

Sebastiano Galanti Grollo

L'ONTOLOGIA NEI BEITRÄGE ZUR PHILOSOPHIE DI HEIDEGGER

L'ONTOLOGIA NEI BEITRÄGE ZUR PHILOSOPHIE DI HEIDEGGER

di Sebastiano Galanti Grollo

Abstract - Nei Beiträge zur Philosophie Heidegger affronta la questione dell'essere in modo radicalmente diverso rispetto a Sein und Zeit, mettendo in discussione la «domanda guida» della metafisica – «che cos'è l'ente?» –, rivolta all'«entità» in quanto «presenza stabile». Al fine di congedarsi dalla concezione moderna del pensiero come rappresentazione è necessario un altro inizio, che consenta di passare dalla domanda dell'ente alla «domanda fondamentale», rivolta all'essere che si sottrae nell'«evento». Heidegger tenta un doppio oltrepassamento – dell'ontologia e della metafisica –, delineando un pensiero della ritrazione in cui persino il concetto di «differenza ontologica» risulta inadeguato.

Nell'intero corso del suo svolgimento il pensiero di Martin Heidegger si è come raccolto intorno a un unico snodo essenziale, rappresentato dalla questione dell'essere. Perlomeno a partire da *Essere e tempo* – ma alcune indicazioni erano presenti anche nei precedenti corsi universitari, volti all'elaborazione di un'«ermeneutica della fatticità» –, la domanda sull'essere ha dato luogo a una serie di riflessioni estremamente ricche, la cui fecondità si è mostrata nei riverberi che essa ha avuto in seguito, e che ha tuttora, nel pensiero filosofico. Tuttavia, la collocazione di tali riflessioni nell'ambito dell'ontologia è senza dubbio problematica, e deve tenere conto anzitutto delle diverse accezioni del termine, che può indicare tra l'altro sia l'«ontologia formale», rivolta all'essere in quanto essere (o meglio, all'ente in quanto ente, come diremo subito), sia l'«ontologia materiale», riferita a un ambito specifico della realtà – per tacere dell'*ontological turn* di cui si parla negli ultimi anni. Heidegger mira infatti ad affrancarsi dall'impostazione ontologica, a partire da quella di origine aristotelica, che già in *Essere e tempo* ritiene assolutamente inadeguata a cogliere l'essere dell'ente – ché di *questo* essere si parla nell'«ontologia fondamentale» sviluppata nell'opera del '27, oltre che del modo di essere dell'esserci (*Dasein*). Di qui il tentativo di «oltrepassamento» di ogni forma di ontologia, che tuttavia nei *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*¹, risalenti agli anni

¹ Cfr. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Gesamtausgabe Bd. 65, Klostermann, Frankfurt a.M., 1989; *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, a cura di F. Volpi, trad. it. di A. Iadicicco, Adelphi, Milano, 2007. Nel seguito i testi pubblicati nell'ambito della Gesamtausgabe saranno indicati con la sigla GA seguita dal numero del volume. Nelle citazioni mi sono talora discostato dalle traduzioni italiane, delle quali indico comunque il corrispondente numero di pagina. F.-W. Von Herrmann, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers «Beiträgen zur Philosophie»*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1994, p. 6, ritiene che i *Beiträge* rappresentino la «seconda opera principale» di Heidegger. Cfr. anche O. Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, Alber, Freiburg-München, 1992, p. 317. Per un parere contrario cfr. J.-F. Courtine, *Les traces et le passage du*

1936-38, viene diversamente motivato, in ragione del mutamento radicale che ha subito la stessa concezione dell'essere.

A tale proposito, occorre ricordare che la parte edita di *Essere e tempo* si interrompe nel momento in cui si sarebbe dovuto operare il passaggio dall'«analitica esistenziale» alla temporalità (*Temporalität*) dell'essere; in seguito a tale interruzione Heidegger prende congedo dal precedente privilegiamento dell'esserci e della «comprensione dell'essere», rivolgendosi ora all'essere stesso nel suo carattere di *evento*, senza più persistere nel tentativo, iniziato nel *Kantbuch* del '29 e subito interrotto, di fondare una «metafisica dell'esserci» di impianto trascendentale. È nella *Lettera sull'«umanismo»* che Heidegger enuncia i motivi del fallimento della sua precedente impostazione, affermando che la prevista sezione di *Essere e tempo* intitolata *Tempo ed essere* «non fu pubblicata perché il pensiero non riusciva a dire in modo adeguato questa svolta e non ne veniva a capo con l'aiuto del linguaggio della metafisica»². La denuncia dell'inadeguatezza del linguaggio nel quale la filosofia è stata sino a quel momento espressa induce Heidegger a tentare una diversa modalità di pensiero e di scrittura, che si incarna in particolare nelle pagine dei *Beiträge*, caratterizzate da uno stile aforistico e da un lessico idiosincratico. Di questo tentativo heideggeriano e del conseguente congedo dall'ontologia – ma non dalla domanda sull'essere – dovremo parlare nel seguito, affrontando in primo luogo la critica di Heidegger all'ontologia e alla metafisica, e in secondo luogo soffermandoci sul concetto di «differenza ontologica» e sul tema dell'«evento» dell'essere.

1. Ontologia e metafisica: il doppio oltrepassamento

A dispetto di quanto appena detto, Heidegger si è quasi sempre mostrato riluttante ad ammettere i mutamenti intervenuti nel proprio percorso filosofico, ponendo invece l'accento su una pretesa continuità di pensiero, che daterebbe almeno da *Essere e tempo*. Ciò accade anche nei *Beiträge*, in cui si dice che «la domanda sul “senso”, cioè secondo la delucidazione fornita in *Essere e tempo* (...) la domanda della *verità dell'Essere*, è e rimane la *mia* domanda, ed è la *mia unica* domanda, perché appunto riguarda *ciò che più di tutto è unico*»; in realtà, il passaggio dal «senso» alla «verità» dell'essere non è meramente terminologico, ché anzi prefigura un compito nuovo, «*la restituzione dell'ente partendo dalla verità dell'Essere*»³. Non si tratta più di interrogare l'ente riguardo al suo *modo di essere*, ma di muovere dalla «verità» dell'essere – espressione che andrà chiarita in seguito – al fine di «restituire» l'ente alla sua provenienza, che Heidegger ritiene sia caduta nell'oblio.

La domanda sulla verità dell'essere, che Heidegger chiama «domanda fondamentale», si contrappone a quell'*unica* domanda che avrebbe dominato l'intera storia della metafisica, ovvero la domanda sull'*ente*, la «domanda guida». Quest'ultima funge da «guida» in un senso preciso, poiché conduce la riflessione esclusivamente in direzione dell'ente. Heidegger ritiene infatti che sin dalla greicità la domanda filosofica sia stata rivolta soltanto all'ente inteso come ciò che si mostra da sé, entrando così in un ambito di manifestatività; tuttavia, questa conside-

Dieu dans les Beiträge zur Philosophie de Martin Heidegger, in «Archivio di filosofia», LXII (1994) 1-3, pp. 519-538, p. 522.

² M. Heidegger, *Wegmarken*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Gesamtausgabe Bd. 9, Klostermann, Frankfurt a.M., 1976, p. 327; *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1994³, p. 281.

³ GA 65, pp. 10 sg.; trad. it. p. 40. Cfr. R. Thurnher, *Der Blick zurück auf Sein und Zeit in den Beiträgen und in Besinnung*, in D. Barbarić (hrsg. von), *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis – Sage – Geviert*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2007, pp. 73-94. Nelle citazioni il termine *Seyn* è tradotto con «Essere» (maiuscolo) – ma su questa grafia dovremo tornare.

razione esclusiva per l'ente elude totalmente la questione circa la *provenienza* di tale manifestatività, che invece va pensata in termini di «sottrazione» dell'essere, la quale consente all'ente di svelarsi – come diremo meglio più avanti. Al contrario, la domanda sul *modo di essere* dell'ente, posta in *Essere e tempo*, non esce affatto dall'interrogazione metafisica di matrice aristotelica:

se si domanda dell'ente in quanto ente (ὄν ἢ ὅν) e dunque (...) dell'essere dell'ente, allora colui che domanda sta nell'ambito *della* domanda dalla quale fu guidato l'inizio della filosofia occidentale e la sua storia (...). Chiamiamo perciò *questa* domanda sull'essere (dell'ente) la domanda guida. Nella sua forma più generale è stata formulata da Aristotele: τί τὸ ὄν; che cos'è l'ente, cioè, per lui, che cos'è l'οὐσία in quanto enticità dell'ente? Essere significa qui *entità* (*Seiendheit*) (...); lo si continua a intendere l'essere (in quanto entità) sempre e soltanto come il κοινόν, ciò che è comune, dunque come ciò che tutti gli enti hanno in comune.⁴

La «domanda guida» della metafisica è quindi τί τὸ ὄν; – «che cos'è ciò che è?» –, rivolta a quella che Heidegger chiama l'«entità» dell'ente, concepita come l'universale, come ciò che è comune (il κοινόν) alla molteplicità degli enti. In altri termini, tale domanda interroga l'ente in ordine all'entità intesa come ciò che accomuna gli enti nell'universale (καθόλου), ovvero la loro *presenza stabile* – l'οὐσία indica appunto ciò che permane. Quel che conta è soltanto la presenza, la sostanzialità dell'ente, mentre si tralascia completamente il venire alla presenza che la istituisce, cioè la provenienza dell'ente medesimo. Per questo Heidegger nega che si possa considerare l'ente nella sua esistenza separata, senza tenere in debito conto il sottrarsi dell'essere – il quale non è affatto il risultato di un'ipostatizzazione, com'è invece il Dio metafisico che possiede pienamente l'essere e ne fa dono all'*ens creatum*.

La «domanda fondamentale» a cui Heidegger si affida nei *Beiträge* è rivolta all'essere nel suo dispiegarsi essenziale, ovvero nel suo «essenziarsi» (*Wesung*) – termine su cui ci soffermeremo in seguito. Si ha qui una discontinuità rispetto all'interrogazione metafisica, poiché

l'impostazione della domanda non prende le mosse dall'ente (...). E nella misura in cui l'Essere è esperito come fondamento dell'ente, la domanda *così* posta sull'essenziarsi dell'Essere è la *domanda fondamentale*. Dalla domanda guida alla domanda fondamentale non c'è mai un procedere immediato (...), bensì solo un salto, cioè la necessità di un *altro* inizio. (...) *Essere e tempo* (...) sta già propriamente nella domanda fondamentale, senza svilupparla partendo puramente da se stessa in modo iniziale.⁵

La diversa *posizione* della domanda comporta una differenza radicale nella risposta, poiché «per la domanda guida la *risposta* è l'essere dell'ente, la determinazione dell'entità (cioè l'indicazione delle categorie per l'οὐσία). (...) Per la domanda fondamentale, invece, l'essere non è una risposta (...), ma ciò che più di tutto è degno di domanda»⁶. La domanda guida si limita a interrogare l'ente riguardo al suo modo di essere, il che si traduce nella ricerca delle proprietà ascrivibili alla sostanza, che permane stabilmente. D'altronde, Heidegger sostiene che «tutto ciò che è “categoriale” e “ontologico” cade dalla “parte” dell'entità»⁷.

