

Università degli Studi di Firenze

Facoltà di Lettere e Filosofia
Scuola di Dottorato in Filosofia
XXII ciclo

Tesi di Dottorato in Estetica
Settore scientifico disciplinare M-FIL/04

Mondo, arte, terrore
Per una interpretazione della filosofia di
Martin Heidegger

Relatore:
Chiar. mo Prof. Sergio Givone

Candidato:
Dott. Giuseppe Pasqualotto

Coordinatore:
Chiar. mo Prof. Stefano Poggi

Anno Accademico 2010-2011

“Erinnerung stirbt. Die Welt steht still.”

(Martin Heidegger,
GA 16, *Reden und andere Zeugnisse
eines Lebensweges, 1910-1976*)

INDICE DEI CONTENUTI

INTRODUZIONE.....	2
Capitolo primo ANGOSCIA E TERRORE.....	12
Capitolo secondo TRASCENDENZA DEL MONDO.....	33
Capitolo terzo ESSERE ED EVENTO.....	50
Capitolo quarto OPERA D'ARTE E MONDO.....	67
Capitolo quinto SACRO E TERRORE.....	78
Capitolo sesto FILOSOFIA E POESIA.....	93
Capitolo settimo DISCORSO, COLLOQUIO.....	105
Capitolo ottavo ESSERE E FENOMENO.....	128
Capitolo nono SOLITUDINE E SPETTACOLO.....	145
BIBLIOGRAFIA.....	161

INTRODUZIONE

Rispondendo nel seminario di Zähringer del 1973 alla domanda perché il rilievo acquisito dal mondo nell'analitica esistenziale di *Essere e tempo* fosse da ritenersi «un passo innanzi decisivo» e ciò nonostante in seguito trascurato come alcunché «di secondaria importanza», Heidegger, riconoscendo la pertinenza della domanda, afferma che la posizione del problema del mondo doveva sì considerarsi necessaria ma solamente in quanto preliminare al problema dell'essere. Pertanto era naturale che le analisi sulla struttura fenomenologica del mondo dovessero essere considerate limitatamente alla loro funzione preparatoria in rapporto al progetto generale dell'opera rivolto in maniera fondamentale all'elaborazione della domanda sul senso dell'essere.

In altri termini, leggere i paragrafi dal 14 al 24 di *Essere e tempo* per se stessi (staccati dal piano complessivo) sarebbe una violazione fondamentale del senso del tentativo globale di pensiero che ha luogo con Heidegger. È quindi necessario tornare incessantemente – si legge ancora nei protocolli seminariali – al nucleo centrale di questo pensiero, alla domanda dell'essere.¹

1 GA 15 *Seminare*, p. 373 [*Seminari*, Adelphi, Milano, 2003, p. 146] La citazione delle opere di Martin Heidegger avviene in larga misura a partire dalla *Gesamtausgabe* presso l'editore Klostermann. Per ciò che riguarda la traduzione italiana delle opere di Heidegger, qualora presente, essa è indicata tra parentesi quadre dopo i riferimenti alla relativa pubblicazione originale. Mi riservo in ogni caso di apportare delle modifiche alle traduzioni italiane esistenti segnalandone di volta in volta l'occorrenza. Per ulteriori indicazioni si rimanda alla sezione bibliografica a fine testo.

La risposta è rivelativa: dice che le analisi sulla mondità del mondo svolte nei paragrafi succitati² sono state propedeutiche alla riflessione propriamente ontologica e ammette che l'interpretazione sottesa alla domanda rivoltagli coglie nel giusto qualora si voglia intendere la filosofia di Heidegger nel suo complesso, e quindi ben al di là dell'impresa di *Essere e tempo*, come costantemente orientata dal problema dell'essere e non a quello del mondo.

Questa risposta dal tono così perentorio induce quantomeno dei sospetti. Chi attendesse al paziente lavoro di lettura dei manoscritti heideggeriani dei corsi universitari di Friburgo e Marburgo degli anni '20 (oramai tutti pubblicati nell'edizione di riferimento, la *Gesamtausgabe* heideggeriana presso l'editore Klostermann)³ troverebbe un numero di indicazioni che difficilmente potrebbero

2 Bisogna peraltro notare come, prima del § 14 di *Essere e tempo* che apre il terzo capitolo della prima parte e che reca il titolo *La mondità del mondo* - in cui a chiare lettere Heidegger afferma che «la “mondità” del mondo è un concetto ontologico e denota la struttura di un momento costitutivo dell'essere-nel-mondo» - il “mondo” sia già stato preliminarmente definito e acquisito nel suo rapporto esclusivo con l'esserci. Lo si legge nel § 11 (al termine del primo capitolo) laddove Heidegger afferma che il mondo, in quanto tale è «un costitutivo dell'esserci stesso» e pertanto «l'elaborazione concettuale del fenomeno del mondo richiederà una penetrazione [Einsicht] delle strutture fondamentali dell'esserci». GA 2 *Sein und Zeit*, p. 70 [*Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 1976, p. 75]; e lo si legge anche nel § 12 (del secondo capitolo) quando, dispiegando la struttura generale dell'in-essere degli enti mondani, l'analisi scopre una caratterizzazione ontologica diversa per l'esserci – “esistenziale” – rispetto a quella “categoriale” propria degli altri enti intramondani i quali per l'appunto sono determinati come «semplicemente sussistenti» [vorhanden] e «privi di mondo» [weltlos]. GA 2 *Sein und Zeit*, p. 74 [*Essere e tempo*, p. 79] traduzione lievemente modificata.

3 Tali pubblicazioni hanno ovviamente rinnovato l'interesse degli interpreti sul primo periodo della produzione filosofica heideggeriana stimolando a loro volta un numero molto alto di studi. Sarebbe qui un lavoro improbo (e tra l'altro improprio) considerarli tutti. Ci si limiterà all'indicazione di quelli che ci paiono utili alla delucidazione del problema qui in discussione. Tra questi, per esempio, il libro a cura di Eugenio Mazzarella, *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, Il melangolo, Genova, 2006. Più in generale, circa il rilievo della cosmologia nell'intera filosofia heideggeriana, è stato Klaus Held a ravvisare nel “mondo” l'elemento di continuità tra la fenomenologia di Husserl e quella di Heidegger: «A differenza di altri interpreti, io sono convinto che Heidegger, nonostante il suo approccio radicalmente nuovo in *Essere e tempo*, abbia continuato a sviluppare nel suo pensiero il punto di vista della fenomenologia com'era stata pensata da Husserl. Tra i due pensatori c'è un'essenziale comunanza di vedute, e il ponte fra loro è costituito dal concetto fenomenologico di mondo». *La fenomenologia del mondo e i greci*, Guerini e associati, Milano, 1995, p. 18 Su questa linea interpretativa, rilevando tra Husserl e Heidegger significative continuità e differenze, si muove anche il libro di Roberto Terzi, *Il tempo del mondo. Husserl, Heidegger, Patočka*, Rubbettino, Catanzaro, 2009. Vale comunque la pena di ricordare che Eugen Fink già all'inizio degli anni '30, definiva il «problema dell'origine del mondo» come il «problema fondamentale della fenomenologia». Il saggio del 1933 è *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik* ora raccolto in E. Fink, *Studien zur*

andare a costituire nel loro insieme l'oggetto di una ricerca esclusivamente preliminare alla successiva e principale elaborazione della questione dell'essere.⁴ Ma sarebbe d'altro canto difficile sottovalutare la tesi giustapposta e non riconoscere che l'incessante innovazione e ripresa di termini e nozioni cui si assiste in questo primo periodo costituisce la necessaria e unitaria messa a punto dei concetti che nell'analitica di *Essere e tempo* troveranno la loro stabile configurazione in una prospettiva orientata fondamentalmente al problema dell'essere.⁵ In quest'ultimo senso, ci si ritroverebbe a ribadire il giudizio retrospettivo di Heidegger sulla preminenza del problema dell'essere rispetto a quello considerato tutto sommato propedeutico del mondo e a stabilire la prima parte di *Essere e tempo* come il luogo in cui si consuma il passaggio dalla fenomenologia all'ontologia.⁶

Phänomenologie, Springer, 1966, pp. 79-156, qui, p. 101

4 Come è stato recentemente messo in luce da Sebastiano Galanti Grollo (*Esistenza e mondo. L'ermeneutica della fatticità in Heidegger (1919-1927)*, Il Poligrafo, Padova, 2002), il problema del mondo riceve invece un'attenzione costante durante tutti gli anni Venti con sviluppi di cui è tanto immediato riconoscere la varietà e la ricchezza quanto poco agevole seguire geneologicamente le tracce orientate a comporre un disegno unitario. Tracce remote che risalgono per lo meno al *Kriegsnotsemester* del 1919 in cui Heidegger introduce per la prima volta i concetti di «mondo» [Welt] e «mondo ambiente» [Umwelt] (Cfr. GA 56/57, *Zur Bestimmung der Philosophie*, § 14, pp. 70-73 [*Per la determinazione della filosofia*, (a cura di G. Cantillo), Guida editori, Napoli, 1993, pp. 77-79]); oppure al corso del semestre invernale 1919/20 in cui egli esplicitamente dichiara l'interesse peculiare della fenomenologia per la «fatticità della vita» e sostiene la tripartizione concettuale tra «mondo ambiente» [Umwelt], «mondo collettivo» [Mitwelt] e «mondo del sé» [Selbstwelt] (Cfr. GA 58, *Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 86 e § 10, pp. 43-46; tripartizione che Heidegger sarà poi comunque indotto a revocare definendola «completamente falsa». GA 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 333 [*Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Marietti, Genova, 1999, p. 299]); oppure, infine, ma senza esaurire tutto lo spettro delle variazioni, al corso del 1920/21 dove, nell'«Introduzione metodica» a quella che dovrà essere una ricerca sulle strutture dell'esperienza religiosa, Heidegger individua la via alla filosofia nell'«esperienza effettiva della vita» la quale trova nel «mondo» il suo oggetto che però propriamente «oggetto» non è in quanto, sottolinea Heidegger, «il «mondo» è qualcosa in cui si può vivere» mentre «in un oggetto non si può vivere» (GA 60 *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 11 [*Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano, 2003, pp. 42-43]).

Fenomenologia, ontologia, logica, teologia sono tutti fili e interessi della ricerca heideggeriana dei primi anni di insegnamento a Friburgo che variamente si accostano e si intrecciano a formare un'originale trama concettuale. Su questo primo periodo della filosofia heideggeriana, Stefano Poggi, *La logica, la mistica, il nulla. Una interpretazione del giovane Heidegger*, Edizioni della Normale, Pisa, 2006.

5 È del resto lo stesso Heidegger, in una breve nota al testo, a legare *Essere e tempo* alle ricerche pregresse informando il lettore che le analisi sul «mondo-ambiente» e, in generale, «sull'ermeneutica della fatticità dell'esserci» risalgono alle lezioni accademiche del semestre invernale del 1919/20. GA 2 *Sein und Zeit*, p. 97 [*Essere e tempo*, p. 525]

6 A tale proposito si potrebbe probabilmente considerare il corso estivo del 1923 (GA 63 *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* [*Ontologia. Ermeneutica della effettività*, Guida, Napoli, 1992]) come

In realtà, più che propendere secondo il momento o l'opportunità verso un'ipotesi interpretativa da preferire rispetto all'altra, sarebbe il caso di considerare “essere” e “mondo” come i poli di un'oscillazione filosofica inarrestabile i cui effetti si propagano al “secondo” Heidegger, ai corsi successivi a *Essere e tempo*, agli scritti e ai testi che impegnano il suo pensiero nella cosiddetta “svolta” ontologica e linguistica. Se si pretendesse insomma far valere un'equivalenza stretta tra “fenomenologia” e “mondo” ci si aspetterebbe che con l'una debba venir meno anche l'altro. Ma nel porre una tale equazione si commetterebbe un doppio errore: il primo, nel ritenere che, una volta superata l'impostazione eminentemente fenomenologica di *Essere e tempo*, il mondo non costituisca più un problema per la filosofia heideggeriana; il secondo, più grave, nel non riconoscere che era proprio la fenomenologia di *Essere e tempo* a non ammettere il mondo come problema. Paradossalmente bisogna uscire da una visione ancora programmaticamente fenomenologica per trovare che il “mondo” non è quel fenomeno che fa già da sempre parte della costituzione ontologica dell'esserci e per il quale è richiesta una problematizzazione specifica. Questa istanza si fa strada, senza peraltro lì superare l'accento, nel corso del 1928/29 *Einleitung in die Philosophie*, in quello del 1929/30 *Grundbegriffe der Metaphysik* e nel *Kantbuch*.⁷ Se non altro, il passaggio che qui avviene dalla fenomenologia alla “metafisica dell'esserci” serve a considerare il rapporto tra “mondo” ed “esserci” non in base alla determinazione dell'esistenza come «fatto fondamentale» [Urfaktum]⁸ e a indagarne i presupposti sotto un'altra prospettiva che alla fine non potrà però essere nemmeno quella metafisica.

il momento in cui le linee di ricerca si intersecano e si scambiano nel loro ruolo direttivo. “L'ermeneutica dell'effettività” che fornisce il «chiarimento del fenomeno fondamentale del “ci”» (p. 66 [p. 67]), cioè del fatto che «l'esserci (vita effettiva) è essere in un mondo» (*Ivi*, p. 80 [p. 80]), è fin dall'inizio avviluppata all'interno di un progetto il quale, attraverso «una interpretazione distruttiva», si assume il compito di «ricercare innanzitutto una ontologia» già per altro individuata nelle sue linee fondamentali da Heidegger nel «soggiornare greco e [nel]la sua dottrina dell'essere». *Ivi*, p. 108 [p. 104] Sul tema, l'ampio studio di Costantino Esposito, *Il fenomeno dell'essere: fenomenologia e ontologia in Heidegger*, Dedalo, Bari, 1984

7 GA 27 *Einleitung in die Philosophie*; GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit* [Concetti fondamentali della metafisica. Mondo - finitezza - solitudine, Il Melangolo, Genova, 1992]; GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik* [Kant e il problema della metafisica, Laterza, Roma, 2006]

8 GA 27 *Einleitung in die Philosophie*, p. 215. Nel seminario di Zähringer l'“essere-nel-mondo” «è scoperto come fatto primario e non ulteriormente derivabile.» GA 15 *Seminare*, p. 372 [Seminari, p. 146]

Dichiaro subito che l'interesse nei confronti della filosofia di Heidegger è legato al mondo, al problema del mondo a partire da *Essere e tempo*, anzi meglio, se si vuole, al modo in cui il mondo giunge a ottenere la dignità di problema proprio a partire dalla constatazione che Heidegger per lo più insista a non considerarlo tale. Problema di un non problema. Ma che appunto diventa tanto più rilevante quanto più da lui è trascurato come marginale. Se in prima battuta si può anche acconsentire con Heidegger a non fare del mondo la “domanda fondamentale della filosofia” [Grundfrage] si deve però anche ammettere che la sua problematizzazione non ne costituisca semplicemente la premessa [Leitfrage]. L'assunto che l'esserci è “essere-nel-mondo” non sarà mai del resto smentito da Heidegger. Tuttavia il problema non è tanto quello di capire cosa ne sia dell'esserci nel momento in cui la questione del senso dell'essere conosce nella *Kehre* una radicale riconfigurazione, quanto piuttosto quello di comprendere che cosa ne sia del mondo quando Heidegger scorge che tra esserci e mondo il rapporto non può essere così tranquillamente presupposto: non è più a partire dal mondo che l'esserci è in grado di comprendere il proprio essere, ma è dall'Essere che l'esserci può ritrovare il mondo così come non era stato capace di coglierlo innanzi. L'esperienza dell'Essere che Heidegger definisce come “evento dell'essere” [Ereignis] deve essere compresa come “evento del mondo”.⁹ Tale prospettiva è inaugurata dal saggio su *L'origine dell'opera d'arte* le cui tesi non cesseranno di riverberarsi su tutto il pensiero successivo trovando vigore e conferma in particolare nell'interpretazione della poesia di Hölderlin. La meditazione sull'opera d'arte impone infatti di pensare il mondo non solo come lo spazio e il luogo in cui l'opera appare, ma anche e soprattutto come ciò che essa «riapre» e «rieffettua».¹⁰

9 Questa ipotesi interpretativa è suggerita da Peter Trawny nel suo libro *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt* (Karl Alber, Freiburg/München, 1997): «Das Sein west als die Welt des Ganzen, als das Ereignis. *Das Welten der Welt ist das Ereignis – das Wesen des Seins*» (p. 52). Ipotesi, questa del mondo o del mondeggiare del mondo in quanto evento dell'essere, che peraltro balenava anche in *Le concept de mond chez Heidegger* di Walter Biemel al termine del quale, nel 1950, egli scriveva: «Nella misura in cui ci è stato possibile prendere conoscenza delle opere inedite di Heidegger, abbiamo potuto renderci conto che egli avvicina la problematica del mondo a quella dell'Essere di modo che il concetto di mondo si trova quasi identificato al concetto di Essere.» Walter Biemel, *Le concept de mond chez Heidegger*, Vrin, Paris, 1981, p. 175. Sul mondo come “evento” ragiona anche Flavio Cassinari, *Mondo, esistenza, verità. Ontologia fondamentale e cosmologia fenomenologica nella riflessione di Martin Heidegger (1927-1930)*, La città del sole, Napoli, 2001, specialmente pp. 342 e ss.

10 GA 39 *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, p. 237 [Gli inni di Hölderlin

Dire che l'opera d'arte è l'evento *del* mondo ingiunge a comprendere il genitivo nel suo duplice aspetto in cui si tiene insieme la prospettiva dell'istituzione inaugurale del mondo con la considerazione del fatto che l'opera d'arte è nel mondo, ne è parte. Ma proprio perché è “cosa” del mondo che lo fonda in quanto mondo, il suo “essere-cosa” oltrepassa immediatamente la dimensione della significatività abituale degli enti intramondani a favore di un'apertura originaria di senso incomputabile tanto rispetto a quella già costituita quanto incommensurabile rispetto a quella di un soggetto costituente.

Si dovrà credere che ora il mondo sia divenuto per Heidegger un problema? No, ma per ragioni opposte alle precedenti. L'analitica esistenziale poteva considerare il mondo come il fenomeno puro appartenente alla struttura ontologica dell'esserci e reciprocamente considerare il rapporto al mondo come ciò che determinava l'aspetto ontico e fenomenico dell'esistenza dell'esserci che l'esperienza fondamentale dell'angoscia poteva indurre a revocare nel suo valore e nel suo senso.¹¹ L'opera d'arte invece non può sottrarsi al mondo più di quanto essa lo rivendichi necessario. Che essa se ne stabilisca all'origine, che l'origine dell'opera d'arte sia l'evento inaugurale del mondo non dispensa affatto il pensiero dal doverne definire lo statuto mondano. Al contrario, se prima la dimensione ontologico-esistenziale, almeno in linea di principio, poteva essere distinta dal piano ontico-esistenziale, la meditazione sull'origine dell'opera d'arte realmente condotta a fondo mostra un'implicazione che non si lascia disfare, cioè mostra la reciproca inerenza tra essere e mondo in un ordine di rapporti che rende indissociabile il puro dal mondano, il trascendentale dall'empirico. Ma in che senso allora il mondo per Heidegger non è ancora un problema? Nel senso che, come il mondo nell'angoscia si poteva eccepire nella sua più abituale significatività, nell'evento dell'Essere il mondo si deve eccepire in ragione di ciò che l'opera d'arte manifesta nel suo avvento. Nei due casi o il mondo è

“*Germania*” e “*Reno*”, Bompiani, Milano, 2005, p. 250]

11 Il riferimento all'angoscia come “riduzione”, nel senso tecnico che le è assegnato nella fenomenologia, non è affatto fuori luogo. Ne parla Mario Ruggenini in *Verità e soggettività. L'idealismo fenomenologico di E. Husserl*, Fiorini, Verona, 1974, p. 336 e ss. e anche Didier Franck in *Heidegger e il problema dello spazio*, Ananke, Torino, 2006, p. 119: «L'angoscia costituisce una funzione metodica cardinale all'interno dell'analitica esistenziale, analoga a quella svolta dalla riduzione trascendentale nell'analitica intenzionale della soggettività». Ne riprendo il tema e il problema nel primo capitolo.

sospeso nel suo dato di fatto oppure è anzitempo revocato nel suo valore e nel suo senso; e ciò fino al momento in cui nuovamente sarà istituito nella sua più originaria apertura.

Ora, è proprio l'eccezionalità di questi fenomeni a non presentare per Heidegger alcun problema circa il loro riscontro effettivo. È vero che Heidegger parla di un "fenomeno dell'angoscia" ma egli non si avvede che tale fenomeno, e nella maniera più radicale, sottrae la possibilità di continuare a riferirsi al piano fenomenico e deve infine lasciare priva la fenomenologia della possibilità di ricorrere alla descrizione degli stessi. Non a caso Heidegger non può diffondersi sul decorso "esistentivo" dell'angoscia e se egli ammette che l'angoscia in sé non è "niente" di mondano è perché essa introduce uno stato di sospensione generale dei fenomeni tale da investire esistentivamente anche il proprio. Analogamente, l'opera d'arte deve sospendere la vigenza del mondo e invocare una presenza inapprensibile rispetto a quanto può essere fenomenicamente reperito. Quello che comunemente si intende per opera d'arte non è infatti per Heidegger minimamente all'altezza di un evento la cui originarietà supera ogni attuale presentazione o possibile rappresentazione. Ma proprio per questo, se resta impregiudicato il modo nel quale se ne può fare concretamente esperienza, l'avvento dell'opera d'arte non può che essere assegnato a una situazione effettiva che resta giocoforza indeterminata.

Nelle due circostanze, il pensiero si scontra con la medesima impossibilità di ridurre quella che si decide di chiamare la "fatticità del mondo": nel primo caso, la riduzione non è mai completa, mentre nel secondo è già da sempre presupposta. In realtà l'esserci, nella situazione dell'angoscia, non è meno nel mondo e l'opera d'arte, pur nella sua attuale imprensibilità fenomenica, non può sfuggire al fatto di essere "cosa". Ogni riduzione del mondo (e non di un suo singolo aspetto o parte) continua a presupporre il mondo almeno in quella prospettiva liminare in cui essa si realizza. Detto altrimenti: non c'è riduzione che non sia essa stessa mondana, l'esserci non è una coscienza pura e l'opera d'arte non si può pensare che a partire dal suo essere fatta, dal suo essere messa-in-opera. Ciò non significa affatto che la riduzione, la quale appartiene per intero al metodo e al principio della fenomenologia, sia inutile perché non riesce a concludersi. Anzi, è proprio la riduzione spinta al suo limite e

alla sua contraddizione a fare dell'evento dell'Essere qualcosa di paradossale che si annuncia nel mondo senza che ne possa davvero far parte, evento che si definisce qui “estremo” perché deve rendere ragione del mondo insieme nella sua fine e nel suo inizio.

Quindi non si tratterà tanto di smentire l'assunto che il pensiero di Heidegger si muove nell'incessante elaborazione della questione dell'essere quanto di chiarire che la *Seinsfrage* implichi una *Weltfrage* in una maniera che Heidegger deve aver intuito senza poterne dare pienamente conto. “Essere” e “mondo” intrattengono un rapporto di segreta solidarietà che costringe a pensare l'uno a partire dall'altro e a notare che la “svolta” che investe la filosofia heideggeriana nella rielaborazione della questione dell'essere induce anche a una riformulazione sostanziale del concetto di mondo. Quasi insomma che mondo ed essere si possano svolgere solo svoltandosi l'uno nell'altro in una rincorsa filosofica segnata storicamente da alcune delle opere principali di Heidegger: dopo *Sein und Zeit*, i *Grundbegriffe der Metaphysik*, i *Beiträge zur Philosophie*, il saggio *Der Ursprung des Kunstwerkes*, i corsi dedicati alla poesia di Hölderlin fino agli ultimi seminari degli anni '60 di Le Thor e Zähringer.

A connettere e a dispiegare le svolte di questa mutua implicazione tra essere e mondo, centrale appare il ruolo ricoperto dalle “situazioni affettive fondamentali” e in particolare dal “terrore”. Questa tesi dapprima non può apparire che stravagante. Infatti, se il ruolo delle *Grundstimmungen* nella genesi della filosofia heideggeriana è stato ampiamente riconosciuto e puntualmente studiato¹², il terrore non vi ha mai

12 A partire dall'ormai classico *Das Wesen der Stimmungen* di Otto Friedrich Bollnow - allievo di Heidegger il cui testo, peraltro disciplinarmente molto vario nella trattazione, appare profondamente impregnato dalla *Stimmungslehre* heideggeriana (V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1943 [*Le tonalità emotive*, V&P, Milano, 2009]) - fino a Boris Ferreira, *Stimmung bei Heidegger*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2002. Ma anche, a più riprese, Klaus Held, *La fenomenologia heideggeriana delle tonalità affettive fondamentali* in *Heidegger in discussione*, a cura di Franco Bianco, FrancoAngeli, Milano, 1992, pp. 177-201 e *Stato emotivo fondamentale e critica del tempo storico in Heidegger* in *Heidegger e la filosofia pratica*, a cura di Piero Di Giovanni, Flaccovio, Palermo, 1994, pp. 15-50. Oppure Paola-Ludovika Coriando che in *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen: Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen* (Vittorio Klostermann, 2002), specialmente nei §§ 10-14, fornisce un'ampia trattazione del ruolo della dottrina degli stati affettivi fondamentali nella genesi della filosofia di Heidegger. Di particolare interesse infine l'opera di Annalisa Caputo, frutto di un'unica ricerca pubblicata in due volumi: *Pensiero e affettività: Heidegger e le Stimmungen: 1889-1928*, FrancoAngeli, Milano, 2001 e *Heidegger e le tonalità emotive fondamentali: 1929-1946*,

trovato davvero posto, unicamente individuato nell'analitica di *Essere e tempo* dove compare come una modificazione parossistica della paura (e quindi legato all'inautenticità di un'esistenza incapace di sollevarsi dalla dimensione ontica della cura). Il rilievo del termine però non è né singolare né univoco e il tentativo sarà quello di sostenere, con precisi riferimenti testuali e al di là di una mera coincidenza letterale, che nel “secondo” Heidegger il terrore viene a coincidere con l'*Ereignis*, l'evento stesso dell'essere. Forse sarà allora meno importuno far notare come il terrore, lungi dal costituire un riferimento occasionale, dispieghi il rapporto tra essere e mondo e determini il carattere dell'esperienza fondamentale dell'essere che si dovrà definire come “estetica”. In quale senso? Nel senso che l'esperienza del terrore realizza l'originaria ispirazione della fenomenologia costituita dal riferimento al φαινόμενον e al λόγος laddove l'essenza del linguaggio per Heidegger non è già un parlare quanto un più originario «lasciare-vedere».¹³ Un vedere che non fa a meno della parola ma che vi coincide portandola al silenzio, come indica e mostra per intero l'interpretazione heideggeriana della poesia di Hölderlin.¹⁴

Il terrore dunque come l'esperienza più autentica e originaria dell'essere e del linguaggio ma, nello stesso tempo, anche la più comune e inautentica. Proprio in ragione del fatto che questa esperienza non può essere pensata al di fuori del suo radicamento mondano il terrore come evento dell'essere non può non giungere a confondersi con un avvenimento semplicemente “terrificante”. La prospettiva “esistenziale” di *Essere e tempo* ritorna senza però poter essere risolta: non si può infatti sostenere che l'opera d'arte non sia “niente” di mondano perché non sarebbe opera (o «messa in opera della verità»¹⁵) bensì un'esperienza astratta da ogni situazione effettiva. D'altra parte bisogna riconoscere che l'opera d'arte non possa identificarsi con un ente o con un oggetto mondano cui immediatamente riferirsi. Il terrore come evento dell'essere allora deve escludere di essere qualcosa di

FrancoAngeli, Milano, 2005.

13 GA 2 *Sein und Zeit*, p. 34 [*Essere e tempo*, p. 54]

14 Cfr. GA 39 *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, p. 29 [*Gli inni di Hölderlin "Germania" e "Reno"*, p. 33]

15 Com'è noto, è quanto sostiene Heidegger in una delle proposizioni “chiave” del saggio *L'origine dell'opera d'arte*. Cfr. GA 5 *Holzwege*, pp. 1-74 [*Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1994, pp. 3-69]

determinato ma, insieme, non può assolversene assolutamente. Questa ambiguità sarà tanto indecidibile ed essenziale che alla fine la “visione” cui la fenomenologia dell’”ultimo” Heidegger, «fenomenologia dell'inapparente»¹⁶, permette di accedere non potrà impedire di confondersi con il suo opposto fino al rischio inaggirabile di prendere il nome e l'aspetto di “spettacolo”.

¹⁶ GA 15 *Seminare*, p. 399 [*Seminari*, p. 179]

Capitolo primo

ANGOSCIA E TERRORE

Nel piano di sviluppo di *Essere e tempo*, le analisi sul fenomeno dell'angoscia ricoprono una posizione cui Heidegger assegna un valore di rilievo e una funzione fondamentale. A metà dell'opera¹⁷ la fenomenologia perviene al suo obiettivo principale che è quello di svelare l'esserci nella sua costituzione ontologica originaria. L'angoscia rivela il fenomeno dell'"essere-nel-mondo" ovvero la mutua implicazione in base alla quale non c'è esistenza che non trovi luogo nel mondo e non c'è mondo se non a partire dall'esserci: l'angoscia rivela il "ci" [da] dell'"esser-ci" dove questo "ci" costituisce appunto l'apertura stessa dell'esserci come "essere-nel-mondo".

Il passaggio teorico è centrale ed è stato giustamente fatto oggetto di numerose interpretazioni.¹⁸ In gran parte, si appuntano sul suo risultato e sullo sviluppo che esso permette in seno all'analitica esistenziale. L'angoscia è in grado infatti di rivelare l'autenticità dell'esistenza andando a cogliere l'esserci dalla condizione di

17 In *Sein und Zeit*, ci si riferisce principalmente al § 40 e, successivamente, alla ripresa tematica nel § 68

18 Cfr. Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, Verlag Karl Alber Freiburg/München, 1992, pp. 142-163 e Jacques Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale: essais sur Heidegger*, Editions Jérôme Millon, Grenoble, 1985, in particolare pp. 264 e ss.

inautenticità estrema che Heidegger chiama «caduta» o «deiezione» [Verfallen]. Ciò consente di fare dell'angoscia la base su cui le successive analisi (“coscienza”, “essere-per-la-morte”, “decisione anticipatrice”) possono avere una consistenza fenomenologicamente fondata. In questo modo inoltre, essa diviene il presupposto per determinare l'insieme delle strutture ontologiche dell'esserci che Heidegger definisce come “cura” [Sorge] e per mostrare come il “tempo” infine ne costituisca il senso. Sotto questo profilo, è allora difficile smentire che l'angoscia rappresenti la chiave di volta dell'analitica esistenziale capace di sostenerne nel suo sviluppo il progresso e la coerenza.

Heidegger definisce l'angoscia una «situazione affettiva fondamentale» [Grundbefindlichkeit].¹⁹ È noto quale sia il privilegio, nella struttura degli esistenziali, che Heidegger le concede. Cooriginaria rispetto alla “comprensione” e al “discorso”, la “situazione affettiva” è capace di svelare l'esserci nella sua intima costituzione. Cioè, più e prima della comprensione, essa manifesta che l'essere dell'esserci è un “essere-gettato” nel mondo,²⁰ ovvero che l'“essere-nel-mondo” non può superare il “fatto” della sua esistenza il cui «puro “che c'è” si manifesta» mentre «il donde e il dove restano nascosti.»²¹ È questa la rivelazione dell'angoscia ed ciò che l'esserci cerca costantemente di eludere nella paura, l'altra situazione affettiva fondamentale.

