις, conservando «l'ultima eco di un *progetto* di pensiero

---

<sup>12</sup> Su questo si veda il paragrafo 3 del terzo capitolo.

<sup>13</sup> Cfr. M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 24-25; M. Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto della φύσις. Aristotele, 'Fisica', B, 1*, in Id., *Segnavia*, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2008, p. 193.

iniziale»,<sup>14</sup> finiscono tuttavia per riproporre l'errore tipicamente romano-moderno<sup>15</sup> di intenderla primariamente a partire dalla struttura dell'ente e, dunque, in una costanza *essenzialmente* stabile. La scelta traduttiva cela dunque anche e soprattutto un tradimento concettuale, in base al quale l'originario orizzonte storico-culturale nel quale sorge il concetto di φύσις viene totalmente dimenticato. In questo modo persino l'essenza della metafisica – τὰ μετὰ τὰ φυσικά – viene travisata, finendo per significare, da Aristotele in poi, quel tipo di riflessione sull'ente che si pone al di là del dominio ontologico ed epistemologico della fisica. Meta-fisica, invece, è «in un senso assolutamente essenziale, “fisica” – cioè un sapere sulla φύσις». <sup>16</sup>

È dunque necessario risalire alla φύσις così com'è stata pensata in seno al primo pensiero greco per comprenderne l'autentico significato e in questo modo dare ragione del perché, in seguito, esso sia stato così lungamente frainteso. Introduciamo subito la definizione che Heidegger dà della φύσις, per poi commentarla. Secondo Heidegger, essa è

ciò che si schiude da se stesso [...], l'aprentesi dispiegarsi e in tale dispiegamento l'entrare nell'apparire e il rimanere e il mantenersi in esso; in breve: lo schiudentesi-permanente imporsi (*das aufgehend-verweilende Walten*).<sup>17</sup>

Si noterà come, nell'impresa heideggeriana di questa definizione, compaiano una grammatica e un vocabolario del tutto originali, sensibilmente diversi rispetto a quelli adoperati dal “primo” Heidegger durante gli anni Venti. Infatti, si assiste esattamente a quel tipo di forzatura linguistica di cui parlavamo sopra: un'operazione che ha senz'altro attirato a sé gli anatemi di illustri filologi (e filosofi), ma che ha il merito di rispondere a una genuina esigenza filosofica, ovvero quella di risalire, attraverso l'ermeneutica delle forme terminologiche, al primigenio contenuto concettuale da queste ancora riverberato, anche se tuttavia inesorabilmente sclerotizzato e mascherato da quell'inesorabile corruzione post-platonica e postaristotelica criticata da Heidegger.

---

<sup>14</sup> M. Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto di φύσις*, cit., p. 197.

<sup>15</sup> Sulla errata traduzione romana del termine φύσις e in generale sul fraintendimento da parte del mondo latino dell'originaria terminologia greca si veda F. Volpi, *Heidegger et la romanité philosophique*, in «Revue de la Métaphysique et de Morale», 3, 2001, pp. 5-18.

<sup>16</sup> M. Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto di φύσις*, cit., p. 196.

<sup>17</sup> M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 25.

Benché, come si è visto, l'essenza della φύσις non può essere ridotta alla sua traduzione di "natura" e quindi a questa ricondotta e da questa esaurita, è proprio dall'elemento naturale che Heidegger trae l'esempio per commentare questo fenomeno e riferirlo all'orizzonte greco. Viene preso ad esempio lo sbocciare di una rosa.<sup>18</sup> Il processo che porta una rosa a divenire rosa non è il mero succedersi di momenti cronologicamente ordinati in base ai quali si può determinare «il processo quantitativo (aumento o ingrandimento) o evolutivo (la successione di stati distinti)». <sup>19</sup> Lo sbocciare della rosa indica, a un retto guardare, soprattutto un altro tipo di fenomeno, quello per cui essa, «mentre spunta, si schiude e si distende nell'aperto, nello stesso tempo ritorna nella sua radice, fissandola nel chiuso e ottenendo così la sua stabilità». <sup>20</sup> Questa frase è straordinariamente chiarificatrice, perché permette, nella semplicità dell'esempio e previa analisi delle sue parti, la messa a tema più immediata, ma allo stesso tempo più rigorosa, del fenomeno della φύσις.

La rosa, prima di tutto, «si schiude»: appare, viene a porsi in un aperto e si mantiene in questo aperto. La rosa "esce" da una condizione in cui non è rosa e "accede", attraverso il suo sbocciare, ad un'altra condizione in cui diventa rosa. Questo "accedere" è un entrare in uno spazio che deve configurarsi come uno spazio già aperto, così da poter accogliere questo entrare in lui della rosa attraverso il suo sbocciare. Dunque, la prima caratterizzazione della φύσις avviene riconoscendo il suo carattere *imponente*, ovvero il fatto che vi è un'imposizione data dal venire alla presenza (cioè dall'apparire) in uno spazio che, questa presenza, la accoglie. È bene specificare fin da subito che questa condizione, secondo Heidegger, non è propria solo degli enti naturali (come, nell'esempio, l'ente vegetale "rosa"), ma dell'essente in generale, esprimendo essa quella modalità per la quale ogni ente viene ad essere in quanto ente: il motivo schiudentesi della φύσις indica quell'evento che in-forma<sup>21</sup> dell'ente nel suo divenire ente, assicurando ad esso la *possibilità* di accedere alla presenza e, quindi, di "entificarsi". Nello schiudersi, l'apparenza (*Schein*) che si schiude, intesa come un venire alla presenza (*Anwesenung*) non

---

<sup>18</sup> Cfr. M. Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto di φύσις*, cit., p. 209.

<sup>19</sup> M. Zarader, *Heidegger e le parole dell'origine*, prefazione di E. Lévinas, introduzione di M. Marassi, trad. it. di S. Delfino, Vita e Pensiero, Milano, 1997, p. 42.

<sup>20</sup> M. Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto di φύσις*, cit., p. 209.

<sup>21</sup> Nel senso che predispose l'ente nella forma, nella μορφή intesa come «uno schiudersi che si dispone nel limite» (M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 71), ovvero «l'installarsi nell'aspetto» (M. Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto di φύσις*, cit., p. 241) da parte dell'ente.

è un mero apparire.<sup>22</sup> Non è l'apparenza compresa nei termini della copia imperfetta che si contrappone all'originale: non è l'apparizione *mimetica* dell'ente nei confronti di un essere *ideale*, al quale esso è ricondotto per potersi de-finire (cioè de-limitare, trovare una forma). Così inteso, il rapporto ente-essere è già un rapporto derivato, corrotto, decaduto in una differenza ontica<sup>23</sup> che ignora la loro originaria coappartenenza. Infatti, nel venire alla presenza attraverso l'apparenza, nello schiudersi, l'ente non va via da sé – come accade nel caso della mera apparenza dove l'ente “esce” dall'essere e di questo diventa copia. Piuttosto, come la rosa, l'essere di questo ente «ritorna nella sua radice», dimora presso se stesso, tutelando l'ente nel “terreno” (φύσις) che entrambi sorregge. Anche se, come vedremo, successivamente emergerà l'aspetto *critico* della φύσις, nel quale essa mostrerà una scissione, è importante per ora metterne in luce soprattutto il momento unitario di uscita-da-sé che è al medesimo tempo un permanere-presso-di-sé: insomma, un apparire che è un uscire (un andare-fuori nella presenza), ma non è un fuggire (un presentificarsi inteso come oggettivarsi).

Questa unità è pensabile solo come processo. Infatti, così come lo sbocciare della rosa non può essere ridotto a una delle sue fasi, così lo schiudersi della φύσις non può essere pensato come l'ipostatizzazione di uno dei momenti della sua schiusura, bensì come lo schiudersi stesso. Il rischio sarebbe altrimenti quello di ridurre, ancora una volta, la φύσις a un ente (a un genere, tipo o specie di ente), quando essa invece, si sarà capito, esprime piuttosto l'essere dell'ente:

---

<sup>22</sup> Le diverse accezioni dello *Schein* verranno chiarite ulteriormente nel secondo paragrafo.

<sup>23</sup> Anticipiamo qui un'espressione che avremo modo di giustificare con più esaustività nel quinto capitolo. Intanto basti dire che chiamiamo “differenza ontica” l'interpretazione della separazione tra essere ed ente nei termini del modello e della copia (così come si impone dalla filosofia platonica in poi) – secondo un orizzonte dicotomico per il quale l'ente, separato dall'essere, deve riferirsi ad esso quale ipostasi ideale per ricevere da lui il suo esser (vero) ente – per differenziala dalla più famosa *ontologische Differenz* con la quale Heidegger nomina invece la positiva tensione polemica tra essere ed ente, intesa a partire dalla dinamica aletheologica che sorregge entrambi, al contempo differenziandoli. Nel primo caso, infatti, l'essere è già interpretato a partire dall'ente (come ente sommo, o come proprietà sussistente, cioè ontica, dell'ente) senza che venga riconosciuta la differenza (ontologica) specifica che lega entrambi – differenza che è al medesimo tempo, se rettamente compresa, assicurazione del loro vicendevole richiamarsi l'un l'altro. Dunque, è una differenza, quella nel primo senso, che esprime la differenza tra l'ente e un essere “onticizzato”, interpretato a partire dall'ente; per questo, dunque, ci riferiamo ad essa come a una differenza ontica.



La φύσις è lo stesso essere, in forza del quale soltanto l'essente diventa osservabile e tale rimane.<sup>24</sup>

Il termine tedesco utilizzato da Heidegger per tradurre lo “schiudersi” della φύσις è *Aufgehen*. Questo termine indica d'un tempo il sorgere, lo schiudersi e il soggiornare.<sup>25</sup> Altrimenti, ma solo più tardi, Heidegger utilizzerà anche il termine *Aufgehung*,<sup>26</sup> per consegnare un'immagine più fedele della φύσις, che è d'un tempo fenomeno e processo: in questo modo lo schiudersi è «pensato in senso verbale e detto in forma nominale».<sup>27</sup> Così facendo la φύσις può designare, anche in tedesco, l'essere dell'ente riconosciuto nella sua intima processualità, evitandone d'un tempo la sostanzializzazione entificante che potrebbe subire qualora venisse intesa, come accadde con Aristotele, nei termini di οὐσία.<sup>28</sup> A sottolineare l'aspetto processuale della φύσις/essere è anche la sua tendenza, per citare Eraclito, a nascondersi: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.<sup>29</sup> Essa infatti non è solo quell'impulso che abbiamo visto a schiudersi da sé, a dispiegarsi e a permanere nell'aperto di questo dispiegamento, ma è anche caratterizzata dall'«oggettivo accadere del sottrarsi e del ritirarsi».<sup>30</sup> Dunque, la φύσις rappresenta, insieme, il movimento di manifestazione di se stessa e il movimento di entrata nella λήθη, nel velamento.

Questo motivo di dilatazione e ritrazione della φύσις fuori e dentro di sé sarà centrale per comprendere in che termini Heidegger tratta della verità (ἀλήθεια) della φύσις/essere e sarà più chiaro in seguito. Tuttavia, già da ora possiamo cogliere l'unità di un fenomeno, quello della φύσις, che mantiene in sé i momenti tanto del suo darsi quanto del suo “negarsi”. Infatti, l'*Aufgehen* (lo svelarsi) della φύσις è sì *aufgehend-verweilende Walten* (uno schiudersi che permanendo si impone nella presenza), ma è al medesimo tempo un *Untergehen* (un tramontare) in direzione della *Verbergung* (del nascondimento), della λήθη.<sup>31</sup> La positività di questa contraddizione è mantenuta da Heidegger in tutta la sua

---

<sup>24</sup> M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 26.

<sup>25</sup> Cfr. M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 26-27.

<sup>26</sup> Cfr. M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit. p. 184, dove G. Vattimo traduce il termine con «sorgenza».

<sup>27</sup> M. Zarader, *Heidegger e le parole dell'origine*, cit., p. 46.

<sup>28</sup> Cfr. M. Heidegger, *Sull'essenza del concetto di φύσις*, cit., pp. 214-217. Su questo si veda il terzo paragrafo.

<sup>29</sup> M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 123.

<sup>30</sup> M. Heidegger, *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul 'Teeteto' di Platone*, ed it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2009, p. 167.

<sup>31</sup> Cfr. M. Heidegger, *Sull'essenza del concetto di φύσις*, cit., p. 214.

forza a-logica come la testimonianza più alta di un pensiero aurorale ancora in grado, «in base a una fondamentale esperienza poetico-pensante»,<sup>32</sup> di armonizzare in una coerente unità elementi tra loro apparentemente inconciliabili. Pensare questa unità della φύσις significa per Heidegger riconoscerne la natura fondamentalmente *polemica*, ovvero il fatto che quest'unità si dà come scontro, πόλεμος. Il πόλεμος anima la φύσις dall'interno, essendo questo la modalità con la quale esso soggiace alla diade nascondimento-presenza. Detto altrimenti: la φύσις sorge, si schiude, ma per schiudersi ha bisogno di un nascondimento dal quale sorgere e schiudersi;<sup>33</sup> dunque, φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, la φύσις ama questo nascondimento che ne è il presupposto fondamentale (il presupposto affinché essa possa, uscendo da esso, entrare nella presenza); allo stesso tempo, però essa, per affermarsi, deve continuamente mortificarlo, negarlo. Per questo motivo Heidegger scrive: all'essere «competono essenzialmente la latenza e la provenienza da quella. [...] La stretta contiguità di φύσις e κρύπτεσθαι è insieme manifestazione dell'intimità di essere e apparenza e del loro conflitto».<sup>34</sup> Tuttavia, bisogna essere ben cauti nell'affermare che questa lotta che contrappone φύσις e κρύπτεσθαι può essere tradotta come lo scontro tra due potenze, una positiva e una negativa. Si è già detto, infatti, che il nascondimento non inerisce alla φύσις come qualcosa che essa semplicemente nega, ma come l'orizzonte delle sue possibilità manifestative: «Non si tratta di superare il κρύπτεσθαι della φύσις e di strapparglielo, ma qualcosa di ben più arduo ci è assegnato: lasciare alla φύσις, in tutta la purezza della sua essenza, il κρύπτεσθαι come appartenente ad essa».<sup>35</sup> Nell'azione polemica che essa intrattiene con il nascondimento, però, essa finisce per nascondere, per occultarlo: il prezzo che la φύσις paga per il suo schiudersi, per il suo apparire è l'oblio del nascondimento quale sfondo che permette questo schiudersi stesso.

Questa dinamica di velamento del fondamento primigenio della φύσις da parte della φύσις stessa non è, in origine, etichettata negativamente; ovvero – e su questo insistiamo – è un fenomeno ancora *positivo*, cioè *necessario*: è semplicemente, da parte di

---

<sup>32</sup> M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 26. Su questo si veda il secondo capitolo.

<sup>33</sup> Sull'affascinante lettura heideggeriana che argomenta in favore della preminenza della non-verità sulla verità, dunque del velamento sullo svelamento, del nascondimento sullo schiudersi, si veda M. Heidegger, *L'essenza della verità*, cit., pp. 146-175. Su questo aspetto torneremo anche nel paragrafo successivo.

<sup>34</sup> M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 123.

<sup>35</sup> M. Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto di φύσις*, cit., p. 255.

Heidegger, la trascrizione di una particolare struttura ontologica, delle sue dinamiche e del suo sviluppo. Tuttavia, tale condizione strutturale rappresenta il *presupposto* ontologico affinché si produca, nelle esperienze filosofiche successive, quella che Heidegger chiamerà la *Seinsvergessenheit*, ovvero l'oblio dell'essere – il che significa: la paralisi della dinamica manifestativa della φύσις (essa non viene più interpretata come “schiudersi” nel senso verbale) e la riduzione di questa ad uno solo dei due momenti del suo processo manifestativo (lo “Schiudersi” è interpretato in senso nominale, determinando così il prevalere del momento della presenza/apparenza su quello dell'assenza/nascondimento). Su questo aspetto, centrale nelle nostre analisi, torneremo più tardi.

In conclusione, spendiamo una parola su quanto accennato all'inizio del paragrafo, ovvero la coincidenza tra pensiero parmenideo e pensiero eracliteo. Attraverso le analisi svolte fin qui dovrebbe essere chiaro in che senso i due pensatori dicono *das Selbe*: tanto Parmenide quanto Eraclito assumono su di sé l'idea greca della φύσις come schiudentesi imporsi. Anche l'essere parmenideo, dunque, non dice altro rispetto alla φύσις eraclitea: entrambi pensando l'essere come *Aufgehen* ammettendo la coesistenza, in esso, tanto del momento diveniente, mobile, dinamico, quanto dell'elemento «“stabile” in sé raccolto, immune da turbamento e dal cangiamento»<sup>36</sup> dato, rispettivamente, dallo schiudersi dell'essere e dall'apparire dell'essere come presenza imponentesi.

Compreso dunque che la φύσις si dà come uno s-schiudersi, come *Aufgehen*, dobbiamo chiederci: qual è la legge che governa questo s-schiudersi? Come, dunque, la φύσις *geht auf*?

## 2) La legge della φύσις: l'ἀλήθεια

Per l'analisi della legalità della φύσις – ovvero delle leggi che ne regolano lo sverlarsi – prendiamo in considerazione l'altra grande dicotomia che secondo Heidegger attraversa il pensiero metafisico occidentale, ovvero quella tra essere e apparenza. Anche in questo caso, a noi “moderni”, totalmente inseriti in un orizzonte categoriale di matrice metafisica, il senso di questa contrapposizione appare più chiaro del carattere d'unione che lega insieme “essere” e “apparenza”: essi indicherebbero infatti «il reale in

---

<sup>36</sup> M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 106.

contrapposizione all'irreale; l'autentico in contrapposizione all'inautentico».<sup>37</sup> Questa differenza è stata variamente declinata, nel corso della storia della filosofia, in diversi modi: è mondo autentico (essere) quello platonico delle idee, in contrapposizione agli enti come copie (apparenza); è ontologicamente eccellente dio (essere), in contrapposizione all'*ens creatum* (apparenza); solo la logica intesa come piano della certezza teoretico-proposizionale è universalmente ed eternamente vera (essere), in contrapposizione al cangiare storico-fattuale dell'ente (apparenza).

Come nel caso della prima differenziazione (essere e divenire), questa cesura sorge solo *ex post*; essa non è dunque originaria, ma artificiosamente (e il richiamo all'uomo, come si vedrà, non è casuale) costituita a posteriori, violando – o meglio, *violentando* come vedremo – l'unità fondamentale che la sorregge.

Per comprendere il senso di questa unità è necessario dettagliare con più precisione l'articolazione dell'apparire, richiamando i modi con i quali il tedesco lo nomina. Nello *Schein*, infatti, si possono individuare tre momenti:<sup>38</sup> primariamente, l'apparenza può essere intesa come *Anschein*, come pura apparenza, il sembrare; essa può essere inoltre intesa come *Erscheinen*, cioè come apparire, come il venire all'apparenza di qualcosa; infine, può venire letta come lo splendore (*Glanz*) e come il rilucere (*Leuchten*). Secondo Heidegger, il senso che sottostà a tutti quanti è il secondo, ovvero l'apparire nella forma dell'*Erscheinen*, che anticipa gli altri e li fonda. Infatti, l'apparire come *Erscheinen* va letto alla luce delle considerazioni svolte in precedenza sulla φύσις: lo *Schein*, nella sua forma prima e primitiva di *Erscheinen*, risponde esattamente al momento schiudentesi della φύσις. Come abbiamo appena visto, la φύσις ammette, nel suo schiudersi, il venire all'apparenza di se stessa: essa si mostra, si esibisce – e lo fa apparendo, mostrandosi. Dunque l'*Erscheinen* (l'apparire in senso “verbale”) dice *positivamente* l'unione tra φύσις e *Schein*, tra essere e apparire (in senso “nominale”), mentre le forme deiette elencate sopra rispondono piuttosto al modo negativo di intendere il rapporto tra questi due: l'essere come autentico essere e l'*Anschein* come forma fittizia, parvente, corrotta di questo essere stesso.

La lingua tedesca, che per Heidegger rispetta questa comunione originaria, consente di preservare tale cooriginarietà quando, per esempio, si afferma che *der Mond scheint*,

---

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 108.

<sup>38</sup> Cfr. *ivi*, p. 109.

la Luna splende/appare.<sup>39</sup> Così facendo nominiamo contemporaneamente tanto l'apparire (luminoso) della Luna, quanto il suo *essere* un ente che appare, che risplende. Questa argomentazione in realtà si può estendere a qualsiasi altro ente che non conservi un rimando alla luminosità apparente, alla *Leuchten*, propria di un ente come la Luna. Pensiamo a quando si dice che una cosa “appare bella”, “appare interessante”, “appare in questo o in quest'altro modo”: in ogni caso noi indichiamo con questo apparire l'esistenza dell'ente, il suo *essere* aggettivabile nella forma specifica della nostra predicazione – dunque, l'essere predicabile, dunque l'essere.<sup>40</sup> Dunque, l'apparenza, lo *Schein* inteso come *Erscheinen*, significa la stessa cosa di essere, ovvero di φύσις. Per fare maggiore chiarezza sulla differenza tra *Erscheinen* e *Schein* possiamo richiamarci al diverso uso con il quale Heidegger impiegava i due vocaboli *Aufgehen* e *Aufgehung* per designare l'essenza schiudentesi della φύσις: mentre il primo ne sottolineava maggiormente la natura processuale, il secondo, pur conservando quest'ultima accezione, ne risaltava, insieme, tanto l'accezione verbale (lo schiudersi) quanto l'accezione nominale (lo Schiuso). In modo speculare: l'*Erscheinen* è legato all'idea di apparire come venire-all'apparenza e lo *Schein* indica d'un tempo l'unità di questo processo (diremmo: i trattini) e l'apparire come momento conseguente a questo venire-all'apparenza, cioè l'apparenza.

Se, dunque, l'essere come φύσις è inteso come *das aufgehend-verweilende Walten* e se questo *Aufgehen* si esprime nella forma di un *Erscheinen*, il venire alla luce come *Schein* della φύσις non è accidentale, ma la φύσις stessa è come *Schein*. La φύσις, intesa come *schiudentesi*-imporsi, è lo stesso che l'apparire. Dunque, l'essere/φύσις/*Schein* – termini che possono essere usati in modo equivalente nel primissimo inizio del pensiero – (si) conducono fuori dal nascondimento, dalla λήθη, come sfondo dal quale essi si stagliano nel modo dello schiudersi e, dunque, dell'apparire. Ritorna qui insistentemente il concetto di λήθη, di nascondimento, quale condizione di manifestazione della φύσις. Questo richiamo non è casuale e ci costringe a porci la domanda: *come* si manifesta la φύσις a partire dalla λήθη? Ovvero: appurato che la φύσις è questo schiudersi, questo venire all'apparenza, qual è la legge che amministra questo processo e ne permette lo sviluppo? In effetti, dicendo che la φύσις è questo schiudersi, questo apparire dalla latenza

---

<sup>39</sup> Cfr. *ivi*, p. 110.

<sup>40</sup> Heidegger non usa il verbo *sein* per indicare lo *scheinen* della Luna, ma il verbo *anwesen*: *der Mond west an*. Sull'uso e sull'analisi di questo verbo torneremo nel quarto capitolo (paragrafo 2) e nel quinto capitolo (paragrafo 1).

per sottrarsi a essa, non abbiamo ancora specificato in che termini avviene questa sottrazione – e dunque cosa essa significhi. Qual è l'arcano che sottostà allo schiudentesi imporsi della φύσις nell'ambito aperto dell'apparenza e fa sì che questa esca, sia tratta fuori dalla λήθη e in questo modo appaia e così *sia*? Rispondiamo, anticipando ciò che andrà dimostrato: la ἀλήθεια. L'ἀλήθεια esprime dunque *come* la φύσις “*west an*”, viene alla presenza. Benché Heidegger parli spesso, ma non sempre, di una coincidenza tra φύσις e ἀλήθεια («φύσις è ἀλήθεια»),<sup>41</sup> a noi risulta difficile accettare questa identità e proponiamo piuttosto una lettura diversa, più analitica e perciò più critica, della composizione strutturale di questi fenomeni. Diciamo infatti: l'ἀλήθεια è la legge della φύσις.

Il termine ἀλήθεια, così com'è tradotto usualmente, significa verità, *Wahrheit*. Tuttavia, secondo Heidegger, concependo l'ἀλήθεια in questo modo viene meno il suo significato originario, che viene invece è ancora esibito da una sua traduzione «più letterale».<sup>42</sup> Ora, Heidegger non traduce in modo sempre coerente – o meglio, sempre univoco – il termine ἀλήθεια; egli propone diverse soluzioni traduttive, andando, con gli anni, ad affinare in modo più rigoroso un vocabolario che sappia dar ragione, con precisione sempre crescente, dei vari momenti costitutivi che compongono l'ἀλήθεια. Servendo a noi una sistematizzazione di questi termini, e non potendo ricavarla dai testi successivi al 1938, per capire in che modo Heidegger traduce il termine ἀλήθεια nel decennio preso a riferimento, ci rifaremo al corso del 1942-43 (quindi abbastanza “prossimo” ai *Beiträge*) dedicato a Parmenide. Qui Heidegger propone tre diverse soluzioni: 1) *Unverborgenheit*, svelatezza (o *Un-verborgenheit*, dis-velatezza); 2) *Entbergung*, svelamento; 3) *Unverbergung*, non-velamento.<sup>43</sup> Tutte queste traduzioni si rifanno letteralmente al termine ἀλήθεια: ἀλήθηια, da λανθάνω (nascondere, coprire), con “α” privativo: negazione della λήθη, del nascondimento.

La soluzione traduttiva più fedele al significato greco è dunque la terza, l'ἀλήθεια come *Unverbergung*, non-velamento. Tuttavia, Heidegger, benché ne riconosca la corrispondenza semantica, la considera fortemente limitante nel suo esprimersi solo *ex*

---

<sup>41</sup> M. Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto di φύσις*, cit., p. 255.

<sup>42</sup> M. Heidegger, *Dell'essenza della verità*, in M. Heidegger, *Segnavia*, cit., p. 144.

<sup>43</sup> Queste sono le scelte traduttive – che noi seguiamo fedelmente perché affatto convincenti – per le quali G. Gurisatti opta in M. Heidegger, *Parmenide*, ed. it. a cura di F. Volpi, trad. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2005 (in particolare cfr. *ivi*, pp. 46-51).

*negativo* – quasi che l'ἀλήθεια fosse semplicemente e unicamente la negazione di uno stato precedente di velamento. Espressa così, essa sarebbe senz'altro più fedele dell'opzione che la intende come semplice *Wahrheit*, ma nondimeno presenterebbe alcuni deficit: innanzitutto, l'ἀλήθεια apparirebbe come uno stato cronologicamente *successivo* al nascondimento; secondariamente, essa darebbe l'impressione di essere più una condizione “logica” che ontologica, come se l'ἀ- dell'ἀλήθεια fosse un mero fattore logico di negazione. Escludendo questa traduzione, Heidegger esclude dunque anche i significati da essa veicolati.

Ecco che la scelta ricade sulle prime due soluzioni: *Unverborgenheit* ed *Entbergung*. Il termine che Heidegger utilizza più spesso negli anni Trenta è senz'altro *Unverborgenheit*, mentre *Entbergung* (conio heideggeriano) – che pure compare nei *Beiträge*, ma in misura minore del primo – diverrà via via con gli anni il termine prediletto per esprimere l'essenza dell'ἀλήθεια. In ogni caso, per quel che interessa a noi, la distinzione tra queste due soluzioni traduttivo-interpretative (che comunque avrà un suo ruolo a breve) non è ora così rilevante. Rilevante è mettere in luce cosa queste esprimono.

La ἀλήθεια come *Un-verborgenheit*, come dis-velatezza, dice essenzialmente il venire fuori, l'uscire dalla λήθη, l'apparire. Già così è chiaro il senso dell'unione che collega la φύσις all'ἀλήθεια: la φύσις si schiude *nel modo* della *Unverborgenheit*, di un venir-fuori, di un dis-velarsi. Questo venir-fuori indica necessariamente anche il “fuori” da cui essa viene, ovvero la λήθη come nascondimento e velamento. Infatti, come abbiamo visto prima in merito all'emersione della φύσις dal nascondimento, anche in questo caso il momento del velamento si presenta come l'antefatto necessario all'atto dello svelarsi. Tuttavia, l'essenza dell'ἀλήθεια, ci permette di approfondire la natura di questo velamento, il quale, ora, non va più solo pensato, come fatto finora, come il semplice “sfondo” che permette alla φύσις, nel modo dell'ἀλήθεια, di manifestarsi. Come va dunque pensata la λήθη? Possiamo esprimerci così: la φύσις “ama” nascondersi nel senso che è “indotta” dall'ἀλήθεια a esibire questo nascondimento come momento del suo darsi. Spieghiamoci meglio. L'ἀ- privativo, che non ha una funzione negativa di “eliminazione” del suffisso che anticipa, esprime infatti una doppia positività: da un lato, essa indica che ciò che si svela è «ciò che è strappato a una velatezza (*Verborgenheit*)»;<sup>44</sup> dall'altro indica il *permanere* di questa velatezza nella dinamica svelante. Se le analisi sulla φύσις ci

---

<sup>44</sup> M. Heidegger, *La dottrina platonica della verità*, cit., p. 178.

avevano messo di fronte a un fenomeno di schiusura-dal-nascondimento e di ritorno-al-nascondimento, la legge che regola (nel senso che dà la regola, la legge a) questa dinamica, l'ἀλήθεια, ci permette di comprendere i termini esatti del rapporto tra svelato e velato, tra schiusura/apparenza e nascondimento.

Per chiarire quanto stiamo dicendo è necessario dettagliare ulteriormente questa dinamica, distinguendo due gradi di “verità” dell'ἀλήθεια nei quali il momento/movimento disvelativo trova due differenti modalità di esplicazione: l'ἀλήθεια come «verità ontica»<sup>45</sup> e la ἀλήθεια come «verità ontologica».<sup>46</sup> Entrambe necessarie, la prima ha il fondamento sulla seconda; tuttavia, queste modalità d'esser-vero da parte dell'ente si rivelano al pensiero che le indaga solo secondariamente e perciò mediatamente, previa una specifica domanda che le faccia “sorgere”. Infatti, la verità ontica e la verità ontologica sono “offuscate” da un terzo tipo di verità, affatto diffusa e comune, a noi più evidente: «*veritas est adaequatio rei et intellectus*».<sup>47</sup> Questa modalità di intendere l'esser vero da parte di un ente, che Heidegger chiama verità *predicativa* dell'ente, afferma la *concordatio* tra *res* e *intellectus*, ovvero tra ente e predicato: una proposizione è vera quando traduce fedelmente l'entità dell'ente nella sua *realitas*. Questa “*Anschauung*” è secondo Heidegger quanto di più distante ci sia dalla corretta interpretazione del fenomeno dell'ἀλήθεια; tuttavia, essa conserva ancora una “eco” dei due significati che la precedono e la fondano, cioè del momento ontico e del momento ontologico.

Infatti, interrogando l'idea della verità come *adaequatio* ci accorgiamo che l'ente, nel processo giudicante che lo concorda come vero, è *vor-gestellt*, rap-presentato: fatto stare davanti al soggetto come *Gegenstand*, uno *gegen stehen*, uno stare-contro/dirimpetto. Tuttavia, affinché l'ente possa stare di fronte «esso deve attraversare un “di fronte” aperto [...]. Questo apparire della cosa, nell'attraversare il “di fronte”, si attua dentro un aperto, la cui apertura non è attuata dal rappresentante».<sup>48</sup> Ne ricaviamo due cose: la prima, è l'esistenza di *das Offene*; la seconda, che questo *das Offene* non è deciso dal rappresentante (dall'uomo), ma è uno spazio pre-disposto da altro e nel quale questo sta. Il riconoscimento di questa apertura e, in questa apertura, di un *Offenbares* (cioè dell'ente

---

<sup>45</sup> M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, cit., p. 86

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 88.

<sup>47</sup> M. Heidegger, *Dell'essenza della verità*, cit., p. 136.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 140



che è tale solo per tramite dell'aperto che esso occupa insieme al rappresentante), è esattamente quella che Heidegger chiama verità ontica, o, altrimenti, verità *antepredicativa* dell'ente. Dunque, già a questo livello notiamo come la verità non sia una "proprietà" della proposizione, né ha sede nell'atto giudicante con il quale un soggetto dice la *veritas* (o meno) di un oggetto, ma rinvia a uno spazio (ontologico) che lo precede; notiamo inoltre che questo spazio non è occupato unicamente dall'ente rappresentato, ma anche dal rappresentante. In questo "spazio di gioco" che Heidegger definisce *Bezug*, c'è «l'attuazione di quel rapporto che originariamente si mette ogn'ora in moto come un comportarsi (*Verhalten*)»<sup>49</sup>

Si tratta ora di accedere al terzo livello di verità, quello «ontologico». Procediamo anche in questo caso per gradi: abbiamo notato che la verità predicativa dell'ente non può essere identificata come il fondamento originario della verità, ma come un derivato che da quest'ultimo scaturisce; un approfondimento della verità intesa nel modo dell'asserzione e del giudizio ha dimostrato come l'ente, innanzitutto, per essere vero ente, deve darsi come svelato, scoperto (diremmo semplificando: accessibile), ovvero deve preventivamente attraversare uno spazio aperto (*das Offene*) e venirci incontro attraverso questo spazio. È questo il momento della "verità ontica": essa riconosce l'esser-

---

<sup>49</sup> *Ibidem*. La verità predicativa e la verità ontica (o antepredicativa) dell'ente – che nominano rispettivamente l'ente come semplice star-di-fronte e l'ente come esser-scoperto – trovano un loro corrispettivo nelle analisi heideggeriane sul mito platonico della caverna. Infatti, cos'altro è la verità predicativa dell'ente se non, nel primo momento descritto nel mito, la condizione del carcerato che osserva le ombre proiettate sulla parete? Egli ignora "che cosa" sia ciò che vede, perché una tale domanda sul "che cosa" le ombre siano «non è una domanda che potrebbe essere posta dagli incatenati; infatti è insito nell'essenza stessa del loro esserci che *basti* loro proprio *questo* svelato che hanno di fronte – a tal punto che essi neanche *lo* sanno» (M. Heidegger, *L'essenza della verità*, cit., p. 50). A loro infatti basta questo: l'avere le ombre di fronte come puro oggetto (*Gegen-stand* sul muro della caverna) di conoscenza teoretica. Tuttavia, in analogia con quanto detto sopra, essi «neanche lo sanno» che si muovono già dentro lo svelato e che sono costantemente «in rapporto con ciò che è svelato» (*Ivi*, p. 49). Serve la liberazione di uno di loro dalle catene affinché si comprenda la differenza che sussiste tra le ombre e le cose. Si arriva dunque al secondo momento del mito, quello nel quale il liberato realizza che ciò che è vero non sono le ombre, ma "qualcos'altro" (questo secondo momento è caratterizzato dall'ambiguità, da parte del neo liberato – un'ambiguità che a noi non interessa qui approfondire –, tra cose e ombre, non sapendo egli quali tra queste siano "vere". L'importante è comprendere che, tanto le ombre quando successivamente le cose, si danno come *svelati*). È questo il momento della verità ontica, quello nel quale «ciò che viene chiamato lo "svelato" è l'ente e viene preso per l'ente» (*Ivi*, p. 58. Corsivi nostri). Infatti, il liberato, nel secondo stadio di approfondimento del grado della verità, crede che quest'ultima consista nella capacità che le ombre/cose hanno nel venire all'apparenza. Tuttavia, così come lui «s'imbatte nella svelatezza in quanto tale [ma] non perviene a essa» (*Ivi*, p. 61.), così noi, ancora fermi allo stadio della verità ontica, riconosciamo la presenza dell'*Offene* quale spazio nel quale si di-spone l'ente e viene alla presenza, ma non conosciamo ancora l'origine e la natura di questo aperto, né tantomeno cosa spinga l'ente in una tale apertura.

scoperto *dell'ente* all'interno dello spazio aperto e, nel medesimo tempo, accorda a sua volta al comportarsi (*Verhalten*) un'apertura che sappia "accogliere" l'accessibilità dell'ente, il suo farsi incontro come svelato. All'interno dell'*Offene*, dunque, vi sono due gradi di scoprimento-apertura: quello dell'ente e quello del *Verhalten*. Ma chi o cosa decide di questa apertura? Dove si fondano a loro volta, questo esser-aperto dell'ente e questo tener-aperto del comportarsi, che è a sua volta un esser-aperto? Nel 1930, nel celebre saggio su *Dell'essenza della verità*, Heidegger inizia a indagare esplicitamente la natura di questo fondamento e dice che questo esser-aperto di ente e *Verhalten* trova il suo luogo fondativo nella *libertà*: «La costante apertura del comportarsi, che rende intrinsecamente possibile la conformità, si fonda sulla libertà. *L'essenza della verità* [...] è *la libertà*». <sup>50</sup> Questa libertà è intesa come *Eingelassenheit*, come un *lasciar-essere* l'ente che nel medesimo tempo è un *lasciarsi coinvolgere dall'ente*. <sup>51</sup> Tuttavia, benché la libertà qui descritta ha senz'altro il merito di porre il *Verhalten* e l'esser-aperto dell'ente in una costante relazione di vicendevole scoprimento, essa resta sospesa su di un livello che è a metà tra l'ontico e l'ontologico: infatti, essa rappresenta il primo passo verso l'"ontologico" quando esprime la necessità di muoversi al di là dell'esser-aperto *dell'ente* come fondamento della verità e quando riconosce che l'ente è *lasciato* essere nella sua apertura (lo stesso discorso vale per il *Verhalten*); tuttavia, essa risulta essere ancora legata ad un aspetto prettamente "ontico" quando non approfondisce quello che Heidegger, nel 1935-1936, chiamerà «l'istituirsi dell'apertura nell'Aperto». <sup>52</sup> Ovvero, quella libertà nominata nel 1930, benché riconosca la necessità di muoversi verso un piano fondativo più originario rispetto a quello della scopribilità dell'ente, non riesce ad attuare il passaggio dall'Aperto alla sua apertura: non mette a tema, insomma, l'apertura stessa come l'orizzonte in cui si staglia tanto l'esser-aperto dell'ente quanto il comportarsi umano che ad esso è riferito. Qui, dunque, non è più tanto in questione lo *Unverborgene*, lo svelato, e forse nemmeno la *Unverborgenheit*, la svelatezza, ovvero il carattere d'essere di questo svelato, quanto piuttosto l'*Entebergung*, ovvero lo svelamento in quanto tale. <sup>53</sup>

---

<sup>50</sup> M. Heidegger, *Dell'essenza della libertà*, cit., pp. 141-142.

<sup>51</sup> Cfr. *ivi*, p. 144.

<sup>52</sup> M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, in Id., *Sentieri interrotti*, prefazione e trad. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze, 1997, p. 46.

<sup>53</sup> Cfr. M. Zarader, *Heidegger e le parole dell'origine*, cit., pp. 72-74; C. Bertol, *Heidegger e il pensiero iniziale*, cit., pp. 182-183.

Per compiere quel “salto” che ci conduca dal piano confusamente ontico-ontologico individuato dalla libertà al piano squisitamente ontologico dello svelamento in quanto tale è necessario appellarci con più forza a quell’«enigma»<sup>54</sup> rappresentato dall’ἀλήθεια stessa, indagando quel “non detto” che per ora è rimasto sullo sfondo e non pienamente tematizzato. Tornare all’ἀλήθεια significa infatti approfondire la domanda sul momento “celante”, nascosto, sul quel “non” che è l’“α-”. L’ἀλήθεια, infatti, più chiaramente di quanto avevamo già visto con la φύσις, esprime il fatto che non solo vi è una sveltezza dell’ente – il quale, per svelarsi, abbisogna del nascondimento (come sfondo dal quale differenziarsi) –, ma che questa sveltezza è una sveltezza *del* nascondimento. Dunque, vi è una duplice esibizione all’interno della dinamica aletheologica: da un lato viene esibita l’apparenza (che sorge dalla φύσις come schiudersi), dall’altro viene esibito il nascondimento, il velamento (che permette alla φύσις di schiudersi).<sup>55</sup> Benché la ἀλήθεια – esattamente come la φύσις – esprima, nella potenza della lingua greca, questa differenza dei manifestati in modo *unitario*, è nondimeno indispensabile riconoscere la duplicità insita in questa dinamica stessa. Usando come esempio la metafora della luce,<sup>56</sup> possiamo sì affermare che la luce “ha bisogno” dell’oscurità come sfondo dal quale differenziarsi, ma allo stesso tempo si deve ammettere, con Heidegger, che la luce è un modo di apparire dell’oscurità stessa, un modo con il quale l’oscurità, in quanto negata, afferma la sua presenza.<sup>57</sup> In ogni caso, per compiere effettivamente questo “salto” che ci conduca alla verità ontologica dovremo attendere i *Beiträge*, dove essa è pensata in modo affatto più rigoroso anche alla luce delle considerazioni hölderliniane sulla fuga degli dèi e, dunque, sul perversimento della metafisica occidentale.<sup>58</sup>

Alla luce delle considerazioni svolte fin qui, non ci resta, ora, che ritornare al punto sollevato all’inizio del paragrafo e chiederci per quale ragione l’essere e l’apparenza

---

<sup>54</sup> M. Heidegger, *Eraclito*, ed. it. a cura di F. Camera, Mursia, Milano, 1983, p. 104.

<sup>55</sup> Su questo si veda V. M Fotì, *ἀλήθεια and Oblivion’s Field. On Heidegger’s Parmenides Lectures*, in A. B. Dallery, C. E. Scott, H. P. Roberts (a cura di) *Ethics and Danger: Essay on Heidegger and Continental Thought*, State University of New York Press, New York, 1992, pp. 71-82.

<sup>56</sup> Cfr. M. Heidegger, *Moira*, in Id., *Saggi e discorsi*, cit., pp. 163-164.

<sup>57</sup> È questo il senso della *Lichtung* heideggeriana: essa non indica la radura *illuminata*, ma la radura che, in quanto spazio di accoglienza, *si fa* illuminare. Essa indica, insieme, tanto ciò che in essa si svela, quanto “l’altro” di questo svelamento, ovvero l’oscurità che essa presuppone e presupponendo esibisce, schiude. Su questo si veda il quarto capitolo (paragrafo 1) e il quinto capitolo (paragrafo 2)

<sup>58</sup> Si veda il primo paragrafo del quinto capitolo.

abbiano finito per rappresentare quella cesura sopra esposta, poi riproposta in vario modo nel corso della metafisica occidentale; una cesura che, almeno a un primo sguardo, non avrebbe ragion d'essere, avendo appena argomentato a favore di una cooriginarietà tra velato e svelato in quanto appartenenti alla stessa logica manifestativa. Benché l'essere come apparenza non sia “meno forte” dell'essere inteso come latenza – poiché all'essere appartengono simultaneamente la verità come non-latenza e l'apparenza come mostrarsi schiudentesi – Heidegger si chiede: per quale motivo si è venuta a creare una cesura e una separazione tra essere e apparenza, data la loro unità? A partire dalla sofistica e soprattutto a partire da Platone, infatti, lo *Schein* è posto a tema solo come *Anschein*: l'apparenza viene declinata unicamente come mera parvenza, finendo per diventare il momento occlusivo della verità dell'ente attraverso la produzione di evidenze e illusioni.<sup>59</sup>

Questa opposizione tra essere e apparenza, direbbe Heidegger, non si è venuta a creare *nonostante* la loro unità originaria, ma *in virtù* di essa. Infatti, questa occlusione pertiene alla logica dell'essere inteso come φύσις schiudentesi e della ἀλήθεια come legge di questo schiudersi. L'essere/φύσις, nell'atto dello schiudersi (secondo la sua propria legge aletheologica) non schiude solo se stesso, ma *es-pone*, *s-vela*, *dis-vela* anche la “negazione”, il nascondimento, la λήθη dal quale è tratto come suo presupposto implicito. Dunque, quel tipo di apparenza necessariamente iscritto all'interno dello svelarsi della φύσις, non solo fa apparire l'ente secondo un determinato modo dell'apparire (*Schein*), ma contemporaneamente lo dissimula, cioè dissimula, celandolo, questo apparire *in quanto* apparire... «in quanto [questo apparire stesso, nel suo venir negato come apparire] si mostra come essere»!<sup>60</sup> Dunque, questa peculiare dinamica è concepibile solo a partire da una unità originaria che permetta ai termini di questa “relazione” di mantenersi in un «implicarsi vicendevole»; questo, a sua volta, genera «una costante confusione e la possibilità di smarrimento e di equivoco».<sup>61</sup> Questo smarrimento e questo equivoco verranno meglio alla luce nel prossimo paragrafo, che facciamo iniziare subito – perché se abbiamo compreso che queste separazioni sono iscritte all'interno dell'unità originaria dell'essere/φύσις e se abbiamo anche visto (or ora) perché queste separazioni non appaiono più come separazioni (in quanto si mascherano come essere), dobbiamo ancora

---

<sup>59</sup> Cfr. M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 115. Su questo torneremo più diffusamente nel prossimo paragrafo.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 118

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 119.

comprendere *cosa o chi*, intervenendo nella dinamica aletheologica della φύσις disturbi questa unità e produca queste separazioni stesse.

### 3) *La trasgressione della legge: il λόγος*

L'altra grande separazione, quella tra essere e pensiero (l'ultima che prenderemo in considerazione)<sup>62</sup> è la più "tarda" tra quelle viste in precedenza, essendo fatta tradizionalmente risalire alla dicotomia moderna tra soggetto, sede delle *cogitationes*, e oggetto, inteso come totalità dell'essente, dell'ente che è, cioè dell'essere. Come vedremo, anche questa separazione origina in realtà già nel primo pensiero greco, permettendoci anzi di analizzare finalmente il *luogo* dal quale principiano, in modo irreversibile, tutte le separazioni testé analizzate. L'approfondimento di quest'ultima separazione – delle sue ragioni e del suo sviluppo – ha il vantaggio di presupporre le altre due in modo più completo (quindi permette di comprenderle con ancora maggiore chiarezza) e di coinvolgere esplicitamente l'uomo (quindi ci permette di focalizzarci sul nostro problema in modo più specifico).

Anche in questo caso, Heidegger prende in esame il modo di darsi, nel corso della storia della metafisica occidentale, della separazione e dell'opposizione che intercorre tra questi due termini. Come abbiamo già visto, il pensiero è qualcosa che risulta posto di fronte, frontale rispetto all'essere. Il pensiero è ciò che sta di fronte all'essere, ma non solo come polo neutrale, ma anche come sua base, come ciò che conferisce senso all'essere. Ritroviamo qui, ancora una volta, l'oramai nota contrapposizione tra soggetto e oggetto: l'oggetto viene inteso come *Gegen-stand* e il suo esser-*gegen* viene esperito ed esaurito dal suo esser-*Vorge stellt*, pre-posto, posto di fronte. Secondo Heidegger alle spalle di questa separazione vi è quell'unità di φύσις e ἀλήθεια alla quale ora bisogna aggiungere anche il λόγος. Indagare questa unione alla luce della separazione tra essere e pensiero, significa dunque chiedersi: 1) come si dà l'*unità originaria* di φύσις, ἀλήθεια e λόγος; 2) come (cioè perché) φύσις e λόγος hanno finito per essere *contrapposti*; 3) come

---

<sup>62</sup> Ve n'è tuttavia un'altra, ovvero quella tra essere e dover-essere, che però noi decidiamo deliberatamente di trascurare: non solo Heidegger ne tratta assai brevemente (cfr. *ivi*, pp. 200-204), ma non è nemmeno pertinente agli scopi di questo capitolo.

(cioè perché) questa contrapposizione è stata tradotta come una *supremazia* del λόγος sulla φύσις.

Com'è consuetudine per lo Heidegger degli anni Trenta, anche in questo caso egli si avvantaggia attraverso lo studio etimologico del termine λόγος. Λόγος e λέγειν, infatti, oltre al significato più comune e per questo più noto di “dire” e “parlare”, conservano anche un altro significato, più antico, ma per Heidegger molto più interessante. Λέγειν infatti, al pari della parola tedesca, *legen*, significa «posare, metter dinnanzi». <sup>63</sup> In questo «posare» è conservata l'eco – com'anche nel latino *legere* – di un «porre una cosa vicino all'altra, metterle insieme, in breve: “raccolgere”». <sup>64</sup> Λόγος dunque è «il puro lasciar-stare-insieme-dinnanzi ciò che di per sé sta dinnanzi, nel suo stare [ovvero] il posare raccogliente e nient'altro». <sup>65</sup> Detta altrimenti: «l'insieme raccolto raccogliente». <sup>66</sup> Avvolte da un'oscurità, queste affermazioni necessitano una spiegazione.

Ci chiediamo: come può questo significato del λόγος come raccolto-raccogliente adattarsi a quello dell'essere/φύσις come schiudersi imponentesi? Per spiegare tale connessione Heidegger torna a interrogare i due grandi pensatori che, prima degli altri e nel modo più profondo, hanno pensato l'originaria connessione tra φύσις e λόγος. Parmenide ed Eraclito, dunque, vengono riassunti da Heidegger – come nel caso del rapporto tra essere e divenire – come i due massimi rappresentanti di quel pensiero aurorale che riesce a pensare nella loro unità termini contrapposti senza cadere (o senza preoccuparsi di cadere) in contraddizione. <sup>67</sup>

Secondo Eraclito <sup>68</sup> il λόγος è 1) ciò che ha come prerogativa la stabilità, la permanenza, ma ha anche la caratteristica di 2) presentarsi nell'essente come il suo insieme, il raccogliente che lo tiene unito, raccolto; inoltre 3) tutto ciò che viene ad essere, cioè tutta la totalità dell'ente, è poiché sottostà a questo raccogliere. L'ente così raccolto e tenuto insieme dal λόγος è ciò che si impone, *das Waltende*. Secondo Heidegger questa

---

<sup>63</sup> M. Heidegger, *Λόγος*, in Id., *Saggi e discorsi*, cit., p. 142.

<sup>64</sup> M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 133.

<sup>65</sup> M. Heidegger, *Λόγος*, cit., p. 147.

<sup>66</sup> M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 136-137.

<sup>67</sup> Sulle analisi heideggeriane del pensiero di Parmenide ed Eraclito si vedano, oltre al già citato corso del 1942 intitolato *Parmenide*, anche i corsi del 1943 e del 1944 su Eraclito (M. Heidegger, *Eraclito*, cit.) e il seminario, sempre dedicato a Eraclito, del semestre invernale del 1966/1967 (M. Heidegger, E. Fink, *Eraclito. Seminario del semestre invernale del 1966/1967*, ed. it. a cura di A. Ardivino, Laterza, Roma-Bari, 2010).

<sup>68</sup> Cfr. M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 136.

“collezione”, questo tenere-insieme da parte del λόγος, è ben espresso dalla parola tedesca *Sammlung*, che designa d’un tempo, al pari della parola greca, tanto l’insieme di ciò che è raccolto (e che raccoglie a sua volta) quanto il raccogliente originario come azione del raccogliere. Inoltre, questo

raccoglimento non è un semplice mettere insieme, un ammucciare. Esso mantiene in una coappartenenza reciproca ciò che tenderebbe a separarsi e a contrapporsi. Non lo lascia mai cadere nella mera dispersione e dissipazione. In quanto ritenzione, il λόγος ha il carattere dell’imporsi predominante (*Durchwalten*).<sup>69</sup>

Ora, questo *das Waltende*, questo imponente che viene raccolto dal λόγος, è esattamente quello che abbiamo visto essere la φύσις: essa, in quanto è uno schiudersi che si impone, necessita un raccoglimento che raccolga ciò che essa schiude. Siamo giunti qui a un punto cruciale, perché finalmente troviamo per la prima volta trattate, insieme e in modo sistematico, le tre grandi parole-concetti a cui fa riferimento il pensiero heideggeriano durante tutto il corso degli anni Trenta e la cui articolazione, pur con variabili talvolta molto rilevanti, non verrà mai più messa in discussione: questa articolazione è l’ossatura fondamentale dell’ontologia del secondo Heidegger ed essa agirà latente, ma in modo affatto determinate, anche all’interno dei *Beiträge*. Dunque, vediamo come si sviluppa questa articolazione. Usando un’immagine, possiamo pensare alla φύσις come a un inesausto tracimare di se stessa, un perenne sorgere *di sé da sé*; questo sorgere è d’un tempo, come visto, anche un *tramontare*, poiché la legge della φύσις, l’ἀλήθεια, dice insieme il suo svelarsi e il suo velarsi. Ma *come vela l’ἀλήθεια?* Essa vela *trattenendo, raccogliendo, come λόγος*. Usando un’immagine forse troppo azzardata, possiamo pensare al λόγος come al κατέχον che frena lo schiudersi della φύσις, il suo altrimenti ininterrotto sorgere. Il λόγος non è tuttavia un momento che avrebbe potuto anche eventualmente non darsi, all’interno di questa misteriosa e complessa dinamica manifestativa, portando la φύσις ad essere un puro schiudersi senza controllo; piuttosto, la φύσις come schiudersi imponente, la ἀλήθεια come legge di questo schiudersi e il λόγος come il momento catecontico di questa legge, formano un’inoscidabile unità. Una triade, che va pensata separatamente in quanto a funzionalità, ma unitamente in quanto a composizione. Dunque: il λόγος si oppone alla dispersione caotica, a una

---

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 142.

mescolanza il-logica dell'ente e la φύσις si mostra non solo come un puro disvelarsi, ma come un disvelarsi che resta velato (raccolto) grazie al πόλεμος ininterrotto che il λόγος intrattiene con l'ἄ-, con lo schiudersi disperdentesi.<sup>70</sup>

I guadagni ottenuti fino a questo momento, per quanto preziosi, non sono ancora in grado di dare ragione della verità ultima di questa struttura. Infatti, manca ancora l'inserimento, in essa, dell'uomo, quale sua componente essenziale. È grazie a Parmenide che Heidegger coglie un modo ancora più rigoroso e profondo di nominare il senso dell'unità di essere e pensiero. Grazie a queste analisi anche noi avizzeremo nel terreno dove trova le sue radici l'unità di φύσις, ἀλήθεια e λόγος e saremo più prossimi all'emergere della tematica che ci sta più a cuore: quella dell'inserimento dell'uomo all'interno di questa unità. Prendiamo, con Heidegger, il celeberrimo frammento parmenideo «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι».<sup>71</sup> Escludendo possibili interpretazioni (posteriori) che vorrebbero l'εἶναι risolto nel νοεῖν,<sup>72</sup> ci chiediamo: 1) il significato di νοεῖν; 2) il significato di quel τὸ αὐτὸ e τε καὶ. Per quel che riguarda invece l'εἶναι, dovrebbe essere ormai chiaro: esso è la φύσις.<sup>73</sup>

1) Il νοεῖν secondo Heidegger ha come corretta traduzione, in questo caso, quella di *vernehmen* (apprendere) e νοῦς quello di *Vernehmung* (apprensione), nella duplice accezione di *hin-nehmen* (ac-cogliere), ovvero «lasciar pervenire a sé ciò che, per così dire, si mostra, ciò che appare»<sup>74</sup> e di esame di un testo o di raccolta di una testimonianza con lo scopo di “venire a capo” di una determinata situazione. Quel che Heidegger vuole mettere in luce con questa precisa scelta traduttiva è la non passività dell'atto noetico, il quale non può essere inteso, nella sua funzione originaria, come una mera (cioè passiva) accettazione di un dato o come un semplice “assorbimento” dell'ente verso cui esso si esercita; il νοεῖν, piuttosto, si configura come una presa di posizione attiva (un *atto*, appunto) coinvolta in prima persona nei confronti di ciò che appare e che si mostra. Il νοεῖν è un “prendere posizione” nei confronti di ciò che si dà nel processo aletheologico

---

<sup>70</sup> Si veda G. Seidel, *Martin Heidegger and the pre-Socratics: An introduction to his Thought*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1964, pp. 87-106.