⁴ Ivi, p. 75; trad. it. p. 98.

⁵ Ivi, pp. 75 sg.; trad. it. pp. 98 sg..

⁶ Ibidem.

⁷ Ivi, p. 287; trad. it. p. 288.

Persino le categorie *modali* sono mere categorie dell'ente, al pari del concetto di *movimento*, il quale «resta sempre riferito all'ὄν in quanto οὐσία»⁸; la metafisica della sostanza concepisce infatti il movimento (qualunque genere di movimento) come un attributo di ciò che permane. Al contrario, la domanda fondamentale – della quale, a dispetto di quanto affermato da Heidegger, non si trova traccia in *Essere e tempo* – non mira affatto all'accertamento di proprietà, ma tenta un *altro* inizio, cioè una diversa storia, non più obliterata dal *primo* inizio, nel quale al modo di darsi dell'essere come enticità 'corrisponde' il pensiero che lo coglie esclusivamente in questa forma.

È noto che secondo Heidegger l'essere è stato inteso sin dall'inizio della filosofia, nelle sue origini greche, in base a una precisa concezione del tempo, la quale ha privilegiato unilateralmente il *presente* della presenza. La «metafisica della presenza» ha concepito l'essere in base all'οὐσία intesa come permanenza, senza avvertire che la presenza possiede evidentemente un significato temporale; di conseguenza, «all'inizio della filosofia occidentale, la *prospettiva che guida* l'apertura dell'essere è il tempo, ma in *modo* che questa prospettiva *come tale* rimaneva e doveva rimanere ancora velata»⁹. Ciò significa che il tempo è l'impensato della metafisica, le cui categorie di pensiero si basano sulla preminenza accordata alla presenza e alla stabilità dell'ente – dove il presente è *misura* dell'entità.

Nei *Beiträge* vi sono dei passi in cui si legge che nel concetto greco di φύσις, che indica il sorgere dell'ente, il suo irrompere nella presenza, è come celato in ciò che sin da subito si impone, ovvero l'idea dello *stare* nella presenza – l'essere in quanto οὐσία, cioè come *permanenza* nel tempo. Se da un lato Heidegger sostiene che «l'entità in quanto presenza stabile (*beständige Anwesenheit*) è ancora velata nella φύσις in quanto schiudersi dominante»¹⁰, dall'altro egli denuncia il fatto che la filosofia si è subito rivolta esclusivamente a ciò che permane. Inoltre, la concezione dell'essere come enticità si pone in contrasto con la posizione aristotelica secondo cui l'essere non è concepibile come un «genere»:

nella φύσις è insito che, per il rappresentare più generale (il pensiero), l'essere è ciò che è più di tutto presente nel modo più stabile (...); questo presente di *tutto ciò che è presente* (presente lì davanti) diventa ciò che è più universale e, nonostante l'obiezione di Aristotele, il quale nega che esso sia un γένος, diventa «ciò che più di tutto è generale».¹¹

A dispetto del divieto aristotelico, l'essere è stato pensato proprio in termini di genere, ciò che Heidegger contesta laddove dichiara che «l'Essere non è (...) la proprietà più generale e dunque la determinazione più vuota dell'ente, come se noi conoscessimo "l'ente" e dovessimo soltanto astrarne quel "generale". L'Essere non è neppure quell'ente sommo che ha causato tutto il resto»¹², cioè il Dio della metafisica che ha creato il mondo *ex nihilo*.

Nel concetto greco di φύσις l'elemento della provenienza si è come sottratto, rimanendo non indagato e lasciando così in piena luce soltanto l'ente che sta nella presenza. Pur trattandosi di un esito in qualche modo 'necessitato' da questa configurazione del presentarsi dell'ente, Heidegger ritiene che il principale responsabile di tale occultamento dell'essere in

⁸ Ivi, p. 280; trad. it. p. 281.

⁹ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Sommersemester 1935, hrsg. von P. Jaeger, Gesamtausgabe Bd. 40, Klostermann, Frankfurt a.M., 1983, p. 215; *Introduzione alla metafisica*, present. di G. Vattimo, trad. it. di G. Masi, Mursia, Milano, 1968, p. 210.

¹⁰ GA 65, p. 195; trad. it. p. 205.

¹¹ Ivi, p. 469; trad. it. p. 453.

¹² Ivi, p. 235; trad. it. pp. 240 sg.

ciò che permane stabilmente sia stato Platone, che concepisce l'ente come «idea» nel senso di ciò che è visibile allo sguardo (del pensiero):

secondo l'interpretazione platonica dell'ente in quanto tale come εἶδος – ἰδέα e di questa come κοινόν, l'essere dell'ente si trasforma in generale nel κοινόν. Il fatto di essere «ciò che più di tutto è generale» diventa *la* determinazione essenziale dell'essere stesso. La domanda sul τί ἐστίν è sempre la domanda sul κοινόν (...). Gli ambiti principali dell'ente sono appunto soltanto *specialia* della generalità dell'ente, cioè dell'essere. E così il carattere della domanda guida si riflette nella distinzione tra *metaphysica generalis* e *metaphysica specialis*.¹³

La concezione dell'entità come ciò che è comune (il κοινόν) sta alla base della stessa distinzione tra l'interrogazione rivolta all'ente in quanto ente e quella che si riferisce ai diversi ambiti dell'ente – ciò che tradizionalmente va sotto il nome di «metafisica speciale». Quanto all'εἶδος, esso indica la visibilità dell'ente, il suo «aspetto», che tuttavia non va inteso alla luce dalla concezione moderna del pensiero come *rappresentazione*, come se l'ente fosse l'oggetto del rappresentare soggettivo. Al contrario, Heidegger sostiene che «il concetto dell'ἰδέα (εἶδος) è l'aspetto di qualcosa, ciò secondo cui qualcosa si dà», per cui esso «non significa affatto ciò che nel rappresentare è rap-presentato», né vuole indicare «il riferimento al “soggetto”, bensì il *presentarsi* (*Anwesenung*), il comparire della vista nell'aspetto, e precisamente come ciò che, *presentandosi*, dà *al tempo stesso sussistenza*. (...) L'ente è essente nella presenza stabile, ἰδέα, ciò che è visto *nel suo esser-visto* (ἀλήθεια)¹⁴. Il presentarsi dell'ente si trasforma subito nel suo essere «sussistente», cioè nel suo *permanere* disvelato, che Heidegger esprime facendo ricorso al termine greco ἀλήθεια, nel significato di non nascondimento, «svelatezza». In questo modo, l'εἶδος viene sottratto al sopraggiungere e al dileguare, sì che l'idea esprime ciò che è pienamente essente, ὄντως ὄν, l'assolutamente presente. Ne consegue la tesi heideggeriana secondo la quale «l'ἀλήθεια cade sotto il giogo dell'ἰδέα»¹⁵, per cui «la verità come svelatezza non è più il tratto fondamentale dell'essere stesso, ma, divenuta correttezza per essere stata soggiogata all'idea, d'ora in poi è il tratto distintivo della conoscenza dell'ente»¹⁶.

Prima ancora della distinzione moderna tra soggetto e oggetto e quindi della concezione del reale in quanto disponibile *per* il soggetto stesso, è l'elemento della visibilità, connesso all'organo che è fondamentale in prospettiva epistemica, cioè lo sguardo – il vedere (la θεωρία) –, ad assumere un ruolo dominante, nella misura in cui si rivolge all'elemento che è comune agli enti, a ciò che dà loro unità. In questa prospettiva, l'ἰδέα è «*l'uno che unifica* e perciò ὄν, *ente* = unificante; e *in conseguenza* di ciò l'ἰδέα (...) è il κοινόν (...), entità», la quale si caratterizza come «*ciò che è più essente*, ὄντως ὄν»¹⁷. L'entità è l'uno (ἓν) che è

¹³ Ivi, p. 206; trad. it. p. 215.

¹⁴ Ivi, pp. 208 sg.; trad. it. p. 217.

¹⁵ GA 9, p. 230; trad. it. p. 185.

¹⁶ Ivi, p. 234; trad. it. p. 188. Nello scritto del 1964 intitolato *La fine della filosofia e il compito del pensiero* Heidegger sembra ritrattare questa tesi, forse in seguito alle critiche avanzate da Friedländer: «si deve riconoscere che l'ἀλήθεια, la svelatezza (...) è stata esperita immediatamente e soltanto come ὀρθότης, come correttezza del rappresentare e dell'asserire. Ma allora anche l'affermazione di un mutamento essenziale della verità, e cioè dalla svelatezza alla correttezza, non è più sostenibile» (M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen, 1969, p. 78; *Tempo ed essere*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli, 1998, pp. 189 sg.).

¹⁷ GA 65, p. 209; trad. it. p. 217. «Un tempo l'entità si trasformò in ciò che più di tutto è essente (ὄντως ὄν), e (...) l'Essere si trasformò nell'essenza del Dio stesso, concepito come la causa che produce tutto l'ente (la fonte

unificante e quindi essente (ὄν), cioè il κοινόν che ‘raccolge’ l’ente configurandosi come il massimamente essente, il quale possiede l’essere nel grado più elevato possibile, tanto da identificarsi con esso.