Come situazioni affettive angoscia e paura sono entrambe fondamentali, ovvero manifestano il fenomeno dell'“essere-nel-mondo” nella più originaria determinazione. Tuttavia per Heidegger, a un esame più attento, si tratta di scorgerne la derivazione nella misura in cui la paura copre ciò che l'angoscia rivela: che l'essere dell'esserci sia costituito dal rapporto con il mondo in quanto tale, cioè prima del rapporto che l'esserci intrattiene con gli enti intramondani.²² È questo il carattere

19 *Sein und Zeit*, § 29

20 «Che l'esserci si trovi sempre e originariamente in una situazione affettiva non è un fenomeno che “accompagni” semplicemente la comprensione e l'interpretazione del mondo; l'affettività è piuttosto essa stessa una specie di pre-comprensione, ancora più originaria della comprensione stessa.» G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, 1991, p. 33

21 GA 2 *Sein und Zeit*, p. 180 [*Essere e tempo*, pp. 172-173]

22 In questo senso, l'angoscia realizza il passaggio della comprensione da un concetto *ontico* a un concetto *ontologico* di mondo. Differenza questa, esposta da Heidegger nel § 14 di *Essere e tempo*.

distintivo ultimo dell'angoscia rispetto alla paura il quale rappresenta del resto un criterio euristico istantaneamente rivelativo cui Heidegger non cessa di richiamarsi.

Per il suo stesso senso esistenziale, l'angoscia non può perdersi in mezzo a ciò di cui ci si prende cura. Se qualcosa di simile succede in una situazione affettiva simile all'angoscia, ciò significa che si tratta di quella paura che la comprensione quotidiana confonde [zusammenwirft] con l'angoscia.²³

L'angoscia è la situazione affettiva cosiddetta “senza oggetto”, laddove la paura invece ne possiede sempre almeno uno. Pertanto è un errore – peraltro abbastanza comune, secondo Heidegger – scambiare l'angoscia come una forma della paura; errore che del resto può essere corretto poiché l'angoscia non può mai esibire il riferimento a un ente che invece la paura possiede sempre. E questo perché l'angoscia scopre che ciò di fronte a cui l'esserci si angoscia non è una cosa del mondo, ma l'“essere-nel-mondo” stesso.²⁴ Questa differenza, su cui si sostiene tutta la possibilità dell'analitica, è insistentemente ribadita da Heidegger: nell'angoscia, è l'ente nel suo complesso a divenire «irrilevante»; non questo o quell'ente singolarmente considerato giacché è l'ente nella sua totalità ad assumere «la più completa insignificatività». In altre parole, ciò che viene meno nell'angoscia è l'ente nel «complesso d'opportunità» [Bewandtnisganzheit] con cui è dischiuso e la «significatività» [Bedeutsamkeit], che appartiene alla sua originaria apertura, «sprofonda in se stessa»²⁵.

Sulla base di queste considerazioni non è improprio considerare l'angoscia come una specie di riduzione fenomenologica. In linea generale, la riduzione è tanto poco una negazione del mondo quanto invece una messa tra parentesi del suo senso ordinario e familiare, una messa fuori circuito “dell'atteggiamento naturale” che abitudinarmente caratterizza l'esistenza. La riduzione o *epoché* si realizza allo scopo di conseguire una posizione di privilegiata osservazione del mondo cominciando con una sospensione del giudizio su ciò che in prima istanza appare. Da

23 GA 2 *Sein und Zeit*, p. 455 [*Essere e Tempo*, p. 412]

24 «Ciò che ci colpisce è solo il mondo nella sua mondità» ovvero «ciò dinanzi a cui l'angoscia è tale, è l'essere-nel-mondo stesso.» *Ivi*, p. 248 [p. 235]

25 *Ivi*, p. 247 [p. 234]

questo punto di vista, l'*epoché* è invocata come il presupposto necessario per intraprendere un'adeguata investigazione dei fenomeni e il non attenersi all'evidenza dell'immediato prelude all'analisi che intende coglierne riflessivamente il senso e la struttura.

Sulla relazione tra *epoché* e angoscia Jean François Courtine si è espresso in modo molto chiaro. Egli non solo riconosce l'*epoché* come la condizione imprescindibile di ogni autentica filosofia fenomenologica, ma individua nell'angoscia l'esecuzione di questo compito all'interno dell'analitica di *Essere e tempo*. Egli ne dispiega i rilievi contestuali e, nell'esplicitarne la peculiare configurazione, rende persuasiva la tesi che l'angoscia realizzi l'istanza propriamente trascendentale della fenomenologia heideggeriana.²⁶ Ciò che però non nota - se non «*en passant*»²⁷ - è la più radicale differenza tra le forme di *epoché* cui si riferisce comparativamente (quella di Cartesio e, in particolare, Husserl) e l'*epoché* di Heidegger. Una differenza che non si appunta né sul metodo, né sui risultati dell'*epoché* stessa, ma sui suoi presupposti. Quella che solitamente appare come una metodica quanto preliminare assunzione di principio diviene in Heidegger il punto di più controversa difficoltà. Nella “tecnica fenomenologica” non esiste infatti riduzione che non conosca al suo avvio una deliberata intenzione. Essa è un assunto talmente implicito da non dover nemmeno essere discusso.²⁸ Ma evidentemente si

26 Di parere opposto è Ernst Tugendhat il quale sostiene che la filosofia di Heidegger non ha bisogno di adottare il procedimento fenomenologico della riduzione perché essa, nel suo presupposto iniziale (l'esserci come “essere-nel-mondo”), in un certo senso, ha già fatto proprio il suo risultato che è quello di sospendere l'“oggettività” del mondo allo scopo di manifestarne il fenomeno puro. Il concetto di mondo in Husserl è invece indistricabilmente legato a quello di oggetto e questo al concetto di soggetto. Ciò giustifica il ricorso incessante alla riduzione fenomenologica in quanto funzionale alla determinazione della soggettività trascendentale. Resta però da dire che il pregiudizio “oggettivo” che anima la fenomenologia husserliana è forse anche ciò che le permette di mettersi al riparo dalla «regressione» nell'elaborazione del concetto di mondo che Tugendhat riscontra nel “secondo” Heidegger e che infine compromette la comprensione ontologica raggiunta nell'analitica esistenziale di *Sein und Zeit*. Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, De Gruyter, Berlin, 1970, p. 263 e p. 400

27 Jean-François Courtine, *Réduction et différence in Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1990, p. 242

28 Pur non essendo un fenomenologo, se non *ante-litteram*, è quello che si osserva in Cartesio in apertura della terza delle sue *Meditazioni metafisiche*: «Ora chiuderò gli occhi, mi turerò le orecchie, distrarrò tutti i miei sensi, cancellerò dal mio pensiero tutte le immagini delle cose corporee, o almeno, poiché ciò può farsi difficilmente, le riputerò vane e false; e così intrattenendo solamente me stesso e considerando il mio interno, cercherò di rendermi a poco a poco e più familiare a me stesso.» Cartesio, *Meditazioni metafisiche – Obbiezioni e risposte. Opere*

tratta di una prescrizione che Heidegger non può sottoscrivere. Accogliere una premessa del genere non solo porterebbe alla miscomprensione del vero obiettivo dell'analitica esistenziale, ma anche alla sua completa falsificazione: l'esserci si decide infatti tanto poco per l'angoscia che richiamarsi a qualcosa come una "decisione per l'angoscia" è contraddittorio nella misura in cui, invece, solo nell'angoscia l'esserci è in grado di decidersi per se stesso.²⁹ Per questo non si esita a definire l'angoscia una riduzione fenomenologica "anomala", perché mantiene i caratteri tipici delle riduzioni cartesiane e husserliane tranne il tratto meno appariscente e più scontato, cioè che essa si determini come un atto e che, come tale, appartenga di diritto e di fatto alla libertà, alla volontà o all'intenzione di un soggetto.

L'impossibilità di procedere a una "fondazione soggettiva" della riduzione non è però l'unica difficoltà cui l'analisi del fenomeno dell'angoscia deve far fronte. Se essa tentasse di procedere a una "fondazione oggettiva" dovrebbe riconoscerne la

filosofiche, Vol. II, Laterza, Roma-Bari, 2009, p. 33. Non c'è niente che ostacoli l'atteggiamento del dubbio se non la disposizione stessa di colui che lo intraprende. Le condizioni che lo consentono sono esteriori e non interne, cioè non affettano la possibilità del soggetto di potervi ricorrere. È quanto ancora afferma Cartesio nei capoversi iniziali della prima meditazione e poi, ancora, alla fine: «Ora, dunque, che il mio spirito è libero da ogni cura, e che mi son procurato un riposo sicuro in una pacifica solitudine, mi applicherò seriamente e con libertà a una distruzione generale di tutte le mie antiche opinioni. (...) Se (...) non è in mio potere pervenire alla conoscenza di verità alcuna, almeno è in mio potere di sospendere il mio giudizio.» *Ivi*, p. 17 e p. 22

Husserl si richiama a Cartesio per introdurre il senso e il metodo delle proprie riduzioni fenomenologiche. Nel sottolinearne le sostanziali differenze – «il dubbio universale [di Cartesio] ci deve servire *soltanto come espediente metodico*» –, Husserl non rileva alcun pregiudizio alla loro realizzazione se non nel rigore e nello scrupolo che devono essere applicati nel condurle. «Il tentativo di dubbio universale rientra nel campo della nostra *completa libertà*: noi possiamo *tentare di dubitare* di tutto e di ogni altro cosa, anche se ne siamo fermamente certi in base a una evidenza pienamente adeguata.» Edmund Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Vol. I, § 31, Einaudi, Torino, 1992, p. 68 Il fenomenologo non mette in questione la possibilità della riduzione – atteggiamento che nell'articolo per l'*Encyclopaedia Britannica* Husserl assegna a una "volontà teoretica universale" - quanto piuttosto, eventualmente, la rilevanza dei suoi risultati.

29 Stefano Bancalari parla di «circolarità» tra la «risolutezza precorritrice» [vorlaufende Entschlossenheit] dell'esserci per l'angoscia e l'angoscia come «condizione di possibilità della risolutezza» stessa. Inoltre, molto opportunamente, pone l'attenzione sulla prossimità tra Heidegger e Husserl nel momento in cui il primo svela come una «risoluzione della volontà» [Willensentschluss] animi la riduzione trascendentale del secondo, ma non riconosce che anche la propria "risolutezza" deve sostenersi su una volontà per quanto dissimulata nello statuto incerto del «voler-aver-coscienza» [Gewissen-haben-wollen]. Stefano Bancalari, *L'altro e l'esserci. Il problema del Mitsein nel pensiero di Heidegger*, Cedam, Padova, 1999, pp. 207-208 e pp. 210-211. Su questo tema insiste anche Eckard Wolz-Gottwald in *Transformation der Phänomenologie. Zur Mystik bei Husserl und Heidegger*, Passagen, Wien, 1999, in particolare, pp. 182-198

medesima impraticabilità. Ciò che si produce infatti nell'angoscia è l'impossibilità di poter continuare a ricorrere all'apprensione dei fenomeni sul piano esistitivo: se l'angoscia non mostra che l' "essere-nel-mondo" stesso, l'analitica non può continuare a richiamarsi a essi giacché si riferiscono alla dimensione del mondo già dischiusa; se l'originarietà è davvero il carattere saliente dell'apertura della situazione affettiva allora l'interpretazione non ne può ammettere alcuno in quanto, rispetto all'angoscia, sono tutti derivati.

Questa affermazione non resta senza conseguenze perché in questo modo l'angoscia sospende la garanzia che i fenomeni esistentivi forniscono all'interpretazione esistenziale. Ne è indice il fatto che tutti gli aspetti concreti dell'angoscia, l'intensità, la durata, i caratteri propriamente fisici o fisiologici devono essere ruscitati pena la ricaduta in quell'ambito intramondano da cui l'angoscia pretende di cessare di riferirsi. Da parte sua Heidegger non li trascura e anzi riconosce che il problema del decorso dell'angoscia sul piano ontico rappresenta un vero problema ontologico. Ma attribuire loro più di un valore sintomatico significa perdurare nel disconoscimento del fenomeno autentico della situazione affettiva, disconoscimento il quale impedisce di comprendere che «l'insorgenza fisiologica dell'angoscia è possibile solo in quanto l'esserci si angoscia nel fondo stesso del suo essere».³⁰

Una conclusione del genere non può che essere paradossale e temibile. Lo stesso Heidegger deve avvedersi del rischio concreto che l'angoscia così determinata finisca con lo sbiadire nell'ineffettività. Per questo egli non manca di precisare che «l'indeterminatezza del davanti-a-che, ossia questo niente come niente mondano, è pienamente determinato in senso fenomenico.»³¹ Sennonché, è difficile sostenere che la "determinata indeterminatezza" dell'angoscia non sia in se stessa qualcosa di equivoco: in fondo, se lo statuto dell'angoscia è eccezionale lo è proprio nella misura in cui, nell'eccepire e sospendere la determinazione di tutti i fenomeni mondani, non può non sospendere anche il proprio. Insomma, se l'angoscia accade è proprio il suo

³⁰ *Ivi*, p. 252 [p. 238]

³¹ GA 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 401 [*Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, p. 360] traduzione lievemente modificata

stesso accadere a privarla di quei riscontri grazie ai quali poterla fenomenicamente indicare.³²

La difficoltà di fissare l'angoscia nella sua determinazione esistentiva si riflette sulla distinzione tra angoscia e paura. Tale distinzione non si sostiene esclusivamente su una differenza concettuale poiché ne andrebbe del rigore dell'analisi. L'interpretazione fenomenologica si fonda piuttosto sull'ispezione e la descrizione dei fenomeni i quali ne forniscono costantemente la garanzia. Ma per l'appunto, che l'angoscia non sia indotta né possa essere reperita nella sua consistenza effettiva aggrava i rischi di essere confusa con la paura fino all'incapacità di fissarne fenomenicamente la differenza: «I tentativi di interpretare il fenomeno dell'angoscia nella sua costituzione ontologico-esistenziale e nella sua funzione sono ancora più rari del fatto esistentivo di un'angoscia autentica», dice Heidegger.³³ Ora, come interpretare la «rarietà effettiva» [faktische Seltenheit] dell'angoscia se non nel rapporto tra il fenomeno concreto e il concetto? L'angoscia autentica è rara perché non viene riconosciuta dall'interpretazione oppure l'interpretazione è rara perché è raro il fenomeno esistentivo dell'angoscia? La rarità dell'interpretazione dell'angoscia si “somma” semplicemente alla rarità del suo accadere mondano? La confusione interviene esattamente nella distinzione che Heidegger invoca come perentoria e che non di meno è sempre sul punto di elidersi. Non è già la definizione di paura come «angoscia inautentica» [uneigentliche Angst] a delineare lo spostamento del perimetro del campo di indagine circa l'essenza dell'angoscia? Essa non induce a ritenere che il rapporto tra paura e angoscia non sia in fondo così ben delimitato e che invece di parlare di una loro giustapposizione sia piuttosto il caso di pensare a una loro sovrapposizione? Ma quali sono allora i piani e i punti in cui la confusione tra angoscia e paura si realizza?

Su un piano superficiale, la confusione è linguistica e verbale. La lingua tedesca

32 Robert Brisart parla dell'attimo dell'angoscia come di un «presente autentico» che «è un niente, è atipico.» *Il recupero heideggeriano dell'onto-teologia a Marburgo e la questione della fenomenologia*, in Eugenio Mazzarella (a cura di), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, pp. 55-72, qui p. 65; per Vincenzo Vitiello, l'angoscia (come la noia) non può che essere «improvvisa e inattesa», vale a dire che è temporalmente inassegnabile e «accade perché accade e quando accade.» Vincenzo Vitiello, *Alla radice dell'intenzionalità: Husserl e Heidegger in Ivi*, pp. 127-154, qui p. 145

33 GA 2 *Sein und Zeit*, p. 252 [*Essere e Tempo*, p. 238]

utilizza in una sostanziale equivalenza le espressioni “Angst vor haben” e “Furcht vor haben”. Ciò che le unisce è il riferimento al “che cosa” della paura, al “Wovor” che determina l'angoscia. L'analisi fenomenologica però contesta subito la pertinenza di questa uguaglianza espressiva: il “davanti-a-che” dell'angoscia non è mai un ente. Il rilievo da linguistico diviene allora strutturale: «Nel “davanti-a-che” dell'angoscia si rivela “il niente [Nichts] e in-nessun-luogo [Nirgends]”.»³⁴ Ciò significa che «niente di ciò che all'interno del mondo si presenta come utilizzabile o semplice presenza può fungere da ciò innanzi a cui l'angoscia è tale.»³⁵ Ma questo non vuol dire che l'angoscia sia alcunché di astratto, una specie di «invenzione personale»³⁶, quanto invece che la sua determinazione riposa su un'essenziale indeterminazione, ovvero che nessun ente può essere “l'oggetto” dell'angoscia. E il compito dell'analisi sarà esattamente quello di farla finita con le sostituzioni “oggettive” e con le confusioni con la paura per scoprire infine che ciò davanti cui l'esserci si angoscia è il mondo in quanto tale, ovvero l'“essere-nel-mondo” stesso.³⁷

È questo il primo movimento interno all'analitica che però tiene insieme due enunciati contraddittori. Il primo, che il fenomeno dell'angoscia è un fenomeno mondano e come tale reperibile esistentivamente; il secondo, che non c'è alcun ente intramondano capace di “spiegare” l'angoscia e quindi tale fenomeno si sottrae a una descrizione puramente ontica e fenomenica. Non si definisce in questo modo un'aporia insuperabile? Un'aporia che appartiene – di qui tutta la sua insuperabilità – al progetto originale e al compito fondamentale dell'analitica esistenziale? Se l'angoscia svela l'“essere-nel-mondo” in quanto tale, il suo fenomeno non è niente di mondano. Ma se non è niente di mondano bisogna chiarire in quale maniera continuare a considerarne l'“effettività”.

Ora, tentando di delineare la struttura di questa aporia ci si imbatte proprio nella nozione di “fatticità”.³⁸ Nel § 41 di *Sein und Zeit*, Heidegger definisce la «fatticità»

³⁴ *Ivi*, p. 248 [p. 234]

³⁵ *Ivi*, p. 247 [p. 234]

³⁶ Cfr. GA 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 403 [*Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, p. 362]

³⁷ GA 2 *Sein und Zeit*, p. 249 [*Essere e Tempo*, p. 235]

³⁸ Sulle non casuali difficoltà di traduzione (in italiano e nelle altre lingue nazionali) dei termini *Faktizität* e *faktisch* si sofferma Annalisa Caputo. L'autrice sottolinea opportunamente la distinzione terminologica essenziale nell'analitica di *Sein und Zeit* tra *faktisch*, *tatsächlich* e

[Faktizität] uno dei tre caratteri ontologici dell'esserci insieme all'«esistenzialità» [Existenzialität] e all'«essere-deietto» [Verfallensein]. Egli richiede espressamente che queste tre «determinazioni esistenziali» siano intese nella loro «connessione originaria», cioè nella loro unità e interdipendenza.³⁹ Ne discende che se l'interpretazione giunge a riformulare il senso fornito a una di esse dovrà di conseguenza misurarne gli effetti sulle altre. Ora, cosa avviene nell'angoscia? Nientemeno che il tentativo di portare indietro l'esserci dalla deiezione, cioè di interrompere quella che Heidegger chiama la sua «tentazione costante»⁴⁰, neutralizzandola nella sua coazione a ripetersi. Come è possibile? Nel § 38 di *Sein und Zeit*, Heidegger ha legato essenzialmente il fenomeno della “deiezione” alla “gettatezza” dell'esserci quale carattere più emblematico della fatticità dell'esistenza (§ 29).⁴¹ Se dunque l'angoscia trattiene l'esserci dalla sua deiezione ciò può avvenire unicamente sospendendone la gettatezza, ovvero sotto la condizione di togliere alla gettatezza il suo termine, il mondo dei fenomeni. Ciò però non significa affatto che l'esserci perda la sua relazione con il mondo, significa invece che in questo modo egli ne revoca l'attualità, l'effettività allo scopo di arrivare a comprendere il mondo per ciò che è nel suo essere, ovvero un tratto o un carattere che appartiene prima alla sua essenza che alla sua esistenza.⁴² Ma se è quindi la sospensione dell'effettività, cioè della fatticità dell'“essere-nel-mondo” a “trattenere” l'esserci dalla deiezione, in ragione della loro reciprocità, tale sospensione non può non incidere irrimediabilmente anche sul carattere ontologico dell'“esistenzialità”.

Tale determinazione è fornita da Heidegger nel § 4 di *Sein und Zeit* dove egli definisce “esistenzialità” l'insieme delle strutture che costituiscono l'esistenza. La

wirklich. «Heidegger usa “tatsächlich” per dire “fattuale, effettivo” e “wirklich” per dire “reale”, termini che indicano rispettivamente il modo d'essere degli “enti” che non sono “esistenti” come gli uomini (tatsächlich) e più in generale il modo casualistico e produttivistico di vedere il mondo come una realtà (Wirklichkeit).» A. Caputo, *Pensiero e affettività: Heidegger e le Stimmungen: 1889-1928*, FrancoAngeli, Milano, 2001, p. 179. Per ciò che concerne il presente lavoro, *fatkisch* è tradotto con “fattizio”, “concreto”, “effettivo”; *Faktizität* con “fatticità”, “effettività”. Sulla genesi del termine *Faktizität* l'articolo di Theodore Kisiel, *Das Entstehen des Begriffsfeldes “Faktizität” im Frühwerk M. Heidegger*, Dilthey-Jahrbuch, 4, 1986/87, pp. 91-120.

39 GA 2 *Sein und Zeit*, p. 254 [Essere e tempo, p. 239]

40 *Ivi*, p. 235 [p. 223]

41 «L'espressione “gettatezza” sta a significare la fatticità dell'essere consegnato.» [Faktizität der Überantwortung] *Ivi*, p. 180 [p. 173] traduzione modificata

42 Cfr. *Ivi*, p. 249 [p. 235]

comprensione da parte dell'esserci di tali strutture può essere *esistentiva*, in questo caso «il problema dell'esistenza è un “affare” ontico dell'esserci»; oppure può essere *esistenziale* in quanto «si richiede la trasparenza teoretica della struttura ontologica dell'esistenza.»⁴³ Ciò che qui importa notare è il rapporto indissociabile tra le due forme di comprensione: perché se è pur vero che l'obbiettivo dell'analitica è quello di fornire un'interpretazione ontologico-esistenziale è bene ricordare anche, dice Heidegger, che il suo compito «è predelineato, quanto alla sua possibilità e alla sua necessità, nella costituzione ontica dell'Esserci».⁴⁴ Pertanto è vero che l'esistenzialità è introdotta prima della fatticità nell'ordine di esposizione del discorso ma è solamente nella fatticità che essa dispiega le sue strutture. Di qui il senso dell'affermazione di Heidegger: «L'esserci esiste effettivamente. Ciò che cerchiamo è l'unità ontologica di esistenzialità e di effettività, ossia l'appartenenza essenziale di questa a quella.»⁴⁵

Ora, se l'angoscia sospende la fatticità dell'esistenza - per dar corso alla richiesta di revocare lo stato di deiezione dell'esserci – ciò che si interrompe è esattamente la connessione tra fatticità ed esistenzialità di cui viene meno il vincolo di appartenenza essenziale; ciò che si spezza è l'unità delle strutture dell'esistenzialità, cioè l'unità stessa del fenomeno che a quel punto si dissocia nei suoi due aspetti, ontico da una parte e ontologico dall'altra. Ciò può essere riscontrato prima di tutto per il fenomeno dell'angoscia. Se si concede che l'angoscia realizzi un'autentica riduzione della fenomenalità del mondo - e che come tale essa accada fenomenicamente - dovrebbe poi essere possibile chiarire fenomenologicamente il modo in cui dall'angoscia l'esserci rientra nella “normalità” dell'esistenza, in quell'inautenticità in cui “innanzitutto e per lo più” egli vive nell'oblio di se stesso. Al primo momento, cioè quello in cui l'angoscia sospende la perentorietà di un'esistenza inautentica in cui l'esserci si è smarrito e perso, deve poter seguire la descrizione e l'interpretazione del secondo momento, quello in cui egli ritorna nell'orizzonte delle attività e delle sue occupazioni mondane.⁴⁶ Ma che di esso l'analitica non parli induce una prima ma già

43 *Ivi*, p. 17 [p. 29]

44 *Ibidem*

45 *Ivi*, p. 240 [p. 227]

46 È richiesta una ripetizione dell'angoscia? Se Cartesio ritorna dal dubbio ossessivo con una verità

indissipabile incertezza circa la realtà stessa dell'angoscia, induce cioè il sospetto che essa magari non si è realizzata, che forse non c'è stata alcuna “situazione affettiva” autentica dell'angoscia e che può darsi che l'esserci non abbia mai abbandonato il mondo alla sua completa *Unbedeutsamkeit*. In altre parole: posto che l'angoscia accada, l'analitica esistenziale non può venire definitivamente a capo della sua esperienza, cioè non può chiarire la fatticità del suo fenomeno; interrotta la connessione tra fatticità ed esistenza, l'interpretazione ontologica dell'esserci diviene equivoca nella misura in cui si stacca dalle sue radici che, come sottolinea Heidegger, restano «esistentive, cioè ontiche.»⁴⁷

Questa conclusione ha effetti incalcolabili sulla stabilità e sulla coerenza dell'analitica esistenziale e, nell'immediato, consente quanto meno di rimettere in discussione la partizione netta tra angoscia e paura com'è stata fin qui delineata. Heidegger dice che l'angoscia non ha oggetto e per tale ragione essa «rivela “il niente

intangibile circa l'identità tra essere e pensare è però solo grazie a Dio che il mondo non gli appare come l'universo dell'illusione e della menzogna. Pertanto, non è necessario reiterare la sospensione radicale del giudizio perché, dice Cartesio, «dopo che ho riconosciuto che vi è un Dio (...) e ch'egli non è ingannatore, ed in seguito a ciò ho giudicato che tutto quel ch'io concepisco chiaramente e distintamente non può non essere vero (...) non mi si può portare niuna ragione contraria, che me lo faccia revocare in dubbio.» *Meditazioni metafisiche*, op.cit., p. 65. Da parte sua Husserl, per il quale la riduzione fenomenologica in linea di principio non deve negare la realtà più di quanto non deve essere il modo con cui preservarsi dall'errore, dichiara invece «che la riduzione fenomenologica è qualcosa che deve essere continuamente ripetuto nel lavoro fenomenologico.» Dorion Cairns (con Edmund Husserl e Eugen Fink), *Conversations with Husserl and Fink*, Nijhoff, 1976, p. 43. In entrambi i casi c'è sempre un principio esterno di garanzia alla riduzione (Dio, la coscienza) che ne permette la possibilità e ne disciplina la ripetizione. Cosa che invece non può avvenire in Heidegger poiché l'esserci non dispone dell'angoscia e parlare di una “filosofia dell'angoscia” significa mancare la portata e il senso della sua esperienza. Cfr. GA 9 *Wegmarken*, pp. 306-307 [*Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987, p. 261]

47 GA 2 *Sein und Zeit*, p. 18 [*Essere e tempo*, p. 30] Non è un caso che proprio a partire dal § 40, l'analitica esistenziale di *Essere e tempo* si metta alla ricerca di «testimonianze» [Bezeugungen], cioè di “attestazioni” che riaccreditino la fenomenicità sospesa nel suo complesso dall'angoscia. Tuttavia questi tentativi sono evocati se non per essere continuamente posticipati ed enunciati in formulazioni giocoforza paradossali: «Poiché l'esserci si è perso nel “si”, prima di tutto deve ritrovarsi. Ma per potersi, in generale, ritrovare deve essere “mostrato” a se stesso nella sua autenticità possibile. L'esserci ha bisogno di un'attestazione di un poter-essere se stesso, tale che, rispetto alla possibilità, esso già sempre lo sia.» (*Ivi*, p. 356 [p. 326]) Se l'esserci per trovarsi deve mostrarsi, quando si è mostrato esso non ha più bisogno di cercarsi. L'“attestazione”, in questo senso, è una richiesta paradossale perché dovrebbe condurre a ciò che di principio la esclude. Sulla difficoltà dell'attestazione effettiva dell'esistenza autentica si veda la minuta analisi di Adriano Ardivino sul testo di *Essere e tempo*. Adriano Ardivino, *Heidegger esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analisi esistenziale, 1919-1927*, Milano, Guerini, 1998, pp. 250-257

e in-nessun-luogo”.» Ma, in realtà, questo “niente” non è affatto una negazione reale o logica dell'ente e perciò il discorso continua a riferirvisi secondo l'indicazione che è propria dell'aggettivo dimostrativo. Così, dice Heidegger, «*questo* niente [dieses Nichts], in quanto minacciante e nel modo sicuro di esserlo (la mondità del mondo o il mondo in quanto tale), è a tal punto così vicino che ci si ripiega attorno e ci toglie il respiro, senza che sia qualcosa di cui si possa dire: questo qui [dieses da].»⁴⁸ Come dire: se l'angoscia manifesta la trascendenza dell'esserci rispetto al mondo, il mondo deve purtuttavia continuare a funzionare “eccezionalmente” in un “regime di sospensione”. Ecco allora che il niente è “assai vicino”, che «*questo* niente, nel senso di “niente di determinato e mondano”, proprio il niente intensifica la vicinanza, ossia la possibilità del poter-essere e del non poterci fare niente.»⁴⁹ Nell'angoscia, non c'è più il mondo fenomenico eppure *questo* niente che intensifica la minaccia nella vicinanza all'esserci sembra richiederlo in quell'ordine che appartiene alla primitiva apertura della dimensione spaziale: il minacciante è «qui» pur essendo in nessun luogo, «assai vicino tanto da stringere dappresso»⁵⁰, in un “dappresso” che smentisce la perentorietà con cui Heidegger pretende di far valere la sua insituabilità, il non essere in “in-nessun-luogo”.

Ora, se ha un senso soffermarsi su questa serie di distinzioni non è tanto per cogliere le incoerenze del discorso heideggeriano quanto per rilevare l'ostacolo insormontabile posto all'interpretazione fenomenologica. Non si può stabilire infatti una distinzione concettuale tra angoscia e paura senza ammettere che un'analisi fenomenica comparata non conduce a determinazioni univoche. Ma questo perché l'angoscia ha imposto all'unità del fenomeno una dissociazione delle sue strutture che ora mostra i suoi effetti. Così, da una parte, l'angoscia non può perdere ogni connotazione fenomenica così come dall'altra la paura non può abbandonare ogni caratterizzazione fenomenologica. E se Heidegger può dire che la minaccia dell'angoscia non è «qualcosa di temibile, qualcosa di cui aver paura in base ad un

48 GA 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 401 [*Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, p. 360] traduzione modificata

49 *Ibidem*; corsivi miei

50 *Ivi*, p. 400 [p. 359] traduzione lievemente modificata.

determinato rimando nel mondo-circostante nella sua significatività»⁵¹ questa determinazione ontologica dell'angoscia dovrà ugualmente valere anche per la paura e, in particolar modo, per sue modificazioni.

In effetti Heidegger parla di una variazione dei «momenti costitutivi del fenomeno globale della paura»⁵² che comporta una differenziazione interna del fenomeno piuttosto accentuata. A fronte di caratteri generali costituiti dal tipo di minaccia e dal modo di avvicinamento della minaccia stessa, la paura si può trasformare in «spavento» [Erschrecken] quando l'avvicinamento è improvviso, in «orrore» [Grauen] quando il minaccioso ha l'aspetto dell'estraneo oppure, infine, in «terrore» [Entsetzen]. Che cos'è il terrore? Esso è l'affetto destato da ciò che si avvicina istantaneamente sotto il segno dell'«estraneità più completa»⁵³ [ganz und gar Unvertrauten]. Il terrore quindi annette e comprende i tratti caratteristici dello «spavento» e dell'«orrore». A ben vedere però, la «variazione» del fenomeno globale ha già condotto la paura abbastanza lontano da quel carattere peculiare che le appartiene e che la individua rispetto all'angoscia. Se nel terrore infatti si deve continuare a parlare di un ente intramondano occorre anche notare come questo non sia avvistato nella sua progressiva minaccia perché nel terrore è già qui e il mondo si è ristretto a tal punto da non consentire più all'esserci di indicarlo se non nella prossimità di un «vicino» e nella determinazione dimostrativa di un «questo». Non sono forse questi gli aspetti caratterizzanti l'angoscia? Spiegazione apparentemente troppo semplice: si sosterrà la forzatura interpretativa tanto da una parte (l'angoscia) che dall'altra (la paura) e si dirà che questa duplice manovra è diretta da un'unica intenzione che è quella di rendere inconsistente, nel terrore, ogni differenza determinata tra ciò che di principio invece Heidegger pone come incommensurabile.