<sup>71</sup> M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 146.

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 145.

<sup>73</sup> Per quel che concerne la domanda “che cosa significa εἶναι?” pare «già di saperne abbastanza in base a quanto è stato detto precedentemente a proposito della φύσις» (*ivi*, p. 146)

<sup>74</sup> *Ibidem*.



con il quale si schiude la φύσις; un “prendere posizione” nei confronti dello schiuso, dell’apparenza (*Schein*, intesa nel senso generale di ciò che appare e, insieme, dell’apparire in quanto tale). Così come le truppe “prendono posizione”, nel senso che accolgono il nemico che viene loro incontro per arrestarlo e bloccarlo nella loro posizione, così «nel νοεῖν viene espresso questo ricevere ciò che appare portandolo a fissarsi in posizione». <sup>75</sup>

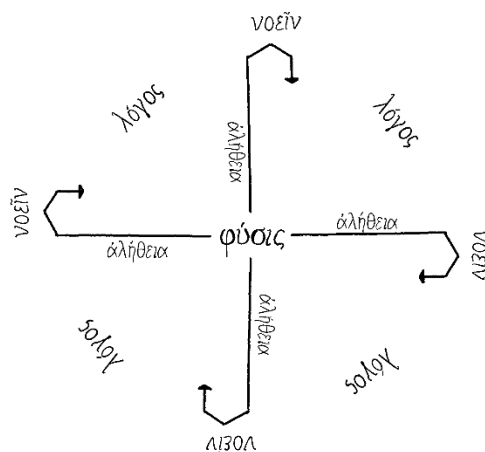
2) Si arriva dunque al punto spinoso, quello in cui viene chiesto di dar ragione dell’unità tra νοεῖν e φύσις, unità espressa da quel τὸ αὐτὸ che ora è necessario chiarire. La messa a tema di questa unità è ancora più complessa in quanto quest’ultima non si configura come l’uguaglianza di due cose uguali, ma come l’uguaglianza di uno Stesso (τὸ αὐτὸ). Come si dà, dunque, l’unità di uno Stesso, senza ridurlo a mera tautologia o a circolo vizioso? Cosa significa dire che l’essere non solo (o non tanto) è uguale al pensiero, ma che forma con esso uno Stesso? Anche in questo caso l’unità non avviene in seguito all’unione addizionale di due elementi tra loro indifferenti, nella vuota uniformità di un’operazione logica condotta *a posteriori* su un materiale concettuale inerme, ma va piuttosto rintracciata nella coappartenenza *polemica* di due elementi che vivono tra loro un rapporto di perenne antagonismo e che dunque, inesorabilmente, si contrappongono: la φύσις che schiudendosi si impone e il νοεῖν che frena tale schiudersi, fermando ciò che si impone in posizione (e che così realizza appieno il suo essere *imposto*, posto in posizione). L’unità, dunque, è pensabile solo alla luce del πόλεμος che la attraversa dall’interno, da intendersi come quel particolare tipo di “ἐνέργεια” che fonda l’unione dei *relata* – come in un sistema atomico, nel quale le varie particelle di carica opposta si respingono e nell’atto di respingersi liberano quella scambievolmente energia che permette all’unità atomica di persistere come unità integrale: l’unità deriva dall’unificazione conseguente alla contrapposizione. Dunque, se la φύσις può essere detta come ciò che «im Lichten stehen», <sup>76</sup> ovvero come l’apparire (*Schein*), ovvero come il venire tratto in salvo nella non-latenza per mezzo dell’ἀλήθεια come *Unverborgenheit*, il νοεῖν, l’apprensione di questo apparire che viene messo in posizione e così trattenuto, è esattamente ciò che coordina l’azione di questo salvataggio. L’apparire della φύσις è

---

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> *Ivi*, p. 148.

arrestato e, in questo modo, è *logicamente* (nel senso del λόγος) un accoglimento dello stabile che da sé si mostra. Dunque: poiché l'apprensione si produce *in vista* dell'essere/φύσις che si schiude e poiché l'apprensione/νοεῖν è un momento strutturale della φύσις, allora Heidegger può concludere che l'apprensione e l'essere sono “una medesima cosa”. Ripetiamo: non nel senso della vuota somiglianza, ma nel senso che l'apprensione *appartiene* alla φύσις.<sup>77</sup> Il tutto si può riassumere col seguente schema:



Schema 1

### 3.1. Il violentante: l'uomo come τὸ δεινότατον

Procedendo su questa strada con l'intento di approfondirla, un momento straordinariamente denso e assai utile del confronto con la greicità, dal quale possiamo trarre informazioni importanti per quel che concerne il motivo della separazione tra essere e pensiero e ulteriori informazioni in merito al ruolo dell'uomo in questo testo, è dato dall'analisi dell'Antigone di Sofocle, nel quale il genuino e originario dire poetico dei Greci è espresso, esattamente come in Parmenide ed Eraclito, in tutta la sua forza.<sup>78</sup> Senza addentrarci sull'intera analisi del testo, ci limitiamo alle parti che ci interessano e che ci

<sup>77</sup> Cfr. *ivi*, p. 147.

<sup>78</sup> Su questo si veda anche il corso heideggeriano su Hölderlin del 1942-43 in M. Heidegger, *L'inno 'Der Ister' di Hölderlin*, trad. it. di C. Sandrin e U. M. Ugazio, Mursia, Milano, 2003.

sono utili. Nel famosissimo primo coro dell'Antigone,<sup>79</sup> l'uomo è presentato come τὸ δεινότατον, che Heidegger traduce con *das Unheimlichste*: il più inquietante, ciò che vi è di più inquietante fra tutto l'inquietante, δεινόν. Δεινόν ha qui un duplice significato, duplicità che cela un'ambiguità: 1) esso significa il terribile, lo spaventoso in sé, ovvero ciò che si impone in modo predominante (*das Waltende*) e che così facendo, nel suo imporsi predominante, provoca angoscia, sgomento, terrore; 2) δεινόν significa però anche il violentante, colui che esercita questa violenza e il cui esercizio è un (se non il) carattere fondamentale del suo essere. Chi è δεινόν nel primo senso? L'ente nella sua totalità, l'essente, la φύσις: essa infatti è l'imporsi predominante e in quanto predominante, in quanto prorompente (per semplificare diremmo: in quanto imporsi tracimante del suo inesausto schiudersi) essa incute timore e spaventa. Se la φύσις fa parte del δεινόν nel primo senso, pare ovvio pensare che il secondo senso del δεινόν sia occupato dall'uomo. Sì, ma con una specifica fondamentale: l'uomo è certamente colui che esercita violenza, il violentante, ma è anche colui che partecipa alla φύσις in quanto ente a sua volta. Per questo, essendo egli δεινόν tanto nel primo quanto nel secondo senso, è definito come τὸ δεινότατον: il più inquietante fra tutto l'inquietante. Ma perché – è il caso di chiederci – “inquietante”? Esso non è da considerarsi tanto come lo spaventoso, il terrificante, quanto come ciò che *in-quieta*, ovvero come colui che *toglie dalla quiete*, che incalza (come le truppe incalzano il nemico), che estromette dalla tranquillità e che non permette a qualcosa di permanere nel proprio elemento. Che cosa *in-quieta* l'uomo come τὸ δεινότατον? L'essente, appunto, che così è *in-quieto*, *in-quietato*, tolto dalla sua quiete ovvero dal suo quieto movimento tracimante e disvelante. Anche in questo caso nessuna contraddizione, per Heidegger, e il circolo che può apparire vizioso svela in realtà il virtuosismo tipico dell'originario movimento simbolico-simbiotico che sussiste(va) tra φύσις e uomo: l'uomo è τὸ δεινότατον, il più inquietante tra gli enti perché egli è in mezzo all'*in-quietante*, perché egli, così *in-quietato* dall'ente (ovvero fatto uscire dalla sua quiete dalla φύσις come imporsi predominante), è mosso da ciò che per lui è il familiare, dalla sua quiete, e così mosso muove in direzione dell'*inquietante* stesso, *in-quietandolo* a sua volta.

---

<sup>79</sup> Sofocle, *Edipo re, Edipo a Colono, Antigone*, ed. it. a cura D. Del Corno, trad. it. di R. Cantarella, note e commenti di M. Cavalli, Mondadori, Milano, 1982, pp. 281-282.

È questo trovarsi situato nell'inquietante da parte dell'uomo lo spazio ontologico che gli permette di de-finirsi, ovvero di trovare i termini della propria de-finizione, della propria forma e del proprio agire concreto. Il far-violenza dell'uomo, il suo essere δεινότατον, non è l'esercizio arbitrario di poteri o facoltà che egli possiederebbe in quanto ente fisio-biologicamente costituito, ma «un dominare e accordare le potenze grazie alle quali l'essente di schiude, come tale, per via dell'uomo che entra il lui».<sup>80</sup> Come si può intuire, ci stiamo lentamente avvicinando sempre più al tema che a noi è caro: ovvero la determinazione, il ruolo e la struttura ontologica dell'uomo all'interno di questa originaria dinamica che pensa unitamente φύσις, ἀλήθεια, λόγος insieme a tutti i loro momenti corollari. Infatti, alla luce delle analisi su τὸ δεινότατον si comprende anche quanto abbiamo visto prima in merito al νοεῖν parmenideo. Com'è infatti possibile che l'uomo sia τὸ δεινότατον? Ovvero, in virtù di cosa egli in-quieta l'essente dal quale è in-quietato a sua volta? E cosa vuol dire che questa azione violenta delimita lo spazio nel quale l'uomo trova la sua definizione? L'uomo è τὸ δεινότατον perché questa violenza che egli esercita nei confronti dell'inquietante è esercitata appunto *come* νοεῖν. Può destare un po' di perplessità comprendere tutto questo alla luce di quello che abbiamo specificato prima, ovvero che il νοεῖν non è riferito all'uomo come sua proprietà, come facoltà di un soggetto, come una sua capacità "mentale" (questa è infatti un'interpretazione moderna, posteriore e deviata del νοεῖν); il νοεῖν è stato piuttosto caratterizzato come l'apprensione che tiene in posizione, l'apprensione che arresta e così facendo raccoglie. Possiamo chiarire la situazione con una semplificazione. Utilizzando l'immagine delle truppe possiamo così tratteggiare il nesso νοεῖν/δεινότατον: come le truppe incalzano il nemico, l'uomo/δεινότατον incalza l'ente/δεινόν affinché il νοεῖν ne arresti l'avanzata data dall'irrompere aletheologico-disvelante della φύσις e il λόγος possa dunque tenere raccolto l'ente così arrestato.<sup>81</sup> È necessario, perché ciò avvenga, che l'uomo appartenga *originariamente ed essenzialmente* all'essere/φύσις:

<sup>80</sup> M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 165.

<sup>81</sup> Un aspetto su quale sarebbe interessante soffermarci è inoltre l'interpretazione che Heidegger dà del termine greco τέχνη; esso indica l'orizzonte della «macchinazione» intesa quale campo «nel quale si muove l'agire del violentante» (*ivi*, p. 166). La τέχνη è sì un sapere, ma un sapere inteso come un «poter mettere in opera (*Ins-Werk-setzen-können*) l'essere come questo o quell'essente» (*ibidem*). Come espresso nel saggio su *L'origine dell'opera d'arte*, dove la τέχνη ha un ruolo centrale, essa «è un produrre nella misura in cui trae fuori dall'esser-nascosto nel non-esser-nascosto del suo apparire l'essente-presente come tale» (M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., p. 44. Cfr. inoltre M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., pp. 205-208, 246-47). Essa mette in opera nel senso che *mette in posizione*, in un essente, il suo essere come

L'essenza e la modalità dell'esser-uomo possono dunque determinarsi solo in base all'essenza dell'essere.<sup>82</sup>

Come possiamo vedere, l'uomo è qui esplicitamente inserito all'interno dell'orizzonte manifestativo della φύσις e solo *in* e attraverso questo orizzonte egli *si staglia* quale figura e forma dai contorni definiti. Il νοεῖν, dunque, va inteso come «un accadere (*Geschehen*) nel quale soltanto, accadendo, l'uomo entra, come essente, nella storia (*Geschichte*), appare, ossia (letteralmente) perviene lui stesso all'essere».<sup>83</sup> Non è l'uomo che possiede l'apprensione, dunque, ma è l'apprensione che possiede l'uomo, *disponendolo* in un evento inteso come «il consapevole apparire dell'uomo in quanto storico».<sup>84</sup>

Anche in questo caso, nella contrapposizione che abbiamo visto sussistere tra il violentante (uomo/δεινότατον) e predominante (φύσις) vi è un momento-movimento fortemente polemico: infatti la violenza esercitata dal violentante/uomo contro il predominante/φύσις finisce per infrangersi su questo predominante stesso. Tutto ciò è una *necessità* e trova la sua ragione nel peculiare rapporto che intrattengono uomo ed essere in questa apertura. Infatti, tale necessità dell'infrangersi deve avvenire solo perché ciò che infrange, cioè l'uomo, si trova già in uno spazio pre-posto come luogo della contesa polemica: il *Da-sein*. Infatti, il predominante (essere/φύσις), per apparire nella sua predominanza,

---

*Schein*, come apparire. L'opera (e in particolar modo l'opera d'arte) realizza in un essente il suo essere. Come? Ponendo in opera all'apparenza lo schiudersi imponentesi, cioè la φύσις. La τέχνη come sapere è dunque un aprire e un mantenere questa apertura. Si comprende così l'unione che Heidegger instaura tra τέχνη e δεινόν: quel far-violenza contro il predominante che avevamo visto essere il δεινόν si chiarisce ora come un portare allo *Schein* attraverso «la τέχνη inteso come lotta, l'essere che sta celato, innanzi al violentante, come essente» (M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 167) Ma – ci chiediamo – se il termine δεινόν è compendiato dal termine τέχνη (che ne indica la modalità di espressione) cosa compendia il termine “predominante” (ovvero la φύσις)? Il termine δίκη. Anche in questo caso, intendendola nel modo comune di giustizia, o norma si finirebbe per pensarla in modo “non greco”. La δίκη va piuttosto intesa come un «ordine che dispone» (*ivi*, p. 168) ciò che il λόγος come raccogliere ha raccolto di quanto si è imposto con la φύσις. Δίκη, dunque, non è altro che un diverso modo di dire φύσις. In questo modo, il δεινόν può essere inteso nella sua duplice natura di *predominante* (δίκη-φύσις) e di *violentante* (τέχνη-λόγος) (cfr. *ibidem*).

<sup>82</sup> M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 147.

<sup>83</sup> *Ivi*, p. 149.

<sup>84</sup> *Ibidem*.

*ha bisogno* di un luogo per la sua apertura. L'essenza dell'esser-uomo si comprende dunque solo a partire da questa necessità necessitata dell'essere stesso. Esistenza (*Da-sein*) dell'uomo storico significa essere posto come il varco in cui la strapotenza dell'essere apparendo irrompe, affinché questo medesimo varco s'infranga alla fine sull'essere.<sup>85</sup>

Dunque, l'uomo, colui che si infrange, è *già posto* in questo *Da-sein*. È l'essere/φύσις, come condizione nella quale egli già da sempre si trova, che incalza l'uomo, lo toglie da ciò che è familiare, lo costringe ad andare oltre se stesso e lo pone nel *Da-sein*: questo perché l'uomo operi in vista dell'apertura dell'essente e in essa del mantenimento dell'ente così svelato. Tale incalzare l'uomo onde porlo nel luogo in cui esso assuma su di sé il peso dell'essente, *avviene a causa dell'essere e avviene come storia*:

Quale varco per cui l'essere, messo in opera, si apre all'essente, l'esserci dell'uomo storico è un *in-cidente* (*Zwischen-fall*), è l'incidente per cui, d'un tratto, le forze della strapotenza scatenata dell'essere si liberano ponendosi in opera come storia.<sup>86</sup>

Dovendo sinteticamente riassumere quello che abbiamo visto fin qui in merito al λόγος possiamo dire che:

1) il νοεῖν non è un processo, ma una *decisione*. Infatti, tale apprensione (νοεῖν) è la decisione radicale compiuta a favore dell'essere contro il nulla. *Ap-prendendo* ciò che si impone nello schiudersi della φύσις, il νοεῖν “decide” a favore di questo imporsi; decide cioè a favore dell'apparenza sul nascondimento, a favore dello svelato sul velato. Tale decisione è violenta – benché, ancora, tale violenza rispecchi la positiva tensione polemica della struttura: in quanto imponente, apparenza e svelamento sono inquietati, cioè “strappati” a quella quiete “familiare” che per loro è il momento velante, la λήθη, il nascondimento a cui essi “per natura” (secondo l'ordine della φύσις) tornano e trovano dimora;

2) l'apprensione è strettamente connessa al λόγος e tale connessione è una necessità strutturale. Il λόγος non è solo l'insieme raccolto (che dimora nella λήθη), ma, nella sua

---

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 170.

<sup>86</sup> *Ibidem*.

connessione con il *voεĩv*, è soprattutto *l'atto del raccogliere*, che come abbiamo visto si esercita come un atto di violenza attraverso il quale l'apparire viene raccolto;

3) il *λόγος* è conflitto e perciò fondamento del *Da-sein* storico dell'uomo. Il *λόγος* spinge così l'uomo nella *necessità del raccoglimento* a cui egli stesso, come *Da-sein* storico, è chiamato: dunque, il *λόγος* nel primo senso è ciò che colloca l'uomo nella sua essenza. Heidegger determina dunque l'essere dell'uomo non a partire da se stesso, ma attraverso l'essere in quanto tale. Infatti, l'essenza dell'uomo è definita in base a quella *Bezug*<sup>87</sup> che avevamo già incontrato laddove parlavamo della verità ontica, come quella relazione che permette all'uomo di schiudere l'essere: l'essere dell'uomo è una *necessità* di *voεĩv* e *λόγος*. È questo il senso di quella *verità ontologica* a cui abbiamo dato accenno prima, senza però riuscire a pervenire ad una risposta adeguata.<sup>88</sup> Ci eravamo infatti interrotti di fronte al semplice riconoscimento dell'aperto, senza comprendere il senso di quella apertura, né il luogo e il ruolo che l'uomo doveva occupare *in* essa. Ora, finalmente, il quadro ci appare più chiaro, avendo introdotto l'ultimo elemento mancante, il *λόγος*, quale componente fondamentale della triade unitaria *φύσις-ἀλήθεια-λόγος*. Infatti, con il termine "necessità" – ecco perché qui ci muoviamo su un livello più profondo, che inerisce alla verità ontologica – è indicato il fatto che l'uomo è *necessitato* dall'essere/*φύσις*, coerentemente con la dinamica aletheologico-polemica alla quale anche l'uomo appartiene, alla messa in opera dell'ente in vista della sua apprensione e del suo raccoglimento nell'essere:

Questa necessità, questa fatalità dell'infrangersi, non può sussistere che in quanto ciò che è destinato ad infrangersi si trovi costretto in una tale situazione (*Da-sein*). Ora, è proprio l'uomo a trovarsi costretto in una tale situazione, gettato nella necessità di un tale essere, perché il predominante come tale, per apparire nella sua predominanza, *ha bisogno* di un luogo per la sua apertura. L'essenza dell'essere-uomo ci si schiude solo se è intesa a partire da questa necessità necessitata dall'essere stesso.<sup>89</sup>

---

<sup>87</sup> Cfr. *ivi*, p. 54.

<sup>88</sup> Lo stesso Heidegger, in realtà, tanto nello scritto del 1928 quanto in quello del 1930 non riesce a pervenirvi: gli mancava il senso dell'unità triadica e dei suoi momenti manifestativi.

<sup>89</sup> M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 170.

Se, dunque, nel senso del λόγος, il λέγειν è «pro-durre il non-latente come tale, pro-durre l'essente nella sua non-latenza»<sup>90</sup> ed esser uomo significa assumere su di sé il peso del raccoglimento, nel generale orizzonte appena descritto «il problema dell'essere include la fondazione dell'esserci».<sup>91</sup>

#### 4. *L'inizio della metafisica: il perversimento della φύσις*

Bisogna cercare di capire ora, con precisione, in che modo questa situazione originaria avvia quel decadimento strutturale che si rivelerà essere irreversibile e che caratterizzerà tutta la storia del pensiero metafisico occidentale. Per comprendere come e perché quest'equilibrio iniziale viene meno, Heidegger, in modo parecchio suggestivo, riprende la formula tradizionale ἄνθρωπον = ζῶον λόγος ἔχων e ne presenta una differente versione: φύσις = λόγος ἄνθρωπον ἔχων.<sup>92</sup> Mentre quest'ultima indica l'unità originaria appena descritta, affermando che «l'essere, l'apparire predominante, necessita il raccoglimento il quale possiede l'esser-uomo e lo fonda»,<sup>93</sup> la seconda ci colloca già nell'orizzonte (post)platonico e (post)aristotelico nel quale l'uomo è «l'essere vivente che possiede come sua dote la ragione».<sup>94</sup>

Per capire l'origine di questa cesura e di questo deterioramento è necessario insistere su un aspetto essenziale che abbiamo già messo in luce, ma che è necessario approfondire con più decisione. Come abbiamo visto, infatti, λόγος e νοεῖν rappresentano una necessità e un far violenza contro il predominate/φύσις/essere. Questo far violenza da parte del λόγος/νοεῖν non è tuttavia un *puro* atto di deliberata violenza, ma è (anche e soprattutto) un atto *salvifico*: il τὸ δεινότατον, l'uomo/violentante posto in mezzo all'essente, esercita violenza nei confronti dell'ente che *vuole tramontare* (esso infatti è necessitato all'oblio dall'ἀ-λήθεια) facendolo *sorgere*, strappandolo cioè alla latenza per condurlo alla non-latenza. Questa violenza “giusta”, primordiale, originaria, “simbolica” (συμβάλλω) è quella del poeta, per esempio, del tragico,<sup>95</sup> del buon politico/retore che amministra la sua

---

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 177.

<sup>91</sup> *Ivi*, p. 180.

<sup>92</sup> *Ivi*, p. 181.

<sup>93</sup> *Ibidem*.

<sup>94</sup> *Ibidem*.

<sup>95</sup> Cfr. *ivi*, p. 152. Su questo si veda il terzo capitolo dedicato a Hölderlin.



polis,<sup>96</sup> dei pensatori (presocratici):<sup>97</sup> queste figure “eccezionali” prima di tutto *ascoltano* l’appello della φύσις/essere, poi decidono di *rispondere* a questa necessità ponendosi nell’aperto che essa dispone. Dunque, così facendo, collocati in questo aperto, essi si fanno «varco», *Zwischen-fall*, fra-mezzo posto nel mezzo della dinamica dis-velante prodotta dall’ἀλήθεια quale legge della φύσις. Usando un’immagine forse azzardata, ma a nostro parere risolutiva, questi uomini “eletti” e ontologicamente originari si collocano nel “-” della ἀλήθεια: essi sono nel medesimo tempo (τὸ δεινότατον) coloro i quali “strappano” l’ente alla latenza, ma anche (rispondendo all’appello del λόγος) coloro i quali lo traggono in salvo raccogliendolo, custodendolo e riconducendolo ad essa. Che altro senso attribuire, altrimenti, alle dichiarazioni heideggeriane secondo le quali «l’uomo è “nella” verità. [...] Questi è nella verità solo quando e nella misura in cui è padrone della propria essenza»?<sup>98</sup> Intendendo la verità come ἀλήθεια (si legge infatti subito dopo: «Egli [l’uomo] si mantiene nella svelatezza dell’ente e si rapporta, così, ad esso»),<sup>99</sup> possiamo capire in che misura l’uomo stia *nella* verità: egli, così situato nell’ἀλήθεια, nel trattino che indica la giunzione tra momento svelate e momento velante, è ospite in questa giunzione, garante della legge aletheologica e, dunque, custode della φύσις in quanto raccogliitore per mezzo del λόγος dell’imponente schiudersi di quest’ultima. Attenzione, però: questo dimorare *nella* verità *avviene solo a patto*, da parte dell’uomo, *di essere padrone della propria essenza*, ovvero di *collocarsi con profitto* nel *Da-sein* che la φύσις dispone per lui. Questi uomini eccellenti – uomini che hanno fatto propria la realizzazione compiuta del proprio essere uomini – abitano dunque quel *Da-sein* inteso come il *sito ontologico* ad essi pre-posto *dall’essere/φύσις*.

Tuttavia, questa situazione è *destinata* a corrompersi. Difatti, è iscritto all’interno della natura *violentante* dell’uomo (cioè nel suo essere, in quanto compartecipe del δεινόν, τὸ δεινότατον e non nel suo essere, in quanto compartecipe del λόγος, noetico), che nell’esercizio di questa violenza il momento del τὸ δεινότατον prevalga su quello del

---

<sup>96</sup> Cfr. *ivi*, pp. 159-160. Sulla figura del politico e del retore si veda M. Heidegger, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, ed. it. a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2017; G. Gurisatti, *Est/etica ontologica. L’uomo, l’arte, l’essere in Martin Heidegger*, Morcelliana, Brescia, 2020, pp. 44-57; A. Kemmann, *Heidegger come retore. Intervista a Hans-Georg Gadamer*, in «Lo Sguardo», XVII, 1, 2015, pp. 19-34.

<sup>97</sup> Cfr. M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., 164-165.

<sup>98</sup> M. Heidegger, *L’essenza della verità*, cit., p. 101.

<sup>99</sup> *Ibidem*.

λόγος – e che, dunque, il dominio sul predominante, cioè sulla φύσις come apparenza/svelato, sia condotto scelleratamente senza controllo alcuno e dunque portato a compimento.<sup>100</sup> Ovvero, all'uomo come τὸ δεινότατον appartiene – dal momento in cui egli è già da sempre inserito nel movimento aletheologico della φύσις come colui che, nel modo deciso dal λόγος, offre la fondazione dell'apertura affinché l'essere/φύσις si mostri, cioè si entifichi – la possibilità di «rifiutare all'apparire del predominante ogni apertura».<sup>101</sup> Egli così realizzerebbe appieno la sua natura di τὸ δεινότατον, di violentante massimo e più inquietante fra tutto l'ente. Ma cosa comporta il rifiuto da parte dell'uomo di questa apertura? Come può, egli, rifiutare l'appello dell'essere/φύσις a *fondarsi insieme a lui* in una positiva (*polemica*) *unità originaria* di donazione e sottrazione, violenza e custodia? La risposta è sorprendente, ma decisiva: rinunciando alla propria essenza. Ovvero? *Non entrando “nel” Da-sein!* Scrive Heidegger:

[...] rifiutare una tale apertura all'essere non significa per l'esserci che questo: rinunciare alla propria essenza. Questo richiede di uscire dall'essere oppure *di non entrare mai nell'esserci*.<sup>102</sup>

Questo punto è di estrema importanza, perché ribadisce, in modo chiarissimo, come il *Da-sein* sia uno spazio nel quale l'uomo deve “entrare” affinché li possa “dimorarvi”. Se, per l'uomo, l'essere investito dalla φύσις del compito di raccogliente logico del suo schiudersi significa entrare nel *Da-sein*, cosa significherà per lui non compiere questa

---

<sup>100</sup> Esso è compiuto quando si conserva insieme all'essere anche la sua latenza (λήθη), in modo tale di apparirgli così di apparire.

<sup>101</sup> M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 183.

<sup>102</sup> *Ibidem*. Come si sarà notato, qui esserci (*Dasein*) compare scritto tutto attaccato, senza il trattino. In realtà, il secondo esserci che compare nella citazione andrebbe indubbiamente tratteggiato. Infatti, se il primo può (anche grazie al giro di argomentazioni che nel testo precedono immediatamente la citazione proposta) significare l'esserci “à la” *Sein und Zeit*, ovvero l'uomo, il secondo deve riferirsi, per coerenza argomentativa, a quel sito ontologico (cui ci siamo riferiti sopra) ove la φύσις dispone l'uomo affinché egli possa farsi d'un tempo violentante e custode dell'ente. Non saremmo così sicuri nel sostenere quello che stiamo sostenendo, ovvero imputare a Heidegger un'incoerenza nell'uso dei termini, se questo genere di incoerenze non fosse invero (per buona pace degli interpreti) frequentissimo nel periodo che stiamo considerando, ovvero gli anni in cui Heidegger, impegnato nel progetto di ripensare la sua ontologia, andava continuamente rielaborando nuove strategie argomentative e con esse un nuovo lessico. La più rilevante, fra queste incoerenze, è quella che riguarda – come si vedrà nel capitolo IV – quella tra *Sein* e *Seyn*, la cui differenza è capitale nell'ontologia del secondo Heidegger, ma che nondimeno troviamo spesso tradita, comparando l'uno al posto dell'altro o viceversa, trovandosi spesso impiegati in modo evidentemente errato.

entrata e come si nominerà questa rinuncia? *Non Da-sein*, non esser-ci. Esso esprime «la più alta vittoria sull'essere»,<sup>103</sup> scrive Heidegger; noi accettiamo questa definizione, a patto di intenderla rettamente come la vittoria sul predominante, sullo schiudersi, ovvero a patto di intendere l'essere come φύσις. Scrive Heidegger:

Qui [nel non esser-ci] si mostra la più inquietante possibilità dell'esserci: quella di infrangere il predominio dell'essere esercitando la suprema violenza contro se stesso. Questa possibilità non costituisce per l'esserci una vuota scappatoia, egli stesso è questa possibilità per il fatto stesso di essere; giacché, in quanto esserci, è necessario che in ogni far-violenza egli s'infranga sull'essere.<sup>104</sup>

Affermare che l'uomo (che in questo caso è scritto come “esserci”) «è» la possibilità del non *Da-sein* è coerente con quanto detto prima: in quanto l'uomo è *nel Da-sein* disposto dall'essere come colui che violenta e custodisce – e non potrebbe che starvi in questo modo – fa parte della logica di questo abitare che il momento violento *possa* prevaricare sul momento raccogliente.

Ma come avviene “concretamente” questa corruzione? Ovvero, cosa produce la rottura dell'equilibrio armonico φύσις-ἀλήθεια-λόγος (dove l'uomo era il garante e il custode di questa unità) a favore del prevalere dell'elemento violento, coattivo, massimamente entificante (dove l'uomo è colui che padroneggia l'ente sì violentato)? Insomma, come avviene – e qui si ritorna al punto iniziale del paragrafo – la scissione tra λόγος ed essere/φύσις? Con Platone e Aristotele. Ripetiamo così una cosa già accennata in precedenza, avendo però ora, finalmente, tutti gli elementi necessari per comprenderla nella sua interezza e nella sua complessità. È infatti all'interno dell'interpretazione platonica dell'essere come ἰδέα che avviene (o, meglio, “inizia ad avvenire”) la separazione tra essere e pensiero.

Cos'è l'ἰδέα? Essa, dice Heidegger, è «ciò che è massimamente svelato, ciò che è svelato per sua stessa natura, originariamente, in quanto [in essa] scaturisce la svelatezza dell'ente».<sup>105</sup> Essa dunque nomina positivamente la *Unverborgenheit*, il fatto che l'ente

---

<sup>103</sup> *Ivi*, p. 184.

<sup>104</sup> *Ivi*, p. 183. In questo caso il termine “esserci” (*Dasein*) indica l'uomo, non il *Da-sein*, il luogo da esso occupato.

<sup>105</sup> M. Heidegger, *L'essenza della verità*, cit. p. 93. L'ἰδέα, dunque, sarebbe il massimo grado di svelatezza dell'ente, quello che dovrebbe corrispondere, in buona sostanza, al terzo grado di liberazione del mito della

si dà come svelato. Tuttavia, il modo nel quale l'ἰδέα dice la svelatezza dell'ente è l'εἶδος, inteso a sua volta come «l'aspetto che qualcosa offre nel suo che-cosa, l'aspetto che porta in sé da dare in visione».<sup>106</sup> L'ἰδέα insomma dice sì la svelatezza dell'ente, ma dice “solo quella”. In altre parole, richiamando la distinzione tra *Unverborgenheit* ed *Entbergung*, l'ἰδέα – così com'è tematizzata da Platone – si limita a riconoscere la prima, la svelatezza, senza accedere al livello più profondo indicato dalla seconda, lo svelamento in quanto processo aletheologico di sottrazione della latenza e di ritorno in quest'ultima da parte dell'ente.

In modo ancora più dettagliato, l'idea nel modo dell'εἶδος è una *Aussehen*, una evidenza, ovvero la vista (*Anblick*) offerta da qualcosa allo sguardo. Tale εἶδος/*Aussehen*, che caratterizza il modo dell'ἰδέα, ha una doppia dinamica al suo interno, una (per così dire) positiva e una negativa:

1) da un lato, l'εἶδος/*Aussehen* esprime «la stabilità, ciò che da se stesso si è dischiuso: della φύσις».<sup>107</sup> Esso corrisponderebbe insomma al momento dello *Schein* che abbiamo analizzato prima. Come *Schein*, come apparenza, l'εἶδος esprime dunque questo apparire dell'ἰδέα intesa quale momento fondamentale dello schiudersi della φύσις. Come sopra riportato, l'εἶδος è «l'aspetto che qualcosa offre nel suo che-cosa, l'aspetto che porta in sé da dare in visione»: questo “qualcosa” è dunque la φύσις nel suo apparire (*Erscheinen*) e questo “aspetto” è l'apparenza (*Schein*) intesa come il venire-all'apparenza di questo apparire. Esso «realizza il venire alla presenza (*Anwesenung*)»<sup>108</sup> dell'ente, non la sua mortificazione. L'εἶδος, dunque, a questo primo livello di analisi, non nomina necessariamente la corruzione della φύσις, ma ne è anzi un momento fondamentale: è lo *Schein* ancora legato al suo fondamento manifestativo, lo *Erscheinen*.

2) Tuttavia, l'εἶδος/*Aussehen* può venire inteso anche in un secondo senso. Esso può infatti essere colto come «lo star-lì dello stabile, [...] l'aspetto immediato di ciò che da

---

caverna: il liberato accede finalmente all'esterno, contempla le cose per mezzo della luminosità solare che le fa essere (le schiude) e in questo modo ha una conoscenza dell'ente, ovvero ha conoscenza della svelatezza dell'ente (Cfr. *ivi*, pp. 63-90).

<sup>106</sup> M. Heidegger, *Domande fondamentali della filosofia*, cit., p. 54.

<sup>107</sup> M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 186.

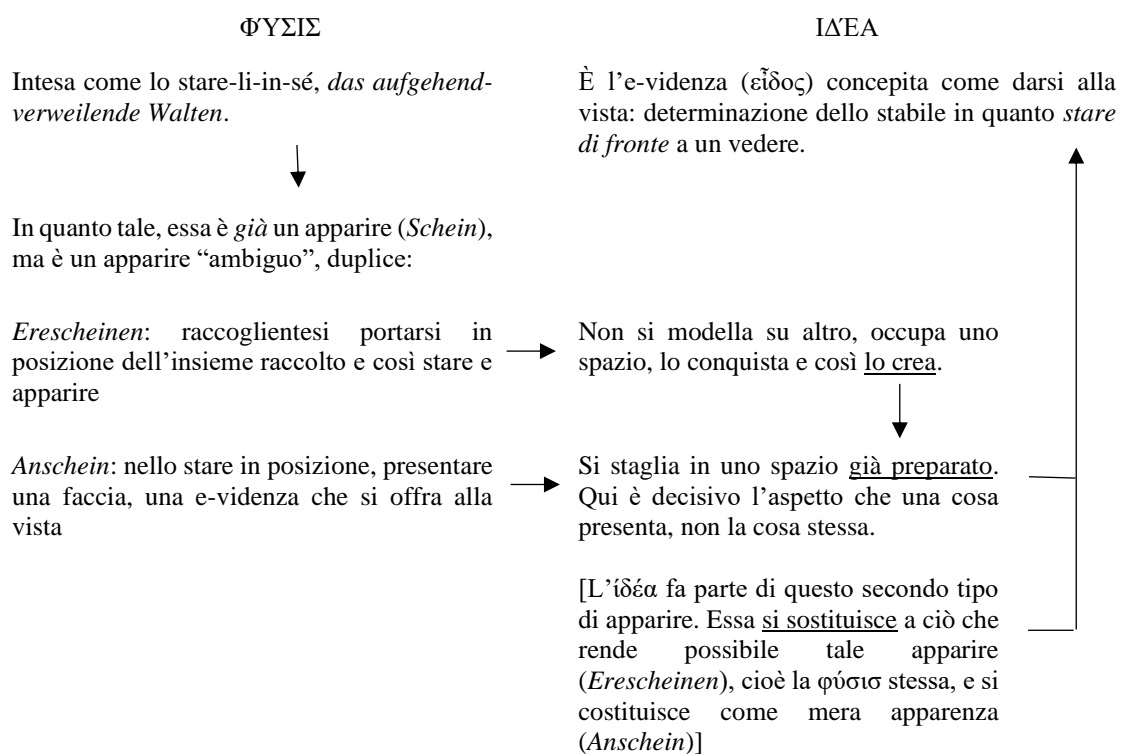
<sup>108</sup> M. Heidegger, *La dottrina platonica della verità*, cit., p. 180.

*se stesso* è presente [...]. Esso risulta appreso e acquisito, diventa oggetto di una presa di possesso recettiva, ne costituisce la proprietà». <sup>109</sup> Esso dunque finirebbe per essere inteso, insomma, come quell'*Anschein* (mera apparenza) che avevamo visto essere il momento derivato e difettivo dell'*Erscheinen*: è, in un certo qual senso, l'apparenza "dimentica di se stessa", l'apparenza che ignora l'apparire che la causa. Usando un'immagine che avevamo già introdotto in precedenza, possiamo dire che, a questo livello, l'apprensione noetica che doveva strappare l'ente dalla velatezza per trattenerlo e custodirlo nella svelatezza (questo infatti impone il λόγος a cui il νοεῖν sottostà) opera questo strappo "troppo vigorosamente" e con troppa forza, sottraendo lo svelato all'origine nascosta da cui esso proviene. Se la φύσις si impone come apparire (*Erscheinen*) e in questo apparire offre lo svelato/apparenza (*Schein*) quale momento del suo apparire, ora questa apparenza così violentemente strappata dal processo aletheologico che la sorregge diviene *Anschein*, mera apparenza.

Cosa succede dunque con Platone? Succede che l'εἶδος nel senso descritto al punto 2 diventa il modo eccellente e primario di concepire l'essere dell'ιδέα e questa a sua volta viene intesa come il modo d'essere dell'essente. In questo modo, accadono due cose. Primariamente, si prende "una parte per il tutto": viene sostituito al processo dis-velante (il venire-all'-apparenza) uno solo dei suoi momenti, quello della disvelatezza (l'apparenza). Secondariamente, l'apparenza quale "parte per il tutto" non è intesa nel senso dello *Schein* (che perlomeno conserva una eco dell'orizzonte dal quale appare), ma in quello dell'*Anschein*, ovvero come mera apparenza, ovvero: *come apparenza che maschera il suo essere apparenza e appare come vero essere*.

---

<sup>109</sup> M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 186.



Schema 2

Dunque, il problema sorge quando «ciò che è una *conseguenza* essenziale [l'apparire] viene collocato al rango stesso dell'essenza [la φύσις *come* apparire], collocandosi al suo posto». <sup>110</sup> Il declino non si origina perciò a causa dell'interpretazione della φύσις come ιδέα, ma dal fatto che l'ιδέα sia stata posta come l'unica soluzione interpretativa della φύσις e dell'essere.

Questa prevaricazione non è innecessaria, ma risponde a quella dinamica che avevamo individuato prima quando parlavamo della violenza esercitata da τὸ δεινότατον, dall'uomo come il più inquietante tra tutti gli enti. Infatti, benché questa violenza poteva (e doveva, almeno in origine) essere intesa come la positiva azione di salvaguardia dell'ente svelato grazie allo “strappo” di questo dal velato, era nondimeno inserita in quest'azione violenta la possibilità che essa potesse darsi compiutamente, in modo irreversibile, con lo “strappo” radicale dello svelato dalla λήθη. Dunque, restando all'interno di questa immagine, ci sia concesso definire Platone (e Aristotele) come “τὸ δεινότατον tra τὸ δεινότατον”: il più inquietante/violentante tra il più

<sup>110</sup> *Ivi*, p. 188.

inquietante/violentante. La filosofia platonica e quella aristotelica, insomma, attuano la grande possibilità del pensiero greco: il dominio dello svelato sul velato (e sul velamento), il dominio dell'ente sull'essere (cioè sulla φύσις).<sup>111</sup>

Tutto ciò provoca, come si è visto, un vero e proprio decadimento strutturale, un'implosione sclerotizzante dell'unità triadica φύσις-ἀλήθεια-λόγος. Nel dettaglio, le sue conseguenze (oltre alle separazioni oggetto in questo capitolo) sono:

1) La φύσις – e questo dovrebbe essere chiaro – viene interpretata solo alla luce di uno dei suoi momenti, l'apparire, senza che questo sia mai (più) rivolto al suo velamento costante: «La φύσις deve essere concepita come οὐσία»,<sup>112</sup> quale suo fondamento. Aristotele, dunque, “sigella” ciò che Platone aveva avviato. L'οὐσία, infatti, altro non è che questa «presenza costante, ciò che è *sempre semplicemente-presente*».<sup>113</sup> L'οὐσία dice insomma, in modo massimamente esaustivo, l'essere di quella apparenza che si sostituisce alla φύσις – e lo dice nei termini di una *ständige Anwesenheit*. Questa è precisamente l'origine di quell'ontologia della presenza che attraversa l'opera del primo Heidegger, qui ricondotta al suo fondamento ontologico-metafisico.<sup>114</sup>

2) La legge della φύσις, l'ἀλήθεια, «diventa ὁμοίωσις, μίμησις, l'adeguazione».<sup>115</sup> Infatti, non è difficile comprendere che, se la φύσις viene ipostatizzata a momento della

---

<sup>111</sup> Tornando al parallelismo sopra accennato con gli stadi della liberazione dalla caverna, possiamo provocatoriamente affermare (anche se, a nostra conoscenza, Heidegger non si è mai spinto nell'affermare una cosa simile) che in realtà Platone, all'interno del suo pensiero, *non ha mai attuato il passaggio al quarto stadio*. Infatti, «chi uscisse dalla caverna soltanto per perdersi esclusivamente nel “risplendere” delle idee [terzo stadio = *Unverborgenheit*] non le comprenderebbe affatto veramente, cioè non le *scorgerebbe* (erblicken) [...] come ciò che libera l'ente, che lo strappa dal velamento, come ciò che supera il velamento. [...] La svelatività (*Entbergung*) non accadrebbe affatto» (M. Heidegger, *L'essenza della verità*, cit., p. 116). Chi esce dalla caverna, dunque, esperisce sì la svelatezza dell'ente, la sua *Unverborgenheit*, ma non comprenderebbe appieno la lotta (πόλεμος) che sussiste tra svelatezza e velatezza, e dunque non esperirebbe mai l'*Entbergung*, la svelatività (o lo svelamento) inteso come il processo unitario che ne sta a fondamento. Resterebbe, come resta Platone quando interpreta l'essere della φύσις come ἰδέα, legato al terzo stadio, quello della verità ontica, senza poter mai accedere al quarto stadio, quello della verità ontologica.

<sup>112</sup> M. Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto di φύσις*, cit., p. 216.

<sup>113</sup> M. Heidegger, *Dell'essenza della libertà umana. Introduzione alla filosofia*, ed. it. a cura di M. Pietropaoli, Bompiani, Milano, 2016, p. 123.

<sup>114</sup> Nel saggio *Sull'essenza e sul concetto di φύσις*, in realtà Heidegger mostra come persino nel concetto di οὐσία sia presente «un'eco debolissima e quasi irriconoscibile di quella φύσις inizialmente progettata come essere dell'ente» (M. Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto di φύσις*, cit., p. 254); tuttavia, questa eco – che si presenta peraltro solo a un interrogare attentissimo che sappia coglierne la provenienza – non intacca minimamente le ragioni dell'argomentazione che abbiamo proposto, essendo l'interpretazione dell'οὐσία come presenza costante l'unica che si impone come dominante con il pensiero aristotelico.

<sup>115</sup> M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 190.

sua apparenza (e questa a sua volta è pensata come semplice-presenza), la dinamica disvelante che ne rappresentava la linfa vitale e che era il presupposto del passaggio dalla presenza al nascondimento ora viene meno. Il movimento circolare dell'ἀλήθεια che continuamente spostava l'ente dalla svelatezza alla velatezza, e viceversa, viene ridotto a un puro movimento monodirezionale finalizzato alla semplice constatazione della presenza e dell'adeguazione mimetica di questa nella proposizione.

3) Anche in questo caso il λόγος “serve” l'ἀλήθεια e le permette di esercitarsi. Tuttavia, mentre prima il λόγος “aiutava” l'ἀλήθεια nel processo dis-velante, impedendo alla φύσις di schiudersi arbitrariamente (e quindi portando questo schiudersi nella latenza, e quindi lì custodendolo) ora, che la φύσις è “tutta scoperta” e che l'ἀλήθεια non fa altro che “trascrivere” questa scoperta, il λόγος «diventa l'orizzonte e la sede in cui si decide della verità». <sup>116</sup> Ma di una verità intesa come *adaequatio*; dunque, il λόγος diventa il *dove* si può esercitare questa *adaequatio*: «Il λόγος diventa, come enunciazione (*Aussage*) la sede della verità intesa come giustezza (*Richtigkeit*)». <sup>117</sup> Esso è quindi la proposizione, intesa come la mera *concordatio* logico-grammaticale di soggetto e predicato.

4) Ci chiediamo dunque: e l'uomo, in tutto ciò? Cosa succede all'uomo all'interno di questo collasso ontologico nel quale «la φύσις diventa ιδέα (παράδειγμα), la verità diventa giustezza, il λόγος diventa enunciazione»? <sup>118</sup> Recuperando le argomentazioni proposte in merito alla positiva locazione dell'uomo all'interno della dinamica originaria, e ricordando che il modo in cui veniva nominato tale luogo era *Da-sein*, ne consegue giocoforza che ora l'uomo si trova *fuori* da questo *Da-sein*. Infatti, il compimento da parte di Platone e Aristotele, i massimi violentanti, del dominio sul predominante/φύσις significava, da parte di questi, la negazione alla φύσις della sua apertura. Questa negazione, ora lo vediamo, non è attuata come un “voltare le spalle alla φύσις affinché essa non si schiuda”, ma come uno “schiuderla del tutto” nel modo dell'ιδέα e dunque della semplice presenza. Ora, se questa apertura è negata e non trova il modo di esercitarsi (e il luogo dove farlo), viene negata d'un tempo anche la possibilità, per l'uomo, di porsi all'interno di essa. Ecco come la citazione già richiamata prima («Qui [nel non esser-ci] si mostra la più inquietante possibilità dell'esserci: quella di infrangere il predominio

---

<sup>116</sup> *Ibidem*.

<sup>117</sup> *Ivi*, p. 191.

<sup>118</sup> *Ivi*, p. 193.



dell'essere esercitando la suprema violenza *contro se stesso*) acquisisce ora tutta la sua forza.

Essa, invero, apre anche una prospettiva inquietante. Ovvero, se l'uomo, con Platone e Aristotele, a causa di un *deficit* aletheologico conseguente allo strapotere accordato alla presenza sulla latenza, non “è più di casa nella φύσις” e diventa «ἄπολις»,<sup>119</sup> cos'è l'uomo dell'Occidente postplatonico e postaristotelico? Suona strano, azzardato e filosoficamente rischioso affermare quanto segue – ma assecondando il nostro *iter* argomentativo non possiamo sottrarci dal riconoscerlo: esso *non è più nel Da-sein*, esso ha dimora nel *non Da-sein*. L'uomo, estromesso dalla dinamica disvelante della φύσις, non più accordato al λόγος come il suo esercente elettivo, non più custode dell'ente nel suo velarsi, non occupa più quello spazio che è il *Da-sein*, nel quale egli presenziava simultaneamente a tutti e tre i momenti dell'unitaria struttura triadica. Solo comprendendo questa situazione dell'uomo *al di fuori* del *Da-sein* è possibile accettare il suo poter essere declinato, nella modernità, come soggetto – il quale rappresenta la forma più distante, fuorviante e corrotta del “tipo greco” presocratico. Questo aspetto sarà centrale nel terzo capitolo e verrà lì affrontato in modo più analitico

All'interno del pensiero greco, dunque, è fondamentale riconoscere *due* inizi. Un primo inizio, avviato dai pensatori presocratici (e dai grandi poeti tragici), è chiamato da Heidegger *anfänglicher Anfang*, cominciamento principale.<sup>120</sup> Da esso scaturisce la comprensione genuina della φύσις, dell'ἀλήθεια e del λόγος. In esso – prendendoci la libertà di usare un'espressione più tarda, ma in questo caso estremamente efficace – «l'uomo non è il padrone dell'ente [bensì] è pastore dell'essere».<sup>121</sup> Tuttavia, questo inizio ha inscritta dentro di sé, *come conseguenza necessaria*, la sua fine, nominata da Heidegger *anfängliches Ende*, fine principale.<sup>122</sup> Essa si compie con Platone e Aristotele e apre all'*erste Anfang*, al primo inizio del pensiero, ovvero l'inizio del pensiero metafisico occidentale nel quale vengono gettate quelle fondamenta ontologiche che, da lì in poi, non saranno più messe in discussione. Questa duplicità dell'inizio può essere così raffigurata:

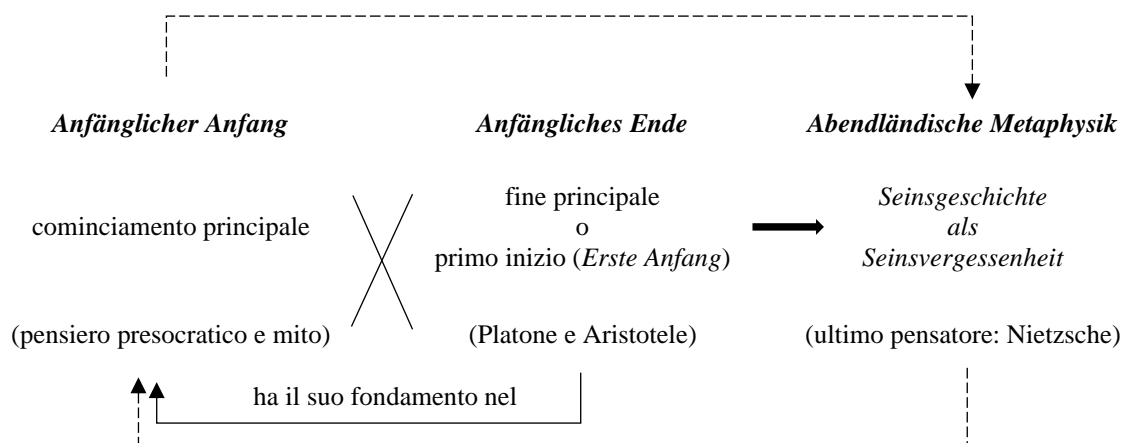
---

<sup>119</sup> Cfr. *ivi*, pp. 160-161.

<sup>120</sup> Cfr. *ivi*, p. 185.

<sup>121</sup> M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, in *Id, Segnavia*, cit., p. 295.

<sup>122</sup> Cfr. M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 185.



Schema 3

Le frecce che collegano l'*anfänglicher Anfang* alla metafisica occidentale fino al suo ultimo pensatore (e viceversa questo a quello) rappresentano l'ossatura metafisico-eventuale che permette ad entrambi i "poli" di comunicare tra loro. Su questo però, ci soffermeremo a lungo nel capitolo III (e ci ritorneremo nel capitolo V).

### Capitolo III

#### Nietzsche e il nichilismo metafisico

Come è emerso dalle analisi svolte nel secondo capitolo, il confronto con la filosofia greca offre a Heidegger gli strumenti per argomentare a favore di quattro intuizioni filosofiche: 1) la *Geschichte* dell'Occidente ha una determinata *struttura* la cui 2) *natura* ontologica è di darsi secondo atti manifestativi determinati nelle varie soluzioni storico-filosofiche di volta in volta attuate; tale struttura possiede 3) un *Anfang* affatto determinato, dal quale essa origina e scaturisce insieme 4) alle (sue) *leggi* che ne determinano il manifestarsi. Come sottolineato, sosteniamo che l'analisi heideggeriana del pensiero greco sia fondamentale, prioritaria rispetto agli studi che egli, negli stessi anni, conduce su altri autori o contesti filosofici. Sono infatti i guadagni teorici offerti dall'interpretazione della grecità che permettono a Heidegger di individuare le direttrici principali dentro le quali, poi, racchiudere tutte le altre analisi filosofiche. Pur tuttavia, queste ultime non possono essere lette semplicemente come delle “controprove”, o dei corollari, che Heidegger utilizza per “far quadrare il cerchio” delle analisi sul pensiero greco: né Nietzsche, né Hölderlin sono semplici conferme di un “sistema” speculativo che potrebbe eventualmente bypassarli, facendone a meno. Piuttosto, sono momenti *essenziali* di questo sviluppo filosofico – cioè si inseriscono *positivamente* nella parabola storico-metafisica dell'occidente, svolgendo al suo interno una ben determinata funzione. Anche nel caso di Nietzsche, che in questo capitolo verrà preso in considerazione, le analisi che Heidegger conduce sono dunque rilevanti ai fini di una corretta comprensione del quadro generale che egli intende consegnare alla luce della nuova ontologia elaborata a partire dagli anni Trenta. Procederemo come segue: innanzitutto 1) inquadreremo il problema in oggetto (ovvero il confronto col pensiero nietzschiano) nell'orizzonte storico contemporaneo; avvieremo poi l'analisi 2) prendendo in esame la figura di Cartesio quale contropolo metafisico di Nietzsche e mostrando le peculiari caratteristiche dell'orizzonte storico-ontologico-metafisico ipotizzato da Heidegger; questo ci permetterà di 3) mettere a fuoco con ancora maggiore lucidità il ruolo di chiusura svolto dalla filosofia nietzschiana all'interno della parola metafisica occidentale; infine, 4) prendendo in esame le analisi sulla tecnica e sul nichilismo, mostreremo qual è il fondamento ultimo sul quale poggiano tutte queste analisi.

L'obiettivo è quello di comprendere come e dove, attraverso il confronto con il pensiero nietzschiano, Heidegger *colloca* l'uomo nel generale processo di sviluppo della metafisica occidentale. Questa situazione dell'uomo nella storia dell'essere è essenziale per definire il posto che il *Da-sein* avrà all'interno dei *Beiträge*: esso infatti non potrà essere definito *solamente* nei termini di una "struttura" (trascendentale) atemporale, poiché questa struttura sarà *anche*, come vedremo, "indicizzata", declinata in un preciso spazio storico-ontologico. Nietzsche ci permette di comprendere la geografia di questo spazio.