Queste considerazioni ci portano ad affrontare la posizione che Heidegger prende espressamente nei *Beiträge* riguardo all’ontologia, che si può compendiare nella necessità di congedarsi da ogni forma di ontologia, persino dall’«ontologia fondamentale» di *Essere e tempo* – la quale rappresenta senza dubbio un passaggio ineludibile, che tuttavia dev’essere attraversato nella direzione dell’altro inizio. Ne consegue che

un mero rifiuto dell’«ontologia» che non la oltrepassi dalla sua origine non ottiene nulla (...); si deve mostrare perché all’interno della storia della domanda guida essa sia diventata necessaria (dominio del platonismo). Viceversa, dunque, un oltrepassamento (*Überwindung*) dell’ontologia richiede prima lo sviluppo dell’ontologia stessa in base alla sua origine (...). Poiché ogni ontologia (...) domanda 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 si essenzia (*west*) l’essere? (...) senza avere alcun sentore di questa domanda fondamentale come tale.¹⁸

L’ontologia, comunque intesa, si occupa esclusivamente dell’ente in quanto tale, il cui essere è eventualmente concepito come un’aggiunta, ovvero come l’elemento comune a tutto ciò che è. In questo senso, l’«origine» dell’ontologia (ciò da cui essa origina) è data per l’appunto dall’ente, tanto che solo attraverso un rivolgimento – va detto, anche rispetto a *Essere e tempo* – è possibile avvertire la necessità di interrogarsi circa l’essere e il suo dispiegarsi essenziale. D’altro canto, il perseverare nell’interrogazione rivolta all’ente conduce ineluttabilmente a quell’ente supremo a cui già abbiamo fatto cenno, tanto che «con lo sviluppo dell’ontologia in onto-teologia (...) è suggellata la definitiva rimozione della domanda fondamentale e della sua necessarietà»¹⁹. In questo percorso la distanza rispetto al sussistere del singolo ente si fa abissale, tanto da indurre l’ente sommo a porsi *al di là* dell’entità, cioè dell’essere stesso in quanto οὐσία – dove tuttavia la questione dell’aldilà dell’essere o dell’essenza è pur sempre formulata muovendo *dall’ente*. Heidegger è costretto a riconoscere che «ἡ ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (...) ha il carattere dello θεῖον e dello θεός (...)». La domanda sull’ente in quanto tale (...), l’ontologia, è perciò necessariamente *teo-logia*²⁰.

L’esito a cui conduce infine la domanda guida e quindi l’ontologia – ogni ontologia, a parere di Heidegger –, cioè la *rappresentazione* dell’ente nel pensiero, starebbe così interamente sotto il segno del «platonismo», inteso in modo unilaterale come «il concetto di quella domanda sull’essere che domanda dell’entità dell’ente e che pone l’essere così concepito in

dell’“essere” e perciò necessariamente lo stesso “Essere” sommo, il più essente)» (ivi, p. 243; trad. it. p. 248). È interessante notare che le determinazioni metafisiche di Dio «come l’ente sommo, come fondamento e causa prima dell’ente, come l’in-condizionato, l’in-finito, l’assoluto (...) non scaturiscono dal carattere divino del Dio, bensì dall’essenza dell’ente come tale» (ivi, p. 438; trad. it. p. 426). In questo senso, l’ontologia determina anche la natura del Dio metafisico.

¹⁸ Ivi, pp. 205 sg.; trad. it. pp. 213 sg., ultimo corsivo nostro.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ivi, p. 211; trad. it. p. 219. A tale riguardo, nell’introduzione a «*Che cos’è metafisica?*» si parla dell’«essenza onto-teologica» della filosofia, la quale si occupa sia dell’ente in quanto tale sia dell’ente sommo, del Dio della teologia. Infatti, «la metafisica rappresenta l’entità dell’ente in due modi: da un lato la totalità dell’ente come tale nel senso dei suoi tratti universali (ὄν καθόλου, κοινόν); dall’altro la totalità dell’ente come tale nel senso dell’ente sommo e quindi divino» (GA 9, pp. 378 sg.; trad. it. p. 330).

riferimento al rap-presentare (*Vor-stellen*) (pensiero)²¹. In una rara pagina in cui distingue tra ontologia e metafisica Heidegger sostiene che «nell'ambito dell'altro inizio non ci sono né "ontologia" né "metafisica". Non c'è "ontologia" perché la domanda guida non è più il canone né il perimetro della domanda. Non c'è "metafisica" perché non si parte affatto dall'ente in quanto lì presente (*Vorhandenes*)»²². Nell'altro inizio del pensiero vi è quindi un *doppio* oltrepassamento, dato che a quello dell'ontologia – di cui abbiamo detto in precedenza – si accompagna quello della metafisica, costituito dal passaggio alla domanda fondamentale, la quale, pur presentandosi ancora nella veste di una domanda sull'essenza, è mossa da un'istanza completamente diversa, che intende salvaguardare l'alterità dell'essere nei confronti degli enti. In questo senso, l'ingresso nell'altro inizio

si compie nel passaggio dalla *domanda guida* (che cos'è l'ente?, domanda sull'entità, essere) alla *domanda fondamentale*: che cos'è la verità dell'Essere? (essere [*Sein*] ed Essere [*Seyn*] sono lo stesso eppure fundamentalmente diversi). Questo passaggio, inteso storicamente, è l'oltrepassamento (...) di ogni «metafisica».²³

Come diremo meglio in seguito, il termine *Sein* designa l'essere *dell'ente*, che la metafisica ha determinato come entità, mentre *Seyn* esprime l'essere che si dispiega nella *sottrazione*, lasciando spazio all'ente. I *Beiträge* sono il primo scritto heideggeriano in cui la metafisica è oggetto di oltrepassamento, dato che essa rappresenta un'impostazione che dev'essere sì attraversata, ma per potersene infine affrancare.

Quel che muta nel passaggio alla domanda fondamentale è il fatto che il pensiero è chiamato a rivolgersi verso *ciò da cui si è distaccato* a seguito dell'attenzione esclusiva rivolta all'ente manifesto, il quale non è più in grado di fungere da guida; per questo motivo, l'essere «non può più essere pensato a partire dall'ente, ma dev'essere colto con il pensiero a partire da se stesso»²⁴. Al contrario, l'interrogazione metafisica «ritiene che si possa trovare l'essere presso l'ente, e in modo tale che il pensiero vada oltre l'ente»²⁵, sì che l'essere sarebbe soltanto un elemento aggiuntivo, al quale si giunge in un secondo momento a partire dalla presenza dell'ente. In realtà, il termine «metafisica» serve a Heidegger per «caratterizzare l'intera storia della filosofia fino a oggi», la quale «prende l'ente, nel senso di ciò che è lì presente e sussistente, come punto di partenza e come meta per l'ascesa verso l'essere (...). La meta-fisica è la giustificazione della «fisica» dell'ente attraverso la fuga costante dall'Essere»²⁶. La metafisica si sarebbe dunque accostata all'ente in una prospettiva mera-

²¹ Ivi, p. 216; trad. it. p. 223. Le diverse ontologie sarebbero soltanto «le estreme propaggini e conseguenze del platonismo nel presente» (ivi, p. 218; trad. it. p. 225).

²² Ivi, p. 59; trad. it. p. 83. In un altro passo egli precisa che la metafisica è il «trascendimento dell'ente in direzione dell'entità (idea)» (ivi, p. 172; trad. it. p. 184).

²³ Ivi, p. 171; trad. it. p. 183.

²⁴ Ivi, p. 7; trad. it. p. 37. Ne deriva una differenza 'metodologica' rispetto a *Essere e tempo*, in cui Heidegger segue il filo conduttore dell'ente che si presenta nel mondo «perché l'esserci nella sua quotidianità (...) si rapporta al mondo in un modo di essere predominante. Innanzitutto e per lo più l'esserci è assorbito dal suo mondo» (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1993¹⁷, p. 113; *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 1995¹¹, p. 148). Cfr. anche ivi, p. 64; trad. it. p. 89. Su questo si veda J. Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, PUF, Paris, 1994, pp. 121 sg.

²⁵ Ivi, p. 170; trad. it. p. 182.

²⁶ Ivi, p. 423; trad. it. p. 413. Infatti, «già nella preminenza della domanda sull'ente in quanto tale l'essere stesso rimane assente e, rimanendo assente, lascia il pensiero della metafisica al suo modo di lasciar fuori questo rimanere assente come tale» (M. Heidegger, *Nietzsche II*, hrsg. von B. Schillbach, Gesamtausgabe Bd. 6.2, Klostermann, Frankfurt a.M., 1997, p. 326; *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1995², pp. 541-939, p. 831).

mente «fisica», la quale avrebbe causato la perdita dell'essere e la sua sostituzione con l'entità, meta di un'«ascesa» che parte sempre e comunque dall'ente. Il privilegio accordato all'entità permane anche quando, nell'ambito del pensiero moderno, essa si trasforma in «a priori». Tutto ciò rientra in una considerazione più generale che ha per oggetto la filosofia in quanto domanda sull'essere, della quale si possono dare due diverse interpretazioni, corrispondenti al primo e all'*altro* inizio:

il domandare dell'essere è dapprima, e attraverso la lunga storia compresa tra Anassimandro e Nietzsche, solo la domanda dell'essere dell'ente. (...) L'entità risulta (...) come un'aggiunta all'ente (...); l'entità, come ciò che è più stabilmente presente in tutto l'ente, è il più essente e quindi ciò che di volta in volta è prima rispetto a ogni singolo ente determinato. Non appena l'entità è concepita come oggetto del rappresentare, e il rappresentare (*Vor-stellen*) diventa il porre di fronte a sé rispetto al soggetto, all'essere che sta prima è assegnato un ordine diverso ed esso diventa l'a priori nell'ordine del rappresentare. (...) Ma da Descartes in poi l'a priori non è «soggettivo», bensì appunto «oggettivo», l'oggettività dell'oggetto che è portante nel rappresentare e per colui che rappresenta.²⁷

Nell'ambito del primo inizio, la domanda guida ha condotto la filosofia a concepire l'essere, in quanto essere dell'ente, come una mera «aggiunta»²⁸ rispetto ad esso, ovvero come entità, che il pensiero rappresentativo arriva infine a intendere come oggetto posto *di contro* al soggetto. Nella concezione cartesiana l'«a priori» non è affatto «soggettivo» perché indica l'oggettività dell'oggetto *all'interno* della relazione soggetto-oggetto, ed è quest'ultima che costituisce la struttura del soggetto. Heidegger sostiene infatti che in Descartes vi è una struttura *unitaria* del rappresentare, che non prevede la preesistenza separata di chi rappresenta e del rappresentato: «ogni *ego cogito* è *cogito me cogitare*; ogni “io rappresento qualcosa” rappresenta al tempo stesso “me”, cioè colui che rappresenta»²⁹. “Soggetto” è dunque in primo luogo la struttura del rappresentare e solo secondariamente, all'interno di questa, l'io che rappresenta – e che in essa è pure rappresentato.