Eppure non si può fare a meno di riscontrarla anche quando sono da rilevare le differenze, dopo il «davanti-a-che» [Wovor], del «per-che» [Worum] tra i due fenomeni. Da una parte, l'angoscia non minaccia qualcosa che appartenga all'esserci,

51 GA 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 400 [tr. it. *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, p. 359] traduzione modificata.

52 GA 2 *Sein und Zeit*, p. 189 [*Essere e Tempo*, p. 181]

53 *Ibidem*

ma l'”essere-nel-mondo” stesso. L'«assalto»⁵⁴ con cui essa coglie l'esserci non lascia alcuna via di scampo, è insieme fulmineo, imprevedibile e totale. Ciò che si produce è un completo spaesamento dell'esserci laddove «spaesamento» è la traduzione della parola tedesca «Unheimlich».⁵⁵ L'angoscia interviene infatti sul piano della primitiva referenza pronominale, tale che l'esserci non possa più dire “mi sento spaesato”, piuttosto: «ci si sente spaesati [es wird einem unheimlich]» in ragione del fatto che, per l'esserci, «l'essere-nel-mondo diventa, nell'angoscia, un'assoluta e completa inospitalità [Nicht-zu-Hause].»⁵⁶

D'altra parte, bisogna prestare la stessa radicalità anche alla paura: «Il “per-che” la paura è tale, è l'ente stesso che ha paura, l'esserci»⁵⁷, afferma Heidegger. Ciò significa che anche quando la minaccia si rivolge a una direzione particolare della sua sfera d'interessi ciò è rimesso in questione è l'intero esserci. Tale rilievo si acuisce nel terrore come modificazione estrema della paura. Il terrore investe l'intero ambito dell'esistenza dell'esserci, senza più distinzioni. Colui che ne è preda non riconosce nemmeno più la direzione di avvicinamento del pericolo e, se nella paura si può avere si può ancora temere per «la “casa e i beni”»⁵⁸, nel terrore la minaccia è divenuta tanto indefinita da riguardare l'intero complesso di “appagatività” e “opportunità” in cui il mondo è dischiuso. Una minaccia tanto pervasiva e profonda che non riguarda qualcosa che appartenga all'esserci (fosse anche la vita stessa) quanto piuttosto la promessa o la speranza di un'esistenza in grado di mantenere il suo ordine e il suo senso.

Ma, si obietterà, non è questa la differenza specifica tra l'angoscia e il terrore? Non è questo che separa il fenomeno dell'angoscia da quello della paura, cioè il fatto

54 Heidegger usa l'espressione «venire assalito [befallen] dall'angoscia.» GA 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 400 [*Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, p. 359]

55 È interessante sottolineare il rilievo linguistico del passaggio. «L'angoscia sottrae [benimmt] all'esserci la possibilità di comprendersi deiettivamente a partire dal “mondo” e dallo stato interpretativo pubblico.» Heidegger indica con *Benommenheit* lo stordimento nel quale l'esserci è irretito nel mondo e sempre con una costruzione verbale della medesima radice definisce l'azione dell'angoscia. Se l'esserci si è perso perché “preso” [benommen] dal mondo, l'angoscia “sottrae” [benimmt] il mondo per ridare l'esserci a se stesso.

56 GA 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 400 [*Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, p. 359] traduzione lievemente modificata.

57 GA 2 *Sein und Zeit*, p. 188 [*Essere e Tempo*, p. 180]

58 *Ibidem*

che la prima realizza il completo sprofondare del mondo nell'insignificatività, mentre la seconda è costretta a presupporre che il mondo non cessi di avere senso? Non è in fondo quell'«*intimità senza sorprese*»⁵⁹ in cui il mondo originariamente si offre il terreno fertile per lo scatenarsi della paura e non è ancora solamente grazie alla paura che l'esserci può ritrovare se stesso nell'atmosfera tranquillizzante del “si” più anonimo e inautentico? Insomma, cos'altro non sarebbe la paura se non l'inverso speculare e il rinforzo per l'approfondimento della deiezione mentre, dice Heidegger, l'angoscia è esattamente l'opposto perché svela che «l'essere-nel-mondo, tranquillizzato e intimo al mondo, è un modo dello spaesamento dell'esserci e non il contrario»?⁶⁰

L'analitica ha scoperto la cooriginarietà degli esistenziali della “comprensione” e della “situazione affettiva”⁶¹ e ha determinato la “significatività” come «ciò rispetto-a-cui il mondo è aperto come tale.»⁶² Comprensione e interpretazione (quest'ultima definita come una certa «appropriazione»⁶³ della prima) costituiscono il “regime di senso” a esclusivo appannaggio dell'esserci. Nelle parole di Heidegger, «il senso è un esistenziale dell'esserci e non una proprietà che inerisce all'ente» e pertanto «*solo l'esserci può essere fornito di senso oppure privo di senso*»⁶⁴ Come corollario, Heidegger aggiunge che «qualsiasi ente il cui essere sia difforme dall'esserci deve esser concepito come *insensato* [unsinnig], come essenzialmente e integralmente estraneo al senso.»⁶⁵ Come intendere quest'ultima affermazione? Presumibilmente in ragione della prima, giacché se l'esserci si stabilisce non solo come ciò ha senso ma anche come ciò che fornisce e dà senso, l'ente nella sua totalità ne dipende come ciò

59 *Ivi*, p. 139 [*Essere e Tempo*, p. 136]

60 *Ivi*, p. 252 [*Essere e Tempo*, pp. 237-238]

61 «La comprensione è sempre affettivamente connotata [gestimmtes]» *Ivi*, p. 190 [p. 182] traduzione modificata

62 *Ibidem*

63 «In essa [nell'interpretazione] la comprensione, comprendendo, si appropria [sich eignet] di ciò che ha compreso. Nell'interpretazione, la comprensione non diventa altra da sé ma se stessa.» *Ivi*, p. 197 [p. 189] In altre parole, dice Heidegger, ciò che si rende esplicito nell'interpretazione è «la struttura del qualcosa in quanto qualcosa.» Sulla determinazione di questa struttura cfr. il § 12 del *Wintersemester* marburghese del 1925/26 in GA 21 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* [*Logica: il problema della verità*, Mursia, Milano, 1986]

64 «Nur Dasein kann daher sinnvoll oder sinnlos sein.» GA 2 *Sein und Zeit*, p. 201 [*Essere e Tempo*, p. 193] traduzione modificata

65 *Ibidem*

che è completamente estraneo al senso. Ma allora quello che qui ha l'apparenza di un corollario nasconde in verità un dilemma: o il senso è una dimensione costitutiva dell'esserci che "comprende" anticipatamente l'ente nella sua totalità oppure non lo è, ma ciò rimette in causa l'originarietà dell'esistenziale della comprensione il quale stabilisce che l'ente (in totalità) abbia senso unicamente a partire dall'apertura irriducibile e incondizionata dell'esistenza dell'esserci. Non solo dunque la comprensione (e l'interpretazione) deve essere esclusiva ma anche preliminare e illimitata e non ammettere alcunché di insensato. Il senso non è il risultato di un "atto di conferimento" [Sinnggebung] rivolto a qualcosa di estraneo al senso, né una dimensione che verrebbe a sopraggiungere in seguito a una semplice presenza.⁶⁶ Dunque, come può sussistere l'"insensatezza"? L'"insensato", in realtà, non indica affatto un'altra dimensione rispetto al "senso" e al "privo di senso", bensì ciò che si sottrae alla mutua opposizione tra *sinnlos* e *sinnvoll* e la smentisce:

L'espressione "insensato" [unsinnig] non importa alcuna valutazione; è una semplice determinazione ontologica. Solo ciò che è insensato può essere contro senso [widersinnig]. L'ente semplicemente sussistente, in quanto incontrato dall'esserci può, *in un certo senso*, andare contro il suo essere; ad esempio, gli eventi naturali [Naturereignisse] che sconvolgono e distruggono.⁶⁷

Se nell'angoscia il mondo sprofonda nella più completa insignificatività, l'insensato è l'attestazione che il senso non è coestensivo al mondo e che ordinariamente - e non straordinariamente come l'angoscia - c'è una "zona d'ombra" che requisisce la distinzione tra "enti alla mano" [zuhandenen] e "semplicemente sussistenti" [vorhandenen]. Il problema perciò non sta nel capire come l'ente "semplicemente sussistente" possa divenire insensato ma nel comprendere come l'insensato non possa essere rinchiuso nel suo concetto. L'insensato è ciò che sta irriducibilmente fuori dalla "presa" dell'esserci e s'indispose ad entrare a far parte di qualsiasi «pre-disponibilità» [Vorhabe], «pre-visione» [Vorsehen], «pre-cognizione» [Vorgriff]⁶⁸; esso non costituisce una semplice riserva per il senso, né teleologicamente il dominio

⁶⁶ Del resto, su questo punto, anche in contrapposizione a Husserl, Heidegger è piuttosto esplicito.

Cfr. *Ivi*, p. 199 [p. 190]

⁶⁷ *Ivi*, p. 202 [p. 193]

⁶⁸ *Ivi*, p. 199 e passim [p. 190 e passim]

della sua progressiva conquista. E non si pone nemmeno ai margini del senso perché ne è il suo rovescio, ciò che repentinamente può trasformarsi in una minaccia rivolta contro l'esserci.

Heidegger definisce il rapporto dell'esserci con le cose un "incontro". Nell'incontro le cose si fanno innanzi, vengono avanti verso l'esserci e questo venire avanti è il loro modo di scoprirsi e di offrirsi. La paura non fa che rendere concreto questo movimento (ideale e materiale) in cui le cose non attendono, sono loro, in un certo senso, questa volta, a prendere l'iniziativa. Pertanto è inutile cercare una relazione tra la familiarità - con cui abitualmente l'esserci è nel mondo⁶⁹ - e la paura che non sia una reversibilità dell'una nell'altra. L'esserci è in un rapporto inquieto con il mondo, le cose gli si rivolgono in una perdurante «sollecitazione» accordandogli una calma solo apparente. In un passo dei *Prolegomena*, Heidegger la descrive così:

l'avere-a-che-fare indisturbato, l'uniformità tranquillizzante del fare quotidiano, l'indifferenza nel disbrigo possono in ogni momento (e vengono anche) interrotti da quelli della inquietudine [Unruhe] e dell'ansietà [Bangigkeit], di nuovo da quelli dell'agio e della liberazione fino alla follia scatenata [Raserei]. I fenomeni dell'indifferenza e le modificazioni che ne risultano tramite la sollecitazione, sono in assoluto possibili soltanto perché all'essere-nel-mondo procurante può, di suo, fin dall'inizio indirizzarsi la minacciosità e non-minacciosità, in breve: il mondo come significatività.⁷⁰

È dunque vero che la paura sorge dal mondo⁷¹ però, in alcune circostanze, accade qualcosa che può anche superare l'orizzonte del senso nel quale è preventivamente rinchiusa. A questo punto non si parla più di un ente che fa paura, ma di un "qualcosa" senza nessun'altra distinzione che, in un richiamo di ascendenza kantiana, può assumere l'aspetto di un evento che irrompe *ex abrupto*, imprevedibile e sconvolgente: è il terrore. Non un ente semplicemente privo di senso, bensì qualcosa

69 «L'in-essere [dell'esserci] non significa la presenza spaziale di una cosa dentro l'altra, poiché l'"in", originariamente non significa affatto un riferimento spaziale (...) "In" deriva dalla radice *innan-*, abitare, *habitare*, soggiornare; *an* significa: sono abituato, sono familiare con, sono solito: esso ha il significato di *colo*, nel senso di *habito* e *diligo*.» *Ivi*, p. 73 [p. 78] traduzione leggermente modificata

70 GA 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 351 [*Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, p. 314]

71 «La paura giunge improvvisa [herüberfällt] dall'intramondano. L'angoscia si leva dall'essere-nel-mondo.» GA 2 *Sein und Zeit*, p. 455 [*Essere e Tempo*, p. 413]

di insensato, controsenso, che va contro lo stesso senso. Qualcosa del mondo che giunge dal “fuori” del mondo, da quello strato interstiziale che ne costituisce il limite e l'eccezione e che ne sconvolge l'aspetto. Kant lo definisce il mostruoso, il prodigioso, *Ungeheuer*. Un ente il cui apparire nega il proprio concetto.⁷²

Si può sostenere che esista un rapporto tra il “Nicht-zu-Hause” dell'angoscia e l'”Unsinnig-Widersinnig” del terrore? In un modo segreto e solidale non testimoniano entrambi che è il mondo a essere intrascendibile tanto che nell'angoscia quanto nel terrore si fa innanzi qualcosa che che disapprende qualsiasi potere dell'esserci? Che cosa “resta” del mondo nell'angoscia che pretende di sospenderne il valore e il senso nel farne scaturire il puro fenomeno? Che cosa “resta” del mondo nel terrore dove senso e spazio sono ridotti a una soglia, una dimensione liminare dove il mondo è capovolto contro se stesso?

L'angoscia accade, ma anche il terrore supera qualsiasi premonizione e non c'è niente che garantisca la paura dal trasformarsi in terrore. Anzi, bisogna in maniera inversa vedere la paura come una modificazione del terrore a partire dal tratto centrale del fenomeno della paura che è l'«aver-paura» [das Fürchten]. Ogni ente che fa paura è individuato da e in questa situazione affettiva. Però, che ciò accada appare essere solo un caso di un possibilità più ampia. In altre parole, bisogna considerare la paura una possibilità del terrore, laddove il “cosa”, il *Wovor* della paura si fonda su ciò che nel terrore non ha ancora una determinazione. L'”aver-paura” o, sarebbe meglio dire l'”aver-terrore”, è la disposizione affettiva dell'esserci che definisce la struttura formale generale del rimando all'ente.⁷³ Al terrore non appartiene l'indeterminato dell'angoscia né il determinato della paura, bensì l'indeterminabile, il qualcosa. Nella fondamentale equazione tra mondo e senso⁷⁴, il terrore è l'esperienza

72 Cfr. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 26 [*Critica del Giudizio*, trad. A. Gargiulo, Laterza, Bari, 1997, p. 177]

73 «Mentre la paura richiama il coraggio, il terrore ci lascia nello stupore. Dapprima ciò vuol dire un'immobilità, tanto “fisica” che “psichica”. L'impossibilità di qualsivoglia reazione è innanzitutto, fondamentalmente, l'impossibilità di *rispondere* di ciò che accade, vale a dire di essere se stessi di fronte a ciò che ci sopravviene. (...) In questa misura, il terrore appare irriducibile alla paura e non è solamente una varietà di questa, una paura particolarmente acuta, ecc.» C. Romano, *L'événement et le monde*, PUF, Paris, 1998, p. 150

74 Cfr. Le lucide analisi svolte da Jean-Luc Nancy sulla “mondializzazione” (che egli definisce “la fine del mondo”) il cui presupposto è che “mondo” stia per “senso”: «*Mondo* non è soltanto correlativo di *senso*: è strutturato come *senso*. E reciprocamente *senso* è strutturato come *mondo*.

dell'apparire di ciò che è nel mondo pur non facendone parte, qualcosa che è “non-senso” [unsinnig], “contro-senso” [widersinnig] assurdo e paradossale e non semplicemente “privo di senso” [sinnlos].

Ora, se la situazione affettiva inautentica della paura rimette in causa così radicalmente la struttura ontologica del fenomeno del mondo non diventa, di conseguenza, più difficile riuscire a decifrare e comprendere cosa separi *effettivamente* l'angoscia dal terrore? Heidegger lo deve ammettere platealmente: «Non posso entrare nei particolari relativi alle diverse modificazioni in base alle quali l'angoscia, che è inesprimibile, viene velata proprio dall'aver paura.»⁷⁵ Ovvero: la confusione è costitutiva e la sovrapposizione non è eliminabile e questo per ragioni essenziali e non per difficoltà contingenti. Se nell'analisi del fenomeno della paura, dice Heidegger, «viene in luce la struttura della situazione affettiva in generale»⁷⁶ bisogna rilevare come nell'interpretazione dell'angoscia essa venga definitivamente compromessa. In effetti, ciò cui si assiste è una sorta di collasso della struttura della *Grundbefindlichkeit* in cui i singoli aspetti si ripiegano l'uno sull'altro: «Il *per-che* l'angoscia è angoscia coincide dunque col *davanti-a-che* essa è angoscia: l'"essere-nel-mondo". L'identità del “davanti-a-che” dell'angoscia e del suo “per-che” si estende così all'angosciarsi stesso, poiché esso, in quanto situazione affettiva, è un modo fondamentale dell'essere-nel-mondo.»⁷⁷

A rigore, non c'è interpretazione dell'angoscia che non sia chiamata a fissarne il fenomeno a partire dal suo tratto centrale, cioè dall'"aver-angoscia" (come “angosciarsi”). Solo da questo presupposto è possibile definire il profilo della minaccia (*Wovor*) e di ciò cui essa attende (*Worum*). È quanto infatti si realizza nella paura laddove è solo dall'"aver-paura" possono essere dispiegati i tratti del “davanti-a-che” e del “per-che” del suo fenomeno.⁷⁸ Ed è quanto, al contrario, nell'angoscia

In definitiva, “il senso del mondo” è un'espressione tautologica.» Jean-Luc Nancy, *Il senso del mondo*, Lanfranchi, Milano, 1997, p. 17.

75 GA 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 404 [*Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, p. 363]. È significativo che questa affermazione non abbia poi trovato posto in *Essere e tempo*.

76 GA 2 *Sein und Zeit*, p. 186 [*Essere e Tempo*, p. 179]

77 *Ivi*, p. 250 [p. 236]

78 «La visione ambientale preveggenza si rende conto di ciò che fa paura perché si trova nella situazione affettiva della paura. L'aver paura, in quanto possibilità latente dell'essere-nel-mondo

non può aver luogo perché l' "aver-angoscia" non è una situazione fenomenicamente reperibile. Non c'è insomma un fenomeno "positivo" dell'angoscia ed essa non si determina se non per differenza rispetto a quello della paura. Di conseguenza, Heidegger è costretto a dire che il "niente" dell'angoscia si oppone irriducibilmente alla "cosa" della paura senza tuttavia poter porre o richiamare ulteriori distinzioni. Egli cioè, deve partire dal "niente" per comprendere l'angosciarsi stesso dell'esserci ma ciò secondo un evidente capovolgimento dell'ordine di indagine prescritto dall'analisi e infatti, quando egli giunge a parlare dell' "aver-angoscia", il fenomeno non è più chiaro se non nel suo concetto mentre la confusione continua a tentare la solidità dell'unica determinazione, il "niente" di fronte al quale l'esserci si angoscia, costringendolo a riconoscere l'impossibilità di giungere su questa base a una separazione definitiva tra il fenomeno dell'angoscia e il fenomeno della paura.

È questo l'esito aporetico di una riduzione che se vuole essere davvero radicale deve confessare la propria impossibilità oppure, se vuole essere praticabile, deve ammettere di essere parziale rinunciando però in questo modo all'assunto che l'autentico essere dell'esserci (come "essere-nel-mondo") non sia niente di "mondano" e definendo perciò l'inautenticità come l'orizzonte intrascendibile dell'esistenza. Ciò che qui si sostiene è esattamente l'ipotesi che angoscia e terrore siano suscettibili di una reversibilità incombente in cui "qualcosa" è sempre sul punto di indefinirsi in "niente" e "niente" sempre sul punto di assumere un'apparenza in "qualcosa".⁷⁹

Angoscia e terrore s'incontrano al limite del mondo nel luogo stesso del suo evento e nell'inassegnabile movimento di un *relais* di apertura e chiusura in cui gli

affettivamente situato, l' "essere pauroso", ha già scoperto il mondo in modo tale che da esso possa avvicinarsi qualcosa che fa paura.» *Ivi*, pp. 187-188 [p. 180]

79 «Ciò davanti a cui l'angoscia è tale, è niente di utilizzabile nel mondo. Ma questo niente di utilizzabile che il discorso quotidiano preveggenete comprende non è un niente totale. Il niente di utilizzabilità si fonda in "Qualcosa" [Etwas] di più originario, nel *mondo*.» *Ivi*, p. 249 [p. 235] traduzione modificata. È singolare che questa enunciazione del mondo come "Qualcosa" faccia capolino proprio nel § 40 dedicato all'angoscia ma subito dopo vi scompaia (per non tornare più). È sufficiente continuare la lettura del passo citato per verificarla: «Ma questo [il mondo], da parte sua, appartiene ontologicamente ed essenzialmente, all'essere dell'esserci in quanto essere-nel-mondo.» *Ibidem*. Il mondo in quanto Qualcosa è già da sempre nel dominio ontologico dell'esserci. Sarà da notare la differenza con le tesi sviluppate negli anni successivi a *Essere e tempo*, in cui è invece il mondo a dominare sull'esserci. Su questo tema, il secondo capitolo.

estremi si toccano e si confondono in un rapporto che non sa più stabilire univoche derivazioni. I fenomeni travolgono loro stessi e con essi i concetti i quali possono rivendicare, a quel punto, solo pure distinzioni.⁸⁰

80 A questa conclusione, seguendo peraltro un'altra strada, perviene anche Rudolph Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Puf, Paris, 1994, in particolare, p. 34.

Capitolo secondo

TRASCENDENZA DEL MONDO

L'angoscia rivela il fenomeno del mondo. Ciò significa che il mondo è svelato da una parte come presupposto per la manifestazione dei singoli enti che sono appunto detti intramondani; dall'altra, è riferito alla costituzione ontologica dell'esserci. La trascendenza del mondo rispetto agli enti si fonda dunque sulla trascendenza dell'esserci. Ma fino a che punto è pertinente il ricorso alla nozione di "trascendenza" riferita al mondo stesso?

In *Essere e tempo*, la nozione di «trascendenza del mondo» compare tematicamente solo nel § 69 laddove è formulata come problema. In quella sede, il compito diviene quello di accertare se la temporalità, come senso della "cura", sia in grado di costituire anche l'apertura dell'esserci, il "ci" del suo "essere-nel-mondo". Il mondo può essere ontologicamente incluso nella costituzione temporale dell'esserci? «Nell'apertura del ci il mondo è con-aperto»⁸¹, dice Heidegger. Questo significa che l'essere del mondo appartiene alla struttura d'essere dell'esserci ed è dunque fuori discussione che la trascendenza del mondo si costituisca in modo diverso rispetto alla

81 GA 2 *Sein und Zeit*, p. 482 [*Essere e Tempo*, p. 437]

temporalità estatica dell'esserci; al contrario, esso si determina per intero all'interno del suo orizzonte, come precisa Heidegger: «Il mondo non è semplicemente presente né utilizzabile, ma si temporalizza nella temporalità. Esso “ci è” in una col “fuori di sé” delle estasi.»⁸² Nel corso del semestre estivo del 1927, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Heidegger è ancora più esplicito: «Il mondo è qualcosa di conforme all'esserci [Daseinmäßiges]. Esso non sussiste come le cose, ma *ci* è, così come l'esser-ci che noi stessi siamo è, cioè esiste.»⁸³ L'esserci come "essere-nel-mondo" vuole allora dire insieme due cose: «l'esserci, esistendo, è il suo mondo»⁸⁴ e «se non esistesse alcun esserci, non “ci” sarebbe neppure alcun mondo.»⁸⁵ La trascendenza del mondo non è affatto un problema e invece rinvia alla possibilità che se ne possa svelare il fondamento. Ciò accade in effetti nell'angoscia che non realizza affatto la trascendenza dell'esserci, bensì la presuppone continuamente. Il riprendere l'esserci dall'inautenticità dell'esistenza deietta ha il senso di ricondurlo, di portarlo indietro all'originarietà della sua costituzione ontologica come “essere-nel-mondo”.

Ma perché allora nelle lezioni universitarie immediatamente successive alla pubblicazione di *Essere e tempo* Heidegger avanza nuovamente il problema della trascendenza del mondo e lo lega insistentemente al problema del fondamento? Cosa costringe poi l'interrogazione a dirigersi sull'essere-fondamento dell'esserci e a determinare l'essenza di questo fondamento? Non si tratta di problemi singolari, né è il caso di parlare di problemi di secondaria importanza. Sono invece tutti aspetti centrali della stessa questione nella quale si ripropongono intatte le difficoltà cui l'analitica non è stata in grado di far fronte. Un problema di direzione o meglio, di profondità. In particolare, sembra che il fenomeno dell'"essere-nel-mondo" svelato nella situazione affettiva dell'angoscia non abbia raggiunto la radicalità richiesta. La trascendenza dell'esserci infatti, se è trascendenza dell'«ente in totalità» [im Ganzen]⁸⁶, non può escludere l'ente che l'esserci è.

82 *Ivi*, p. 483 [p. 438]

83 GA 24 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 237 [*I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il Melangolo, Genova, 1988, p. 159] traduzione lievemente modificata

84 GA 2 *Sein und Zeit*, p. 482 [*Essere e Tempo*, p. 437]

85 *Ivi*, p. 483 [p. 438]

86 Cfr. GA 9 *Wegmarken*, pp. 156-157 [*Segnavia*, pp. 112-113]

Questi [l'esserci] trascende l'ente, e il trascendimento è un salto in direzione del mondo. L'ente però, che viene trasceso nella trascendenza, non è soltanto quello che si differenzia dall'esserci, ma nella trascendenza l'esserci trascende proprio se stesso in quanto ente – più esattamente: questo trascendimento è ciò che permette all'esserci di essere in fondo se stesso.⁸⁷

Se la trascendenza vuole davvero essere radicale non può non riguardare anche l'esserci. Solo che l'esserci a quel punto si trova nella posizione ambigua dell'oltrepassante e dell'oltrepassato, anzi di colui che perviene al “se-stesso” proprio nell'oltrepassamento della totalità dell'ente e di se stesso. La trascendenza non passa sopra o accanto all'esserci ma si iscrive in esso costituendone originariamente l'ipseità: «*Nell'oltrepassamento, l'esserci perviene anzitutto a quell'ente che esso, e vi perviene come a se “stesso”.* La trascendenza costituisce l'ipseità [Selbstheit]»⁸⁸ ovvero svela il fenomeno fondamentale dell'"essere-nel-mondo" mercé la riduzione di quello che Heidegger chiama «l'esserci effettivo» [faktisches Dasein]⁸⁹. Ma operando preliminarmente una distinzione tra l'esserci e l'uomo – la trascendenza dell'esserci è una trascendenza dell'esserci *nell'uomo* - la dimensione ontico-esistentiva dell'esistenza umana non è ciò che è necessario escludere per attingere il fenomeno dell'esserci nella sua purezza poiché questa esclusione è continuamente presupposta. È come se la riduzione della fenomenalità del mondo fosse stata acquisita nello statuto della trascendenza, come se l'angoscia non fosse più concepita come un risultato dell'analitica divenendo invece un presupposto della ricerca. In questa maniera però il contesto filosofico è completamente cambiato e non ci si muove più in una fenomenologia che a partire dai fenomeni è chiamata a fornirne un'interpretazione, bensì in una metafisica che, nel far propria la tesi fondamentale della trascendenza dell'esserci, deve trovare il proprio radicamento fenomenico. Ciò che dunque è richiesto è un percorso inverso che non porta via dal “mondo della vita”, ma che vi conduce: la trascendenza dell'esserci è una trascendenza *nel* mondo

87 GA 26 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, pp. 233-234 [*Principi metafisici della logica*, Il Melangolo, Genova, 1990, pp. 215-216]

88 GA 9 *Wegmarken*, p. 138 [*Segnavia*, p. 95]; cfr. GA 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, pp. 233-234 [*Principi metafisici della logica*, pp. 196-197]

89 GA 26 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, p. 212 [*Principi metafisici della logica*, p. 197]

dei fenomeni.

I testi posteriori a *Essere e tempo* registrano tutti questo cambiamento. Con metafisica Heidegger intende l'irruzione dell'uomo nella totalità dell'ente e il rapporto con questa totalità. Questo è quanto accade a partire dall'esistenza storica dei greci e viene testimoniato dalla loro filosofia. Filosofia che è l'espressione di una trasformazione dell'atteggiamento nei confronti dell'ente in base al quale l'uomo greco comincia a interrogarsi e a chiedere "perché", cioè inizia a formulare le domande riassunte in seguito da Leibniz nella domanda metafisica per eccellenza: perché c'è qualcosa e non niente? "Metafisica" non definisce quindi solamente una tradizione filosofica né semplicemente un'epoca delimitata della storia del pensiero occidentale. Per Heidegger invece, almeno a questa altezza, la metafisica costituisce l'ambito di un pensiero e l'orizzonte di un problema. Che egli si assuma il compito di una "ripetizione" della metafisica come problema fondamentale vale come esplicitazione di ciò che in essa è rimasto nascosto e impensato⁹⁰. La "domanda guida" (Leitfrage) della metafisica – "che cos'è l'ente?" - deve condurre alla "domanda fondamentale" (Grundfrage) circa il senso dell'essere. Ma ciò che è soprattutto necessario è che la loro differenza sia fondata. Il problema della metafisica, come afferma Heidegger nelle pagine conclusive del *Kantbuch*, non è nientemeno che un problema di fondazione.

Il problema della fondazione della metafisica trova la sua radice nell'interrogazione sull'esserci nell'uomo, o meglio sul suo più intimo fondamento, la comprensione dell'essere come finitezza essenzialmente esistente. Questa interrogazione sull'esserci chiede quale sia l'essenza dell'ente così determinato, e poiché tale essenza risiede nell'esistenza, il problema dell'essenza dell'esserci è il problema esistenziale. (...) la fondazione della metafisica ha la sua base in una metafisica dell'esserci.⁹¹

Da questo punto di vista, l'ontologia fondamentale di *Essere e tempo* non

90 «Per ripetizione di un problema fondamentale intendiamo l'esplicitazione delle sue possibilità originarie ancora nascoste. Nella messa in opera di tali possibilità il problema si trasforma; ma questo è anche il solo modo per salvaguardarne il contenuto problematico.» GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 204 [*Kant e il problema della metafisica*, p. 177]

91 GA 3 *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 230 [*Kant e il problema della metafisica*, p. 198]

costituisce che una preparazione preliminare di questo compito.⁹² Che l'esserci si muova essenzialmente nella comprensione dell'essere gli può valere come riconoscimento dell'irriducibilità della differenza ontologica tra essere ed ente. Tuttavia l'esserci deve svelare *effettivamente*⁹³ il rapporto che lo lega all'essere nella finitezza della sua esistenza. Il luogo di questo rapporto è la trascendenza e sarà dalla sua interpretazione, dice Heidegger, che «ci imatteremo quasi spontaneamente nel fenomeno e nell'essenza del fondamento.»⁹⁴ Cosa intende Heidegger con “trascendenza” e in che senso la pone come “fondamento”?

In linea generale, per Heidegger la trascendenza è determinata sotto tre aspetti: il trascendere, il movimento proprio della trascendenza; ciò che è trasceso; e ciò verso cui si trascende, il trascendente. Riferita all'esserci «la trascendenza significa qualcosa che è proprio dell'*esserci umano*, non però come un suo comportamento possibile fra altri, talvolta attuato, talvolta no, ma come *costituzione fondamentale di questo ente che precede qualsiasi comportamento.*»⁹⁵ Ciò però comporta delle difficoltà perché, intesa nel movimento del trascendere, la trascendenza è qualcosa di in sé inconcluso mentre riferito alla trascendenza dell'esserci non può che essere già avvenuto: «La trascendenza, che ha superato anticipatamente un ente, e nient'altro, ha reso possibile per prima cosa che questo ente superato anticipatamente *stia di fronte* in maniera ontica *come un ente* e ora venga colto in se stesso come ciò che sta di fronte.»⁹⁶ L'esserci deve aver già da sempre superato l'ente affinché esso appaia e gli possa stare di fronte. Non di meno, tale superamento non può essere fenomenicamente situato poiché non un è comportamento espressamente attuato dall'esserci ma ciò che ne costituisce metafisicamente l'essenza.