### 1. Incipit tragoedia: *l'uomo*

Se il dibattito attorno al problema dell'umano ha oggi un'importanza così viva lo si deve senz'altro anche a Nietzsche; e se è certo che il dibattito attorno all'eredità nietzschiana non si è ancora concluso, è altrettanto certo che questa eredità esiste e ha esercitato un influsso enorme nel tentativo compiuto dal Novecento di comprendere le proprie ragioni storico-culturali. Dalla filosofia alla letteratura, dalla musica alle arti visive: ovunque, nel mondo spirituale dell'Occidente, si è stesa «l'ombra lunga di Nietzsche».<sup>1</sup> Un incontro, quello tra questo pensatore e il mondo che lo ha letto, la cui capillarità e dirompenza sembrano inverare la 'profezia' contenuta nel noto aforisma nietzschiano: «Guardo talvolta la mia mano, pensando che ho in mano il destino dell'umanità: lo spezzo invisibilmente in due parti, prima di me, dopo di me...».<sup>2</sup> Scardinate le travi portanti della metafisica occidentale e portate alla luce le radici storiche della morale, rinnegati o perlomeno indeboliti i valori tramandati e consegnateci dalla nostra tradizione, l'uomo nietzschiano si muove liberato e (perciò) perso in un mondo ancora da significare. Né *οὐσία*, nè *ens creatum*; né *subiectum*, né prodotto di una spiritualità assoluta: l'uomo nietzschiano, almeno nelle fasi iniziali del suo sviluppo trasformativo, deve infrangere (e infrangersi contro) i limiti inaggirabili della sua

---

<sup>1</sup> L'espressione, invero molto felice, è usata da Franco Volpi per titolare un articolo uscito per il quotidiano *la Repubblica*, *I lumi e l'ombra lunga di Nietzsche*, dell'8 dicembre 2000 (consultabile presso l'archivio digitale de la *Repubblica* attraverso il seguente link: <https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2000/12/08/lumi-ombra-lunga-di-nietzsc.html>)

<sup>2</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi. 1988-1989*, ed. it. a cura di S. Giametta, in G. Colli e M. Montinari, «Opere complete di F. Nietzsche», Vol. VII, tomo III, Adelphi, Milano, 1986, p. 409.

finitezza costitutiva, sapendo che nessun *Grund*, nel nulla che frattanto va creando attorno a sé, può sostenere il peso della sua caduta. L'uomo è apprezzabile solo come «ponte», non come scopo; in ogni caso, egli resta niente più che un «ghigno».<sup>3</sup>

Tuttavia, la libera danza dello Zarathustra e l'euforia del canto del mezzogiorno, descritti e invocati da Nietzsche come la felice conclusione del dramma nichilistico, dove dalle rovine dell'uomo sconfitto emerge trionfale «un trasformato, un circondato di luce»,<sup>4</sup> sembrano però tardare, disattendendo le speranze di coloro i quali li invocano. Non sembrano darsi, cioè, le condizioni per un superamento *attivo* di tale *impasse*, grazie al quale questa soggettività frammentata dovrebbe individuare quelle forze capaci di trasfigurare l'architettura assiologica che la sorregge. Questa paralisi – che riguarda tanto il problema dell'umano nel suo divenire storico, quanto l'orizzonte ermeneutico nel quale questo divenire si inserisce – è stata protagonista, quasi indiscussa, di buona parte del dibattito filosofico del secolo scorso. In questo vivace contesto culturale molte soluzioni sono state prospettate: dall'inizio del Novecento fino a oggi, sono state consegnate interpretazioni tra le più diverse, in una ricchezza prospettica che testimonia l'urgenza della domanda, indipendentemente dal contesto in cui essa sorge. Heidegger si inserisce con profitto in questo dibattito, finendo per consegnarci una delle proposte filosofiche più significative e originali.<sup>5</sup>

Una delle sfide più significative intraprese da Heidegger durante il suo percorso di pensiero è infatti quella che lo vede impegnato, a partire dalla metà degli anni Trenta fino all'inizio degli anni Quaranta, in un confronto col pensiero nietzschiano. Ne sono chiara testimonianza i corsi universitari tenuti dal 1936 al 1941 (con una sola interruzione nel 1938 per motivi personali), raccolti successivamente nel volume XXI della *Gesamtausgabe* che porta il titolo, omonimo, di *Nietzsche* (in realtà Heidegger terrà nel semestre invernale 1941/42 un corso sull'inno hölderliano *Andenken*; inizialmente però i programmi erano diversi, e prevedevano un corso su Nietzsche dal titolo *Nietzsches Metaphysik*, come testimoniano gli appunti stilati nel 1940 e rielaborati in vista delle lezioni ancora negli ultimi mesi dell'anno. Nel 1961, le lezioni vengono comunque

---

<sup>3</sup> F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, versione di M. Montinari, in G. Colli e M. Montinari, «Opere complete di F. Nietzsche», Vol. VI, tomo I, Adelphi, Milano, 1973, pp. 6-8.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 194.

<sup>5</sup> Cfr. F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari, 2010 pp. 83-107

incluse nei due volumi che compongono il *Nietzsche*<sup>6</sup>) – volume da considerarsi, per le grandi dimensioni e per l'ampiezza della parabola ermeneutica ivi tracciata, come una delle letture più accese, lucide e (se lo si permette) feroci della tradizione filosofica occidentale; e, inoltre, come una delle opere heideggeriane più rilevanti ai fini di una ricostruzione critica del suo pensiero in quella complessa e misteriosa (ma fortunatamente ora sempre meglio documentata)<sup>7</sup> parentesi che è il decennio in cui questo confronto si radica.

La lettura heideggeriana si distingue per il particolare gesto ermeneutico che la caratterizza: il pensiero nietzschiano – e la domanda sulla natura (sulla provenienza e sul compito) dell'uomo, da esso veicolata – non viene difatti analizzato, studiato, criticato *in quanto tale*, ma ricondotto all'interno di una parabola storico-metafisica più ampia, che precede questo stesso pensiero e in qualche modo lo determina. Nietzsche, dunque, ma non solo. Prima e più originaria della figura di Nietzsche vi sarebbe un ben definito “sfondo” nel quale questa figura si staglia; e una cornice – i cui contorni rappresentano i confini (e i limiti) entro i quali il quadro della tradizione metafisica occidentale trova la sua risoluzione e il suo compimento. Come abbiamo visto nel capitolo precedente, questa cornice è rappresentata da ciò che è pensato e posto in essere nel e dal mondo greco. Vedremo come Heidegger inserisca anche Nietzsche (il suo pensiero e le implicazioni da questo derivanti) all'interno della lunga parabola apertasi con la decisione greca sull'essere, che riduce quest'ultimo a presenza e – soprattutto – stabilisce il *movimento*, *che è sempre struttura*, con il quale lo *Sein* e-viene *geschichtlich*.

---

<sup>6</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, ed. it. a cura di F. Volpi, nuova ed. ampliata, Adelphi, Milano, 2005.

<sup>7</sup> Ci riferiamo alla pubblicazione, oltre che dei trattati ontostorici (la cui pubblicazione è iniziata, in seno alla *Gesamtausgabe*, con i *Beiträge* già nel 1989), anche dei famosi *Schwarze Hefte*, le annotazioni personali che Heidegger iniziò a stilare a partire dal 1931 raccogliendole in taccuini di pelle nera; il primo volume è uscito nel 2014 con il titolo *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*. Questi volumi hanno generato un grande dibattito, purtroppo spesso filosoficamente assai infruttuoso, preferendo la critica soffermarsi sulla questione relativa al cosiddetto “antisemitismo metafisico” di Heidegger. Ci limitiamo a segnalare solo quegli studi che, pur prestando attenzione alla suddetta problematica, hanno tuttavia preso in esame con particolare rilievo le invero relevantissime istanze filosofiche presenti in questi lavori: E. Mazzarella, *Il mondo nell'abisso. Heidegger e i quaderni neri*, Neri Pozza, Vicenza, 2018; F. Brencio (a cura di), *La pietà del pensiero. Heidegger e i quaderni neri*, Aguaplano, Perugia, 2015; (anche se non accettiamo le premesse iniziali) P. Gordon, *Prolegomena to any future destruction of metaphysics: Heidegger and the “Schwarze Hefte”*, in M. J. Andrew, P. Trawny (a cura di), *Heidegger's black notebooks: responses to anti-semitism*, Columbia University Press, New York, 2017, pp. 136–151; D. Vallega-Neu, *Heidegger's Reticence: From ‘Contributions’ to ‘Das Ereignis’ and toward “Gelassenheit”*, in «Research in Phenomenology», XLV, 1, 2015, pp. 1-32.

Quello che è emerso dalle precedenti analisi è un quadro generale di confronto nel quale, in questo momento, è necessario inserirsi “chirurgicamente” con più precisione, mettendo in risalto solo un aspetto particolare, quello che ci sta più a cuore – ovvero quello relativo all’uomo. La domanda è: in che modo la nuova lezione heideggeriana sull’essere assimila e fa suo, risolvendolo, il problema dell’umano? Rispondendo potremmo avvicinarci al nostro problema, ovvero quello di determinare la funzione e la natura del *Da-sein* negli anni Trenta. Infatti, mutando le coordinate generali di riferimento (come le abbiamo viste mutare nel corso della prima metà degli anni Trenta attraverso il confronto con la grecoità), viene a cambiare anche la funzione che il *Da-sein* assume all’interno di queste coordinate stesse. È dunque necessario esaminare in che modo Heidegger inquadra il problema dell’uomo all’interno dell’indagine che egli va conducendo, intensificandola a partire dalla metà degli anni Trenta, sulla crisi della metafisica e sulla necessità di un suo superamento; i corsi heideggeriani dedicati a Nietzsche sono uno dei luoghi eletti a tale indagine. Infatti, in questi anni la critica alla soggettività – iniziata, come si è visto, già prima di *Sein und Zeit* e lì approfondita con decisiva forza – subisce una svolta radicale e si inquadra in un orizzonte ermeneutico più ampio. Nel testo del 1927, infatti, il rapporto tra il superamento della soggettività tradizionale e la critica della tradizione filosofica precedente si dà nei termini di una *Destruktion*:<sup>8</sup> una distruzione, una messa in discussione radicale di tutta l’ontologia precedente, dalla prima fondazione greca – e la sua canonizzazione aristotelica – alla sua deriva contemporanea intesa come il completo misconoscimento della questione ontologica; vi sono dunque di fatto, nell’incedere storico, due poli distinti e mai perfettamente comunicanti, se non nei termini di un superamento dialettico di un presente che critica, assumendone l’impensato e portandolo a manifestazione, un passato altrimenti deviato. Nella riflessione che Heidegger conduce a partire dagli anni Trenta, invece, il presente diviene come vedremo “espressione” del passato *solo nella misura in cui* quel passato può essere inteso come quello stesso presente trattenuto nella latenza. Il fondamento storico, che rappresenta l’origine di ciò che da esso scaturirà, raccoglie in sé quel presente che sarà, esattamente come quel presente che infine è stato ha portato a totale manifestazione quello che nel fondamento originario era solo raccolto a potenza e non ancora espresso in atto. La complessa architettura storico-ontologica che Heidegger

---

<sup>8</sup> Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 33-41.

erige in questi anni modifica ovviamente anche la natura delle soluzioni ai problemi filosofici che questo nuovo pensiero ontostorico assume come propri, ereditandoli dalla riflessione degli anni Venti. Tra questi, il problema qui in oggetto (affrontato anche in sede introduttiva), quello dell'uomo, è senz'altro uno dei più rilevanti: quello dell'uomo che è stato (il *subjectum*) e quello dell'uomo che è ancora *da essere* (l'uomo nel *Da-sein*). Il nostro compito è chiarire in che termini questo problema viene affrontato e risolto.

Per prima cosa dunque, si dovranno sondare le ragioni che spingono Heidegger a superare la forma del soggettivismo *metafisico*, ovvero quel soggettivismo moderno di matrice cartesiana che lascia una vera e propria “orma” all'interno della storia Occidentale; secondariamente capire in che modo Heidegger prospetta questo superamento. In merito a quest'ultimo punto, significa comprendere se la forza che nomina e appella il superamento di tale soggettività (diremmo poi meglio: all'interno del progetto ontostorico che determina tale soggettività) sia o non sia già iscritta all'interno di questa soggettività stessa.

## 2. L'orma della modernità: Cartesio

All'interno delle lezioni raccolte nel *Nietzsche*, quelle intitolate *Nietzsche: der europäische Nihilismus*<sup>9</sup> contengono delle analisi preziose per quel che riguarda il nostro problema: qui Heidegger, in una ricostruzione originalissima del pensiero metafisico occidentale, si concentra diffusamente sul problema del soggetto – inteso come quella specifica *forma* umana che, da Protagora fino a Nietzsche passando attraverso Cartesio, avrebbe caratterizzato il progetto metafisico dell'Occidente.<sup>10</sup> Egli avvia, dopo un

---

<sup>9</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., pp. 563-743. È presente anche un'edizione separata del corso, alla quale faremo qui riferimento per le indicazioni bibliografiche (M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2003). Il motivo per il quale ci rifacciamo a questo corso – tenuto nel 1940, quindi dopo il 1938 – è solo perché esso è, nei contenuti (soprattutto quelli qui considerati), assolutamente identico allo scritto *Die Zeit des Weltbildes*, stilato nel 1938 – a cui noi, comunque, rimanderemo (M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in Id., *Sentieri interrotti*, cit., pp. 71-101).

<sup>10</sup> Prima di considerare questi aspetti è bene anticiparne uno sul quale torneremo in seguito. Per Heidegger, Nietzsche, assumendo come principio guida della sua interpretazione «il dominio del pensiero di valore» (M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 127), definisce tutta la filosofia precedente come «una metafisica della volontà di potenza» (*ibidem*). Heidegger tuttavia ribadisce fin da subito che vi è una differenza fra l'immagine della metafisica proposta da Nietzsche e la storia della metafisica precedente: c'è infatti un margine *essenziale* tra la storia della metafisica come volontà di potenza e la storia della metafisica “in quanto tale”: «Si tratta di mostrare che il pensiero del valore era e doveva rimanere estraneo alla



importante capitolo dedicato a Protagora,<sup>11</sup> l'analisi del pensiero cartesiano, poiché «l'intera metafisica moderna, Nietzsche compreso, si mantiene nell'interpretazione dell'ente e della verità stabilite da Cartesio».<sup>12</sup> Qual è dunque, per Heidegger, la “funzione di” Cartesio? Quella di

*fondare il fondamento metafisico per la liberazione dell'uomo nella sua  
nuova libertà in quando autolegislazione sicura di se stesso.*<sup>13</sup>

Tale «autolegislazione» è precisamente quella certezza del porre di cui l'uomo si investe nella rappresentazione; quella certezza del porre si costituita «che l'uomo potesse sempre assicurarsi da sé di ciò che rende sicuro il procedimento di ogni proposito e di ogni rappresentazione umani».<sup>14</sup> Se, infatti, c'è un tratto essenziale della *cogitatio* che va ora messo in luce è che «ogni *ego cogito* è un *cogito me cogitare*; ogni “io rappresento qualcosa” rappresenta al tempo stesso “me”, cioè colui che rappresenta (davanti a me, nel mio rap-presentare). Ogni rap-presentare umano è, secondo un modo di dire facilmente fraintendibile, un rap-presentar-“si”»<sup>15</sup> Per Heidegger, insomma, Cartesio è colui il quale tematizza per la prima volta il fenomeno dell'autocoscienza.<sup>16</sup> L'aver individuato la dinamica di tale fenomeno permette a Heidegger di sottolineare (e fondare) con più forza e rigore il costituirsi dell'uomo moderno come *subjectum*.<sup>17</sup> Ma non solo: se l'uomo, in ogni rappresentare, oltre al rap-presentato, rap-presenta se stesso, se «l'uomo che rap-presenta, per essenza, è già subentrato anch'esso nel rap-presentato entro il rap-

---

metafisica precedente, poiché quest'ultima non poteva ancora concepire l'ente come volontà di potenza» (*ivi*, p. 133). La metafisica precedente (perciò anche la metafisica moderna, che qui ci interessa in modo particolare) “non sa” della volontà di potenza quale fondamento della totalità dell'ente. Tuttavia, questo “non sapere” del fondamento non implica che il fondamento stesso non sia già esperito, gettato. Infatti, «l'interpretazione dell'ente come volontà di potenza si rende *possibile* solo sul fondamento delle posizioni metafisiche di fondo dell'età moderna» (*ibidem*) e, aggiungiamo, ma lo vedremo meglio dopo, di quelle della grecità. Da questa considerazione nasce l'esigenza di tornare all'epoca moderna, prescindendo «dal pensiero del valore e [meditando] sul rapporto dell'uomo con l'ente in quanto tale» (*ivi*, p. 151).

<sup>11</sup> Cfr. *ivi*, pp. 160-167. Per un confronto sulle posizioni metafisiche di Protagora e Cartesio cfr. *ivi*, pp. 202-209. Si veda anche M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, cit., pp. 90-91n.

<sup>12</sup> M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, cit., p. 174.

<sup>13</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 175.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 176.

<sup>15</sup> *Ibidem*. Cfr. M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, cit., p. 95n.

<sup>16</sup> Da Cartesio in poi «la coscienza umana è per essenza autocoscienza» (M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, p. 185).

<sup>17</sup> Cfr. M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, cit., p. 94n.

presentare»,<sup>18</sup> allora è evidente che in ogni rappresentare è decisa «l'essenziale appartenenza di chi rap-presenta alla costituzione del rap-presentare».<sup>19</sup>

Giunto ad una adeguata chiarificazione del *cogito*, Heidegger lo inserisce nuovamente all'interno della formula *ego cogito, ergo sum*, per cercare di spiegare questa con le nozioni ricavate dall'analisi di quello. Il suo obiettivo è semplificare la formula cartesiana, così esposta a fraintendimenti a causa della forma con cui Cartesio stesso decise di enunciarla.<sup>20</sup> Heidegger esclude dunque l'interpretazione sillogistica: è un errore tradurre l'*ergo* con un "quindi", un "dunque". L'*ergo*, invece, «significa: "e con ciò vuol dire già di per sé"».<sup>21</sup> Bisogna perciò evitare di ricondurre l'*ego cogito, ergo sum* ad un'analisi logico-linguistica. Si deve piuttosto forzare la forma stessa con cui Cartesio si esprime, per renderne più chiaro e immediato il contenuto essenziale. *Ego cogito, ergo sum* si scriverà, allora: «*Ego cogito, ergo: sum*; io rappresento, "e ciò implica", "in ciò è già messo e posto mediante il rappresentare stesso": l'io in quanto *essente*».<sup>22</sup> La rielaborazione della formula non è, però, ancora giunta alla fine. Se si tralascia l'*ego*, il cui riferimento è insito nel *cogito* stesso (in quanto *cogito me cogitare*), e si omette l'*ergo*, perché ormai ne abbiamo chiarito il senso,

la tesi suona allora: *cogito sum*. [...] "*Cogito sum*" non dice né soltanto che penso, né soltanto che sono, né che dal fatto del mio pensare consegua la mia esistenza. La tesi esprime una connessione tra *cogito* e *sum*. Dice che io sono in quanto colui che rappresenta, che non soltanto il mio essere è essenzialmente determinato da questo mio rappresentare, ma che il mio rappresentare, in quanto *re-praesentatio* determinante, decide sulla presenza (*Präsenz*) di ogni rappresentato, [...] cioè

---

<sup>18</sup> M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, p. 185.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> Cartesio misconosce l'essenza della sua stessa formula per due motivi: uno linguistico e, per così dire, contingente; l'altro metafisico e necessario. Il primo è riconducibile al suo tentativo di muoversi su un terreno (concettuale, filosofico e scientifico insieme) nuovo utilizzando, però, un linguaggio appartenente all'orizzonte della scolastica medievale. Il secondo, sul quale ritorneremo, è strettamente collegato all'essenza di ciò che la sua stessa metafisica fonda. Cartesio getta le basi per il costituirsi della volontà di potenza come carattere fondamentale dell'ente; tuttavia, tale atto fondativo è a lui celato e potrà essere colto solo in seguito, unicamente da chi, come Nietzsche (e Heidegger, aggiungeremmo noi), si trova nel momento storico-metafisico nel quale il fondamento si svela, si compie.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 193. Corsivi nostri. Si evidenzia l'espressione «già di per sé» per sottolineare l'implicita presenza dell'*ergo* nella natura del *cogitare*.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

sull'essere di quest'ultimo in quanto ente. La tesi dice: il rap-presentare [...] pone l'essere come rappresentatezza e la verità come certezza.<sup>23</sup>

Con questo, l'analisi del pensiero cartesiano volge alla fine. L'ultima cosa che Heidegger considera (piuttosto brevemente) è la diversità con cui Cartesio enuncia la scoperta di un essere «la cui essenza o natura [è] esclusivamente di pensare»:<sup>24</sup> *ego cogito, ergo sum* e *sum res cogitans*.<sup>25</sup> Heidegger non vede nelle due formulazioni alcuna differenza, poiché, anche nella formulazione in ordine alla *res* resta costante il riferimento al *cogitare* – quindi, di fatto, non muta il richiamo all'essenza rappresentativa del *subjectum* anche se questo è esplicitato nei termini della sostanzialità e non dell'egoità. Infatti, sia che il soggetto sia formalmente espresso nei termini dell'egoità, sia in quelli della sostanzialità (o, addirittura, della cosalità), per Heidegger è indifferente: la soggettività, infatti, si esprime come un rap-presentare. Il *subjectum*, l'uomo nel senso di colui che rap-presenta, *non abbisogna di specificazioni ontologiche ulteriori*, perché esso è sì definito nella rappresentazione: *essere rap-presentante*.<sup>26</sup>

Se Heidegger interrompe l'analisi dedicata strettamente a Cartesio, lo fa per poter accostare la sua posizione metafisica a quella di Nietzsche. Siamo qui giunti a uno dei momenti più rilevanti della nostra analisi, nel quale viene in luce la peculiare dinamica storico-ontologica che Heidegger attiva nel processo ermeneutico di analisi del testo nietzschiano. Lo scopo è quello di dimostrare «che Nietzsche sta sul fondamento della metafisica posto da Cartesio, e in che misura egli non possa non starvi».<sup>27</sup> Heidegger si

---

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 193-195.

<sup>24</sup> R. Cartesio, *Discorso sul metodo*, cit., p. 45.

<sup>25</sup> Su questa differenza – nella direzione di scenari ermeneutici assai diversi da quelli heideggeriani – si vedano gli studi di F. Alquié, *Lezioni su Descartes. Scienza e metafisica in Descartes*, ed. it. a cura di T. Cavallo, ETS, Pisa, 2006; Id., *La scoperta metafisica dell'uomo in Descartes*, ed. it. a cura di M. V. Romeo, Rubbettino, Catanzaro, 2019; J.-L. Marion, *Il prisma metafisico di Descartes*, trad. it. F. C. Papparo, Guerini & associati, Milano 1998 (che assume esplicitamente il modello onto-teologico heideggeriano, arrivando però a delle conclusioni diverse da quelle di Heidegger); Id., *Questioni cartesiane sull'io e su Dio*, trad. it. di I. Agostini, Mondadori, Milano, 2010 (che mostra la positività della criticità insita nel *cogito* cartesiano nel suo rapporto con Dio, inteso quale infinità che precede l'*ego* e lo fonda, richiedendolo però come “manifestatore” di questa fondazione).

<sup>26</sup> «*Sum res cogitans* non vuol dire dunque: sono una cosa dotata della proprietà del pensare, ma: sono un ente il cui modo di *essere* consiste nel rappresentare, cosicché questo rap-presentare pone nella rappresentatezza anche colui che rap-presenta» (M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 197).

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 209.

avvantaggia, in tale confronto, studiando le critiche nietzschiane a Cartesio.<sup>28</sup> In questa sede non è possibile soffermarsi su tale confronto in modo dettagliato; basti prenderne in esame solo due aspetti. Il primo: Nietzsche accusa la derivazione cartesiana del concetto di soggetto dal concetto di sostanza, quando dovrebbe essere il contrario – in quanto per Nietzsche il secondo è una conseguenza del primo. Interessante è la posizione che Heidegger assume in merito. Per lui, Nietzsche non comprende come «il concetto di soggetto non [sia] altro che la limitazione del mutato concetto di sostanza all'uomo».<sup>29</sup> Ribadisce ciò che aveva detto in precedenza: nell'epoca moderna, a partire da Cartesio, non c'è differenza fra soggetto e sostanza, perché, risolvendosi nella rappresentazione, coincidono.<sup>30</sup> Il secondo: Nietzsche, a Cartesio, contesta la soggettività nel senso dell'egoità della coscienza che pensa: «Ciò che sta a fondamento non è per Nietzsche l'“io”, bensì il “corpo” (“*Leib*”)».<sup>31</sup> Tuttavia, per Heidegger, il fatto che il primato sia affidato al corpo, piuttosto che alla coscienza, «non cambia nulla della posizione metafisica di fondo fissata da Cartesio».<sup>32</sup> Più che errori interpretativi (non dimentichiamo che Heidegger stesso giustifica la possibilità di forzare il pensiero di un autore, essendo l'operazione ermeneutica in quanto tale intrinsecamente distruttiva),<sup>33</sup> quelli di Nietzsche sono tentativi (ermeneutici, appunto) di comprendere il pensiero moderno. Che Nietzsche cada vittima di fraintendimenti, è dovuto al fatto che lui stesso si pone sul fondamento di ciò che Cartesio ha fondato:

---

<sup>28</sup> Cfr. *ivi*, pp. 209-229. Per una ricapitolazione in punti delle posizioni di Cartesio e di Nietzsche, cfr. *ivi*, pp. 229-231

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 220. «Il concetto di soggetto scaturisce dalla nuova interpretazione della *verità* dell'ente [...] per il fatto che sul fondamento del *cogito sum* l'uomo diventa ciò che propriamente sta-a-fondamento, ciò che *substat*, la sostanza» (*ibidem*).

<sup>30</sup> Sottolineiamo nuovamente che la coincidenza di uomo, soggetto e sostanza è possibile, nella modernità, solo là dove l'uomo viene «inteso come colui che rappresenta e *nel cui rappresentare* sono fissati (*festgestellt*) nella loro *coappartenenza* ciò che è rappresentato e chi rappresenta» (*ibidem*. Corsivo mio).

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 225.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 226. Infatti, per Nietzsche «il corpo è da anteporre “*metodicamente*”. Il metodo è l'importante» (*ibidem*. Per un'analisi del metodo, inserita nell'orizzonte teorico della *mathesis*, si veda M. Heidegger, *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, ed. it. a cura di V. Vitiello, Guida, Napoli, 1989, p. 120). Il movimento di “inversione dei poli metafisici” che dà a Nietzsche l'impressione, per Heidegger erronea, di uscire dal contesto metafisico, è criticato anche, in una prospettiva generale, in M. Heidegger, *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche?*, in *Saggi e discorsi*, cit., pp. 73-81.

<sup>33</sup> Se per un brevissimo momento Heidegger sembrerà criticare la flessione a cui il metodo nietzschiano sottopone la realtà storica («Né Hegel né Kant, né Leibniz né Cartesio, né il pensiero medievale né quello ellenistico, né Aristotele né Platone, né Parmenide e nemmeno Eraclito sanno della volontà di potenza quale carattere fondamentale dell'ente» [M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 130]), subito ne prende le difese appellandosi al Nietzsche della seconda delle *Considerazioni inattuali* (cfr. *ivi*, p. 131).

La presa di posizione di Nietzsche rispetto a [...] Cartesio è sotto ogni riguardo la prova del fatto che egli misconosce l'intima connessione storico-essenziale della propria posizione metafisica di fondo con quella cartesiana.<sup>34</sup>

Nietzsche insomma porta a compimento ciò che Cartesio fonda. Paradossalmente, Nietzsche è più cartesiano di Cartesio stesso, perché soltanto con lo svelarsi del fondamento esso dispiega, nel suo compiersi, la sua piena essenza di fondamento.<sup>35</sup> Heidegger stabilisce, così, una “direzione metafisica” a doppio senso: v'è un inizio cartesiano e una fine nietzschiana, ma, allo stesso tempo, solo quella fine che la metafisica di Nietzsche è dà ragione dell'iniziale fondamento di Cartesio, lo dispiega, lo rivela, lo svela.<sup>36</sup>

### 3. *L'ombra della storia: Nietzsche*

Arrivati a questo punto dell'analisi, sorgono alcune domande alle quali si deve cercare di trovare delle risposte che siano adeguatamente circoscritte al problema che stiamo analizzando: com'è in generale possibile che Nietzsche, il grande “dinamitardo” della filosofia tardo ottocentesca, il nemico della modernità, viva questa prossimità con Cartesio? Com'è possibile, anche, che lo stesso Cartesio, in un certo senso, sia prossimo

---

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 229.

<sup>35</sup> «Egli [Nietzsche] pensa lo *Stesso* [di Cartesio] nel compimento storico essenziale» (*ivi*, p. 178). Ancora: «Con la metafisica di Nietzsche *incomincia la storia del compimento* di ciò che, in metafisica, *si avvia* con Cartesio» (*ibidem*. Corsivi nostri).

<sup>36</sup> Emerge qua, secondo un'efficace espressione di Morani, quello che potrebbe essere definito una sorta di «cartesianesimo di Nietzsche e [di] potenziale nietzschianesimo di Cartesio» (R. Morani, *Soggetto e modernità*, cit., p. 333). È necessario sottolineare come, in questo modo, Heidegger evidenzia quei contorni propri non solo della soggettività cartesiana in quanto tale, ma anche dell'orizzonte metafisico nel quale questa si staglia. Difatti, già in *Sein und Zeit* (e, invero, anche prima) egli aveva argomentato con il fine di “aprire” il soggetto moderno ad una *Welt* che non risultasse più esterna (e “interiorizzata”, fatta propria, solo in seguito a meccanismi rappresentativi), ma già da sempre inclusa (ontologicamente) in un progetto di volta in volta determinato dal *Dasein* in base alle proprie possibilità esistentive; tuttavia, solo a partire dagli anni Trenta questa critica riceve una nuova spinta, e la “chiusura” di tale soggettività è motivata dalla “chiusura” del progetto del *Seyn*, il quale *impon*e se stesso, all'interno della storia della metafisica, nella forma nota dell'*Anwesenheit*. Tale *Anwesenheit* è solo uno dei modi di concepire la presenza (quello adoperato dalla tradizione filosofica occidentale a partire, come mostra già *Sein und Zeit*, dalla prima fondazione greca), ma non il fondamentale, il quale, semmai, coincide invece con la *Anwesenung* (*des Seyns*), il «venire alla presenza (dell'Essere)», che è l'espressione massima della *Wesung* (*des Seyns*), la «permanenza essenziale (dell'Essere)». Su questo ci soffermeremo più avanti.

a Nietzsche – e che la filosofia di questo fosse già iscritta in quello? Ovvero, com'è possibile questa doppia direzionalità metafisica tra due poli storicamente distanti e filosoficamente, almeno in apparenza, opposti? È forse che questa prossimità tra i due autori sia in realtà dovuta a un fondamento più profondo e originario che assicura entrambi i pensatori a uno «Stesso»<sup>37</sup> non altrimenti indagato?

In realtà lo spazio nel quale queste domande trovano una risposta può venire alla luce solo facendo un passo avanti, rispetto a quanto dimostrato fin qua, e considerando l'assunto generale che

la metafisica di Nietzsche, in quanto compimento della metafisica moderna, è al tempo stesso il compimento della metafisica occidentale in generale e quindi – in un senso rettamente inteso – la fine della metafisica come tale.<sup>38</sup>

Nietzsche, dunque, non solo si pone alla fine di quella parabola moderna iniziata con Cartesio, ma, secondo Heidegger, egli “chiude” anche ciò che si era originato a partire dall'inizio greco della filosofia occidentale; egli porta dunque la metafisica alla sua fine. Ci si chiede: cosa significa tutto ciò? Come può, Nietzsche, con-chiudere la metafisica? Non si può certo argomentare facendo semplicemente notare che Nietzsche, da un punto di vista meramente storiografico, è l'ultimo di una serie di pensatori e che dunque il suo pensiero, collocandosi cronologicamente dopo quello di questi, ne rappresenta la conclusione, essendone o il felice corollario o la sintesi perfetta.<sup>39</sup> Piuttosto, Nietzsche è l'ultimo filosofo della tradizione metafisica secondo un doppio ordine di ragioni: 1) la decisione in merito al rovesciamento della metafisica e quindi la riproposizione di un determinato schema antropologico; 2) la coincidenza della volontà di potenza con l'eterno ritorno e la riproposizione in questi della metafisica della presenza.

---

<sup>37</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 689.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 692.

<sup>39</sup> Non serve argomentare su come Nietzsche si consideri ovviamente distantissimo da questa posizione heideggeriana. Su questo si veda, tra tutti, il capitolo *Perché sono un destino* contenuto in *Ecce homo* (F. Nietzsche, *Ecce Homo. Come si diventa ciò che si è*, ed. it. a cura e con un saggio di R. Calasso, Adelphi, Milano, 1991, pp. 127-141).

1) Com'è noto, nel suo complesso la filosofia di Nietzsche può essere letta (seguendo una certa autointerpretazione dell'autore)<sup>40</sup> come una forma di «platonismo rovesciato».<sup>41</sup> Lo sforzo di decostruzione della tradizione precedente è un *leitmotiv* che innerva tutto l'arco del pensiero nietzschiano, determinandolo sia contenutisticamente che formalmente.<sup>42</sup> Secondo Heidegger, anche un altro pensatore, prima di lui, si era cimentato in una radicale messa a tema della tradizione filosofica occidentale, con l'obiettivo di svelarne l'intima struttura interna e le leggi del suo sviluppo; anche nel caso di Hegel, infatti, – il quale «pensò per la prima volta la *storia* della filosofia in modo filosofico»<sup>43</sup> – Heidegger parla di colui che “chiude” ciò che filosoficamente si era venuto a stabilire prima di lui. È dunque a causa del fatto che entrambi «*consapevolmente*, in modo però rispettivamente diverso»<sup>44</sup> attuano una presa di distanza radicale nei confronti di *tutta* la tradizione precedente – presa di distanza che è dichiaratamente presentata nei termini di un *superamento* – che essi possono essere letti come gli ultimi grandi metafisici e, dunque, come metafisici a loro volta essi stessi. È, infatti, in questa *volontà di superare* ciò che prima di loro è stato posto in essere dalla filosofia come vero che Heidegger individua

l'attimo storico nel quale sono esaurite le *possibilità essenziali* della metafisica.  
L'ultima di queste possibilità deve essere quella forma della metafisica nella quale la sua essenza viene rovesciata.<sup>45</sup>

Parafrasando Heidegger, la metafisica occidentale ha avuto – a partire dalla sua origine e inscritte all'interno del suo sviluppo onto-storico – tutta una serie di possibilità (tra queste, per esempio, l'interpretazione dell'ente come *substantia*, come *ens perfectissimum*, come *subjectum*, e così via) che la configurano realmente, di volta in volta, attraverso determinate soluzioni filosofiche. Tra queste possibilità, l'ultima, la possibilità per eccellenza, è quella nella quale, *dal suo interno*, si opera nella direzione del suo

---

<sup>40</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, nota introduttiva di M. Montinari, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano, 2000 (in particolare pp. 32-39, 46-47).

<sup>41</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 197.

<sup>42</sup> Su tutti si veda E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, trad. it. di P. R. Traverso, Marsilio, Venezia, 1993.

<sup>43</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 389.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 699.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 698.

superamento. La fine della metafisica, insomma, non è qualcosa di accidentale che può accadere come no: è piuttosto già inscritto all'interno del ventaglio di possibilità che le sono proprie che un certo pensiero, metafisico nell'essenza, decida in visione del suo superamento. Tanto Hegel quanto Nietzsche, dunque, nell'intenzione di porre termine alla parabola metafisica che li ha preceduti, non fanno altro che soddisfare l'ultima "esigenza" metafisica, ovvero l'attuazione della sua massima possibilità in quanto esaurirsi di tutte le sue possibilità: con loro la metafisica «ha percorso l'arco delle possibilità che erano assegnate».<sup>46</sup> Dunque: entrambi gli autori, effettivamente, portano a conclusione la metafisica, ma non nel modo in cui loro si sarebbero aspettati di farlo, cioè come "Über-menschen", come pensatori che si pongono "über", oltre e fuori la metafisica stessa. Essi, invece, portano sì a termine questa lunga parabola, ma *in quanto* parte di questa parola stessa e, più precisamente, come suo vertice – come momento nel quale, insomma, il fondamento di tutte le possibilità concrete della metafisica (ovvero la massima possibilità per eccellenza: la possibilità della sua fine) trova espressione.

Nel caso specifico di Nietzsche, che chiude, secondo Heidegger, in un modo addirittura più eccellente di Hegel, questo significa riproporre il «modo di pensare antropologico che [...] prosegue la metafisica moderna appiattendola».<sup>47</sup> Quando, all'inizio di questo capitolo, lamentavamo l'insofferenza, nel panorama culturale post-nietzschiano, verso l'impossibilità di trovare un'effettiva soluzione al problema del post-umano che fosse in grado di stabilire la direzione del cammino percorso da quel "circonfuso di luce" di cui Nietzsche parla come della redenzione e del futuro dell'uomo che fu (inteso come soggetto metafisicamente castrato, sottomesso, schiavo); e se, più in generale, il Novecento ha sofferto lo sforzo di autorappresentarsi in un contesto storico segnato dall'emergere del nichilismo attivo, della secolarizzazione, della crisi dei valori tradizionali, in un orizzonte (a volte mascherato, a volte programmaticamente dichiarato) post-nietzschiano, post-moderno, post-metafisico,<sup>48</sup> è esattamente perché quel "post",

---

<sup>46</sup> M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, in M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., p. 54.

<sup>47</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 699.

<sup>48</sup> Per l'idea del Novecento come di un'epoca segnata dalla secolarizzazione dei valori tradizionali, dunque la chiusura di una fase della storia dell'Occidente e l'attesa di una nuova epoca che è compito della contemporaneità pensare si veda P. Barcellona, F. Ciaramelli (a cura di), *Apocalisse e post-umano. Il crepuscolo della modernità*, Edizioni Dedalo, Bari, 2007; (per una contestualizzazione critica del problema e il tentativo di pensarne il superamento) E. Mazzarella, *L'uomo che deve rimanere. La 'smondizzazione' del mondo*, Quodlibet, Macerata, 2017.



secondo Heidegger, non è ancora dato – o, perlomeno, non è dato *da* Nietzsche – e dunque ci è precluso. Nietzsche non pensa mai *essenzialmente* in un contesto post-metafisico – e dunque anche post-soggettivistico –, finendo per riproporre quegli schemi che tentava di negare. In questo modo, si può comprendere il senso di quella vicinanza speculare che lega Nietzsche a Cartesio. Infatti, pur criticandolo, alla fine egli non si separa mai dalla forma del soggetto moderno e, anzi, ne ripropone una versione “potenziata”. Non solo, dunque, «*la filosofia di Nietzsche [è una] metafisica della soggettività*»,<sup>49</sup> ma lo è in grado massimo, dal momento in cui «la soggettività [in Nietzsche] non è meramente *sciolta* da ogni limite, ma dispone ora, essa stessa di ogni specie di limitazione e di scioglimento da limiti». <sup>50</sup> Quest’assenza di vincoli è dovuta all’interpretazione della dottrina della volontà di potenza come “giustizia” che induce Nietzsche a porre «la non verità nel senso dell’errore come *la sola* essenza della verità»<sup>51</sup> e dunque a conferire al soggetto piena libertà legislativa nei confronti del vero e del falso – libertà, questa, mai concessa da Cartesio al suo *subjectum*.<sup>52</sup> Individuo assoluto, *absolutus*, dunque, quello di Nietzsche: sciolto da ogni limite e vincolo, esso è la corona sul capo della metafisica.

2) Vi è tuttavia una seconda ragione, più profonda, per la quale Nietzsche è da considerarsi come l’ultimo atto del “dramma metafisico”. Si tratta della coincidenza tra la teoria della volontà di potenza e quella dell’eterno ritorno dell’uguale; nello specifico:

*La volontà di potenza è, nell’essenza e secondo la sua intima possibilità, eterno ritorno dell’uguale.*<sup>53</sup>

Cosa vuol dire che volontà di potenza ed eterno ritorno dell’uguale dicono la stessa cosa? E soprattutto, per quale ragione questa coincidenza dovrebbe dimostrare la conclusione nietzschiana della metafisica? È necessario, per rispondere a queste domande, vedere in che modo Heidegger analizza e interpreta la volontà di potenza e l’eterno ritorno dell’uguale. Non potendo (invero non è nemmeno necessario ai nostri scopi) dilungarci

---

<sup>49</sup> La citazione corretta è: «*Dobbiamo capire la filosofia di Nietzsche come metafisica della soggettività*» (M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 697. In corsivo nel testo).

<sup>50</sup> *Ivi*, pp. 696-697.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 696.

<sup>52</sup> Per il soggetto cartesiano, infatti, la verità e la falsificazione sono dipendenti dall’«autorità divina» (R. Cartesio, *I principi della filosofia*, cit., pp. 69. Sulla dipendenza dei nostri giudizi dalla *certitudo* della *res* divina si veda *ivi*, pp. 66-69). Cfr. inoltre M. Heidegger, *L’epoca dell’immagine del mondo*, p. 95n.

<sup>53</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 387. In corsivo nel testo.

specificamente sulle analisi heideggeriane, ne mettiamo in luce solo gli aspetti essenziali, quelli che si muovono nella direzione nella quale si sta muovendo la nostra indagine.

a) Nell'analisi della *Wille zur Macht* Heidegger insiste a più riprese sul fatto che, per una retta comprensione di questa, non è possibile accostare tra loro, semplicemente addizionandoli, i termini “volontà” e “potenza”, poiché «la volontà di potenza non è il risultato di una combinazione di “volontà” e “potenza”». <sup>54</sup> Infatti, secondo Heidegger, per Nietzsche «la volontà non è altro che volontà di potenza, e la potenza non è altro che l'essenza della volontà». <sup>55</sup> Questi due concetti, dunque, non possono che essere interpretati alla luce di unico fenomeno generale, che vorrebbe entrambi richiamarti l'uno all'altro. <sup>56</sup> Più precisamente, Heidegger mette in luce come sia già iscritto all'interno della volontà che questa sia un «volere-al-di-là-di-sé, [dove] in questo al-di-là-di-sé è insito il fatto che la volontà non va semplicemente via da sé, ma riprende se stessa entro il volere». <sup>57</sup> Esattamente come la volontà è un voler-si costante nel tentativo di superarsi, anche la potenza «può mantenersi in se stessa, cioè nella sua essenza, soltanto oltrepassando e sorpassando il grado di potenza di volta in volta raggiunto, dunque [...]: *superpotenziandosi*». <sup>58</sup> La potenza, dunque, è “l'essenza della volontà” in quanto, volendo quest'ultima innanzitutto e perlopiù avere se stessa, trova nella potenza il mezzo per soddisfare questo volere-di-sé; e la volontà è l'essenza della potenza in quanto quest'ultima, che ha il carattere della sopraelevazione, trova nella volontà la condizione per esercitare questo superamento di sé. Dunque, ne risulta chiaro che «pensando l'essenza della volontà [...] pensiamo già la volontà di potenza; lo stesso vale per quando pensiamo l'essenza della potenza» <sup>59</sup> Questo volersi della volontà, che vuole sempre al di là di sé, ma dove in questo “al di là” trova comunque sempre e solo se stessa – questa volontà la cui forma è la forma della potenza («Volontà di potenza significa: ottenere il potere della sopraelevazione di se stesso») <sup>60</sup> – non è una facoltà psicologica tipicamente umana, o animale, equiparabile a un altrimenti noto “desiderare”. La volontà di potenza piuttosto nomina il carattere fondamentale dell'ente: «Tutto l'ente, in quanto è ed è così

---

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 533.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 49 (cfr. *ivi*, pp. 49-55).

<sup>56</sup> Cfr. *ivi*, p. 545.

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 63.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 567.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 534.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

com'è, è “volontà di potenza”». <sup>61</sup> Ma che carattere ha l'ente caratterizzato dall'essere nel modo della volontà di potenza?

b) Per rispondere ad una tale domanda è necessario, secondo Heidegger, richiamare l'altra grande intuizione filosofica di Nietzsche, il suo «pensiero più abissale», <sup>62</sup> l'*Ewige Wiederkunft des Gleichen*. Prima leggiamo Heidegger, poi lo commentiamo:

Poiché però tutto l'ente in quanto volontà di potenza, cioè in quanto superpotenziarsi, deve essere *un costante “divenire”*, ma questo “divenire” non può mai muoversi andando “via”, “oltre”, “verso un fine” *al di fuori di sé*, bensì piuttosto, nel vortice del potenziamento della potenza, ritorna costantemente solo a questa, anche l'ente nel suo insieme, in quanto è questo divenire secondo la potenza, deve continuamente ritornare e apportare l'uguale. <sup>63</sup>

Qui Heidegger raccoglie le conclusioni a cui era arrivato grazie alle analisi condotte sulla natura della volontà di potenza e mostra come, da queste, scaturisca giocoforza l'idea dell'eterno ritorno. Secondo Heidegger, infatti, se l'ente mostra il carattere della volontà di potenza allora esso inevitabilmente si configura come una *totalità* che ritorna continuamente in se stessa. Infatti, se l'ente ha, secondo ciò che indica la volontà di potenza, il carattere del divenire («Imprimere al divenire il carattere dell'essere – è questa la suprema volontà di potenza», <sup>64</sup> scrive Nietzsche) allora l'obiettivo dell'eterno ritorno è esattamente quello di stabilizzare questo divenire, in modo tale che esso «venga mantenuto e abbia consistenza, cioè *sia*». <sup>65</sup> Spiegato altrimenti: da quella “forza” che è la volontà di potenza <sup>66</sup> ne consegue, secondo Heidegger, «la finitezza (il carattere conchiuso)» <sup>67</sup> del mondo nel suo insieme; tuttavia, poiché il mondo ha in sé il carattere del divenire e il divenire si esercita su di uno spazio finito, esso non potrà mai oltrepassare i confini di questo spazio e sarà dunque costretto a “piegare su di sé”, ovvero «il divenire

---

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 568 (cfr. *ivi*, p. 33).

<sup>62</sup> F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 191.

<sup>63</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 568.

<sup>64</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi. 1885-1887*, vol. VIII, tomo 1, versione di S. Giametta, Adelphi, Milano, 1991, p. 297 (fr. 7 [54]).

<sup>65</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 387. Sulla necessità di pensare il divenire come carattere dell'ente in seguito all'interpretazione nietzschiana della realtà come caos, si veda *ivi*, pp. 285-299.

<sup>66</sup> Sull'utilizzo da parte di Nietzsche del termine “forza” al posto della formula “volontà di potenza” e sull'ambiguità che ne deriva cfr. *ivi*, p. 567.

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 309.

del mondo deve essere in sé ricorrente». <sup>68</sup> Questo, secondo Heidegger, chiarisce il termine “ritorno”; ma perché eterno? Perché questo divenire, che si estende oltre che nello spazio anche nel tempo, se nel primo si esercita su di una finitudine, nel secondo agisce su un campo infinito; in questa *infinità* del tempo, nel quale si sono verosimilmente esaurite tutte le possibilità di un divenire *finito*, il mondo non trova una stasi che ponga termine al divenire; dunque, è la *costanza* stessa del divenire che perpetuamente ripete se stessa – nella forma dell’eternità. <sup>69</sup>

In questo modo si può vedere come tanto la volontà di potenza quanto l’eterno ritorno dell’uguale definiscano in modo completo ed esaustivo la natura dell’ente; ma in due modi diversi:

La determinazione “volontà di potenza” risponde alla domanda dell’ente *riguardo alla sua costituzione*; la determinazione “eterno ritorno dell’uguale” risponde alla domanda dell’ente *riguardo al suo modo di essere*. <sup>70</sup>

Se la volontà di potenza, dunque, chiarisce *che cosa* è l’ente secondo la sua essenza, l’eterno ritorno nomina *come* l’ente a cui è propria questa essenza deve essere nella sua totalità. È secondo questo criterio che per Heidegger va indagata la coappartenenza di queste due intuizioni filosofiche, le quali si richiamano l’un l’altra. Per una strana anomalia, questa corrispondenza si dà attraverso uno sbilanciamento: da un punto di vista strettamente filosofico-metafisico, la dottrina dell’eterno ritorno deve essere precedente a quella della volontà di potenza, non solo da un punto di vista cronologico, ma anche da un punto di vista contenutistico. <sup>71</sup> Tuttavia, l’idea dell’eterno ritorno non può venir chiarita, nell’esplicazione della sua essenza fondamentale, se non previa elaborazione delle conseguenze derivanti dalla volontà di potenza. <sup>72</sup> In ogni caso, questo non intacca minimamente l’intimo legame che lega le due e che conferisce alla filosofia nietzschiana la coerenza di un sistema compiuto.

È proprio in questa compiutezza sistematica derivante dal richiamarsi di volontà di potenza ed eterno ritorno dell’uguale che, secondo Heidegger, può leggersi la seconda –

---

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> Cfr. *ivi*, p. 310.

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 385.

<sup>71</sup> Cfr. *ivi*, p. 546.

<sup>72</sup> Cfr. *ivi.*, p. 568.

e più importante – prova della chiusura della metafisica da parte di Nietzsche. Si nota infatti, nella coappartenenza di queste due visioni, il ripresentarsi, ancora una volta, di quell'impensabile (e impensato) che sta alla base della filosofia occidentale: la coappartenenza di *essere e divenire*. Emerge, dunque, quello Stesso (*das Selbe*) che abbiamo visto nel primo capitolo proporsi per la prima volta con Parmenide ed Eraclito: se «Parmenide dice: *l'ente è [...]* Eraclito dice: *l'ente diviene*». <sup>73</sup> Per la prima volta da allora, secondo Heidegger, la potenza di queste due visioni filosofiche trova spazio all'interno di un unico paradigma speculativo. È infatti l'impressione, da parte della volontà di potenza, del divenire all'ente come suo carattere d'essere e della stabilizzazione di questo divenire, da parte dell'eterno ritorno dell'uguale, come modalità di esplicazione di questo carattere che emerge, secondo Heidegger, l'unità identitaria degli opposti.

A questo punto, però, si insinua un dubbio, che esprimiamo così: se Nietzsche è il primo pensatore a pensare quell'altrimenti impensata unità di essere e divenire che solo i greci (presocratici) riuscirono ad esprimere nel linguaggio primigenio dell'essere; e se Nietzsche, è colui che chiude la metafisica poiché porta, come s'è visto, a massima espressione la possibilità estrema della sua fine; non è che Nietzsche sia l'*ultimo* pensatore in quanto... *primo*? Ovvero, non è la chiusura della metafisica, da parte di Nietzsche – *chiusura che avviene attraverso la riproposizione di un paradigma greco assolutamente genuino* – sia qualcosa di infinitamente positivo che può eventualmente aprire la filosofia (e l'Occidente tutto) verso un *altro inizio* del pensiero? Non è la riproposizione di questo Stesso la conferma dell'originarietà e della forza del pensiero greco, che torna finalmente attualizzato nel contesto nietzschiano di una coappartenenza di volontà di potenza ed eterno ritorno? A tal riguardo, Heidegger è chiaro: «No!». <sup>74</sup> Invero affascinanti, le ipotesi aperte da queste domande vengono scartate, poiché, per Heidegger, sotto questo riguardo l'aspetto importante non è tanto la fusione da parte di Nietzsche delle due determinazioni fondamentali dell'inizio, ma «*come* ciò accada. La questione è se Nietzsche pervenga di nuovo all'inizio iniziale». <sup>75</sup> L'«inizio iniziale», come abbiamo visto nel primo capitolo, è esattamente quel contesto presocratico nel quale

---

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 386.

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 389.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

φύσις e ἀλήθεια venivano positivamente “rispettate” nella loro reciproca dinamica manifestativa, prima che l’ontologia della presenza, con Platone e soprattutto con Aristotele, le bloccasse, irrigidendole nella fissità della verità come certezza. Infatti, sia la volontà di potenza sia l’eterno ritorno dell’uguale, tanto singolarmente quanto soprattutto nella loro unione, non fanno altro che riproporre l’ontologia della presenza di matrice platonico-aristotelica. Infatti, se tanto Parmenide quanto Eraclito dicevano di uno Stesso partendo da due posizioni solo apparentemente opposte – proprio perché, in ognuna di queste posizioni, la φύσις era es-posta nel pensiero attraverso un dire filosoficamente “rispettoso”, ancora genuinamente “accordato” alla legge aletheiologica che garantiva lo schiudersi di questa –; se, dunque, con Parmenide ed Eraclito abbiamo un comune terreno ontologico, originario e prioritario, da cui emergono due differenti prospettive, con Nietzsche abbiamo invece il tentativo di ricondurre *ex post* questa differenza, oramai corrotta, ad una “artificiosa” unità che ne rappresenti la sintesi conclusiva.<sup>76</sup> L’esperimento è destinato a fallire, viziato già dalle premesse: se infatti «la volontà di potenza diventa ora concepibile come stabilizzazione della sopraelevazione, cioè del divenire, [e se] l’eterno ritorno dell’uguale porta per così dire davanti a sé la sua essenza come la più costante stabilizzazione del divenire di ciò che è costante»,<sup>77</sup> questa stabilizzazione e questa costanza si rivelano essere, infine, per quello che essenzialmente sono: la «potenza inconcussa dell’essere nel senso della stabilizzazione dell’essere presente (assicurazione)».<sup>78</sup> Volontà di potenza ed eterno ritorno dell’uguale, dunque, dicono sì «la stessa cosa»,<sup>79</sup> ma solo perché entrambi sussumono l’ente, nella sua totalità, secondo quanto deciso dal progetto iniziale della filosofia occidentale, che stabilisce l’essere *dell’ente* come semplice presenza costante.

La conseguenza più rilevante di una tale situazione è data dalla trasformazione del concetto di verità. In quell’ultimo stadio della metafisica rappresentato da Nietzsche, la verità, lungi dall’esprimere quell’originaria dinamica manifestativa della φύσις, è pure distante dall’accezione post platonica della correttezza formale. O meglio, la declinazione

---

<sup>76</sup> «Nietzsche è stato vittima del contrasto comunemente, e a torto, stabilito fra Parmenide ed Eraclito. È questo uno dei motivi essenziali per cui la sua metafisica non è pervenuta affatto a porsi il problema decisivo» dell’unità che sussiste tra essere e divenire (M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 135).

<sup>77</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 549.

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 553.

<sup>79</sup> *Ivi*, p. 551.

platonica della verità come correttezza resta, ma solo come *premissa* all'idea della verità come «giustizia nel senso della fusione imperativa di ciò che si comanda nell'impeto della sua sopraelevazione». <sup>80</sup> La correttezza e il fissare divengono dunque momenti preliminari della sopraelevazione del divenire nella sua impresa di stabilizzazione del caos e della volontà come conferimento di potenza alla potenza. <sup>81</sup> E se è vero che il divenire e la volontà così intesi sono modi d'essere dell'ente, ne consegue che «la verità ridiventa ora la stessa cosa dell'essere, soltanto che quest'ultimo, nel frattempo, ha assunto il compimento della sua malaessenza». <sup>82</sup> È in questo orizzonte di “seconda” copertura del concetto di verità che quest'ultima diviene completamente aproblematica e, infine, abbandonata: ormai incapace di animare la domanda che la dovrebbe sorreggere, si trasfigura lasciando il posto al «conferimento di senso come “trasvalutazione di tutti i valori”». <sup>83</sup>

#### 4. Epilogus tragoedia: *tecnica e nichilismo*

Le conseguenze più evidenti (e che ora prenderemo in considerazione) di una tale situazione vengono espone a più riprese da Heidegger non solo nel *Nietzsche*, ma anche nei testi affini scritti negli stessi anni. Ci soffermiamo dunque ora, seppur brevemente, su un punto cruciale della riflessione del secondo Heidegger: la tecnica come momento finale del nichilismo. Benché le analisi heideggeriane sulla tecnica trovino il loro momento di massima espressione nel celeberrimo saggio del 1953, quindi dopo il periodo storico che noi ci siamo proposti di esaminare, esse hanno il loro presupposto teorico proprio nei guadagni ottenuti da Heidegger nel corso delle sue analisi sulla greicità e sulla fine del pensiero metafisico ad opera di Nietzsche. Queste analisi sono preziose perché ci permettono di sottolineare alcuni aspetti decisivi della nuova ontologia heideggeriana. Quello che tenteremo di mostrare è 1) come l'essenza della tecnica, secondo Heidegger è pensabile solo alla luce del fenomeno del nichilismo, 2) come a sua volta il nichilismo trova la sua fondazione non in se stesso, ma nella storia della metafisica; dunque, 3)

---

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 553.