Nel corso successivo del pensiero filosofico Heidegger non individua affatto delle cesure significative, tali da mettere in discussione «la semplice unitarietà dell'intera storia del domandare dell'essere», cioè della storia della metafisica, che «pensa l'essere come essere dell'ente, *a partire da quest'ultimo e avendo quest'ultimo di mira*»; a suo parere, l'imporsi e il dominare dell'ente si mostra nel modo più chiaro in Kant, nel cui pensiero «l'entità in quanto “condizione di possibilità” dell'oggetto dell'esperienza e l'esperienza stessa sono a loro volta condizionate dal primato dell'ente nella determinazione del criterio di ciò che deve valere come essere»³⁰. È l'oggettualità dell'oggetto, cioè lo stare in quanto oggetto *di fronte* al soggetto, che ‘decide’ ciò che realmente è. Nemmeno l'idealismo hegeliano, che pure sembra

²⁷ Ivi, pp. 424 sg.; trad. it. pp. 414 sg.

²⁸ Heidegger ritiene che persino in *Essere e tempo* l'essere sia stato pensato nei termini suddetti: «cogliamo ciò che è “ontologico” quale condizione dell’“ontico”, ma solo come un'aggiunta che gli viene assegnata» (ivi, p. 450; trad. it. p. 437). Altrove, egli ammette retrospettivamente che anche adottando il concetto di differenza ontologica «l'essere (in senso lato), in quanto entità, è stabilito *al di sopra dell'ente*» (M. Heidegger, *Hegel. I. Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität (1938/39, 1941). 2. Erläuterung der «Einleitung» zu Hegels «Phänomenologie des Geistes» (1942)*, hrsg. von I. Schüßler, Gesamtausgabe Bd. 68, Klostermann, Frankfurt a.M., 1993, p. 21). Sulla differenza ontologica dovremo tornare.

²⁹ GA 6.2, p. 135; trad. it. p. 661. Su questo cfr. S. Galanti Grollo, *Mente e corpo in Heidegger: i Seminari di Zollikon*, in M. Giannasi, F.G. Masi (a cura di), *Il problema “mente-corpo”. Genealogia, modelli, prospettive di ricerca*, Mimesis, Milano, 2008, pp. 159-187, pp. 167 sg.

³⁰ GA 65, p. 426; trad. it. pp. 415 sg.

lasciarsi alle spalle il predominio dell'ente – dal momento che l'entità trova fondamento nel soggetto assoluto –, fuoriesce da questa prospettiva, ch  anzi esso non rappresenta altro che «una variazione della presenza stabile che si trasforma nella rap-presentatezza davanti al soggetto»³¹. Heidegger suggerisce che l'interpretazione della domanda sull'essere data nel primo inizio pu  essere riassunta nella locuzione «essere e pensiero»³², da intendersi nel senso dell'essere *come* pensiero, poich  l'essere   stato per l'appunto ricondotto alle categorie del pensiero. Ci  significa che il reale non pu  costituirsi se non nell'osservanza delle leggi del pensiero rappresentativo – il che   evidente specie nell'impianto trascendentale kantiano.

A fronte di tale impostazione, che secondo Heidegger permane inalterata nei suoi tratti essenziali nell'intera storia della filosofia, il pensiero dell'*altro* inizio comporta un radicale mutamento dell'interrogazione, che ora si rivolge all'essere – non pi  all'essere *dell'ente* n  a partire da quest'ultimo, ma come 'necessitato' dall'essere stesso. Tuttavia, il rapporto con la storia della metafisica   tutt'altro che semplice, dato che non si traduce in un taglio netto rispetto al passato, dimentico di ci  che   gi  stato pensato. Prendere congedo dalla metafisica significa infatti «sottostare a una costrizione che scaturisce da una necessit  del tutto diversa, la quale   per  un effetto della storia della metafisica»; per questo, «nel passaggio dalla domanda metafisica dell'essere a quella futura si deve sempre pensare e domandare in modo transitorio. (...) Il pensiero transitorio (* berg nglich*) (...) deve spesso procedere ancora lungo il tracciato del pensiero metafisico e tuttavia sapere sempre ci  che   altro»³³. Il pensiero «transitorio» – altro nome che Heidegger d  al pensiero espresso nei *Beitr ge* – si trova in una situazione ambigua, nel senso che deve porre la domanda sull'essere avendo memoria di ci  che dell'essere   stato detto muovendo *dall'ente*. In tale prospettiva, l'«ontologia fondamentale» di *Essere e tempo* indica soltanto il «passaggio dalla fine del primo inizio all'altro inizio», a cui   necessario dar corso se non si vuole rimanere assoggettati a «nuove variazioni della “metafisica”»³⁴ – alle ontologie che sono state di volta in volta elaborate nella contemporaneit , dalle quali Heidegger intende affrancarsi.

2. La differenza ontologica e l'evento dell'essere

Il concetto di «differenza ontologica»³⁵ tra essere ed ente rappresenta senza dubbio uno degli snodi pi  significativi del pensiero heideggeriano, dal quale tuttavia la riflessione

³¹ Ivi, p. 427; trad. it. p. 417.

³² Cfr. ivi, p. 432; trad. it. p. 421. In un'altra pagina egli parla di «entit  (essere) e pensiero (in quanto concepire rap-presentativo)» (ivi, p. 128; trad. it. p. 146), dal momento che «nel primo inizio l'essere (l'entit ) viene conquistato con il pensiero (tramite il $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ e il $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$), (...) affin  si mostri l'ente stesso. (...) Ora per  questo fondamentale riferimento   passibile di due interpretazioni (...): l'“essere” in quanto *summum ens* diventa la *causa prima* dell'ente in quanto *ens creatum*; l'essere in quanto *essentia, idea*, diventa l'a priori dell'oggettualit  degli oggetti. (...) In tutte le variazioni (...) della metafisica occidentale (...) l'essere   al servizio dell'ente, anche quando, come causa, sembra detenere il dominio» (ivi, p. 229; trad. it. p. 235).

³³ Ivi, pp. 429 sg.; trad. it. pp. 418 sg. In un'altra pagina Heidegger afferma che «l'uomo non entra semplicemente in un “periodo” che non   ancora stato, bensì in un ambito totalmente altro della storia. La fine del primo inizio si estender  ancora per lungo tempo nel passaggio e perfino nell'altro inizio» (ivi, p. 227; trad. it. pp. 233 sg.).

³⁴ Ivi, pp. 228 sg.; trad. it. p. 235.

³⁵ In *Essere e tempo* Heidegger non nomina tale differenza, che viene introdotta espressamente nelle lezioni del 1927 (cfr. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Ph nomenologie*, Sommersemester 1927, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Gesamtausgabe Bd. 24, Klostermann, Frankfurt a.M., 1975-1989², pp. 322 sgg.; *I problemi fonda-*

svolta nei *Beiträge* sembra accomiarsi, a motivo della profonda rivisitazione che la concezione dell'essere conosce in quelle pagine. Di là dall'indagine riguardo al *modo di essere* dell'ente, e anzitutto di quell'ente singolare rappresentato dall'esserci – di là dall'«ontologia fondamentale» elaborata in *Essere e tempo* –, le considerazioni heideggeriane muovono dall'idea che l'ente, il quale non può più fungere da guida dell'interrogazione filosofica, sussiste solo grazie alla sottrazione dell'essere, cioè al ritrarsi della provenienza, che lascia spazio all'ente medesimo cadendo subito nell'oblio.

Nel primo inizio il pensiero si è sì collocato *nella* differenza, ma intendendo l'essere – lo abbiamo detto – come una mera aggiunta nei confronti dell'ente, e quindi subordinandolo a questo. Quanto alla domanda sul «senso» dell'essere (quella dell'opera del '27), essa non è già più la domanda guida della metafisica, e tuttavia permane nell'ambiguità, poiché il ricorso alla differenza ontologica non mette affatto al riparo dal pericolo di intendere l'essere ancora una volta in senso moderno, cioè come «oggettualità»:

l'entità si afferma come οὐσία, ἰδέα, e in seguito come oggettualità (*Gegenständlichkeit*) in quanto *condizione di possibilità* dell'oggetto. Perciò, nel tentativo di oltrepassare la prima impostazione della domanda dell'essere in *Essere e tempo* e nei testi che ne derivano (*Dell'essenza del fondamento* e il libro su Kant), si resero necessari vari tentativi per venire a capo della «differenza ontologica», per coglierne l'origine stessa e cioè l'autentica *unità* (...). Di qui il carattere tormentato e ambiguo di questa distinzione.³⁶

Tale ambiguità deriva dall'impostazione ancora trascendentale di *Essere e tempo* e degli scritti del '29, dove l'esserci è chiamato a «trascendere» l'ente in direzione dell'essere³⁷. In questo senso, la differenza ontologica costituisce addirittura un impedimento nei confronti della domanda sull'essere, poiché è dimentica della sua stessa origine, cioè della sua «unità»: «ciò che importa non è dunque oltrepassare l'ente (trascendenza), bensì saltare al di là di questa differenza e con essa della *trascendenza* e domandare in modo iniziale partendo dall'Essere e dalla verità»³⁸. È all'elemento iniziale, quello della provenienza, che il pensiero deve approssimarsi, senza passare attraverso l'ente e il suo oltrepassamento. Di qui la tesi heideggeriana secondo cui «non si può a rigore parlare di una trascendenza dell'esserci; nell'ambito di questa impostazione la rappresentazione della “trascendenza” deve in *ogni* senso *scomparire*»³⁹. Qui Heidegger è *tranchant*, ritenendo che tale concetto non possa più essere adottato in nessuna forma nell'ambito del pensiero dell'essere.

La differenza ontologica si è quindi trasformata in una distinzione «solo rappresentata», per cui «il pensiero metafisico non può che tenersi *nella* differenza, ma in maniera tale che l'essere stesso sia una specie di ente»⁴⁰. Se infatti essa è concepita in termini di rappresen-

mentali della fenomenologia, a cura di A. Fabris, introd. di C. Angelino, Il melangolo, Genova, 1990, pp. 218 sgg.).

³⁶ GA 65, p. 250; trad. it. p. 254. Su questo cfr. F. Dastur, *Présent, présence et événement chez Heidegger*, in G. Bensussan, J. Cohen (sous la direction de), *Heidegger. Le danger et la promesse*, Kimé, Paris, 2006, pp. 111-138, p. 126.

³⁷ Heidegger precisa che la trascendenza «conforme all'esserci è appunto originariamente concepita come *comprensione dell'essere*. Ma poiché al tempo stesso il comprendere è inteso come progetto gettato, trascendenza significa: stare nella verità dell'Essere, *certo dapprima senza saperlo*» (ivi, p. 217; trad. it. p. 224, ultimo corsivo nostro).

³⁸ Ivi, pp. 250 sg.; trad. it. p. 254.