La riduzione dell'esistenza fenomenica, che in *Essere e tempo* era conseguita nell'angoscia allo scopo di manifestare l'esistenza autentica dell'esserci, è qui posta già come determinazione ontologicamente fondamentale al di qua di ogni prova e

92 Cfr. GA 26 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, p. 215 [*Principi metafisici della logica*, p. 200]

93 Cfr. GA 9 *Wegmarken*, p. 134 [*Segnavia*, p. 91]

94 GA 26 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, p. 203 [*Principi metafisici della logica*, p. 190]

95 GA 9 *Wegmarken*, p. 137 [*Segnavia*, pp. 93-94]

96 GA 26 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, p. 212 [*Principi metafisici della logica*, p. 197]

garanzia. In questo senso, la trascendenza dell'esserci non ha bisogno di essere rivelata nella sua possibilità metafisica, piuttosto deve essere legittimata nella sua realtà effettiva. Ma ciò non può che portare a esiti paradossali nella misura in cui, pur essendo sempre richiesta, non può venire mai affermata. Ciò si riflette sulla nozione di fatticità come peculiare modo d'essere del *Dasein*. In effetti, mentre in *Essere e tempo* Heidegger aveva affermato che l'essenza dell'esserci è l'esistenza e l'esistenza in quanto tale è necessariamente fattizia, ora la prospettiva si rovescia e l'"essere-nel-mondo" definisce non già una predicazione d'esistenza ma la determinazione metafisica della sua essenza, al di qua di ogni presa di posizione circa la sua fatticità.

In altre parole, la proposizione: l'esserci è per sua costituzione fondamentale un essere-nel-mondo, non rappresenta la constatazione della sua esistenza fattizia [faktischen Existenz]: con questa proposizione non stabilisco che il mio esserci viene effettivamente [faktisch] alla luce e nemmeno dico che esso, per sua essenza, deve anche esistere effettivamente, dico invece: se l'esserci esiste effettivamente, allora la sua esistenza ha la struttura dell'essere-nel-mondo, l'esserci cioè è per sua essenza un essere-nel-mondo, sia che esista effettivamente o no.⁹⁷

Non si può non rilevare qui la prossimità e insieme tutta la distanza che separa la fenomenologia di *Essere e tempo* dall'orizzonte filosofico che ora è occupato dalla metafisica. Prossimità perché la metafisica ha acquisito ciò la fenomenologia andava cercando, cioè la trascendenza dell'esserci rispetto al mondo dei fenomeni; distanza perché opposto è ora il punto di partenza: l'esistenza dell'esserci, nella sua concreta fatticità, non è il *factum a quo* dell'analitica bensì il *terminus ad quem* dell'indagine. Ecco perché Heidegger scorge un problema di fondazione ed ecco perché la «metafisica dell'esserci» gli debba apparire insufficiente tanto da costringerlo a reperire un «terreno concreto»⁹⁸ di fondazione.

In effetti, il progetto di una "metaontologia" [Metontologie] è chiamato a rispondere a questa richiesta. Nelle intenzioni di Heidegger, essa si propone come

97 GA 26 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, p. 217 [*Principi metafisici della logica*, p. 201] traduzione lievemente modificata

98 GA 3 *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 231 [*Kant e il problema della metafisica*, p. 198]

una «radicalizzazione e una universalizzazione»⁹⁹ del problema fondamentale della metafisica a partire dalla differenza ontologica come «fenomeno originario dell'esistenza umana». Ma si vede bene come l'elaborazione di un'«ontica metafisica» (come parte di questa “metaontologia”) per essere davvero radicale debba portare non a un «capovolgimento» dell'ontologia classica, come prospetta Heidegger¹⁰⁰, ma a una “distruzione” in senso fenomenologico dell'intera ontologia fondamentale su cui la “metafisica dell'esserci” pretende di sostenersi. Cosa che evidentemente Heidegger si astiene dal fare. Così, che ci sia bisogno di una fondazione della metafisica, che sia richiesta al tal scopo un'«ontica metafisica» è ciò che di fatto sancisce nuovamente la separazione tra il piano trascendentale al quale quello esistentivo si aggiunge solo esteriormente.

Nell'analitica esistenziale, l'angoscia tentava di svelare il fenomeno puro dell'"essere-nel-mondo" senza però potersi liberare ultimativamente dal ricorso ai fenomeni nella loro dimensione mondana e sensibile. Il fenomeno dell'angoscia definiva una soglia irriducibilmente aporetica al di qua della quale la situazione affettiva dell'angoscia non poteva non scambiarsi con quella della paura e al di là della quale essa diveniva fenomenicamente inatingibile. L'angoscia diventava preda di una confusione proprio in ragione del fatto che la sua determinazione fenomenica restava indeducibile rispetto a quella del terrore. In una prospettiva metafisica, pur partendo dall'opposta assunzione che l'esserci oltrepassi originariamente e costitutivamente la totalità dell'ente e se stesso, gli esiti non sono sostanzialmente differenti giacché l'ambiguità tra un'accezione trascendentale e una esistentiva del mondo non è in ultima istanza dissipabile e l'esserci si trova coinvolto nel mondo dei fenomeni proprio nella misura in cui il fenomeno del mondo è fissato ontologicamente nella sua costituzione.

Colui che oltrepassa e quindi si eleva, deve, in quanto tale, sentirsi situato nell'ente. Così sentendosi, l'esserci è a tal punto coinvolto dall'ente da farne

99 GA 26 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, p. 201 [*Principi metafisici della logica*, p. 188]

100La μεταβολή per Heidegger si riferisce all'ontologia che nella metaontologia è portata al suo capovolgimento latente. In questo senso, aggiunge Heidegger, «nella loro unità, ontologia fondamentale e metaontologia formano il concetto di metafisica.» *Ivi*, p. 202 [p. 189]

parte e da esserne pervaso nel suo stato d'animo [durchstimmt]. Si dice allora trascendenza un progetto di mondo tale che il progettante è anche già dominato nel suo stato d'animo [gestimmt durchwaltet ist] dall'ente che oltrepassa. Poiché la trascendenza comporta questo coinvolgimento nell'ente, l'esserci prende terreno nell'ente, e così trova "fondamento". Questo "secondo" fondare non scaturisce dopo il "primo", ma è "contemporaneo" ad esso.¹⁰¹

La fondazione è doppia: l'esserci è il fondamento del mondo nella misura in cui è esso stesso fondato dal e nel mondo. È dunque l'essenza stessa del fondamento a essere duplice, secondo un'ambiguità insuperabile che bisogna sapere leggere nell'espressione "trascendenza *del* mondo". Nel genitivo oggettivo, il fondamento è l'esserci e il progetto di mondo si fonda sulla sua volontà e libertà.¹⁰² Nel senso genitivo soggettivo dell'espressione invece è l'esserci a essere dominato dal mondo.¹⁰³ Detto altrimenti: la *Selbstheit* del soggetto si costituisce nel movimento perpetuo del trascendere quantunque l'esserci dichiari di essere già da sempre coinvolto in un mondo dal quale non si può distogliere. Questo secondo fondare è definito da Heidegger come «prendere-terreno» [Boden-nehmen]. Il soggetto diviene tale ribaltando la prospettiva idealistica contestata proprio dall'esperienza più originaria dell'esserci costituita dalla situazione affettiva. In essa il fondamento è il mondo, è il mondo ad affermarsi come quella natura «in quanto ente trascendente»¹⁰⁴ che domina e pervade profondamente l'esserci nel suo stato d'animo.¹⁰⁵

Fondamento contro fondamento, il mondo definisce allora il punto di articolazione tra l'essenza metafisica dell'esserci, la sua libertà e il fatto o la fatticità della sua esistenza: «Solo la libertà può lasciare che all'esserci un mondo si imponga

101 *Ivi*, p. 166 [p. 122]

102 «L'in-vista-di [Umwillen] è se stesso in una e per una volontà [Wille]. Con ciò però non si intende l'atto ontico-esistenziale, ma di nuovo l'essenza metafisica, la possibilità interna di volere: *la libertà*.» GA 26 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, p. 246 [Principi metafisici della logica, p. 226-227]

103 Roberto Terzi ha condotto una dettagliata analisi sull'implicazione tra esserci e mondo (nella loro reciproca trascendenza) mostrando come essa si sia sviluppata in Heidegger grazie alle analisi sulla temporalità estatico-orizzontale condotte nell'ultima parte di *Essere e tempo* e in seguito nei corsi universitari del 1927-1928/29. Roberto Terzi, *Il tempo del mondo. Husserl, Heidegger, Patočka*, in particolare pp. 31 e ss.

104 GA 27 *Einleitung in die Philosophie*, p. 328

105 Su questo passaggio teorico, il commento di Flavio Cassinari, *Mondo, esistenza, verità. Ontologia fondamentale e cosmologia fenomenologica nella riflessione di Martin Heidegger (1927-1930)*, pp. 225-228

[walten] e si faccia mondo [welten]», dice Heidegger nell'*Essenza del fondamento*. Ma nelle pagine finali del corso dello stesso anno *Concetti fondamentali della metafisica* egli si esprime diversamente e il mondo diventa una prospettiva ontologicamente insuperabile tanto che l'essenza del fondamento non è la libertà dell'esserci e che «nel progetto domina il mondo.»¹⁰⁶

Posta questa ambiguità irriducibile ed essenziale della trascendenza *del* mondo - secondo la quale l'esserci è contemporaneamente colui che trascende il mondo e insieme colui che dal mondo è incessantemente trasceso¹⁰⁷ - in quale maniera si deve intendere l'esperienza dell'angoscia la cui analisi occupa le pagine di “*Che cos'è metafisica?*”? Questo scritto «riflette sul niente»¹⁰⁸, dice Heidegger, in maniera però sostanzialmente diversa rispetto al rapporto tra angoscia e niente che in *Essere e tempo* era indicato.¹⁰⁹ Nel testo del 1929, l'angoscia infatti non ha il compito di rivelare possibilità autentiche dell'esserci che si scoprono mercé la riduzione dell'esistenza mondana. Essa invece è l'esperienza che conduce all'essenza della metafisica in quanto ne svela il fondamento: l'angoscia è l'«esperienza fondamentale del niente»¹¹⁰ perché in essa il niente è scoperto essere il fondamento della

106 GA 27 *Einleitung in die Philosophie*, p. 530 [p. 467]. Sotto questa prospettiva, non si può non convenire con Eugen Fink quando egli sostiene che determinare la libertà come il fondamento della trascendenza dell'esserci costituisce «l'apice della concezione soggettivistica del mondo» (E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1990, p. 171). L'esserci non ritrova nel mondo se non ciò che egli stesso vi ha posto e se da una parte l'esserci è un lasciarsi vincolare alle possibilità concesse dall'ente, dall'altra ciò avviene secondo una «norma» – confessa Heidegger - «a priori consegnata all'ente.» (GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, pp. 496-497 [*Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, p. 438]) L'esserci resta in-vista-di-sé e il mondo non rappresenta se non il termine della costituzione della soggettività del soggetto grazie alla quale l'esserci determina incessantemente se stesso come “ipseità” [Selbstheit].

107 Il mondo «è l'autentico trascendente, ciò che è ancora più al di là degli oggetti, e nel contempo questo al di là, in quanto esistente, è una determinazione fondamentale dell'essere-nel-mondo, dell'esserci.» GA 24 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, pp. 424-425 [*I problemi fondamentali della fenomenologia*, op. cit., p. 287] Costantino Esposito riformula l'implicazione tra esserci e mondo in questo modo: «L'Esserci ha da essere non in prima istanza un contesto mondano, bensì ha da essere la sua stessa apertura. In una tale “contraddizione” per la quale l'apertura è gettata in se stessa e il mondo porta ed assegna l'Esserci al suo essere come effettivo, si manifesta il fenomeno della trascendenza.» Costantino Esposito, *Il fenomeno dell'essere: fenomenologia e ontologia in Heidegger*, op. cit., p. 286

108 GA 9 *Wegmarken*, p. 123 [Segnavia, p. 79]

109 GA 2 *Sein und Zeit [Essere e tempo]*, § 58, § 62. Su questo punto anche J.-L. Marion, *Réduction et donation: recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris, 1989, p. 111

110 GA 9 *Wegmarken*, p. 109 [Segnavia, p. 65]

metafisica.

Si tratta in effetti tanto poco di una ripresa delle analisi sull'angoscia svolte in *Essere e tempo* quanto invece di una “ripetizione”, in senso heideggeriano, del problema della metafisica. Tuttavia, per quanto siano cambiati il contesto e il fine, Heidegger circoscrive il fenomeno in maniera del tutto simile.

Accade nell'esserci dell'uomo uno stato d'animo [Gestimmtsein] in grado di portarlo dinanzi al niente stesso? Questo accadere è possibile e, benché assai di rado, solo per degli attimi nella tonalità fondamentale [Grundstimmung] dell'angoscia.¹¹¹

Heidegger non smentisce che l'esistenza dell'esserci sia affettivamente intonata e «quelli che noi chiamiamo “sentimenti” [Gefühle] – aggiunge - non sono un fenomeno fugace». D'altra parte esiste una differenza tra sentimenti e tonalità affettive [Stimmungen] e tra questi e “l'angoscia” [Grundstimmung]. Quest'ultima non è determinata semplicemente dalla rarità con cui questa accade. Al contrario, è proprio il fatto che essa “accada” a definirla diversamente ma soprattutto che, a differenza dei sentimenti e degli stati d'animo comunemente intesi, l'angoscia non sia un accesso emotivo momentaneo e superficiale che investe l'esserci ma invece il tratto che lo dispone in maniera essenziale. Il “Grund” della *Grundstimmung* definisce esattamente la “profondità” di ciò cui la situazione affettiva mette in contatto l'esserci. Cosa che solitamente non accade poiché i sentimenti e gli affetti nascondono ciò che l'angoscia invece rivela.¹¹²

È dunque vero che Heidegger sottolinea in maniera identica rispetto a *Essere e tempo* i caratteri distintivi tra paura e angoscia, però l'angoscia non è più determinata in opposizione a quella. L'esserci originariamente è sempre affettivamente situato sebbene la paura non rappresenti più la “situazione affettiva fondamentale”

¹¹¹ *Ivi*, p. 111 [p. 67] traduzione lievemente modificata

¹¹² Probabilmente la più diffusa trattazione su quelli che con un termine generale si possono definire gli stati d'animo è condotta da Heidegger nel primo dei seminari su Nietzsche dedicato a *La volontà di potenza come arte*. In particolare nel paragrafo *La volontà come affetto, passione e sentimento* Heidegger si diffonde per l'appunto sui caratteri e sulle differenze tra “affetti” [Affekte], “passioni” [Leidenschaften] e “sentimenti” [Gefühle] in rapporto alla volontà di potenza [Wille zur Macht] di Nietzsche. GA 6.1 *Nietzsche I*, pp. 53-66 [*Nietzsche*, tr. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1994, pp. 55-65.]

[Grundbefindlichkeit] nella quale “innanzitutto e per lo più” l'esserci vive. Non è più dunque questione di autenticità o di inautenticità dell'esistenza umana, ma di profondità e di superficialità rispetto a ciò cui lo stato d'animo permette di accedere.¹¹³ Allora, «l'angoscia rivela il niente» afferma Heidegger, ovvero nell'angoscia «tutte le cose e noi stessi sprofondiamo in una sorta di indifferenza (...) Solo il puro esser-ci che, nel turbamento di questo essere sospeso, non può tenersi a niente, è ancora là [ist noch da].»¹¹⁴ Far sprofondare la totalità dell'ente e con essa l'esserci nell'uomo tanto che non rimanga altro che la particella locativa “da” (del Da-sein): è questa la condizione necessaria perché il niente si riveli. Ed è solo in questi termini che l'esserci può giungere a comprendere la propria trascendenza.

Esser-ci significa essere tenuto immerso nel niente. Tenendosi immerso nel niente, l'esserci è già sempre oltre l'ente nella sua totalità. Questo essere oltre l'ente noi lo chiamiamo trascendenza. Se l'esserci, nel fondo della sua essenza, non trascendesse, ossia, come ora possiamo dire, non si tenesse immerso fin dall'inizio nel niente, non potrebbe mai rapportarsi all'ente, e perciò neanche a se stesso. Senza l'originaria manifestatezza del niente non c'è un essere-se-stesso, né una libertà.¹¹⁵

La trascendenza dell'esserci è dunque il fondamento della metafisica e l'angoscia chiarisce che non è la libertà dell'esserci bensì il niente a costituire l'essenza di tale fondamento, ciò che Heidegger definisce la «verità della metafisica». Metafisica, niente ed esserci si coappartengono originariamente e si rivelano l'un l'altro: il niente è il «fondo abissale»¹¹⁶ - fondamento e sfondamento, *Grund* e *Abgrund* - della metafisica e l'esserci è ciò che ne costituisce la possibilità essenziale nella misura in cui però esso stesso ne è, a sua volta, costituito. Proprio in questo senso, nota Heidegger, «la metafisica è l'accadimento fondamentale dell'esserci».¹¹⁷ Ma che ne è del mondo? È forse un caso che Heidegger si riferisca all'angoscia senza avvertire la

113 Questa è la ragione che determina l'abbandono da parte di Heidegger del termine *Grundbefindlichkeit* a favore di *Grundstimmung*. Sull'argomento, cfr. Annalisa Caputo, *Heidegger e le tonalità emotive fondamentali*, pp. 79-80

114 GA 9 *Wegmarken*, pp. 111-112 [*Segnavia*, pp. 67-68] traduzione lievemente modificata.

115 *Ivi*, p. 115 [pp. 70-71] traduzione lievemente modificata.

116 *Ivi*, p. 122 [p. 77]

117 *Ibidem*

necessità di determinarne il fenomeno?

Ora, per quanto la configurazione concettuale nella quale l'angoscia si iscrive sia decisamente cambiata, restano aperti i vecchi problemi. Anzi, che l'angoscia sia stata riconosciuta nella sua natura eventuale non fa altro che rievocare l'aleatorietà della sua manifestazione. Lo stesso Heidegger ammette che per essere destata essa non ha bisogno di un evento insolito e può essere provocata dai più futili motivi. E la "latenza" che le è accordata rende più problematica la sua occorrenza.¹¹⁸ Non si parla solamente della sua sintomatologia che Heidegger rintraccia nelle esitazioni dell'individuo audace e nei tic linguistici dell'«esserci indaffarato», quanto piuttosto della determinabilità della sua esperienza più profonda. «Ma cosa significa che quest'angoscia originaria accade solo in rari attimi?»¹¹⁹ si chiede Heidegger. La domanda resta inevasa. Volontà e decisione da sole non bastano, «la finitudine scava così abissalmente nell'esserci che alla nostra libertà è preclusa la finitezza più propria e più profonda»¹²⁰; in questo modo però, a Heidegger, proprio in chiusura di *Che cos'è metafisica?*, non resta che riferirsi a un generico e preparatorio «lasciarsi andare nel niente» [Sichloslass in das Nichts]¹²¹ così come in *Essere e tempo* egli non poteva che prescrivere una preliminare quanto vaga «disponibilità all'angoscia» [Bereitschaft zur Angst]¹²². Quanto più la tonalità affettiva scava nell'esserci - in realtà, opera essa stessa la separazione dell'esserci nell'uomo definendone metafisicamente l'essenza - tanto più diviene un fenomeno irreprensibile e indisponibile.

È questa insituabilità mondana della *Stimmung* dell'angoscia la ragione che lascia Heidegger insoddisfatto ed è senz'altro questo uno dei motivi che stanno alla base del corso del 1929/30 *I concetti fondamentali della metafisica*. Qui, i concetti di "mondo", "finitezza" e "solitudine" si dispongono attorno all'elemento cardinale costituito nuovamente da una *Grundstimmung*, questa volta però della "noia". Heidegger non è chiaro sulle ragioni che lo inducono a parlare della noia tacendo dei

118 L'«angoscia latente» [latente Angst] era comparsa già in GA 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 401 [*Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, p. 360]

119 GA 9 *Wegmarken*, p. 116 [*Segnavia*, p. 71]

120 *Ivi*, p. 118 [p. 74]

121 *Ivi*, p. 122 [p. 77]

122 GA 2 *Sein und Zeit*, p. 392 [*Essere e Tempo*, p. 358]

motivi che fanno sì che dell'angoscia, in maniera esplicita e a distanza di così breve tempo, non ci sia quasi traccia.¹²³ Si può supporre che la noia permetta all'analisi ciò nell'angoscia non le era consentito, cioè quello di iniziare con la descrizione di un fenomeno piuttosto ordinario - quale quello della “noia superficiale” - allo scopo di accedere alle rivelazioni che solo la “noia profonda”, come approfondimento della prima, può offrire.¹²⁴ Ma si può anche supporre che la noia abbia già fatto propri i risultati dell'analisi dell'angoscia e che la determinazione di una possibilità autentica dell'esistenza non abbia bisogno di un'ulteriore conferma. Cioè, si può pensare che la noia risponda a un diverso principio di esplicazione e mentre l'angoscia si dispone sull'asse estensivo autenticità/inautenticità, la noia si dispone sull'asse intensivo profondità/superficialità laddove ciò che è profondo già presuppone il carattere di ciò che è autentico.¹²⁵ Seguendo tale ipotesi, la noia darebbe piuttosto l'occasione di unire e mettere in sequenza i segmenti interpretativi di diversa natura coniugando la descrizione fenomenologica della noia (sul modello dell'analitica esistenziale) con la determinazione del rilievo costitutivo della trascendenza dell'esserci. In altre parole, la noia potrebbe fornire l'opportunità di ribadire l'originarietà dell'apertura che le tonalità affettive concedono all'esserci e, nella misura in cui la metafisica trova nell'esserci l'essenza del suo fondamento, la noia porterebbe a manifestazione proprio il fenomeno di questo fondamento, il fenomeno della trascendenza dell'esserci.

Ora, non è possibile dar conto nel dettaglio del modo in cui tutte queste implicazioni si dispongono nello svolgimento dell'analisi della noia sulla quale Heidegger si diffonde in maniera molto estesa e raffinata. Vale però la pena porre l'accento proprio sull'esigenza sentita e insistita che le descrizioni non abbiano nulla di affettato e scaturiscano esse stesse dalle situazioni più tipiche del fenomeno.

123 Vale anche il contrario: in *Che cos'è metafisica?* alla noia non spetta tematicamente alcuna posizione di rilievo.

124 Se, in prima battuta, può essere curioso constatare con quale facilità la noia è ammessa - «la noia – chi non la conosce (...) questo essere a tutti noto» – fino al punto di essere definita un «fenomeno banale» (GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit – Einsamkeit*, p. 138 [Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine, p. 122]), essa in realtà non ha altro scopo che illuminare le condizioni e il valore della sua esperienza più profonda, una “noia profonda” che si manifesta per Heidegger come «lo stato d'animo fondamentale.» (Ivi, p. 120 [p. 107])

125 Le forme intermedie di noia non coprono «il nostro proprio sé che ci è noto» (Ivi, p. 184 [p. 162]) bensì lo trascurano lasciando «alle spalle il nostro sé autentico.»

Nessuna forzatura concettuale, nessuna deduzione psicologica di “cose e circostanze noiose”; bensì la più rigorosa ottemperanza del principio fenomenologico che prescrive di cominciare dalle condizioni in cui il fenomeno si manifesta da sé nel modo meno appariscente. Così, se Heidegger parla inizialmente del compito di «destare» [Erweckung] la noia questo non può voler dire portarla alla coscienza.¹²⁶ Invece, l'esperienza più genuina della noia è quella in cui le si corrisponde, in cui non si mette in atto nei suoi confronti alcuna forma di opposizione, in cui destarla significa impedirle di assopirsi.¹²⁷ Ma in questo modo diventa più urgente il compito di accertare, ancora prima del contenuto della sua rivelazione, se la noia profonda possa avere un riscontro esistentivo in cui è riconosciuta e distinta dalle altre forme. Oppure se essa non rimanga una richiesta fenomenicamente inesigibile perché opera, come l'angoscia, in ragione della sua radicalità, una riduzione del mondo al suo concetto determinandosi in definitiva come un evento che non ha alcun corrispettivo mondano.

La prima forma di noia è un «venire-annoiati-da» [Gelangweiltwerden von] e si riferisce sempre a un oggetto dalla cui mancanza inavvertitamente insorge la noia. La seconda forma di noia è un «annoiarsi-di-qualcosa» [Sichlangweilen bei etwas] quantunque questo qualcosa, dice Heidegger, non sia niente di «niente di noioso»¹²⁸. La noia è più profonda perché non arriva dall'esterno ma sorge dall'esserci stesso. E non si appunta su niente che possa essere individuato e rimosso e invece si diffonde su tutta la situazione in cui ci si trova: «ciò ci annoia [Es langweilt uns], non sappiamo cosa.»¹²⁹ Per tale ragione, «dal confronto tra le due forme di noia – sottolinea Heidegger - emerge che nella prima forma abbiamo un *determinato qualcosa di noioso*, e nella seconda forma un *indeterminato qualcosa che annoia*.»¹³⁰ Che ne è della terza forma di noia, la noia originaria e profonda? «Uno si annoia» [Es ist einem langweilig]¹³¹, dice Heidegger. Questa costituisce una radicalizzazione della

126 «Ogni rendere-cosciente significa, in riferimento allo stato d'animo, distruggerlo, o comunque alterarlo, mentre per noi, nel destare uno stato d'animo, è necessario lasciare che tale stato d'animo sia così come, in quanto tale, dev'essere.» *Ivi*, p. 98 [p. 88]

127 *Ivi*, p. 118 [p. 106]

128 *Ivi*, p. 172 [p. 151]

129 *Ivi*, p. 174 [p. 153]

130 *Ivi*, p. 173 [p. 152]

131 *Ivi*, p. 202 [p. 178]

seconda forma di noia («Es langweilt uns») perché include anche il soggetto che si annoia. E si sovrappone all'interpretazione che Heidegger ha già fornito dell'angoscia:

Infatti con questo “uno si annoia” non siamo semplicemente dispensati dalla personalità quotidiana, in qualche modo lontani ed estranei ad essa, bensì allo stesso tempo siamo anche sollevati al di sopra della situazione di volta in volta determinata e del relativo ente che in essa ci circonda. L'intera situazione e noi stessi in quanto questo soggetto individuale sono indifferenti; questa noia impedisce persino che tali cose abbiano per noi valore come qualcosa di particolare e anzi fa sì che tutto valga indifferentemente molto o poco.¹³²

Ma che la noia profonda sia così prossima all'angoscia non ne rappresenta certo un guadagno in determinazione. Le prime due forme di noia offrono degli indizi contestuali che la terza non può offrire e che sarebbe inutile cercare poiché è l'esserci stesso a essere rimesso in causa dalla noia insieme a tutto il mondo in cui ordinariamente vive. «"Es" -uno: non io in quanto io, non tu in quanto tu, non noi in quanto noi, bensì *uno*. Nome, condizione, professione, ruolo, età e destino in quanto ciò che è mio e ciò che è tuo, si distaccano da noi.»¹³³ Non c'è niente che possa garantire circa l'autenticità dell'esperienza della noia profonda e resta indeciso se le due forme superficiali di noia fungano da “prologo” alla terza oppure non ne rappresentino altro che un' indefinita aspettazione o la definitiva falsificazione.

Da un certo punto di vista, la noia fornisce allora una sorta di “riepilogo” dei termini e dei risultati delle analisi sulle tonalità affettive condotte da *Essere e tempo* in poi. Le analisi che la riguardano consentono di mettere a punto nozioni che appartengono per intero alla filosofia heideggeriana “dell'esistenza” definendone caratteristicamente la fisionomia: la noia è il presupposto perché una «chiamata» silenziosa raggiunga l'esserci e sproni la sua libertà a decidere in un attimo gravido di

132 *Ivi*, p. 207 [p. 182]

133 *Ivi*, p. 203 [p. 178] Boris Ferreira pone giustamente la domanda circa la differenza che esiste tra lo “spaesamento” dell'angoscia e l'“indifferenza” della noia e si chiede se la prima non debba implicare ciò che si svela apertamente solo nella seconda, cioè che non c'è nessuna possibile ripresa di se stessi giacché l'indifferenza in cui tutto sprofonda, se deve essere veramente totale, travolge anche la determinazione stessa del sé. Cfr. Boris Ferreira, *Stimmung bei Heidegger*, pp. 266-267

possibilità essenziali. In tale contesto, se la noia interrompe la continuità dell'esistenza dell'esserci fino a compromettere l'identità è solo per portarlo più vicino a sé, a qualcosa di «estremo e di primo» in cui egli si scopre esclusivamente come possibilità di se stesso, ossia la possibilizzazione originaria delle proprie possibilità più autentiche.¹³⁴

Sotto questo riguardo, il corso del 1929/30 *I concetti fondamentali della metafisica* rappresenta davvero un momento di passaggio che compie, portando a esaurimento tutti i temi e i motivi principali dell'ontologia fondamentale di *Essere e tempo*. Ne sono altresì confermate tutte le esitazioni e le incertezze che si è cercato via via di mostrare e che appartengono per intero alla configurazione del problema del mondo. È lo stesso Heidegger ad ammetterlo:

In *Essere e tempo* ho tentato una prima caratterizzazione del fenomeno del mondo attraverso una interpretazione del modo in cui noi, innanzitutto e per lo più, ci muoviamo quotidianamente nel nostro mondo. (...) A partire da questa prima caratterizzazione del fenomeno del mondo e grazie a essa bisogna penetrare fino alla messa in luce del fenomeno del mondo come problema.¹³⁵

È il mondo a far problema in un modo che la trascendenza metafisica dell'esserci non riesce a fissare e a concludere. Quando in seguito, Heidegger ritornerà sulla differenza tra noia e angoscia dirà che «nella noia accade un sottrarsi di tutto l'ente ma non, come nell'angoscia, uno svanire di esso.»¹³⁶ Cosa significa? Non è forse vero che nella noia come nell'angoscia l'ente in totalità sprofonda nella più completa indifferenza? Certo, ma nella noia non è l'esserci ad abbandonare il mondo bensì sono le cose del mondo, dice Heidegger, che «ci abbandonano a noi stessi. Ci lasciano vuoti perché non hanno niente da offrire.»¹³⁷ Il mondo si sottrae, ma si sottrae rimanendo lì: la trascendenza dell'esserci è una trascendenza *nel* mondo, il mondo per l'esserci, a partire dal suo stesso corpo, resta un ingombro dal quale non ci

134 GA 29/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit – Einsamkeit*, p. 215 [*Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, p. 189]

135 *Ivi*, pp. 262-263 [p. 231]

136 Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare*, tr. it. *Seminari di Zollikon*, Guida, Napoli, 1991, p. 302

137 GA 29/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit – Einsamkeit*, p. 155 [*Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, p. 137]

si può togliere. È insomma lo stesso esserci, nella noia, a essere di peso a se stesso evocando un'insopprimibile bisogno che, in Lévinas, sarà di evasione.¹³⁸

È pertanto una peculiare trascendenza del mondo quella che rivela la noia. E questo a dispetto della trascendenza dell'esserci che Heidegger non cessa di reputare originaria e fondamentale. In realtà, fintantoché ci si richiama a una soggettività o a un principio soggettivo di costituzione ontologica, il mondo non può che continuare ad affermare il fatto elementare della sua esistenza e consistenza fenomenica. Occorre invece che la prospettiva si rovesci e che la trascendenza non sia più quella dell'esserci ma dell'essere – questione che impegna Heidegger soprattutto nei *Beiträge zur Philosophie* - oppure dell'opera d'arte in un disegno che trova la sua più decisa espressione nel saggio *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Occorre cioè che l'"essere-nel-mondo" inscriva la sua posizione all'interno dell'evento dell'essere e dell'evento del mondo. Sennonché, in entrambe le direzioni, è la trascendenza dell'esserci a trovare la via per lo svolgimento della dissociazione dei suoi due aspetti (esistentivo ed esistenziale) che lungo tutta l'ontologia fondamentale era rimasta effettiva ma latente. E per rendere esplicito il ruolo del terrore come *Grundstimmung* nella *Kehre* della filosofia.