<sup>81</sup> Cfr. *Ivi*, p. 554.

<sup>82</sup> *Ibidem*.

<sup>83</sup> *Ibidem*. Cfr. pp 573-578. Si veda anche M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, cit., pp. 52-53.

mostrata la coincidenza tra nichilismo e metafisica, come entrambi risultano comprensibili solo alla luce della storia dell'Essere (*Seyn*).

1) Una delle più note affermazioni heideggeriane relative al fenomeno della tecnica recita: «L'essenza della tecnica non è affatto qualcosa di tecnico».<sup>84</sup> Affermare che l'essenza della tecnica non è qualcosa di tecnico significa, secondo Heidegger, affermare che la tecnica non può essere ridotta alla mera descrizione dei suoi elementi tecnici. Certamente è possibile approcciare il problema attraverso un'indagine di tipo analitico-descrittivo, grazie all'analisi del mezzo tecno-logico, per esempio descrivendo il funzionamento di un macchinario, spiegando per quale ragione uno strumento produce un determinato effetto, mostrando le cause coinvolte nel processo di sviluppo di un particolare meccanismo; è inoltre possibile risalire alle ragioni socio-economiche che permettono a una particolare tecnologia di svilupparsi in una determinata area e non in un'altra. In ogni caso, supposta anche la correttezza di queste analisi, esse nondimeno mancherebbero il centro della questione (soprattutto nel caso la tecnica venisse considerata, in termini negativi, come un problema o un pericolo)<sup>85</sup>: «La minaccia per l'uomo non viene anzitutto dalle macchine e dagli apparati tecnici».<sup>86</sup> Secondo Heidegger, dunque, la domanda sulla tecnica fallisce nei suoi intenti e manca il proprio scopo quando si arresta alla mera «definizione strumentale e antropologica della tecnica».<sup>87</sup>

Piuttosto, la tecnica dev'essere pensata alla luce del fenomeno del nichilismo, con il quale essa condivide alcuni aspetti essenziali. Per mostrare la prossimità e il legame che tiene uniti questi concetti ci rifaremo al noto confronto tra Heidegger e Jünger,<sup>88</sup> dove il problema del nichilismo è il tema principale attorno al quale ruotano le riflessioni dei due autori. Nelle loro lettere, Heidegger e Jünger si confrontano con *der unheimlichste aller*

---

<sup>84</sup> M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., p. 5.

<sup>85</sup> L'idea che la tecnica costituisca un pericolo più che una *chance* salvifica (o perlomeno un elemento neutrale) è stata un *topos* costante di buona parte della filosofia Novecentesca. Si veda tra tutti l'imprevedibile F. G. Jünger, *Die Perfektion der Technik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1993.

<sup>86</sup> M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 21.

<sup>87</sup> *Ivi*, p. 5.

<sup>88</sup> Il confronto si articola attorno a due lettere. La prima, dal titolo *Über die Linie*, è inviata da Jünger in occasione del sessantesimo compleanno di Heidegger; la seconda è invece la risposta di Heidegger per il sessantesimo compleanno di Jünger, lettera successivamente raccolta all'interno di *Wegmarken* col titolo di *Zur Seinsfrage*. Noi citeremo la lettera di Jünger da E. Jünger, M. Heidegger, *Oltre la linea*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1998 e il testo di Heidegger da M. Heidegger, *La questione dell'essere*, in Id., *Segnavia*, cit..



*Gäste*, offrendo allo stesso tempo alcune possibili soluzioni (Jünger)<sup>89</sup> e alcune premonizioni critiche (Heidegger).<sup>90</sup> In questo contesto è utile ripercorrere brevemente anche alcune delle osservazioni jüngeriane, considerato il rilievo che Heidegger attribuisce loro, anche laddove, eventualmente, se ne discosta.<sup>91</sup> Infatti, merito di Jünger, secondo Heidegger, è l'aver compreso che il nichilismo non è caratterizzato dal caos o dall'anarchia, perché «l'ordine è per il nichilismo un terreno fertile»;<sup>92</sup> che il nichilismo non può nemmeno essere paragonato alla malattia o ad altre forme di disturbo, ma piuttosto esso coincide con un perfetto stato di salute («A un'osservazione più attenta si scoprirà piuttosto che ad esso è legata la salute fisica – soprattutto laddove esso è perseguito con decisione»);<sup>93</sup> che il nichilismo, infine, non è necessariamente «il male»,<sup>94</sup> essendovi piuttosto una «mescolanza, per non dire la totale confusione, del bene e del male».<sup>95</sup>

Nell'orizzonte della sua analisi descrittivo-fenomenologica<sup>96</sup> del fenomeno nichilistico, uno dei maggiori meriti di Jünger è quello di aver mostrato come, per la prima volta nella (sua) storia, l'uomo abbia assunto una vera e propria *forma*. Qui “forma” non significa *idea* nel senso moderno della percezione, ma τύπος, nel significato di stampo, impronta. Come fa notare Heidegger,<sup>97</sup> Jünger qui pensa d'un tempo sia in modo greco che in modo moderno: egli pensa infatti seguendo la definizione greca di ἰδέα quando interpreta la forma come un universale (qualcosa che non passa, opposta alle cose *transeunte*); ma è decisamente moderno quanto suggerisce che questa forma universale

---

<sup>89</sup> Cfr. E. Jünger, *Oltre la linea*, cit., pp. 95-104.

<sup>90</sup> Cfr. M. Heidegger, *La questione dell'essere*, cit., 424-426.

<sup>91</sup> È utile inoltre ricordare che, quello con Jünger, è un confronto che tiene impegnato Heidegger per molti anni; un confronto dal quale emergono corrispondenze e forti debiti intellettuali del nostro nei riguardi del pensatore di *Der Arbeiter* (cfr. M. Heidegger, *Ernst Jünger*, ed. it. a cura di M. Barison, Bompiani, Milano, 2013).

<sup>92</sup> E. Jünger, *Oltre la linea*, cit., p. 61. Si legge anche: «[...] il nichilismo può effettivamente armonizzarsi con i sistemi d'ordine di estese dimensioni e, [...] per diventare attivo su larga scala, deve addirittura ricorrere ad essi» (*ivi*, p. 64)

<sup>93</sup> *Ivi*, p. 65.

<sup>94</sup> *Ivi*, p. 72.

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 73.

<sup>96</sup> È doveroso sottolineare che, pur riconoscendo a Jünger i meriti sopra elencati e ammettendo i numerosi debiti filosofici nei suoi riguardi, Heidegger non cessa di ricordare, criticamente, quello che a suo parere è il limite più grande delle analisi di Jünger: l'essersi arrestata su un livello prettamente fenomenologico, descrittivo, del problema del nichilismo, senza aver mai indagato (per quanto fosse stata intuita) la radice ontologico-metafisica del fenomeno (cfr. F. Volpi, *Il nichilismo*, cit., pp. 108-120)

<sup>97</sup> Cfr. M. Heidegger, *Segnavia*, cit., pp. 344-346.

ha la capacità di conferire alla realtà il suo senso, ovvero il suo contenuto, il suo scopo e la sua direzione. Tuttavia, egli cessa di essere “moderno”, e diventa nietzschiano, quando sostiene che la forma che conferisce senso al reale non è una forma “singolare”, di un singolo uomo, di un *ego*, di un soggetto trascendentale; essa è piuttosto il *tipo* (τύπος) di uomo pensato nel modo dell’umanità, nel caso di Jünger di un’umanità intesa come *Arbeiter*.<sup>98</sup>

In ogni caso, secondo Heidegger, il contributo più significativo dato da Jünger all’indagine sulla natura e sull’origine del fenomeno nichilistico è quello di aver localizzato *die Linie*, ovvero quel *Nullpunkt* – il «punto mediano (*die Mitte*)<sup>99</sup> – dove il nichilismo, secondo una necessità interna al suo sviluppo, si arresta. Questo arrestarsi non va inteso come un compimento, una fine nei termini di una semplice cessazione del fenomeno – il quale verrebbe meno a causa di un suo completo esaurimento, a seguito di un decadimento interno o di una brusca interruzione dovuta allo scontro con una forza a lui opponentesi. Piuttosto, tale arrestare indica un “frenare”, un indugiare, da parte del nichilismo, nel momento della sua massima espressione, quando esso ha raccolto in sé, manifestandole, tutte le sue possibilità: esso è dunque completo, ma non completato. Di questa linea, secondo Jünger, noi non possiamo (né dobbiamo) chiederci *dove* essa sia; piuttosto, la domanda adeguata è quella che chiede *quando*: quando il nichilismo si manifesta – e dunque ci appare, e dunque può essere studiato – come un processo *storico*? Quando possiamo vedere nei nostri deserti delle «oasi nelle quali fiorisce la terra selvaggia»,<sup>100</sup> cioè quando possiamo vedere «l’inquietudine metafisica delle masse, la fuoriuscita delle singole scienze dallo spazio copernicano e la comparsa di temi teologici nella letteratura mondiale».<sup>101</sup> Questi sono segnali positivi, secondo Jünger, che ci permettono dunque di affermare che «la testa è al di là della linea».<sup>102</sup> Infatti, anche se «continua a crescere il dinamismo delle parti interiori, minacciando di esplodere»,<sup>103</sup> la nostra “testa” è al sicuro, al di là della linea. Quando Jünger dice che per noi, ora, sono

---

<sup>98</sup> La forma dell’uomo come *Arbeiter* è proprio, da un punto di vista antropologico, la manifestazione più evidente di quella massima antropologizzazione soggettivistica che trova la sua massima espressione nella metafisica nietzschiana.

<sup>99</sup> E. Jünger, *Oltre la linea*, cit., p. 79.

<sup>100</sup> *Ivi*, p. 96.

<sup>101</sup> *Ivi*, p. 90.

<sup>102</sup> *Ivi*, p. 81.

<sup>103</sup> *Ibidem*.

già date le condizioni affinché si possa scrutare al di là della linea, egli sembra declinare questa possibilità nei termini di un *dovere*: non solo possiamo guardare *über die Linie*, ma *dobbiamo* farlo, con lo scopo di – mi si permetta la citazione – «cercare e saper riconoscere chi e cosa, in mezzo all'inferno, non è inferno, e farlo durare, e dargli spazio». <sup>104</sup> Detto filosoficamente: noi dovremmo muovere dalla prospettiva di “un’umanità come forma dell’*Arbeiter*” a una nuovo tipo di essere umano: è la prospettiva del «proprio petto [...] il centro di ogni deserto e rovina». <sup>105</sup> Per Jünger, noi dovremmo dunque tornare “indietro”, risalendo fino al *die einege Brust*, per riapprodare al soggetto e riscoprire con esso le sue intrinseche potenzialità, con il fine di predisporlo a una nuova forma diversa da quella nichilisticamente deviata che impera nei nostri tempi. Insomma, nel momento cairologicamente propizio in cui il nichilismo, giunto alla sua massima espressione, indugia e ci mostra la sua linea d’arresto, nel momento cioè in cui il nichilismo inizia a consumare se stesso perché ha già consumato tutto il resto, Jünger individua una soluzione che suona come una sfida: perdurare, per resistere, all’essenza nichilistica della nostra era attraverso le energie spirituali che il soggetto deve, con gesto stoicamente reazionario, riscoprire in sé come legate ancora alla propria soggettività storica.

2) Heidegger muove da un’altra prospettiva. Egli, più cauto, non pensa che questo passaggio oltre la linea sia possibile. Piuttosto, quello che Heidegger si propone di fare è di pensare all’essenza della linea stessa: ciò significa innanzitutto comprendere che cosa la linea è e che cosa i termini “nichilismo” e “metafisica” significano. In particolare, egli si chiede *perché* questo passaggio attraverso la linea ci è ancora precluso. Heidegger vuole dunque «pensare in anticipo al luogo della linea, per localizzarla». <sup>106</sup> Anche se Jünger è stato in grado di cogliere lo “stile” metafisico della nostra era, egli è rimasto intrappolato all’interno di un pregiudizio nietzschiano, che l’ha ancorato, da un lato, all’interpretazione dell’ente come volontà di potenza e, dall’altro, al soggetto come figura eroica (e tragica) che, sola, attraverso un atto volontaristico di trasvalutazione del reale, è in grado di contrastare attivamente (e non passivamente) il movimento nichilistico. Questo *Missverständnis* l’ha portato a decretare troppo euforicamente la possibilità del

---

<sup>104</sup> I. Calvino, *Le città invisibili*, Mondadori, Milano, 1996, p. 165.

<sup>105</sup> E. Jünger, *Oltre la linea*, cit., p. 104.

<sup>106</sup> M. Heidegger, *La questione dell’essere*, cit., pp. 336-337.

superamento della linea, senza investigarla in modo più approfondito e dunque precludendosi il senso di questa linea stessa. Dunque, ciò che Heidegger vuole fare è, da un lato, capire dove (e quando) è possibile localizzare la linea, e dell'altro, soprattutto, pensare l'essenza della linea in sé, cioè, l'essenza del nichilismo, con lo scopo di chiarire perché l'*Überwindung der Linie* non è ancora possibile.

Come abbiamo visto sopra, Heidegger sostiene che la tecnica non può essere esaurita, nella sua essenza, attribuendo ad essa caratteri di tipo tecnico. Ora, se è chiaro che *das Wesen der Technik ist nichts Technisches* – dal momento in cui la sua fondazione è ricondotta all'ambito più generale del nichilismo – può apparire sorprendente cosa scrive Heidegger in merito al nichilismo: «L'essenza del nichilismo non è niente di nichilistico».<sup>107</sup> Cosa significa, dunque, che la tecnica non trova la sua giustificazione in sé perché ricondotta all'essenza del nichilismo, ma allo stesso tempo l'essenza del nichilismo, a sua volta, non è nulla di nichilistico – e dunque rinvia ad altro? Queste due affermazioni devono necessariamente essere lette insieme così che venga giustificata la loro intima relazione e, in questo modo, il cuore del nostro problema. Quando Heidegger argomenta che sia il nichilismo che la tecnica non possono sostenere da sé il peso della loro definizione, egli intende collegarle con l'essenza della metafisica – intesa come un più generale e originale fenomeno che disvela entrambe ed entrambe fonda. Infatti, affermare che l'essenza del nichilismo non è nulla di nichilistico significa affermare che la sua essenza trova la sua spiegazione e la sua fondazione in qualcosa d'altro. In questo caso, ciò che fonda il nichilismo è la metafisica come processo storico-ontologico della tradizione occidentale. Più precisamente, Heidegger argomenta a favore di una “coincidenza” tra nichilismo e metafisica:

La metafisica è, in quanto tale, il nichilismo autentico. L'essenza del nichilismo è storica in quanto metafisica. La metafisica di Platone non è meno nichilistica della metafisica di Nietzsche. Solo che in quella l'essenza del nichilismo rimane nascosta, in questa viene pienamente alla luce senza farsi mai riconoscere nell'ottica della metafisica e al suo interno.<sup>108</sup>

---

<sup>107</sup> *Ivi*, p. 341.

<sup>108</sup> M. Heidegger, *Metafisica e nichilismo*, ed. it. a cura di C. Angelino, il Melangolo, Genova, pp. 186-187.

Bisogna fare attenzione: l'essenza nichilistica della metafisica non consiste nelle differenti soluzioni filosofiche di volta in volta adottate nel corso della storia della filosofia. Piuttosto, torna qui un aspetto che avevamo già messo in luce in precedenza: ciò che era difettoso, fin dall'origine, è la domanda metafisica fondamentale τί ἐστὶ, *was ist das Seiende?*, la quale agisce sullo sfondo e determina essenzialmente tutte le varie interpretazioni dell'ente date nel corso della storia occidentale. Se è vero infatti che interrogarsi sullo *Seiende* in quanto *Seiende* significa indagare “das Sein des Seiendes”, è anche vero che la domanda è sempre stata interpretata nella direzione dello *Seiende* e non dello *Sein*: «La metafisica pensa l'essere stesso? No, mai. Pensa l'essente rispetto all'essere. [...] L'essere non è, in quanto tale, ciò che è investito della domanda. [...] In quanto la metafisica pensa, partendo dall'essere, l'essente, essa non pensa l'essere (*in quanto essere*) (stesso)». <sup>109</sup> La metafisica non ha indagato l'essere in quanto essere ma l'essere come “*das Sein des Seiendes*”.

3) Emerge qui un aspetto decisivo, elaborato da Heidegger proprio negli anni Trenta come momento centrale delle riflessioni del *Nietzsche* (e di quelle dei *Beiträge* e dei testi ad esso affini). Secondo Heidegger, la nostra tradizione metafisica è caratterizzata da quella che egli chiama *Seinsvergessenheit*: la filosofia occidentale ha “saltato” la questione dell'essere, confondendo quest'ultimo (a seconda delle varie interpretazioni o delle varie tradizioni) con l'universale (ιδέα; οὐσία; ὑποκείμενον), con l'ente sommo (πρῶτον κινῶν ἀκίνητον; *primum movens*; *deus*) o con entrambi, mantenendoli in un'ambiguità indifferenziata. Lo stesso *incipit* di *Sein und Zeit* («Benché la rinascita della “metafisica” sia un vanto del nostro tempo, il problema dell'essere è oggi dimenticato»), e invero tutto il testo, testimonia con chiarezza assoluta quanto profondamente Heidegger andasse interrogandosi sulla questione relativa alla dimenticanza dell'essere già a partire dagli anni Venti. Tuttavia, tanto in *Sein und Zeit* quanto nei lavori precedenti, il problema della *Seinsvergessenheit* è circondato da un'aura di ambiguità e, in ultima istanza, sembra essere causato da un'omissione umana: sono i “filosofi”, con le loro ontologie basate sullo stesso “peccato originario”, a essere la ragione di questa dimenticanza. A partire dagli anni Trenta, invece, e in particolare nel decennio che va dal 1936-1946, assistiamo a un radicale cambiamento della prospettiva heideggeriana.

---

<sup>109</sup> M. Heidegger, *Metafisica e nichilismo*, cit., pp. 188-189.

In questi anni, infatti, Heidegger riconduce la *Seinsvergessenheit* a un diverso terreno fondativo, che non inerisce più, soltanto, alle decisioni onto-metafisiche di volta in volta attuate, quanto piuttosto a un fondamento più profondo: la *Seinsverlassenheit*. Su questo torneremo con maggiore analiticità nel quarto capitolo. Per ora, basti evidenziare che la *Seinsverlassenheit* è quella condizione nella quale il movimento del *Seyn* sarebbe caratterizzato dai momenti della *Versagung* e di quella sua intensificazione che è la *Verweigerung*;<sup>110</sup> ovvero, il movimento manifestativo del *Seyn* è caratterizzato da un momento negativo in base al quale il *Seyn* si ritira dall'ente. Questa ritrazione avviene grazie a una precisa necessità ontologica, che abbiamo già visto in precedenza nel primo capitolo: tale *Notwendigkeit* accade, infatti, già a partire dall'*erste Anfang*, quando il pensiero greco decide di preservare lo *Seiende* dalla λήθη, strappandolo dalla *Verborgenheit* per condurlo alla *Unverborgenheit*: questo è ciò che Heidegger chiama *das Entbergen*, l'ἀλήθεια. Conseguentemente a questo movimento dello *Seyn*, la storia della metafisica avrebbe sempre pensato l'ente come *Anwesenheit*. La *Seinsvergessenheit* dunque è possibile solo perché c'è qualcosa come una *Seinsverlassenheit*: lo *Sein des Seiendes* sarebbe stato dimenticato non accidentalmente, ma secondo una specifica necessità di negazione dello *Seyn*. Tuttavia, è essenziale ricordare che l'*Anwesenheit* non è solo il modo con il quale l'uomo si relaziona allo *Seiende*, ma è anche e soprattutto la modalità con la quale lo *Seiende* innanzitutto e perlopiù mostra se stesso – esibizione che, a sua volta, è la conseguenza dell'azione di nascondimento e ritrazione da parte dello *Seyn*. Dunque, in relazione a questo nascondersi dello *Seyn* che produce come conseguenza essenziale l'esibizione dell'ente, noi possiamo considerare la *Verweigerung* non solo come il momento terminale di un processo irrimediabilmente corrotto, ma come una specie di “*praesentia in absentia*” dello *Seyn* stesso. Con questa formula vogliamo qui indicare il fatto che il ritrarsi dello *Seyn* non è compreso (hegelianamente) come il momento negativo del suo sviluppo, ma come il momento fondamentale del suo *Geschenk*. In altre parole, celando se stesso, lo *Seyn* si dona nell'esibizione della sua ritrazione:

In quanto questo rifiuto [Verweigerung] viene esperito, è già accaduta una radura dell'essere, giacché tale rifiuto non è niente, non è nemmeno qualcosa di negativo,

---

<sup>110</sup> Anticipiamo qui alcuni concetti centrali dei *Beiträge*, sui quali torneremo più diffusamente in seguito.

un mancare e una interruzione. È la prima, iniziale manifestazione dell'essere nella sua problematicità – in quanto essere.<sup>111</sup>

Sono qui raccolte, ricondotte al loro originario terreno fondativo, tutte le osservazioni che Heidegger è andato svolgendo tanto su Nietzsche quanto sul rapporto tra tecnica e nichilismo. Come abbiamo visto, la fine della metafisica non può essere semplicemente intesa come la mera interruzione della metafisica, come il suo *venir meno*, ma va piuttosto pensata come il momento della sua massima estensione. Risulta chiaro, ora, che la massima manifestatività della metafisica è d'un tempo anche il massimo grado d'espressione del nichilismo, declinato nei termini seguenti: «Il nichilismo è storia» nel senso che «determina la storicità di questa storia».<sup>112</sup> Poiché il nichilismo è storia e precisamente storia della metafisica e questa a sua volta si fonda non in sé, ma nella *Seynsgeschichte*, risulta giocoforza che la fine di questa *Geschichte* – la fine dunque di metafisica e nichilismo – altro non è che il momento di massima ritrazione del *Seyn* a favore dell'ente. Dunque, Nietzsche non è altro che questo: il pensatore che pensando l'essere dell'ente come volontà di potenza ed eterno ritorno dell'uguale suggella definitivamente l'*iter* metafisico occidentale, determinato da quella *Seinsvergessenheit* che egli porta al suo massimo grado; dunque, Nietzsche risponde, esattamente come tutti gli autori prima di lui, all'incalzante provocazione ontologica del *Seyn*, che a monte di queste operazione filosofiche oblia se stesso nella *Seynsverlassenheit*, la quale è, insieme, il movimento della sua manifestazione e del suo oblio. La tecnica sottostà alla medesima logica e ne è anzi il momento di massima evidenza. Infatti, benché Heidegger (come abbiamo ripetutamente visto) dice con chiarezza inappellabile che il pensiero nietzschiano rappresenta l'ultimo stadio dello sviluppo metafisico, egli tuttavia lo nomina talvolta come «penultima tappa»<sup>113</sup> di questo sviluppo, affidando il “primato” dell'ultimo posto alla tecnica dispiegata a livello planetario. Non v'è incoerenza, nell'argomentare heideggeriano; forse poca chiarezza. Ma il chiarimento è presto fatto: la tecnica è l'*ultima* tappa, ma solo da un punto di vista cronologico; da un punto di vista *storico*, infatti, la priorità spetta a Nietzsche, il quale offre, con i termini indicati dal suo pensiero, le premesse ontologico-metafisiche affinché la tecnica possa essere compresa (ma dove

---

<sup>111</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., pp. 560-561.

<sup>112</sup> *Ivi*, p. 611.

<sup>113</sup> M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, cit., p. 52.

comprensione è termine che riferisce alla progettualità dell'essere)<sup>114</sup> come totale oblio dell'essere a favore dell'ente. È il concetto di *Machenschaft* – concetto che fa la sua comparsa a partire dalla prima metà degli anni Trenta e che rappresenta il prototipo concettuale che fornirà a Heidegger gli strumenti per sviluppare il successivo concetto di *Gestell*<sup>115</sup> – intesa come «il prepararsi al potenziamento del potere e la fattività di tutto ciò che è»<sup>116</sup> che costituisce il ponte teorico-concettuale che collega le riflessioni heideggeriane sulla tecnica con quelle su Nietzsche.<sup>117</sup>

Ora, le domande che dovremmo porci sono le seguenti: è, questa appena descritta, una situazione irredimibile? V'è, nel fondo, un'ancora di salvezza capace di strappare la storia all'incipiente dominio dell'ente sì definito dall'oblio del *Sein*? In che modo viene “aperto” il darsi (il *wesen*) del *Sein*? Soprattutto, è questo *aprire* nelle mani dell'uomo? Se sì, a quali condizioni – come deve a sua volta “trasformarsi” l'uomo affinché si renda attore *di/in* questa apertura? Heidegger risponderà a questi interrogativi attraverso l'analisi dell'opera di Hölderlin.

---

<sup>114</sup> Su questo torneremo nel primo paragrafo del quarto capitolo.

<sup>115</sup> Sulla *Machenschaft* si veda M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., pp. 555-562; Id., *La storia dell'essere*, pp. 158-170.

<sup>116</sup> M. Heidegger, *La storia dell'essere*, cit., p. 158.

<sup>117</sup> Su come le riflessioni sulla tecnica si originino in seno al confronto con Nietzsche, si vedano in particolare le analisi contenute nello scritto M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, cit., pp. 60-65, iniziato già a partire dal 1936.



## Capitolo IV

### Hölderlin e la ri-voluzione storica

Dopo aver preso in esame l'inizio e la fine della parabola metafisica occidentale, siamo ora a occuparci dell'interpretazione heideggeriana di Hölderlin. Il motivo per il quale è necessario soffermarsi anche sulla figura di Hölderlin è relativo alla particolare posizione che egli riveste all'interno delle analisi di Heidegger. Come si vedrà, Hölderlin è quell'autore che ha la capacità di aprire una nuova stagione all'interno della storia dell'Essere. Assunto come una specie di contraltare di Nietzsche (e della chiusura della metafisica che questo rappresenta), Hölderlin è infatti colui che, secondo Heidegger, riesce nuovamente a istituire (termine che non usiamo a caso) l'iniziale unità triadica di φύσις-ἀλήθεια-λόγος che abbiamo analizzato nel primo capitolo. Quest'unità, tuttavia, non è semplicemente *ripetuta*, ma istituita appunto, ovvero attuata nella consapevolezza della propria *situazione* (intesa come locazione) storico-metafisica. I termini con i quali è condotta questa istituzione sono per noi rilevanti ai fini di comprendere come viene riattivata l'essenza di quel *Da-sein* che avevamo visto essere il luogo originariamente occupato dall'uomo e dal quale egli era stato, dopo Platone e Aristotele, espropriato.

All'interno di questo capitolo, dunque: 1) mostreremo l'essenza della *Dichtung* attraverso l'analisi dell'opera d'arte così come Heidegger la presenta all'interno del saggio *Der Ursprung des Kunstwerkes*. In questo modo mostreremo come l'opera d'arte, nella sua essenza, è *dichterisch* poiché ripropone la dinamica originaria della φύσις; 2) analizzeremo poi altri contesti espositivi, nei quali Heidegger prende in considerazione lo statuto degli dèi hölderliniani per spiegare il senso della loro "fuga", dunque per mettere in luce la particolarità della corruzione ontologico-metafisica che caratterizza la storia occidentale come oblio dell'essere; 3) mostreremo infine come l'istituzione dell'opera d'arte all'interno di questo orizzonte pervertito non è una semplice ripetizione dell'*Anfang*, ma si attua in modo particolare secondo una precisa logica. Sarà così possibile vedere in che termini si dà la riproposizione del *Da-sein* quale luogo che l'uomo deve occupare in vista del suo essere storico.

## 1. «*Dichterisch wohnt der Mensch...*»: Kunstwerk e Dichtung

Nel primo *Leitwort* considerato da Heidegger in *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, il poetare (*Dichten*) è considerato «diss unschuldigste aller Geschäfte»: l'occupazione più innocente di tutte.<sup>1</sup> In realtà, ad un primo sguardo, questo primo dettando non ci informa in modo completamente esatto su cosa sia il *Dichten*. Esso infatti ce lo presenta come un'occupazione innocente, quasi fosse un «gioco»,<sup>2</sup> un generico fantasticare e immaginare. Inoltre, in quanto gioco, nel suo essere innocuo, è allo stesso tempo «inefficace»,<sup>3</sup> ovvero non porta i partecipanti all'effettiva assunzione di responsabilità nei confronti della “posta in gioco”: nella vacuità dell'azione giocosa, i partecipanti giocano, ma, diremmo, “non si mettono in gioco”, non si mettono in discussione e non sono responsabilizzati né nei confronti di loro stessi, né nei confronti degli altri. Che le cose non stiano esattamente così e che l'“innocenza” del linguaggio possa essere intesa in altro (radicalmente diverso) modo (e che dunque il gioco sia in realtà serissimo) lo testimonia il collegamento che Heidegger subito instaura tra questa innocenza e il linguaggio (*Sprache*): «Che cos'è mai meno pericoloso del mero linguaggio?».<sup>4</sup> Il linguaggio dunque, in virtù della comune radice “innocente”, risulta essere connesso all'innocenza del poetare (*Dichten*) e della poesia (*Dichtung*) – e non solo nell'ovvietà dell'evidenza comune (il poetare si serve del linguaggio inteso come suo «materiale»),<sup>5</sup> ma anche in un modo più profondo, ovvero la poesia e il poetare creano le loro opere «*nel dominio* del linguaggio». <sup>6</sup> Il linguaggio dunque è lo sfondo e l'orizzonte nel quale si esercita il *Dichten* e dal quale emerge la *Dichtung*. Ma che tipo di sfondo è? In che rapporto stanno questo sfondo e la *Dichtung*?

Nel secondo *Leitwort*, Heidegger scrive: «Darum ist der Güter Gefährlichstes, die Sprache dem Menschen gegeben... damit erzeuge, was er sei...»; «Per questo è dato all'uomo il più pericoloso di tutti i beni, il linguaggio... affinché testimoni ciò che egli

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, in Id, *La poesia di Hölderlin*, ed. it. a cura di L. Amoroso, Adelphi, Milano, 2017, p. 43.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ibidem*. Corsivo mio.

è...». <sup>7</sup> Contrariamente a quanto visto prima, dove il linguaggio era considerato il «meno pericoloso» dei beni, nei termini del gioco, esso è qui invece subito definito come *der Güter Gefährlichstes*, il più pericoloso di tutti i beni. Per capire come quest'affermazione si può conciliare con la prima, bisogna innanzitutto chiarire in che termini il linguaggio si lega all'uomo, colui che, nella visione comune, "ha" il linguaggio. L'uomo è nominato come «colui che deve testimoniare ciò egli è». <sup>8</sup> Questa testimonianza non è la vuota "dichiarazione di sé", l'esibizione di sé nei termini di una descrizione della propria essenza. Essa, piuttosto, è decisa nel modo di un *abitare*: l'uomo è colui che testimonia se stesso, testimoniando «la sua appartenenza alla Terra (*Erde*)». <sup>9</sup> Solo abitando la Terra, dove «tutte le cose [...] sono in contrasto fra loro» <sup>10</sup> egli può attuare la «creazione di un Mondo (*Welt*)». <sup>11</sup> "Terra", "Mondo", "contrasto": ancora una volta Heidegger ci costringe, così com'era stato con i Greci, a familiarizzare con un linguaggio filosoficamente inusuale, per questo spesso spiazzante, oscuro e, in buona sostanza, vago. Tuttavia, conviene soffermarsi su questa oscurità, entrarvi e, attraverso una chiarificazione dei termini, gettare luce su quella che, ancora una volta, si rivela essere non vuota espressività senza rigore, ma una precisa messa a tema di un sistema affatto originale.

Su cosa siano *die Erde* e *die Welt* Heidegger dà una spiegazione lumeggiante all'interno del celebre saggio *Der Ursprung des Kunstwerkes*, scritto tra il 1935 e il 1936. Qui la Terra è descritta come «ciò in cui il sorgere riconduce, come tale, tutto ciò che sorge come nel proprio nascondimento» <sup>12</sup> e il Mondo, invece, è questo sorgere stesso, questo schiudersi a cui la Terra «riconduce»: se «la Terra è l'*autochiudentesi*», <sup>13</sup> all'opposto «il Mondo è l'*autoaprentesi*». <sup>14</sup> Si comprende dunque per quale ragione si è più volte affermata la priorità dell'analisi heideggeriana dei Greci sulle altre, ivi inclusa quella di Hölderlin: le seconde presuppongono le prime. Infatti, risulta chiaro comprendere, grazie a queste citazioni in cui è data semplice definizione di cos'è Terra e

---

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 41. Cfr. M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin 'Germania' e il 'Reno'*, intr., trad. it., note e apparati di G. B. Demarta, Bombiani, Milano, 2005, pp. 65-68.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 44.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., p. 28.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 32. Corsivi nostri.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 33. Corsivi nostri.

di cos'è Mondo, comprendere come questi non siano altro che la riproposizione di quella dinamica originaria che avevamo trattato nel primo capitolo. Terra e Mondo, infatti, esprimono in altro modo quello che si era detto nei termini di φύσις ed ἀλήθεια. Non che il Mondo coincida con l'una e la Terra con l'altra: esse piuttosto richiamano il movimento dis-velante con il quale avevamo visto il darsi della φύσις. La Terra nomina la λήθη, il nascondimento, il tornare-in-sé della φύσις, mentre il Mondo nomina l'ἀ- dell'ἀλήθεια, ovvero il momento schiudersi, appariscente, manifestativo, insorgente della φύσις. Dunque, Terra e Mondo non *sono* la φύσις e ἀλήθεια, ma indicano il *modo* in cui la φύσις è *nel modo* dell'ἀλήθεια.

Dobbiamo dunque chiederci nei confronti di chi o di che cosa Terra e Mondo esercitano questa apertura e questa schiusura. La risposta è: nei confronti dell'opera d'arte, la cui massima espressione è, come vedremo, proprio la poesia (*Dichtung*). L'opera d'arte – e la *Dichtung* specificamente – ha infatti la capacità di “porre in opera” la verità dell'ente, essa pone la verità dell'ente e la manifesta: «“Porre” significa qui: portare a stare. In virtù dell'opera, un ente [...] viene e stare nella luce del suo essere».<sup>15</sup> Prendendo il famoso esempio delle scarpe dipinte da Van Gogh, Heidegger mostra come l'opera d'arte (in questo caso il quadro) abbia la capacità di in-formare sull'ente-scarpe. Non nel senso che l'opera ci dia indicazioni in merito al materiale con il quale sono composte le scarpe, sulla loro funzione, ecc.; anzi, da quel punto di vista il quadro di Van Gogh non ci dice assolutamente nulla. Dunque, la verità di queste scarpe messe-in-opera non è la verità della “raffigurazione” intesa nei termini di una “rappresentazione” dell'ente, nella quale quest'ultimo è presentato nella sua nuda *realitas*. Piuttosto, l'opera d'arte rivela un “accadimento” dell'ente nel suo esser posto come tale dall'arte, il «farsi evento della verità».<sup>16</sup> Qui verità va ovviamente intesa nei termini di ἀλήθεια,<sup>17</sup> come la dis-velatezza.

Dunque, se il Mondo è «l'autoaprentesi» il venir fuori, lo schiudersi, il sorgere e la Terra «l'autochiudentesi», il ripiegare in sé, il rifiutarsi e il trattenersi,<sup>18</sup> se questi momenti corrispondono alla dinamica dis-velante che avevamo visto avere nome ἀλήθεια; se questa ἀλήθεια accade nell'opera d'arte e per mezzo dell'opera d'arte, allora ne risulta

---

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 21.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 23.

<sup>17</sup> Cfr. *ivi*, p. 36.

<sup>18</sup> Cfr. *ivi*, p. 32.

abbastanza evidentemente che l'opera d'arte assume qui i tratti distintivi della φύσις. Infatti, come la φύσις era stata intesa come l'imponentesi predominante nel suo perenne tramontare secondo l'ordine della sua legge (l'ἀλήθεια, che in essa dimorava) così l'opera d'arte «espone un Mondo»<sup>19</sup> e nello stesso tempo «attua questo porre-qui la Terra ritirandosi essa stessa nella Terra»<sup>20</sup> e lo fa grazie all'«istituirsi della verità».<sup>21</sup> Per questa ragione non avevamo voluto identificare né il Mondo né la Terra con la φύσις o l'ἀλήθεια. Solo l'opera d'arte, infatti, si rivela essere come la sola che, a pieno titolo, può venir letta alla luce di questa prossimità con la φύσις. Come questa, infatti, anche l'opera d'arte è caratterizzata da un movimento di emersione, di scopertura, di venuta alla luce e, nello stesso tempo, da un contro-movimento di chiusura, di ritrazione, di fissazione. Mondo e Terra rappresentano esattamente questi due movimenti di cui la ἀλήθεια rappresenta la legge interna. Inoltre, esattamente come avevamo visto con i Greci, questo scontro tra movimento svelante (Mondo) e movimento velante (Terra) non è mai risolto pacificamente, ma si dà nei termini del πόλεμος, dello scontro, della lotta:

Il contrapporsi di Mondo e Terra è una lotta. [...] La terra non può fare a meno dell'aperto del Mondo se deve essa stessa, in quanto Terra, apparire nel libero slancio del suo autochiudimento. Il Mondo, a sua volta, non può distaccarsi dalla Terra se deve [...] fondarsi su qualcosa di sicuro.<sup>22</sup>

Le analogie sembrano affatto rilevanti, così rilevanti da suggerirci di spingerci oltre – individuando nel linguaggio il λόγος, l'ultimo elemento mancante, per completare la triade che avevamo descritto nel primo capitolo. Questa scelta va motivata. Innanzitutto ricordiamo cosa abbiamo detto essere il λόγος: esso era il momento catecontico che interveniva nella dinamica dis-velante portando la φύσις a non schiudersi arbitrariamente senza limiti, ma a ripiegare su se stessa nella direzione della λήθη, del suo nascondimento. Il λόγος esprimeva *die sammelnde Gesammeltheit*, che facendo tramontare la φύσις contemporaneamente salvava e metteva al sicuro. Allo stesso tempo, però, il λόγος, in connessione con l'esser τὸ δεινότατον dell'uomo, era anche l'elemento violento, che oltre

---

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 30.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 32.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 47.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 34.

a significare il raccogliere nel senso del riunire, significava il raccogliere anche nel senso dell'atto di raccogliere, di "strappare"; nei termini imposti dal suo esser-raccogliente, ovvero di arrestare il processo disvelante della φύσις al momento dello *Schein*, dell'apparenza – raccogliendo questa apparenza – esso inevitabilmente finiva per violentare la φύσις stessa, "bloccandola" (le virgolette sono assolutamente necessarie) nel suo momento apparente. La contraddizione di un elemento che raccoglie tutelando (portando al sicuro) e raccoglie violentando (estromettendo l'apparenza dall'ordine manifestativo) era superata da Heidegger nel riconoscimento del πόλεμος quale darsi del conflitto perenne tra latenza e svelatezza, occaso e sorgenza nella dinamica aletheologica con la quale la φύσις si esprimeva e alla quale essa stessa era soggiogata. Il λόγος, a dirla forse troppo liberamente, era "innocente" nel suo essere protettivo e salvaguardante, eppure "pericoloso" (δεινόν, appunto) nel suo essere arrestante nel momento dell'apparenza.

Così il linguaggio. Esso, infatti «non è solo il pericolo dei pericoli, bensì nasconde necessariamente in se stesso e per se stesso un pericolo permanente».<sup>23</sup> L'essenza pericolosa del linguaggio e l'essenza violenta del λόγος sono la stessa cosa: così come il λόγος, esercitava violenza sulla φύσις nei termini di una trazione dalla latenza affinché accadesse lo svelato, così «nel linguaggio accade la manifestazione dell'ente»,<sup>24</sup> il linguaggio «nominando l'ente [...] lo fa accedere alla parola e all'apparizione».<sup>25</sup> Nel medesimo tempo, il linguaggio è «innocente»: così come il λόγος impediva allo svelato di "svelarsi completamente" raccogliendolo e custodendolo (ovvero impediva alla φύσις di sorgere in modo ineshausto, ma, amministrando la ἀλήθεια quale legge dis-velante, ne provocava il ripiegamento su di sé), così esso ha il compito di «conservare nella sua opera l'ente come tale».<sup>26</sup> Infine, così come la tensione che innervava il λόγος nella sua frizione conflittuale era polemica nel senso del πόλεμος, cioè della lotta nella quale i duellanti definivano se stessi, così anche in questo caso la lotta è lo scontro armonico che stabilizza Terra e Mondo nei loro movimenti oppositori. Infine, un ulteriore parallelismo non va trascurato: esattamente come era insito nel λόγος il pericolo che il momento violentante

<sup>23</sup> M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, cit., p. 45.

<sup>24</sup> M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin 'Germania' e il 'Reno'*, cit., p. 67.

<sup>25</sup> M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., p. 57.

<sup>26</sup> *Ibidem*. Corsivi nostri. Cfr. M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., pp. 57-58; Id., *Gli inni di Hölderlin 'Germania' e il 'Reno'*, cit., pp. 67-69.

sopraffacesse il momento raccogliente, così anche nel linguaggio il momento della «Terra, in quanto coprente-custodente, tende ad assorbire e a risolvere in sé il Mondo».<sup>27</sup> Questo «in quanto coprente-custodente» non va inteso nei termini in cui positivamente il λόγος radunava l'ente e lo conservava affinché la dinamica alteologica potesse, da tale ente raccolto, attingere per produrre nuova schiusura della φύσις; piuttosto esso va letto nei termini opposti, dunque negativi, di una sottrazione dell'ente, una ritrazione dell'ente da questa dinamica stessa, acciocché il Mondo non possa più schiudersi, non possa più *dis*-velarsi, ma sia consegnato a una stasi statica e presentificata.

Ora si obietterà: ma Mondo e Terra erano riferiti all'opera d'arte/φύσις, non al linguaggio/λόγος! Vero, ma questa obiezione ci permette di mettere a fuoco più dettagliatamente in che rapporto stanno opera d'arte/φύσις e linguaggio/λόγος. Rispondere ad una tale obiezione significa mostrare quanto accennato prima, ovvero che la *Dichtung*, la Poesia, non è un'opera d'arte tra le altre, ma opera d'arte eccelsa, che esprime in modo compiuto e perfetto l'essenza dell'opera d'arte in generale. Lo fa, perché essa è *linguistica* in senso eminente. Inoltre, ricaveremo preziosi riferimenti per quel che riguarda l'essenza del λόγος stesso.

Riassumendo quanto abbiamo detto fino a questo momento, abbiamo visto che l'opera d'arte “innesca”, per sua essenza, il «contrasto» (*Gegenwendige*) tra Mondo e Terra, definiti rispettivamente come il momento scoprente e il momento celante. Volendo comprendere un po' meglio queste due dinamiche, possiamo richiamarci al famoso quadro delle scarpe di Van Gogh. L'opera ci *presenta*<sup>28</sup> le scarpe nel loro esser-scarpe, ovvero nella loro usabilità (*Dienlichkeit*).<sup>29</sup> Questo presentare, è un esibire, un porre all'apparenza nel senso dell'*Erscheinen*, che nel primo capitolo avevamo visto essere la forma massimamente positiva dell'apparire dell'ente (l'apparire in senso “verbale”, che ne sottolinea l'aspetto processuale). Il quadro cioè ci presenta questo paio di scarpe informando in merito al loro essere scarpe; ovvero: mette in forma le scarpe e in questa messa in forma *svela* il loro esser-tali come mezzo. Dunque, “mondifica” (*weltet*) un Mondo<sup>30</sup> che fa emergere l'essere autentico dell'ente (in questo caso le scarpe). Nel medesimo tempo, però, l'opera d'arte non ci presenta mai le scarpe *in quanto* scarpe,

---

<sup>27</sup> M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., p. 34.

<sup>28</sup> Sullo statuto di presenza dell'ente nell'opera torneremo a brevissimo.

<sup>29</sup> Cfr. M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., p. 18.

<sup>30</sup> Cfr. *ivi*, p. 30: «Il Mondo si mondifica (*Welt weltet*)».

l'ente in quanto tale: ce le nega, ce le sottrae. Con ciò non s'intende l'ovvietà che le scarpe sono meramente rappresentate, dunque non possono essere "calzate", ma nel senso più profondo che questo ente, nel momento in cui è compreso come un venire-alla-luce, richiede uno sfondo (*Grund*) che si dà come non-sfondo abissale (*Abgrund*) dal quale il "venire" possa esercitarsi. È la Terra intesa come il «suolo natale»<sup>31</sup> dell'ente, nel quale esso affonda le sue radici e grazie al quale può "sbocciare" ed emergere. Questa crescita dell'ente da quella Terra che l'opera d'arte gli offre si dà come visto in termini di lotta, aggiungiamo: lotta perenne («[...] in modo che la lotta resti lotta»),<sup>32</sup> una lotta che deve essere confermata e affermata. Tuttavia, la natura di questa lotta è affatto originale, e va rettammente compresa per mostrare come, le caratterizzazioni di Mondo e Terra date finora sono esatte, ma parziali. Dobbiamo insomma compiere un passo ulteriore. Compiendolo, ci avvicineremo al nostro scopo: definire l'essenza del linguaggio/λόγος e, dunque il ruolo/luogo occupato dal l'uomo in relazione ad esso.

Per comprendere appieno il senso di questo πόλεμος tra Mondo e Terra, Heidegger richiama le due caratterizzazioni della *Lichtung* e della *Verbergung*. La *Lichtung* è il diradarsi illuminante nel quale «l'ente è non-nascosto in una misura particolare e mutevole»,<sup>33</sup> quello che Heidegger chiama anche l'Aperto (*Offene*), mentre la *Verbergung* è quel nascondimento che «conferisce a ogni illuminazione [*Lichtung*]<sup>34</sup> la propria provenienza». Dunque, la *Lichtung* indicherebbe il momento schiudentesi e la *Verbergung* il momento ritraente dal quale emerge la *Lichtung*. In questo modo essi parrebbero essere, rispettivamente, il Mondo e la Terra. In realtà, quello che ci invita a fare il πόλεμος, ovvero lo scontro tra i due, (per questo era necessario indagarlo una volta in più) è comprenderne più a fondo l'essenza, partendo proprio dalla *Lichtung* e dalla *Verbergung*. Infatti, spiazzandoci un po', Heidegger scrivere che «il Mondo non è senz'altro l'Aperto, corrispondente all'illuminazione e la Terra non è senz'altro il chiuso,

---

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 28.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 34.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 38.

<sup>34</sup> Chiodi, che traduce *L'origine dell'opera d'arte* a cui noi qua facciamo riferimento, indica *Lichtung* con "illuminazione", al posto dell'oramai famosa traduzione di "radura". Ai fini del nostro ragionamento è abbastanza indifferente la scelta traduttiva; la cosa che ci sta a cuore è tener fede alle considerazioni sulla natura mobile che contraddistingue *Lichtung* e *Verbergung*. Amoroso traduce *Lichtung* con "luco" (Cfr. M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, cit., p. XIII).

<sup>35</sup> M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., p. 40.



corrispondete al nascondimento».<sup>36</sup> Com'è possibile, se abbiamo visto che indicano da un lato lo schiudersi e dall'altro il ritrarsi, non associarli a Mondo e Terra, se anche questi indicavano la stessa cosa? Per comprendere quello che Heidegger va dicendo, dobbiamo richiamare quello che nel primo capitolo avevamo inteso nei termini di luce e oscurità – peraltro accennando proprio alla *Lichtung*. Infatti, proprio come la luce non può essere semplicemente intesa come la negazione dell'oscurità, né l'oscurità può venir letta come una semplice assenza di luce, esprimendo entrambi anche il loro “contrario” (la luce è un modo di manifestarsi dell'oscurità: è il *ritirarsi dell'oscurità*; l'oscurità è un modo di manifestarsi della luce: è il *ritirarsi della luce*), così anche *Lichtung* e *Verbergung* non sono uno la semplice negazione dell'altro. Anzi, al contrario, sono uno *l'affermazione dell'altro* – un altro che si ritrae a favore dell'altro.

Dunque, *Lichtung* e *Verbergung* sono l'uno *in quanto sono anche l'altro*. Se il Mondo esprime il momento della schiusura e la Terra il momento della chiusura, *Lichtung* e *Verbergung* nominano i termini di questa schiusura e di questa apertura, ovvero nominano i termini in cui si dà la lotta, ovvero nominano la *compresenza* di ognuno di questi momenti nell'altro. Nel momento della sorgenza, infatti, la *Lichtung* trascina con sé, testimoniandolo, anche il momento della *Verbergung* da cui è tratta e la *Verbergung*, nel suo velarsi, necessita in pari tempo della *Lichtung* come quello schiudentesi che permette la chiusura. Per questo Heidegger può dire che «lo stesso esser-nascosto dell'ente è possibile solo nel dominio di questo illuminato»<sup>37</sup> e nello stesso tempo la *Lichtung* «in cui l'ente si mantiene è parimenti un nascondimento».<sup>38</sup> La lotta, il πόλεμος, testimonia dunque questo: Mondo e Terra, nel modo della *Lichtung* e della *Verbergung*, non si contrappongono semplicemente come fossero due “schermisti”: per quanto l'affondo porti uno sul terreno dell'altro, e viceversa, essi restano nondimeno confinati in una singolarità specifica, una zona sicura da cui l'altro è escluso. Mondo e Terra, invece, “entrano” continuamente l'uno nell'altra, dinamicamente scambiandosi uno la posizione dell'altra, in un processo aletheologico che attraversa e circoscrive quell'*Offene* aperto dall'opera d'arte. Per questo *Lichtung* non è il Mondo e *Verbergung* non è la Terra – se questi sono considerati semplicemente come “stati” a se stanti, in-differenti l'uno

---

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 38.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

all'altro. Invece, il πόλεμος letto alla luce della metafora “luminosa” della *Lichtung* e della *Verbergung* ci testimonia esattamente il contrario, ovvero la presenza dell'una nell'altra. Dunque:

1) La φύσις: nel movimento della sua legge/ἀλήθεια si schiudeva chiudendosi e si chiudeva schiudendosi. Come abbiamo visto, il momento della λήθη non era “minoritario” al momento dell'ἀλήθεια, in quanto era esattamente ciò che veniva testimoniato dalla ἀλήθεια nell'atto di trarre fuori l'ente dalla latenza.<sup>39</sup>

2) L'opera d'arte: nel movimento vorticoso di Mondo e Terra, che si danno come (nel modo di) *Lichtung* e *Verbergung*, non indicano semplicemente lo schiuso e il chiuso, il manifestarsi e il nascondimento, ma la coappartenenza dell'uno nell'altro: «L'illuminazione (*Lichtung*) non è mai uno scenario immobile, a sipario costantemente sollevato, in cui si svolge la rappresentazione dell'ente. L'illuminazione ha invece luogo soltanto nell'ambito di questo [...] nascondimento».<sup>40</sup>

Dunque, siamo partiti dall'analisi del linguaggio. Per chiarire la sua essenza abbiamo richiamato i momenti di Terra e Mondo, compresi attraverso la dinamica polemica tra *Lichtung* e *Verbergung*. Abbiamo perciò identificato il linguaggio con il λόγος, grazie alle analogie con quanto visto durante le analisi del pensiero greco. Tuttavia, abbiamo riferito Terra e Mondo, *Lichtung* e *Verbergung* e conseguentemente linguaggio/λόγος a un'opera d'arte figurativa (il quadro delle scarpe di Van Gogh): un'opera d'arte apparentemente non linguistica, ovvero un'opera che non si serve del linguaggio come suo strumento espressivo-comunicativo. Arriviamo alla domanda che ci siamo già posti, potendo però ora, finalmente, scioglierla: ma allora il linguaggio/λόγος è solo *un momento* dell'opera d'arte (il momento del λόγος)? E come potrebbe essere, se ci sono opere d'arte non linguistiche, come nel caso della pittura? Vorrebbe dire che queste opere d'arte non linguistiche non “hanno” il momento del λόγος? No, perché

ogni arte, in quanto lascia che si storicizzi l'avvento della verità dell'ente come tale, è nella sua essenza Poesia (*Dichtung*).<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> Su questo torneremo nel terzo paragrafo.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 39.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 56.

Quest'affermazione può ovviamente disorientare: com'è possibile che arti quali «l'architettura, la scultura, la musica»,<sup>42</sup> la pittura possano essere ricondotte alla Poesia? Heidegger scioglie il problema differenziando tra *Poesie* e *Dichtung*. Mentre la prima indicherebbe il semplice componimento poetico, la seconda indicherebbe la Poesia nella sua essenza, intesa come la «progettazione illuminante della verità».<sup>43</sup> La prima, dunque, è solo un'espressione tra le altre della *Dichtung*, al pari delle altre sopra citate. La *Dichtung*, invece, non è intesa come una *specie* di arte, ma come l'essenza dell'arte in quanto tale, il fatto comune ad ogni opera d'arte. La caratterizzazione della *Dichtung* come “essenza” dell'opera d'arte si giustifica nella prossimità che lega quest'ultima al linguaggio. Infatti, il linguaggio, come già abbiamo visto, non può essere semplicemente inteso come il mero “comunicare”, come un mezzo a disposizione dell'uomo, quanto piuttosto, nel modo del λόγος, come quel momento, all'interno dell'opera d'arte/φύσις/*Dichtung*, che è in grado di portare alla luce l'ente e così conservarlo. Infatti, solo «dov'è linguaggio vi è Mondo»,<sup>44</sup> ovvero es-posizione dell'ente nell'aperto della *Lichtung*; in questa *Lichtung*, il linguaggio deve d'un tempo anche «conservare nella sua opera l'ente come tale». Il linguaggio, dunque, non è un fatto (solo) linguistico, non è legato in modo esclusivo alla prassi sintattica della parola.

Esso piuttosto è quello che Heidegger chiama *der Riss*,<sup>45</sup> tradotto da Chiodi con «tratto»,<sup>46</sup> ma che significa primariamente “strappo”, “squarcio”, “fenditura”. Unendo la scelta non arbitraria di Chiodi con il significato letterale del termine si può comprendere in che modo il linguaggio sia insieme *tratto* e *fenditura*. Il linguaggio è *prima facie* tratto, confine e limite dell'opera: ciò che de-limita l'ente es-posto nell'opera e dall'opera (l'opera *pone* l'ente nel mezzo dell'Aperto/*Lichtung*, così *esponendolo*, cioè portandolo allo *Schein* e in questo modo *limitandolo*, ovvero presentando l'ente esposto nei limiti della sua entità).<sup>47</sup> Tuttavia il linguaggio, in quanto è questo tratto *es-ponente* e de-

---

<sup>42</sup> *Ivi*, pp. 56-57.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 57.

<sup>44</sup> M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, cit., p. 46.

<sup>45</sup> Segnaliamo che nel tedesco di Heidegger, che non conosce la riforma ortografica della lingua tedesca del 1996, *der Riss* compare come *der Riß*.