³⁹ Ivi, p. 217; trad. it. p. 224.

⁴⁰ Ivi, p. 423; trad. it. p. 413. «La differenza ontologica non è saputa come tale, perché in fondo si ha sempre bisogno di distinguere soltanto tra ente ed ente (*il più essente*). La *conseguenza* si vede nella confusione che dilaga nell'uso dei nomi “Essere” ed “ente”, (...) cosicché, anche avendo in mente l'Essere, ci si rap-presenta pur sem-

tazione, «ciò che è distinto viene uniformemente posto sullo stesso piano della differenziazione, che pure è lasciato del tutto indeterminato»; così intesa, tale differenza può soltanto suggerire la distinzione essenziale, cioè che «il riferimento all'essere è (...) l'insistenza (*Inständigkeit*) nell'esser-ci, lo stare dentro la verità dell'Essere (in quanto evento). Il riferimento all'ente è la conservazione creativa della custodia dell'Essere in ciò che (...) si pone come ente nella radura del ci»⁴¹. Heidegger adotta la grafia *Da-sein* per distinguere tale concetto dall'esserci di cui aveva trattato in *Essere e tempo*, dal momento che ora «l'esser-ci è ciò che è appropriato nell'evento (*das im Ereignis Ereignete*)»⁴². L'«insistenza» nell'esserci consente di evitare l'assolutizzazione indebita dell'ente, in modo tale da collocarlo nella «radura» dell'essere – su cui dovremo tornare.

Tutt'al più, la differenza ontologica può servire come preparazione al passaggio dalla domanda guida della metafisica alla domanda fondamentale, la quale tuttavia non dà luogo a un «rovesciamento» della metafisica stessa, ma si rivolge a ciò che *dà origine* alla differenza suddetta. Si tratta quindi di una domanda che si spinge «al di fuori di quella distinzione tra essere ed ente; e perciò essa scrive ora l'essere (*Sein*) nella forma "Essere" (*Seyn*). Ciò deve indicare che qui l'essere non è più pensato metafisicamente»⁴³. La grafia desueta segnala per l'appunto che non ci si riferisce più all'essere nel senso della metafisica – in realtà, neppure all'essere *dell'ente* (l'essere della differenza ontologica) –, ma all'essere che *si ritrae* nell'evento, accentuando così il tratto 'verbale', dinamico, del termine. D'altro canto, la relazione tra *questo* essere e l'ente si è configurata in termini aporetici nel corso della riflessione heideggeriana, come risulta dalle diverse redazioni del *Poscritto a «Che cos'è metafisica?»*⁴⁴. La questione sembra risolversi col riconoscimento che essere ed ente differiscono *nell'evento* dell'essere stesso, cioè nel suo sottrarsi, che consente in pari tempo il mostrarsi degli enti – dove tale sottrazione (l'essenziarsi dell'essere) rappresenta l'origine o l'unità nascosta che istituisce la differenza stessa. È chiaro che questa concezione dell'essere si distingue radicalmente da quella della metafisica, ovvero dall'entità dell'ente, dal suo stare nella presenza.

Nei *Beiträge* il rapporto tra essere ed ente si configura nei termini di un distacco che tuttavia viene subito celato, cadendo così nell'oblio – tanto da rimuovere la «necessità» del rapporto medesimo. Detto altrimenti, se da un lato «l'ente sta nell'Essere e ha solo *in esso* (...) la sua verità in quanto il *vero*»⁴⁵, cioè esso si mostra, trovando così il suo *ubi consistam*, soltanto *nell'«essenziarsi»* dell'essere – di là da ogni certezza metafisica riguardo alla sua sussistenza –, dall'altro l'ente è subito «abbandonato» dall'essere, il quale, sottraendosi, dà inizio all'ente come altro da se stesso. Essendo percepito come ciò che è abituale, l'ente 'respinge' l'essere lontano da sé, pretendendo di porsi in modo autonomo, tanto da restare indifferente all'essere.

Questa situazione rappresenta l'esito ultimo di un processo nel quale il cristianesimo ha avuto un ruolo fondamentale, dal momento che ha *spiegato* l'ente in quanto *ens creatum*, originato da una causa concepita come l'ente sommo. Heidegger contesta ogni ontologia basata sul rapporto di *causalità*, dichiarando apertamente che «non possiamo mai capire l'ente

pre un ente e lo si presenta come il più generale di ogni rap-presentazione. L'essere (come *ens qua ens – ens in commune*) è solo la più rarefatta rarefazione dell'ente» (ivi, p. 466; trad. it. pp. 450 sg.).

⁴¹ Ivi, p. 467; trad. it. p. 452. Tuttavia, l'entrata dell'uomo nell'esserci non è affatto garantita, essendo «dono o sottrazione dello stesso evento-appropriazione» (ivi, p. 248; trad. it. p. 252).

⁴² Ivi, p. 487; trad. it. p. 469.

⁴³ Ivi, p. 436; trad. it. p. 425. Per questo «non vi è mai una via che conduca direttamente dall'essere (*Sein*) dell'ente all'*Essere* (*Seyn*)» (ivi, p. 75; trad. it. p. 97).

⁴⁴ Se nella quarta edizione del 1943 è scritto che «l'essere si essenzia (*west*) senza l'ente», nella quinta (1949) si legge nello stesso luogo che «l'essere non si essenzia mai senza l'ente» (GA 9, p. 306; trad. it. p. 260).

⁴⁵ GA 65, p. 287; trad. it. pp. 287 sg.

tramite la spiegazione e l'inferenza che prendono le mosse da un altro ente»⁴⁶. La relazione causa-effetto è la modalità più comune e immediata che si possa adottare per spiegare qualcosa, ma non per questo essa si attaglia al rapporto tra essere ed ente:

poiché, in verità, l'Essere è quanto vi "è" di *meno* comune, esso si è qui del tutto sottratto e ha abbandonato l'ente. *Abbandono* dell'ente da parte *dell'essere*: il fatto che l'Essere si è ritirato dall'ente e che l'ente (cristianamente) è diventato innanzitutto solo ciò che è stato creato da un altro ente. L'ente supremo, in quanto causa di ogni ente, ha assunto l'essenza dell'Essere.⁴⁷

Nel corso della modernità l'ente è stato pensato come un prodotto dell'attività umana, e quindi assunto e dominato in quanto oggetto disponibile, per cui alla fine l'essere rimane completamente nascosto allo sguardo, al quale si impone invece l'evidenza dell'ente, la sua visibilità. Per questo Heidegger sostiene che «l'*abbandono dell'essere (Seinsverlassenheit)* è il fondamento della dimenticanza dell'essere (*Seinsvergessenheit*)»⁴⁸: è perché l'essere si è sin da subito sottratto alla presa che esso è stato obliato – si tratta quindi di un esito strutturale, 'necessitato' dal modo in cui l'essere stesso si dispiega essenzialmente, che tuttavia si è tradotto nelle diverse forme che l'ente ha assunto nella storia della metafisica (*ens creatum*, oggetto).

La rimozione della «necessità» del rapporto tra essere ed ente – a cui accennavamo in precedenza – si produce ineluttabilmente, cioè secondo un'ulteriore necessità che esclude quella già indicata, cancellandone persino la memoria. Poiché l'oblio dell'essere è 'provocato' dall'essere stesso, «l'abbandono dell'essere è l'intimo fondamento della necessità dell'assenza di necessità (*Not der Notlosigkeit*)»; quest'assenza del *necessario* rapportarsi all'essere – necessario perché l'ente sussiste solo grazie al sottrarsi dell'essere – raggiunge il culmine nel momento in cui si impone quello che Heidegger chiama «pensiero calcolante», il quale fa sì che l'ente venga definitivamente «espropriato (*enteignet*) dell'Essere»⁴⁹.

Quest'ultima considerazione ci porta ad affrontare il concetto di evento (*Ereignis*), che a partire dalla metà dagli anni '30 assume un ruolo fondamentale nel pensiero heideggeriano⁵⁰. In questa sede, dobbiamo limitarci a indicare il tratto essenziale dell'evento, che è costituito dall'idea di appropriazione (*Er-eignung*)⁵¹, con riferimento al processo attraverso cui

⁴⁶ Ivi, p. 231; trad. it. p. 237.

⁴⁷ Ivi, pp. 110 sg.; trad. it. pp. 130 sg.

⁴⁸ Ivi, p. 114; trad. it. p. 134. Nel saggio del 1946 intitolato *Il detto di Anassimandro* Heidegger sostiene che «la dimenticanza dell'essere è la dimenticanza della differenza fra l'essere e l'ente. (...) La dimenticanza dell'essere appartiene all'essenza dell'essere, velata in se stessa (...); la storia dell'essere incomincia con la dimenticanza dell'essere, perché l'essere trattiene in sé la propria essenza, la differenza con l'ente. La differenza resta esclusa. Rimane dimenticata. (...) La stessa prima traccia della differenza è cancellata perché l'essere presente (*das Anwesen*) appare come ciò che è presente (*Anwesendes*), la cui origine si trova in un supremo qualcosa che è presente» (M. Heidegger, *Holzwege*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Gesamtausgabe Bd. 5, Klostermann, Frankfurt a.M., 1977, pp. 364 sg.; *Sentieri interrotti*, present. e trad. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze, 1984, p. 340).

⁴⁹ Ivi, pp. 119 sg.; trad. it. pp. 138 sg. Sul concetto di *Enteignis* (espropriazione) cfr. anche Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, cit., p. 23; trad. it. pp. 131 sg.

⁵⁰ In una glossa a margine della *Lettera sull'«umanismo»* Heidegger nota che «dal 1936 "evento" è la parola chiave del mio pensiero» (GA 9, p. 316; trad. it. p. 270, nota a). In seguito egli preciserà che «i riferimenti e le connessioni che costituiscono la struttura essenziale dell'evento sono stati elaborati tra il 1936 e il 1938» (Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, cit., p. 46; trad. it. p. 156), cioè negli anni a cui risalgono i *Beiträge*.

⁵¹ In realtà, il termine *Ereignis* deriva da *sich ereignen* (avvenire, accadere), che non ha nulla a che vedere, sotto il profilo etimologico, con *eignen* (appartenere, essere proprio di).

qualcosa è condotto a ciò che è gli *proprio* e che lo connota essenzialmente. Nell'evento l'essere si appropria del pensiero che a esso si rivolge, di là da ogni esclusivo riferimento all'ente presente. A ciò è connessa la considerazione della «storia dell'essere», da non confondersi con la storia che è oggetto delle discipline storiche, poiché si tratta di una storia *essenziale* – la storia del dispiegarsi essenziale dell'essere, o forse un'altra filosofia della storia. Heidegger afferma infatti che «*l'Essere in quanto evento-appropriazione (Er-eignis) è la storia*»⁵², che quindi non è affatto prodotta dal soggetto umano, il quale peraltro sino ad ora «non è mai *stato storico*»⁵³, avendo totalmente dimenticato la necessità del riferimento all'essere. In questo senso, la storia della metafisica è stata la storia del rifiutarsi dell'essere e in pari tempo del necessario oblio di tale rifiuto.