138 Cfr. E. Levinas, *De l'évasion*, tr. it. *Dell'evasione*, Cronopio, Napoli, 2008. In seguito, in *Totalità e infinito*, Levinas dirà che nell'angoscia della morte si «soffoca». *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, tr. it. *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano, 1980, p. 53

Capitolo terzo

ESSERE ED EVENTO

Con “Kehre” comunemente ci si riferisce a una “svolta” nella filosofia di Heidegger, una curva o un tornante della sua riflessione che prende a prestito la metafora del cammino su cui si inerpica il pensiero in vista della sua destinazione finale.¹³⁹ Il *Denkweg* può condurre su sentieri che si interrompono improvvisamente o su salite talmente ripide da rendere necessaria una deviazione che ne allunghi il cammino. Il condursi su queste strade non è completamente affidato al caso né fissato in partenza. Si appoggia invece su una necessità che si svela via via e che retrospettivamente può suggerire di aver percorso un tracciato tortuoso anziché lineare. Una necessità del pensiero, ammette Heidegger, che non si lascia apprendere anzitempo e che rappresenta la cifra autentica della difficoltà e della serietà della filosofia. Da parte sua, Heidegger non ha mai affermato che il termine “svolta” sia inopportuno. Ne ha piuttosto fissato i termini entro i quali cessa di essere “chiacchiera filosofica” per indicare quello che egli chiama il “Sachverhalt”, la “cosa in questione”.

Nella famosa risposta a Richardson che lo interroga direttamente sul senso e sulla

139 Cfr. Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke. 3: Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger*, Mohr, Tübingen, 1987, p. 267

portata della cosiddetta “Kehre”, Heidegger è esplicito:

Il pensiero della Kehre è un cambiamento nel mio pensiero. Ma questo cambiamento non ha luogo a partire da un mutamento del punto di vista o dell'abbandono delle questioni di Essere e tempo. Il pensiero della Kehre ha luogo a partire dalla cosa da pensare su cui in Essere e tempo mi sono soffermato, ovvero sulla prospettiva che ho interrogato e che già in Essere e tempo, sotto il titolo di “Tempo ed essere”, veniva indicata.¹⁴⁰

A coloro che gli imputano un cambiamento di punto di vista, Heidegger risponde che l'ambizione di *Essere e tempo* era quella di farla finita con il prospettivismo o con il soggettivismo. Il cambiamento non è un evento esteriore rispetto al pensiero, bensì un cambiamento del pensiero nel pensiero. Pertanto non si tratta né di un semplice “tornare indietro” [Umkehr] né di una “conversione” o “correzione di rotta” [Bekehrung] che implicitamente sottende di sapere già dove arrivare. Nella risposta a Richardson (del 1962) Heidegger riprende la frase della *Lettera sull'umanismo* (del 1946) dove, nello sguardo retrospettivo, riconosce che «qui [nella Kehre] tutto si è rovesciato.» Tuttavia questo è altro rispetto a una mera inversione di parole e termini, “Tempo e essere” piuttosto che “Essere e tempo”. La *Kehre* comporta invece un avvenimento tutto nuovo del pensiero che ne segna un diverso cammino e che rivela l'insufficienza dell'approccio ontologico-trascendentale al problema dell'essere rispetto all'evento stesso dell'essere che viene al pensiero. È ciò che, dal 1936 per restare alla periodizzazione indicata da Heidegger¹⁴¹, prende il nome di *Ereignis*: «Adesso domandare dell'Essere non pensa più partendo dall'ente, bensì è reso necessario dall'Essere stesso come pensiero che raggiunge l'Essere.»¹⁴²

Quindi non già o non tanto un pensiero della *Kehre*, ma una *Kehre* del pensiero che trova altre condizioni e un'altra direzione. Un evento - nella più immediata delle traduzioni della parola tedesca “Ereignis” - che si prepara sommessamente e che Heidegger rivela nel deposito segreto del libro che egli prescrive sia pubblicato

140 William J. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, Nijhoff, The Hague, 1967, p. XVII; il testo tedesco è in GA 1, *Identität und Differenz*, p. 149

141 GA 9 *Wegmarken*, p. 313 [Segnavia, p. 267]

142 GA 65 *Beiträge zur Philosophie - (Vom Ereignis)*, p. 428 [Contributi alla filosofia - (Dall'evento), Adelphi, Milano, 2007, p. 417]

nell'edizione completa delle sue opere solo quando siano già tutte disponibili le trascrizioni dei corsi universitari contestuali alla scrittura dei *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938)¹⁴³. Questo per rendere meno impervia la comprensione del testo e, nello stesso tempo, per rendere rilevante la differenza da tutto ciò che lo precede. Dunque una “svolta” certo, in un cammino di cui si può riconoscere la continuità, ma insieme anche la necessità di un “salto” verso un ambito di pensiero che rimane altrimenti precluso. «Il nostro domandare – scrive Heidegger nelle prime pagine di *Introduzione alla metafisica* – di per sé non è ancora il salto, in quanto si trova ancora, senza sapere, di fronte all'ente; per esserlo bisogna che si trasformi.»¹⁴⁴

Ciò che Heidegger nei *Beiträge* chiama «pensiero transitorio»¹⁴⁵ è tutta la meditazione che anticipa e prepara il salto verso il pensiero dell'essere come pensiero dell'evento e che, grossomodo, arriva all'altezza del libro su Kant e al saggio *Sull'essenza del fondamento*. In questi testi, come si è detto in precedenza, centrale è il ruolo assegnato all'esserci nella trascendenza rispetto al mondo e nel privilegio ontologico che gli è accordato sull'ente nella sua totalità. Ma ciò definisce anche il limite della meditazione sul problema dell'essere e ciò spiega, in ultima istanza, il “fallimento” del progetto filosofico di *Essere e tempo*. Non che all'esserci resti pregiudizialmente preclusa ogni comprensione dell'essere e con essa la possibilità della sua domanda. Solo che tale possibilità ora non gli è più esclusivamente assegnata ed è invece determinata nell'evento di cui è parte. In altre parole: l'essere dell'esserci si determina unicamente nell'evento dell'essere; ma, d'altra parte, non c'è evento che a partire dall'esserci che però giunge a se stesso solo nell'evento dell'essere: «L'Er-eygnis è talmente strano», dice Heidegger, «che sembra completarsi solo tramite il riferimento all'altro, laddove tuttavia esso fondamentalmente non si presenta in modo diverso.»¹⁴⁶

Vertigine per la metafisica del pensiero rappresentativo e sfondamento

143 È quanto si evince dal *Nachwort des Herausgebers* in *Ivi*, pp. 512-513. [pp. 492-493]

144 GA 40 *Einführung in die Metaphysik*, p. 9 [*Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano, 1990, pp. 17-18]

145 GA 65 *Beiträge zur Philosophie - (Vom Ereignis)*, p. 6 [*Contributi alla filosofia - (Dall'evento)*, Adelphi, Milano, 2007, p. 36]

146 *Ivi*, p. 254 [tr. it., p. 258]

dell'ontologia fondamentale di *Essere e tempo*, *Ereignis* è questa struttura di scambio e rimando in cui ciascuno dei termini si riferisce all'altro per la sua essenziale determinazione. L'*Ereignis*, che si legge (e scrive) *Er-eignis*, è ciò che rende possibile il proprio e l'appropriazione di ciò che è proprio. Ma anche ciò che rende il proprio all'altro, ciò che permette all'altro di essere se stesso. Pertanto non c'è essere senza esserci, ma non c'è esserci se non come esserci nell'uomo e non c'è uomo senza Dio e dèi senza essere. Nella complicata struttura dell'opera trovano posto nuovi concetti contestualmente alla rifondazione dei vecchi. I *Beiträge* tentano di definire la solidarietà di tutti termini in gioco, nell'insieme attratti e determinati in quel “dinamismo” che Heidegger definisce come *Wesung* e che costituisce la cifra speculativa dell'evento. Evento che non è altro dalla *Kehre* giacché, in fondo, è l'evento stesso a essere «vicendevole», «kehrig»¹⁴⁷; *Kehre* che si installa nel cuore dell'evento costituendone segretamente la formula, *Kehre* come «Wider-Kehre»¹⁴⁸, “svolta” di una “contro-svolta” che proprio in questa reciprocità sancisce la possibilità di ciascuna delle singolarità (essere, esserci, uomo, ultimo Dio, ecc.) appartenenti all'evento.

È davvero difficile ridonare la complessa configurazione dell'opera soprattutto perché essa non assume l'andamento di un'esposizione lineare ma, al pari del problema che dispiega, di una ricursione. Divisa in capitoli o fughe, essa si svolge come una “composizione musicale fugata”¹⁴⁹ che si accresce nel suo sviluppo dello stesso motivo che risuona e concreosce a ogni nuova ripartenza. Complesso armonico che si avvicenda sull'unico tema che parla a più voci, composizione polifonica che si sviluppa in svolte ricorsive a partire e per ritornare sul problema dell'essere. Ma appunto più che diffondersi sulla struttura dell'opera si tratta di comprenderne il passo, cioè di misurare la necessità segnatamente filosofica che la determina. Come e perché si giunge al “pensiero dell'evento”? E come si configurano allora i rapporti tra l'esserci e ciò che l'evento dà a pensare?

In particolare, in un passaggio dei *Beiträge* Heidegger si sofferma su ciò che per

147 Cfr. *Ivi*, p. 261 [264]: «L'evento fonda in sé l'esser-ci (I). L'esser-ci fonda l'evento (II). Il fondare è qui vicendevole [kehrig].»

148 *Ivi*, p. 407 [400]

149 Cfr. Annalisa Caputo, *Heidegger e le tonalità emotive fondamentali*, op. cit., pp. 249-250

la prima volta nel saggio *Che cos'è metafisica?* era emerso anche se a quel tempo non poteva essere compreso in tutta la sua portata e sviluppato in tutte le sue conseguenze.

Ciò che quella domanda [“Che cos'è metafisica?”] rende visibile quale determinazione della “metafisica” non è già più la metafisica, bensì il suo superamento. Ciò che essa si propone come scopo non è la spiegazione e cioè il saldo mantenimento della rappresentazione finora invalsa e per giunta necessariamente confusa della “metafisica”, bensì l'urto [stoß] che spinge nel passaggio e dunque nella consapevolezza che ogni forma metafisica è giunta e deve giungere alla fine, se la filosofia deve guadagnare il suo altro inizio.¹⁵⁰

Nel saggio del 1929, la domanda “Che cos'è metafisica?” consentiva a Heidegger di circoscrivere l'ambito e il dominio della filosofia occidentale, da Platone a Nietzsche. In un'esperienza del tutto particolare, l'angoscia permetteva di scorgerne il limite inferiore per mostrare come il rimosso della metafisica – l'essere - si rivelasse nel niente e come l'esserci vi appartenesse essenzialmente. Qui Heidegger affermava che «l'esserci umano può comportarsi in rapporto all'ente solo se si tiene immerso nel niente. L'andare oltre l'ente accade nell'essenza dell'esserci. Ma questo andare oltre è la metafisica stessa.»¹⁵¹ Se la metafisica è “l'andare oltre l'ente”, bisogna indicare ora l'al di là della metafisica. E, in effetti, nel pensiero dell'*Ereignis* si rivela il passaggio oltre la metafisica, verso ciò che Heidegger chiama “l'altro inizio”. Laddove il niente aveva unicamente un valore rivelativo, il pensiero dell'*Ereignis* assume invece una funzione transitiva. Ciò che là mancava era infatti “l'urto” che spingesse al passaggio e mancava anche perché non era ancora chiaro dove il passaggio potesse condurre. Il passaggio deve infatti già presupporre un possibile accesso a un al di là per quanto, nell'affermarne la possibilità, non sia ancora chiaro da dove esso possa trarre la sua necessità. Non si tratta infatti solo di scorgere, sulla scorta di Kant, l'appartenenza della metafisica all'uomo come suo “accadimento fondamentale”; né, semplicemente, di registrare che la metafisica ha potuto fondarsi sull'oblio della differenza tra essere ed ente. Si tratta piuttosto di rimontare filosoficamente questo oblio per giungere là

150 GA 65 *Beiträge zur Philosophie - (Vom Ereignis)*, p. 172 [*Contributi alla filosofia - (Dall'evento)*, p. 184]

151 GA 9 *Wegmarken*, p. 121 [*Segnavia*, p. 77]

dove esso si è storicamente affermato. Sta lì il passaggio. Nelle intenzioni di Heidegger, l'apertura della dimensione storica del problema dell'essere deve fornire le condizioni per preparare il salto, deve permettere quell'urto capace di spingere oltre la metafisica.

Ora, concretamente, come si procura quest'urto? Ed è ancora legato a una peculiare disposizione dell'esserci come lo era la situazione affettiva dell'angoscia?

Certo il fatto che la domanda: "Perché vi è, in generale, l'ente e non il nulla?" venga posta o meno, non tocca minimamente l'ente in se stesso. I pianeti non seguono meno, per questo, il loro corso. L'impulso vitale non trascorre meno nelle piante e negli animali. Ma quando tale domanda venga effettivamente posta, ecco che allora, in questo domandare, se spinto realmente a fondo, si verifica necessariamente che ciò che viene interrogato e fatto oggetto della domanda si ripercuote sul domandare stesso. Di conseguenza, tale domandare non costituisce di per sé un fatto qualunque, ma un accadimento peculiare, ciò che noi chiamiamo un evento [Geschehnis].¹⁵²

Heidegger, nelle prime battute del corso del 1935, rinnova la domanda metafisica fondamentale e lo fa in termini piuttosto simili rispetto all'apertura del saggio del 1929. Qui egli affermava che «il domandare metafisico deve essere posto in modo totale e a partire dalla situazione essenziale dell'esserci che domanda.»¹⁵³ Ciò vuol dire che la domanda metafisica non è estranea a colui che la pone, anzi, per la sua profondità, vastità e originarietà ne induce una radicale trasformazione. Solo che trasformazione non è rovesciamento, la metafisica deve ancora incontrare la sua *Kehre* e ciò avviene quando l'esserci diviene il presupposto e non il termine dell'interrogare. Ad un certo punto infatti, la "domanda guida" che interroga l'essere a partire dall'ente non è più ciò che prepara la "domanda fondamentale" che interroga l'essere, bensì ciò che la ostacola. La "differenza ontologica" è infatti tanto necessaria «a creare un primo orizzonte per la domanda dell'Essere, quanto essa resta comunque insidiosa. Giacché essa scaturisce appunto dalla domanda sull'ente in quanto tale (sull'entità). Ma per questa via non si giunge mai direttamente alla domanda dell'Essere.» In ultima analisi, aggiunge Heidegger, «ciò che importa non è dunque

152 GA 40 *Einführung in die Metaphysik*, p. 7 [Introduzione alla metafisica, p. 17]

153 GA 9 *Wegmarken*, p. 103 [Segnavia, p. 60]

oltrepassare l'ente (trascendenza), bensì oltrepassare questa differenza e con essa la trascendenza e domandare in modo iniziale partendo dall'Essere e dalla sua verità.»¹⁵⁴ Non si è ancora fatto il passo al di là della metafisica se si continua a pensare il problema dell'essere in termini di esserci e trascendenza, angoscia e nulla. È fuori discussione che il domandare metafisico costituisca un “avvenimento” per l'esserci. Diventa però decisivo solo quando si iscrive esso stesso nell’“evento” dell'Essere, nell'*Ereignis*. E questo in ragione del fatto – sottolinea ancora Heidegger nei *Beiträge* – che l'Essere «non può più essere pensato nella prospettiva dell'ente, ma deve essere colto con il pensiero in base a se stesso.»¹⁵⁵ «Allora troveremo che tale peculiare domanda – egli prosegue - sul perché [perché vi è, in generale, l'ente e non il nulla] si basa su di un salto mediante il quale l'uomo abbandona ogni anteriore sicurezza, vera o presunta, nei riguardi del proprio essere [Dasein]. Questa domanda si pone solo nel salto e come salto, o non si pone affatto.»¹⁵⁶

Il tema o il motivo del “salto” è tanto centrale nella composizione dei *Beiträge* da ottenere il titolo di una delle sezioni. Heidegger lo considera in primo luogo come *Ur-Sprung*, “salto originario”. Ciò però non significa né che l’“origine” sia ciò che sta nella posizione più lontana e remota della storia, né che essa possa essere accessibile unicamente attraverso un salto. Il salto non permette un trasvolto che sospenda il corso e il valore della tradizione che anzi, sotto ogni punto di vista, resta insuperabile.¹⁵⁷ Al contrario, l'espressione “salto originario” può essere compresa solamente quando si cessa di intendere l'origine come “inizio” per essere appresa come “principio”. «L'inizio è quello con cui qualcosa comincia, il principio ciò da cui qualcosa scaturisce. (...) L'inizio viene ben presto lasciato indietro, scompare nell'andamento ulteriore dell'accadere. Il principio, l'origine, non viene al contrario in

154 GA 65 *Beiträge zur Philosophie - (Vom Ereignis)*, pp. 250-251 [*Contributi alla filosofia - (Dall'evento)*, p. 254]; Heidegger altrove sottolinea «il carattere transitorio di questa distinzione». *Ivi*, p. 467 [p. 451]

155 *Ivi*, p. 7 [p. 37]

156 GA 40 *Einführung in die Metaphysik*, p. 7 [*Introduzione alla metafisica*, p. 17]

157 Cfr. GA 11 *Identität und Differenz*, p. 50 [*Identità e differenza*, Adelphi, Milano, 2009, p. 51] «Qualunque cosa tentiamo di pensare, e comunque la pensiamo, noi pensiamo nell'alveo della tradizione»; cfr. anche Günther Neske, Emil Kettering, *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Günther Neske, Pfullingen, 1988, tr. it. *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, Guida, Napoli, 1992, p. 59.

primo piano che nell'accadere e c'è pienamente soltanto alla sua fine.»¹⁵⁸ In tal senso, il salto originario non è spiccato dal presente in direzione di un passato da recuperare. Piuttosto, si tratta di un salto in quel principio che non cessa di essere operante e di aver valore, verso un origine che ha determinato e determina la metafisica come storia e destino dell'Occidente. Il salto originario è, a tutti gli effetti, un salto sul posto perché non ci si sposta da un “qui” per giungere in un “altrove”. Piuttosto si tratta di comprendere l'origine come ciò che continua avere forza ed effetto nel presente in maniera però, se possibile, ancora più originariamente determinata. Nelle intenzioni di Heidegger, questo può avvenire unicamente attraverso una meditazione storica sul problema della verità. Ma in quale senso una meditazione è storica e in che modo è in rapporto con la verità?

La verità non è affatto un problema della logica. Anzi, che lo si pretenda tale dissimula il tentativo di celare la domanda filosofica fondamentale che la sottende. Quale? Tradizionalmente, “verità” è riferita al carattere di una proposizione diretta alla rappresentazione dell'ente. Ciò che i greci hanno definito “ὁμοίωσις” e i romani “adequatio” riguarda però la correttezza dell'enunciazione e non ancora ciò che la rende possibile. Infatti un enunciato è sempre riferito all'ente di cui è rappresentazione, ovvero l'enunciato presuppone una preliminare apertura all'ente cui si riferisce nell'espressione. Perciò, il problema della correttezza logica di un enunciato non è più per Heidegger una questione esclusivamente logica poiché fa segno verso il problema della verità la cui determinazione esorbita dalla sua giurisdizione. Il problema della verità è il problema dell'essenza della verità nel cui ambito il concetto di “verità” come “correttezza” si fonda. In questo modo dice Heidegger, «troveremo la fondazione di questa determinazione essenziale della verità, semmai dovessimo trovarla, nel modo più immediato nel luogo in cui questa essenza della verità è stata stabilita per la prima volta. Questo accadde alla fine della grande filosofia dei greci, nel pensiero di Platone e nella dottrina di Aristotele.»¹⁵⁹

158 GA 39 *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, p. 3 [Gli inni di Hölderlin “Germania” e “Reno”, pp. 3-4]

159 GA 45 *Grundfragen der Philosophie – Ausgewählte “Probleme” der “Logik”*, p. 92 [Domande fondamentali della filosofia – Selezione di “problemi” della “logica”, Mursia, Milano, 1990, p. 70]

La meditazione sull'essenza della verità è storica perché interroga il problema della verità nella sua origine. E proprio perché è “origine” e non “inizio”, la domanda non si arresta ai semplici rilievi storiografici del problema. Essa resta da determinare nel suo “come” e non nel suo “quando”. Limitarla a una considerazione storiografica significa consegnarla irrimediabilmente al passato, mentre il problema della verità, e del modo in cui si è decisa nella filosofia di Platone e Aristotele, deve rivelare l'origine della metafisica nel cui ambito e al cui dominio tutta la storia dell'Occidente e il suo presente appartengono. Sotto questo riguardo, la meditazione storica è l'unico modo per fare del problema della verità una domanda filosofica fondamentale. Tale domanda è, afferma Heidegger, «una domanda storica, anzi *la* domanda storica per eccellenza, nella misura in cui chiede di quel che unicamente restituisce alla nostra storia il suo fondamento.»¹⁶⁰ Essa è fondamentale poiché scorge che il problema della verità non è un problema della logica; per contro, esso non può essere compreso se non in rapporto alla storia dell'essere. Il problema dell'essenza della verità è infatti il problema della verità dell'essere e la metafisica ha origine quando la verità cessa di essere riferita all'essere per diventare appannaggio dell'ente e delle sue determinazioni. Ma soprattutto, afferma il suo dominio quando l'essere cessa di costituire un problema, cioè quando la filosofia è in grado di affermarsi nell'oblio della verità dell'essere. A quel punto, l'essere può confondersi con l'ente supremo della teologia (*summum ens*), con l'essenza più generale dell'ente (la nozione di *essentia* o l'essere come trascendentale della Scolastica medievale) oppure con il concetto più vuoto nella metafisica di Nietzsche. E la verità può diventare un esclusivo problema della logica nella misura in cui il concetto di verità come correttezza (ὁμοίωσις) nasconde la sua derivazione rispetto a un concetto più originario di verità che Heidegger definisce nella parola greca ἀλήθεια e che egli traduce con non-nascondimento [Unverborgenheit]. Ἀλήθεια, afferma Heidegger, «è per il pensiero greco iniziale l'essenza dell'essere stesso. Non-nascondimento significa: il dischiudentesi farsi innanzi, il farsi presenza nell'aperto.»¹⁶¹ La verità

160 *Ivi*, p. 91 [p. 69]; cfr. anche GA 9, *Wegmarken*, p. 335 [*Segnavia*, p. 288]

161 GA 45 *Grundfrage der Philosophie. Ausgewählte “Probleme” der “Logik”*, p. 169 [*Domande fondamentali della filosofia. Selezione di “problemi” della “logica”*, p. 120]

come correttezza dell'enunciato deve così ammettere un ambito preliminare di manifestatività dell'ente unicamente nei confronti del quale può determinarsi come “vera” o “falsa”. Si tratta, in altre parole, di un'apertura originaria dell'esserci all'ente sulla quale si misura tutta la possibilità e la legittimità dell'enunciato veritativo della logica: «L'essere-aperto dell'ente si presenta dunque come il fondamento della possibilità della correttezza.»¹⁶²

Nei pensatori che Heidegger colloca al termine della filosofia greca antica, l'esperienza dell'essere è ancora sostanzialmente ambigua. Infatti, sebbene situate all'origine della metafisica e ascrivibili a suo reale cominciamento, la dottrina platonica delle idee da una parte, e la concezione dell'ente (ὄν) in Aristotele dall'altra, manifestano ancora un riflesso della primitiva tonalità affettiva della filosofia che è lo stupore, il θαυμάζειν. θαυμάζειν è l'atteggiamento di colui che esperisce nel più abituale il più inconsueto e si riferisce al fatto che l'ente nel suo complesso sia, cioè al fatto inaugurale che l'ente di fronte al quale si è posti si dischiuda e si faccia avanti, si mostri in ciò che è. Ciò di cui l'uomo dunque fa esperienza nel θαυμάζειν è l'essere come ἀλήθεια e se da una parte non c'è autentica filosofia che a partire dallo stupore e dalla meraviglia, d'altra parte la determinazione di questa esperienza della verità è nell'uomo greco talmente connaturata alla sua esistenza da non dover essere interrogata nei suoi presupposti. Ma in questo modo, proprio perché non fondata, l'essenza della verità come ἀλήθεια diventa suscettibile di essere fraintesa e alterata. Ecco allora, dice Heidegger, che

interrogarsi oltre l'ἀλήθεια, mettere in questione l'ἀλήθεια stessa nella sfera e nella direzione della domanda cui era stato dato inizio significava sconvolgere la risposta e quindi il domandare. Ma, per quanto strano possa sembrare, il più grande sconvolgimento del domandare essenziale non consiste nel fatto che venga riassorbito in qualcosa di più originario, ma nel fatto che lo si irrigidisca nella sua ovvietà, fissandolo e abbassandolo al livello di una formula che chiunque può trasmettere a chiunque. E, infatti, solo nel momento in cui l'ἀλήθεια incominciò a rinunciare alla sua essenza iniziale, al non-nascondimento, a favore della correttezza che in essa era fondata, solo in questo momento decisivo, la cui preparazione avviene nel pensiero di Platone, anche la grande filosofia dei greci giunge alla sua fine.¹⁶³

162 *Ivi*, pp. 98-99 [p. 74]

163 *Ivi*, p. 138 [p. 99]

È curiosa la risposta di Heidegger: i greci poterono mantenersi all'altezza dell'esperienza dell'essere come ἀλήθεια unicamente escludendola dall'interrogare che rivolgevano invece all'ente nella sua totalità. Se lo avessero fatto, aggiunge Heidegger, avrebbero «rinunciato al loro compito più proprio.»¹⁶⁴ È invece il compito degli epigoni, nella parabola della metafisica al suo compimento, ritornare all'origine per porre la domanda sull'essenza verità in maniera più originaria rispetto a quanto abbiano fatto gli stessi greci. Non si tratta però di correggere un errore storico, né di scoprire cause esterne e contingenti alla filosofia che ne abbiano deviato lo sviluppo. L'avvento della metafisica non è qualcosa d'altro rispetto all'essere e alla sua storia. Al contrario, la meditazione è storica proprio nella misura in cui comprende la metafisica come un'epoca della storia dell'essere che, per Heidegger, volge al termine in maniera tanto necessaria quanto, al suo inizio, si è avviata. Ciò che è richiesto per portarsi e apprendere quell'inizio è allora nientemeno che una *Kehre* della *Kehre*, una «svolta necessaria che sia all'altezza della svolta necessaria dell'inizio»¹⁶⁵; ciò che è richiesto è ridestare la *Seinsfrage*, la domanda sull'essere a partire dalla *Seinsvergessenheit*, dall'oblio dell'essere così come si è realizzato all'inizio della filosofia.

Tuttavia, ancora prima della meditazione storica sul problema dell'essere, va risvegliata la necessità di tale meditazione che per Heidegger resta, nel tempo presente, del tutto assente. Ciò non può avvenire che a partire da una tonalità affettiva fondamentale, però diversa da quella del primo inizio. Heidegger la definisce come “ritegno” [Verhaltenheit], *Grundstimmung* in sé composita della filosofia dell'avvenire.

A questa tonalità affettiva fondamentale della filosofia, ossia della filosofia dell'avvenire, posto che sia possibile dirne immediatamente qualcosa, diamo il nome di ritegno. Nel ritegno sono originariamente uniti e proprio di uno stesso ambito: lo spavento [Erschrecken] di fronte al fatto più vicino e invadente, di fronte al fatto che l'ente è e, nel contempo, il pudore [Scheu] di fronte al fatto più lontano, di fronte al fatto che nell'ente e prima di ogni ente l'essere è

164 *Ivi*, p. 137 [*Ibidem*]

165 *Ivi*, p. 150 [p. 107]

[west].¹⁶⁶

Non è un caso che qui ritorni la nozione di “spavento” già incontrata nell'analitica di *Essere e tempo* quando si trattava di reperirne la differenza essenziale rispetto all'“angoscia”.¹⁶⁷ Lo spavento è certo ancora legato all'ente però secondo tutt'altro significato rispetto al contrassegno dell'inautenticità dell'esistenza dell'esserci che là otteneva. Lo spavento anzi è ora tanto più necessario in quanto solo in esso diviene chiaro l'abbandono dell'ente da parte dell'essere e più che essere evitato va invece cercato e compreso nella sua funzione eminentemente rivelativa: «Nello *spavento*, la tonalità affettiva fondamentale dell'altro inizio, si svela, dietro tutto il progresso e il dominio sull'ente, il vuoto della mancanza di mete e l'incapacità di assumersi le prime e ultime decisioni.»¹⁶⁸

Nel tempo della metafisica compiuta, del nichilismo, «l'ente si dilata» fino ad occupare tutto l'orizzonte dell'essere: solo lo spavento è in grado di distogliere l'esserci dal suo coinvolgimento, solo lo spavento può essere all'altezza dello stupore come *Grundstimmung* del primo inizio¹⁶⁹ e, infine, solo nello spavento la confusione tra paura e angoscia ha modo definitivamente di risolversi e spiegarsi. Spavento e angoscia non sono tonalità affettive essenzialmente diverse tra loro poiché entrambe convergono verso la medesima esperienza originaria dell'essere. È vero, l'angoscia rivela il niente ma, dice Heidegger nel *Poscritto* a “*Che cos'è metafisica?*” del 1943, «questo niente è essenzialmente [west] in quanto essere»¹⁷⁰; d'altra parte lo spavento, scrive Heidegger nei *Beiträge*, è un retrocedere di fronte al fatto che l'Essere «ha abbandonato tutto “l'ente” e ciò che sembrava tale [all'uomo] (...) gli si è sottratto.»¹⁷¹

166 *Ivi*, p. 2 [pp. 9-10] traduzione lievemente modificata

167 Cfr. Capitolo primo. Angoscia e terrore

168 GA 45 *Grundfrage der Philosophie. Ausgewählte “Probleme” der “Logik”*, p. 197 [*Domande fondamentali della filosofia. Selezione di “problemi” della “logica”*, p. 140]

169 Per Heidegger c'è un'intima corrispondenza tra spavento e stupore tanto che «come lo stupore porta in sé una sua specie di spavento, così lo spavento nasconde in sé un suo modo di ritrovare la calma, di resistere pacamente e di tornare a stupirsi.» (*Ivi*, p. 197 [pp. 140-141]) L'uno si trova al termine dell'altro pur serbandolo. È questa del resto l'ambiguità che si ritrova nella parola greca θαυμάζειν.

170 GA 9 *Wegmarken*, p. 306 [*Segnavia*, p. 260]

171 GA 65 *Beiträge zur Philosophie - (Vom Ereignis)*, p. 15 [*Contributi alla filosofia - (Dall'evento)*, p. 44]

Laddove dunque l'angoscia è l'esperienza del “non” dell'Essere rispetto all'ente, del niente in quanto appartiene all'essenza dell'essere, lo spavento è la situazione affettiva della «totale inusualità [Ungewöhnlichkeit] dell'Essere rispetto a ogni ente.»¹⁷²

Cosa è accaduto? In quale maniera lo spavento ha potuto accostarsi fino a questo punto all'angoscia ed entrambi far segno all'Essere? È che in *Essere e tempo*, paura e spavento sono sempre riferite a un ente intramondano, mentre nei *Beiträge* appartengono all'essenza stessa dell'Essere. Lo spavento, ma soprattutto ciò che qui Heidegger chiama esplicitamente “terrore”, non è l'affetto che riconsegna l'esserci all'inautenticità dell'esistenza deietta, bensì la spinta fuori dall'ente, lo *Stoß* (in direzione) dell'evento. In uno straordinario capitolo dei *Beiträge* Heidegger si esprime in modo chiarissimo:

L'Essere stesso deve porci fuori dall'ente, terrorizzare noi che, nell'ente, ne siamo assediati, sottraendoci a questo assedio. Questo assedio dell'uomo da parte dell'ente consiste in due cose: nel fatto che egli stesso, in quanto ente, appartiene e sta in mezzo a esso, e nel fatto che però al tempo stesso ha aperto, attorno e di fronte a sé, dietro e sotto di sé l'ente in quanto tale, sempre nell'orizzonte di un intero (mondo).¹⁷³

“Entsetzen” è il verbo usato da Heidegger che possiede il duplice significato di deporre e terrorizzare. I due sensi vanno intesi in modo univoco e simultaneo: è la deposizione a generare terrore poiché essa è la destituzione di una proprietà che si reputava inalienabile. E, viceversa, è solo in questa deposizione che il terrore si può comprendere perché non riguarda che l'esserci stesso in quanto depresso.