<sup>46</sup> Cfr. M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., pp. 47-49.

<sup>47</sup> *Der Riss*, dunque, grazie a questa valenza prettamente ontologica, non inerte al linguaggio inteso come “facoltà” umana di esprimersi e comunicare attraverso l'articolazione di suoni e parole, ma al linguaggio nel senso del λόγος. Dunque, *der Riss* è anche riferito a quelle dimensioni artistiche che non hanno direttamente a che fare con la parola, ma nondimeno sono linguistiche. Così il tratteggio del pennello sulla

*limitante*, è insieme *fenditura*, apertura (*Aufriss*), ovvero ciò che (diremo noi parafrasando Heidegger) *riss vom Grundriss als Auf-riss auf*: ciò che si apre (*auf-rissen*) a partire dal «disegno fondamentale» (*Grundriss*)<sup>48</sup> come fenditura/apertura (*Auf-riss*). Il linguaggio in quanto *Riss*, in quanto tratto/fenditura, indica dunque lo spazio nel quale la *Lichtung* e la *Verbergung*, il Mondo e la Terra disputano nel modo del πόλεμος: «Nella misura in cui la Terra ritira in sé il tratto, questo viene pro-dotto nell'Aperto e così ricondotto, cioè posto, in quella che, come autochiudentesi e custodente, emerge nell'Aperto. La lotta [...] viene condotta nel tratto».<sup>49</sup> Ovvero, la lotta viene condotta nel linguaggio *in quanto Riss*, tratto, fenditura. Se il linguaggio/λόγος è la sede del πόλεμος allora il linguaggio, in quanto essenza dell'opera d'arte, è esattamente ciò che rende possibile l'istituzione (*Stiftung*),<sup>50</sup> ovvero la messa a tema della verità nell'opera stessa, il suo es-porre l'ente nella dinamica aletheologica che attraversa il confronto-scontro tra Terra e Mondo.

Ora, questo modo in intendere il linguaggio nei termini del λόγος, del tratto che espone l'ente e lo custodisce così in questa esposizione, ci informa di due aspetti: 1) conferma che il linguaggio, così inteso, è una “proprietà” dell'opera d'arte in generale e che dunque l'arte in generale è “poetica”; 2) ci permette di individuare la posizione occupata dall'uomo in questa dinamica.

1) Affermare che l'opera d'arte in quanto tale è *dichterisch* significa comprendere che l'opera d'arte in quanto tale è in se stessa “linguistica”: «Non è che il linguaggio sia Poesia (*Dichtung*) perché è la poesia originaria (*Urpoesie*), ma la poesia (*Poesie*) si realizza nel linguaggio perché questo custodisce l'essenza originaria della Poesia (*Dichtung*)».<sup>51</sup> Il linguaggio, dunque, mostra l'essenza *dichterisch* della *Dichtung* – dove la *Poesie* è solo una forma specifica della *Dichtung*, non la *Dichtung* in quanto tale. Quest'ultima, invece, va intesa diversamente, alla luce di tutto ciò che abbiamo detto fino a questo momento e che possiamo riassumere in questo modo: essa è l'istituzione

---

tela, il profilo sinuoso del marmo scultoreo, la partitura di una sinfonia non utilizzano la parola (*Wort*), ma possiedono tuttavia un linguaggio (*Sprache*).

<sup>48</sup> M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., p. 48. *Grundriss* è la “pianta” intesa come “planimetria” di un edificio, la struttura generale priva di contenuto, ma chiara ed esaurita nella sua forma, nel suo contorno.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> Cfr. *ivi*, p. 58. Chiodi traduce “*Stiftung*” con “instaurazione” e usa il termine “istituzione” per tradurre “*Einrichtung*” (cfr. *ivi*, p. 46). Si veda anche M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, cit., p. 49: «La poesia è istituzione attraverso la parola nella parola».

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 58.

massima (*Stiftung*) della verità (in quanto dinamica manifestativa, ἀλήθεια), grazie alla quale il linguaggio (λόγος) raccoglie l'ente dal nascondimento (λήθη/*Verbergung*) per esporlo come evidenza (*Schein*) nell'Aperto (α-/*Lichtung*) nel quale l'opera d'arte (φύσις) lo mantiene nel fra-mezzo (*Riss*) della lotta (πόλεμος) tra Terra e Mondo, sorgenza e velamento.<sup>52</sup>

2) Ma l'aver individuato il linguaggio come il momento del λόγος, ci permette allo stesso tempo anche di comprendere in che modo l'uomo venga inteso all'interno di questa dinamica. Egli, infatti, resta ancora τὸ δεινότατον – a patto di intendere l'espressione, come s'era fatto nel primo capitolo, in termini positivi. In che senso l'uomo è positivamente τὸ δεινότατον? Rispondiamo: così come nel contesto greco l'uomo era il più inquietante non solo perché (a) esercitava violenza nel senso del λόγος, ma anche perché (b) era a sua volta in-quietato, ovvero estromesso dalla sua quiete e posto all'interno della dinamica aletheologica della φύσις come “garante” del suo funzionamento, così anche in questo caso l'uomo è τὸ δεινότατον in un duplice senso.

a) Da un lato «portiamo [noi in quanto uomini] al linguaggio l'ente in quanto tale, reapriamo l'ente in ciò che esso è e come esso è, ma nel contempo anche lo ricopriamo e lo dissimuliamo»,<sup>53</sup> ovvero usiamo violenza nel senso del λόγος per “strappare” l'ente e così es-porlo (sempre per mezzo del λόγος), ma comunque ricoprendolo e dissimulandolo, cioè riferendolo al nascondimento da cui esso è tratto.

b) Dall'altro lato, però, l'uomo è τὸ δεινότατον anche nel secondo senso, ovvero in quanto in-quietato a sua volta. Egli è “urtato”, subisce uno *Stoß*, un urto. Nell'essenza linguistica dell'opera d'arte, ovvero nel suo essere *dichterisch*,

ci colpisce l'urto (*Stoß*) del prodigioso [...]. Infatti, quanto più puramente l'opera si immedesima nell'aprimo dell'ente da essa stessa aperto, e tanto più semplicemente essa ci immedesima in questo aprimento, strappandoci all'abituale. Acconsentire a questa immedesimazione significa: trasformare i nostri rapporti abituali col Mondo e con la Terra.<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> Cfr. *ivi*, p. 56.

<sup>53</sup> M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin 'Germania' e 'Il Reno'*, cit., p. 75.

<sup>54</sup> M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., pp. 50-51.

Esattamente come avevamo visto in precedenza grazie allo studio dell'Antigone, anche in questo caso l'uomo è estro-messo dal suo contesto abituale e messo, gettato (*Geworfenheit*)<sup>55</sup> in un'apertura nella quale egli esperisce la sua essenza *sui generis*. Nella *positiva* dinamica "naturale"-aletheologica-linguistica che l'opera d'arte istituisce *dichterisch*, l'uomo è collocato, per mezzo del λόγος, all'interno di questa dinamica stessa. Per tale ragione «il linguaggio non è [...] qualcosa che l'uomo ha, bensì viceversa qualcosa che ha l'uomo»:<sup>56</sup> è il linguaggio/λόγος che "avendo" l'uomo lo dis-pone e lo colloca "in limine" tra *Lichtung* e *Verbergung*, tra Mondo e Terra, nel "trattino" – come avevamo visto – dell'ἀ-λήθεια come dis-velatezza. Egli abita questo luogo perché «dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde»:<sup>57</sup> nel suo abitare poetico, che è un abitare la soglia, il framezzo, l'uomo si pone tra Mondo e Terra quale attizzatore della loro contesa e al tempo stesso come garante di quest'ultima.

Dobbiamo dunque chiederci: *come* entra l'uomo in questo spazio? *Come* l'uomo si inserisce in questo fra-mezzo? Per rispondere a una tale domanda bisogna tener presente una considerazione fondamentale. Infatti, quello che avevamo visto nel primo capitolo era la descrizione, da parte di Heidegger, di una situazione – quella presocratica – "funzionante", essenzialmente "sana", non corrotta. L'uomo, si potrebbe dire, non doveva "inserirsi" in nessuno spazio perché egli era già da sempre "residente" in quello spazio: semplicemente in-quietato dall'essente, veniva da questo dis-posto nel luogo a lui proprio e lì egli dimorava in un equilibrio polemico. Quello che accade con Platone e con Aristotele, invece, è la corruzione di questa situazione originaria, la staticizzazione della processualità aletheologica e la paralisi della φύσις al momento della sua mera apparenza, la riduzione della ἀλήθεια ad *adaequatio* e del λόγος a strumento linguistico. Questa corruzione, la cui possibilità era già iscritta all'interno dell'*anfänglicher Anfang*, si è poi riproposta invariabilmente durante il corso di tutta la filosofia occidentale, fino a Nietzsche. Come abbiamo visto nel secondo capitolo, egli rappresenta il momento terminale di una parabola millenaria, rappresentandone il sugello definitivo. Abbiamo inoltre affermato che, lungo questa parabola, l'uomo non si trovava più nel *Da-sein*, inteso quale luogo di *fondazione* nel quale egli partecipava di tutti i

<sup>55</sup> Cfr. M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., p. 56.

<sup>56</sup> M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin 'Germania' e 'Il Reno'*, cit., p. 79.

<sup>57</sup> M. Heidegger, *L'essenza della tecnica*, cit., p. 26.

momenti/movimenti della triade φύσις-ἀλήθεια-λόγος: ridotto a *subjectum*, egli vive un rapporto “orizzontale/frontale” con l’ente di tipo puramente rappresentativo. Dunque, la domanda è: quando Heidegger parla di Hölderlin – che cronologicamente si pone *dopo* Platone e Aristotele – in termini che abbiamo visto essere affatto simili a quelli con i quali egli parlava dei Greci; quando Heidegger descrive l’essenza della Poesia, l’essenza del linguaggio e l’essenza dell’uomo ad essi riferita in un modo che sembra ricalcare l’antica (e perduta) unità triadica sopracitata; egli, precisamente, a cosa si sta riferendo? Se Hölderlin è storicamente (*historisch*) situato dopo Platone e Aristotele, in che termini va intesa questa prossimità storica (*geschichtlich*) con i Greci? E, dunque, se l’essenza della Poesia e l’essenza del linguaggio nominano l’es-posizione dell’uomo nella dinamica conflittuale di Terra e Mondo, ma l’uomo è, da Platone in poi, espropriato dalla sua essenza originaria, di che uomo parla Heidegger quando tratta di Hölderlin? E in virtù di cosa quest’uomo “salta” dentro il luogo per lui aperto dall’opera d’arte?

Per rispondere a tutte queste domande, dobbiamo prima passare brevemente attraverso la trattazione del terzo e del quarto *Leitwort*.

## 2. «Nenn‘ ich denn Hohen dabei?»: gli dèi hölderliniani

Nel terzo *Leitwort*, Heidegger riporta i seguenti versi di Hölderlin: «Viel hat erfahren der Mensch. / Der Himmlischen viele genannt, / Seit ein Gespräch wir sind / Und hören können voneinander», «Molto ha esperito l’uomo. / Molti celesti ha nominato / da quando siamo un colloquio / e possiamo ascoltarci l’un l’altro». <sup>58</sup> Delle molte considerazioni che svolge Heidegger in merito a questo punto, noi preferiamo soffermarci su quella inerente allo statuto dei «celesti» (*Himmlischen*). Qui è necessario fare chiarezza, insieme, *con e al di là* di Heidegger. Diciamo con Heidegger perché inevitabilmente useremo gli strumenti concettuali offerti dalle sue analisi, ma diciamo anche *al di là* di Heidegger perché dobbiamo inevitabilmente tener conto di un’apparente incongruenza. Inoltre, noi non intendiamo soffermarci diffusamente sulla questione, di per sé estremamente complessa e perciò degna di una trattazione approfondita. Per quel che interessa la nostra ricerca, infatti, cercheremo di mettere a fuoco solo un aspetto, tra questa molteplicità, che ci possa essere utile per rispondere alle domande con le quali abbiamo chiuso il paragrafo

---

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 41.

precedente, e che attendono una risposta. Lo scopo, dunque, non è esaurire la questione di cosa siano gli dèi, il divino e il sacro all'interno della riflessione di Hölderlin. La finalità è piuttosto quella di vedere se, attraverso l'analisi dello studio heideggeriano degli dèi hölderliniani, riusciamo a mettere a fuoco più chiaramente quella dinamica ontologica espressa dall'unità triadica.

Iniziamo con il dire che in *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, Heidegger parla degli dèi come di coloro i quali «vengono alla parola»,<sup>59</sup> ma vengono alla parola

solo se essi stessi ci chiamano e ci reclamano. La parola che nomina gli dei è sempre una risposta a questo richiamo. [...] Solo in quanto gli dèi portano al linguaggio il nostro esserci (*Dasein*), noi accediamo al dominio della decisione di de-dicarci oppure di negarci a loro.<sup>60</sup>

Dunque, gli dèi sono coloro i quali vengono tratti “in salvo” dal linguaggio e in esso custoditi. Gli dèi, inoltre, sono salvati e così custoditi in seguito a un “appello”, cui l'uomo risponde. Ora, così intesi, gli dèi sembrano coloro i quali dis-pongono l'uomo nell'Aperto linguisticamente determinato che abbiamo visto sopra. Infatti, appellare l'uomo significa: reclamare per lui il luogo che gli spetta e lì porvelo, come suo custode e garante. Nell'appello degli dèi, l'uomo sembra subire quello *Stoß* che lo colloca nella «responsabilità di un destino»;<sup>61</sup> egli sembra cioè raccogliere questa provocazione e agire di conseguenza. Così interpretati, gli dèi sembrano essere molto simili a quanto abbiamo visto essere la φύσις/*Dichtung* nel suo dis-porre l'uomo nel luogo che gli è proprio, affinché egli, così disposto, possa garantire il processo dis-velante di Mondo e Terra. Gli dèi sembrerebbero così coincidere con quell'originaria dimensione perduta che abbiamo chiamato unità triadica.

Tuttavia, questa lettura non sembrerebbe accordarsi ad altri contesti interpretativi, invero molto frequenti, nei quali Heidegger mette in luce la presenza di un “qualcosa” che precede tanto gli uomini quanto, persino, gli dèi. Ne mettiamo in luce solo due.<sup>62</sup> È

---

<sup>59</sup> M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, cit., p. 48.

<sup>60</sup> *Ivi*, pp. 48-49.

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 49.

<sup>62</sup> Questa scelta è determinata soprattutto dal fatto che cerchiamo di attenerci, per quanto possibile, a testi scritti entro il 1938. In realtà, le due poesie che prenderemo subito in considerazione – «*Come quando al dì di festa...*» e «*Arrivo a casa*» – sono analizzate da Heidegger nel 1939 e nel 1943. Giustificiamo questa scelta in due modi: innanzitutto, si tratta solo di brevi accenni, che servono più che a supportare il nostro



quanto egli, per esempio, individua, in «*Wie wenn am Freiertage...*», con il nome *Natur*, natura («*Die mächtige, die göttlichschöne Natur*»):<sup>63</sup>

Dunque la natura è simile a un dio o a una dea? Se così fosse, la “natura”, *che è presente in tutto, anche negli dèi*, verrebbe di nuovo e ancora una volta commisurata in base al “divino” e non sarebbe più “la natura”. Essa è detta la “bella” perché è “prodigiosa e onnipresente”. [...] L’onnipresenza regge gli estremi opposti del cielo più altro e dell’abisso più profondo.<sup>64</sup>

In questo caso, la *Natur* «è presente in tutto, anche negli dèi» e per questa ragione non può essere aggettivata solo come “divina”, ma va compresa come “bella” nel senso di “onnipresente”: in questa «onnipresenza» essa raccoglie tanto i divini i quanto i mortali. In questo modo, noi non sappiamo ancora cosa sono gli dèi, ma siamo informati sul fatto che vi è un “prima” che li precede e precedendoli li raccoglie in una unità, insieme agli uomini.

Ancora: nell’analisi dell’inno «*Heimkunft. An die Verwandten*», Heidegger individua nell’*Hohe* («*Nenn‘ ich denn Hohen dabei?*»)<sup>65</sup> nel quale ha dimora la «dimensione serena» il luogo nel quale trovare traccia degli dèi:

Gli dèi [...] portano il saluto inviato dalla dimensione serena. La dimensione serena è il fondamento essenziale del salutare, cioè dell’angelico, nel quale consiste ciò che più proprio degli dèi.<sup>66</sup>

---

*iter* argomentativo a costituirne il punto di partenza, le sue premesse. Inoltre, abbiamo deciso di scegliere testi “più prossimi possibili” al 1938, che potessero leggersi specularmente agli scritti heideggeriani su Hölderlin redatti prima di tale data. Segnaliamo, inoltre, che vi è in realtà un momento precedente al 1938 nel quale Heidegger argomenta diffusamente sulla natura del divino in Hölderlin. Si tratta della seconda parte del corso di lezioni tenuto da Heidegger nel 1934/35 sulle due poesie *Germania* e *Il Reno*, dove Heidegger esamina quest’ultimo componimento. Noi preferiamo tuttavia non prendere in considerazione l’analisi di questo testo e non servirci delle argomentazioni lì proposte da Heidegger, in quanto la trattazione lì condotta sul divino è, a nostro avviso, troppo complessa per gli scopi che ci siamo proposti. Infatti, è presente un’articolazione del divino che ammette l’esistenza di “semidei” come «“essenziare intermedio” tra gli uomini e gli dèi» (M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin ‘Germania’ e ‘Il Reno’*, cit., p. 239). Questo richiederebbe un’analisi che esula dai nostri scopi.

<sup>63</sup> M. Heidegger, «*Come quando al dì di festa...*», in Id., *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 61.

<sup>64</sup> *Ivi*, pp. 66-67. Corsivi nostri.

<sup>65</sup> M. Heidegger, «*Arrivo a casa*», in Id., *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 14. Qui Heidegger individua questa alterità dalla quale il dio proviene anche nell’espressione «lui» («*Oder singen, es gilt meistens den Engeln und ihm*» [*ivi*, p. 10]).

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 24.

Gli dèi che «portano il saluto inviato dalla dimensione serena». Anche in questo caso, non abbiamo informazioni sull'essenza degli dèi, ma ci viene detto che essi «portano il saluto», ovvero testimoniano, con la loro *presenza* (termine che non usiamo a caso), un altro/alto nel quale v'è la dimensione serena e dal quale essi presumibilmente giungono (o che comunque con esso hanno una qualche prossimità), ma che *non sono* questo stesso altro/alto.

Diciamo subito cosa, nella nostra argomentazione che cerca di armonizzare queste due letture, sono gli dèi: essi sono l'ente. Ovviamente, bisogna giustificare quest'ipotesi. L'ente che gli dèi sono non è l'ente che “è-presente” (*ist*), ma l'ente che “presenzia” (*west an*). È necessario a questo punto differenziare tre modalità con le quali Heidegger, in questi anni, nomina l'essere di “qualcosa” e specificare la nostra scelta traduttiva: *wesen*, *sein* e *anwesen*. *Wesen* è usato da Heidegger nel senso «di “essere durevolmente presente”, “durare”, “permanere”». <sup>67</sup> Queste le soluzioni traduttive del Volpi. Noi accettiamo la scelta volpiana, perché permette di tradurre la *Wesung*, derivazione di *wesen*, nel modo che a noi sembra opportuno di “permanenza essenziale” o “presentarsi essenziale” – a patto, però, di intendere queste espressioni, “permanenza” e “presentarsi” in modo simultaneo, come si sforza di fare Heidegger usando nel tedesco *wesen* e *Wesung*. All'interno dei *Beiträge* questo modo d'essere è proprio del *Seyn*, scritto nell'antica grafia tedesca, che differenzia dal *Sein* scritto nella grafia moderna con il quale Heidegger intende l'essere della tradizione. Le differenze tra *Seyn* e *Sein* le renderemo più chiare successivamente. Ora sia sufficiente tenere a mente che il *Seyn* “caro” a Heidegger è il primo, quello con la “y” appunto, a cui spetta il modo d'essere del *wesen*. Se dunque il *Seyn west*, chi *ist* e chi *west an*? Rispondiamo, con lo Heidegger dei *Beiträge*: *das Seiende*, «l'ente». <sup>68</sup> Ora, in realtà, Heidegger nei *Beiträge* scrive: «L'ente è (*ist*). L'Essere (*Seyn*) è essenzialmente (*west*)». <sup>69</sup> L'ente dunque *ist*, non *west an*. Noi però decidiamo di spingerci più a fondo, differenziando opportunamente tra come può “essere” l'ente. Con la predicazione dell'ente nei termini del *sein* (*das Seiende ist*) intendiamo l'ente “postplatonico” e “postaristotelico”, ovvero l'ente come semplice-presenza, l'ente

---

<sup>67</sup> F. Volpi, *Avvertenza del curatore all'edizione italiana*, in M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., p. 22.

<sup>68</sup> M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., p. 97.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

che solamente ... *ist.* È, questo, l'ente totalmente tratto fuori dalla dinamica presocratica di s-velamento, estraneo allo s-schiudersi della φύσις, completamente dischiuso ed esibito dal λόγος e, infine, essenzialmente "pacifico", non polemico, alieno dalla conflittualità che animava internamente l'unità triadica. L'ente che *west an*, invece, è esattamente l'ente inserito in questa unità stessa. Se ci è concesso: è l'ente di Parmenide ed Eraclito, non di Platone ed Aristotele. Ovvero, esso è l'ente che non è semplicemente-presente, ma *presenzia*. Presenziare assume qui un duplice significato: da un lato è presente (è *ente*, inteso come il participio presente di "essere": è un qualcosa che è), dall'altro presenzia, cioè è presente nel senso che assiste, partecipa personalmente a qualcosa e così *ne può dare testimonianza*. A cosa "partecipa" l'ente e dunque cosa "può testimoniare"? Rispondiamo: l'unità originaria di φύσις, ἀλήθεια e λόγος, ovvero la struttura nella quale è già da sempre inserito – della quale dunque partecipa – e che rivela – cioè testimonia – nel momento in cui *west an*, cioè nel momento in cui la sorgenza aletheologica della φύσις è raccolta dal λόγος e così esibita.

La domanda da porsi ora è: per quale motivo diciamo che gli dèi sono l'ente che *west an*, che presenzia? Iniziamo prendendo in considerazione ciò che all'interno de *Der Ursprung des Kunstwerkes* appare un modo del tutto singolare di trattare il divino. Esso in realtà non è né riferito a Hölderlin (cioè agli dèi holderliniani), né viene declinato nei termini del divino in quanto "essenza" del divino. In *Der Ursprung des Kunstwerkes* Heidegger parla invece di una statua, la statua del dio. Osserviamo il contesto nel quale Heidegger tratta della statua dio. Heidegger sta analizzando l'essenza dell'opera d'arte e, dopo aver trattato del quadro delle scarpe di Van Gogh, egli prende in esame «un tempio greco». Leggiamo quanto scrive Heidegger e poi lo commentiamo:

Un edificio, un tempio greco, non riproduce nulla. Si erge semplicemente, nel mezzo di una valle dirupata. Il tempio racchiude la statua del dio ed in questo racchiudimento protettivo fa sì che, attraverso il colonnato, essa risplenda nella sacra regione. In virtù del tempio, dio è presente (*anwest*) nel tempio. Questo esser-presente (*anwesen*) di dio è in se stesso il dispiegamento e la delimitazione d'una regione sacrale. Ma il tempio e la sua regione non si perdono nell'indefinito. Il tempio, in quanto opera, dispone e raccoglie intorno a sé l'unità di quelle vie e di quei rapporti in cui nascita e morte, infelicità e fortuna, vittoria e sconfitta,

sopravvivenza e rovina delineano la forma e il corso dell'essere umano nel suo destino (*Geschick*).<sup>70</sup>

Procedendo con ordine, notiamo innanzitutto che il tempio greco è assunto da Heidegger a mo' di *esempio* di opera d'arte («Il tempio, in quanto opera...»). Indicazione fondamentale, perché ci fa capire che tutto ciò che abbiamo visto essere riferito all'opera d'arte va tenuto in considerazione anche per quel che riguarda il tempio. All'interno di questo tempio, come leggiamo, è posta «la statua del dio». Benché qui si parli di statua, la quale è di fatto un'opera d'arte scultorea – e dunque dovrebbe essere trattata alla stregua del tempio –, si nota come Heidegger non la prenda mai in considerazione in quanto opera d'arte. Prima di tutto, non si riferisce ad essa in quanto opera, ma la nomina sempre e solo come «statua». Secondariamente, ma soprattutto, Heidegger passa bruscamente dal parlare della «statua del dio» a parlare di «dio»: «dio è presente», «questo esser-presente di dio» – quasi a indicare, grazie alla rimozione del termine «statua», che l'accento non deve cadere su quest'ultimo, ma su «dio». La statua del dio qua citata, dunque, non va presa *in quanto* statua/opera d'arte, ma va interpretata alla luce di qualcos'altro. Un ulteriore elemento che ci guida nell'analisi di questo passo è la posizione nella quale la statua è collocata: essa non è né in cima al tempio, al suo vertice, né tantomeno di fianco, in posizione di uguaglianza. Essa è posta al suo interno («il tempio racchiude la statua del dio»).

Dunque, riassumendo, abbiamo: un'opera d'arte – che porta seco tutte le caratteristiche testé analizzate – e un qualcosa, nominato come «statua del dio» o, meglio, come «dio», che si trova al suo interno. Cosa fa il dio dentro il tempio? Egli semplicemente «*west an*», ovvero, nella nostra traduzione, presenza. Come presenza il dio? Ovvero, in virtù di cosa presenza? Heidegger è chiarissimo: «In virtù del tempio [...] in quanto opera». E cosa fa il tempio, ché il dio al suo interno presenzi? Esso lo include in un «raccolimento protettivo» affinché la statua del dio «risplenda nella sacra regione». Il tempio, dunque, contemporaneamente *cela e nasconde* la statua del dio, ma proprio grazie a questo nascondimento «protettivo» *dischiude* il divino e fa in modo che quest'ultimo irradi tutta la «sacra regione». Questo irradiarsi del dio nell'opera e grazie all'opera d'arte/tempio è esattamente il presenziare del dio, il fatto che egli *west an*.

---

<sup>70</sup> M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., p. 27.

È dunque necessario risolvere l'equivalenza. Se il tempio è citato come «opera d'arte»; se l'opera d'arte abbiamo visto richiamare le caratteristiche della φύσις, tanto da spingerci a dire che “l'opera d'arte è la φύσις”; se il tempio nasconde ed esibisce al suo interno un qualcosa che abbiamo nominato «dio» (questo è la nostra incognita); ci chiediamo: cos'è che nella φύσις(/opera d'arte) avevamo visto essere s-chiuso, dis-velato, raccolto e fatto apparire? Risposta: l'ente. Non l'ente meramente inteso, il semplice *factum brutum* del suo essere qualcosa che è, *ist*, bensì l'ente come il presenziare la dinamica che lo porta ad essere. L'ente che *west an* non indicava semplicemente il fatto che qualcosa è, ma che qualcosa è *divenuto*: esso è il testimone (e lo testimonia con la sua *presenza*)<sup>71</sup> del processo manifestativo, aletheologico che è proprio della φύσις, entro la quale egli si trova, insieme custodito ed esibito. Anche dal modo in cui Heidegger descrive la situazione in cui si trova il tempio, emerge una suggestione che intuitivamente rende più chiara l'analogia: il tempio, che si erge «nel mezzo di una valle dirupata», contiene al suo interno (la statua di) un dio; il basamento di roccia del tempio poggia sul terreno, nel quale esso ha solide fondamenta. Il tempio è in mezzo allo scontro tra le potenze della Terra, che soffiano su di esso con tutta la loro «violenza»<sup>72</sup> un'oscura bufera, e l'accadere di un Mondo reso manifesto dallo «splendore e [dalla] luminosità»<sup>73</sup> della sua pietra quando è incontrata dai raggi del Sole. In mezzo a questa lotta tra Terra e Mondo – oscurità che trattiene l'apparenza e luminosità che la reclama – il tempio custodisce il dio, proteggendolo. Questa custodia, che è un «racchiudimento protettivo», è allo stesso tempo la garanzia della sua conservazione e, dunque, della sua es-posizione. Il dio, messo in salvo nel e dal tempio dalla lotta che fuori divampa, allo stesso tempo *presenzia* a questa lotta, come suo *testimone*. Così l'ente: esso è “interno” alla φύσις, nella quale è custodito e raccolto dal λόγος, ma allo stesso tempo espropriato ed es-posto dallo schiudersi della φύσις stessa secondo la sua legge aletheologica. In questo e-venire alla presenza, l'ente *west an*, *presenzia e testimonia* il πόλεμος che sorge tra latenza e non latenza, tra velamento e svelamento.

Solo l'ente che *ist* non compartecipa a questa lotta, anzi, non la conosce affatto, essendosi quest'ultima sopita a favore dell'ente come mera presenza costante. L'ente che

---

<sup>71</sup> Esattamente come abbiamo visto fare al quadro di Van Gogh con le scarpe.

<sup>72</sup> *Ibidem*.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

*ist* è, come abbiamo visto nel primo capitolo, la pura espressione di un essere/φύσις ipostatizzato, “fermo” e interrotto, nel suo *venire-alla-presenza* al puro momento della *presenza*: mera presenza, *Anwesenheit*. Nel modo dell’ιδέα platonica come *Anschein* e della φύσις aristotelica come οὐσία, l’ente così inteso non *presenzia* ad alcun movimento dis-velante, essendo quest’ultimo venuto meno a favore dello svelato. È esattamente quello che succede anche nel caso dell’opera d’arte, qualora essa venisse considerata impropriamente ovvero *estheticamente*, cioè qualora essa ricadesse sotto il dominio dell’estetica. Ciò accade quando la forma (*Form*) dell’opera non è più compresa a partire dall’enigmaticità del *Riss* ove è condotta la lotta per la verità (ἀλήθεια, dis-velatezza) dell’opera, ma è dedotta «dall’essere come “entità” dell’ente». <sup>74</sup> Ciò consegue dalla riduzione dell’essere nel modo dell’εἶδος e dell’ιδέα: «Il σύνολον, il tutto unitario di μορφή e ὄλη, cioè l’ἔργον, è (*ist*) nel modo dell’ἐνέργεια. Questo modo dell’esser-presente (*Anwesenheit*) diviene l’*actualitas* dell’*ens actu*. L’attualità diviene realtà (*Wirklichkeit*). La realtà diviene oggettività (*Gegenständlichkeit*). L’oggettività diviene esperienza vissuta (*Erlebnis*)». <sup>75</sup> È questa separazione tra materia e forma, che «è proprio lo schema concettuale classico di ogni storia dell’arte e di ogni estetica», <sup>76</sup> a costituire il fraintendimento più rilevante in merito all’essenza dell’opera d’arte, la quale diviene il campo della bellezza e non più della verità. <sup>77</sup> L’ente “bello” non è dunque l’ente “vero”, cioè l’ente che «ci si presenta, ci sta davanti e in tal modo ci è-presente (*an-west*), essendo così l’ente che è». <sup>78</sup>

Dopo aver visto come l’ente/dio *west an* – e prima di ritornare a trattare del dio e degli dèi, questa volta però riferendoli a Hölderlin – è necessario soffermarci brevemente sul modo in cui Heidegger designa l’essere tanto dell’opera d’arte quanto della φύσις. Oramai, non dovrebbe stupire particolarmente osservare come entrambi siano ancora una

---

<sup>74</sup> M. Heidegger, *L’origine dell’opera d’arte*, cit., p. 64.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> M. Heidegger, *L’origine dell’opera d’arte*, cit., p. 13.

<sup>77</sup> Cfr., *ivi*, p. 22. Scrive Heidegger in un altro luogo, al quale peraltro rimandiamo per quanto concerne la trattazione del problema estetico: «“Estetica” è quella meditazione sull’“arte” e sul “bello” in cui punto di partenza e punto di arrivo non è l’opera, ma la conformità a uno stato dell’uomo che fa e che fruisce. Tutta l’estetica assume l’opera d’arte come *oggetto* e ciò significa in rapporto al soggetto, anche quando apparentemente si prescinde dal soggetto» (M. Heidegger, *Sul superamento dell’estetica. Su “origine dell’opera d’arte”*, in. Id, *Dell’origine dell’opera d’arte e altri scritti*, a cura di A. Ardovino, Centro Internazionale Studi di Estetica, Palermo, 2004, p. 59).

<sup>78</sup> M. Heidegger, *L’origine dell’opera d’arte*, cit., p. 14.

volta equiparati, essendo entrambi nel modo del *wesen*. Infatti, così come «l'essere è (*west*) come φύσις»,<sup>79</sup> così «l'opera è-presente (*west*) come tale là dove la verità è in opera, e perché la verità è-presente (*west*) in quanto si istituisce un ente».<sup>80</sup> Esempi e ricorrenze del verbo *wesen* applicati a φύσις e opera sono molto frequenti. Noi non vogliamo ripercorrerli tutti, ma ci limitiamo a riportare queste due citazioni come parte per il tutto e cerchiamo piuttosto di ragionarci su, cercando di spiegare come mai la φύσις/opera d'arte *west* e non *west an*, o *ist*. Se, come abbiamo detto prima avvantaggiandoci con i riferimenti traduttivi del Volpi, la *Wesung* esprime l'idea di "permanenza essenziale" e "presentarsi essenziale", così il *wesen*, da cui il sostantivo è derivato, esprime l'idea della permanenza, ovvero del permanere presso di sé, del trattenersi. Questa permanenza sta a noi intenderla nel modo corretto, ovvero come quel trattenersi, chiudersi, negarsi della φύσις/opera d'arte che, come abbiamo visto, è anche la messa a tema del suo presentarsi e del suo schiudersi. Ecco perché la *Wesung* esprime insieme la *permanenza* e il *presentarsi* ed ecco perché abbiamo detto che questi momenti vanno pensati in una unità: essi non sono uno o l'altro, oppure uno dopo l'altro, ma sono uno *in virtù* dell'altro (e viceversa). Essi nominano infatti il momento presentante (il venire-alla-presenza) della φύσις e la sorgenza del Mondo nell'opera d'arte; contemporaneamente, essi nominano il momento celante (il tornare-nella-latenza) della φύσις e la chiusura della Terra nell'opera d'arte. In questo modo la φύσις/opera d'arte non può essere semplicemente pensata nei termini di qualcosa che *west an*, che presenzia nei termini della testimonianza. Essa, piuttosto, è *ciò di cui* è data testimonianza, attraverso l'ente es-posto dal λόγος che inerisce alla φύσις e dal linguaggio che inerisce all'opera d'arte come il loro momento violentante/«pericoloso» (che strappa e conduce alla presenza) e custodente/«innocente» (che cela e raccoglie nella latenza).

Avendo dunque mostrato come il dio del saggio sull'origine dell'opera d'arte può essere inteso come l'ente nel modo dell'*anwesen*, del presenziare e del dare testimonianza, cerchiamo di vedere se nei contesti hölderliniani in cui Heidegger parla degli dèi queste caratterizzazioni continuano ad essere valide. Non si tratta, tuttavia, di osservare pedissequamente se laddove Heidegger parla degli dèi egli li predichi nel modo dell'*anwesen*. Una tale operazione non avrebbe senso in quanto non è detto che

---

<sup>79</sup> M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 111.

<sup>80</sup> M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., p. 57.

Heidegger, laddove parla degli dèi, abbia sempre e solamente a cuore la messa a tema del loro modo d'essere; anzi, il divino in Hölderlin è, come vedremo, interrogato alla luce di diverse istanze e differenti necessità ermeneutiche. Così facendo non è dunque da escludere che Heidegger, nell'incoerenza più volte ricordata (e giustificata) che caratterizza il suo vocabolario di questi anni, non rispetti in modo coerente la differenza da noi individuata. Quello che a noi preme è piuttosto capire se quegli aspetti e quelle caratterizzazioni che egli dà degli dèi si confanno comunque all'idea del dio come ente nel modo dell'*anwesen*.

Torniamo innanzitutto ai passi che abbiamo preso in considerazione prima. Nel primo di questi, mettevamo in luce come gli dèi non fossero “primi”, ma giungessero solo secondariamente, in virtù in qualcosa che Heidegger, richiamando Hölderlin, nominava *Natur*, natura. Essa era descritta come «presente in tutto, anche negli dèi» e per questo «prodigiosa e onnipresente». Ci chiediamo: non è possibile vedere in questa *Natur* l'idea appena esposta della φύσις intesa come quella qual cosa che *west*? Certamente. Questa *Natur*, infatti, è «onnipresente» in quanto precede l'avvento del divino, ovvero l'avvento dell'ente – e lo fonda. Essa è il presupposto che permette agli dèi di venire-alla-presenza. Per questo motivo, scrive Heidegger, essa non può essere associata a un dio o a una dea, perché in tal modo «verrebbe di nuovo e ancora una volta commisurata in base al “divino”», ovvero: la φύσις non può essere compresa «in base» all'ente, cioè *come* ente, perché in tal modo essa verrebbe compresa in base all'entità – la quale *ist* o, nel migliore dei casi, *west an*, ma senz'altro non *west*, come invece fa la φύσις/*Natur*. Questa *Natur* è il tentativo heideggeriano/hölderliniano di individuare uno spazio che sia precedente tanto ai mortali quanto ai divini, ovvero uno spazio che permetta la fondazione insieme dell'uomo e dell'ente. Questo spazio non è nominato univocamente solo come *Natur*, ma ha epiteti sempre diversi, a testimoniare l'inesausto sforzo compiuto da Hölderlin (e da Heidegger che lo legge) di significare una regione pre-umana e pre-divina comprendendola in base a caratteristiche che sono proprie di questa stessa regione senza anteporle tratti umani o specificamente ontici (divini). Questa regione è ciò che nel secondo passo presso in considerazione viene chiamato «Hohe», oppure «dimensione serena», «lui», «zwischen Bergen, hoch in der Luft»<sup>81</sup> o, in altri contesti, «der Äther».<sup>82</sup>

---

<sup>81</sup> Cfr. M. Heidegger, «Arrivo a casa», cit., pp. 8-15.

<sup>82</sup> M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin 'Germania' e 'Il Reno'*, cit., p. 17.



In ogni caso, pur nella differenza terminologica, il loro significato è univoco, e va riferito al darsi sopra descritto di un qualcosa (φύσις) che *west* e in tal modo permette che qualcosa *west an*.

Soffermandoci proprio sul secondo passo citato, ricordiamo come gli dèi «portano il saluto inviato dalla dimensione serena». È, questo, il secondo senso dell'*anwesen* divino, il quale non solo *presenzia*, ma *testimonia*: gli dèi, essendo, «portano il saluto» ovvero rivelano, nel loro salutare, l'esistenza di una «dimensione serena» che è per loro «il fondamento essenziale». Così l'ente nel modo dell'*anwesen* non solo è, ma anche *testimonia* questo *anwesen* stesso, dà cioè testimonianza della φύσις dal quale esso è tratto e così facendo a essa riconduce. Questa testimonianza degli dèi attuata attraverso il saluto identifica quest'ultimo come un dire vago, allusivo, misterioso: «... und Winke sind / von Alters her die Sprache der Götter». <sup>83</sup> Attraverso *Winke*, cenni: così parlano («portano il saluto») gli dèi – attraverso «il temporale e il fulmine». <sup>84</sup> Dunque, l'origine essenziale da cui essi sono scaturiti, che è nel medesimo tempo la loro dimora custodente, è solo “accennata”, misteriosamente indicata – eppure è indicata! Ed è in virtù di questa indicazione degli dèi/ente che noi possiamo «de-dicarci» oppure «negarci a loro». Torniamo così alla primissima caratterizzazione che avevamo dato degli dèi, quella secondo la quale essi sembravano coincidere con la φύσις. In realtà, questa citazione («La parola che nomina gli dei è sempre una risposta a questo richiamo. [...] Solo in quanto gli dèi portano al linguaggio il nostro esserci (*Dasein*), noi accediamo al dominio della decisione di de-dicarci oppure di negarci a loro») non informa in merito all'identità tra φύσις e dèi/ente, ma alla loro essenziale prossimità. Infatti, nella *positività* del movimento della φύσις e dell'opera d'arte non è possibile distinguere ente ed essere in modo arbitrario, ma solo *secondo la legge (ἀλήθεια) del loro reciproco richiamarsi*: la φύσις permette all'ente di manifestarsi e l'ente così manifestato richiama il fondamento dal quale è tratto. Come abbiamo visto, all'interno di questo richiamarsi vicendevole si colloca l'uomo, cioè quell'ente che accade nel modo di un evento linguistico (λόγος): egli è chiamato a nominare l'ente («la parola [...] nomina gli dei») e in questo nominare coglie e raccoglie l'ente («de-dicarci [...] a loro») custodendolo. Ma ecco che, grazie a Hölderlin, siamo subito informati su un dettaglio essenziale: questo nominare è

---

<sup>83</sup> M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, cit., p. 55.

<sup>84</sup> M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin 'Germania' e 'Il Reno'*, cit., p. 36.

primariamente un silenzioso ascoltare («[...] è sempre una risposta a questo richiamo»). Questo conferma quanto avevamo già visto, dicendolo semplicemente in un modo diverso: prima che accada l'accesso all'ente da parte dell'uomo, è necessario che quest'ente *si faccia avanti* attraverso un Aperto, si presenti, *presenzi* – e così presenziando *testimoni* l'orizzonte da cui esso sorge e a cui verrà ri-volto.<sup>85</sup> Il «mistero» a cui avevamo accennato già nel secondo capitolo, consiste nel fatto che questo Aperto nel quale si fa avanti l'ente è *sì* predisposto dalla φύσις, *ma* è predisposto dalla φύσις *per* l'uomo, affinché egli occupi in esso quel *Da-sein* nel quale può fondarsi e, così facendo, permettere all'ente l'entrata nella presenza *iniziale*. Heidegger scrive: «Dono (*Schenkung*) e fondazione (*Gründung*) racchiudono in sé la immediatezza di ciò che chiamiamo inizio (*Anfang*)». <sup>86</sup> Il «dono» è esattamente l'apertura da parte della φύσις di quello spazio (il quale è “donato” all'uomo) chiamato *Da-sein* in cui l'uomo è de-posto; la fondazione invece è ciò che l'uomo fa avvenire in questo *Da-sein*, cioè la messa in luce dell'ente.<sup>87</sup>

Insomma, come si può facilmente notare, nella positività dell'origine, la φύσις nel modo del *wesen*, l'ente nel modo del *west an* e l'uomo nel modo del *Da-sein* vivono – in quell'*Anfang* genuinamente consegnato tanto dalla φύσις quanto dall'opera d'arte – una sorta di comunione simbiotica e *simbolica*<sup>88</sup> nella quale ognuno dei tre termini vive con l'altro una prossimità *essenziale*, ovvero non potrebbe essere senza l'altro. Si tratta perciò di un reciproco *fondarsi*, non di una fondazione di natura causale che vorrebbe uno dei termini precedente, logicamente o cronologicamente, all'altro.

### 3. «Wo aber Gefahr ist...»: il dio venturo

Siamo giunti, infine, a un punto di massima importanza. Infatti, possiamo qui raccogliere tutto quello che abbiamo detto finora non solo in merito a Hölderlin, ma anche in merito ai Greci, alla modernità e, da ultimo, a Nietzsche. Restano difatti ancora senza risposta alcune domande che ci siamo posti nel mezzo di questo capitolo. Le riproponiamo:

---

<sup>85</sup> Cfr. *ivi*, pp. 74-75.

<sup>86</sup> M. Heidegger, *L'essenza dell'opera d'arte*, cit., p. 60.

<sup>87</sup> Su questo si veda il secondo paragrafo del capitolo V.

<sup>88</sup> «L'opera d'arte è simbolo» (*ivi*, p. 6).

Dunque, la domanda è: quando Heidegger parla di Hölderlin – che cronologicamente si pone *dopo* Platone e Aristotele – in termini che abbiamo visto essere affatto simili a quelli con i quali egli parlava dei Greci; quando Heidegger descrive l'essenza della Poesia, l'essenza del linguaggio e l'essenza dell'uomo ad essi riferita in un modo che questi sembrano ricalcare l'antica (e perduta) unità triadica sopracitata; egli, precisamente, a cosa si sta riferendo? Se Hölderlin è storicamente (*historisch*) situato dopo Platone e Aristotele, in che termini va intesa questa prossimità storica (*geschichtlich*) con i Greci? E, dunque, se l'essenza della Poesia e l'essenza del linguaggio nominano l'es-posizione dell'uomo nella dinamica conflittuale di Terra e Mondo, ma l'uomo è, da Platone in poi, espropriato dalla sua essenza originaria, di che uomo parla Heidegger quando tratta di Hölderlin? E in virtù di cosa quest'uomo “salta” dentro il luogo per lui aperto dell'opera d'arte?

L'evidenza che muove queste domande (ovvero la corruzione metafisica operata dal pensiero platonico e aristotelico e l'incapacità di comprendere come, in questo orizzonte deviato, possa esplicarsi positivamente la dinamica della φύσις nel modo dell'opera d'arte) trova una sua conferma anche nelle considerazioni appena svolte in merito agli dèi. Avendo infatti considerato questi ultimi solo nella loro dimensione positiva (l'ente inserito nell'unità triadica dell'*Anfang*), ci siamo per ora – volontariamente – preclusi l'altra grande verità testimoniata dal pensiero hölderliniano:

Entflohene Götter! auch ihr, ihr gegenwärtigen, damals  
Wahrhaftiger, ihr hattet eure Zeiten!<sup>89</sup>

Il “nostro” tempo, dunque, così come il tempo di Hölderlin e quello di Nietzsche, non è il tempo degli dèi, ma è «il tempo degli dèi fuggiti».<sup>90</sup> Cosa indica – fuor di metafora – la fuga degli dèi? Come si accorda questa espressione alle analisi sopra svolte sugli dèi e in che senso si pone come conferma delle nostre domande? Quest'espressione significa: non si dà più l'ente nella modalità dell'*anwesen*. Questa modalità di intendere l'ente è venuta meno, a favore della semplice-presenza di quest'ultimo. Infatti, come abbiamo visto prima, a seguito della rivoluzione-involuzione platonica e aristotelica l'ente si dà solo nel

---

<sup>89</sup> M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin 'Germania' e 'Il Reno'*, cit., p. 12.

<sup>90</sup> M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, cit., p. 57.

modo del *sein*, dell'essere come mera apparenza. Dunque, quel «Entflohenen Göttern!» esprime d'un tempo sia l'inizio platonico-aristotelico della metafisica, sia la sua fine nietzschiana (che porta alle sue massime conseguenze la prima), nominando anche tutto ciò che sta in mezzo a queste due, ovvero la *Abendländische Metaphysik*, come *Seinsgeschichte*, come *Seinsvergessenheit*. La fuga degli dèi è quindi la fuga dell'ente positivamente interpretato alla luce dell'unità triadica che vigeva nell'*Anfang*, la quale permetteva a questo ente di vivere in prossimità “simbolica” sia con la φύσις dalla quale era tratto che con l'uomo in quanto suo raccogliente e suo custode.

Espressa in questi termini, dunque, l'espressione «dèi fuggiti!» non dice altro se non quello che abbiamo già detto finora; lo dice forse più “poeticamente”, forse in modo più suggestivo, ma in buona sostanza non aggiungerebbe nulla alle nostre analisi. Più che altro, le confermerebbe, mostrando come anche Hölderlin, il pensatore tedesco per eccellenza (e vedremo tra poco per quale motivo), aveva pensato la “catastrofe” della fine, che è d'un tempo anche la “gloria” dell'inizio, ma niente in più. Insomma, Hölderlin, con quel «Entflohenen Göttern!», parrebbe non dire qualcosa in più di quanto non avesse già detto Nietzsche (nota bene: lo Nietzsche letto da Heidegger) in merito alla consunzione del principio originario, la decadenza che ne consegue e, dunque, la ripetizione del nichilismo come forma della storia dell'Occidente. In questo orizzonte ermeneutico – nel quale «Entflohenen Göttern!» e «Gott ist tot!» finiscono per significare la stessa cosa – non ci sarebbe spazio nemmeno per una *chance* salvifica e redentiva che permetterebbe all'uomo di operare nella direzione contraria per attuare un contromovimento positivo che possa essere in grado di ribaltare questa situazione. La fuga degli dèi così intesa, infatti, confermerebbe l'espropriazione dell'uomo dal suo *Da-sein*: nominando la scomparsa dell'ente nel modo dell'*anwesen*, nominando dunque la perdita dell'unità triadica nella quale l'uomo trovava il suo luogo abitativo (*Da-sein*), la fuga degli dèi nomina insieme anche l'“inautenticità” del soggetto metafisico, il quale, da Platone fino a Nietzsche passando per Cartesio, non sarebbe più “di casa nel mondo”, ovvero non sarebbe più dis-posto, come lo era un tempo, nel luogo per lui aperto dalla φύσις (l'appello degli dèi) dove egli si faceva custode dell'ente (la risposta all'appello degli dèi).

Tuttavia, ci chiediamo, è possibile che questa “fuga” dica anche e soprattutto qualcos'altro? È possibile che nominando gli dèi fuggiti Hölderlin ci stia indicando una

strada alternativa, redentiva, salvifica rispetto a quella appena descritta? È possibile che nel massimo decadimento nichilistico-metafisico si dia, inaspettata, una *chance*? È possibile, dunque, che quel «Entflohene Götter!» riveli un aspetto ulteriore, ancora non pienamente indagato, di quella struttura triadica più volte citata mettendone in luce un aspetto sul quale forse non ci siamo ancora soffermati? Sì, perché «wo aber Gefahr ist, wächst / das Rettende auch», «lì dov'è il pericolo, cresce / anche ciò che salva».

Infatti, scrive Heidegger:

Gli antichi dèi, in quanto sono fuggiti, ci sono proprio nel non-potere-più-chiamare, ci sono non in quanto presenti, ma nell'esserci rinunciante in quanto gli essenziati, vale a dire ancora essenziati. Assenziando, essi essenziavano proprio nell'assenziatezza dell'essenziato.<sup>91</sup>

L'oscurità della citazione (oscurità che senz'altro la traduzione non contribuisce a diradare) ci costringe a meditarla con attenzione. Il senso generale del passo è che l'assenza degli dèi non coincide con la loro negazione, ma, paradossalmente (in un modo che a questo livello dell'analisi sembra ancora non chiaro) con la loro donazione. Essi infatti «assenziando» (*abwesend*) si «essenziavano» (*wesen*). Come può essere che il dio, negandosi, si offra? Che senso ha dire che l'ente, nel momento in cui è dato solo nel modo del *sein* e non dell'*anwesen*, dica ancora qualcosa di “positivo”, che ci possa cioè ricordare la perdita dinamica manifestativa della φύσις?

Facciamo un passo indietro. Nel secondo capitolo avevamo visto come ciò che accade con Platone e Aristotele è la chiusura del processo manifestativo della φύσις a favore solamente del suo momento apparente. La φύσις sarebbe dunque “soffocata” dall'esposizione totale dell'ente, “bloccato”, nel moto del suo apparire, al momento dell'apparenza (*Schein*) – la quale, così estrapolata dal suo venire-all'apparenza (*Erscheinen*), diviene mera apparenza (*Anschein*). Perciò, quello che abbiamo con i due Greci è l'es-posizione assoluta dell'essente a sfavore dell'Essere(*Seyn*)/φύσις.<sup>92</sup> Ad

---

<sup>91</sup> M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin 'Germania' e 'Il Reno'*, cit., p. 113. Riportiamo, a causa di una traduzione che non ci entusiasma affatto, anche la versione tedesca: «Die alten Götter sind als entflohene im Nicht-mehr-rufendürfen gerade da, da nicht als gegenwärtige, aber im verzichtenden Dasein da als die Gewesenen, d. h. noch Wesenden. Abwesend wesen sie gerade in der Abwesenheit des Gewesenen» (HGA, 39, p. 107).

<sup>92</sup> Sulla coincidenza della φύσις con il *Seyn* torneremo nel prossimo capitolo.

emergere, come unico orizzonte metafisico, è quindi l'ente nella sua incontrovertibile presenzialità (*Anwesenheit*). Inoltre, persino l'essere (*Sein*) di quest'ente si colloca all'interno di questo orizzonte, venendo infatti anch'esso trattato *alla stregua di un ente*. Dunque, tanto il *Seyn/φύσις* quanto il *Sein des Seiendes* vengono, di fatto, dimenticati, producendo quella che Heidegger chiama *Seinsvergessenheit*, dimenticanza dell'essere – ed è esattamente questa *Seinsvergessenheit* che può essere detta, altrimenti, come fuga degli dèi. Ma come può questa *Seinsvergessenheit*/fuga degli dèi essere “positiva”, cioè mostrare contemporaneamente la dimenticanza/fuga e l'«essenziarsi»/donazione? Per rispondere a questa domanda bisogna ricondurre la *Seinsvergessenheit* a un terreno più originario: bisogna risalire alle sue “cause” e vedere da cosa è prodotta.

Questa dimenticanza dell'essere/fuga degli dèi, difatti, rivela un preciso orizzonte ontologico-metafisico che lo fonda. Come abbiamo visto alla fine del terzo capitolo, infatti, essa non è la conseguenza di una scelta “arbitraria” da parte dei filosofi/pensatori (né di Platone e Aristotele, né di coloro i quali stanno sul fondamento metafisico da loro aperto), che volontariamente approcerebbero l'essere nella modalità dell'ente portandolo così a obliarsi. Questa dimenticanza è, invece, una necessità. Questa necessità è quella che Heidegger chiama *Seinsverlassenheit*, l'abbandono dell'Essere. Tale abbandono – che è un ritrarsi/ritirarsi – non è né un fatto casuale che sorgerebbe inaspettatamente, né un momento esterno rispetto alla dinamica manifestativa dell'unità triadica del primo inizio, ma ne è anzi uno dei momenti costitutivi. Infatti, esso corrisponde al momento *ritrattivo, velante, celante* della φύσις, la quale, in questo suo movimento, dis-pone (insieme all'uomo anche) l'ente.<sup>93</sup> Infatti, come abbiamo visto in precedenza, l'ἀλήθεια – la legge dello schiudersi della φύσις – non va compresa solo a partire dal suo “ἄ” privativo, ovvero solo come “negazione” della λήθη; essa va piuttosto compresa simultaneamente anche a partire dalla λήθη stessa. È questo quello che Heidegger si sforza di pensare nella seconda parte del corso *Vom Wesen der Wahrheit* del 1931/32, nel quale mostra come «la stessa domanda sull'essenza della verità è *in sé* la domanda sull'essenza della *non-verità*, poiché questa appartiene all'essenza della verità». <sup>94</sup> La λήθη, dunque, il velamento nel quale la φύσις ripiega, non è un qualcosa di

---

<sup>93</sup> Non è un caso, infatti che mentre il *Sein* in *Seinsvergessenheit* compaia nella grafia ordinaria, il *Seyn* in *Seinsverlassenheit* compaia nell'antica grafia tedesca, ovvero quello che noi abbiamo ipotizzato essere la φύσις.

<sup>94</sup> M. Heidegger, *L'essenza della verità*, cit., p. 155. Cfr. *ivi*, pp. 145-175.

accidentale, eventualmente emendabile, ma è il “cuore” della verità stessa quale espressione della φύσις. Essa dice il ritirarsi della φύσις e, con essa, il trattenimento dell’ente.