Ma come è possibile 'corrispondere' all'essere, dal momento che esso si dispiega essenzialmente nella sottrazione? Heidegger ritiene che a tal fine sia necessario entrare *nell'esserci* – lo si accennava in precedenza – attraverso una sorta di «salto», rendendosi così disponibili ad appartenere all'evento dell'essere: «*il salto è l'estremo progetto dell'essenza dell'Essere*»⁵⁴, un progetto la cui praticabilità dimostra che «*l'interpretazione finora invalsa dell'ente ha perduto la sua necessità*»⁵⁵ – in altri termini, il solo fatto *che* tale progetto sia alle viste rivela che la concezione dell'essere in quanto enticità non è più in grado di imporsi come l'unica possibile.

Già in *Essere e tempo* Heidegger aveva parlato di «progetto», indicando due tratti fondamentali dell'esserci, cioè l'essere-gettato (*Geworfenheit*) e appunto il progetto (*Entwurf*)⁵⁶. Tuttavia, la sopravvenuta trasformazione della concezione dell'essere lo porta ad ammettere che nell'analitica esistenziale l'essere-gettato era «ancora fraintendibile nel senso di un casuale presentarsi dell'uomo tra gli altri enti»⁵⁷, alla stregua di un dato ontico. Nei *Beiträge* l'essere-gettato è invece posto in connessione con l'appartenenza dell'esserci all'essere:

il salto (il progetto gettato) è l'attuazione del progetto della verità dell'Essere nel senso dell'entrata nell'aperto, in maniera tale che colui che getta il progetto faccia esperienza di sé in quanto gettato, cioè appropriato (*er-ignet*) dall'Essere. L'apertura mediante il progetto è tale solo se accade in quanto esperienza dell'essere-gettato e dunque dell'appartenenza all'Essere. È questa la differenza essenziale rispetto a ogni forma di conoscenza solo *trascendentale* riguardo alle condizioni di possibilità.⁵⁸

Il progettare dell'uomo è in realtà un essere appropriato *dall'essere*, sì che il tratto soggettivo presente nell'idea del progetto subisce un rivolgimento, traducendosi in un accoglimento dell'essere stesso, che reclama a sé il pensiero – del quale ha necessità per dispiegarsi essenzialmente. In altri termini, «l'esser-ci non fa nient'altro che riprendere il contro-

⁵² GA 65, p. 494; trad. it. p. 475. Su questo tema cfr. C. Esposito, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, Levante, Bari, 1992, pp. 176 sgg.

⁵³ Ivi, p. 492; trad. it. p. 473.

⁵⁴ Ivi, p. 230; trad. it. p. 236.

⁵⁵ Ivi, p. 188; trad. it. p. 198.

⁵⁶ Cfr. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., pp. 135, 145; trad. it. pp. 173, 184 sg.

⁵⁷ GA 65, p. 318; trad. it. p. 316.

⁵⁸ Ivi, p. 239; trad. it. p. 244. Su questo cfr. von Herrmann, *Wege ins Ereignis*, cit., p. 18, e T. Sheehan, *A paradigm shift in Heidegger research*, in «Continental Philosophy Review», XXXIV (2001) 2, pp. 183-202, p. 194. Heidegger ritiene che, pur con tutte le differenze, l'impianto trascendentale kantiano possa essere reinterpretato in modo fecondo, tanto che nel *Kantbuch* del '29 egli avrebbe fatto violenza a Kant «in direzione appunto di una più originaria versione del progetto *trascendentale* nella sua unitarietà, mettendo in risalto l'immaginazione *trascendentale*» (GA 65, p. 253; trad. it. p. 256).

slancio (*Gegenschwung*) dell'evento-appropriazione, inserendosi in esso e solo così diventando se stesso: il custode del progetto gettato»⁵⁹. L'iniziativa è *dell'essere*, e l'esserci è chiamato a farvi fronte in quanto 'luogo' di accoglienza. Heidegger ricapitola tale intreccio sostenendo che «*questo contro-slancio dell'aver bisogno (Brauchen) e dell'appartenere* costituisce l'Essere come evento»⁶⁰. Se volessimo ricorrere a un'immagine, potremmo dire che vi è qui una sorta di 'moto' dell'essere, che oscilla tra la donazione di sé e il suo ritrarsi.

L'entrata nell'apertura dell'essere richiede uno «spostamento» *nell'esserci* – il salto di cui dicevamo sopra –, il quale tuttavia non va a collocarsi in un dominio dell'ente già disponibile, poiché tale apertura accade solo grazie allo spostamento; in sua assenza, si resterebbe nella condizione dell'«esser-via», cioè nella «rimozione» dell'essere (che permane nell'oblio)⁶¹. Lo spostamento a cui l'esserci è chiamato rappresenta inoltre una presa di distanza dal concetto di «comprensione dell'essere», il quale rischia di ridurre l'essere alla comprensione che l'esserci ne ha, e quindi di oggettivarlo e di renderlo disponibile al pari di un ente⁶². L'ontologia fondamentale proposta in *Essere e tempo* poggia ancora su un «fondamento ontico»⁶³, cioè sull'esserci e sulla sua capacità o facoltà di comprendere l'essere.

Al contrario, nei *Beiträge* Heidegger afferma che la comprensione dell'essere ha un «carattere ambiguo», perché «si muove *nella distinzione* tra entità ed ente, senza far “valere” l'origine della distinzione»⁶⁴, che deriva dall'essere nel suo dispiegarsi essenziale. Piuttosto, anche la comprensione dell'essere andrebbe intesa come un «progetto gettato», dove tuttavia occorre guardarsi dal pensare questi progetti (kantianamente) come «forme della rappresentazione che rendono possibile incontrare oggetti»⁶⁵, poiché se ne traviserebbe il significato – il progetto sarebbe allora ricondotto a una condizione trascendentale. In realtà, Heidegger sostiene che «fin dall'antichità ci muoviamo *in* un progetto dell'Essere, senza che esso abbia mai potuto rendersi esperibile *in quanto* progetto. (...) Nel frattempo però l'ente è diventato, nella forma di ciò che è oggettuale e lì presente, sempre più potente»⁶⁶, imponendosi così allo sguardo. Detto altrimenti, non ci è resi conto che la domanda guida sull'ente in quanto tale è stata il portato di *un certo* progetto dell'essere, cioè di un determinato modo di darsi (e di ritrarsi) dell'essere stesso – quello in cui l'ente si pone da sé.

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ Ivi, p. 251; trad. it. p. 255. Si noti che il termine *Brauchen*, in questo senso specifico, è introdotto per la prima volta nei *Beiträge*.

⁶¹ Cfr. ivi, p. 301; trad. it. p. 301. In questa situazione l'uomo «è interamente presso l'ente *in quanto* lì presente (dimenticanza dell'essere). L'uomo è il *via*. L'esser-via è un termine *più originario* per dire l'*inautenticità dell'esser-ci*» (ivi, pp. 323 sg.; trad. it. p. 321).

⁶² Cfr. M. Ruggenini, *I fenomeni e le parole. La verità finita dell'ermeneutica*, Marietti, Genova, 1992, pp. 59 sgg. Heidegger sembra averne consapevolezza nel corso del '27, dove ammette che «già l'atto fondamentale della costituzione dell'ontologia, cioè della filosofia, l'oggettualizzazione dell'essere, vale a dire *il progetto dell'essere nell'orizzonte della sua comprensibilità*, (...) è condannato all'insicurezza e corre il costante pericolo di un capovolgimento» (GA 24, p. 459; trad. it. p. 310). A. Rosales, *Übergang zum anderen Anfang. Reflexionen zu Heideggers "Beiträge zur Philosophie"*, in «Recherches husserliennes», III (1995), pp. 51-83, p. 76, sostiene che «il pericolo di un'oggettualizzazione dell'essere è allontanato solo se in sostanza l'essere vela se stesso», per cui o l'essere si mostra, e non può mostrarsi che come ente, oppure si nasconde completamente allo sguardo – un'alternativa a cui Heidegger tenta tuttavia di sottrarsi, ripensando la questione su basi diverse.

⁶³ Cfr. ivi, p. 26; trad. it. p. 18. È interessante notare che nell'ambito dell'ontologia analitica Heidegger è stato criticato per aver presupposto «entità che appartengono soltanto alle scienze ottiche», tra le quali anzitutto l'uomo (D. Jacquette, *Ontology*, Acumen, Chesham, 2002, p. 33).

⁶⁴ GA 65, p. 455; trad. it. p. 441.

⁶⁵ Ivi, p. 447; trad. it. p. 434.

⁶⁶ Ivi, p. 449; trad. it. pp. 435 sg.

Un concetto fondamentale nell'ambito del pensiero dell'altro inizio è il concetto di *Wesung* (essenziarsi) dell'essere⁶⁷, a cui Heidegger fa ricorso per designare il dispiegarsi essenziale dell'essere *in quanto* sottrazione, cioè l'evento. Il termine *Wesung* è stato coniato sulla base del verbo *wesen* (che significa «essere» nel senso di avvenire, accadere), il quale conserva un valore transitivo – è grazie all'accadere dell'essere che l'ente viene alla presenza. L'essere è ciò che *lascia essere*, ma non in quanto *causa efficiens*. Per questo, il termine *Wesen* (essenza) si declina diversamente a seconda che ci si riferisca alla domanda guida o alla domanda fondamentale:

nell'ambito della domanda guida, la concezione dell'essenza è determinata in base all'entità (οὐσία – κοινόν) (...). Dove invece l'Essere è concepito come evento, l'essentialità si determina in base all'originarietà e all'unicità dell'Essere stesso. (...) Il principio del pensiero iniziale risulta dunque raddoppiato: ogni essenza è essenziarsi (*alles Wesen ist Wesung*).⁶⁸

Ciò comporta una diversità radicale nella modalità di coglimento dell'essenza stessa, poiché mentre nel primo inizio «l'essenza viene solo rap-presentata, ἰδέα», nell'altro inizio «l'essenza in quanto essenziarsi (...) non è mai rap-presentabile»⁶⁹. Questo significa che l'adozione del termine «essenza» non prelude affatto a una ripresa della tradizionale impostazione metafisica, secondo la quale l'essenza sarebbe data da ciò che è generale in rapporto alle cose che sono – l'essenza non può concepita né come idea né come presenza.