Dunque è vero che l'angoscia nella filosofia di Heidegger, da *Sein und Zeit* in poi, acquisisce una connotazione sempre meno “esistenziale” per divenire il contrassegno autentico dell'esperienza dell'essere. D'altra parte però l'Essere, più che costituire una rivelazione inoffensiva per l'esserci, agisce violentemente nei suoi confronti, è la destituzione della sua trascendenza. Nel terrore l'esserci è depresso dal suo privilegio e dal suo rango, cioè dalla primazia sugli enti e dal suo rapporto esclusivo con il

¹⁷² *Ivi*, p. 480 [p. 463]

¹⁷³ *Ivi*, pp. 481-482 [p. 464] traduzione lievemente modificata

mondo. «Questa deposizione [Ent-setzung] – precisa Heidegger - accade però solo in base all'Essere stesso, anzi, questo non è altro se non ciò che depone [das Entsetzende] e che terrorizza [das Ent-setzliche].»¹⁷⁴

Heidegger scrive “Ent-setzen” per sottolineare come il terrore agisca nel senso attivo e transitivo della deposizione e non a caso ristabilisce un significato arcaico del termine dove *Entsetzen* sta per l'azione militare di liberazione dall'assedio. Tuttavia l'Essere non depone l'esserci per riconsegnarlo semplicemente e immediatamente a se stesso, bensì lo depone in vista dell'appartenenza all'evento unicamente nel quale l'esserci giunge a se stesso. «La deposizione consiste nell'evento [Er-eignung] dell'*esserci*, e precisamente in modo che nel Ci che così si apre nella radura (nel fondo abissale di ciò che non è sorretto né protetto) l'evento si sottrae.»¹⁷⁵ L'Essere sottrae il mondo all'esserci se non per sottrarre l'esserci a se stesso e destinarlo all'evento in cui l'Essere si dà solo nella sua sottrazione. L'esserci non ritrova il mondo a partire da se stesso, ma ritrova se stesso e il suo rapporto con il mondo unicamente grazie all'Essere. È questa la struttura incomparabilmente *abgründig*, senza fondamento, dell'*Ereignis* dove la *Kehre* vige come sua legge. Tutti i termini si sostengono e si rimandano vicendevolmente: non c'è Essere senza esserci, ma non c'è esserci se non a partire dall'Essere così come non c'è mondo per l'esserci se non a partire dall'Essere e questi, nuovamente, a partire dall'esserci e così via.

Ora, in quest'ordine referenziale dell'”a partire da” non si rischia di enunciare un circolo il quale di fatto non possiede alcun accesso? In fondo, nell'angoscia esistenziale si poteva ancora contare su una possibilità autentica che, per quanto indeterminata nel suo accadere, affondava le sue radici in situazioni fenomenologicamente ancora tracciabili. Nell'Essere invece, il cui evento è assolutamente incomputabile, non si è costretti con maggior forza a invocare una decisione sommamente indecidibile? Contrariamente a quanto si potrebbe credere, non è proprio la *Grundstimmung* del terrore a esautorare l'esserci di ogni concreta iniziativa? Ma allora, più che parlare di una contrapposizione tra terrore e angoscia non è il caso di parlare del primo come di un approfondimento della seconda?

174 *Ibidem* [p. 465] traduzione lievemente modificata

175 *Ibidem*. traduzione lievemente modificata

In effetti, Heidegger dice che

attraverso la metafisica – e ciò significa al tempo stesso il cristianesimo - siamo fuorviati e abituati a presumere che il “terrore”, cui appartiene l'angoscia, così come il niente appartiene all'Essere, comporti soltanto deserto e orrore, anziché esperire la destinazione [Bestimmung] nella verità dell'Essere e, in base a essa, conoscere insistentemente la sua essenza [Wesung].¹⁷⁶

La precisazione è importante: non solo il terrore non è contrapposto all'angoscia ma si situa al centro dell'evento come crocevia del destino dell'essere e dell'esserci. Pertanto il suo statuto è quello di essere esso stesso *kehrig* nella misura in cui si determina a partire dall'essere nello spazio del suo evento e al tempo stesso si trasmette, «über-eignet» dice Heidegger, all'esserci.

Né esclusivamente dell'essere né dell'esserci quindi, eppure di entrambi necessariamente insieme. Ma più che una *Grundstimmung*, si dovrebbe parlare allora del terrore come di una *Urstimmung*, un «disporre [stimmen] in uno stato d'animo, anzi, l'originario aprirsi della dimensione degli stati d'animo.»¹⁷⁷ Come sottolinea Heidegger, il terrore non sorge né dall'esserci né dal mondo e in tutto il testo dei *Beiträge* non vi è del resto una sola occorrenza del termine “fenomeno” (o “fenomenico”) che si riferisca all'evento nella sua realtà mondana. Questa, da un verso, è un'esigenza assolutamente coerente con la richiesta di mantenere la speculazione sul piano del pensiero: il mondo non può comprendere l'*Ereignis* più di quanto sappia spiegarlo. Ma ciò, dall'altro, rende più impellente – parlando in termini che Heidegger senza dubbio disapproverebbe - comprendere le condizioni di esperibilità dell'evento. Non è una domanda oziosa, è esattamente la domanda che Heidegger pone se non capovolgendola, facendone un'affermazione in via di permanente determinazione: «Il passaggio all'altro inizio è deciso, e tuttavia non sappiamo dove andiamo, né quando la verità dell'Essere diventi il vero, né dove la storia, in quanto storia dell'Essere, imbocchi la sua strada più ripida e più breve.»¹⁷⁸ Questo non sapere dell'evento testimonia della sua insituabilità poiché se l'Essere non

¹⁷⁶ *Ivi*, p. 483 [p. 466] traduzione lievemente modificata; corsivo mio

¹⁷⁷ *Ibidem* [p. 465] Su questo passo anche Sebastiano Galanti Grollo, *Heidegger e il problema dell'altro*, Mimesis, Milano, 2006, p. 140

¹⁷⁸ *Ivi*, p. 177 [189]

rifugge dal mondo, nel mondo non vi è alcun oggetto, alcuna circostanza che lo faccia preludere. Che il “ci” (dell'esser-ci) come “radura” [Lichtung] sia il luogo dell'evento, che esso ne costituisca «il sito dell'attimo del rivolgimento»¹⁷⁹ non lo rende più esplicito, non ne sconta meglio la costitutiva indeterminatezza. “Sito” e “attimo” non possono in alcun modo essere compresi in senso ordinario e se Heidegger parla di uno «spazio-tempo» [Zeit-Raum]¹⁸⁰ originario dell'evento è per renderlo irriducibile a ogni misurazione cronologica e a ogni spazializzazione geometrica.¹⁸¹

Non si è in questo modo risospinti nella stessa indeterminatezza che gravava sul fenomeno dell'angoscia nell'analitica esistenziale di *Essere e tempo*? Nella già accertata e ineludibile impossibilità di definire il fenomeno nella sua occorrenza mondana? Non si può fare a meno di notare qui che, al pari di *Essere e tempo*, il problema del mondo si annuncia appena nel testo dei *Beiträge* senza poter trovare quell'elaborazione ulteriore che conoscerà invece nella meditazione sull'opera d'arte e sulla sua origine. In via preliminare era comunque necessario poter pensare il “ci” al di fuori della trascendenza dell'esserci, e pensarlo a partire dalla sua destituzione a opera dell'Essere come terrore. E che su questo punto non ci siano oramai più esitazioni lo si evince da alcune affermazioni in base alle quali Heidegger giunge addirittura a parlare del “ci” come di una «"Daheit" del Ci come fondazione dell'esser-ci.»¹⁸² Ecco perché il salto che l'esserci compie nell'appartenenza all'evento è, in realtà, un «salto [Einsprung] dentro l'esserci.»¹⁸³ Per esso non c'è più alcuna garanzia e così l'esserci è fondato nell'evento, ma solo «se gli riesce il salto»¹⁸⁴, dice Heidegger. Tutto si decide nella meditazione storica sulla verità che però «è già, essa stessa, determinata dall'esperienza della svolta necessaria della domanda sulla

179 «Il “ci” è il sito dell'attimo del rivolgimento, che accade, fatto proprio e insistente, per la radura dell'ente nell'evento.» *Ivi*, p. 273 [p. 274]

180 Cfr. in particolare *Ivi*, §§ 238-243

181 «Tutto ciò che è spaziale, così come ogni spazio-tempo [Zeit-Raum]» dira Heidegger nel *Brief über den "Humanismus"* «dispiega la sua essenza [west] in quella dimensionalità [im Dimensionalen] che è l'Essere stesso». GA 9, Wegmarken, p. 334 [Segnavia, p. 287] traduzione lievemente modificata

182 GA 65 *Beiträge zur Philosophie - (Vom Ereignis)*, p. 311 [*Contributi alla filosofia - (Dall'evento)*, p. 310]

183 *Ivi*, p. 287 [p. 287]

184 *Ivi*, p. 280 [p. 281]

verità.»¹⁸⁵

Evidentemente ci si aggira in quel circolo che per l'appunto è il tratto caratteristico dell'evento: non c'è preparazione al salto che non ne sia già il compimento. Per questo Heidegger definisce talvolta il “salto” [Sprung] come *Vor-sprung*, un “salto anticipante” nel senso che si anticipa, è in anticipo su stesso e riconoscere la necessità storica della meditazione sulla verità non conduce al salto perché, in fondo, è essa stessa il salto e dunque il salto, se e quando esso accade, è già compiuto.¹⁸⁶ Si sbaglia perciò a considerare l'evento come lo svolgimento sistematico di momenti successivi perché si tratta di un pensiero ancora metafisico: «È il salto che fa scaturire il ci»¹⁸⁷, dice Heidegger. Il “ci” non è il tratto costitutivo dell'esserci, ma la variabile indeducibile dell'evento.

185 GA 45 *Grundfrage der Philosophie. Ausgewählte “Probleme” der “Logik”*, p. 225 [*Domande fondamentali della filosofia. Selezione di “problemi” della “logica”*, p. 159]

186 Cfr. GA 65 *Beiträge zur Philosophie - (Vom Ereignis)*, pp. 169-170 [*Contributi alla filosofia - (Dall'evento)*, p. 182]

187 *Ivi*, p. 236 [p. 241]

Capitolo quarto

OPERA D'ARTE E MONDO

È curioso notare come nel saggio *L'origine dell'opera d'arte* Heidegger non consideri alcuna tonalità affettiva. Scritto negli stessi anni dell'*Introduzione alla metafisica* e dei *Beiträge*, sotto questo aspetto se ne distingue nettamente. Lo sviluppo del problema dell'essenza dell'arte non si affida ad alcuna preliminare impostazione fenomenologica né fa fede su alcuna teoria estetica.¹⁸⁸ Non è un testo “specialistico” che si occupi di una singola opera d'arte né di un genere (pittura, scultura, architettura, ecc.) né di un autore. Il rapporto tra l'opera d'arte e l'esserci

188 Il primo corso su Nietzsche nel Winter Semester 1936/37 dedicato a *La volontà di potenza come arte* (GA 43 *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst* che è la riedizione editorialmente aggiornata della prima parte del GA 6.1 *Nietzsche I* [*Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1995]) rappresenta la più estesa riflessione heideggeriana sull'estetica; il parallelo seminario invernale del 1936-37 su Schiller «si configura a tutti gli effetti come un'introduzione ai problemi fondamentali dell'estetica.» Martin Heidegger, *Introduzione all'estetica. Le «Lettere sull'educazione estetica dell'uomo» di Schiller*, Carocci, Roma, 2008, pp. 10-11. Quest'ultima affermazione è di Adriano Ardivino che ha curato l'edizione italiana condotta sul testo di Martin Heidegger, *Übungen für Anfänger. Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen. Wintersemester 1936-37 (Seminar-Mitschrift von Wilhelm Hallwachs). Mit einem Essay von Odo Marquard*, hrsg. U. von Bülow, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach am Neckar, 2005, pp. 7-133. Nella sua *Prefazione* al volume (rimandando in ciò alla *Postazione del curatore tedesco* collocata a fine libro) Ardivino chiarisce che il motivo che non ne ha permesso l'integrazione all'interno della *Gesamtausgabe* è stata la perdita del manoscritto originale. Per cui, sebbene il testo sia comunque attribuibile a Heidegger, esso è in realtà un *Mitschrift*, un testo ricostruito grazie alle annotazioni personali degli uditori presenti al seminario.

appare solo alla fine del testo e, in un'aggiunta apposta in seguito, Heidegger dichiara che nel saggio il problema dell'essere resta una traccia consapevole ma inespressa.¹⁸⁹ Per tutti questi motivi, il saggio su *L'origine dell'opera d'arte* sembra essere un testo a se stante rispetto alla filosofia heideggeriana del periodo. E tuttavia, a un più attento esame, riprende i motivi e i problemi centrali di *Essere e tempo* tanto da poterne costituire una ripetizione e un capovolgimento, una ripetizione attraverso un capovolgimento. Un tratto o un tornante di quella *Kehre* che, per l'appunto, si compie in quegli anni.

L'indagine muove dall'assunto, su cui apparentemente non è difficile convenire, che l'opera d'arte sia una cosa. Ma ogni tentativo di determinarla in quanto cosa rimane infruttuoso. Piuttosto essa deve essere considerata a partire da ciò che in essa si rivela, cioè a partire dal fatto che l'opera d'arte è una messa in opera della verità. Verità come esposizione, ovvero essenzialmente riferita al tratto istitutivo dell'apertura di un mondo che raccoglie insieme l'atto del donare, del fondare e dell'iniziare. Solo a questa condizione si può tornare, secondo Heidegger, a considerare l'essere-opera dell'opera, cioè a riflettere sull'aspetto concreto dell'essere-fatta dell'opera. Ed è solo a questa condizione che l'opera si sottrae a ogni apprezzamento estetico tracciando invece nel suo accadere il corso del destino dell'esserci nel progetto dell'umanità storica.¹⁹⁰

I tre punti e snodi del saggio, i tre passi o passaggi che ne costituiscono lo sviluppo – cosa, mondo, esserci – definiscono *e contrario* l'andamento espositivo di *Essere e tempo* laddove non c'è mondo che a partire dall'esserci e non c'è cosa (o ente) se non a partire dall'orizzonte già dispiegato del mondo. Ma sarebbe sbagliato limitarsi a leggere il saggio come un «semplice rovesciamento»¹⁹¹ di concetti già utilizzati, giacché esso ne richiede contemporaneamente una rielaborazione regolata segretamente dalla nozione di “evento”.

In un passaggio denso e ambiguo, sebbene in modo non esplicito, l'evento diviene la cifra attraverso cui comprendere l'essere dell'opera d'arte. Meglio, in rapporto alla

189 Cfr. GA 5 *Holzwege*, p. 73 [*Sentieri interrotti*, p. 68]

190 Cfr. *Ivi*, p. 64 [p. 59]

191 *Ivi*, p. 29 [p. 28]

nozione di *Lichtung*, è l'opera d'arte che si dispiega completamente nell'evento.

Al di là dell'ente, ma non via da esso, anzi davanti ad esso accade un altro [ein Anderes]. Nel mezzo dell'ente nel suo tutto, c'è [west] un luogo aperto. Un diradarsi [Lichtung]. Questo, pensato a partire dall'ente, è più essente di ogni ente. Questo centro aperto non è rinchiuso dall'ente, invece è questo centro - come il niente noto appena - a circondare tutto l'ente.¹⁹²

Si deve cominciare a pensare l'opera d'arte come un ente, ma immediatamente passare a intenderla come il luogo, l'Aperto, del rilucere dell'evento. Come postilla nell'edizione del 1957 scriverà accanto alla parola "Anderes" "Ereignis", proprio per sottolineare che l'opera non "illumina", non brilla di luce propria poiché riceve luce nell'evento.

Il termine *Lichtung*, che in *Essere e tempo* appartiene costitutivamente all'essere dell'esserci, mette in gioco nel saggio su *L'origine dell'opera d'arte* non semplicemente l'altro dall'ente, bensì l'altro (l'Essere) proprio nell'evento del suo venire. È nella *Lichtung*, come "luogo" dell'evento che l'opera d'arte in quanto ente, dice Heidegger, «giunge alla stabilità del suo apparire.»¹⁹³ Questo movimento di arrivare, di giungere all'apparire non è niente meno che il φαίνεσθαι del fenomeno, l'originario dinamismo di ciò che appare da un essenziale nascondimento. Unità di apertura e ritrazione è ciò che Heidegger intende nella parola greca ἀλήθεια di cui egli si serve per definire l'essenza della verità e che traduce con *Unverborgenheit*, non-nascondimento. Essa si riferisce non solo o non tanto a *ciò* che appare, l'ente, ma all'*apparire* di ciò che appare, l'Essere. Pertanto l'evento svela l'origine dell'opera d'arte ma ciò significa che, se da una parte è naturale cominciare a considerare l'opera d'arte come un ente, d'altra parte non la si comprende finché il problema dell'arte non si spiega all'interno del problema dell'essere ovvero dell'essenza della verità. Verità come evento dell'essere che l'opera appunto mette in opera.

In questo modo ricevono tutto altro senso le nozioni che appaiono, in prima battuta, come un prestito dell'analitica esistenziale. Heidegger parla di una

192 *Ivi*, pp. 39-40 [p. 38] traduzione modificata

193 *Ivi*, p.21 [p. 21]

«Geworfenheit»¹⁹⁴ dell'opera d'arte, ma è ben altro dal semplice riconoscimento della sua autonomia formale. Tutt'altro, l'eteronomia ne diviene una connotazione necessaria sebbene sia meno subita che imposta. L'opera d'arte porta le stigme dell'estraneo, del sinistro, di ciò che irrompe per sconvolgere ciò che è consono e abituale. L'opera d'arte è *ungeheur*, dice Heidegger, ovvero ciò che è al contempo il prodigioso, lo straordinario, l'estremo, il mostruoso.¹⁹⁵ È certo una visione dell'opera d'arte lontana da quella che le prescrive un'irenica funzione di pacificazione dei conflitti, siano essi materiali o spirituali. Ma, per quanto magari immediatamente la si possa accostare, è anche diversa dallo spirito o dai manifesti di un certo avanguardismo artistico di primo Novecento in cui l'opera d'arte diviene il terreno sul quale ingaggiare battaglie di riforma sociale e culturale o per dar luogo a rifondazioni genetiche dell'arte. È pur vero che Heidegger insiste molto sul fatto che l'opera d'arte accade come un colpo, un urto, uno *Stoß*. Ma essa s'impone al di là di ogni reale ricorso alla violenza¹⁹⁶. Nel verbo *stoßen* – e nelle sue modificazioni *anstößen*, *aufstoßen*, *umstoßen* – Heidegger trova piuttosto la maniera di coniugare l'aspetto concreto dell'avvento dell'opera nel modo della sua singolare remissione: l'opera colpisce senza offendere, urta senza toccare. Non che essa “faccia” qualcosa di particolare poiché l'urto altro non è se non «il “che” [Dass] dell'essere fatta»¹⁹⁷, l'accadere in seno di ciò che non la può comprendere. La radicale estraneità nei confronti di ciò che la circonda è il segno in cui si legge l'evento dello schiudere e dell'inaugurare e se infine le appartiene un carattere critico o di critica dell'ordinario e dell'abituale lo è solo in ragione di ciò che provvede a istituire e fondare.

Pertanto è difficile definire la presenza dell'opera d'arte come quella di un oggetto o di uno strumento. Né, prima ancora di un significato comune, le appartiene una qualità artistica né una funzione estetica. Quando Heidegger parla del tempio greco eretto nella valle a tributo agli dei, lo indica con la parola chiave *Dastehen*. È facile accostare “Dastehen” e “Dasein”; non di meno, il prefisso locativo “Da” è quello

194 *Ivi*, p. 59 [p. 56]

195 Von Herrmann parla dell'opera d'arte come di un «Aufstoß des Ungeheuren». F.W. Von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1980, p. 285

196 GA 5 *Holzwege*, p. 53 [*Sentieri interrotti*, p. 50]

197 *Ibidem* [p. 49]

dell'apertura nel senso del porre e del collocare e non dell'esistere.¹⁹⁸ Il tempio è uno stagliarsi, un essere eretto, uno stare lì. Nello splendore e nella luminosità della pietra, nel suo confronto con gli altri elementi (l'aria, l'acqua), nella solidità compatta dell'opera è la Terra a essere richiamata dal Mondo alla lotta in cui si decide, secondo Heidegger, l'apertura di un corso storico e il richiamo al destino di un popolo. Così, l'essere posto e collocato del tempio, acquisisce tutt'altra risonanza rispetto al mero sussistere dell'oggetto perché segna l'irruzione della verità nell'opera d'arte. L'opera urta e irrompe nel mondo e nella storia. Pensare insieme i due aspetti significa pensare l'unità dell'evento dell'opera. Sotto questo profilo, l'affermazione di Heidegger che «nell'opera è in opera il farsi evento storico della verità»¹⁹⁹ non intende tanto che l'opera d'arte è realizzata in un determinato periodo storico quanto piuttosto che è l'opera stessa a determinare la storia: l'opera d'arte fa storia, è l'apertura della storia le cui svolte e paginazioni - nella consonanza lessicale e concettuale tra *Geschichte*, *Geschick* e *Geschehen* - si inscrivono per intero come cesure epocali e destinali della *Seinsgeschichte*.²⁰⁰

Da una parte dunque, le nozioni di *Lichtung*, *Geworfenheit*, *Dastehen* definiscono, nella loro rielaborazione concettuale, i tratti salienti dell'inversione strutturale rispetto a *Essere e tempo* in base alla quale non è l'esserci a costituire l'apertura del mondo, ma è nell'Aperto come evento dell'opera d'arte che si determinano tutte le sue possibilità. D'altra parte, il rovesciamento di prospettiva trova nella determinazione "esistentiva" dell'opera d'arte il limite che ne interdice il compimento. È ancora il problema del mondo a risorgere nell'interrogazione sull'origine dell'opera d'arte. La meditazione sull'essenza dell'arte ha infatti considerato opere d'arte offerte necessariamente nella loro irremissibile sottrazione.

Gli Egineti nel museo di Monaco o l'Antigone di Sofocle nel suo miglior testo critico, in quanto sono le opere che sono, sono strappate al loro ambito essenziale. Per grandi che siano il loro livello e la loro capacità di suscitare

198 «Porre e collocare hanno il significato del tedesco *her-vor-bringen*: portare [*bringen*] qui vicino [*her-*] nel non-essere-nascosto, qui dinanzi [*vor-*] fra ciò che è [*west*]: ciò lasciare che la cosa giaccia lì dinanzi.» *Ivi*, p. 70 [p. 65]

199 *Ivi*, p. 27 [p. 26]

200 Cfr. GA 14 *Zur Sache des Denkens*, pp. 12-14 [*Tempo ed essere*, Guida, Napoli, 1998, pp. 112-114]

emozioni, per buona che sia la loro conservazione e chiara la loro interpretazione, tuttavia il trasferimento in una collezione ha privato queste opere del loro mondo.

È nel dominio dell'estetica che le opere d'arte divengono oggetti. Ed è proprio in quanto oggetti, cioè quando i quadri vengono raccolti in collezioni museali oppure quando i siti archeologici vengono censiti e aperti al pubblico, che la loro realtà diventa qualcosa di equivoco.

Anche nel caso che ci sforzassimo di annullare questo trasferimento o di evitarlo, andando a vedere, ad esempio, il tempio di Pesto lì dove si trova o il duomo di Bamberg dove è stato costruito, tuttavia il mondo che apparteneva all'opera che ci sta di fronte è andato distrutto. La sottrazione di un mondo [Weltentzug] o la sua distruzione [Weltzerfall] non sono fenomeni reversibili. Le opere non sono più ciò che erano. Sono, sì, esse stesse a venirci incontro, ma come essenti-state. È come essenti state che ci stanno innanzi nella prospettiva della tradizione e della conservazione. Oramai non sono che tali oggetti.²⁰¹

È nota la vicenda che lega il saggio heideggeriano al quadro di Van Gogh. Dopo aver letto *L'origine dell'opera d'arte*, lo storico e critico d'arte statunitense Meyer Schapiro, grande conoscitore dell'opera di Vincent Van Gogh, attirato proprio dalla citazione nel saggio di un'opera del maestro olandese, scrive a Heidegger chiedendogli a quale dipinto delle scarpe di Van Gogh, tra i molti complessivamente realizzati dall'artista, si riferisca. Heidegger risponde di aver visto il dipinto in questione nel 1930 al Van Gogh Museum di Amsterdam. Ne nasce una questione dai toni surreali che assume i tratti di una disputa sull'appartenenza delle scarpe. Schapiro sostiene che non si tratta di scarpe di una contadina, bensì di Van Gogh stesso. E imputa a Heidegger di essersi «ingannato»²⁰² attribuendo al quadro un complesso di significati che invece l'opera non può sostenere.

Da parte sua, Heidegger non replica e questo silenzio si può probabilmente intendere come il tacito invito a ritornare sui veri motivi che hanno ispirato il saggio. Non è in fondo importante stabilire a chi appartengano veramente le scarpe e anzi appuntarsi su un particolare del genere dimostra vieppiù quale sia il tipo di

201 *Ivi*, pp. 26-27 [p. 26] traduzione lievemente modificata

202 Meyer Schapiro, *Theory and Philosophy of Art: Style, Artist, and Society – Selected Papers*, George Braziller, New York, 1994, p. 138

considerazione di cui godono le opere d'arte. Per Heidegger, il quadro di Van Gogh offre l'occasione di soffermarsi sul modo incomparabilmente più penetrante con il quale l'arte è in grado di svelare il rapporto che l'uomo intrattiene con gli oggetti di uso quotidiano che lo circondano. Essi custodiscono la verità sull' "esser-mezzo", ovvero riescono a fornire, come nel caso delle scarpe, il senso di un' «affidabilità [Verlässlichkeit]»²⁰³, di una "fidatezza" cui la contadina si abbandona nel suo rapporto con il mondo. Questo rilievo non può emergere da una pur rigorosa indagine sulla singola opera che solitamente si pone degli obiettivi di datazione, attribuzione, inquadramento nell'attività pittorica dell'artista, ecc.

Il fatto è che se Heidegger trova nelle richieste e nelle affermazioni di Schapiro la conferma della degenerazione dell'arte nell'estetica e nella critica dell'opera, Schapiro svela, in un certo senso, la "verità" della posizione di Heidegger secondo il quale per parlare del quadro di Van Gogh è sufficiente per i suoi scopi considerarlo come una «bildliche Darstellung», una «rappresentazione figurativa.»²⁰⁴ Non è indispensabile, sembra dire Heidegger nelle parole di Schapiro, incontrare effettivamente l'opera d'arte per poterne parlare; l'esperienza concreta non è necessaria tanto da poter essere sostituita da una riproduzione o una raffigurazione (oppure, al limite, da un paio di "vere" scarpe). Lo stesso saggio di Heidegger in fondo non la richiede e se il lettore è spinto al quadro di Van Gogh lo è più dalla curiosità che da altro. Non di meno, se su questo punto la posizione di Heidegger si espone ad accuse di «iconoclastia»²⁰⁵ ciò non può apparire che come la conseguenza della sua tesi principale secondo la quale l'opera d'arte è, nell'epoca presente, offerta nell'essenziale sottrazione del proprio mondo. Doppia sottrazione allora, e l'una in ragione dell'altra: non ci sono vere opere; e non ci sono perché prive del loro mondo. Senza di esso le opere d'arte scadono a cose di un mondo cui non possono appartenere ed essere estranee diventando oggetti portatori di significati su cui si possono concentrare dispute e controversie interpretative.

203 GA 5 *Holzwege*, p. 19 [*Sentieri interrotti*, p. 20]

204 *Ivi*, p. 18 [p. 18]

205 Michael Kelly, *Iconoclasm in Aesthetics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 30. L'autore, articolando nel dettaglio i termini della questione tra Schapiro e Heidegger intorno al quadro di Van Gogh, ha il merito di illuminare le affermazioni dell'uno alla luce delle posizioni teoriche dell'altro.

Probabilmente il contenzioso non è destinato a risolversi se si insiste nel ribadire i motivi della contrapposizione e non si riflette su ciò che essa nasconde. In buona sostanza, Schapiro dice che l'opera d'arte è una cosa provvista di certi valori artistici e di alcuni significati che rimandano all'artista, alla sua biografia, al suo contesto storico, ecc. A Heidegger tutto ciò non interessa e, pur riconoscendo che l'opera è frutto di un'attività fabbrile umana, egli afferma che «la realtà dell'opera non si esaurisce nell'esser-fatta.»²⁰⁶ Cosa intende Heidegger con “realtà”? E cosa Schapiro? Ci si rende conto che il motivo del contendere è racchiuso nel termine “realtà” e nel modo in cui ciascuno dei due lo interpreta. Per Schapiro, la realtà dell'opera d'arte è sinonimo di “cosa” che ha ottenuto particolari determinazioni e significati. Per Heidegger, realtà è sinonimo di “verità”. Anche Schapiro non esiterebbe a parlare di verità dell'opera d'arte, tuttavia si tratterebbe di una verità che conduce al di fuori dell'opera stessa, nel mondo dell'artista, nella storia dei suoi incontri, in una certa idea di pittura, ecc.. Heidegger, al contrario, ritiene che la verità sia nell'opera d'arte stessa e, viceversa, non ci sia opera d'arte che nella verità.

È insomma dalla verità, e soltanto da essa, che può essere compreso l'essere-fatta dell'opera, il suo essere-cosa. In questo senso diventa intellegibile l'affermazione precedente secondo la quale «la realtà dell'opera non si esaurisce nell'esser-fatta» perché non trascura l'indicazione del rapporto dell'opera d'arte con la verità tale che l'opera debba alla fine essere la “messa-in-opera della verità”. E diviene altresì comprensibile la ragione che sta alla base del fenomeno della sottrazione (e della distruzione) del mondo dell'opera d'arte. In effetti per Heidegger, finché si parte dal mondo estraneo all'opera per tentare di comprenderne la verità non si esce dalla considerazione dell'opera d'arte come oggetto portatore di significati che ne determinano un particolare valore e utilizzo. Quando invece l'opera d'arte è compresa nella sua origine e nel suo senso, cioè nella verità, allora cessano tutti i tentativi di reimpatriarla nel luogo più adatto, come se si fosse già in possesso della sua verità, per rivelarla infine come ciò che «rientra unicamente nel dominio che in virtù sua, risulta dischiuso.»²⁰⁷ Espressione questa per dire che “mondo dell'opera” non deve

206 GA 5 *Holzwege*, pp. 53-54 [*Sentieri interrotti*, p. 50]

207 *Ivi*, p. 27 [p. 26]

essere inteso in quell'accezione pre-ontologica di cui Heidegger evidenziava i limiti già in *Essere e tempo*, come se si trattasse del mondo come «regione comprendente una molteplicità di enti»²⁰⁸ che riguardano l'opera nell'insieme di quelle circostanze legate alla sua produzione, ai possessori, ecc.. Mondo dell'opera d'arte significa invece il mondo che solo con l'opera d'arte viene “al mondo”, l'evento stesso del mondo. Mondo dell'opera d'arte significa che l'uno non si può pensare senza l'altra: né l'opera senza il mondo come si è detto; ma nemmeno il mondo senza l'opera: nella sua parte centrale, là dove inscena il *polemos* originario, la lotta tra Mondo e Terra, il saggio heideggeriano su *L'origine dell'opera d'arte* rappresenta esattamente il tentativo di fissare il sorgere dell'opera d'arte come il “luogo” in cui il dissidio, lo *Streit zwischen Welt und Erde*²⁰⁹, si origina e si placa.

A questo punto però, il problema non è più quello di comprendere cosa l'opera d'arte sia quanto piuttosto quello di delineare la via per giungere alla sua genuina esperienza. E qui, non a caso, a riemergere è il medesimo paradosso “strutturale” riscontrato nelle analisi dell'angoscia, solo però rovesciato: mentre l'analitica esistenziale doveva mostrare il modo in cui l'angoscia veniva a sospendere la fenomenicità del mondo allo scopo di farne cessare per l'uomo il coinvolgimento, nella meditazione sull'origine dell'opera d'arte il problema è esattamente l'opposto, ovvero l'opera, nell'epoca dell'arte metafisica, testimonia dell'impossibilità del suo accadere mondano. E ciò in ragione del fatto che l'origine dell'opera d'arte è a tal punto “originaria” da revocare la propria apparizione sensibile, così originaria da «sospendersi»²¹⁰ [ansichhalten] dalle condizioni empiriche del suo proprio accadere. Più che un difetto, ciò al contrario le è assolutamente necessario nella misura in cui l'essenza dell'arte, nella teoria e nella prassi, nella produzione e nella ricezione è pensata ancora nell'orizzonte della metafisica. Esattamente pensata al di fuori o contro la concezione metafisica, l'opera d'arte non può che essere se non qualcosa che si sottrae alla più ordinaria idea di sensazione, al più abituale atto di percezione. Ciò però non deve portare a concludere che l'opera d'arte non sia dell'ordine della

208 ET, p. 90

209 GA 5 *Holzwege*, p. 36 [*Sentieri interrotti*, p. 34]

210 *Ivi*, p. 54 [p. 51]

sensazione o della percezione. Significa piuttosto che nessuna sensazione o percezione è in grado da sé di determinarla o legittimarla. Non c'è dunque hegelianamente una verità del sensibile; c'è invece per Heidegger una verità come sensibile che tuttavia non prelude ad alcun superamento dialettico e che impone di essere pensata prima del sensibile e non a partire da esso.