Quello che accade con Platone e con Aristotele, in seguito all’ipostatizzazione della φύσις nel momento della sua presenza apparente, è il discredito della λήθη nella forma dello ψευδος.<sup>95</sup> essa non viene più riconosciuta quale testimonianza più alta di quella necessità interna alla φύσις che ne permetteva la schiusura, ma viene individuata come l’“inciampo” che ostacola l’uomo nel suo processo conoscitivo. Infatti, il rifiuto del riconoscimento della λήθη quale velato a cui sempre l’ente tende (e così facendo si sottrae) è stato il prezzo da pagare, da parte di Platone e Aristotele, per permettere all’ente, definitivamente strappato alla λήθη, di non ripiegare nella direzione di quest’ultima, dunque di essere “bloccato” nella sua *Anwesenheit*<sup>96</sup> e, così facendo, di venire disposto nel suo semplice esser-sottomano. Platone e Aristotele, dunque, per ammettere qualcosa come la conoscenza dell’ente (la sua “usabilità” teoretica) – ovvero la scienza – hanno sacrificato l’orizzonte dal quale l’ente proveniva e dal quale era tratto... affinché esso non potesse ritornarvi, e così facendo non potesse rifiutarsi alla morsa teoretico-conoscitiva dell’uomo!<sup>97</sup>

Attenzione, però. Continuiamo a dire “Platone e Aristotele hanno”, “a causa di Platone e Aristotele”, ecc.. Ma non avevamo detto che la *Seynsverlassenheit* è «una necessità»? Ovvero, non avevamo detto che è un momento strutturale inerente all’unità originaria? E allora, come può essere che continuiamo a dire che Platone e Aristotele sono i responsabili di questa situazione? Delle due l’una: o la riduzione della λήθη a ψευδος (dunque, di fatto, la rimozione della λήθη in quanto tale) è causata da Platone e Aristotele, e dunque la *Seynsverlassenheit* non è necessaria, perché frutto di una decisione umana; oppure, la *Seynsverlassenheit* è necessaria, cioè svincolata da un arbitrio filosofico, e dunque

---

<sup>95</sup> «Con l’emergere dello ψευδος (della distorsione) quale concetto opposto all’ἀλήθεια, quest’ultima in quanto svelare assume l’orientamento del suo significato dallo ψεύδοσθαι e diventa equivalente a ἀ-ψεύδειν, trasformandosi così nel concetto opposto alla distorsione (non-distorsione). Attraverso questa strana giustapposizione l’ἀλεθεύειν perde il suo significato fondamentale e viene sradicato dalla stessa esperienza fondamentale in base alla quale veniva intesa la svelatezza» (*ivi*, pp. 165-166).

<sup>96</sup> Cfr. *ivi*, p. 152.

<sup>97</sup> «Il non interrogarsi sull’ἀλήθεια come tale [...] esige la perseveranza in una svolta necessaria, quella di portare per la prima volta e in generale l’ente in quanto tale alla *conoscenza*» (M. Heidegger, *Domande fondamentali della filosofia*, cit., p. 99).

Platone e Aristotele non hanno responsabilità alcuna, obliando la lethe in virtù di qualcos'altro. In realtà, questo *aut aut* non si dà e la situazione è più articolata.

L'abbandono del *Seyn/φύσις*, infatti, è interno alla necessità stessa del primo inizio, ovvero alla struttura triadica (e al posto ivi occupato dall'uomo). Come già spiegato, l'esser τὸ δεινότατον da parte dell'uomo era inteso nel duplice senso di "inquietante" e di "esser inquietato" da parte della φύσις: è solo perché l'uomo era così in-quietato, ovvero, es-posto e dis-posto dalla φύσις nello spazio da essa assegnatogli (il *Da-sein*) che l'uomo poteva esercitare violenza (nel senso del λόγος). Questa violenza non era dunque il semplice potere arbitrario esercitato dall'uomo nei confronti dell'ente (fissandolo nella presenza e negandolo alla λήθη), ma era, più originariamente, il frutto di una locazione, di un esser-disposto dell'uomo da parte della φύσις (la φύσις apre per l'uomo uno spazio e lì lo colloca *affinché* egli possa esercitare violenza nel senso del λόγος).<sup>98</sup> Dunque, anche τὰ δεινότατα tra τὰ δεινότατα, i più inquietanti tra i più inquietanti, ovvero Platone e Aristotele, i quali hanno esercitato la massima violenza nei confronti dell'ente (poiché non solo hanno negato l'ente alla λήθη, ma hanno negato anche la λήθη stessa), non sono estranei a questa locazione, ovvero non sono risparmiati dalla dis-posizione che la φύσις compie per loro. Perciò, la loro *decisione* è del tutto particolare:

La loro determinazione fu qualcosa cui essi furono sempre di nuovo costretti, qualcosa cui [...] in modo diverso attinsero come ad una cosa ciononostante identica, qualcosa che, quindi, per loro fu una svolta necessaria. Ogni svolta necessaria nasce nell'uomo a partire da una *necessità*.<sup>99</sup>

La scelta a favore dell'ente e a discapito della λήθη e la negazione di quest'ultima, dunque, non è una scelta arbitraria. È certamente una decisione, ma è una decisione «necessaria», ovvero già prefigurata nelle possibilità aperte dalla φύσις nel suo dis-porre l'uomo nello spazio in cui egli *deve* esercitare violenza (nel senso del λόγος). L'oblio della latenza, quindi, a favore dell'ente, non è altro che una delle possibilità iscritte

---

<sup>98</sup> Ricordiamo che questa violenza che l'uomo esercita nello spazio così predisposto dalla φύσις (la violenza del suo fissare l'ente nel momento della presenza/apparenza per negarlo al nascondimento della φύσις) è una dinamica *originariamente positiva*. È la φύσις stessa che apre questo spazio affinché l'uomo possa entrarvi e così permettere la s-chiusura dell'ente nel processo dis-velante permesso dall'azione violenta e custodente del λόγος.

<sup>99</sup> *Ivi*, p. 93. Su questo si veda anche M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., pp. 108-123.



all'interno della violenza con la quale la φύσις voleva l'uomo. Ma questa possibilità è massimamente necessaria – ecco il punto cruciale – perché non fa altro che sottolineare la sua necessarietà: obliando l'oblio esso viene testimoniato in quanto oblio. Spieghiamoci meglio.

Nella svolta necessaria attuata da Platone e Aristotele nei confronti dell'unità triadica, vediamo la negazione della λήθη, della latenza, del nascondimento in favore della pura presenza, dell'ente nel suo essere meramente presente. Così facendo, però, la φύσις quale sfondo manifestativo originario fondamentale si “ritira”, viene nascosta, obliata. Ma allora: non è questo oblio della φύσις conseguente all'oblio della λήθη la conferma dell'oblio rappresentato dalla λήθη stessa? Paradossalmente, non è questo abbandono del *Seyn* (*Seynsverlassenheit*) la massima manifestazione della λήθη, intesa appunto come nascondimento, oblio, occaso? Sì e no. Sì, perché si produce effettivamente un nascondimento, come nel caso della λήθη; no, perché questo nascondimento è perverso, non è cioè rispettato l'equilibrio dis-relativo originario. Infatti, si produce una specie di “effetto inaspettato”, una sorta di “singolarità ontologica” all'interno della struttura triadica: la φύσις come «schiudentesi imporsi» subisce una torsione (*Kehre*) e diviene φύσις come “nascondentesi imporsi”. Dunque v'è sì un nascondimento, ma questo nascondimento è quello della φύσις, non della λήθη! È qui inverata la “profezia” eraclitea: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. Infatti, questo κρύπτεσθαι “amato” dalla φύσις si rivela essere ormai – nel contesto (post)platonico e (post)aristotelico che stiamo analizzando – come il *destino stesso della φύσις*, il compimento definitivo del *pericolo* che da sempre la attraversava dall'interno.<sup>100</sup>

Ma questo nascondentesi imporsi della φύσις resta nondimeno un *imporsi*. La necessarietà con la quale la φύσις viene obliata (la necessarietà con la quale lo *Seyn* si abbandona) è l'unico modo che la φύσις ha, oramai, per imporsi. Ora, forse, possiamo comprendere il senso di quel «assenziarsi» degli dèi che è d'un tempo il loro «essenziarsi»: l'assenza degli dèi è infatti la loro ultima pro-vocazione, il modo che loro hanno di testimoniare la loro stessa fuga, dunque il venire meno del fondamento al quale presenziavano, testimoniandolo. Questa pro-vocazione che loro testimoniano è ciò che

---

<sup>100</sup> Scrive Heidegger in merito al *Seyn*: «Si rivela dunque quanto segue: il fatto che l'essere abbandoni l'ente significa che l'Essere *si vela* nell'evidenza dell'ente. E l'Essere stesso è essenzialmente determinato come questo velarsi che si sottrae» (M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., p. 131).

Heidegger chiama *der Anklang*, la risonanza. Nel linguaggio dei *Beiträge*, con questo termine egli indica l'eco che l'abbandono del *Seyn* produce nella forma del *Versagen* e della *Verweigerung*. Gli dèi fuggiti, dunque, produrrebbero quella «risonanza (*Anklang*) dell'essenziale permanenza (*Wesung*) dell'Essere (*Seyn*) nell'abbandono dell'essere (*Seinsverlassenheit*)». <sup>101</sup> È proprio il loro esser-fuggiti che testimonia l'orizzonte che permette (o meglio, ha permesso) la loro fuga.

Riassumiamo. L'unità triadica originaria viene corrotta dalla particolare “decisione” platonico-aristotelica di preferire, in vista dell'apprensione noetica, il momento della mera apparenza/presenza al momento della λήθη /nascondimento. Così facendo, questa “decisione” nega alla φύσις il suo movimento dis-velante, ipostatizzando l'ente nel momento della *disvelatezza* senza ricondurlo anche al momento della *velatezza*. In questo modo, la φύσις si ritira, oblia, tramonta, si nasconde: è lei a velarsi. Tuttavia, questo velamento non si produce come una negazione, ma come una conferma perversa della sua essenza velante, ritraente, nascondente. In questo modo, l'ente pienamente *disvelato*, l'ente meramente presente, non è altro che una conferma (ripetiamo: comunque perversa) della φύσις come momento sì *disvelante*, ma anche *velante*. La fuga degli dèi, che mostra il darsi dell'ente nel modo del *sein* e non dell'*anwesen* indica, dunque, due cose: 1) l'oblio del *Seyn/φύσις* quale orizzonte che permette l'*anwesen* (ovvero il movimento del venire-alla-presenza *dalla* latenza); 2) che, nonostante tutto, il darsi dell'ente nel modo del *sein* (la loro fuga) rappresenta in ogni modo la *testimonianza* della necessità della ritrazione, della *Verweigerung* del *Seyn*.

Facciamo ora un passo ulteriore. Abbiamo detto che Platone e Aristotele hanno compiuto questa “decisione” perché *necessitati* dalla locazione della φύσις: infatti, è solo perché erano *dis-posti* dalla φύσις nel *Da-sein* che essa aveva aperto per loro che essi hanno potuto esercitare tanta violenza da compiere lo “strappo” definitivo dell'ente e ridurlo così a mera apparenza/semplice-presenza. Abbiamo anche detto, però, alla fine del primo capitolo, che nell'orizzonte metafisico post-platonico e post-aristotelico l'uomo non è più locato nel *Da-sein* aperto dalla φύσις: infatti, essendosi corrotta l'unità triadica originaria (nel doppio modo di una paralisi dei suoi movimenti manifestativi e, lo abbiamo visto ora, in un perverso di questi) l'uomo non trovava più il luogo (*Da-sein*) nel quale collocarsi, per poter esercitare, nell'equilibrio originario in cui φύσις,

---

<sup>101</sup> M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., p. 127. Qui compare *Sein* e non *Seyn*.

ἀλήθεια e λόγος erano perfettamente bilanciati, l'azione violenta in termini “pacifici”, rispettosi, simbiotico-simboli nei confronti dell'ente. Dunque, stando così le cose, ancora una volta dovremmo dire: le analisi condotte su Hölderlin e sull'essenza dell'opera d'arte/*Dichtung* ci hanno portati a *comprendere più dettagliatamente* i termini di questo decadimento (storico-metafisico e nichilistico), ma non ci hanno offerto in alcun modo i mezzi per superare, o perlomeno provare a contrastare questo decadimento. L'ultima parola spetterebbe dunque, ancora, a Nietzsche – in quanto ultimo e “più violento” di tutti i pensatori metafisici dell'Occidente – ma non a Hölderlin. Tuttavia, le cose non stanno davvero così.

Infatti, non abbiamo prima visto che l'opera d'arte, letta a partire dalle opere di Hölderlin, è equiparabile alla φύσις? Non abbiamo visto che l'opera d'arte – la cui forma massima è la *Dichtung* – ripropone le stesse dinamiche dell'unità triadica originaria? Non abbiamo messo in luce come l'opera d'arte/*Dichtung* sia il luogo della verità (ἀλήθεια) come armonia polemica di Mondo e Terra, *Lichtung* e *Verbergung*? Non si è forse detto che il linguaggio *dichterisch* era – esattamente come lo era originariamente il λόγος – violento e innocente insieme? Dunque, ci chiediamo: non si può forse supporre che attraverso le analisi di Hölderlin si sia giunti nella prossimità di un “evento” ontologico, quale è l'opera d'arte, che ci permette di ripristinare l'originario movimento dis-relativo della φύσις? Rispondiamo: sì.

Hölderlin, infatti, che è cronologicamente (*historich*) *prima* di Nietzsche (quindi ben inserito nel decadimento metafisico sopra descritto) è storicamente (*geschichtlich*) *dopo* Nietzsche: Nietzsche «guarda indietro e conclude, mentre Hölderlin guarda in avanti e apre».<sup>102</sup> Questa “apertura” di Hölderlin è condotta su due livelli, tra loro strettamente connessi e intrecciati, che nominiamo così: un livello “ontologico” e un livello “metafisico”.

1) Ontologicamente, Hölderlin “apre” perché offre gli strumenti, attraverso l'eccellenza della sua opera poetica (*Poesie*), per mettere in luce l'essenza ontologica della Poesia (*Dichtung*). Quest'ultima si rivela essere, appunto, come quell'orizzonte atemporale (nel senso che non è definito in base alla sua locazione crono-storica) nel quale

---

<sup>102</sup> M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 135. Nella citazione Heidegger si riferisce a Hegel («Hegel guarda indietro...»), ma lo stesso identico discorso (anzi, in modo addirittura più evidente) vale per Nietzsche, come si evince, nella stessa pagina, dalle argomentazioni ivi svolte da Heidegger (cfr. *ibidem*).

è possibile la riproposizione dell'*Anfang* presocratico. È questo il senso della prossimità che Heidegger individua tra Hölderlin ed Eraclito, quel pensatore «al quale Hölderlin si sapeva appartenente».<sup>103</sup> Quest'appartenenza è motivata dalla prossimità ontologica che lega la *Dichtung* di Hölderlin con l'unità triadica dell'origine. Non che la *Poesie* hölderliniana, e solo lei, abbia le caratteristiche per qualificarsi come unica e vera *Dichtung*. Piuttosto, essa ne è l'esempio "eccellente", massimamente evidente. Questo perché Hölderlin è «il dettatore del dettatore [der Dichter des Dichters]»,<sup>104</sup> poiché «la dettatura [*die Dichtung*] e il dettatore [*der Dichter*] sono l'unica preoccupazione del suo dettare [*seines Dichtens*]».<sup>105</sup> In altre parole, Hölderlin è colui il quale *mette a tema* lo statuto ontologico della *Dichtung* e, in questo modo, lo mostra, lo mette in evidenza in maniera eccelsa, rivelando così lo statuto ontologico della φύσις, intesa come il πόλεμος che intercorre tra latenza e sorgenza.<sup>106</sup>

2) Hölderlin apre però anche metafisicamente, perché egli pensa questo πόλεμος tra latenza e sorgenza alla luce della fuga degli dèi, ovvero alla luce del perversimento disvelativo della φύσις. Egli dunque, col suo dire *dichterisch*, non nomina solo la φύσις *presocratica* (ovvero l'essenza dell'opera d'arte/*Dichtung* in quanto tale), ma indica anche la condizione della φύσις nel contesto storico *postplatonico e postaristotelico*. È dunque questo il motivo per il quale la sua *Dichtung* non è semplice ripetizione/riproposizione, bensì *istituzione*:

Nella misura in cui il cenno degli dèi viene, per così dire, immesso dal dettatore nella costruzione delle mura maestre della lingua di un popolo, forse senza che anzitutto il popolo lo presagisca, nell'esserci destinazionale del popolo viene istituito l'Essere [*Seyn*], in questo Essere vengono riposte e depositate una direttiva e un'indirizzatezza. Dettatura – espressione di esperienze vissute psichiche? Quanto è lontana da tutto ciò! Dettatura – sostenere i cenni degli dèi – istituzione dell'Essere.<sup>107</sup>

Compare qui la figura del *Dichter* (del dettatore/poeta), il quale deve «sostenere i cenni degli dèi». Cosa vuol dire? Vuol dire che egli deve trattare l'assenza degli dèi come il

---

<sup>103</sup> M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin "Germania" e "Il Reno"*, cit., p. 130.

<sup>104</sup> *Ivi*, p. 34.

<sup>105</sup> *Ibidem*.

<sup>106</sup> Cfr, *ivi*, pp. 131-135.

<sup>107</sup> M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin "Germania" e "Il Reno"*, cit., p. 37.

momento pervertito della φύσις. Il *Dichter*, cioè, deve abitare poeticamente,<sup>108</sup> deve «stare alla presenza degli dèi ed essere [toccato] dalla vicinanza essenziale delle cose».<sup>109</sup> Insomma il *Dichter* – dove *Dichter* è l'artista in generale, non solo il poeta (*Poet*) – è colui il quale, esercitando il linguaggio nel modo più virtuoso possibile, ovvero nel senso del λόγος, come strumento violento e innocente insieme, riesce a riattivare la dinamica manifestativa della φύσις per mezzo dell'opera d'arte. Certo, questo *Dichter* è posto nel contesto pervertito della φύσις come nascondentesi imporsi: egli deve dunque, attraverso questo uso istitutorio del linguaggio in grado di riattivare la positiva dinamica disvelativa, “accordarsi” alla fuga degli dèi, accogliendo il loro ultimo “cenno” inteso come questa fuga stessa. Così facendo, «il poeta stesso sta fra quelli – gli dèi – e questo – il popolo. Egli è gettato fuori: fuori in quel *framezzo* (*Zwischen*), *framezzo* agli dèi e agli uomini».<sup>110</sup> Ecco che il poeta, nel suo dire la fuga degli dèi, ovvero nel suo nominare il pervertimento della φύσις, riesce a collocarsi nel *framezzo* che esso riesce nuovamente a occupare. Questo *framezzo* è il *Da-sein*. È lo spazio che esso nuovamente può occupare perché riattiva la dinamica manifestativa della φύσις.

Solo che questo *framezzo*, ora, non è più un *framezzo* naturalmente consegnato all'uomo dalla φύσις stessa, ma è un qualcosa che l'uomo deve ottenere, conquistandolo nella lotta: è un compito, una missione, un'istituzione appunto. Si comprendono così le specificità del nuovo inizio. Non si tratta più, infatti, di riproporre l'unità triadica attraverso la semplice positività della *Dichtung*, ma si tratta 1) di cogliere l'orizzonte storico-metafisico nel quale è data questa affermazione della *Dichtung*, che è un orizzonte corrotto, pervertito, non più originario; 2) dunque, operare in virtù di un ricollocamento all'interno di questo orizzonte. Perciò, ricollocarsi in questo orizzonte, ovvero occupare il *Da-sein* che il poeta abbiamo visto occupare, non significa più solo stare “nella” φύσις, ma stare nella φύσις *in quanto* assenza e oblio della φύσις stessa e, in questo oblio e attraverso di esso, comprendere il suo darsi: «Hölderlin [...] istituendo di nuovo l'essenza della poesia, determina per primo un tempo nuovo. È il tempo degli dèi fuggiti e del dio che viene. È il tempo di *privazione* perché esso si trova in una doppia mancanza e in un doppio non: nel “non più” degli dèi fuggiti e nel “non ancora” del dio che viene».<sup>111</sup>

---

<sup>108</sup> Poiché «pieno di merito, ma poeticamente abita / l'uomo su questa terra»

<sup>109</sup> M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, cit., p. 51.

<sup>110</sup> *Ivi*, p. 56.

<sup>111</sup> *Ivi*, p. 57.

Il *Da-sein* che qui ritroviamo, dunque, non è esattamente congruente al *Da-sein* che abbiamo visto nella prima origine greca. È un *Da-sein* che deve sapersi collocare in un orizzonte ontologico-metafisico differente: individuare le modalità di locazione di questo *Da-sein* è il compito dei *Beiträge* heideggeriani.

## Capitolo V

### *Da-sein e Seyn*

All'interno di quest'ultimo capitolo il nostro obiettivo sarà quello di raccogliere quello che abbiamo visto fino a questo momento in merito 1) all'unità/positività ontologica rinvenuta nel contesto del pensiero greco presocratico, 2) al decadimento di questa positività e dunque alla storia della metafisica come *Seinsvergessenheit* e 3) alla *Dichtung* "hölderliniana" quale contro-polo ontologico-metafisico capace di contrastare questa *Geschichte* stessa. In questo modo – così avvantaggiati dai guadagni teorici ottenuti – cercheremo di "entrare" all'interno del complesso labirintico dei *Beiträge* con lo scopo (lo diciamo a chiare lettere) non di compendiare i *Beiträge*, né di riassumerli, presentandone un'analisi "manualistica" che, per quanto possa essere utile in altri contesti, non rientra qui nei nostri interessi; bensì, approcceremo il testo solo con l'obiettivo di mettere a fuoco, alla luce delle precedenti analisi, il rapporto che Heidegger instaura tra *Da-sein* e *Seyn*.

Per farlo sarà necessario, come si vedrà, affrontare e chiarire altri concetti presenti dell'opera del 1936-38. Tuttavia, ognuno di questi concetti (in particolare il concetto-chiave di *Ereignis*) non sono *mai univoci*, dotati di un unico significato. Benché ognuno di essi conservi un "nucleo" di senso proprio, che ne costituisce il motivo più autentico – e dunque quello a cui dovremo cercare di attingere –, sono continuamente "giocati" da Heidegger in modo differente. Per usare un'immagine, ognuno di questi concetti può essere pensato come una stella *in più costellazioni*: certamente una stella, dunque dotata di una singolarità che ne permette il riconoscimento e l'identificazione (cioè, fuor di metafora, la "predicazione"), ma allo stesso tempo una stella *in diverse costellazioni* – un concetto inserito all'interno di diversi orizzonti ermeneutici dai quali è di volta in volta ri-significato. Questa particolare "prismaticità" che caratterizza la concettualità dei *Beiträge* (e dunque i *Beiträge* stessi) non è casuale, ma inerisce alla struttura del testo stesso, il quale non si presenta *prima facie* come un'opera sistematica: un trattato, come poteva ancora essere *Sein und Zeit*. I *Beiträge* si articolano invece secondo (sei) *Fugen*. Queste non sono i "capitoli" del libro, ma possono essere definite come le *direttrici*

prospettiche, originate da diverse angolazioni, convergenti in un unico punto di fuga: la verità del *Sein* intesa come *Ereignis*.<sup>1</sup>

Ora, anche l'*Ereignis*, coerentemente con quanto appena affermato, ammette più livelli di significazione e, dunque, di predicazione. Tuttavia, se l'*Ereignis* “si dice in molti modi”, dobbiamo, in questo capitolo, attenerci unicamente al modo che a noi interessa, ovvero quello che lo vede protagonista *insieme* al *Da-sein*. Questa connessione è permessa, nel rigore argomentativo heideggeriano, solo “alla luce” di un altro concetto, assolutamente imprescindibile: quello di *Sein*. Infatti, il *Sein*, per essere compreso effettivamente a partire da se stesso, va messo in relazione con l'*Ereignis* e questi, a loro volta, vanno relazionati al *Da-sein* quale orizzonte ontologico della loro fondazione. Dunque, questi tre concetti – *Sein*, *Ereignis* e *Da-sein* – devono essere pensati, come vedremo, a partire da una *unità strutturale*. Nondimeno è necessario articolare l'esposizione in modo differenziale, riconoscendo ad ognuno di essi *una particolare funzione* all'interno del complesso ontologico heideggeriano. Anticipando quanto andrà dimostrato, diciamo che il *Sein* può essere pensato alla luce della φύσις presocratica che abbiamo analizzato nel primo capitolo (attenzione: non *come* la φύσις, ma *alla luce* della φύσις!); il *Da-sein* può essere definito come il *luogo* nel quale il *Sein* e l'uomo si “fondano” reciprocamente; l'*Ereignis*, invece, può venire inteso sia come l'*unità* di questa fondazione (senso *ontologico* dell'*Ereignis*), sia come il suo *pervertimento* (senso *metafisico*), sia come la necessità di una *nuovo orizzonte fondativo* (senso *ermeneutico*).

Quello che faremo sarà dunque: 1) mettere in luce la particolarità del *Sein*. Lo faremo differenziandolo in modo puntale dal *Sein*, chiarendo così la distinzione più volte (solo) accennata nel corso dei capitoli precedenti tra le diverse disposizioni concettuali evidenziate da questi due termini. 2) Una volta messe in luce le caratteristiche ontologiche del *Sein* sarà necessario pensare il rapporto tra *Da-sein* e uomo e come questo rapporto si rapporti a sua volta con il *Sein*. 3) Questo significherà, come vedremo, *collocare* il *Sein* nelle diverse concrezioni storiche della *Wesung* del *Sein* e mostrare le diverse disposizioni del *Da-sein* nell'*Ereignis*, fino alla sua ultima es-posizione nella fine della metafisica occidentale. 4) Infine, si tratterà di mostrare che tipo di *Da-sein* è ammesso *oltre* questa fine.

---

<sup>1</sup> Su questo si veda il contributo di V. Zampieri, *L'Ereignis tra "Da-sein" e "Sein" nella fondazione heideggeriana dei 'Beiträge'*, in «Esercizi Filosofici», IX, 2014, pp. 110-125.



## 1. La differenza radicale: *Sein* e *Seyn*

Nei precedenti capitoli era emersa una differenza – che ora noi nominiamo radicale – fra *Sein* e *Seyn*. Benché allora fosse stata effettivamente citata e avesse attraversato sottotraccia, come una specie di *fil rouge*, tanto le riflessioni sui Greci, quanto quelle su Hölderlin, solo ora è possibile riapprocciarla in modo più esaustivo – alla luce dei *Beiträge*, appunto, dove questa differenza viene oculatamente tematizzata. Verrà in chiaro come la diversità che sussiste tra *Sein* e *Seyn* non è frutto di una scelta filosoficamente “originale” da parte di Heidegger, ma indica una ben precisa distinzione filosofica che attraversa tutta la composizione dei *Beiträge*, instaurando una specie di dialettica, interna a tutto il testo, tra un contesto metafisicamente corrotto e pervertito (quello del *Sein*) e un orizzonte ontologico che a questo vorrebbe contrapporsi (quello del *Seyn*), assumendolo nelle sue criticità strutturali e attuando, su di un piano filosofico-speculativo, in direzione del suo superamento.

Infatti, mentre il *Sein* è utilizzato da Heidegger per indicare l’essere<sup>2</sup> così com’è stato pensato ed elaborato all’interno della tradizione metafisica occidentale, il *Seyn* indica invece l’Essere «non più pensato nel senso della metafisica»,<sup>3</sup> ma nominandolo nella positività del suo permanere essenziale (*wesen*) in modo in-dipendente dall’ente: una in-dipendenza che, come vedremo, è sì dipendenza (*Seyn* e *Seyende* si differenziano tuttavia coappartenendosi), ma non tale da far derivare l’essenza (*Wesung*) del *Seyn* da quella dell’ente. Questa “derivazione”, piuttosto, è operata dall’intera tradizione metafisica occidentale, la quale pensa l’essere a partire dall’ente. Dunque, le domande che ora dobbiamo inevitabilmente porci sono: cosa vuol dire che, all’interno della metafisica, lo *Sein* viene pensato e partire dallo *Seiende*? In che termini si dà questa relazione e cosa comporta? Rispondere a queste domande, come vedremo, non significherà soltanto esaurire i caratteri propri del *Sein* e dello *Seiende*, ma ci permetterà di pensare in modo opportuno anche l’essenza del *Seyn*.

---

<sup>2</sup> Ricordiamo ancora una volta che seguiremo, per quel che riguarda *Sein* e *Seyn*, la scelta traduttiva del Volpi, usando per *il primo* il termine “essere” con l’iniziale minuscola e per *il secondo* il termine “Essere” con l’iniziale maiuscola.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., p. 425.

## 1.1. *Sein*

Rispondiamo subito e poi argomenteremo in direzione della risposta: il *Sein* o è (*ist*) lo *Seiende* o è nel modo della *Seiendheit*. Con ciò non intendiamo dire che *Sein* e *Seiende* sono uno Stesso, ovvero che i due sono originariamente coincidenti, ma che essi *hanno finito per esserlo*, hanno finito per coincidere. Risultano ancora una volta preziose le osservazioni svolte in seno al contesto greco. Infatti, come abbiamo analizzato in precedenza, in seguito alla svolta platonico-aristotelica il movimento dis-relativo della φύσις era stato ipostatizzato al momento della mera apparenza, *Anschein*. Questa, a sua volta, era stata considerata come il momento della mera presenza, *Anwesenheit*. *Anschein* e *Anwesenheit* indicano in questo senso la medesima caratteristica dell'ente inteso come «ciò che si mostra *così*, in stabilità e presenza». <sup>4</sup> Ma, si ricorderà, questa «stabilità» e questa «presenza» erano anche i modi con i quali, in pari tempo, veniva considerata anche l'*essenza* di questo ente, nei termini di ἰδέα. Quest'ultima, sostituendosi all'originario sfondo che ne permetteva la schiusura – ovvero la φύσις in quanto schiudentesi imporsi – aveva finito per determinare il carattere dell'essere dell'ente. Dunque, nell'orizzonte della «domanda guida (che cos'è l'ente?, domanda sull'enticità, essere)» <sup>5</sup> si assiste ad una singolare ritorzione:

L'essere (*Sein*) ha il carattere dell'enticità (*Seiendheit*). L'enticità risulta, nel domandare che parte dall'ente (*Seiende*) e vi fa ritorno, come un'aggiunta all'ente. Nell'ambito di ciò che è investito dalla domanda e di ciò che se ne ricava, però, l'enticità è, in quanto più stabilmente presente in tutto l'ente, ciò che più di tutto è [...]. <sup>6</sup>

In questo modo, dunque, vediamo che la «domanda guida» della filosofia occidentale (la quale articola la «distinzione tra τί ἐστίν [*essentia, quidditas*] e ἴδιον [*existentia*] nella temporalità dell'ἰδέα») <sup>7</sup> nel momento in cui interroga il *Sein* finisce per interrogare non il *Sein* in quanto tale, ma lo *Seiende* nella sua *Seiendheit* – *Seiendheit* che però, a sua volta, è compresa solo e unicamente in riferimento allo *Seiende*, ovvero secondo caratteri

---

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., p. 201.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 183. Sulla caratterizzazione della domanda guida torneremo tra poco.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 414.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 217.

squisitamente ontici. Per questa ragione, dunque, tanto lo *Seiende* quanto il *Sein* (che è sempre *Sein des Seiendes*)<sup>8</sup> finiscono per riprodurre, appunto, le determinazioni della *presenza*, intesa quale *momento determinato* e specifico del movimento dis-velante della φύσις, nel quale lo *Seiende presenta* se stesso emergendo dalla λήθη, senza però a questa ritornare.<sup>9</sup> Per questo, «se domandiamo dell’“essenza nella direzione comune della domanda [guida], allora la questione verte su ciò che “fa” di un ente ciò che è, dunque su *che cosa* costituisce il suo “che cos’è”, sulla enticità dell’ente. “Essenza” qui è solo una parola diversa per “essere” (compreso come enticità)».<sup>10</sup>

Certamente, però, nella storia del pensiero occidentale il *Sein* e lo *Seiende* non sono stati *esplicitamente* pensati come lo stesso – benché *implicitamente*, come abbiamo visto, lo fossero. Infatti, nel momento in cui, già con Platone, l’ιδέα intesa come *Wesen* dello *Seiende* esprimeva quest’ultimo nel modo dell’«uno che unifica [...]», il κοινόν diventa la prima e ultima determinazione dell’entità<sup>11</sup> e così facendo il carattere universale dell’ιδέα/*Sein* finisce per contrapporsi alla multiformità dello *Seiende*, il quale può prodursi solo come copia (*Anschein*, mera apparenza) del *Sein* inteso come modello. La stessa differenziazione si trova invariata anche in Aristotele, dove «nell’entità (οὐσία) l’εἶναι (*Sein*) è intuito come ciò che è in quale modo altro e che non si realizza pienamente nell’οὐσία»<sup>12</sup> stessa. Così facendo, lo *Seiende* viene caratterizzato per la prima volta come «ciò che sta di fronte, oggetto»,<sup>13</sup> ma in un modo diverso rispetto al modo moderno, più fondamentale (rappresentandone infatti il presupposto): esso richiede difatti la messa a tema «dello θεῖον e dello θεός»<sup>14</sup> come orizzonte ultimo della domanda sull’οὐσία. Infatti, essendo l’εἶναι “manchevole” rispetto all’οὐσία, è necessario l’instaurarsi di un orizzonte in grado di *stabilizzare* questa manchevolezza e normarla nella direzione di una onto-teologia della sostanza.<sup>15</sup> L’impostazione onto-teologica del pensiero aristotelico, base di

---

<sup>8</sup> Cfr. *ivi*, p. 98.

<sup>9</sup> È quello che avevamo visto essere il momento massimamente violentante del λόγος, il quale “strappava” l’ente *es-posto* aletheologicamente dalla φύσις, senza raccogliarlo nella latenza per custodirlo, ma facendolo permanere nell’orizzonte della sua *esposizione*.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 288.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 217. Cfr. *ivi*, p. 136.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 218.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 219.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> «L’ontologia è perciò necessariamente *teo-logia*» (*ibidem*). Heidegger argomenta in favore dello «sviluppo dell’ontologia in onto-teologia» (*ivi*, p. 214). Considerazione sulla struttura onto-teo-logica della metafisica occidentale.

tutto il pensiero filosofico occidentale,<sup>16</sup> imporrà a quest'ultimo l'orizzonte della presenza costante quale unico modo di approccio al *Sein*. Si verranno dunque a stabilire nel corso dello sviluppo della metafisica: grazie alla dicotomia platonica, l'ipostatizzazione di un piano *ideale/reale*<sup>17</sup> e di un piano cosale (nei termini della copia); grazie all'onto-teologia aristotelica, la determinazione del rapporto tra questi piani secondo un principio di *representanzione*.

Tutte queste articolazioni, tuttavia, benché possano essere intese come il positivo riconoscimento di una differenza tra essere ed ente, in modo tale che si possa produrre una genuina domanda sull'essere, sono agite, nel loro fondamento, dalla caratteristica sopra esposta della costanza e della presenza. Si determina così un circolo vizioso, nel quale come abbiamo visto la domanda sullo *Seiende* non riesce a svincolarsi dalla *Seiendheit* di questo *Seiende*, ma «vi fa ritorno». I termini di questa “differenza” tra *Sein* e *Seiende* mostrano dunque le stesse determinazioni ontologiche (o, meglio, ontiche). Questo è quanto avevamo cercato di chiarire grazie all'espressione «differenza ontica», con la quale designavamo il pervertimento della più nota differenza ontologica (sulla quale torneremo a breve). La differenza ontica, infatti, esprime sì una diversità – quella tra *Sein* e *Seiende* –, ma sempre e solo all'interno della *Seiendheit* quale essenza del primo e fondamento del secondo. Infatti, benché le teorie del modello (ἰδέα) e della copia (εἶδος), dell'οὐσία e dell'εἶναι, dell'universale e del particolare, dell'*ens perfectissimum* e dell'*ens creatum*, del *subjectum* (come *cogito me cogitare*)<sup>18</sup> e dell'*objectum*, del *νοούμενον* e del *φαινόμενον*, della *Wirklichkeit* e della *Realität* ripropongano delle differenziazioni all'interno della struttura del reale, determinando una gerarchia tra il piano dell'essere e quello dell'ente, esse assumono come presupposto ontologico fondamentale quello della stabilizzazione dello *Seiende* nella *Anwesenheit*. In questo modo, la differenza ontica è, a rigore, una non-differenza, in quanto «la mera

---

<sup>16</sup> Cfr. in particolare le analisi che Heidegger conduce in *ivi*, pp. 219-228 e pp. 414-428.

<sup>17</sup> Usiamo non a caso l'equivalenza, seguendo Heidegger nell'idea di una coincidenza tra “realismo” e “idealismo”, essendo entrambi compresi alla luce della cosalità (*res*) come ontologia della presenza: «Platone non è mai stato “idealista”, bensì “realista”. Ciò non significa però che egli non neghi in sé il mondo esterno, bensì che la sua dottrina insegna che l'ἰδέα è l'essenza dell'on, la *realitas* della *res*. Invece l'“idealismo”, proprio perché moderno, è *platonismo*, nel senso che anche per esso l'entità deve essere concepita in base al “rappresentare” (νοεῖν)» (*ivi*, p. 222). Ciò vale persino per Hegel, in quanto «nell'idealismo assoluto, che *sembra* tornare a risolvere tutto nell'essere, si compie il totale spodestamento dell'essere a favore dell'incontestato e illimitato predominio dell'ente» (*ivi*, p. 417).

<sup>18</sup> Cfr. *ivi*, p. 220-221.

rappresentazione di essere ed ente in quanto differenziati è ora insignificante e fuorviante»: <sup>19</sup> essendo entrambi compresi nell'orizzonte della *Seiendheit* finiscono per avere l'uno i caratteri dell'altro – in quanto caratteri ontici. Il *Sein*, perciò, nel perversimento metafisico platonico e aristotelico, finisce o per essere uno *Seiende* (*Deus, primum movens, νοούμενον*), o per averne i caratteri (*Seiendheit*, sostanzialità, universalità, ecc.), venendo dunque così entificato.

Ora leggiamo quanto scrive Heidegger:

Poiché ogni ontologia, che sia sviluppata come tale o come propedeutica a essa, domanda – al pari della storia del primo inizio (*des ersten Anfangs*)<sup>20</sup> – dell'ente in quanto ente, e solo ed esclusivamente in questa prospettiva domanda anche dell'essere, essa si spinge nell'ambito della domanda fondamentale: come permane essenzialmente (*west*) l'essere (*Sein*)? Qual è la verità dell'essere (*Sein*)?<sup>21</sup> Ma l'ontologia non ha alcun sentore di questa domanda fondamentale come tale né potrà mai riconoscere l'Essere (*Seyn*) nella sua somma dignità di domanda, nella sua unicità e finezza e stranezza.<sup>22</sup>

Qui Heidegger conferma quanto abbiamo appena esposto, riconoscendo la derivazione del *Sein* dal carattere di *Seiendheit* dello *Seiende*. Purtuttavia, questa citazione ci dà anche un'indicazione ulteriore, affatto determinante. Infatti, Heidegger ci dice che, nonostante a noi (post-platonici e post-aristotelici) sia stata offerta come possibilità storico-metafisica solo la determinazione del *Sein* a partire dalla *Seiendheit* dello *Seiende*, è possibile, all'interno di questa determinazione, attuare in vista di un suo superamento. È possibile cioè il passaggio «nell'ambito della domanda fondamentale». Serve tenere dunque a mente due diverse domande: la “domanda guida” (*Leitfrage*) e la “domanda fondamentale” (*Grundfrage*), infatti, indicano due approcci all'ente e all'essere

---

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 275.

<sup>20</sup> Teniamo qui ferma la distinzione proposta nel capitolo 2 tra l'*Erste Anfang* (nominato altrimenti come *Anfängliches Ende*) e l'*Anfänglicher Anfang*: mentre il secondo indica l'inizio “presocratico” del pensiero occidentale, il secondo nomina d'un tempo la fine di questo pensiero stesso e l'inizio (con Platone e Aristotele) di quello propriamente metafisico, nell'orizzonte dell'ontologia della presenza.

<sup>21</sup> Qui Heidegger commette una di quelle incongruenze terminologiche di cui abbiamo parlato all'inizio di questo capitolo. Compare *Sein* dove dovrebbe essere in modo evidente *Seyn* – in quanto solo ad esso è proprio il modo d'essere del *wesen*. Prova ne è il fatto che nella frase successiva, come si può leggere, compare *Seyn* al posto di *Sein*.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 214.

completamente differenti. Infatti, mentre la prima «si domanda dell'ente in quanto ente e dunque, secondo *questa* impostazione e in questa direzione, dell'essere dell'ente»,<sup>23</sup> la seconda «si domanda dell'Essere [...] nella misura in cui l'Essere è esperito come fondamento dell'ente».<sup>24</sup> La prima domanda è dunque la domanda che circoscrive tutto il pensiero occidentale, «attraverso la lunga storia compresa tra Anassimandro e Nietzsche»;<sup>25</sup> invece, la seconda domanda, quella *fondamentale* – che, *non essendo mai stata esperita in quanto domanda*, rappresenta la testimonianza di un nuovo inizio, inteso quale «superamento (*Überwindung*) di tutta la “metafisica”»<sup>26</sup> – è tesa al riconoscimento del *Seyn* quale sfondo necessario alla manifestazione dell'ente. Perciò, ciò che ci si deve chiedere è: per quale motivo è possibile un tale superamento in direzione del *Seyn* a partire dalla condizione pervertita del *Sein* come semplicemente presente? Per rispondere a questa domanda sarà per prima cosa necessario chiarire l'essenza del *Seyn*.

## 1.2. *Seyn*

Dare una risposta alla domanda “che cos'è il *Seyn*?” non è semplice. Questa complicazione non deriva dalla scarsità di informazioni trasmessaci da Heidegger – il quale invero analizza il *Seyn* sotto una molteplicità di punti di vista sempre differenti – ma dal fatto che questo “concetto”/fenomeno non si lascia catturare facilmente da un linguaggio, filosoficamente parlando, dopotutto ancora “troppo” metafisico. Infatti, il rischio dell'analisi del *Seyn* – rischio non solo nostro, ovviamente, ma soprattutto di Heidegger – è quello di volere approcciare il *Seyn* “in quanto tale”, ovvero nella sua immediatezza originaria, finendo per sovrapporgli categorie filosofiche già pre-significate, che renderebbero l'analisi viziata e perciò infruttuosa. Per questa ragione, Heidegger è “costretto” a esaurire la definizione del *Seyn* servendosi di altri concetti, che insieme ad esso formano una specie di “costellazione”, che permette alle “stelle”-concetti che la compongono di porsi in un'armonia formale dalla quale risultano tanto le stelle nella loro disposizione(/funzione) specifica quanto l'unità strutturale del fenomeno nella sua generalità.

---

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 98.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 414.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 183.

Per specificare ulteriormente questa distinzione tra *Sein* e *Seyn*, Heidegger non utilizza, come abbiamo già accennato, il verbo *sein* per indicare il modo in cui lo *Seyn* è, bensì il verbo *wesen*: l'essenza del *Seyn* non è un *Wesen* (sostantivo) nel senso dell'essenza (*essentia*) metafisicamente intesa, ma un *wesen* (verbo) la cui sostantivazione è la *Wesung*.<sup>27</sup> Ma come si specifica questo *wesen* del *Seyn*? Esso è fondamentalmente l'opposto rispetto all'essere (*sein*) del *Sein*, cercando infatti di esprimerne l'alternativa ontologica per eccellenza. Infatti, il fatto che il *Seyn west* e non *ist* impedisce che quest'ultimo venga ipostatizzato in uno dei momenti che lo compongono, soprattutto a quello della presenza (così come accade con il *Sein*). Infatti, il *wesen* del *Seyn*, che il Volpi traduce con «essere durevolmente presente» o con «permanere», indica entrambi questi movimenti: tanto il suo «essere durevolmente presente» (in quanto *schludentesi* imporsi, in quanto *schludersi*, sbocciare), quanto il suo *κρυπτεσθαι*, il suo «permanere» nel nascondimento. Allo stesso modo, la *Wesung* del *Seyn*, il fatto cioè che esso sia nel modo del *wesen*, indica esattamente il compreso sorgivo e ritrattivo che caratterizza la dinamica aletheologica del *Seyn*.

Dunque, a differenza del *Sein*, caratterizzato, potremmo dire, da una certa staticità (la mera stabilità della presenza quale carattere primario della *Seiendheit*), il *Seyn* è definito in base a una particolare forma di *dinamicità*. Infatti, Heidegger cerca, attraverso il *wesen* del *Seyn*, di nominare la mobilità che è propria della dinamica aletheologica con la quale esso si manifesta e d'un tempo si ritrae. La *Wesung des Seyns*, dunque, è completamente differente dal *Wesen des Seins* intesa quale *essentia universalis*, ovvero *substratum* (*ὑποκείμενον*) compreso unicamente alla luce dell'entità quale suo carattere (ontico-ontologico). Il particolare statuto della *Wesung*, dunque, finisce per (ri)definire contemporaneamente il modo d'essere del *Seyn* e dell'ente, riportandoci a quella unità iniziale (che abbiamo diffusamente descritto in precedenza) nella quale la coappartenenza dei suoi momenti costitutivi indica i *movimenti* che essi attuano per completarsi a vicenda affinché la funzionalità della struttura triadica resti preservata.

Ma se noi argomentiamo dicendo che la *Wesung* nomina positivamente il *Seyn* – poiché non lo pensa come *Sein*, impendendo così la sua riduzione all'ente – dovremmo trovare, specularmente a questa positività della *Wesung des Seyns*, un modo per nominare

---

<sup>27</sup> Gli stessi *wesen* e *Wesung* che nel capitolo precedente abbiamo visto essere riferiti anche alla φύσις e all'opera d'arte.

l'ente nel suo rapporto con questa stessa *Wesung*; un rapporto che non riduca né l'Essere all'ente, né ipostatizzi l'ente indipendentemente dal darsi dell'Essere. Scrive Heidegger, nel §164 dei *Beiträge*:

Se l'Ente (*das Seyende*) «è» (*ist*) non può essere anche l'essere (*Sein*), esso dovrebbe allora venir posto come ente (*Seiende*), dunque come una proprietà e un'aggiunta dell'ente [...]. L'Essere (*Seyn*) non sarebbe ancora raggiunto in qualche modo con il domandare, bensì rinnegato, e con ciò anche l'ente sarebbe velato. L'Essere *non è* (*ist nicht*) [...], l'Essere permane essenzialmente (*west*) [...].

Qui però, in quest'ambito estremo, la parola deve usare violenza e *permanenza essenziale* (*Wesung*) non deve denominare qualcosa ancora *oltre* l'Essere, bensì qualcosa che esprima il suo intimo [...].

L'unicità di ciò e l'*irrap-presentabile* nel senso di qualcosa che soltanto *si presenta* (*Anwesenden*) sono il più netto rifiuto delle determinazioni dell'entità (*Seiendheit*) come *ιδέα* e *γένεος*, determinazioni che sono necessarie inizialmente, quando per la prima volta accade un avviamento all'Essere partendo dall'ente (*vom "Seienden"*) come *φύσις*.<sup>28</sup>

Compare qui il termine «Seyende». È bene specificarlo: questa è l'unica occorrenza all'interno di tutto il testo.<sup>29</sup> Tuttavia, a noi pare una soluzione affatto intrigante, peraltro coerente, che ci permette di comprendere la differenza tra *Sein-Seiende* e *Seyn-Seyende*. Infatti, a differenza di ciò che si è prima descritto – ovvero la coincidenza tra *Sein* e *Seiende* nel terreno della *Seiendheit* quale comune qualità ontico-ontologica che definisce entrambi – qui si profila un contesto, genuinamente ontologico, del tutto differente. Se, infatti, noi vogliamo raggiungere «con il domandare» autentico il *Seyn*, non possiamo pensare l'ente come qualcosa che *ist* («Se l'Ente “è” *non...*»), ovvero non possiamo pensarlo nell'uguaglianza metafisica che vuole *Sein* = *Seiende*. Qui non è dunque il *Sein* che deve riferirsi allo *Seiende*; piuttosto è lo *Seyende* che deve riferirsi alla *Wesung* del *Seyn*, la quale garantisce, se rettamente intesa, tanto la positiva comprensione del *Seyn* quando quella dello *Seyende*. Per questa ragione (per differenziarlo cioè dall'ente della

---

<sup>28</sup> *Ivi*, pp. 286-287.

<sup>29</sup> Il termine ha una scarsa presenza in tutta produzione heideggeriana (compare, escludendo HGA 21 dove il termine *Seyende* compare ben ventiquattro volte, solo ventuno volte in tutta la *Gesamtausgabe* – almeno quella nota fino a questo momento. L'espressione complementare “*das Seyende des Seyns*” compare in tutto sei volte).



metafisica), Heidegger non nomina questo ente (positivamente inteso) come *Seiende*, ma come *Seyende*, utilizzando anche in questo caso la “y” quale richiamo al *Seyn* scritto nell’antica grafia tedesca.

Ora, se abbiamo visto che la condizione di predicazione del *Seyn* non è il *sein* (in quanto lo ipostatizzerebbe nel *Wesen/essentia* quale *Anwesenheit*), bensì il *wesen* (da cui appunto la sua *Wesung*), dobbiamo trovare un modo d’essere dello *Seyende* che non sia né il *sein* (così com’era per lo *Seiende*), né il *wesen* (che è proprio solo del *Seyn*). Questo modo d’essere è l’*anwesen*, il quale indica il fatto che esso «si presenta (*Anwesenden*)». Ritroviamo qui quell’*anwesen*, quel *presentarsi* che avevamo visto essere tipico degli dèi hölderliniani analizzati nel capitolo precedente: essi *wesen an* nel senso che *presenziano* (erano difatti presenti) *testimoniando* lo sfondo e l’orizzonte dal quale erano tratti (l’«Hohe», la «Natur»)<sup>30</sup>. Cos  lo *Seyende*, nel suo *anwesen*,   presente nel senso che presenza testimoniando l’*Abgrund* dal quale   tratto: la latenza, ovvero la ritrazione che contraddistingue la peculiare dinamica manifestativa-ritrattiva del *Seyn*, il quale *west* nell’apparizione dello *Seyende* e cos  facendo si ritrae a suo favore, ma   altres  da esso testimoniato *in quanto* ritraentesi. Si ricorder  che gli d i erano stati allora definiti come l’ente – l’ente positivamente inserito all’interno della dinamica ontologica di manifestazione-ritrazione. Ecco che ora, alla luce delle analisi dei *Beitr ge*, sfruttando la distinzione heideggeriana tra *Seiende* e *Seyende* possiamo argomentare pi  specificamente che gli d i “di” Hölderlin sono s  l’ente, inteso per  solo come *Seyende*.

È ora giunto il momento di dare un nome a questa particolare dinamica di donazione e sottrazione a cui allude la *Wesung des Seyns* e che coinvolge tanto il *Seyn* quando lo *Seyende*: Heidegger la chiama *Ereignis*. Come abbiamo accennato all’inizio del capitolo, questo termine dalla costituzione prismatica non pu  essere univocamente inteso,

---

<sup>30</sup> Infatti, se proviamo – per esempio – a sostituire il termine «d i» con il termine «ente» (*Seyende*) nella citazione che facciamo seguire, ci accorgeremo come la situazione dipinta da Heidegger sia esattamente confacentesi con quanto descritto finora: «[...] “gli d i” hanno bisogno dell’Essere, e con questa sentenza   gi  pensata l’essenza “dell”Essere. “Gli dèi” non hanno bisogno dell’Essere come di una loro propriet  in cui essi stessi vengono a stare. “Gli d i” hanno bisogno dell’Essere affin  tramite esso, che non appartiene loro, possano appartenere a se stessi. L’Essere   di cui gli d i hanno bisogno;   la loro necessit , e il carattere di necessit  che appartiene all’Essere ne nomina l’essenziale permanenza (*Wesung*), ci  che dagli d i   necessitato ma che mai pu  esserne causato n  condizionato» (*ivi*, p. 426). Gli d i/*Seyende*, dunque, indicano (i famosi «cenni» degli dèi) – perch  ne danno testimonianza con il loro *anwesen* – la *Wesung* del *Seyn*.

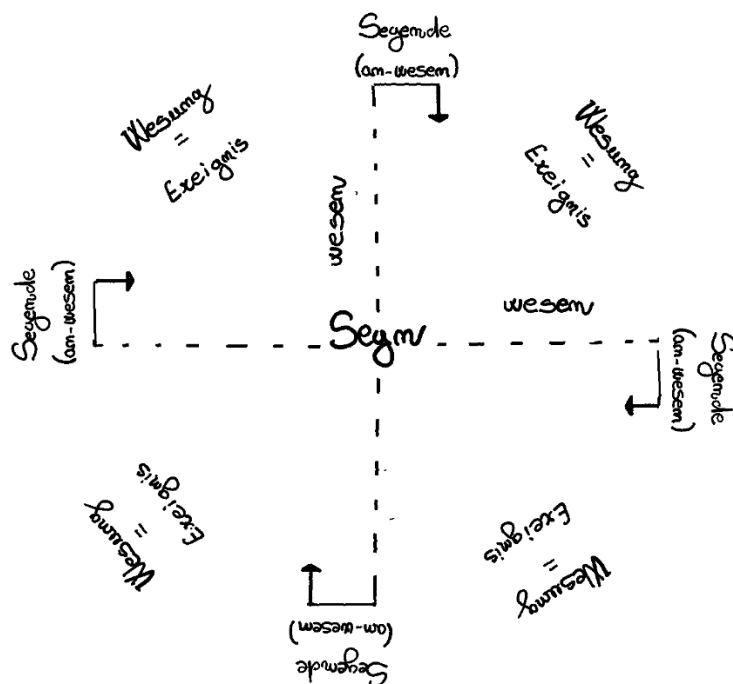
assurgendo a più significati diversi. Quello che incontriamo qui è il primo – il più elementare, che sottostà a tutti gli altri. Scrive Heidegger:

[...] il presentarsi essenziale (*Wesung*) dell'Essere stesso: noi lo chiamiamo l'evento (*Ereignis*).<sup>31</sup>

Dunque, l'*Ereignis*, stando a questa prima definizione, indica la *Wesung* del *Seyn*; è, potremmo dire, un altro modo di nominare l'essenza di quest'ultimo. La *Wesung* e l'*Ereignis*, quindi, esprimono quel movimento (o meglio, quel complesso di movimenti tra loro sincronizzati) in cui il *Seyn* si ritrae a favore dello *Seyende*, il quale però nel suo *anwesen* si presenta e testimonia il fondamento (*Grund*) dal quale è tratto, ovvero il fondamento in quanto ritrazione/sparizione/oblio del *Seyn* (dunque in quanto non-fondamento, *Ab-grund*) – e così facendo dà testimonianza della *Wesung des Seyns*, intesa come questa dinamica di sottrazione-donazione stessa. L'*Ereignis* dice dunque, al pari della *Wesung*, l'incommensurabile potenza enigmatica di quella differenza che ora non possiamo più chiamare ontica, ma che dobbiamo nominare più propriamente *ontologica*: un πόλεμος tra *Seyn* e *Seyende* nel quale i due si differenziano nel loro essere contrapposti e contemporaneamente si coappartengono nella dimensione della lotta. È perciò conveniente pensare all'*Ereignis* (così come alla *Wesung*) non come a due espressioni misteriose ed esoteriche, filosoficamente vaghe, ma a come a delle “funzioni strutturali” a carattere ontologico: la loro finalità è quella di richiamare una *struttura ontologica*, in sé bilanciata e armonizzata, dotata di una particolare forma. Tutto ciò può essere riassunto con il seguente schema:

---

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 37.