Facendo ricorso a un'immagine introdotta in precedenza, Heidegger sostiene che l'«*essenziarsi* non deve denominare qualcosa che sta ancora *oltre* l'Essere, bensì qualcosa che esprima il suo intimo, l'evento-appropriazione, quel contro-slancio di Essere ed esser-ci in cui entrambi non sono due poli lì presenti (*vorhanden*), bensì la pura oscillazione stessa»⁷⁰. Né l'essere né l'esserci sono caratterizzati dalla presenza, dal momento che *non* sono *enti*; in particolare, l'essere non può essere pensato metafisicamente come ciò che è stabile, ché anzi il termine «oscillazione» indica una sorta di 'moto' – lo accennavamo sopra –, in cui tuttavia non vi è una sostanza soggetta al movimento. Ciò nonostante, dell'essere è possibile fare esperienza, certo non al modo dell'ente: «l'essenziarsi è ciò in cui noi dobbiamo *entrare* (*ein-fahren*). Ecco che cosa significa qui “esperienza” (“*Erfahren*”)»⁷¹. Se l'ente è ciò che è più comune, l'essere è caratterizzato dall'«unicità» e dalla «singolarità» – è l'«inapparente» (*unscheinbar*)⁷² che si sottrae a ogni presenza rimanendo *altro* dall'ambito del visibile, nel quale

⁶⁷ Così come per il verbo *wesen*, sono state proposte varie traduzioni italiane, tra le quali «essenziarsi» (si tratta di un neologismo, al pari di *Wesung*, del resto) rende meglio di altre il senso verbale del termine – diversamente da quanto accade nella traduzione italiana dei *Beiträge*, che inspiegabilmente ricorre all'espressione «permanenza essenziale» – senza appesantire troppo la prosa e mantenendo inoltre un legame con la traduzione italiana di *Wesen* (essenza).

⁶⁸ Ivi, p. 66; trad. it. p. 89. A tale riguardo, Heidegger ritiene che i concetti di *essentia* ed *existentia* rappresentino «un determinato impoverimento di un'essenza, in sé più ricca, dell'Essere e della sua verità» (ivi, p. 271; trad. it. p. 273).

⁶⁹ Ivi, pp. 289, 287; trad. it. pp. 289, 287.

⁷⁰ Ivi, pp. 286 sg.; trad. it. p. 287. Tale oscillazione dà luogo a una «svolta», tanto che Heidegger parla dell'«evento in sé vicendevole (*kehrig*)» (ivi, p. 185; trad. it. p. 196). Per questo il termine *Kehre* (svolta) non indica tanto un mutamento di prospettiva sopravvenuto nel corso della riflessione heideggeriana, quanto il fatto che è l'essere a «svoltare», poiché dà l'ente e in pari tempo se ne ritrae.

⁷¹ Ivi, p. 289; trad. it. p. 289.

⁷² Cfr. ivi, p. 482; trad. it. p. 465. Questa indicazione viene ripresa nel tardo seminario di Zähringen, dove si parla di una «fenomenologia dell'inapparente» (M. Heidegger, *Seminare*, hrsg. von C. Ochwad, Gesamtausgabe Bd. 15, Klostermann, Frankfurt a.M., 1986, p. 399; *Seminari*, a cura di F. Volpi, trad. it. parz. di M. Bonola, A-

l'ente può essere circoscritto nei suoi contorni, ponendosi come presenza disponibile. Ciò significa che «l'Essere non è nulla “in sé” né qualcosa “per” un “soggetto”»⁷³, quasi dileguandosi di fronte alla categoria di esistenza.

Questa concezione si compendia in un'espressione che compare ripetutamente nelle pagine dei *Beiträge*, quasi un *Leitmotiv* che conduce il lettore lungo l'intera opera, facendo sì che non si perda nei suoi meandri. Tale espressione – «l'Essere si essenzia (*west*); l'ente è»⁷⁴ – riassume il tentativo heideggeriano di superare l'ontologia (*ogni* ontologia) in direzione di una concezione dell'essere *in quanto* sottrazione, dove «l'Essere (in quanto evento) ha bisogno dell'ente per essenziarsi. Non in questo modo all'ente occorre l'Essere. L'ente può ancora “essere” nell'abbandono dell'essere»⁷⁵, come abbiamo detto in precedenza. L'oblio dell'essere deriva dal suo essenziale sottrarsi, per cui «solo laddove l'Essere si trattiene in quanto velarsi, l'ente può presentarsi e apparentemente dominare ogni cosa (...). Ma allora la conseguenza (...) è lasciare l'Essere nella velatezza e addirittura dimenticarlo. Ma è totalmente diverso lasciare l'Essere nella velatezza ed esperirlo come ciò che si vela»⁷⁶. Heidegger tenta quindi di indicare una via per ‘cogliere’ l'essere *nel suo ritrarsi*, riscattandolo così dall'oblio.

Ma in che modo si può *dire* l'essere, che nell'evento si sottrae? Anzitutto prendendo le distanze dall'enunciato dichiarativo, il quale concerne soltanto l'ente nel suo distacco dall'essere. Infatti, «“l'ente è” va pronunciato come un'asserzione (*Aus-sage*), che ha la sua correttezza: diretta *verso* l'ente, riferisce della sua enticità. L'asserire (*λόγος*) (...) (*ἀπόφρασις*) è qui esso stesso la forma fondamentale del riferimento all'ente come tale e dunque all'entità»⁷⁷. Se considerassimo l'espressione «l'essere è» alla stregua di un'asserzione, non faremmo altro che trasformare l'essere in un ente, e anzi (metafisicamente) in ciò che è più essente. Al contrario, Heidegger sostiene che il dire *dell'essere* «non considera quest'ultimo come un oggetto, bensì ne scaturisce come dalla sua origine (...); il *λόγος* in quanto asserzione non può più rimanere il filo conduttore del rappresentare l'essere»⁷⁸ – sebbene non si tratti affatto di «rappresentare» l'essere, ma di ‘corrispondervi’ diversamente. La fuoriuscita dall'asserzione può avvenire soltanto se si tenta di «parlare il linguaggio dell'ente come linguaggio dell'Essere. (...) Si parla dunque (...) della “radura del velamento”, dell’“evento-appropriazione”, dell’“esser-ci” (...) per aprire la verità dell'Essere in questo dire trasformato»⁷⁹. Ne consegue che il linguaggio subisce una sorta di torsione, attraverso la quale il lessico filosofico conosce un mutamento persino rispetto alle innovazioni linguistiche introdotte in *Essere e tempo*.

Il pensiero deve procedere *dall'essere* stesso nel suo ritrarsi, di là da ogni residuo privilegio del soggetto. Infatti, se da una parte il pensiero non è affatto una facoltà dell'uomo, ma l'accoglimento dell'essere che lo reclama, dall'altra l'essere è l'*origine*, l'«inizio» del pensiero⁸⁰, il quale è chiamato ad accoglierla e a custodirla. Per questo, sin dalle

delphi, Milano, 1992, p. 179). Su questo cfr. J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1990, pp. 395 sg.

⁷³ Ivi, p. 484; trad. it. p. 467.

⁷⁴ Ivi, p. 260; trad. it. p. 262 e passim.

⁷⁵ Ivi, p. 30; trad. it. pp. 57 sg. Sulla circostanza per cui l'essere non si essenzia senza l'ente si vedano le diverse stesure del *Poscritto a «Che cos'è metafisica?»*, di cui abbiamo parlato sopra.

⁷⁶ Ivi, p. 255; trad. it. p. 258.

⁷⁷ Ivi, p. 473; trad. it. p. 457.

⁷⁸ Ivi, pp. 473 sg.; trad. it. p. 457.

⁷⁹ Ivi, p. 78; trad. it. p. 100.

⁸⁰ «L'inizio (...) è l'Essere stesso. E, a esso conforme, anche il *pensiero* è più originario del rappresentare e giudicare. L'inizio è l'Essere stesso in quanto evento» (ivi, p. 58; trad. it. p. 82).

prime pagine dei *Beiträge* Heidegger sostiene che «dall'evento avviene (*vom Ereignis ereignet*) un appartenere, nel pensiero e nel dire, all'Essere e nella parola "dell'Essere"⁸¹. L'appartenenza all'essere assume una forma paradossale, poiché si traduce nel 'corrispondere' a una sottrazione; per questo il pensiero dell'essere, e *dall'essere*, non può trovare una conferma empirica, cioè per mezzo dell'ente – pena la ricaduta nell'ontologia.

L'essere si ritrae, rimane inapparente, «ma in quanto rifiuto (*Verweigerung*) l'Essere non è il mero ritrarsi e sottrarsi, bensì al contrario: rifiuto è intimità di un'assegnazione. (...) In tal modo l'Essere è, in quanto rifiuto che assegna, l'evento-appropriazione dell'esser-ci»⁸². All'esser-ci è assegnato il rifiutarsi dell'essere, il quale tuttavia «è essenzialmente diverso dalla mera assenza»⁸³ – che è all'origine dell'indifferenza dell'ente. In questo senso, «l'evento in quanto *esitante negarsi* (*zögernde Versagung*)»⁸⁴ dona al pensiero *la sua stessa ritrazione*, che non è nulla di *presente* nel senso dell'ente; ne consegue che «*il rifiuto è la prima somma donazione dell'Essere* (...). Quel rifiuto avviene come sottrazione (*Entzug*)»⁸⁵. In questi passi, in cui Heidegger sembra quasi attribuire all'essere dei tratti antropomorfi, si delinea un pensiero della ritrazione nel quale, di là da ogni onto-teologia, l'essere assegna all'esser-ci il compito di corrispondere al suo ritrarsi.

Alla luce di quanto detto in precedenza, è chiaro che un simile 'corrispondere' non può assumere le vesti dell'enunciato dichiarativo; infatti, «l'esperienza fondamentale non è l'asserzione, (...) bensì il trattenersi del ritegno di fronte all'esitante negarsi nella verità (radura del velamento) (...). Se questo ritegno si fa *parola*, ciò che viene detto è sempre l'evento»⁸⁶. È lo stato d'animo fondamentale del ritegno che «*dispone* l'esser-ci e dunque il *pensiero* in quanto progetto della verità dell'Essere in parola e concetto»⁸⁷, in modo tale che esso si rivolga *verso* l'essere, si da corrispondervi.