È questo il risultato finale della meditazione heideggeriana sull'origine dell'opera d'arte? Manca in realtà ancora un dettaglio e piuttosto importante. Perché giunti a questo punto non sarebbe illegittimo pensare che l'opera d'arte debba essere un aliquid che proviene dal futuro. Heidegger però dice qualcosa di diverso, qualcosa che complica ulteriormente le sue tesi. L'opera d'arte raggiunge sì il presente dal futuro sebbene il futuro sia, in un certo senso, “dietro le spalle”. Egli lega escatologicamente l'avvento dell'opera d'arte all'inizio della storia e all'avvento di un mondo nuovo,²¹¹ tuttavia l'opera è già accaduta e non attende che di rivelarsi per ciò realmente è. Come dire, il suo futuro è il suo passato, la dimensione del suo avvenire e contenuta in un presente ancora carico di promesse non svelate.

In questo modo Heidegger permette davvero di pensare fino in fondo l'inattualità dell'opera d'arte. Peraltro sembra che l'unico atteggiamento adeguato in cui disporsi nei confronti del suo avvenire sia un atteggiamento che Heidegger chiama «salvaguardia» [Bewahrung].²¹² La salvaguardia è l'attestazione della *Spaltung* tra l'opera d'arte e il mondo che però mantiene aperta la possibilità di una sua risoluzione. La salvaguardia, dice Heidegger, è un «lasciare che l'opera sia l'opera che è» facendo sì che sia l'opera stessa a eleggere i propri «salvaguardanti» richiedendoli anche quando essi non sono trovati «immediatamente conformi alla verità che si storicizza nell'opera.»²¹³ I salvaguardanti sono in ritardo rispetto all'evento dell'opera d'arte ma in anticipo sul mondo al quale l'opera resta nascosta. Essi sono sia coloro che la realizzano sia coloro che la custodiscono e fungono da intercessori nel comune progetto del «divenire dell'arte».²¹⁴

211 «Sempre quando l'arte si storicizza, cioè quando un inizio è, si ha nella storia un urto [Stoß], e la storia inizia o riinizia.» GA 5 *Holzwege*, p. 65 [*Sentieri interrotti*, p. 60]

212 Cfr. F.W. Von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, op. cit., p. 289 e ss.

213 GA 5 *Holzwege*, p. 54 [*Sentieri interrotti*, p. 51]

214 *Ivi*, p. 66 [p. 62]

Ora, non è ancora possibile stabilire se Hölderlin, con i versi del quale tra l'altro si chiude il saggio su *L'origine dell'opera d'arte*, come “salvaguardante” sia posto tra coloro che la realizzano oppure tra coloro che la accolgono. Sicuramente gli ultimi capoversi del saggio sono una spia dell'incontro che si consuma in modo decisivo a metà degli anni '30. Incontro che consente a Heidegger di ricollocare il problema dell'origine dell'opera d'arte all'interno della questione dell'essere e, viceversa, di ripensare il problema ontologico all'interno della problema dell'essenza dell'arte. Nella poesia di Hölderlin, Heidegger trova il luogo per ripensare filosoficamente ciò che nel pensiero greco è rimasto impensato, e scopre nuovi concetti e una nuova lingua per farlo. È in particolar modo nel pensiero “poetico-rammemorante” dell'*Andenken* che è possibile scorgere il passaggio verso l'altro inizio della storia dell'essere.²¹⁵

215 Cfr. GA 9 *Wegmarken*, p. 335 [*Segnavia*, p. 288]

Capitolo quinto

SACRO E TERRORE

Sembra quasi che nei corsi universitari dedicati a Hölderlin e nelle diverse occasioni pubbliche in cui si è trovato a parlare della sua poesia, Heidegger abbia tentato di intrecciare le due direzioni o i due cammini della *Kehre* su cui ci si è sino a qui soffermati: da una parte, l'evento dell'Essere (l'Ereignis) la semplicità di un pensiero che si dispiega peraltro secondo una struttura concettualmente complessa cui tutti i termini in gioco appartengono e hanno vicendevolmente luogo; dall'altra, l'evento del mondo nell'opera d'arte, quest'ultima inattuale nel suo accadere storico e per questo sottratta a ogni ordinaria valutazione estetica e comprensione metafisica.

I rapporti tra le due vie o i due tornanti della “svolta” sono già apparsi molto vicini nel loro mutuo riferirsi al problema della verità. Si tratta ora di chiarirne più dappresso la reciprocità per mostrare però che la verità non è un terzo termine tra i due bensì il tratto comune che li dispiega. Ciò significa che se l'opera d'arte è messa-in-opera della verità, verità è qui da intendersi come verità dell'Essere laddove l'Essere altro non è che l'evento stesso della verità e non un suo attributo. Conviene

ripetere che l'opera d'arte non è l'incorporazione mondana di una verità intemporale, bensì l'originario accadere dell'evento dell'Essere e tale accadere è quello dell'arte capace di fondare un nuovo inizio. Sia detto inoltre fin da subito che in tale grandezza Heidegger riconosce la poesia tragica di Sofocle da una parte, e la poesia innica di Hölderlin dall'altra. E se tra i due si intesse un dialogo autenticamente storico è perché la loro poesia, in modo diverso ma solidale, è capace di storia, cioè in grado di determinare una nuova esperienza dell'essere e dell'ente.

Ora, è pur vero che l'attenzione di Heidegger alla poesia è costante e diversificata. Heidegger non si occupa solo di Hölderlin e non sono affatto sporadici i riferimenti alla poesia antica di Omero e Pindaro né tutt'altro che trascurabili i commenti alla poesia moderna di Rilke, George, Trakl o gli interessi per Char e Celan.²¹⁶ D'altro canto, la preferenza sia per Sofocle, per esempio nei ripetuti commenti all'Antigone, che per Hölderlin è altrettanto chiara ed è di ordine filosofico e non esclusivamente letterario. La poesia di Hölderlin in particolare, che Heidegger legge e comprende complessivamente nella sua ampiezza, è la poesia dell'altro inizio, non solo nel senso che le appartiene ma che lo istituisce. Essa è esemplare perché tale passaggio lo svolge in se stessa, in direzioni e velocità disimmetriche. Hölderlin, afferma Heidegger, è tanto metafisico nel pensiero quanto non metafisico nella sua poesia.²¹⁷ Ma questo rilievo altro non significa che l'inaudito pensiero dell'evento deborda la metafisica dell'idealismo alla cui temperie storiograficamente Hölderlin appartiene per trovare nella poesia il suo luogo d'elezione. Detto altrimenti e con una forza che non conoscerà smentite, significa che alla filosofia è necessaria la poesia per andare al di là di se stessa e per essere all'altezza di un "pensiero poetante", così come pure la poesia ha bisogno di essere toccata dal pensare per farsi, in un essenziale dialogo a due voci, "poesia pensante".

Che a tale scopo siano ancora necessarie delle introduzioni alla poesia di Hölderlin, qualcosa che Heidegger definisce delle «annotazioni» [Anmerkungen] o

216 A tale riguardo, a dimostrazione della ricchezza e della varietà del rapporto di Heidegger con la poesia, si vedano i due numeri dedicati dalla rivista periodica *Aut Aut* (234, novembre-dicembre 1989 e 235, gennaio-febbraio 1990).

217 Cfr. GA 52 *Hölderlins Hymne "Andenken"*, p. 119 [*L'inno di Hölderlin "Andenken"*, p. 103]; cfr. GA 53 *Hölderlins Hymne "Der Ister"*, p. 157 [*L'inno "Der Ister" di Hölderlin*, Mursia, Milano, 2003, p. 116]

delle semplici «osservazioni» [Bemerkungen] non testimonia altro che il pensiero non è ancora giunto sul “luogo” della poesia. Esse sono necessarie a condizione di divenire superflue: «il discorso di delucidazione», confessa Heidegger, «deve ogni volta distruggere se stesso e ciò che ha tentato. Per amore del poetato, la delucidazione della poesia deve cercare di rendersi superflua. L'ultimo passo, ma anche il più difficile, di ogni interpretazione consiste nel dileguarsi, insieme alle sue delucidazioni, di fronte alla pura presenza della poesia.»²¹⁸ Il compito non è facile giacché il presente della poesia è sempre intempestivo e inattuale; il poeta stesso vive costantemente al di fuori del suo tempo. Heidegger dice che Hölderlin è un poeta «precoce», «egli è sempre ancora troppo oltre in anticipo» e «anche oggi viene ancora troppo presto.»²¹⁹ Non altrimenti Heidegger interpreta la “pazzia” di Hölderlin come «sconvolgimento» [Verrücktheit] a partire da uno «spostamento» [Verrückung] della sua essenza «che era stata spinta fuori nella notte della sua epoca.»²²⁰ Come dire, il poeta fa autenticamente esperienza della poesia solo nella trasposizione al di fuori del proprio tempo in direzione dello «spazio-tempo» dell'evento.²²¹ Ed è proprio il fatto che egli parli da lì il motivo che lo rende estraneo al presente; estraneità che non va dissolta ma preservata e salvaguardata e che sembra improntare il primitivo atteggiamento di Heidegger nei confronti della poesia di Hölderlin.

Che nel primo (1934/35) dei corsi dedicatogli, Heidegger insista sulla necessità di sottrarre Hölderlin a una lettura “patriottica” è senz'altro una scelta giustificata dall'intima opposizione al nazismo che, dopo l'esperienza del Rettorato, deve essere decisa senza giungere apertamente allo scontro. D'altra parte quest'opzione, che si può considerare in un certo qual senso “politica”, non può essere sostenuta se non su un progetto filosofico che proprio in quegli anni è progressivamente illuminato dal “pensiero dell'evento”. Solo da questa prospettiva può essere compreso il

218 GA 4 *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 8 [*La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano, 1988, p. 6]; cfr. anche GA 52 *Hölderlins Hymne “Andenken”*, p. 39 [*L'inno di Hölderlin “Andenken”*, p. 37] laddove per Heidegger l'interpretazione sarà tanto più completa quanto più «al momento della sua conclusione si sarà distrutta, annullando per lasciare che parli solo la parola del poeta.»

219 GA 39 *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, p. 219 [*Gli inni di Hölderlin “Germania” e “Reno”*, p. 231]

220 GA 52 *Hölderlins Hymne “Andenken”*, p. 43 [*L'inno di Hölderlin “Andenken”*, p. 41]

221 *Ivi*, p. 47 [p. 44]

fraintendimento cui la poesia di Hölderlin è sottoposta nel presente di un rinnovato interesse culturale e letterario. Heidegger da parte sua lo intende come la mistificazione più grande e interessata della sua opera sebbene la difesa di Hölderlin e dell'inattualità della sua poesia debba comunque, per lo Heidegger di questi anni, far segno verso ciò che in essa si esprime, ossia l'appello a un popolo, quello tedesco innanzitutto, e alla sua missione che è nello stesso momento storica e filosofica. Se si deve sottrarre Hölderlin all'ideologia nazista del *Blut und Boden* – sembra di poter dire con Heidegger - è solo per poter consegnare nuovamente i tedeschi al loro destino.

Ora, è stato notato come, soprattutto durante primo corso su Hölderlin, Heidegger adotti toni e termini piuttosto simili al discorso cui vorrebbe contrapporsi.²²² Ciò è senz'altro vero. Tuttavia ciò che qui importa notare è il ruolo inedito svolto dalle *Grundstimmungen* che, nell'essere trasposte dalla filosofia alla poesia, vengono ridisegnate nella loro struttura svolgendo una funzione guida nell'interpretazione di Hölderlin.²²³ Considerate precedentemente individuali e individuanti (si pensi all'angoscia) senza peraltro essere mai “soggettive”, le tonalità affettive acquisiscono ora una dimensione storica e collettiva laddove “storia” riguarda essenzialmente la storia dell'essere e “collettivo” riguarda la determinazione “storico-destinale” di un popolo. Dice Heidegger: «La verità di un popolo è quella manifestatezza dell'essere a partire dalla quale il popolo sa che cosa vuole storicamente nella misura in cui *si* vuole, vuole essere se stesso.»²²⁴ Ciò avviene unicamente nella *Grundstimmung* ed è per questo, sottolinea Heidegger, che è la stessa «tonalità affettiva fondamentale a dover essere dapprima risvegliata»²²⁵, una «Grundstimmung della poesia»²²⁶ la quale non solo serve a leggere e comprendere la poesia di Hölderlin, ma serve soprattutto a portarsi nello “spazio-tempo” del suo evento. Qual è? Essa è la tonalità affettiva fondamentale del “lutto” che scaturisce di fronte alla fuga degli dèi. È la *Grundstimmung* di quello stato che nel saggio *Perché i poeti?* Heidegger chiama “la

222 Cfr. Annalisa Caputo, *Heidegger e le tonalità emotive fondamentali*, op. cit., p. 198 e ss.

223 Cfr. *Ivi*, pp. 186-187

224 GA 39 *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, p. 144 [*Gli inni di Hölderlin "Germania" e "Reno"*, p. 149] traduzione lievemente modificata

225 *Ivi*, p. 146 [p. 151]

226 *Ivi*, p. 79 [p. 85]

mancanza di Dio”: «La mancanza di Dio significa che non c'è più nessun Dio che raccolga in sé, visibilmente e chiaramente, gli uomini e le cose, ordinando in questo raccoglimento la storia universale e il soggiorno degli uomini in essa.»²²⁷ Nella “notte del mondo” la mancanza di Dio non è nemmeno più avvertita come tale. È il punto dell'abisso più profondo, quello del nichilismo dispiegato in cui viene meno anche la possibilità di apprenderne la povertà che lo costituisce. In questo lembo estremo di terra e storia, Heidegger incontra Nietzsche e Hölderlin.

Nei testi della “svolta” le citazioni (anche brevi) che li riguardano sono molto frequenti. Per Heidegger, sia Nietzsche che Hölderlin occupano un posto fondamentale nella storia dell'essere poiché essi intravedono la fine della metafisica e il passaggio che l'attraversa. Ma mentre Nietzsche vi rimane irretito, Hölderlin come poeta percorre «un tratto di strada in più rispetto a Nietzsche, il pensatore, che, nonostante tutto, non è stato in grado di riconoscere e dispiegare in maniera originaria la domanda iniziale dei greci.»²²⁸ La domanda fondamentale della filosofia (che chiede che cosa ne è dell'essere) per Nietzsche non è più nulla mentre per Hölderlin, almeno nell'interpretazione data da Heidegger, costituisce l'essenza della sua poesia. Ciò che nella “fuga degli dèi” dal mondo Hölderlin pensa poeticamente è proprio l'oblio dell'essere. E lo fa a partire dalla tonalità affettiva del lutto. Esso non è il semplice atteggiamento di chi si ritrae sgomento di fronte all'abbandono degli dèi giacché il lutto comprende sia la rinuncia che è l'autentico modo di esperire l'assenza degli dèi, cioè l'unico modo in cui essi possono continuare a essere “presenti”, sia l'attesa per il loro nuovo passaggio. Heidegger definisce allora il lutto come «l'oppressione» davanti alla fuga degli dèi e insieme la «prontezza» di fronte al loro possibile ritorno.²²⁹ Così, nella sentenza di Nietzsche “dio è morto” si fa chiara la vicinanza del filosofo al poeta e, insieme, anche tutta la loro distanza perché per Hölderlin la morte di dio non è la liberazione che consente finalmente all'uomo di poter accedere alla sua divinità né tantomeno l'inizio della disperazione nel venir

227 GA 5 *Holzwege*, p. 269 [*Sentieri interrotti*, p. 247]

228 GA 45 *Grundfrage der Philosophie. Ausgewählte “Probleme” der “Logik”*, p. 135 [*Domande fondamentali della filosofia. Selezione di “problemi” della “logica”*, p. 97]

229 Cfr. GA 39 *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, p. 103 [*Gli inni di Hölderlin “Germania” e “Reno”*, p. 109] Del lutto come «chiaroveggente apertura» parla Leonardo Amoroso in *Lichtung. Leggere Heidegger*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1993, p. 208

meno di quel Dio su cui ogni certezza e verità erano riposte. Al contrario, nel lutto, la mancanza di Dio si tiene accanto all'attesa e non c'è vera attesa che di fronte a una mancanza esperita fino in fondo, quella che non cerca e trova né scappatoie né compensazioni.

Come si è detto, la scelta di Heidegger nel 1934 di privilegiare la lettura dell'inno hölderliniano *Germania* non può essere dissociata da intenzioni politiche. Nell'epoca della "mancanza di Dio", sembra suggerire Heidegger sulla scorta di Hölderlin, la Germania come terra, popolo, nazione non ha bisogno di essere popolata da nuovi idoli e dèi pagani; è anzi necessario preparare il ritorno degli dèi che storicamente le appartengono e che sono fuggiti.²³⁰ D'altro canto, lo si è già detto, l'interpretazione heideggeriana della poesia di Hölderlin è filosofica e solo sotto questo riguardo, in fondo, per Heidegger, una vera contrapposizione al nazionalsocialismo è giustificata e possibile. A coloro che gli contestano di non essersi espresso chiaramente in seguito alla parentesi del Rettorato e di non aver pubblicamente preso le distanze dalla politica (non solo culturale) del regime, Heidegger replica che i corsi successivi al 1933 impegnano il pensiero nell'unica opposizione possibile che non può essere politica bensì filosofica: l'avvento del Terzo Reich si iscrive infatti completamente nella fase culminante del nichilismo come momento terminale della metafisica occidentale. Sotto questo riguardo, se la filosofia di Nietzsche mantiene un indispensabile valore diagnostico circa gli esiti della storia dell'Occidente, è tuttavia solo con l'opera di Hölderlin che si riesce a circoscriverne l'ampiezza e quindi, secondo Heidegger, a realizzarne il superamento. Solo Hölderlin consente di pensare "poeticamente" la chiusura storica di un'epoca nel suo stesso evento.²³¹ Quest'affermazione però comporta che nella loro ordinaria accezione i termini "filosofia" e "poesia" divengano irriconoscibili tanto da sostenere che la poesia di

230 In ciò il poeta ha un ruolo speciale che Heidegger apparenta all'essenza dei fiumi e che Hölderlin nomina come semidèi, natura intermedia tra gli dèi e i mortali. Come i fiumi, il poeta è chiamato a ridisegnare profili e confini della terra deserta dagli dèi e come semidio, in virtù della sua prossimità ai divini, deve essere pronto a raccogliere i cenni del nuovo passaggio degli dèi per indirizzarli al popolo. Cfr. GA 39 *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, pp. 31-32 [*Gli inni di Hölderlin "Germania" e "Reno"*, p. 36]

231 «Il pensiero di Hölderlin, dalla portata storica universale, che nella poesia *Andenken* si fa parola, è perciò essenzialmente più iniziale e di conseguenza più carico di avvenire di quanto non lo sia il semplice cosmopolitismo di Goethe.» GA 9 *Wegmarken*, 339 [*Segnavia*, p. 292]

Hölderlin non resta in rapporto con la metafisica «se non nella maniera di un superamento e di una svolta [Abkehr].»²³² Detto altrimenti, significa che la poesia di Hölderlin perde ogni caratterizzazione mimetica e ogni inclinazione rappresentativa e la sua interpretazione deborda immediatamente da ogni considerazione stilistica ed estetica.²³³

Sotto questo profilo si devono certo leggere i corsi su Hölderlin in continuità con il discorso svolto nel saggio su *L'origine dell'opera d'arte*. Bisogna peraltro sottolineare come nei primi Heidegger dispieghi ciò che nell'ultimo era appena accennato: è la poesia di Hölderlin l'opera d'arte sulla cui origine Heidegger svolge la sua meditazione e se essa non va oltre l'accento è perché esige di essere compresa e interpretata innanzitutto a partire da se stessa. Così, *L'origine dell'opera d'arte* si può senz'altro intendere come un'introduzione alla poesia di Hölderlin a patto però che, una volta terminato, la si rilegga al contrario, partendo dalla fine per scoprire come l'opera poetica di Hölderlin sia capace di gettare una nuova luce sopra tutta la storia dell'arte occidentale a partire dal presupposto che essa non vi appartiene.²³⁴ La poesia di Hölderlin oltrepassa la metafisica perché se ne situa all'origine, proprio in quel punto in cui hanno cominciato a valere e a essere intelleggibili le distinzioni tra filosofia e arte, arte e poesia, poesia e linguaggio. Per questo la poesia di Hölderlin resta incomprensibile tanto nel dominio metafisico dell'arte quanto in quello della filosofia. E per questo Heidegger diviene talmente intransigente da richiederne una comprensione che stenta a realizzarsi: «Hölderlin, il poeta la cui opera aspetta ancora la comprensione dei tedeschi»²³⁵, si legge nel saggio del 1935 su *L'origine dell'opera d'arte*. Ma altre dichiarazioni dello stesso tenore si possono rintracciare numerose altrove, nel 1963 per esempio, nella *Prefazione alla lettura di poesie di Hölderlin*, quando egli afferma, in modo certo più enigmatico, che «la poesia di Hölderlin è per

232 GA 53 *Hölderlins Hymne "Der Ister"*, p. 158 [*L'inno "Der Ister" di Hölderlin*, p. 116]

233 Cfr. L. Amoroso, *Lichtung. Leggere Heidegger*, op. cit., p. 118 e ss.

234 Sulla questione Heidegger diviene a tal punto esplicito da affermare che, «nella misura in cui l'Occidente pensa che sia arte in senso rigoroso solo l'arte metafisica, il poetare di Hölderlin, cessando di essere metafisico, cessa anche di essere "arte".» GA 53 *Hölderlins Hymne "Der Ister"*, p. 30 [*L'inno "Der Ister" di Hölderlin*, p. 27]

235 GA 5 *Holzwege*, p. 66 [*Sentieri interrotti*, p. 62]

noi un destino. Esso attende che i mortali gli corrispondano.»²³⁶

Questa corrispondenza tuttavia non si realizza immediatamente con la lettura e l'interpretazione della sua poesia. Anzi, l'interpretazione può essere tanto rispettosa e minuziosa nel reperirne tutti i dettagli lessicali, nell'appuntare differenze anche importanti tra le versioni, nello svelare sensi impliciti al dettato quanto inconcludente nel suo risultato. Ciò vale innanzitutto per gli sforzi che le dedica Heidegger ai quali infatti premette sempre che si tratta di tentativi i quali mostrano il loro limite proprio quando paiono realizzarsi. Non però per questo si è autorizzati a trascurare la "lettera" del testo per afferrarne lo "spirito". La perizia filologica è tanto necessaria quanto insufficiente.²³⁷ Né può bastare o essere più utile una lettura comparativa che lo accosti magari ad altri poeti che pur Heidegger frequenta.²³⁸ Non solo non si comprende Hölderlin a partire dalla filosofia ma nemmeno a partire da qualsiasi altra poesia. L'opera poetica di Hölderlin è la messa-in-opera della verità a partire da una rifondazione dello statuto stesso della poesia. Come dire che l'incommensurabilità della poesia di Hölderlin risiede proprio nel fatto che l'essenza della poesia non può essere determinata che nella poesia stessa cosicché Hölderlin non è poeta se non a partire dalla sua poesia, ovvero che ciò che nella poesia di Hölderlin viene alla parola non può coincidere se non con l'evento stesso della poesia e del poeta. Con ciò non si esagera affatto l'importanza dell'incontro con Hölderlin.²³⁹ Anzi diviene difficile

236 GA 4 *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 195 [*La poesia di Hölderlin*, p. 237]; cfr. GA 9 *Wegmarken*, p. 339 [*Segnavia*, p. 292]

237 Cfr. GA 15 *Seminare*, p. 426 e ss. [*Seminari*, p. 192 e ss.]

238 Su questo tema, il libro di Fabrizio De Alessi *Heidegger lettore dei poeti* (Rosenberg & Sellier, Torino, 1991) il quale ha il merito di circoscrivere singolarmente (Hölderlin, Rilke, Trakl, Hebel, Georg) il rapporto che Heidegger intrattiene con i poeti segnalando peraltro come Hölderlin emerga tra essi «poiché egli, per primo ha letto lucidamente l'esito del pensiero metafisico, l'estremo oblio dell'essere, il più alto trionfo della volontà di potenza che si realizza nell'obliare lo stesso oblio, confondendo caoticamente dominio e miseria.» (p. 34)

239 È lo stesso Heidegger del resto ad affermare che «il mio pensiero si trova in un rapporto inaggrabile con la filosofia di Hölderlin.» Günther Neske, Emil Kettering, *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, op. cit., p. 129. Questa tesi è sostenuta anche da Giampiero Moretti in *Il poeta ferito: Hölderlin, Heidegger e la storia dell'essere*, La Mandragora, 1999, innanzitutto nella *Premessa* del libro e poi anche nel suo contributo *Se (la) filosofia è (una) Stimmung. Considerazioni sull'eredità heideggeriana in Martin Heidegger. Trent'anni dopo*, (a cura di Carlo Gentili, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Aldo Venturelli), Il melangolo, Genova, 2009, pp. 311-316, dove si legge che «"Hölderlin è il segreto della voce di Heidegger", intendendo con tale espressione, che l'interpretazione heideggeriana di Hölderlin, lungi al poter essere considerata un percorso laterale, o addirittura secondario, del cammino di pensiero di Heidegger, doveva invece

esagerarne il peso tanto da poter dire che la filosofia di Heidegger resta incomprensibile fintantoché non sono svelati i rapporti e i passaggi con la poesia di Hölderlin, fintantoché, per dirla con Heidegger, il pensiero stesso non «si rivela quasi come un poetare parallelo.»²⁴⁰ Questo naturalmente accresce sia la difficoltà sia la necessità di accostarsi adeguatamente alla sua opera.

Dal primo corso del 1934/35 emerge che quello di Hölderlin è un divenir-poeta, uno scoprirsi poeta nella tonalità fondamentale della poesia. Tonalità affettiva che Heidegger nomina come “lutto”, la condizione di chi esperisce la fuga degli dèi e si tiene nella loro mancanza. Il lutto illumina il primo aspetto strutturale della *Grundstimmung* che è quello dello “spostamento”: «La tonalità affettiva fondamentale ci sposta ai confini dell'ente e ci pone nel riferimento agli dèi, sia esso rivolgimento o allontanamento.»²⁴¹ Nel lutto il mondo appare privo della consuetudine con il quale abitudinarmente si offre giacché da esso gli dèi si sono ritratti. A uno sguardo che comprenda la vera povertà del tempo presente questo panorama non può che indurre spavento quantunque esso si presenti sotto le spoglie del più rigoglioso e del più vario, del più ordinato e del più efficiente: è il nichilismo. Nel nichilismo, «l'ente si dilata» fino a rendere superfluo ogni ulteriore domandare circa l'essere e l'oblio della differenza con l'ente.²⁴²

Hölderlin diviene poeta proprio nel sopportare questa condizione. Heidegger lo

essere ritenuta *il cuore essenziale di quel cammino*». (qui, p. 311). Ma sul rapporto tra Hölderlin e Heidegger anche l'ormai classico di Beda Allemann, *Hölderlin und Heidegger* (Atlantis, Zürich und Freiburg in Breisgau, 1954) in particolare la terza sezione dell'opera, *Heidegger und Hölderlin*, pp. 95-184.

240 GA 52, *Hölderlins Hymne “Andenken”*, p. 55 [L'inno di Hölderlin “Andenken”, p. 51]

241 GA 39, *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, p. 223 [Gli inni di Hölderlin “Germania” e “Reno”, p. 235] traduzione lievemente modificata

242 Per quanto concerne il problema del nichilismo, probabilmente il documento heideggeriano più esplicito è *Zur Seinsfrage* (in GA 11 *Identität und Differenz*, pp. 385-426 [in *Segnavia*, pp. 335-374]) scritto in risposta al testo di Ernst Jünger, e ora raccolto insieme a quello nell'edizione italiana *Oltre la linea (Über die Linie* è il titolo dell'intervento di Jünger), Adelphi, Milano, 1995, pp. 109-167. Ma sul nichilismo anche il volume 67 della *Gesamtausgabe* heideggeriana (GA 67 *Metaphysik und Nihilismus*) il quale contiene due saggi *Die Überwindung der Metaphysik* (del 1938-39) e *Das Wesen des Nihilismus* (del 1946-1948). Data la vicinanza temporale, quest'ultimo è più simile nel tono e nel contenuto allo scritto *Zur Seinsfrage* che è del 1955, mentre le tesi di *Die Überwindung der Metaphysik* confluiranno nel saggio *Oltrepassamento della metafisica* in *Saggi e discorsi* (GA 7 *Vorträge und Aufsätze*, pp. 67-98 [Saggi e discorsi, Mursia, Milano, 1976, pp. 45-65]. Per una disamina generale del problema e, in particolare, del concetto di “nichilismo” in rapporto a Heidegger, il libro di F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari, 2005

chiama un “patire”, nel senso greco del termine. Ciò allontana ogni sospetto “sentimentalismo” della *Stimmung* e, allo stesso tempo, ne rende inaggirabile la necessità. Ma soprattutto, dice Heidegger, «questo patire è creativo. Esso riapre e sviluppa la mancanza.»²⁴³ La fuga degli dèi non è irreversibile. Anzi, al fondo del lutto si intravede un'altra tonalità affettiva dalla quale la poesia può celebrarne il ritorno. Heidegger, nel secondo corso del 1941/42 dedicato all'inno *Andenken*, la definisce come «festa.» [Feier]

La parola “festa” dice qualcosa di incondizionato. La festa non è condizionata dal fare degli uomini, che “stabiliscono” di loro iniziativa in qualche punto del tempo “una” festa e in qualche luogo ne “allestiscono la scena.” (...) Per Hölderlin la “festa” è essenzialmente la “festa nuziale” celebrata da “uomini e dei”. “Festa nuziale” è la parola poetante che, quasi con esitazione, sta per festa. In questo rapporto, la parola è già trasfigurata e, in quanto trasfigurata, è essa stessa trasfigurante. La festa è l'evento dell'incontro di dei e uomini.²⁴⁴

Ora, nella poesia di Hölderlin accade qualcosa di fondamentale, una svolta. Ciò avviene in occasione del viaggio nel luogo più lontano che Hölderlin toccherà nelle sue inquiete peregrinazioni. Nel dicembre del 1801 Hölderlin parte verso la Francia meridionale per prendere servizio come precettore. Ne tornerà di lì appena dopo qualche mese ma, come uomo e come poeta, completamente trasformato. Cosa accade in quei mesi? Heidegger ricostruisce il periodo attraverso l'esame di due lettere che Hölderlin scrive all'amico Böhlendorf immediatamente prima la partenza e dopo il suo ritorno. Nella prima Hölderlin gli confessa di aver deciso di partire pur volendo e dovendo restare tedesco; nella seconda gli confida di essere stato, laggiù in Francia, alternativamente scosso dalla violenza degli elementi naturali e dalla quiete della vita degli uomini e di «essere stato colpito da Apollo».²⁴⁵ Nei tratti somatici e nel portamento i francesi gli sono apparsi come greci e il fuoco del cielo, necessario per sopperire alla «debolezza» dei tedeschi nella loro «assenza di destino»²⁴⁶, gli è

243 GA 39 *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, p. 176 [Gli inni di Hölderlin “Germania” e “Reno”, p. 187] traduzione lievemente modificata

244 GA 52 *Hölderlins Hymne "Andenken"*, p. 69 [L'inno di Hölderlin “Andenken”, pp. 63-64]

245 Ivi, p. 23 [p. 24]

246 Cfr. GA 53 *Hölderlins Hymne "Der Ister"*, p. 169 [L'inno “Der Ister” di Hölderlin, p. 124]

sembrato un dono di Apollo. Apollo è il dio greco che ridona al poeta il fuoco della parola per intonare il canto della festa. Festa nella quale il poeta celebra le nozze degli dèi patrii con gli uomini tedeschi.²⁴⁷

Heidegger lega la vicenda biografica di Hölderlin al divenire della sua poesia sostenendo che solo la Francia ha potuto offrire a Hölderlin una chiara consapevolezza della propria missione poetica. Poco importa che la Francia si confonda con la Grecia degli dei olimpici in maniera piuttosto inverosimile. Sta di fatto che il viaggio del poeta è appunto un «viaggiare poetico»²⁴⁸ che richiama le immagini più classiche del navigante sulla rotta del ritorno. Il poeta ritrova la propria terra allontanandosene. Solo il soggiorno in una terra straniera gli può restituire il profilo della sua patria e il dono di abitarvi.²⁴⁹

La sovradeterminazione dell'interpretazione della vicenda biografica del ritorno in patria di Hölderlin permette a Heidegger di leggere in controluce lo svolgersi della propria vicenda personale. In realtà, parlando di Hölderlin, Heidegger sta parlando di se stesso.²⁵⁰ Si può perciò senz'altro dire che anche per Heidegger è stato necessario un ritorno nella Grecia preplatonica di Eraclito e Parmenide per riuscire a pensare la storia dell'Occidente nella sua origine e nel suo sviluppo. D'altro canto si ha l'impressione che al filosofo tutto ciò non sia ancora sufficiente e che il passaggio all'altro inizio della metafisica resti ancora una pura necessità. La filosofia non è ancora adeguata – come dirà Heidegger qualche decennio più tardi²⁵¹ - a un compito che le si impone e a cui non riesce tuttavia a corrispondere. Un compito che invece la

247 GA 52 *Hölderlins Hymne "Andenken"*, pp. 68-69 [*L'inno di Hölderlin "Andenken"*, pp. 62-63]

248 GA 4 *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 83 [*La poesia di Hölderlin*, p. 102]

249 Che del resto il ritorno in patria non sia un semplice ritorno a casa, Heidegger lo sottolinea nell'interpretazione di un'altra composizione poetica, l'elegia *Heimkunft* che parla ancora di un ritorno di poco precedente rispetto a quello francese: «Arrivando, colui che ritorna a casa non ha ancora raggiunto la patria.» (*Ivi*, p. 13 [p. 17]) E questo perché "patria" è intesa nel senso di "origine": «Può ritornare solo colui – dice Heidegger – che prima e forse già per lungo tempo si è caricato sulle spalle, in quanto viandante, il peso del viaggio ed è andato lassù, all'origine, per farvi esperienza di ciò che va cercato, per tornare indietro, in quanto cercatore, più esperto.» (*Ivi*, pp. 23-24 [p. 28])

250 La stessa cosa, benché riferita ai presocratici, è affermata da Gadamer quando dice che «ciò che Heidegger riconobbe in Anassimandro, in Eraclito e in Parmenide era certamente se stesso...» Hans Georg Gadamer, «Verifiche», 8, 1979.