Schema 4

È chiaro che questo schema ricorda quello del secondo capitolo (schema 1) – e lo ricorda, ovviamente, non a caso –, presentando tuttavia delle differenze. Innanzitutto, come si può notare i termini sono differenti. Questa differenza è motivata dal fatto che lo schema precedente voleva indicare la struttura dell'unità triadica così come Heidegger la presenta nei corsi di lezione ove prende in esame il pensiero greco; questo schema (che noi abbiamo ricavato dai *Beiträge*), invece, vuole sì richiamare quest'unità, ma mettendone in risalto alcune caratteristiche ontologiche che sono proprie del pensiero heideggeriano solo a partire dai *Beiträge* (e non prima). La diversa terminologia non va dunque interpretata unicamente come una sostituzione (tale per cui, per esempio, al  $\text{voe}\dot{\iota}\nu$  corrisponderebbe lo *Seyende* o al  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  la *Wesung/Ereignis*), ma come una specificazione: indica una diversa prospettiva dalla quale può prendere avvio il tentativo di nominare l'essenza dell'origine. Questo schema, dunque, non esclude il precedente, dicendo infatti lo Stesso di quello in un modo però diverso. Un'ulteriore differenza, come si può notare, consiste nel fatto che il tratto di freccia che porta dal *Seyn* allo *Seyende* è tratteggiato, mentre quello che ri-volge dal secondo al primo è unico e marcato.

Il motivo per il quale si è preferito adottare questa soluzione grafica è per mettere in luce l'aspetto decisivo di questo schema e di ciò che con questo vogliamo esprimere: la *Wesung* del *Seyn* nel suo portare a manifestazione lo *Seyende* viene sì alla luce, ma *in quanto ritraentesi*. L'equivalenza φύσις-*Seyn*, dunque, può essere sì avanzata, ma solo fino a un certo punto, o, perlomeno, previo chiarimento e ulteriore specifica. Infatti, mentre la φύσις presocratica era stata caratterizzata primariamente come lo *schiuudentesi* imporsi – dunque come l'inesausto atto sorgivo che *poi* ripiegava in se stesso in virtù della ἀλήθεια, la quale rispondeva all'azione violenta del λόγος – il *Seyn* è piuttosto caratterizzato, in virtù della sua *Wesung*, come un *wesen*: un presentarsi che è un *permanere* presso di sé, uno schiudersi che è *d'un tempo* anche un trattenersi nella latenza del suo negarsi in vista dello *Seyende*, ed è questa la verità più essenziale dell'*Ereignis* così come lo abbiamo descritto in queste righe.

### 1.3. Ereignis. *Dall'ontologia alla metafisica*

Infatti, se noi facciamo coincidere in modo semplicistico φύσις e *Seyn* finiremmo per non comprendere quello che Heidegger cerca di portare alla luce con l'analisi di quest'ultimo, attraverso la caratterizzazione della sua essenza come *Wesung* e come *Ereignis*. Infatti, quello che faremmo se adottassimo questa prospettiva (ovvero quella della perfetta coincidenza tra *Seyn* e φύσις presocratica), sarebbe pensare solamente la verità *ontologica* della *Wesung*, senza però nominare la sua verità *metafisica*. Detta altrimenti, con un'espressione che subito chiariremo, possiamo dire che un'analisi di questo tipo (un'analisi che si “ferma” alla φύσις, senza comprenderla *come Seyn*) sarebbe in grado di raccontare solo del tempo “degli dèi ancora presenti”, senza poter indicare il tempo “degli dèi fuggiti”. Infatti, l'*iter* argomentativo appena svolto ci ha fatto conoscere una struttura *ontologica*, al cui centro c'è il *Seyn*, che articola lo sviluppo di questo *Seyn* stesso, relazionandolo in modo affatto positivo con lo *Seyende*: il tempo degli dèi ancora presenti è il tempo dell'ente inteso ancora come *Seyende*. Questo è esattamente quello che diceva lo schema 1, quello al cui centro c'era la φύσις. A questo livello dell'analisi, dunque, *Seyn* e φύσις potrebbero coincidere. *Tuttavia*, quello che quest'interpretazione ricavata dallo schema 1 *ancora* non dice è il motivo e la ragione della fuga degli dèi: non nomina, insomma, la verità *metafisica* della struttura, la quale, sola, può spiegare come

questa situazione originaria venga incontrovertibilmente corrotta nel pensiero platonico e aristotelico, segnando tutto lo sviluppo del pensiero occidentale: lo *Seyende* diviene *Seiende* e il *Seyn* diventa *Sein* (= *Seiende*, *Anwesenheit/Seiendheit*).

Questa verità metafisica è messa in luce solo dallo schema 4, il quale riferisce al pensiero ontostorico dei *Beiträge*. Da questo schema infatti dovrebbe emergere «l'indugiante negarsi (*Sichversagen*) quale essenziale presentarsi (*Wesung*) dell'Essere». <sup>32</sup> È precisamente dalla scelta di tratteggiare in modo differente le due diverse sezioni delle frecce che dovrebbe emergere il fatto che il momento sorgente del *Seyn* (la sua donazione: la parte tratteggiata delle frecce) si dà *primariamente* come momento celante (il suo negarsi, *Versagen*: la parte di freccia rappresentata con il tratto continuo). Si capisce qua, una volta in più, per quale motivo il *Seyn* non è immediatamente coincidente con la φύσις greca. Infatti, questa non dice la verità più profonda del *Seyn* che è una verità *anche* metafisica: non riesce, insomma, a dare ragione della (e fondamento alla) *Seinsverghessenheit*, la dimenticanza dell'essere, ovvero quella fuga degli dèi che abbiamo visto indicare la corruzione della situazione originaria. Benché nel terzo capitolo avessimo già detto che la *Seinsverghessenheit* è possibile solo sul fondamento della *Seynsverlassenheit*, l'abbandono dell'Essere, ovvero il movimento di ritrazione dello *Seyn*, solo ora è possibile mettere esplicitamente a tema e comprendere nella sua interezza come questa ritrazione sia costitutiva della sua *Wesung*. Dunque, il passaggio dalla verità ontologica della φύσις alla verità metafisica del *Seyn* passa attraverso l'approfondimento della *Wesung* del *Seyn*, ovvero attraverso il riconoscimento del fatto «che l'Essere *si vela* nell'evidenza dell'ente». <sup>33</sup> Solo la *Wesung*(/*Ereignis*) dice la *verità*(/ἀλήθεια) del *Seyn*, ovvero la sua ritrazione come motivo della sua donazione:

L'Essere abbandona l'ente già per il fatto che la ἀλήθεια diventa il fondamentale carattere sottraentesi dell'ente e prepara così la determinazione dell'enticità in quanto ιδέα. <sup>34</sup>

Dunque, avviene qui quello che chiamiamo *il passaggio dall'ontologia alla metafisica* – che è poi il passaggio dalla differenza ontologica alla differenza ontica, dalla domanda

---

<sup>32</sup> M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., p. 44.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 131.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

fondamentale alla domanda guida. È infatti proprio questo meccanismo di rifiuto (*Versagen*)-donazione (*Schenkung*) che caratterizza la *Wesung des Seyendes* che anticipa, fondandolo, quel particolare fenomeno di pervertimento della φύσις (che avviene con Platone e con Aristotele) che avevamo chiamato “φύσις in quanto *nascondentesi imporsi*” e che determina lo sviluppo della metafisica in quanto *Seinsvergessenheit*. Ora, si potrebbe obiettare che l’espressione “φύσις in quanto *nascondentesi imporsi*” contiene, come si nota, l’espressione φύσις, non *Seyn* – e noi stiamo argomentando nella direzione di una non coincidenza tra questi due termini. Tuttavia, come si ricorderà, questa espressione era sorta in seno all’analisi condotta nel quarto capitolo in merito alla fuga degli dèi hölderliniani e *solo* in quel contesto era legittimo chiamare questo *nascondentesi imporsi* come φύσις. Come mai? Perché *quella* φύσις, la “φύσις di Hölderlin” – che è anche la “φύσις di Heidegger” – non è la “φύσις dei Greci”. Infatti, essa è la φύσις compresa *già a partire dal suo pervertimento metafisico* (la fuga degli dèi): è la φύσις compresa *in quanto Seyn*. Essa dunque indica un livello di originarietà che nemmeno i Greci avevano potuto mettere in luce; un’originarietà che non si schiude a partire dalla *Leitfrage* che caratterizza tutto lo sviluppo del pensiero occidentale, ma che emerge unicamente a partire dalla *Grundfrage*, la quale può essere posta, in quanto domanda, solo «attraverso la necessitante necessità (*nötigende Not*) dell’abbandono dell’Essere (*Seynsvergessenheit*)»,<sup>35</sup> quella domanda cioè che è possibile porre solo *in seguito* alla chiusura della metafisica post-nietzschiana.

Infatti, i Greci – i presocratici in particolare – hanno sì esperito la φύσις nella potenza della sua dinamica *ontologica* (ovvero nella potenza dell’unità triadica di φύσις-ἀλήθεια-λόγος), ma non avevano ancora fatto esperienza del *pericolo* insito all’interno di questa dinamica stessa, ovvero del pervertimento che consegue *necessariamente* alla differenza ontologica quale complesso fondativo (aletheologico, di sottrazione-donazione) di *Seyn* e *Seyende*, che avrebbe portato il momento apparente-presente dello *Seyende* (la *Seiendheit*) a prevalere sullo sforzo ritraente del *Seyn*, imponendo così al *Seyn* stesso quale unico motivo della sua schiusura la sua ritrazione. I Greci, dunque, nel loro “dire” la φύσις, non riescono ad accedere al livello *metafisico* della ἀλήθεια già iscritto all’interno del complesso triadico, sperandone solo la dimensione prettamente ontologica. I Greci – potremmo anche dirla così – esperiscono sì il πόλεμος tra *Seyn* e

---

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 127.

*Seyende*, ma non *l'esito* di questo πόλεμος: conoscono cioè il vicendevole gioco di fondazione che sussiste tra *Seyn* e *Seyende*, ma non lo scadimento dello *Seyn* a *Sein* e di questo a *Seiende* e, dunque, non conoscono la *necessità* di questo scadimento.

Siamo così in grado di rispondere alla domanda che ci siamo posti prima e per la cui risposta abbiamo dovuto chiarire l'essenza (*Wesung*) del *Seyn* («Per quale motivo è possibile un tale superamento a partire dalla condizione pervertita dell'essere come semplicemente presente?»). Infatti, nella *Verweigerung* del *Seyn* (il suo abbandono), che consegue dal suo *Versagen* (il suo negarsi), e che è massimamente evidente al termine della parabola metafisica occidentale – ovvero dopo la chiusura operata da Nietzsche grazie alla massimizzazione della presenza nella teoria dell'eterno ritorno e della volontà di potenza – lì dove il *Seyn* è completamente celato nell'evidenza dello *Seiende*, è possibile qualcosa come un *Anklang*, una «risonanza dell'Essere in quanto rifiuto nell'abbandono dell'essere da parte dell'ente».<sup>36</sup> Cosa dice questa risonanza? Essa indica «la somma necessità: *la necessità dell'assenza di necessità*».<sup>37</sup> Ovvero, essa indica due cose: 1) l'assenza di *necessità* (*Not*) quale dimensione del “nostro” tempo (e ricordiamo: il nostro tempo non dice qualcosa di diverso rispetto al tempo della metafisica, ma dice esattamente lo Stesso, solo che lo dice *meglio*, poiché essendosi questo tempo esaurito, esso ha manifestato apertamente la potenza fondativa dell'origine nel quale si radica). Tale assenza di necessità indica appunto il pervertimento metafisico, dunque “l'assenza”, l'abbandono del *Seyn*; 2) il fatto che questa assenza di necessità sia a sua volta *necessaria*. Essa è addirittura la “somma necessità”. Con questo è detto appunto la necessità dell'abbandono dell'Essere in quanto *Notlosigkeit*.

Nell'*Anklang* dunque è possibile “udire” una eco lontanissima del *Seyn*, o meglio: della *Wesung* del *Seyn*, intesa quale dinamica di donazione per mezzo del rifiuto. Cosa dice infatti la *Wesung* del *Seyn*? Il fatto che esso si dà attraverso il suo negarsi. Dunque, noi che esperiamo il negarsi del *Seyn* nella sua massima forma, cioè come rifiuto, abbiamo dunque la *possibilità* storico-metafisica di comprendere in modo massimamente originario questa *Wesung* stessa. Ritroviamo dunque qui un'altra possibilità di significare l'*Ereignis*:

---

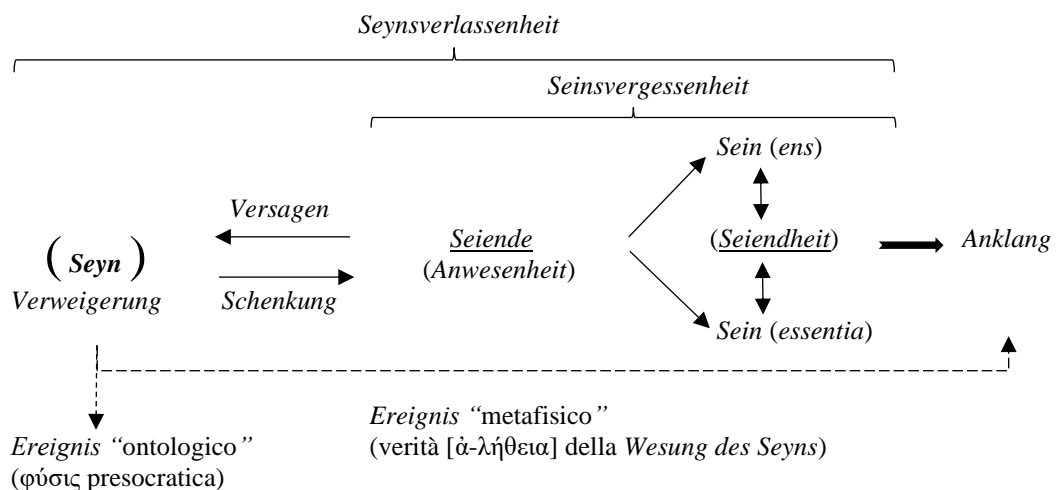
<sup>36</sup> *Ivi*, p. 128.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 127.

La fuga degli dèi deve essere esperita e sopportata.  
 Questo far fronte fonda la più lontana vicinanza all'evento (*Ereignis*).  
 Questo evento è la verità dell'Essere (*Ereignis*).  
 Soltanto in questa verità si apre la necessità dell'abbandono dell'Essere.<sup>38</sup>

L'*Ereignis*, dunque, rivela un secondo livello interpretativo. Infatti, poiché esso nomina («é») la *Wesung des Seyns*, d'un tempo nomina tanto la sua verità ontologica (proprio in quel contesto, infatti, era emerso questo concetto nella sua prima accezione) quanto la sua verità metafisica. L'*Ereignis*, per questa ragione, non sta solo ad indicare l'unità triadica più volte citata, ma anche (e forse soprattutto) la *necessaria (altra) verità* in questa racchiusa, ovvero il suo pervertimento e il suo scadimento: «Il rifiuto [del *Seyn*] in quanto donazione (*Schenkung*)».<sup>39</sup>

Anche in questo caso, preferiamo riassumere con uno schema:



Schema 5

Come si può notare si è cercato di tenere insieme tutto quello che abbiamo visto fino a questo momento. Il *Seyn*, che compare sulla sinistra come “innesco” di tutto il processo che da esso scaturisce, andrebbe pensato alla luce dello schema 4. In questo, infatti, come spiegato, era rappresentata la *Wesung* quale *Ereignis* nella sua accezione “ontologica”, dove era già iscritta la necessità del suo pervertimento. Questo pervertimento è la forma

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 55. Anche qui un'altra “incoerenza” di Heidegger, comparando infatti «*Seinsverlassenheit*» al posto di «*Seynsverlassenheit*». Volpi traduce fedelmente con “abbandono dell'essere”, ma noi preferiamo tradurre con “abbandono dell'Essere”, intendendo dunque quel “*Sein-*”, come uno “*Seyn-*”, in modo tale da rispettare non la lettera heideggeriana, ma il senso dell'argomentazione che questa cerca di esprimere.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 44.



della negazione dello *Seyn* (il suo *Versagen*) che è *contemporaneamente* la forma della sua donazione (*Schenkung*). Cosa “dona” il *Seyn*? L’ente (*Seiende*) come *Anwesenheit/Anschein*, come stabile presenza/apparenza (ἰδέα, εἶδος). A partire dall’onticità di questo ente viene ricavato il suo *modo d’essere* come *Seiendeheit*, la quale porta così il *Sein* a essere o un *ens* (*primum*) o l’essenza intesa come *essentia/οὐσία* di questo ente. Questo avviene durante tutto il corso della metafisica, intesa come *Seinsvergessenheit*, dimenticanza dell’essere (a favore dell’ente). Questa *Seinsvergessenheit* riposa sulla *Seynsverlassenheit*, il motivo ritraente del *Seyn*. Tale ritrazione assume la massima evidenza (si “svela”) nel momento in cui è massimamente compiuta la supremazia dell’ente sull’essere; dunque, alla fine della metafisica e nel dominio della tecnica. Qui – e solo qui – è concessa al pensiero l’occasione dell’*Anklang*, inteso quale risonanza dell’eco della *Wesung des Seyns als Versagen*. Alla base di tutto ciò, troviamo due “dispositivi semantici”: l’*Ereignis* che dice la verità ontologica del *Seyn* (φύσις, ma solo in questo caso) come unità triadica originaria e l’*Ereignis* che dice *anche* la verità metafisica della *Wesung* del *Seyn* (qui non più “φύσις”, in senso greco, non avendo questa esperito il peso della sua corruzione).

## 2. Fondar-si: uomo, Da-sein e Seyn

Quello che abbiamo fatto nel paragrafo precedente è stato consegnare una visione quanto più coerente possibile della struttura onto-storica che viene in luce nei *Beiträge*. Non è stato ovviamente possibile esaurirla nella sua totalità, in quanto la forma labirintica di questa struttura si compone di molteplici altri percorsi che si articolano al suo interno.<sup>40</sup> Di tutti questi percorsi – che non vanno intesi semplicemente come *possibilità* interpretative, ma come (si permetta l’immagine) le *arterie* principali che irrorano di

---

<sup>40</sup> Su uno studio ormai classico, ma imprescindibile, in merito alle varie componenti strutturali dei *Beiträge*, alle sue articolazioni e alle sue implicazioni concettuali si veda l’importantissimo F.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers ‘Beiträge zur Philosophie’*, Vittorio Klosterman, Frankfurt a. M., 1994; si veda inoltre, per un’analisi più recente, dello stesso autore Id., *Transzendenz und Ereignis. Heideggers ‘Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Ein Kommentar*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2019. Si veda inoltre lo studio, trovato meno incisivo di quelli citati, ma comunque efficace per avere una panoramica generale, con una certa attenzione alla recezione americana dei *Beiträge* e con una bibliografia più curata D. Vellega-Neu, *Heidegger’s ‘Contribution to Philosophy’. An introduction*, Indiana University Press, Bloomington, 2003; Id., *Ereignis: Enowning or the Event of Appropriation*, in B. W. David (a cura di) *Martin Heidegger: Key Concepts*, Routledge, London, 2010, pp. 140-154.

senso il *corpus* dei *Beiträge* (e, dunque, come evidenze concettuali fondanti il senso di questo testo) –, uno, affatto determinante, va preso in considerazione e va inteso come assolutamente prioritario. Ci stiamo riferendo al problema oggetto di questo lavoro, ovvero il *Da-sein*. Si tratta ora di metterlo a tema.

Per farlo è necessario riassumere brevemente quello che abbiamo visto fino a questo momento.

1) Da un lato, si è messa in luce una struttura che abbiamo definito “unità triadica” e che caratterizza l’orizzonte filosofico(-ontologico) presocratico (schema 1). Questa struttura, che vede al centro la φύσις, è stata ampiamente analizzata nel secondo capitolo: la φύσις è compresa come lo schiudersi imponentesi, che sorge e insieme ripiega in sé (nel nascondimento) grazie all’ἀλήθεια rispondente all’azione del λόγος. Qui è messa a tema la verità *ontologica* dell’*Ereignis*.

2) All’interno di questa struttura è emersa, come costitutiva della sua essenza (indice della sua verità a-letheologica), la *necessità* (*Not*) del suo pervertimento e della sua corruzione (schema 2). Tale pervertimento apre l’orizzonte storico(-metafisico/nichilistico) dell’Occidente, che si conclude con Nietzsche e con la tecnica dispiegata a livello planetario (schema 3). Alla fine di questo percorso è possibile esperire il carattere di *necessarietà* (*Notwendigkeit*) di tale fine, ovvero il carattere necessario (*notwendig*) del pervertimento della struttura originaria.

3) Per questa ragione, la struttura originaria (schema 1), alla luce dell’evidenza finale, può (anzi, deve) essere letta altrimenti (schema 4), ponendo al centro, invece della φύσις, il *Seyn*, in modo tale da rivelare e marcare più risolutamente il carattere essenziale (*wesentlich*) del ritrarsi (*Versagen*) del *Seyn* come causa del suo rifiuto (*Verweigerung*) e, insieme, come la modalità della sua donazione (*Schenkung*) (schema 5). Così è detta la verità *metafisica* dell’*Ereignis*.

Ciò che si tratta di fare ora è *posizionare* il *Da-sein* all’interno dell’*Ereignis*, ovvero capire in che modo questo “concetto” intervenga all’interno della dinamica manifestativa-ritrattiva del *Seyn*, rispettivamente da un punto di vista ontologico e da un punto di vista metafisico. Dunque, dovremo:

1) rispetto alla situazione iniziale – che indica la positività ontologica dell’origine – capire con più analiticità in che rapporti stanno *uomo* e *Da-sein*. Non potendoli intendere

alla luce di una mera coincidenza, dobbiamo vedere come Heidegger, all'interno dei *Beiträge*, definisca questo rapporto.

2) Comprendere cosa accade al *Da-sein* e all'uomo nel perversimento metafisico post-platonico e post-aristotelico, ovvero cosa accade nel momento in cui la positività dell'origine viene meno e si instaura un nuovo orizzonte ontologico-metafisico.

3) Misurare in che modo, alla fine della metafisica occidentale, quando viene in luce la necessità della sua chiusura (e dunque la necessità del perversimento dell'*Anfang*), uomo e *Da-sein* si relazionino nuovamente tra loro.

Tuttavia, un primo passo, assolutamente necessario, è quello di capire, da un lato, cos'è il *Da-sein* e, dall'altro, in che rapporti stanno *Da-sein* e uomo. Solo successivamente potremmo dunque *collocare* il *Da-sein* (e l'uomo) all'interno delle diverse disposizioni evenemenziali con le quali il *Seyn* eviene (*ereignet*). Iniziamo presentando due citazioni, che decidiamo di leggere insieme. Sarà nostro compito commentarle:

L'esser-ci è [...] l'essenziale *incidente* (*Zwischenfall*), vale a dire l'incidenza (*Einfall*) di quel framezzo (*Zwischen*) in cui l'uomo deve essere spostato per essere di nuovo se stesso.<sup>41</sup>

[...]

Chi è l'uomo? Colui di cui l'Essere ha bisogno affinché si sopporti l'essenziale permanenza della verità dell'Essere. In quanto così abbisognato, l'uomo "è" però uomo solo nella misura in cui è fondato nell'esser-ci, cioè in cui egli stesso, creando, diventa fondatore dell'esser-ci.<sup>42</sup>

Le informazioni che possiamo trarre da questi passaggi sono: 1) il *Da-sein* è un «framezzo»; 2) l'uomo «deve essere spostato» in questo framezzo; 3) così facendo l'uomo è «di nuovo se stesso»; 3) questa locazione dell'uomo nel *Da-sein* è un «bisogno» dello stesso *Seyn*; 4) entrando nel framezzo l'uomo è rispettivamente «fondato nell'esser-ci» e «fondatore dell'esser-ci».

Il *Da-sein*, dunque, è quello *Zwischen* aperto dal *Seyn* nel quale l'uomo deve essere collocato affinché possa, lì posto, fondare ed essere fondato dal e nel *Da-sein*. L'uomo

---

<sup>41</sup> M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., p. 315.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 316.

trova dunque la sua fondazione nella sua col-locazione in questo spazio, ontologicamente dis-posto dal *Sein*. Cosa faccia l'uomo in questo *Da-sein*, ora, non lo sappiamo ancora (ma lo vedremo a brevissimo). Per ora abbiamo trovato solo questo: un uomo *nel Da-sein*. In questo “stare” nel *Da-sein*, l'uomo riceve la sua fondazione e, a sua volta, permette la fondazione del *Da-sein*. Detto altrimenti: “l'uomo riceve la sua fondazione” perché, così dis-posto, riesce a realizzare propriamente la sua funzione, assolvere con pienezza al suo compito (tra poco vedremo qual è), mentre “permette la fondazione del *Da-sein*” perché, se il *Da-sein* è inteso come questo *Zwischen*, come questo spazio aperto, l'uomo è colui il quale, una volta inseritovi, *mantiene questa apertura* – ne dà consistenza, impegnandosi a confermarla di volta in volta. Ovviamente dovremmo dire cosa fa l'uomo in questo spazio – dunque, di fatto, qual è la funzione del *Da-sein* – ma prima vorremmo soffermarci un attimo in più su questo rapporto fondativo uomo-*Da-sein*.

Innanzitutto, notiamo una *scollatura* rispetto a ciò che è “*Mensch*” e ciò che è “*Da-sein*”. Per quanto ancora non sappiamo cosa facciano l'uno *nell'altro*, possiamo però vedere, senz'altro, una “prevalenza” dell'uno sull'altro: il *Da-sein non è l'uomo*, «non è [nemmeno] un carattere dell'uomo»,<sup>43</sup> ma è quel “qualcosa” – definito nei termini di un sito, un luogo ontologico – che *permette all'uomo di essere quello che è*, fondandolo. Infatti, Heidegger non dice più: «Dasein [...] dieses Seiende, das wir selbst je sind», perché il *Da-sein* non è più «quello che si può semplicemente ritrovare nell'uomo lì presente». <sup>44</sup> Dunque, la situazione è completamente mutata rispetto a ciò che avevamo visto in *Sein und Zeit*. Scrive infatti Heidegger:

“L'ente” non è però l'“uomo”, né l'esser-ci il suo modo d'essere (come ancora facilmente fraintendibile in *Essere e tempo*)<sup>45</sup>

Al di là del fatto che già all'inizio del nostro lavoro avevamo argomentato a favore della non coincidenza tra *Dasein* e “modo d'essere” – in quanto il *Dasein* era l'ente-uomo, nelle sue peculiarità ontico-ontologiche – ora ritroviamo però un'ulteriore informazione, che smentisce quanto avevamo visto essere il *Dasein* – dunque quanto affermato in *Sein und Zeit*: il *Da-sein* non è nemmeno «“l'ente”», l'uomo.

---

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 296.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 294.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 300.

Il motivo per il quale Heidegger pone una “scollatura” tra i due concetti/fenomeni (*Da-sein* e uomo) è perché egli cerca, così, di evitare l’elezione dell’ente-uomo quale via di accesso principale al problema dell’essere. Ci stiamo infatti trasferendo (e verrà più in chiaro tra poco quando prenderemo in esame il rapporto fondativo tra *Da-sein* e *Seyn*) da un piano “orizzontale” – quello di *Sein und Zeit* (*Dasein* → *Sein*) – a un piano “circolare”, o se si preferisce “spirale”, che si sviluppa secondo ordini fondativi concentrici nei quali i vari momenti del sistema (*Mensch* ↔ *Da-sein* ↔ *Seyn* ↔ *Ereignis* ↔ ἀλήθεια ↔ ecc.) non attuano una “gerarchizzazione” ontologica o (come nel caso del 1927) metodologico-epistemologica, ma una reciproca “tensione” fondativa: un equilibrio, “geometricamente” ordinato e bilanciato.

È all’interno di questo nuovo piano relazionale che l’uomo stesso trova una differente modalità di “appartenersi”. Infatti, se in *Sein und Zeit* l’uomo “diventava ciò che era” attraverso le positive spinte esistenziali, che gli permettevano di passare dalla forma *uneigentlich* alla forma *eigentlich*, ma *solo in quanto già Dasein* – ovvero solo in quanto possedeva, in virtù della sua *onticità*, la possibilità ontologica di questo passaggio; dunque, se in *Sein und Zeit*, l’uomo propriamente non passava da una condizione *nella* quale “non era” a una *nella* quale “era”, ma semmai da una condizione nella quale “era” inautentico a una nella quale “era” autentico (perché già da sempre “era” – *in quanto Dasein*, appunto), qui, invece, l’uomo “è ciò che diventa” nel momento in cui *entra* nel *Da-sein*. “È”, perché nel caso questo passaggio non venisse attuato (e questo è il caso della tradizione metafisica occidentale, come già spiegato nel capitolo II, ma sul quale torneremo a breve), l’uomo *non è (nel Da-sein)*. L’inautenticità, dunque, non si dà nel modo di una deiezione del *Dasein*, ma nel modo di un «esser-via (*Weg-sein*)»<sup>46</sup> dell’uomo dal *Da-sein*.

Al contrario, l’autenticità si dà quando l’uomo è «fondato nell’esser-ci», ovvero quando l’esser-sé dell’uomo viene esperito *dal Da-sein* e *nel Da-sein*. L’autenticità, ora più che mai, si dà nella forma dell’ipseità, a patto di considerare quest’ultima come «la vibrazione – che è raccolta dall’evento-appropriazione e che lo sopporta – della polarità della contesa nel fendersi. [...] L’ipseità è appartenenza nell’intimità della contesa in quanto disputarsi dell’evento-appropriazione».<sup>47</sup> Ovvero, l’essere-autentico dell’uomo è,

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 301. Su questo torneremo a breve.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 319.

ora, il suo esser-sé, inteso quale farsi carico del suo compito e della sua dis-posizione nel *Da-sein*: «L'ipseità scaturisce in quanto essenziale permanenza dell'esser-ci dall'origine dell'esser-ci». <sup>48</sup>

Vi è perciò un primo livello di (vicendevole) fondazione. Infatti, il *Da-sein* fonda l'uomo (nel senso che è per lui la condizione di “essere ciò che diventa” abitandolo) e l'uomo fonda il *Da-sein* (nel senso che permanendo in quello *Zwischen* che il è *Da-sein* contribuisce a mantenerlo aperto, a fare in modo che esso non si chiuda). In questo nuovo assetto ontologico, dunque, «l'esser-ci è essenzialmente diverso dalla semplice determinazione formale del fondamento dell'essere umano, che non ci riguarda». <sup>49</sup>

Ma se il *Da-sein* non è più la «semplice determinazione formale» dell'uomo, perché questa «non ci riguarda» (quanta differenza da *Sein und Zeit!*), allora cos'è? Rispondiamo dando una nostra definizione: il *Da-sein* è un *dispositivo funzionale*, una specie di “catalizzatore”. Con queste espressioni, che ovviamente vanno chiarite, vogliamo sottolineare come il *Da-sein* non sia un semplice elemento definitorio, didascalico; esso piuttosto svolge una vera e propria funzione (meglio ancora: un compito. Non sarebbe azzardato dire: una “missione”) all'interno dell'assetto ontologico-metafisico aperto dalla dinamica evenemenziale del *Seyn*. Se, dunque, assumiamo, come abbiamo visto prima grazie alle due citazioni, che il *Da-sein* è uno *Zwischen*, un framezzo, un'apertura, bisogna ora intendere quest'apertura non come una *mera* apertura, un semplice “stare aperto”, ma come un'apertura *efficiente*, produttiva, operosa.

Alcune domande legittime a questo punto sono: cosa vuol dire “dispositivo funzionale”? In che termini questa apertura è “efficiente”? Qual è, dunque, l'articolazione e la funzione dello *Zwischen/Da-sein*? Ovvero, di nuovo: cosa fa l'uomo nel *Da-sein* e, dunque, che tipo di comportamento “ha” il *Da-sein*? Vedremo come, per rispondere a queste domande, dovremmo accedere a un secondo livello di “fondazione”, più profondo e più fondamentale, che in qualche misura anticipa e permette quello tra *Da-sein* e uomo: il rapporto fondativo tra *Da-sein* e *Seyn*. Infatti, è come se fosse impossibile stabilire la funzione e il ruolo del *Da-sein* (e dunque funzione e ruolo dell'uomo nel *Da-sein*) in termini “astratti”. Piuttosto, questa particolare struttura “efficiente e produttiva” che è il

---

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 317. Scrive anche Heidegger: «L'essere sé è essenziale permanenza dell'esser-ci, e l'essere sé dell'uomo si attua solo in base all'insistenza nell'esser-ci» (*ibidem*).

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 308.

*Da-sein*, per essere compresa, va analizzata alla luce del contesto nella quale essa opera. Ora, questo contesto non è univoco, ma è storicamente determinato in base agli *Ereignisse* del *Sein* – o, se si vuole, in base alla diversa accezione, ontologica e metafisica, dell'*Ereignis* del *Sein* – (abbiamo infatti visto che la *Wesung/Ereignis* del *Sein* è intesa: 1) ontologicamente nel modo della φύσις presocratica; 2) metafisicamente nel modo del *Versagen* del *Sein*; 3) nell'*Anklang* come risonanza di questa *Wesung* stessa compresa alla luce della necessità del suo ritiro). Dunque, comprendere la funzione del *Da-sein* significherà, di volta in volta, *collocare* quest'ultimo nei diversi “momenti” di questa *Wesung*. Si dovrà perciò vedere la diversa *dis-posizione* che esso assume all'interno della *Seinsgeschichte*, ovvero 1) nella positività dell'*anfänglicher Anfang*, 2) nel pervertimento della *abendländische Metaphysik* e 3) nella criticità dell'*Ende der Metaphysik*.

### 3. Geografie ontologiche: localizzare il *Da-sein* nell'*Ereignis*

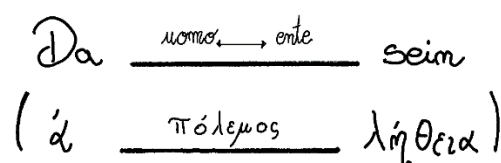
#### 3.1. Il *Da-sein* nell'*anfänglicher Anfang*

L'analisi del *Da-sein* nell'*anfänglicher Anfang* ci è preziosa perché ci permette di cogliere il positivo funzionamento della dinamica fondativa *Sein-Da-sein*. Vi è qui, infatti, un “equilibrio fondativo” tra uomo, *Da-sein* e *Sein* che ci fornisce il colpo d'occhio su quella struttura triadica più volte citata. Benché, come sappiamo, questa positività originaria viene meno; benché, inoltre, questa situazione primigenia non riesce a dire “tutta” la verità del *Sein*, nondimeno essa ci mette nella condizione di cogliere alcuni aspetti affatto decisivi per capire – come vogliamo effettivamente fare – in che modo sia possibile il *Da-sein* “oggi” (cioè alla fine della metafisica).

Ancora una volta è necessario richiamare quanto avevamo visto in precedenza in merito all'ontologia greca (presocratica), ovvero in merito alla struttura triadica φύσις-ἀλήθεια-λόγος. Come si era detto, la φύσις, all'interno della sua dinamica manifestativo-aletheologica, in-quieta l'uomo – ovvero lo toglie dalla sua quiete – e così facendo lo dispone – ovvero lo colloca – all'interno di uno spazio nel quale egli deve dunque trovare dimora. Questo spazio è esattamente il *Da-sein* inteso quale *Zwischen* nel quale l'uomo deve collocarsi. Perché la φύσις apre questo *Da-sein/Zwischen* all'uomo e per l'uomo?

Perché in questo modo egli può, una volta inseritovi, “amministrare” l’ente, ovvero assicurare la positività della dinamica manifestativa della φύσις. L’uomo, infatti, in quanto τὸ δεινότατον, può, nella misura in cui è “pastore del λόγος” (se possiamo parafrasare Heidegger), esercitare violenza nei confronti dell’ente, e così facendo strapparli alla λήθη per condurlo all’evidenza del suo momento apparente (*Schein*). Dunque, non solo la φύσις è in-quietante (cioè violenta) perché in-quieta, dis-ponendolo, l’uomo nello *Zwischen* aperto per lui, ma anche l’uomo, in quanto massimo violentante, da un lato si fa in-quietare e dall’altro in-quieta a sua volta, togliendo l’ente dalla “quiete” della latenza per consegnarlo alla polemicità dell’atto dis-velativo. In questo modo, l’ente (*Seyende*)<sup>50</sup> *west an*, si presenta e così testimonia il suo venire-alla-presenza, ovvero testimonia la *wesen* della φύσις quale ininterrotto scontro polemico tra presenza e assenza, occaso e tramonto, sorgenza e velamento.

Per questo motivo Heidegger può scrivere che «con la fondazione dell’esser-ci ogni rapporto all’ente è trasformato, ed è prima esperita la verità dell’Essere».<sup>51</sup> Infatti, questa «verità dell’Essere» è la dinamica di trazione-dalla-latenza e di consegna-alla-presenza che avevamo visto essere il senso della ἀλήθεια quale legge di manifestazione della φύσις. Il “tratto” che unisce le due parti del vocabolo, dividendo la “negazione” e l’“affermazione”, era stato definito come lo *Zwischen* stesso, quel *fra*-mezzo aperto nel quale l’uomo poteva, lì posto, accendere il πόλεμος quale orizzonte di contesa con l’ente:



Schema 6

<sup>50</sup> Qui, per non creare ulteriore complessità, stiamo scrivendo “ente”, affidandoci all’ambiguità che l’italiano consente non potendo distinguere tra *Seiende* (ente) e *Seyende* (Ente). Tuttavia, il senso dell’ente di cui stiamo trattando in queste pagine – coerentemente con quanto stabilito in precedenza – è quello dello *Seyende*, ovvero dell’Ente “presocratico” positivamente inserito all’interno dell’unità triadica φύσις-ἀλήθεια-λόγος e della dinamica manifestativa nel segno dell’*anwesen*, ovvero della venuta-alla-presenza che è d’un tempo la testimonianza-di-questa-venuta.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 319.



*Nel Da-sein* l'uomo polemizza con l'ente, nella lotta (sempre da affermare) che porta questo alla luce per azione di quello. Non stupisce dunque leggere: «L'esser-ci è il fondamento propriamente fondantesi dell'ἀλήθεια e della φύσις».<sup>52</sup> Questa frase ci dice due cose. Da un lato, nel *Da-sein* e grazie al *Da-sein* la φύσις si schiude, o meglio, ottiene il movente della sua schiusura, viene indotta in quell'aperto – che essa stessa apre – chiamato *Da-sein*, nella quale essa viene a trovarsi in una dimensione simbiotico-simbolica con l'uomo, quale suo custode e suo protettore (λόγος: raccogliere violento che è d'un tempo raccoglimento e messa in salvo). Dall'altro («è il fondamento dell'ἀλήθεια»), ci dice che la verità è «qui la *radura* (*Lichtung*) dell'Essere come apertura dell'in-mezzo dell'ente».<sup>53</sup> Ora, Heidegger nei *Beiträge* carica il termine *Lichtung* di un doppio significato: da un lato, esso esprime la particolare dinamica dis-velante nominata anche dall'ἀλήθεια presocratica (il gioco luce-ombra come compresenza dell'uno nell'altro); dall'altro essa esprime un significato più profondo e originario, che è sì il significato *autentico* dell'ἀλήθεια, ma non dell'ἀλήθεια “presocratica” – ovvero di quell'ἀλήθεια che non ha ancora esperito la donazione (il venire alla presenza) *come* ritrazione (il venire alla presenza *della latenza*). Questo secondo aspetto della *Lichtung* verrà trattato più tardi.

Soffermandoci invece sul primo significato, quello che vuole *Lichtung* e ἀλήθεια coincidere («verità significa qui radura»), esso ci informa che l'azione/tensione polemica dell'uomo – come *agente* al suo interno – consiste, fondamentalmente, in un “atto di verità”: è con l'azione dell'uomo nel *Da-sein*, quale τὸ δεινότατον, che «la verità è, in quanto evento del vero, il fendersi abissale in cui l'ente viene diviso e deve stare nella contesa».<sup>54</sup> Diviso da cosa? Diviso dalla latenza, da quello sfondo “fisico” che κρύπτεσθαι φιλεῖ: così diviso è consegnato all'evidenza/presenza/apparenza. In questo modo esso è affidato alla «contesa», quale πόλεμος che l'uomo sempre intrattenere con questo ente stesso affinché esso possa stagliarsi nel «fendersi abissale» inteso quale «verità» e “*Da*”-*sein*, *Zwischen*, apertura. In questo modo, dunque, la «verità si presenta essenzialmente (*west*) solo, e già sempre, come esser-ci, e dunque come disputa della contesa».<sup>55</sup> Alla luce di ciò lo schema 6 viene confermato, nell'analogia che cerca di

---

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 296.

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 325.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 328.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 381.

mostrare tra *Da-sein* e ἀλήθεια. Anche in questo caso, non è possibile parlare di una coincidenza dei due termini (infatti la ἀλήθεια è messa tra parentesi): la ἀλήθεια, infatti, non *ist* il *Da-sein*, bensì essa «west» *come Da-sein* e, a sua volta, il *Da-sein* «west» *come ἀλήθεια*. Ovvero, la ἀλήθεια non dice il *sein* del *Da-sein*, ma il suo *wesen*: dice, insomma, *come l'uomo è nel Da-sein*. Cosa significa tutto ciò?

Nel primo capitolo la ἀλήθεια era stata definita la “legge” della φύσις, in quanto ne regolava l'impulso manifestativo (attraverso l'uso del λόγος). Ora, però, la “gestione” di questo impulso manifestativo è stata ri-collocata all'interno di una apertura, il *Da-sein*, nella quale l'uomo agisce *in vista* di questa manifestazione stessa grazie alla contesa che intrattiene con l'ente. Dunque, questa “regolamentazione” del principio manifestativo della φύσις non è arbitraria, ma rigidamente connessa alla “legge” aletheologica a cui l'uomo, nel *Da-sein*, partecipa. Insomma, dire “l'uomo è *nel Da-sein*” equivale a dire “l'uomo è *nella verità/ἀλήθεια*”: significa affermare il vicendevole richiamarsi fondativo tra uomo e *Da-sein*, inteso *quale* (nel senso che è quell'operare come) azione polemica (trazione-custodia) con l'ente in quanto processo aletheologico-manifestativo.

Ora, però, dobbiamo compiere un passaggio ulteriore e spostarci dalla relazione fondativa (fondata nell'ἀλήθεια) uomo-*Da-sein*, all'altro piano di fondazione, quello tra *Da-sein* e *Seyn*. Leggiamo un passo di Heidegger, e poi lo commentiamo:

L'esser-ci [...] si svela come il “framezzo” dispiegato dall'Essere stesso quale ambito aperto in cui l'ente si erge, l'ambito in cui, per giunta, quest'ultimo si riporta a sé. Il Ci è fatto avvenire e fatto proprio dall'Essere stesso, e l'uomo, in quanto guardiano della verità dell'Essere, è di conseguenza appropriato e così appartenente all'esser-ci in una maniera eminente e unica. Pertanto, non appena riesce un primo accenno all'esser-ci, bisogna dar seguito a ciò che di essenziale si annuncia in questo accenno: il fatto che l'esser-ci è fatto avvenire e fatto proprio dall'Essere e che l'Essere, in quanto evento, forma il centro di ogni pensiero. Solo in tal modo l'Essere entra pienamente in gioco come evento.<sup>56</sup>

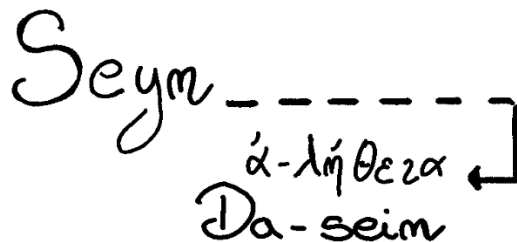
La prima parte della citazione conferma quanto abbiamo detto fino a questo momento, ovvero: 1) il *Da-sein* «si svela come “framezzo”»; 2) in questo framezzo «l'ente si erge» (ovvero *west an*, viene alla presenza e presenza); 3) l'uomo è «guardiano della verità

---

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 299.

dell'Essere», ovvero amministratore della legalità aletheologica; 4) l'uomo è «appartenente all'esser-ci», ovvero “risiede” nello *Zwischen*, nel framezzo. Questo passo dice tuttavia qualcos'altro, qualcosa di fondamentale. Esso informa infatti in merito a due cose: 1) afferma che «l'esser-ci è fatto avvenire e fatto proprio dall'Essere (*das Da-sein vom Seyn ereignet ist*)» e 2) permette di mettere a fuoco la posizione che il *Da-sein* occupa nell'*Ereignis*.

Dunque, quello che è necessario fare ora, dopo aver collocato l'uomo nel *Da-sein*, è collocare il *Da-sein* nel *Seyn*. Si permetta di anticipare la spiegazione con un'ulteriore rappresentazione grafica:



Schema 7

Questo schema deve essere inteso alla luce dello schema 4 e dello schema 6. Esso, infatti, è una conseguenza del secondo e una specifica del primo. Se, infatti, si assume fino in fondo quanto è stato chiarito attraverso l'analisi dello schema 6, non si può non ritornare allo schema 4 riconoscendo, al suo interno il luogo occupato dal *Da-sein*. Se, infatti, abbiamo detto che “l'uomo sta nella verità”, nel senso che “l'uomo sta nel *Da-sein*”, argomentando in vista di questa particolare relazione *Da-sein-ἀλήθεια*, e se abbiamo definito la *ἀλήθεια* come la legge di es-posizione del *Seyn*, allora, avendo in mente lo schema 4 – che cercava di rappresentare questa es-posizione e i suoi momenti/movimenti strutturali –, ne consegue che il *Da-sein* non può che venire collocato “nel tratto” che unisce il *Seyn* all'ente (*Seynde*). Anzi, egli è *questo tratto*, questa apertura, questo *Zwischen*! Ovvero, il *Da-sein* è questo “passaggio” – questo luogo di passaggio – mediano tra il *Seyn* e lo *Seynde* (l'ente “positivamente” inteso, che *west an*, che oltre a presenziare testimonia questo presenziare stesso). Scrive infatti Heidegger: «l'esser-ci [...] è lo stesso essere del Ci. Il Ci è però *l'apertura dell'ente in quanto tale* nel suo

insieme, il fondamento dell'ἀλήθεια pensata in modo più originario». <sup>57</sup> Dunque, se c'è un luogo nel quale collocare il *Da-sein* nella dinamica evenemenziale del *Seyn*, questo non può che essere il *trait d'union* tra il *Seyn* stesso e il suo “prodotto” (le virgolette sono assolutamente necessarie), ovvero lo *Seyende*. Qui, infatti, si dispiega l'efficienza del *Da-sein*, il suo operoso scontro polemico tra latenza e sorgenza, nel quale lo *Seyende* è esposto nell'evidenza della sua *anwesen*. In questo modo, lo *Seyende* testimonia il *wesen* del *Seyn* quale atto sorgivo dal quale esso origina e indica, contemporaneamente, la direzione (nello schema, la curvatura del tratto di freccia) nella quale esso è spinto dalla tendenza ritraente del *Seyn*. Può dunque risultare chiara l'espressione heideggeriana: «L'esser-ci è la fondazione della verità di questo semplicissimo fendersi». <sup>58</sup>

Tuttavia, lo schema 7 non indica solo la posizione del *Da-sein* “nel” *Seyn*; esso dice qualcosa in più. Lo schema, infatti, colloca il *Da-sein* nell'*Ereignis*. La differenza può sembrare marginale, invece è essenziale. Leggiamo due citazioni:

L'appartenenza all'Essere, però, è essenzialmente solo perché l'Essere nella sua unicità ha bisogno dell'esser-ci, essendovi fondato e fondando l'uomo. Altrimenti nessuna verità è essenzialmente (*west*). Altrimenti domina solo il nulla. <sup>59</sup>

[...]

L'Essere però è qui concepito come *evento-appropriazione* (*Ereignis*). Entrambi [*Seyn* e *Da-sein*] si coappartengono. <sup>60</sup>

Lo schema 7, infatti, compendia e dice, oltre a quanto esposto finora, anche le due citazioni appena presentate. Ovvero? Ovvero che la locazione del *Da-sein* nella dinamica manifestativa del *Seyn* non è arbitraria (o, se si vuole, casuale), ma *necessaria*: “voluta” dallo stesso *Seyn*. È il *Seyn* che dispone l'uomo nel *Da-sein* e, a sua volta, il *Da-sein* “nella sua *Wesung*”, intesa quale indicazione essenziale della sua dinamica ritrattiva-manifestativa. Tuttavia, questa *Wesung* – si ricorderà – era stata definita come *Ereignis* – o, meglio, come l'accezione ontologica dell'*Ereignis*. Dunque, collocare il *Da-sein* nel *Seyn* significa collocarlo nella sua *Wesung*, dunque collocarlo nell'*Ereignis*. In questo

---

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 296. Corsivi nostri.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 294.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 315.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 316.

modo,<sup>61</sup> il termine *Ereignis* è messo nelle condizioni di mostrare anche un altro significato, affatto determinante. Esso, infatti – alla luce dello spazio ermeneutico apertosi con quest’ultimo ordine di citazioni – fa risuonare, potente, la sua provenienza etimologica,<sup>62</sup> da *eigen* (o *eignen*): appropriarsi, “assimilare”. L’*Ereignis*, dunque, non è solo un “evento”, ma un “evento-appropriazione”: in questo modo esso può indicare insieme il “modo” manifestativo (*Wesung*) del *Seyn* e il farsi-proprio con il quale il *Seyn* richiama a sé il *Da-sein* quale *Zwischen* di apertura nel quale esso può fondarsi. Per questa ragione essi «si coappartengono»: il *Seyn* «ha bisogno dell’esser-ci» quale spazio ove collocare l’uomo e, grazie a questa collocazione, portare a manifestazione l’ente («altrimenti [senza questa manifestazione] domina solo il nulla»); dall’altra parte, il *Da-sein* “ha bisogno” del *Seyn* in quanto esso permette quell’apertura che egli stesso *wes* («l’esser-ci [...] si svela come il “framezzo” dispiegato dall’Essere stesso»).

Questo doppio ordine di *Gründungen* specifica dunque in modo assolutamente eccelso la verità ontologica dell’*Ereignis*, chiarendo (in termini ontologici, appunto) la composizione elementare della struttura originaria che abbiamo più volte approcciato sotto una molteplicità di prospettive di volta in volta differenti, ma sempre tese a dire la “verità” del *Seyn*.<sup>63</sup> Tuttavia, proprio perché ci siamo richiamati all’*Ereignis* quale sfondo nel quale è possibile collocare il *Da-sein* (e l’uomo) nei suoi rapporti con il *Seyn*, dobbiamo ricordare quanto avevamo visto conseguire dall’*Ereignis* stesso, ovvero la sua verità metafisica, con la quale è detto il perversimento dell’*Anfang* e l’origine dell’*abendländische Metaphysik*.

---

<sup>61</sup> Ci teniamo a specificare che non si tratta di un semplice “saltare da un termine all’altro”. Piuttosto, questa connessione *Seyn-Da-sein* alla luce della *Wesung des Seyns als Ereignis* dovrebbe risultare chiara e provata da quanto argomentato fino a questo momento.

<sup>62</sup> Provenienza in realtà «non provata» (F. Volpi, *Avvertenza del Curatore dell’edizione italiana*, in M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., p. 22).

<sup>63</sup> È alla luce di queste considerazioni sul significato ontologico dell’*Ereignis* che il *Seyn* può essere definito «come l’origine che sola *de-cide* e *ap-propria* (*er-eignet*) dèi e uomini» (*ivi*, p. 109). Infatti, nella dinamica ap-propriante (ovvero evenemenziale) con la quale il *Seyn* si ap-propria del *Da-sein*, esso, in tale appropriazione, “chiama a sé” anche ciò che nel *Da-sein* trova dimora: l’ente (gli dèi) e l’uomo, che questo amministra e custodisce.

### 3.2. Il *Da-sein* nell'*abendländische Metaphysik*

È necessario, dunque, non solo specificare la positiva attribuzione del *Da-sein* all'*Ereignis*, ovvero presentare il suo inserimento all'interno dell'architettura ontologica dell'*anfänglicher Anfang*, ma indagare anche il “versante metafisico” dell'*Ereignis*, ovvero le ragioni che producono lo scadimento di questo *Anfang* e il conseguente sviluppo della parabola metafisica occidentale. L'obiettivo è quello di collocare il *Da-sein* all'interno di questa parabola, mettendone in luce il ruolo e la funzione che esso, lì, riveste. Così facendo potremmo successivamente collocarci (e questo sarà l'oggetto del quarto capitolo) alla fine di questa parabola stessa (l'*Ende der Metaphysik* come condizione storica nella quale ci troviamo).

Ancora una volta – dovendo ora prendere in considerazione la fine dell'*Anfang* originario (quello che Heidegger chiamava anche *Anfängliches Ende*, la fine principale – ovvero l'*Erste Anfang* metafisico dell'Occidente) – siamo costretti a richiamarci ai Greci. Questa volta, però, non ai presocratici, ma a Platone (e ad Aristotele). Infatti, si ricorderà come, con Platone, l'*ἀλήθεια* subiva una trasformazione radicale, in quanto

[...] il carattere dell'*a privativum* va perduto. [...] Poiché, per così dire, si considera solo il “lato positivo” della svelatezza, quello liberamente accessibile e che concede un accesso, anche sotto questo riguardo l'*ἀλήθεια* perde la propria originaria profondità e abissalità. [...] Per opera di Platone l'*ἀλήθεια* si trasforma in *accessibilità* nel duplice senso dell'essere libero dell'ente come tale e della diafanità per la percezione. E se l'*ἀλήθεια* è vista solo dalla “parte” dell'ente come tale, allora questa accessibilità può chiamarsi anche *manifestatività*, e il percepire *rendere manifesto*.<sup>64</sup>

Ritorna dunque qui un aspetto a noi già noto e più volte analizzato: attraverso Platone e Aristotele si assiste alla “chiusura” del movimento dis-velativo della φύσις(/*Seyn*) e l'ente viene considerato solo alla luce della pura manifestatività, ovvero della completa schiusura della φύσις, la quale viene ipostatizzata al suo momento apparente/presente.<sup>65</sup> In questo modo, vi è il “collasso della struttura” originaria e viene a determinarsi quello che lo schema 3 e lo schema 5 cercavano di dire. Senza dettagliare nuovamente le cause

---

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 329.

<sup>65</sup> Cfr. (anche per quel che concerne Aristotele) *ivi*, pp. 330-334.

e lo sviluppo di questa capitolazione, si tratta ora di capire, piuttosto, cosa succede al *Da-sein* in un tale contesto perverso.

L'ultima citazione, quella che ci informa del venire meno «dell' $\alpha$  *privativum*», deve essere intesa in relazione a quanto abbiamo mostrato ora in merito al rapporto *Da-sein*- $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ . Infatti, non si tratta più soltanto, per gli obiettivi del nostro lavoro, di commisurare la portata e l'estensione del “crollo” che subisce il *Seyn*, ma anche di vedere cosa comporti questo crollo per il *Da-sein* – e questo non solo per interesse di ricerca, ma secondo l'ordine di una *necessità* interna, essendo il *Da-sein* connesso intimamente (si è visto) con l' $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ . Se, dunque, la verità subisce una trasformazione radicale, questa trasformazione agisce giocoforza anche sul *Da-sein*, inteso quale struttura che a questa si confà.