Ma che cosa intende Heidegger quando parla della verità dell'essere? Com'è noto, non intende certo la verità come *adaequatio*, cioè come «correttezza». Tuttavia, neanche la concezione della verità come ἀλήθεια si sottrae alla critica, essendo debitrice nei confronti della metafora della luce:

poiché l'ἀλήθεια si trasforma così in φῶς, una volta che la si interpreti in base alla luce, anche il carattere dell'α *privativum* va perduto. (...) Poiché, per così dire, si considera solo il «lato positivo» della svelatezza, (...) l'ἀλήθεια perde la propria originaria profondità e abissalità (...). L'ἀλήθεια resta ovunque la svelatezza dell'ente, e mai quella dell'Essere.⁸⁸

La metafora della luce, dominante in Platone, sta ad indicare il privilegiamento della dimensione di visibilità dell'ente, il cui aspetto è appunto visibile allo sguardo (θεωρεῖν), re-

⁸¹ Ivi, p. 3; trad. it. p. 34. In *Besinnung*, l'altro inedito di quegli anni, si legge che «l'essere richiede la parola, e come parola ogni volta si essenzia l'evento» (M. Heidegger, *Besinnung*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Gesamtausgabe Bd. 66, Klostermann, Frankfurt a.M., 1997, p. 49).

⁸² Ivi, p. 240; trad. it. p. 245.

⁸³ Ivi, p. 411; trad. it. p. 403.

⁸⁴ Ivi, p. 268; trad. it. p. 270.

⁸⁵ Ivi, p. 241; trad. it. p. 246. Altrove Heidegger ribadisce che «il sottrarsi (*Sichentziehen*) è il modo in cui l'essere si essenzia» (M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, hrsg. von P. Jaeger, Gesamtausgabe Bd. 10, Klostermann, Frankfurt a.M., 1997, p. 104; *Il principio di ragione*, a cura di F. Volpi, trad. it. di G. Gurisatti e F. Volpi, Adelphi, Milano, 1991, p. 124).

⁸⁶ Ivi, p. 80; trad. it. p. 102.

⁸⁷ Ivi, p. 21; trad. it. p. 50.

⁸⁸ Ivi, p. 332; trad. it. p. 329.

spingendo da sé ogni possibile riferimento alla provenienza. La svelatezza è soltanto *dell'ente*, dove oltretutto «lo stesso velamento è esperito solo come *ciò che va rimosso*, ciò che dev'essere tolto (α -). (...) La verità in quanto radura (*Lichtung*) per il velamento è perciò un progetto essenzialmente diverso dall' $\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$ »⁸⁹, perché è riferita *all'essere* nel suo sottrarsi. Essa è il 'luogo' di apertura in cui accade il ritrarsi dell'essere, che rimane inapparente – cioè non appare al modo dell'ente *presente*. La verità come radura *del* velamento indica quindi il rivelarsi dell'essere *che si cela*, il mostrarsi *del* suo *sottrarsi* essenziale: «la verità, dunque, non è mai solo radura, ma si essenzia in quanto velamento in maniera altrettanto originaria (...). L'evento avviene (*das Ereignis ereignet*): ciò non significa altro che esso, ed esso soltanto, *diviene verità*»⁹⁰.

Che l'essere si doni nella sottrazione significa che esso si 'trattiene' nella *possibilità*, la quale tuttavia non può essere pensata muovendo dalle categorie modali – sulle quali ci siamo già soffermati in precedenza. Infatti, «la metafisica fa del "reale" (*Wirkliches*), in quanto ente, il punto di partenza e la meta della determinazione dell'essere (...); l'Essere è possibilità, ciò che non è mai lì presente (*das nie Vorhandene*) eppure, nel rifiuto mediante l'evento-appropriazione, sempre concede e nega»⁹¹. Se da un lato la realtà, intesa come effettualità (*Wirklichkeit, actualitas*), è ciò che qualifica l'ente, dall'altro la possibilità *dell'essere* non si commisura alle cose reali né denota dei 'possibili' che possono diventare 'attuali' (presenti, rappresentabili); piuttosto, essa indica l'impresentabile *sans phrase*, che si sottrae a ogni dati-tà.

Il ritrarsi dell'essere va colto muovendo dal *nulla* che è insito *nell'essere* stesso, non certo dal nulla in quanto non *ente*. Piuttosto, Heidegger intende il nulla come «*la dismisura del puro rifiuto*»⁹², laddove «il *non*, la negazione, appartiene all'Essere stesso»⁹³. Se da una parte «l'Essere, dal punto di vista dell'ente, *non "è" l'ente*: è il non ente e dunque, secondo il concetto usuale, il nulla», dall'altra si tratta di «determinare più originariamente la coappartenenza di Essere e nulla. E se invece l'Essere stesso fosse ciò che si sottrae e si essenziasse in quanto rifiuto? Sarebbe qualcosa di nullo (*Nichtiges*) o la somma donazione?»⁹⁴. Il nulla dimora *nell'essere*, anche se a parere di Heidegger questa «intimità del non nell'Essere»⁹⁵ differisce radicalmente dalla negatività hegeliana, che verrebbe tolta nel processo di *Aufhebung*⁹⁶. Hegel sarebbe rimasto succube di una logica della conciliazione, in cui il nulla ha il solo scopo di innescare quel procedimento che porterà a sopprimerlo. Al contrario, l'essere heidegge-

⁸⁹ Ivi, p. 350; trad. it. p. 345. In un corso contemporaneo alla stesura dei *Beiträge* Heidegger parla della «radura per ciò che si vela (...). Ma poiché ora l'ente e quel che è noto come ente stanno nella radura, in un certo modo l'essere si svela. (...) Esso si mostra e si sottrae nello stesso tempo. Questo *esitante negarsi* è ciò che propriamente si dirada nella radura e che per lo più sfugge alla nostra attenzione» (M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik»*, Wintersemester 1937/38, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Gesamtausgabe Bd. 45, Klostermann, Frankfurt a.M., 1984, p. 210; *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di «problemi» della «logica»*, trad. it. di U.M. Ugazio, Mursia, Milano, 1988, p. 149). Cfr. D. Franck, *De l' $\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$ à l'Ereignis*, in J.-F. Mattéi (coordonné par), *Heidegger – l'énigme de l'être*, PUF, Paris, 2004, pp. 105-130.

⁹⁰ Ivi, p. 349; trad. it. p. 344.

⁹¹ Ivi, p. 475; trad. it. p. 459.

⁹² Ivi, p. 245; trad. it. p. 249.

⁹³ Ivi, p. 118; trad. it. p. 137.

⁹⁴ Ivi, p. 246; trad. it. p. 250.

⁹⁵ Ivi, p. 264; trad. it. p. 266.

⁹⁶ Su questo tema si veda anche GA 68, pp. 47 sg. Cfr. W. Biemel, *Heidegger im Gespräch mit Hegel: zur Negativität bei Hegel*, in «Man and World», XXV (1992) 3-4, pp. 271-280, e O. Pöggeler, *Hegel und Heidegger über Negativität*, in «Hegel-Studien», XXX (1995), pp. 145-166.

riano si essenza *negativamente*, dal momento che contiene in sé il nulla – ovvero il suo «altro», grazie al quale si essenza trattenendosi nella possibilità:

*l'Essere si essenza in quanto caratterizzato dal non (nichthaft). Solo perché l'Essere si essenza in quanto caratterizzato dal non ha come suo altro il non essere. Questo altro è infatti l'altro di se stesso (das Andere seiner selbst). Essenziandosi in quanto caratterizzato dal non, esso rende possibile e produce per forza al tempo stesso alterità (Anderheit). (...) Dall'unicità dell'Essere consegue l'unicità del non che gli appartiene e dunque dell'altro.*⁹⁷

L'essere rimane «altro» perché si sottrae, portando in sé quel «non» che lo distoglie dalla presa del pensiero rappresentativo. A tale riguardo, si potrebbe forse parlare di una singolare «meontologia», ma si tratterebbe di una forzatura, dato che il termine (al pari di «ontologia») è pur sempre riferito all'*ente*. Heidegger ritiene inoltre che *quest'essere* debba essere pensato come «finito», dove tuttavia il significato della finitezza non dipende tanto dalla contrapposizione all'infinito della metafisica (l'ente sommo), quanto dall'«abissalità»⁹⁸, cioè dall'inesauribilità: l'essere, trattenendosi nella possibilità, rimane disponibile per sempre nuove rivelazioni, dando così luogo alla «storia dell'essere».

A questo punto, il *doppio* oltrepassamento – dell'ontologia e della metafisica – a cui Heidegger consegna la propria proposta filosofica nelle pagine dei *Beiträge* può dirsi delineato nei suoi tratti essenziali. La *pars destruens* del discorso heideggeriano conduce a un'avversione per l'ontologia (come parola e concetto), che è destinata a rimanere anche nelle opere successive, in cui pure si continua a far parola dell'essere – ed è qui la *pars construens*, incentrata sul tema dell'«evento» dell'essere, che si dispiega nella sottrazione. Tuttavia, è chiaro che il congedo da *ogni* ontologia comporta il rischio di un impoverimento, dal momento che Heidegger intende rimuovere con un unico, semplice gesto l'intera problematica ontologica, persino quella sviluppata in ambito fenomenologico – si pensi soltanto alle «ontologie materiali» di cui parla Husserl, che mirano a cogliere i tratti essenziali in cui si configura ogni possibile *esperienza* dell'ente nei vari campi. Il suggerimento riguardo alla necessità di non fermarsi esclusivamente al piano dell'ente, sì da collocare quest'ultimo *nell'evento* dell'essere, è quindi affidato all'intelligenza dell'interprete, il quale è chiamato a ripensare le indicazioni heideggeriane in un contesto del tutto diverso, che appare dominato da ricerche ontologiche divergenti rispetto a quanto proposto da Heidegger.

Giornaledifilosofia.net è una rivista elettronica, registrazione n° ISSN 1827-5834. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.giornaledifilosofia.net. Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledifilosofia.net, a condizione

che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.giornaledifilosofia.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.giornaledifilosofia.net o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.giornaledifilosofia.net dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo redazione@giornaledifilosofia.net, allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

⁹⁷ GA 65, p. 267; trad. it. p. 269. Sulla concezione heideggeriana dell'essere in quanto altro cfr. S. Galanti Grollo, *Heidegger e il problema dell'altro*, pref. di L. Samonà, Mimesis, Milano, 2006.

⁹⁸ Cfr. *ivi*, p. 269; trad. it. p. 270.