Cosa succede, dunque, quando «il carattere dell' $\alpha$  *privativum* va perduto»? Rispondiamo: il *Da-sein* perde, corrispettivamente, il suo “*Da-*”, l'esser-ci perde il suo “-ci”. Ovviamente, la semplice analogia tra la formazione dei due termini ( $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$  e *Da-sein*, separati entrambi da un trattino) non basta a giustificare il fatto che al venire meno di una parte di uno di essi ( $\alpha$ -) venga meno anche la parte corrispondente dell'altro (*Da-*). Questa analogia va condotta anche (e soprattutto) su di un livello concettuale. Cosa vuol dire, dunque, che al venire meno dell' $\alpha$  *privativum* viene meno anche il *Da-* del *Da-sein*? Vuol dire che non si dà più lo *Zwischen*, l'aperto nel quale l'uomo poteva collocarsi e lì “amministrare” l'ente. Infatti, con l'implosione della struttura triadica e il prevalere dell'ontologia della presenza, la verità perde il suo carattere s-relativo e diviene mera «*rectitudo*».<sup>66</sup> Il venir meno della dinamica dis-relativa (in favore della pura svelatezza) provoca il venire meno anche dello *spazio* nel quale questa dinamica poteva esercitarsi, ovvero il *Da-sein*, inteso quale luogo della contesa tra uomo ed ente. “Chiuso” il meccanismo dis-relativo dell' $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$  e “chiuso” quello *Zwischen* (che è il *Da-sein*) nel quale questo meccanismo azionava, accade necessariamente che ciò che stava “dentro” questo *Zwischen* “salti fuori” da esso, ne venga estromesso. Dunque, ecco che gli “abitanti” del *Da-sein*, l'uomo e lo *Seyende*, vengono espropriati dal *Da-sein* stesso, compendosi così la “trasformazione” dello *Seyende* a *Seiende*, del *Seyn* a *Sein* (la comprensione di questo unicamente alla luce della *Seiendeheit*) e, d'un tempo, la riduzione dell'uomo a *subjectum*.

---

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 330.

È questo il senso di quell'esser-via di cui abbiamo dato accenna sopra: «*Via: allontanamento, la rimozione dell'Essere* [...] Noi siamo per lo più e in generale ancora nell'esser-via. [...] l'esser-via diventa la denominazione di un modo essenziale in cui l'uomo necessariamente si rapporta e deve attenersi all'esser-ci, quest'ultimo ricevendo così una determinazione necessaria».<sup>67</sup> L'uomo, dunque, a seguito della conversione platonico-aristotelica del *Seyn* a *Sein*, si relaziona unicamente al *Sein*, non più al *Seyn* (il quale è, appunto dimenticato) e, dunque, perde i suoi riferimenti essenziali al *Da-sein* quale sito ontologico pre-posto alla sua realizzazione. Così facendo, dunque, l'uomo post-platonico e post-aristotelico è definibile (nel senso che trova la sua definizione formale) solo come un *Weg-sein*, un esser-via dal *Da-sein* – e dunque un esser-via dal *Seyn tout court*. È questo il senso di quello che avevamo visto alla fine del primo capitolo (e poi durante tutto il corso del secondo) quando dicevamo che l'uomo “metafisico” è un «*non Da-sein*», nel senso che è questo non-essere-più nel *Da-sein*.

Infatti, è nell'estromissione dal *Da-sein* che l'uomo può ridursi alla *forma* della *soggettività* – e solo in questa estromissione e in quanto *subjectum* esso può attuare un rapporto con lo *Seiende* di tipo rappresentativo. Infatti, se nel *Da-sein* l'uomo viveva con lo *Seyende* un confronto-scontro di natura polemica (nel segno del πόλεμος, appunto), nel quale la funzione logica (λόγος) dell'uomo era il raccoglimento dello *Seyende* e la sua messa al sicuro, ora egli ha un rapporto con lo *Seiende* del tutto pacificato. Infatti, poiché l'ente è ridotto alla pura *Anwesenheit* non ha più bisogno d'esser tratto (in salvo) dalla *Verbergung*, non ha più bisogno, cioè, della sua “messa al sicuro”... in quanto esso è già “messo al sicuro”, o meglio, assicurato: è assicurato dall'atto noetico con il quale è garantito il nesso rap-presentativo che può, in questo modo, unire *Seiende* e uomo. Nella pura presenza, dunque, l'ente non è più *in-quietato* dall'uomo, né, questo, a sua volta, è *in-quietato* dal *Seyn*; piuttosto, essi sono *acquietati* all'interno della *Vorstellung* quale nuovo *Grund* ontologico che permette ad entrambi i relata di questa relazione teoretico-gnoseologica di de-finirsi.<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 301.

<sup>68</sup> Non era forse proprio questo lo scopo dell'inversione platonica nella quale l'*idēa* veniva sostituita, in quanto momento apparente dell'ente, alla φύσις quale suo essere? Non era forse questo il fine perseguito da Aristotele nell'esaurimento dell'ὄν nell'οὐσία e nella canonizzazione di un θεός quale essenza della stessa? Cioè: la stabilizzazione dell'essere nella presenza così da strappararlo alla λήθη e assicurare in questo modo la conoscenza dell'ente. Conoscenza che non è conoscenza tecnica (nel senso della τέχνη intesa quale sapere), ma conoscenza scientifica propriamente detta: conoscenza del tessuto *causale* che sussiste tra ente



Perciò, se il senso dell'*Ereignis* (ontologico) così come lo avevamo visto nell'*anfänglicher Anfang* era quello di evento-appropriazione – ovvero un vicendevoles farsi-proprio di uomo, *Da-sein* e *Seyn* – il senso dell'*Ereignis* (metafisico) nell'*abendländische Metaphysik* sarà del tutto differente. Esso, infatti, è piuttosto un *Enteignis*, un relativo es-propriarsi dell'uomo dal *Da-sein* e del *Da-sein* dal *Seyn*. Questo termine non compare mai all'interno dei *Beiträge*. Farà la sua comparsa solo successivamente, soprattutto in *Zeit und Sein*.<sup>69</sup> Tuttavia, benché l'*Enteignis* non sia esplicitamente nominato nel testo del 1936, esso trova proprio qui, nei *Beiträge*, l'orizzonte ermeneutico primo dal quale poi verrà elaborato. Scrive Heidegger in *Zeit und Sein*: «Pensato partendo dal far avvenire, ciò [l'*Ereignis*] significa: esso *enteignet sich*, “si espropria” di se stesso [...]. All'evento come tale appartiene l'*Enteignis*, l'“espropriazione”». <sup>70</sup> Questa «espropriazione» è esattamente la dinamica di vicendevoles esclusione con la quale l'uomo “è via” dal *Da-sein* e il *Da-sein* “è-via” dal *Seyn*: è la condizione del perversimento metafisico che attraversa – come trama ontologica di tutto il suo sviluppo storico – tutta la storia dell'Occidente, la quale si rivela essere così una storia *essenzialmente* nichilistica, condotta sotto il segno di quell'*Ereignis* metafisico la cui designazione più propria è dunque l'*Enteignis*.

In ogni caso, che lo si designi come *Enteignis* o come “*Ereignis* metafisico” (comprendendolo nel modo che cerchiamo di indicare) non fa molta differenza. Quello che è fondamentale tenere a mente, al di là del nome che diamo a questo “fenomeno”, è quello che esso vuole significare. Ovvero: il deficit della dinamica aletheologica del *Seyn* e la sua *reductio* a *Sein*, l'*esclusione* dell'uomo dal *Da-sein* a causa della chiusura dello *Zwischen* che questo *Da-sein* è (*west*), il venire meno di un rapporto polemico tra uomo ed ente, la riduzione dell'uomo a *subjectum* e dell'ente a *objectum*, l'imposizione della *Vorstellung* quale unico vincolo relazionale tra uomo ed ente.

---

ed ente, nello sfondo di una gerarchizzazione ontica che trova in Aristotele la sua espressione prima. Non si può non notare, dunque, che la nascita della metafisica coincide, in modo assolutamente non fortuito, con la nascita della scienza (e forse con la nascita della filosofia).

<sup>69</sup> Si segnala che il termine compare anche in *Sein und Zeit*, in *Wegmarken (Brief über den “Humanismus” e Einleitung zu: “Was ist Metaphysik?”)* e in *Identität und Differenz*, ma solo come notazione a margine ad alcuni passaggi. Esso ha invece un uso assai esteso nel già citato *Gedächtes*, dove viene utilizzato ben ventitré volte.

<sup>70</sup> M. Heidegger, *Tempo e essere*, nuova ed. it. a cura di C. Badocco, Loganesi, Milano, 2007, p. 29.

Alla luce di queste considerazioni è possibile comprendere, secondo una diversa angolazione prospettica, anche il luogo occupato da Nietzsche alla fine della parabola metafisica occidentale (intesa, quest'ultima, come la *Seinsvergessenheit* conseguente alla *Seynsverlassenheit*). Questa diversa prospettiva non esclude quella considerata nel terzo capitolo, ma la specifica, ponendola in relazione alla questione che stiamo qui analizzando, ovvero quella dell'*Enteignis* – o, per usare un'espressione propria dei *Beiträge*, dell'«esser-via» dell'uomo dal *Da-sein*: la sua estromissione dal sito ontologico a cui dovrebbe essere originariamente preposto. Scrive Heidegger:

Ciò che il pensiero più proprio di Nietzsche rende tanto difficile e quasi impedisce è capire che l'essenziale permanenza della verità (*Wesung der Wahrheit*) significa: esser-ci, e cioè stare in mezzo alla radura [...] e attingerne il fondamento e la forza dell'essere umano.<sup>71</sup>

Nietzsche, dunque, «non esce [...] nell'aperto»:<sup>72</sup> in quell'aperto che è *Lichtung*, radura e che abbiamo visto delinarsi tanto come *Zwischen/Da-sein*, quanto come l'ἀλήθεια, ovvero verità (o, meglio, *Wesung* della verità). Infatti, Nietzsche non farebbe altro che riproporre la chiusura impostasi, nel corso della storia occidentale, già da lungo tempo – quella chiusura che esclude l'«in mezzo alla radura» intesa quale apertura di reciproca fondazione tra uomo e *Da-sein* e tra *Da-sein* e *Seyn*. Una prova del fatto che Nietzsche si mantenga all'interno di questa tradizione e, alla fine, non la critichi nella direzione di un suo superamento radicale è offerta dall'interpretazione che egli dà della verità. Quest'ultima, lungi dall'esprimere la potenza originaria dell'ἀλήθεια, riproduce le condizioni ontologiche che sono le conseguenze del suo perversimento: «La rappresentatezza dell'ente come unificare che anticipa, come rap-presentare l'oggettività dell'oggetto».<sup>73</sup> Come abbiamo visto nel terzo capitolo, queste condizioni – ovvero la rap-presentazione quale fondamento ontologico della relazione tra l'atto gnoseologico del soggetto e la fissazione dell'oggetto nella sfera trascendentale di questo – intervengono nella modernità in modo massimamente evidente nel pensiero cartesiano. Nietzsche, il più cartesiano di tutti i cartesiani, secondo Heidegger non evade l'assolutezza

---

<sup>71</sup> M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., p. 356.

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 355.

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 110.

trascendentale del soggetto quale elemento regolatore della verità (il fatto che la verità sia verità *della proposizione*, dunque verità logica, dunque verità accordata dal *subjectum* alla *sua* relazione con gli *objecta*), ma la potenza, includendola nel concetto più generale di vita. Così facendo, oltre a ritrovare qui l'idea di un «uomo [...] come fondatore della verità»,<sup>74</sup> Nietzsche «mette la verità in relazione con la “vita” [...] in quanto assicurazione della sussistenza di quest'ultima. La vita è posta semplicemente come realtà fondamentale [...]. Questo concetto di verità, orientato sulla vita e determinato secondo il concetto tradizionale di essere (*Sein*), resta totalmente nel solco di ciò che è tramandato, in quanto la verità è una determinazione e un risultato del pensiero e del rap-presentare».<sup>75</sup>

In questo modo, il concetto nietzschiano di «vita», esasperando le peculiarità ontologico-gnoseologiche del soggetto moderno, non fa altro che confermare la chiusura che questi assumevano come sfondo essenziale della loro attuazione. In quanto, cioè, «“la vita” è *la* realtà»,<sup>76</sup> ovvero in quanto la vita diviene la condizione di determinazione della realtà «nel senso del più ambiguo idealismo che si è votato al positivismo»,<sup>77</sup> essa esclude la posizione di una domanda radicale in merito al contenuto di questa vita stessa (essendo questo contenuto appagato dalla realtà).<sup>78</sup> Così facendo, la vita diviene il terreno non indagato che impedisce «lo *svolgimento* della domanda guida»<sup>79</sup> nella direzione della domanda fondamentale, ovvero impedisce la posizione di quella *Grundfrage* che dovrebbe essere in grado, se rettamente meditata, di riattivare (o perlomeno individuare) la dinamica evenemenziale del *Sein* e, dunque, la locazione del *Da-sein* al suo interno e, con esso, dell'uomo nel *Da-sein*.

---

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 230.

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 355.

<sup>76</sup> *Ivi*, p. 357.

<sup>77</sup> *Ibidem*.

<sup>78</sup> Ovviamente, questa interpretazione della vita è pensata da Nietzsche a partire dalle determinazioni fondamentali della volontà di potenza e dell'eterno ritorno, le quali offrono alla vita, da un lato, il suo contenuto reale («la volontà di potenza è il volere-oltre-se-stessi e, in tal modo, un giungere-a-se-stessi» [*ivi*, p. 358]) e, dall'altro, la stabilizzazione di questo contenuto stesso (alla vita «viene attribuito il carattere generale del divenire. Al tempo stesso [...] Nietzsche coglie l'“essere” in quanto “ciò che è stabile” e *come* tale esso è, dal punto di vista della vita e rispetto a questa, ciò che è fissato e così, di volta in volta, “vero”» [*ivi*, p. 355]).

<sup>79</sup> *Ivi*, p. 191.

#### 4. *In-formare l'uomo: il Da-sein come compito nell'Ende der Metaphysik*

Quello che abbiamo ricavato dalle analisi svolte fino a questo momento è la diversa locazione che il *Mensch* occupa nei confronti del *Da-sein* nell'*anfänglicher Anfang*, prima, e nell'*abendländische Metaphysik*, poi. Se nel primo caso era emersa una positiva dinamica fondativa tra uomo, *Da-sein* e *Seyn*, nel segno dell'*Ereignis* colto alla luce della sua dimensione ontologica, nel secondo caso, ovvero nel corso della metafisica occidentale, questi rapporti di reciproca fondazione si trasformano in tensioni di vicendevole esclusione: l'uomo si espropria (“esce”) dal *Da-sein* e il *Da-sein*, a sua volta, viene es-propriato (“si chiude”) dal *Seyn*. Il senso di questa chiusura e di questa uscita viene raccontato dal significato metafisico dell'*Ereignis*, nominato altrimenti come *Enteignis*.

La storia dell'Occidente, tuttavia, non termina con Nietzsche. Al di là del limite ultimo della metafisica, sopravvive una condizione filosofico-storica-esistentiva nella quale il pensiero continua a produrre soluzioni che sappiano essere coerentemente all'altezza della problematica che il presente gli offre. Sotto questo punto di vista, i *Beiträge* non sono un'opera “fuori dal tempo”: essi si inseriscono con cognizione massima all'interno di un contesto storico fortemente critico, nel quale il sostegno offerto dalla millenaria tradizione filosofico-metafisica occidentale viene meno, in seguito al riconoscimento della fine e del compimento (nel senso del suo esaurimento) di questa tradizione stessa.<sup>80</sup>

Nell'orizzonte delle problematiche che stiamo affrontando in questa sede, ciò significa: i *Beiträge* sono un tentativo di ripensare la posizione e la funzione occupate dal *Da-sein* nell'*Ereignis* e, d'un tempo, di ricollocare l'uomo nel *Da-sein*. Ovvero: assunto il pervertimento metafisico che principia con Platone e Aristotele, in base al quale l'*Ereignis* decade alla forma dell'*Enteignis*, la preoccupazione di Heidegger – sfruttando le nuove consapevolezze ontologiche dedotte dalle analisi filosofiche elaborate dall'inizio degli anni Trenta – è quella di “riattivare” la perdita dinamica ontologico-aletheologica dell'*Anfang*. Questo significa che per lo Heidegger del 1936-38 (“successore” di

---

<sup>80</sup> Sul concetto di chiusura della metafisica e sul ruolo che questa chiusura occupa nella consapevolezza heideggeriana di agire nella direzione contraria, assumendo un pensiero che sappia non solo render ragione di questa chiusura-fine, ma sappia muovere anche nella direzione di un nuovo inizio si veda l'imprecindibile studio di R. Schürmann, *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, ed. it. e trad. it. a cura di G. Carchia, Il Mulino, Genova, 1995 (in particolare pp. 63-130).

Nietzsche e dunque testimone e conoscitore di quell'operazione ermeneutica da lui vista come la massima espressione della modernità filosofica) il decadimento dell'uomo nella soggettività (e nel *soggettivismo*) non può essere semplicemente misurato come un "errore" arbitrario, ma come una vera e propria *necessità* interna alla *Seynsgeschichte*: «La caduta dell'«uomo» invalsa finora è possibile solo in base a un'originaria verità dell'Essere». <sup>81</sup>

Dunque, il rapporto di es-propriaione che sussiste tra *Da-sein* e uomo (e tra *Da-sein* e *Seyn*) non è casuale, ma inscritto all'interno di quell'accadimento ontologico evenemenziale che origina fin dall'*Erste Anfang* e che abbiamo, più sopra, in vari modi cercato di tratteggiare. Infatti, questa es-propriaione (che ha come suo momento interno «la caduta dell'«uomo»», ovvero l'«esser-via» dell'uomo dal *Da-sein*) segue uno sviluppo *necessario* – sviluppo e necessarietà che abbiamo rappresentato con lo schema 5. Ora, in accordo con quanto detto, se dovessimo collocare i *Beiträge* “in” questo schema, dovremmo giocoforza collocarli “alla fine”, ovvero a destra, lì dove avevamo scritto “*Anklang*”. Dunque, i *Beiträge* (e, si capirà, con questo testo anche l'operazione filosofica che esso testimonia) hanno il compito di portare allo scoperto, analizzare e dettagliare questo *Anklang*, che altro non è che l'ultima possibilità data dal *Seyn* di udire un'eco lontana della sua donazione. Attenzione, però: perché i *Beiträge* tentato sì di sondare «la grandezza della donazione [del *Seyn*], ma nella [sua] *verità* in quanto *radura* per il *velarsi* (*Lichtung für das Sichverbergen*)». <sup>82</sup>

Emerge, qui, quel secondo significato della *Lichtung* a cui prima abbiamo dato solo un rapido accenno. La *Lichtung* era stata infatti definita in un duplice modo: da un lato, come il corrispettivo della ἀλήθεια presocratica e, dunque, come quell'apertura – di fatto coincidente con lo *Zwischen/Da-sein* – nel quale l'uomo “era di casa” insieme all'ente, con cui intratteneva un rapporto polemico di trazione dalla latenza e di custodia nella presenza; dall'altro lato, però, la *Lichtung* conserva un significato più profondo, che può venire pienamente allo scoperto solo *in seguito* alla chiusura della metafisica operata da Nietzsche. Si tratta del suo significato “metafisico” (se vogliamo usare anche per la *Lichtung* le due denominazioni usate per l'*Ereignis*), ovvero di quel suo significato che non traduce semplicemente la positività del processo ontologico originario, ma implica

---

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 294.

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 270.

ed esibisce anche la *necessità* del suo pervertimento. Insomma, la *Lichtung* intesa nel secondo senso non è solo una «radura», ma è una «radura *per il velarsi*»: essa esprime la donazione del *Seyn in quanto* (suo) rifiuto. Se insistiamo sulla necessità di questo processo lo facciamo solo perché è indispensabile ai fini di comprendere in che modo Heidegger pensa la “soluzione” dei *Beiträge*.

Cerchiamo di fissare alcuni punti. Abbiamo detto che l’uomo “era” *nel Da-sein*. Questo *Da-sein*, nell’originarietà dell’*anfänglicher Anfang*, era di fatto “coincidente” – o, meglio, “corrispondente” – all’ἀλήθεια, la quale, a sua volta, poteva essere letta come *Lichtung*. Infatti, questi termini (*Da-sein*, ἀλήθεια, *Lichtung*, ma anche *Zwischen*, apertura<sup>83</sup>) nominano tutti la medesima cosa: il luogo nel quale l’uomo è dis-posto dal *Seyn* affinché polemizzi con l’ente attivandone (fondandola) la dinamica ontologico-disvelante. Con la riduzione platonica della φύσις a ἰδέα e della ἀλήθεια a *concordatio* e con la fissazione dell’ὄν nell’οὐσία da parte di Aristotele, questo luogo viene “eliminato”: l’eliminazione di questo luogo fondativo (eliminazione invero non ultimata dai due greci, ma progressivamente attuata e confermata nel corso dello sviluppo della metafisica) provoca – lo abbiamo detto più volte – il conseguente venir meno della dinamica aletheologica. Ora, se Heidegger è intenzionato a “riattivare” questa dinamica, quello che dovrà fare, coerentemente con quanto detto, è “riaffermare” questo luogo stesso. Si tratta cioè – questo è esattamente l’obiettivo dei *Beiträge* – di “riattivare” nuovamente il *Da-sein*, inteso come apertura/*Lichtung*, spazio di fondazione, nel quale poter “successivamente” dis-porre l’uomo al suo interno:

L’esser-ci nel senso dell’altro inizio (*andere Anfang*) è [...] ciò che noi raggiungiamo solo nel salto dentro (*Einsprung*) la fondazione (*Gründung*) dell’apertura (*Offenheit*) del velarsi, di quella radura dell’Essere in cui l’uomo futuro (*künftige Mensch*) deve porsi per tenerla aperta (*um sie offen zu halten*).<sup>84</sup>

---

<sup>83</sup> Questa apertura è esattamente quell’*Offene* di cui abbiamo parlato nel paragrafo 2 del primo capitolo: quello “spazio aperto” che Heidegger all’inizio degli anni Trenta individuava come il luogo del “farsi avanti”, del “farsi incontro” dell’ente (all’uomo) e che poi, nel Trentasei, definirà dei termini di *Da-sein*, esser-ci: apertura nella quale l’ente “è dato” (dal *Seyn*) all’uomo affinché egli lo “tragga” dalla latenza e lo porti a manifestarsi.

<sup>84</sup> *Ivi*, p. 297.

Dunque, il *Da-sein* – nell'*andere Anfang* – non indica e non può indicare unicamente un sito ontologico, dettagliato nelle sue funzionalità specifiche. Piuttosto, il *Da-sein* così come si dà nell'altro inizio è soprattutto e innanzitutto un *compito*. Esso infatti è

il fondamento della possibilità dell'uomo futuro e l'uomo futuro è in quanto si fa carico di essere il Ci, ammesso che egli si concepisca come guardiano della verità dell'Essere.<sup>85</sup>

Sostenere che il *Da-sein* è «il fondamento della possibilità dell'uomo futuro», ovvero sostenere che il *Da-sein* è un compito, una missione, un incarico, significa sostenere che esso non va semplicemente “spostato” dall'*anfänglicher Anfang* (momento nel quale era “attivo e funzionante”) all'*Ende der Metaphysik*. Non si tratta, cioè, di individuare questo fenomeno così come si manifesta e si dà nel primo inizio del pensiero per poi “traghetarlo” al termine della parabola metafisica. Detto altrimenti: non si tratta di confermare il primo significato della *Lichtung*, intesa quale apertura/ἀλήθεια/*Da-sein* originaria, ma di assumere, da un punto di vista filosofico, il suo *secondo* significato, ovvero quello di «radura per il velarsi».

Questo vuol dire che nel momento in cui si cerca di “riattivare” il *Da-sein* si dovrà riattivarlo *alla luce del «velarsi» del Seyn* inteso quale condizione *necessaria* al suo donarsi, come ossatura-architettura ontologico-metafisica dell'Occidente: si dovrà dunque riattivarlo *alla luce dell'«esser-via» del Da-sein*. Il *Da-sein* dell'altro inizio, perciò, non dovrà configurarsi semplicemente come quell'apertura/*Lichtung* nella quale l'uomo era dis-posto per dis-velare l'ente; non è solo l'*Ereignis* ontologico quello che deve essere riaffermato: c'è anche la verità metafisica dell'*Ereignis* che dev'essere testimoniata dal *Da-sein* dell'altro inizio. È per questa ragione che Heidegger afferma che l'esser-ci

è la *crisi* tra il primo e l'altro inizio. Ciò vuol dire: stando al nome e alla cosa, esser-ci significa nella storia del primo inizio (cioè nell'intera storia della metafisica) qualcosa di essenzialmente diverso che nell'alto inizio.<sup>86</sup>

---

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 297.

<sup>86</sup> *Ivi*, p. 295.

Ciò vuol dire: il *Da-sein* è l'assunzione *critica* della necessità del nichilismo, inteso come la *Geschichte* dell'Occidente, ovvero della metafisica. Infatti, il *Da-sein* "del" nuovo inizio – quell'inizio a cui i *Beiträge* attendono, contribuendo a delinearlo – è l'informazione (ovvero la messa in forma, la creazione) del luogo nel quale l'uomo può esperire la necessità dell'abbandono dell'Essere; in questo modo, infatti, egli esperisce l'essenziale imperare dell'ente nella forma dell'*Anwesenheit* e della *Seiendheit* e, dunque, la *causa* di tale imperare.

Questa particolare costituzione del *Da-sein* nell'altro inizio è ciò che Heidegger cerca di pensare quando tratta dei «venturi» (*Zu-künftigen*).<sup>87</sup> Essi sono definiti come «il fondamento, permanente nella fondazione, del futuro essere umano».<sup>88</sup> Ora, raccogliendo le analisi svolte nel quarto capitolo in merito alla funzione della poesia hölderliniana, possiamo affermare che questi venturi altro non sono che i "poeti". Bisogna qui ovviamente fare una specificazione. I poeti non sono i *Poeten*, coloro i quali "scrivono poesie", ma i *Dichter*: essi sono coloro i quali si pongono in ascolto degli dèi fuggiti, ascoltano i loro cenni – i quali annunciano precisamente la loro fuga – e si mettono nella *pre-disposizione* dell'accoglimento del *letzte Gott*, dell'ultimo Dio.<sup>89</sup> Questo "ultimo Dio" «non è l'evento stesso, ma ne ha bisogno come di ciò cui appartiene il fondatore del Ci».<sup>90</sup>

Quando Heidegger scrive che l'ultimo Dio «non è l'evento stesso» intende dire che esso, è «la svolta nell'evento».<sup>91</sup> Questa svolta è quello che noi avevamo accennato essere il senso *ermeneutico* dell'*Ereignis*: l'*Ereignis* così come si dispiega nell'altro inizio del pensiero. Qui, infatti, vi è una ricomprensione e una ridefinizione dei termini con i quali il *Da-sein* è compreso all'interno del processo evenemenziale del *Seyn*: in esso, il *Da-sein* non è più solo *collocato*, ma è *da essere collocato*. Questo sforzo di collocazione (quello che prima abbiamo definito "compito, missione") è il passaggio, ovvero la *Kehre*, la svolta, tra il senso metafisico e ontologico dell'*Ereignis* e il suo senso ermeneutico: non si tratta più di evidenziare una situazione – originaria (senso ontologico) o perversita

---

<sup>87</sup> Cfr. *ivi*, pp. 387-393.

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 294.

<sup>89</sup> In merito al significato dell'ultimo Dio all'interno dei *Beiträge* si veda l'importante studio di P. L. Coriando, *Der letzte Gott als Anfang. Zur abgründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heidegger 'Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)'*, Wilhelm Fink, München, 1998.

<sup>90</sup> M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., p. 401.

<sup>91</sup> *Ivi*, p. 399.



(senso metafisico) – nella quale il *Da-sein* (e l'uomo in esso disposto) occupa uno spazio nell'*Ereignis*, ma di *comprendere* (senso ermeneutico) la fuga degli dèi e la natura critica dell'ultimo Dio. Fuor di metafora, questo significa: non si tratta più semplicemente di portare alla luce una struttura fondativa (il *Da-sein*) nella quale l'uomo e l'ente interagivano in modo polemico nell'impresa aletheologica del *Seyn* di (e)venire alla presenza; né si tratta di avanzare nella critica dell'espropriazione dell'uomo dal *Da-sein* e del *Da-sein* dal *Seyn*. Si tratta, piuttosto, di reagire rispetto a questa espropriazione nell'azione effettiva di un *ascolto* che riattivi questo lungo fondativo. Questo ascolto è precisamente il compito di quei *Dichter* analizzati nel capitolo precedente, i quali si facevano carico della fuga degli dèi intesa contemporaneamente come la corruzione della dinamica aletheologica e la sua *necessità*.

Dunque, se Platone e Aristotele erano i massimi violentanti tra tutti i violentanti (in quanto decidevano in modo assoluto sulla svelatezza dell'ente a discapito della velatezza), «Hölderlin è più di tutti venturo»<sup>92</sup> tra tutti i venturi, perché egli riesce, grazie alla sua opera poetica, a comprendere l'imperante abbandono del *Seyn* e, così facendo, a testimoniare la *necessità* che lo motiva – svelando dunque le trame ontologico-metafisiche dell'Occidente. In questo modo, Hölderlin mette in luce anche la funzione *attiva*, efficiente della *Dichtung*. Essa infatti – riattivando, come si è visto, grazie alla frizione conflittuale di Terra e Mondo,<sup>93</sup> il processo aletheologico: questa la verità dell'opera d'arte – riesce a ripristinare quello *Zwischen*, quell'apertura nella quale l'uomo può collocarsi e fondar-si così nella sua cooriginarietà con l'Ente (*Seyende*).

È alla luce di queste considerazioni che, a nostro modo, si possono definire i *Beiträge* come un'opera *dichterish*, poetica. Non è infatti lo scopo di questo testo quello di riprodurre – su un altro piano e attraverso un'altra forma argomentativa (quella filosofica) – ciò che Hölderlin aveva, prima di Heidegger, intuito? Non è forse lo scopo dei *Beiträge* quello di portare all'evidenza la storia della metafisica come *Seynsverlassenheit* e, dunque, come nichilismo? Soprattutto, non è loro scopo quello di pensare *contra* questa dimenticanza/ritrazione del *Seyn* e di individuare un rinnovato contesto fondativo – il *Da-sein* – nel quale l'uomo possa, alla fine, ri-collocarsi?

---

<sup>92</sup> *Ivi*, p. 393.

<sup>93</sup> Gli stessi che Heidegger, nei *Beiträge*, cita quando parla dei venturi (cfr. *ivi*, p. 391).

Le domande, ovviamente, sono retoriche. Allora, se così stanno le cose, le *Fugen* di cui i *Beiträge* sono composti altro non sono che le “stanze” di questo grande “componimento poetico”, la cui finalità è riassunta, in tutta la sua “poeticità”, da Heidegger stesso:

Nell'esser-ci e *in quanto* esser-ci l'Essere fa avvenire e fa propria (*er-eignet*) la verità che a sua volta rivela l'Essere stesso come rifiuto, come l'ambito dell'accennare e del sottrarsi – del silenzio –, nel quale soltanto si decidono l'avvento e la fuga dell'ultimo Dio. *A questo fine* l'uomo *non è in grado di compiere nulla*, tantomeno se gli viene assegnato il compito di preparare la fondazione dell'esser-ci, in modo tale che siffatto compito determini di nuovo inizialmente l'essenza dell'uomo.<sup>94</sup>

---

<sup>94</sup> *Ivi*, p. 49. Corsivi nostri.

## Bibliografia

### Opere di Martin Heidegger citate o di riferimento (secondo l'ordine di pubblicazione della Gesamtausgabe):

- Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1975, HGA 24), ed. it. e trad. it. a cura di A. Fabris, intr. di C. Angiolini, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il Melangolo, Genova, 1988;
- Wegmarken* (1976, HGA 9), ed. it. a cura di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987;
- Sein und Zeit* (1977, HGA 2), nuova ed. it. di F. Volpi sulla vers. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 2010;
- Holzwege* (1977, HGA 5), ed. it. e trad. it a cura di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1968;
- Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1979, HGA 20), ed. it. a cura di R. Cristin e A. Marini, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Il Melangolo, Genova, 1999;
- Eraklit* (1979, HGA 55), trad. it. di F. Camera, *Eraclito*, Mursia, Milano, 1993;
- Hölderlins Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein'* (1980, HGA 39), trad. it. di G. B. Demarta, *Gli inni di Hölderlin 'Germania' e 'Il Reno'*, Bompiani, Milano, 2005;
- Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1981, HGA 4), ed. it. a cura di L. Amoroso, *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano, 2014;
- Aristoteles, Metaphysik IX 1-3. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (1981, HGA 33), trad. it. di U. M. Ugazio, *Aristotele, Metafisica IX 1-3. Sull'essenza e la realtà della forza*, Mursia, Milano, 1992;
- Einführung in die Metaphysik* (1983, HGA 1983), trad. it. di G. Masi, presentazione di G. Vattimo, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano, 2007;
- Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (1984, HGA 41), ed. it. e trad. it. a cura di V. Vitiello, *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, Guida, Napoli, 1989;

- Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"* (1984, HGA 45), trad. it. di U.M. Ugazio, *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di "problemi" della "logica"*, Mursia, Milano, 1988;
- Unterwegs zur Sprache* (1985, HGA 12), ed. it. a cura di A. Caracciolo, trad. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, *In cammino verso il Linguaggio*, Mursia, Milano, 2017;
- Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (1985, HGA 61), ed. it. a cura di E. Mazzarella, trad. it. di M. De Carolis, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, Guida, Napoli, 1990;
- Seminare* (1986, HGA 15), ed. it. e trad. it. a cura di F. Volpi, *Seminari*, Adelphi, Milano, 1992 (in italiano, il seminario del 1966/67 tenuto da Heidegger con E. Fink, è stato tradotto e pubblicato separatamente [M. Heidegger, E. Fink, *Eraclito. Seminario del semestre invernale 1966/1967*, ed. it. a cura di A. Ardovino, Laterza, Roma-Bari, 2010]);
- Der europäische Nihilismus* (1986, HGA 48), ed. it. e trad. it. a cura di F. Volpi *Il nichilismo europeo*, Adelphi, Milano, 2010;
- Zur Bestimmung der Philosophie* (1987, HGA 56-57), ed. it. a cura di G. Cantillo, trad. it. di G. Auletta, *Per la determinazione della filosofia*, Guida, Napoli, 2002;
- Zollikoner Seminare* (1987, HGA 89), trad. it. di A. Giuliano e E. Mazzarella, *Seminari di Zollikon*, Guida, Napoli, 1991;
- Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und 'Theätet'* (1988, HGA 34), ed. it. a cura di F. Volpi, *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul 'Teeteto' di Platone*, Adelphi, Milano, 2009;
- Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (1988, HGA 63), ed. it. a cura di E. Mazzarella, trad. it. di G. Auletta, *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, Guida, Napoli, 1992;
- Hegel* (1993, HGA 68), trad. it. di C. Gianni, *Hegel*, Zandonai, Rovereto, 2010;

- Einführung in die phänomenologische Forschung* (1994, HGA 17), ed. it. a cura di M. Pietropaoli, *Introduzione all'indagine fenomenologica*, Bompiani-Giunti, Firenze, 2018;
- Phänomenologie des religiösen Lebens* (1995, HGA 60), ed. it. a cura di F. Volpi, trad. it. di G. Gurisatti, *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano, 2003;
- Nietzsche* (1996, HGA 6.1; 1997, HGA 6.2), ed. it. a cura di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano, 2005;
- Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1997, HGA 65), ed. it. a cura di F. Volpi, trad. it. di F. Volpi e A. Iadicicco, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, Adelphi, Milano, 2007;
- Besinnung* (1997, HGA 66), a cura di F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1997;
- Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (1998, HGA 38), ed. it. a cura di U.M. Ugazio, *Logica e linguaggio*, Christian Marinotti, Milano, 2008;
- Die Geschichte des Seyns* (1998, HGA 69), ed. it. e trad. it. a cura di A. Cimino, *La storia dell'Essere*, Christian Marinotti, Milano, 2012;
- Metaphysik und Nihilismus* (1999, HGA 67), trad. it. di C. Angelino, *Metafisica e nichilismo*, Il Melangolo, Genova, 2006;
- Vorträge und Aufsätze* (2000, HGA 7), ed. it. e trad. it. a cura di G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 2007;
- Sein und Wahrheit* (2001, HGA 36-37), trad. it. di C. Götz, *Che cos'è la verità?*, Christian Marinotti, Milano, 2011;
- Zu Ernst Jünger* (2004, HGA 90), ed. it. a cura di M. Barison, *Ernst Jünger*, Bompiani, Milano, 2013;
- Über den Anfang* (2005, HGA 70), trad. it. di G. B. Demarta, *Sul principio*, Bompiani, Milano, 2006;
- Identität und Differenz* (2006, HGA 11), ed. it. e trad. it. a cura di G. Gurisatti, *Identità e differenza*, Adelphi, Milano, 2009;
- Das Ereignis* (2009, HGA 71) trad. it. di G. Strummiello, *L'evento*, Mimesis, Milano, 2017;

*Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)* (2014, HGA 94), trad. it. di A. Iadicco, *Quaderni neri 1931-1938 (Riflessioni II-VI)*, Bompiani, Milano, 2015.

Raccolte italiane di opere di Martin Heidegger citate o di riferimento (in ordine di pubblicazione):

*Il senso dell'essere e la "svolta"*, a cura di A. Marini, La Nuova Italia, Firenze, 1982;  
*Umanesimo e scienza nell'era atomica*, a cura di A. Crescini, Editrice La Scuola, Brescia, 1986;  
*Filosofia e cibernetica*, a cura di A. Fabris, ETS, Pisa, 1988.

Altre opere citate o di riferimento (in ordine di autore):

Adrián Escudero, J., *'Sein und Zeit' und die Tradition der Selbstsorge*, in «Heidegger Studies», vol. XXIX, 2013, pp. 192-210;  
– *Guía de lectura de 'Ser y Tiempo'*, 2 voll., Herder Editorial, Barcellona, 2016;  
Alquié, F., *Lezioni su Descartes. Scienza e metafisica in Descartes*, ed. it. a cura di T. Cavallo, ETS, Pisa, 2006;  
– *La scoperta metafisica dell'uomo in Descartes*, ed. it. a cura di M. V. Romeo, Rubbettino, Catanzaro, 2019;  
Barcellona, P., Ciaramelli F. (a cura di), *Apocalisse e post-umano. Il crepuscolo della modernità*, Dedalo, Bari, 2007;  
Berti, E., *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari, 2008;  
– *Heidegger e il concetto aristotelico di verità*, in R. Brague-J., F. Courtine (a cura di), *Hermeneutique et ontologie*, PUF, Paris, 1990, pp. 97-120;  
Brenco, F. (a cura di), *La pietà del pensiero. Heidegger e i 'Quaderni neri'*, Aguaplano, Perugia, 2015;  
Cartesio, R., *Discorso sul metodo*, trad. it. di M. Garin, intr. di T. Gregory, Laterza, Roma-Bari, 2008;  
– *Meditazioni metafisiche. Obbiezioni e risposte*, trad. it. A. Tilgher, in Id., *Opere*, 2 voll., 1967, a cura di E. Garin, Laterza, Bari, vol. I, 1967;

- *Principi della filosofia*, trad. it. di A. Tilgher, in Id., *Opere*, cit., vol. II, 1967, pp. 5-369;
- *Regole per la guida dell'intelligenza*, trad. it. di G. Galli, in Id., *Opere*, cit., vol. I, 2009, pp. 15-94;
- Cassinari, F., *Tempo e identità: la dinamica di legittimazione nella storia e nel mito*, Franco Angeli, Milano, 2011;
- Casper, B., *La concezione dell'“evento” nella ‘Stella della redenzione’ di Franz Rosenzweig e nel pensiero di Martin Heidegger*, trad. it. G. Moretto, in «Teoria», vol. XI, 2, 1991, pp. 47-64;
- Cera, A., *Der Mensch zwischen kosmologischer Differenz und Neo-Umweltlichkeit. Über die Möglichkeit einer philosophischen Anthropologie heute*, Traugott Bautz, Nordhausen, 2018;
- *Sulla questione di una filosofia della tecnica*, in N. Russo (a cura di), *L'uomo e le macchine. Per un'antropologia della tecnica*, Guida, Napoli, 2007, pp. 41-115;
- Cheung, C. F., *Der anfängliche Boden der Phänomenologie: Heideggers Auseinandersetzung mit der Phänomenologie Husserls in seinen Marburger Vorlesungen*, Peter Lang, Frankfurt a. M., 1983;
- Colombo, P. *La “svolta” nel pensiero di Heidegger. Per una ripresa della questione ontologica*, in «Teologia», vol. XX, 2, 1995, pp. 146-178;
- Coriando, P. L., *Die “formale Anzeige” und das Ereignis: Vorbereitenden Überlegungen zum Eigencharakter seinsgeschichtlicher Begrifflichkeit mit einem Ausblick auf den Unterschied von Denken und Dichten*, in «Heidegger Studies», vol. XIV, 1998, pp. 27-43;
- *Der letzte Gott als Anfang. Zur abgründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heidegger ‘Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)’*, Wilhelm Fink, München, 1998;
- Courtine, J. F., *Les traces et le passage du Dieu dans le ‘Beiträge zur Philosophie’ de Martin Heidegger*, in «Archives de Philosophie», vol. LXII, 1-3, 1994, pp. 519-538;
- Cover, A., *Essere e negatività nei ‘Beiträge zur Philosophie’ di M. Heidegger: linee per uno sviluppo del problema dalle prime lezioni friburghesi alla “Abhandlung” ‘Hegel I. Die Negativität (1938-’89; 1941)’*, in «Verifiche», vol. XXII, 3-4, 1993, pp. 319-363;

- D'Angelo, A., "Svolta" e "attualità" in Heidegger. Alcune considerazioni sui 'Beiträge zur Philosophie' e su 'Die Kehre', in «La cultura», vol. XXX, 1992, pp. 217-246;
- De Biase, R., *L'interpretazione heideggeriana di Cartesio*, Guida, Napoli, 2005;
- De Cecchi Duso, G., *L'interpretazione heideggeriana dei presocratici*, CEDAM, Padova, 1970;
- Elliot, B., *Anfang und Ende in der Philosophie: eine Untersuchung zu Heideggers Aneignung der aristotelischen Philosophie und der Dynamik der hermeneutischen Denkens*, Duncker & Humblot, Berlin, 2002;
- Emad, P., *The Echo of Being in 'Beiträge zur Philosophie—Der Anklang': Directives for its Interpretation*, in «Heidegger Studies», vol. VII, 1991, pp. 15-35;
- Esposito, C., *Die Geschichte des letzten Gottes in Heideggers 'Beiträge zur Philosophie'*, in «Heidegger Studies», vol. XI, 1995, pp. 33-60;
- *L'esserci come condizione di (im)possibilità dell'essere. Heidegger da 'Sein und Zeit' ai 'Beiträge zur Philosophie'*, in «Discipline filosofiche», vol. IX, 2, 1999, pp. 285-296;
- *L'essere (di) Dio nei 'Beiträge zur Philosophie' di Martin Heidegger*, in Id., *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, Levante, Bari, 1992, pp. 243-272;
- Fell, J. P., *Seeing a Thing in a Hidden Whole: The Significance of 'Besinnung' in 'Die Grundbegriffe der Metaphysik'*, in «Heidegger Studies», vol. X, 1994, pp. 91-109;
- Fink, E., *La filosofia di Nietzsche*, trad. it. di P. R. Traverso, Marsilio, Venezia, 1993;
- *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Alber, Freiburg-München, 1979;
- Fotì, V. M., *ἀλήθεια and Oblivion's Field. On Heidegger's Parmenides Lectures*, in A. B. Dallery, C. E. Scott, H. P. Roberts (a cura di), *Ethics and Danger: Essay on Heidegger and Continental Thought*, State University of New York Press, New York, 1992, pp. 71-82;
- Fraisopi, F. (a cura di), *Ontologie. Storie e prospettive della domanda sull'ente*, Mimesis, Milano, 2014 (in particolare il contributo di S. Galanti Grollo, *L'ontologia nei 'Beiträge zur Philosophie' di Heidegger*, pp. 227-256);
- Gander, H.-J., *Grund- und Leitstimmungen in Heideggers 'Beiträge zur Philosophie'*, in «Heidegger Studies», vol. X, 1994, pp. 15-32;
- Giusti, R., *La potenza all'origine. Heidegger interprete di Aristotele*, La città del Sole, Napoli, 2000;



- Gordon, P., *Prolegomena to Any Future Destruction of Metaphysics: Heidegger and the 'Schwarze Hefte'*, in M. J. Andrew, P. Trawny (a cura di), *Heidegger's 'Black Notebooks': responses to anti-semitism*, Columbia University Press, New York, 2017, pp. 136-151;
- Greisch, J., *The Eschatology of Being and the God of Time in Heidegger*, trad. it. di D. Moran, in «International Journal of Philosophical Studies», vol. IV, 1, 1996, pp. 17-42;
- *Essential thinking: Reflections on Heidegger's 'Beiträge zur Philosophie'*, in «Journal of the British Society of Phenomenology», vol. XXIII, 1992, pp. 240-251;
- Grondin, J., *Le tournant de la pensée de M. Heidegger*, PUF, Paris, 1987;
- Guest, G., *La tournure de l'Événement. Pour situer la "déconstruction" dans la topologie de l'Être*, in «Heidegger Studies», vol. X, 1994, pp. 33-90;
- Haugeland, J., *Dasein Disclosed: John Haugeland's Heidegger*, a cura di J. Rouse, Harvard University Press, Cambridge, 2013;
- Kisiel, T. J., *Husserl and Heidegger*, in AA.VV., *Encyclopaedia of Phenomenology*, Kluwer, London, 1997, pp. 333-339;
- *The Genesis of Heidegger's 'Being and Time'*, University of California Press, Berkeley, 1995;
- Hoeller, K., *The Role of the Early Greeks in Heidegger's Turning. Repetition of the first Beginning as Prelude of Another Beginning*, in «Philosophy Today», vol. XXVIII, 1984, pp. 44-51;
- Kovacs, G., *An Invitation to Think Through and With Heidegger's 'Beiträge zur Philosophie'*, in «Heidegger Studies», vol. XII, 1996, pp. 17-36;
- Le Moli, A., *Heidegger e Platone. Essere, relazione, differenza*, Vita e Pensiero, Milano, 2002;
- «Φύσις» come «Ereignis». *Traiettorie dell'ultimo Heidegger*, in «Giornale di Metafisica», vol. XX, 1998, pp. 185-222;
- Marion, J.-L., *Il prisma metafisico di Descartes*, trad. it. di F. C. Papparo, Guerini & Associati, Milano 1998;
- *Questioni cartesiane sull'io e su Dio*, trad. it. di I. Agostini, Mondadori, Milano, 2010;
- *Riduzione e donazione*, trad. it. di S. Cazzanelli, Marcianum Press, Venezia, 2010;

- L’“ego” et le “Dasein”. *Heidegger et la “destruction” de Descartes dans ‘Sein Und Zeit’*, in «Revue de métaphysique et de morale», vol. XCII, 1, 1987, pp. 25–53;
- L’“ego” cartesiano e le sue interpretazioni fenomenologiche: al di là della rappresentazione, in J.-R. Armogathe, G. Belgioioso (a cura di), *Descartes metafisico. Interpretazioni del Novecento*, Istituto della Enciclopedia Treccani, Roma, 1994, pp. 179-193;
- Mazzarella, E., *L’uomo che deve rimanere. La “smondizzazione” del mondo*, Quodlibet, Macerata, 2017;
- *Il mondo nell’abisso. Heidegger e i ‘Quaderni neri’*, Neri Pozza, Vicenza, 2018;
- *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Guida, Napoli, 1981;
- *Nietzsche e la storia. Storicità e ontologia della vita*, Guida, Napoli, 2000;
- McManus, D., *On a Judgment of One’s Own: Heideggerian Authenticity, Standpoints, and All Things Considered*, in «Mind», vol. CXXVIII, 512, 2019, pp. 1181–1204;
- Most, G. W., *Heidegger’s Greeks*, in «Arion: A Journal of Humanities and the Classics», vol. X, 1, 2002, pp. 83-98;
- Nietzsche, F., *Crepuscolo degli idoli*, trad. it. di F. Masini, nota introduttiva di M. Montinari, Adelphi, Milano, 2000;
- *Ecce Homo. Come si diventa ciò che si è*, a cura e con un saggio di R. Calasso, Adelphi, Milano, 1991;
- *Frammenti postumi. 1885-1887*, ed. it. a cura di S. Giametta, in *Opere complete di F. Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VIII, tomo 1, Adelphi, Milano, 1991;
- *Frammenti postumi. 1888-1889*, ed. it. a cura di S. Giametta, *Opere complete di F. Nietzsche*, a cura di in G. Colli e M. Montinari, vol. VII, tomo 3, Adelphi, Milano, 1986;
- Morani, R., *Soggetto e modernità, Hegel, Nietzsche, Heidegger interpreti di Cartesio*, Franco Angeli, Milano, 2007;
- Palumbo, P. (a cura di), *Il giovane Heidegger tra neokantismo, fenomenologia e storicismo*, Università degli Studi di Palermo, Palermo, 2005;
- Pöggeler, O., *Heidegger in seiner Zeit*, Wilhelm Fink, München, 1999;
- *Heidegger e le scienze*, in Id., *Heidegger e la filosofia ermeneutica*, ed. it. e trad. it. a cura di A. De Cieri, L’officina tipografica, Napoli, 1994, pp. 419-455;

- *The Hermeneutics of the Technological World: the Heidegger-Heisenberg Dispute*, trad. en. di M. Kane e K. Pfefferkorn-Forbath, in «International Journal of Philosophical Studies», vol. I, 1993, pp. 21-48;
- *Heidegger e Husserl a confronto*, in R. Cristin (a cura di), *Heidegger e Husserl*, «Aut Aut», 223-224, 1988, pp. 54-68;
- Polt, R., *The Emergency of Being: On Heidegger's 'Contributions to Philosophy'*, Cornell University Press, London, 2006;
- Radinković, R., “*Sorge um die erkannte Erkenntnis*”. *Das ontische Versäumnis des Daseins als Möglichkeit des Explizierens seiner positiven Bestimmungen*, in «Filozofija i društvo», vol. XXIX, 1, 2018, pp. 65-72;
- Regina, U., *Servire l'essere con Heidegger*, Morcelliana, Brescia, 1995;
- Richardson, W. J., *Heidegger and Plato*, in «The Heythrop Journal», vol. IV, 3, 1963, pp. 273-279;
- *Heidegger and Aristotle*, in «The Heythrop Journal», vol. V, 1, 1964, pp. 58-64;
- Riedel, M., *Heidegger: The Twofold Beginning of Thinking*, in «Graduate Philosophy Journal», vol. XVI, 2, 1993, pp. 433-465;
- *The Question of the Subject: Heidegger and the Transcendental Tradition*, in «Human Studies», vol. XVII, 1994, pp. 403-418;
- Rovatti, P. A., *La posta in gioco. Heidegger, Husserl, il soggetto*, Bompiani, Milano, 1987;
- Sadler, T., *Heidegger and Aristotle: the Question of Being*, Athlone, London, 1996;
- Schürmann, R., *Dai principî all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, ed. it. a cura di G. Carchia, Il Mulino, Genova, 1995;
- Schlüter, J., *Heidegger und Parmenides: ein Beitrag zu Heideggers Parmenidesauslegung und zur Vorsokratiker-Forschung*, Bouvier, Bonn, 1979;
- Seidel, G., *Martin Heidegger and the Pre-Socratics: An introduction to his Thought*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1964;
- Sheehan, T., *Facticity and "Ereignis"*, in D. Dahlstrom (a cura di), *Interpreting Heidegger. Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, pp. 42-68;

- Shin, S.-H., *Wahrheitsfrage und Kehre Martin Heideggers. Die Frage nach der Wahrheit in der Fundamentalontologie und im Ereignis-Denken*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1993;
- Stenstad, G., *The Turning in "Ereignis" and Transformation of Thinking*, in «Heidegger Studies», vol. XII, 1996, pp. 83-94;
- Thurnher, R., *Gott und Ereignis. Heideggers Gegenparadigma zur Onto-Theologie*, in «Heidegger Studies», vol. VII, 1992, pp. 81-102;
- Vallega-Neu, D., *Heidegger's Reticence: From 'Contributions' to 'Das Ereignis' and toward 'Gelassenheit'*, in «Research in Phenomenology», vol. XLV, 1, 2015, pp. 1-32.
- *Die 'Schwarzen Hefte' und Heideggers seynsgeschichtliche Abhandlungen (1936-1942)*, in A. Denker e H. Zaborowski, *Heidegger-Jahrbuch*, Karl Alber, 2018, pp. 100-117;
  - *Heidegger's Imageless Saying of the Event*, in «Continental Philosophy Review», vol. XLVII, 2014, pp. 315-333;
  - *Ereignis*, in F. Raffoul e E. Nelson (a cura di), *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, Continuum, Londra, 2013, pp. 283-289;
  - *Ereignis: Enowning or the Event of Appropriation*, in B. W. Davis (a cura di), *Martin Heidegger: Key Concepts*, Brixham, Acumen Publishing, 2010, pp. 140-154;
  - *Thinking in Decision. On Heidegger's 'Contributions to Philosophy'*, in «Research in Phenomenology», vol. XXXIII, 2003, pp. 247-263;
  - *La questione del corpo nei 'Beiträge zur Philosophie'*, in «Giornale di Metafisica», vol. XX, 1998, pp. 223-238;
  - *Heidegger's Poietic Writings: From 'Contributions to Philosophy' to 'The Event'*, Indiana University Press, Bloomington, 2018;
  - *Heidegger's 'Contributions to Philosophy'. An Introduction*, Indiana University Press, Bloomington, 2013;
- Vicari, D., *Ontologia dell'esserci. La riproposizione della "questione dell'uomo" nello Heidegger del primo periodo friburghese (1916-1923)*, Zamorani, Torino, 1996;
- Vitiello, V., *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità. Dalla 'Überwindung der Metaphysik' alla 'Daseinsanalyse'*, Argalia, Urbino, 1976;

- von Herrmann, F.-W., *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*, ed. it. a cura di R. Cristin, Il Melangolo, Genova, 1997;
- *Daseinsanalyse und Ereignis-Denken*, in «Daseinsanalyse. Zeitschrift für phänomenologische Anthropologie und Psychotherapie», vol. XII, 1, 1995, pp. 6-17;
  - *Weg und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1990;
  - *Die 'Beiträge zur Philosophie' als hermeneutischer Schlüssel zum Spätwerk Heideggers*, in M. Happel (a cura di), *Heidegger neu gelesen*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1997, pp. 75-76;
  - *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers 'Beiträge zur Philosophie'*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1994;
  - *Transzendenz und Ereignis. Heideggers 'Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)'. Ein Kommentar*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2019;
  - *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu 'Sein und Zeit'*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2004;
- Volpi, F., *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari, 2010;
- *La selvaggia chiarezza*, con una nota di A. Gnoli, Adelphi, Milano, 2011;
  - *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari, 2010;
  - *La riabilitazione della "dynamis" e della "energheia" in Heidegger*, in «Aquinas», vol. XXXIII, 1990, pp. 3-28;
- Zarader, M., *Heidegger e le parole dell'origine*, prefazione di E. Lévinas, intr. di M. Marrassi, trad. it. di S. Delfino, Vita e Pensiero, Milano, 1990.