251 Cfr. *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* in GA 14 *Zur Sache des Denkens*, pp. 67-90 [*La fine della filosofia e il compito del pensiero in Tempo ed essere*, pp. 173-192]

poesia sa assumere in quel “poetare pensante” cui sovente allude Heidegger e che induce a pensare come al divenir poeta di Hölderlin non possa non sovrapporsi, in maniera del resto pur sempre imperfetta, anche un divenir poeta del filosofo.

In questa chiave di lettura si può intendere la seguente dichiarazione di Heidegger: «La poesia è istituzione in parola dell'essere»²⁵²; affermazione cui peraltro egli subito aggiunge che unicamente nel linguaggio poetico «gli dèi vengono alla parola e un mondo appare.»²⁵³ Come se solo nella parola del poeta l'evento dell'essere fosse l'evento del mondo ovvero unicamente nell'opera poetica la verità dell'essere potesse aver luogo ed essere originariamente quell'evento *della* storia in cui si rinnova «quel miracolo con il quale comunque intorno a noi un mondo si fa mondo [eine Welt um uns weltet]»²⁵⁴. Per Heidegger che legge l'inno *Andenken*, ciò accade nella “festa nuziale”: «Per Hölderlin, “la festa” non è un avvenimento che abbia la sua cornice e il suo fondamento nella storia, ma “la festa” è essa stessa il fondamento e l'essenza della storia.»²⁵⁵ “Storica” è la riunione tra uomini e dèi ma che si tratti di un evento lo si comprende quando si pone attenzione al fatto che per entrambi si tratta dell'evento che li fa avvenire nell'altro, di ciò che li fa venire al proprio attraverso l'altro. «L'incontro è il reciproco appropriarsi [Übereignung] dell'essenza nello spazio essenziale che solo nel momento dell'incontro si distende ed è a disposizione.»²⁵⁶

Non ci sono uomini e dèi che nell'evento del loro incontro reso possibile dal poeta come intercessore della loro unione, come loro «frammezzo» [Zwischen]²⁵⁷. Ma anche il poeta non avviene a se stesso se non nell'evento che egli invoca e a cui appartiene.²⁵⁸ E così gli uomini che non stabiliscono la festa ma si preparano nell'attesa tenendosi liberi per essa. L'accadere della festa Heidegger lo nomina il “tratto festoso”.

252 GA 4 *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 41 [*La poesia di Hölderlin*, p. 50]

253 *Ivi*, p. 40 [p. 48]

254 GA 52 *Hölderlins Hymne “Andenken”*, p. 64 [*L'inno di Hölderlin “Andenken”*, p. 60]

255 *Ivi*, p. 68 [p. 62]

256 *Ivi*, p. 77 [p. 70]

257 GA 4 *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 47 [*La poesia di Hölderlin*, p. 56]

258 L'invocazione ha la forma di un rammemorare grazie al quale ciò che è stato - das *Gewesene*, dice Heidegger - non diviene mai passato: «Ciò che è stato, nel suo ritorno nel *pensiero rammemorante*, si spinge al di là del nostro presente e viene incontro a noi come qualcosa di venturo.» *Ivi*, p. 100 [p. 121]

Il tratto festoso è quel che avviene [sich ereignet] inizialmente e dà il tono [durchstimmt] a tutti quelli che vanno gli uni incontro agli altri nell'incontro che Esso propone. (...) Il tratto festoso della festa, quello che consente ogni volta che la festa avvenga, è il salutare iniziale del salutante, che Hölderlin, nel primo dei suoi inni, *Wie wenn am Feiertage...*, chiama "il sacro".²⁵⁹

Cos'è "il sacro"? In Hölderlin, è il motivo insistente e dominante della sua opera, ciò che inizialmente chiama "natura", nome però questo che gli si rivela presto insufficiente.²⁶⁰ In Heidegger, il sacro è l'altro nome per dire l'Essere nel suo evento, inseparabile dalla *Grundstimmung* fino a confondersene. Tonalità affettiva che permette di rintracciare la continuità della meditazione heideggeriana anche quando il pensiero dell'*Ereignis*, dalla sua enunciazione eminentemente filosofica, "svolta" o si svolge attraverso la poesia di Hölderlin.

Non si possono interpretare altrimenti alcune affermazioni di Heidegger che sembrano trasportate di netto dai *Beiträge*: «Nel sacro agisce l'intonare di una tonalità affettiva [das Stimmen einer Stimmung] che resta costantemente iniziale e più originaria di ogni altra tonalità affettiva che attraversi e determini noi uomini.»²⁶¹ Il sacro dunque non è una *Grundstimmung* tra le altre bensì l'apertura della stessa dimensione delle tonalità affettive. Nel sacro si dispiega il carattere strutturale della *Stimmung*, il sacro illumina il "Grund" della *Grundstimmung*, l'evento stesso dell'Essere. Se nella tonalità affettiva del lutto l'esserci è spostato ai confini dell'ente, il sacro lo riconduce dentro i riferimenti con la terra e la patria poiché

sempre la tonalità affettiva fondamentale a un tempo sposta fuori e introduce dentro. In quanto tale, essa è ciò che apre l'ente nel suo intero (...) l'unità di un mondo. La tonalità fondamentale consegna il nostro esserci all'Essere, cosicché esso lo deve assumere su di sé, configurare e reggere.²⁶²

259 GA 52 *Hölderlins Hymne "Andenken"*, p. 70 [*L'inno di Hölderlin "Andenken"*, p. 64]

260 GA 4 *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, pp. 58-59 [*La poesia di Hölderlin*, pp. 72-73]

261 GA 52 *Hölderlins Hymne "Andenken"*, p. 71 [*L'inno di Hölderlin "Andenken"*, p. 65]

262 GA 39 *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, p. 225 [*Gli inni di Hölderlin "Germania" e "Reno"*, pp. 235-236] traduzione modificata. Cfr. F.W. Von Herrmann (*Heideggers Philosophie der Kunst*, op. cit., pp. 286-287) laddove egli dice che lo *Stoßen* ha anche, in pari tempo, il carattere molteplice del *Rücken*.

“Uomini”, “dèi”, “mondo” e “terra” sono concetti che troveranno nella successiva nozione di *Geviert* una configurazione più stabile. Ciò che qui però importa sottolineare è che il sacro fornisce i tratti dinamici del loro evento: spostamento, ritorno, apertura, fondazione sono termini che ne dispiegano il movimento e che Heidegger definisce nella loro unità come “terrore”: «Il sacro pone ogni esperire fuori dalla propria abitudine e gli sottrae così il terreno sotto i piedi. In quanto depone [ent-setzend] a questo modo, il sacro è il terribile [das Entsetzliche] stesso.»²⁶³ Il sacro destituisce l'esserci dalla sua trascendenza per riporlo nell'ambito in cui l'apertura del mondo e la fondazione non gli appartengono se non nel “progetto dell'essere”. In quanto terrore, il sacro produce uno «sconvolgimento»²⁶⁴ nell'animo del poeta che lo espone al «pericolo estremo»²⁶⁵ e non di meno questo è l'unico modo per ottenere dal dio quella parola che è «l'evento del sacro» e che «fonda, con la sua venuta, un altro inizio di un'altra storia.»²⁶⁶

È straordinaria la maniera in cui la *Grundstimmung* definisce i passaggi essenziali del pensiero di Heidegger: dalla primitiva enunciazione nell'analitica di *Essere e tempo* fino ai testi della “svolta”, la tonalità affettiva non cessa di essere il luogo in cui il problema dell'essere torna a porsi, non c'è autentica interrogazione che non sia risvegliata e condotta da e in una tonalità affettiva fondamentale. Ma ciò che è ancora più straordinario è che il terrore si sia progressivamente scoperto essere la *Grundstimmung* del pensiero di Heidegger nel senso che tutte le tonalità affettive su cui egli si sofferma in modo diverso e a varie riprese vi si devono riferire per essere comprese. Ciò significa però anche, e in maniera ancora più fondamentale che, nella misura in cui costituisce l'apertura stessa dell'ambito delle tonalità affettive, il terrore è ciò in cui si determina originariamente la possibilità stessa del pensiero. Se si legge bene dietro il noto adagio che la filosofia greca nasce dallo stupore non si può che convenire con Heidegger che la parola greca θαυμάζειν non è immediatamente equivalente alla sua traduzione come “stupore”. θαυμάζειν è insieme lo stupore e lo spavento laddove proprio stupore e spavento si ritrovano rispettivamente, per

263 GA 4 *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 63 [*La poesia di Hölderlin*, p. 78]

264 *Ivi*, p. 67 [p. 82]

265 *Ivi*, p. 71 [p. 86]

266 *Ivi*, p. 76 [p. 92]

Heidegger, come tonalità affettive, al primo inizio della filosofia e al suo termine, nell'altro inizio. Ora, sembra di poter dire con Heidegger che, se dietro lo stupore si può ritrovare lo spavento, il terrore deve essere considerato come ciò che ne permette il passaggio, il punto di scambio e inversione dell'uno nell'altro. L'espedito grafico del trattino che Heidegger utilizza per scrivere “terrore”, *Ent-setzen*, segnala per l'appunto che con terrore non si è di fronte a una tonalità affettiva tra le altre bensì al punto mediano della svolta dove lo stupore trapassa nello spavento e lo spavento nello stupore, l'attimo in cui l'evento decide del passaggio dal primo inizio all'altro inizio e la storia si “ripete”.

Nel superare l'ambito esistenziale dell'esserci, la *Grundstimmung*²⁶⁷ perde allora la sua caratterizzazione eminentemente individuante²⁶⁸ e acquista profondità ed estensione storiche. La tonalità affettiva fondamentale, come è stato notato, diviene “epocale”²⁶⁹ e segna la tappa di quel passaggio che Hölderlin istituisce nella sua poesia e che determina, al culmine della metafisica, l'altro inizio della storia dell'Occidente.

267 Ma a questo punto anche *Grundstimmung* dovrebbe essere scritta come *Grund-stimmung*.

268 Il corso del 1929/30 *I concetti fondamentali della metafisica* porta nel titolo *Mondo – Finitezza – Solitudine*. Cfr. J-F. Marquet, *La naissance et le développement d'un thème: l'isolement in Heidegger 1919-1929: de l'hermeneutique de la facticité à la metaphysique du Dasein*, a cura di Jean-François Marquet, Jean-François Courtine, Vrin, 1996, pp. 193-204

269 Cfr. Michel Haar, *Stimmung et pensée in Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht/ Boston/ London, 1988, pp. 265-284 (qui, p. 277)

Capitolo sesto

FILOSOFIA E POESIA

Ciò che si è tentato fin qui di mostrare è che, nella filosofia della *Kehre*, l'elaborazione del problema dell'essere è indissociabile dal problema del mondo in modo però diametralmente opposto rispetto a quanto accadeva nelle opere del "primo" periodo. In *Essere e tempo*, la comprensione dell'essere doveva sottrarsi a ogni rapporto ontico-esistenziale per poter attingere il fenomeno puro del mondo. L'opposizione tra angoscia e paura era in ultima istanza determinata dalla necessità di escludere la dimensione mondana dall'esistenza affinché l'esserci potesse scoprirsi nella sua originaria costituzione ontologica come "essere-nel-mondo".

Nel pensiero del "secondo" Heidegger, i termini si sono capovolti. Le avvisaglie di questo passaggio sono già presenti nel corso invernale del 1928/29 dove si legge che «il problema dell'essere si dispiega nel problema del mondo, il problema del mondo penetra a ritroso nel problema dell'essere.»²⁷⁰ Ma questo imporsi del

²⁷⁰ GA 27 *Einleitung in die Philosophie*, p. 394

problema del mondo diviene a tal punto decisivo che, nelle sue formulazioni successive, sembra dover ricomprendere in se stesso il problema dell'essere. Nella conferenza *Il pericolo* degli anni 1949/1950 Heidegger dice che riferire il mondo all'essere è impreciso: «Così rappresentato, il mondo è sottoposto all'essere, mentre in verità è l'essenza dell'essere a essere essenzialmente in base al latente mondeggiare del mondo [“evento”, precisa Heidegger, in nota]. Il mondo non è un modo dell'essere a esso sottomesso. L'essere possiede come propria la sua essenza in base al mondeggiare del mondo.»²⁷¹ Il mondo stesso, quindi, come evento tanto che nelle configurazioni coeve del *Geviert*, il mondo è «l'insieme dei Quattro», l'elemento che si pone al centro della struttura lasciando il suo posto libero al “cielo”.²⁷²

Ma cosa intende Heidegger quando parla qui di “mondo”? Non certo il mondo dei fenomeni, il dominio degli enti e dei fatti meramente constatabili. Casomai il “fenomeno del mondo” in quell'accezione però in cui la verità si manifesta nell'opera d'arte, cioè verità dell'essere come ἀλήθεια il cui evento nell'opera d'arte è capace di risignificare integralmente l'esistenza storica di un popolo nel quale e per il quale appare. È nell'altezza di questo destino che Heidegger pone la poesia di Hölderlin la cui opera però, dice Heidegger, nonostante la diffusione della sua poesia avvenuta attraverso edizioni critiche impeccabili, continua a restare «per noi un destino.»²⁷³ Come può il presente realmente corrispondervi? Certo non nell'atteggiamento di colui che di fronte alla poesia vuole «provare stupore e quasi annegare nell'ammirazione», sottolinea Heidegger. In questo caso infatti, «considereremmo il componimento solo come un oggetto realizzato dall'attività di un poeta. La nostra ammirazione andrebbe a qualcosa che è riuscito bene; ci soffermeremmo di fronte ad un avvenimento della storia della produzione poetico. Vanteremmo un possesso e ci rallegheremmo di un patrimonio “culturale”.»²⁷⁴ Questo rischio è tanto inaggirabile quanto quello opposto, in ragione del quale la poesia è non commisurata all'apprezzamento di colui che ne fruisce, ma è invece giudicata a partire dalla

271 GA 79 *Bremer und Freiburger Vorträge*, pp. 48-49 [*Conferenze di Brema e Friburgo*, p. 74]

272 Cfr. GA 12 *Unterwegs zur Sprache*, p. 19 [*In cammino verso il linguaggio*, p. 35]; cfr. anche GA 7 *Vorträge und Aufsätze*, pp. 180-181 [*Saggi e discorsi*, pp. 119-120]

273 GA 75 *Zu Hölderlin - Griechenlandreisen*, p. 350

274 GA 52 *Hölderlins Hymne “Andenken”*, p. 21 [*L'inno di Hölderlin “Andenken”*, pp. 22-23]

possibilità di entrare in “concorso empatico” con l'autore. “Einfühlung” dunque, che si muove però sempre nella sfera dei sentimenti, stati psichici che si producono e trasmettono tra soggetti come identiche rappresentazioni del medesimo oggetto.

In realtà, per quanto prossimi i “sentimenti” [Gefühle] non sono *Stimmungen*. Queste dispongono più che essere disposte. E dispongono in una tonalità affettiva che il poeta è chiamato a sopportare nell'unico modo cui può farvi fronte, cioè nella poesia. Ora, se ha un senso la parola “compassione”, minacciata da un sempre possibile e inaggirabile fraintendimento²⁷⁵, essa vuol dire che la poesia di Hölderlin deve cominciare a parlare se non partendo da ciò che l'ha resa necessaria. In altre parole, e per dirlo con Heidegger, la poesia di Hölderlin diviene per noi un “destino” quando si raggiunge l'evento da cui parla partendo dal presupposto che essa «istituisce e fonda un luogo dell'esserci nel quale noi non stiamo ancora.»²⁷⁶ Ciò che lega il poeta e coloro ai quali egli si rivolge è dunque l'essere esposti alla medesima esperienza, ciò che Heidegger nomina con Hölderlin “il sacro”. Nel sacro poetato da Hölderlin si è destituiti dall'ente e restituiti all'evento e in esso è concesso un nuovo rapporto con se stessi e con il mondo. Così, quando Heidegger afferma che «il nostro tempo autentico, storico, noi non lo conosciamo»²⁷⁷ dice che la poesia di Hölderlin parla dal passato, un «tempo di *privazione*» afflitto «da una doppia mancanza e da un doppio non»: «nel “non più” degli dèi fuggiti e nel “non ancora” del dio che viene»²⁷⁸ e che egli diviene invece un “destino” soltanto nel momento in cui la sua parola parla dal futuro, a partire dall'evento cruciale della nostra storia nel cui tempo la sua poesia ci attira.

Con ciò però non si è ancora detto niente su quale sia l'atteggiamento più consono per corrispondere a quell'appello che la poesia di Hölderlin insistentemente rivolge.

275 Sulle differenze storiche e linguistiche del termine “compassione” si sofferma Elio Franzini il quale, tra l'altro, fa notare come le lingue tedesche e slave adottino la parola *Einfühlung* che, sin dalla radice lessicale, è diversa dal termine in uso nelle lingue latine. In queste infatti le parole compassione ed empatia sono derivate dal latino *passio*, “patire” con un accento legato alla sofferenza fisica, mentre *Einfühlung* deriva da *fühlen*, *Gefühl* cioè sentire e sentimento. Elio Franzini, *Filosofia dei sentimenti*, Mondadori, Milano, 1997, p. 59

276 GA 39 *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, p. 113 [*Gli inni di Hölderlin "Germania" e "Reno"*, p. 119]

277 *Ivi*, p. 50 [p. 56] traduzione lievemente modificata

278 GA 4 *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 47 [*La poesia di Hölderlin*, p. 57]

E il pericolo aumenta quando, anziché trascurarlo del tutto, si ritiene lo si stia facendo adeguatamente.²⁷⁹ Del resto, dice Heidegger, è una «parvenza [Schein] necessaria dell'Essere stesso»²⁸⁰ che il dire della poesia si trasformi nelle pagine di un libro, ciò di un oggetto disponibile nelle biblioteche e nelle stamperie. Inevitabile quanto il rischio che il l'autentico colloquio con la poesia di Hölderlin decada a chiacchiera, dove al massimo si scambia la poesia con l'avere delle opinioni su di essa. Rischio inaggrabile se si ribadisce con Heidegger che non vi è niente che garantisca un'adeguata interpretazione della poesia di Hölderlin e tutto si svolge a partire dalla disposizione con cui vi si accosta e non già dai risultati che attraverso essa si pretendono di conseguire. Di qui il paradosso secondo il quale la poesia di Hölderlin presuppone ciò che essa stessa deve procurare, ovvero che la meditazione sulla poesia di Hölderlin è già in sé la svolta verso ciò cui fa segno e, poiché non vi sono criteri esteriori per misurarla, essa riposa interamente su stessa.²⁸¹ Pertanto si può dire che, *se e quando avviene*, essa si realizza e si legittima in se stessa, ma ciò espone questa possibilità a qualcosa di imponderabile che autorizza per esempio Heidegger a dire che essa si deve ancora completamente svolgere.

È su questo punto che si ritrova il problema del mondo in tutta la sua paradossalità, la stessa che si era incontrata parlando del saggio *L'origine dell'opera d'arte*. L'opera d'arte sospende gli usuali riferimenti che servono a descriverla proprio in ragione della radicale estraneità rispetto al mondo in cui appare. Allo stesso modo, l'opera d'arte istituisce e fonda un mondo a partire dal quale esclusivamente può essere compresa. Ma ciò fa dell'attimo della sua apparizione qualcosa di incerto che si può confondere con il suo contrario, con la sua contraffazione. Hölderlin stesso ne avverte il pericolo, e nella maniera più profonda, in un due versi («I poeti devono/ pur essi, spirituali, essere del mondo») che Heidegger commenta in questo modo:

Sebbene i poeti appartengano secondo la loro essenza al sacro e, pensando la realtà di ogni reale, vale a dire lo "spirito", siano per essenza "spirituali", essi

279 Cfr. GA 39 *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, pp. 221-222 [*Gli inni di Hölderlin "Germania" e "Reno"*, p. 234]

280 *Ivi*, p. 256 [p. 270]

281 Cfr. GA 65 *Beiträge zur Philosophie - (Vom Ereignis)*, pp. 463-464 [*Contributi alla filosofia - (Dall'evento)*, pp. 448-449]

non possono tuttavia al tempo stesso non restar presi e coinvolti nel reale. (...) Pertanto i segni e i fatti del mondo possono essere un'occasione perché si accenda e riluca il chiarore che sorge. Gli "eventi sensazionali", le "realizzazioni" e i "successi" "del mondo" non sono che un'occasione; giammai, infatti, qualcosa di mondano da solo può far sì che il sacro venga. Così pure, solo coloro che vedono già venire ciò che viene possono interpretare qualcosa nel mondo come un segno di ciò che viene e valutarlo come un fatto per ciò che viene. Ma i segni e i fatti del mondo non sono mai e poi mai ciò che propriamente deve emergere nell'aperto.²⁸²

I poeti vedono «venire il sacro» quantunque non possano in ultima analisi sapere anzitempo se si tratta del suo evento oppure di ciò che ne rappresenta solo un'"occasione". L'uso delle virgolette - "evento", "mondo" - segnala esattamente questa ambiguità del genitivo insieme (soggettivo o oggettivo) che non si può risolvere nella misura in cui, in fondo, è lo stesso poeta a essere coinvolto in quel mondo da cui non si può assolutamente distogliere. Se è vero che i "segni" e i "fatti del mondo" non si possono mai confondere con l'evento è però anche vero che da essi non può prescindere.

A rafforzare, più che a sciogliere, l'inestricabilità del rapporto tra l'evento del mondo nell'opera e le condizioni effettive del suo accadere interviene anche la solitudine del poeta (e, si vedrà, anche quella dell'interprete). Quando nei versi del componimento *Andenken* Hölderlin chiama a colloquio gli amici («Dove sono, però, gli amici?»), egli non li trova. E che si tratti di una richiesta destinata a cadere nel vuoto si svela ben presto in quanto, in realtà, la domanda è la constatazione di un'assenza. Tornando da quel viaggio che è fisico (la Francia meridionale) e poetico (la Grecia antica, tragica e presocratica), Hölderlin si accorge infatti di essere andato troppo avanti rispetto agli altri che sono invece ancora molto indietro sulla "via del ritorno". Più lenti oppure passando per un cammino più lungo, gli amici sono invitati a un colloquio cui non possono corrispondere perché ancora troppo lontani, in una lontananza però non materiale. Infatti, dice Heidegger, «non basta che Quelli che devono intrattenersi a parlare tra di loro, siano presenti. Devono essere, se qui mi è lecito usare quest'espressione, "sul posto", essere cioè pronti per quel che il luogo

282 GA 4 *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 64 [*La poesia di Hölderlin*, pp. 78-79]

esige da loro. Pronti per il luogo: aperti e tesi verso l'essenza del luogo.»²⁸³

La Germania poetica cui Hölderlin ritorna non si identifica immediatamente con il suo territorio geografico (sebbene non se ne possa assolutamente distinguere). Hölderlin invoca gli amici da quella terra in cui non sono ancora giunti e dalla quale non possono rispondere. Certo, essi sono lì e sono presenti, ma non ancora “disposti” da quell'evento che unicamente dona loro la parola. Dunque il poeta è solo nel modo paradossale di un essere-con-altri che tuttavia non fonda ancora un vero colloquio. Questo è invece reso possibile solo dalla solitudine del poeta: «Il poeta dev'essere solo»²⁸⁴, sottolinea Heidegger, a un certo punto. E se «il colloquio è Andenken»²⁸⁵ è perché non è determinato da alcuna circostanza fattuale, tanto meno dalla parola che può essere scambiata giacché gli amici sono tali non perché parlino - infatti in questo modo sarebbero lì “presenti” - ma perché il loro colloquio è possibile solo a partire da ciò cui tutti loro sono rivolti. Per questo è necessario ribadire le derivazioni e ricordare, dice Heidegger, che «dire e udire formano il colloquio parlato [gesprochene] solo in quanto dispiegano il colloquio originario e traggono origine essi stessi, in quel dispiegamento, solo dal colloquio originario. Il colloquio originario è l'assegnamento sempre senza parole [wörterlose] di quanto è destinato.»²⁸⁶

La solitudine del poeta è quanto mai strana. Egli cessa di parlare per mantenere il colloquio su quel piano in cui la sua parola non può essere confusa con la chiacchiera, in cui i suoi versi non si vedono precipitare subito sulla pagina di un libro. Oppure se parla, lo fa sempre per sottrarre alla parola parlata i suoi diritti, per rivendicare la poesia alla presenza pura della parola e per far sì, come affermerà Heidegger nel saggio *Il linguaggio*, che sia infine il linguaggio stesso a parlare.²⁸⁷ Situazione impossibile si dirà, quella di costringere la parola a tacersi per riconsegnare la parola alla sua origine e alla sua destinazione. Eppure tanto più richiesta dalla *Grundstimmung* della poesia e dall'atteggiamento che essa impone. Un

283 GA 52 *Hölderlins Hymne “Andenken”*, p. 168 [*L'inno di Hölderlin “Andenken”*, p. 143]

284 GA 4 *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 138 [*La poesia di Hölderlin*, p. 164]

285 GA 52 *Hölderlins Hymne “Andenken”*, p. 164 [*L'inno di Hölderlin “Andenken”*, p. 139]

286 GA 4 *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 124 [*La poesia di Hölderlin*, p. 148]

287 Cfr. GA 12 *Unterwegs zur Sprache*, p. 10 [*In cammino verso il linguaggio*, p. 28]

inaudito silenzio e una sconfinata solitudine è ciò che, alla fine, deve legare il poeta al suo interprete, la poesia alla filosofia.

Potete credermi se vi dico che provo un grande senso di disagio ogni volta che leggo pubblicamente un testo di Hölderlin, che ne parlo, e specialmente in una simile forma pubblica – ci vuole davvero molta forza per ricondurre l'ascolto in quella solitudine che l'ascolto di una parola di questo genere richiede da ciascuno.²⁸⁸

Non c'è nulla che garantisca al poeta di essere sul “luogo” dell'evento e di parlare la parola che gli è richiesta. Non ci sono “eventi mondani” così come non ci sono amici per un colloquio che lo rincuori. E alla fine divengono irrilevanti le introduzioni, le spiegazioni, le note le quali sono tutte necessarie a patto però che il rapporto diventi personale, unica condizione per entrare nella dimensione storica di ciò che la poesia stessa dischiude. “Personale” però non significa “privato”. Certo, il colloquio diventa ineffabile e la vicinanza insondabile, ma ciò dipende dal fatto che non si parla più di se stessi e nemmeno di Hölderlin perché si parla con lui e a lui. «La modalità (...) di essere insieme, il suo carattere mondano, è la solitudine»²⁸⁹, dice Heidegger. E solo in questo essere soli il poetare e il pensare possono divenire l'unico e il vero «agire storico».²⁹⁰

Come in tutti i passaggi fondamentali della filosofia di Heidegger, ciò ancora una volta è reso possibile da e in una tonalità affettiva. È il sacro a dirigere il divenire della poesia del poeta, è il sacro a condurre gli interpreti ed è ancora il sacro a costituire il legame tra gli “amici in colloquio” disposti dall'unicità e nell'identità della loro esperienza. E nel sacro si dispiega anche quel tratto strutturale fondamentalmente diverso rispetto alla “situazione affettiva” [Befindlichkeit] dell'analitica esistenziale. L'angoscia, in *Essere e tempo*, stacca il mondo dall'esserci affinché questi possa riaversi nella propria trascendenza, mentre il sacro è l'evento del mondo nell'accadere della poesia, insieme *Er-eignis* di essere ed esserci. Era

288 GA 15 *Seminare*, p. 430 [*Seminari*, p. 198]

289 GA 39 *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, pp. 227-228 [*Gli inni di Hölderlin "Germania" e "Reno"*, p. 240]

290 GA 52 *Hölderlins Hymne "Andenken"*, p. 27 [*L'inno di Hölderlin "Andenken"*, p. 27]

necessario passare per la meditazione sull'opera d'arte per far emergere il problema del mondo in tutta la sua importanza e nella solidarietà segreta con il problema dell'essere. Non che il mondo fosse un tema secondario nell'impianto concettuale di *Essere e tempo* solo che non ne era emerso ancora come problema. E non rappresentava certo per Heidegger un problema la sua "riduzione" nella "situazione affettiva" dell'angoscia - come è parso poterla intendere secondo una certa interpretazione - proprio laddove l'angoscia costituiva l'ultimo dei fenomeni mondani necessario a manifestare il fenomeno del mondo nella sua appartenenza alla struttura ontologica del *Dasein*. Gli esiti erano paradossali perché ingiungevano di pensare insieme l'autenticità di un'esistenza che non poteva però aver luogo che nella sospensione del mondo.

Nella discussione sull'origine dell'opera d'arte, e in particolare l'opera poetica di Hölderlin, il problema del mondo ha trovato una nuova configurazione. Il mondo fenomenico è sospeso nell'accadere dell'opera d'arte in ragione del fatto che essa appare esserne il fenomeno inaugurale. Non di meno, che il suo fenomeno debba essere giocoforza mondano lo si evince dalla caratterizzazione che ne dà Heidegger quando definisce l'opera d'arte come un urto, uno *Stoß*. Per essere tale, l'opera d'arte deve irrompere in ciò che vi è di più abituale e annunciarsi come ciò che vi è di più inconsueto e, pertanto, apparire in un presente che non le può essere contemporaneo. Di qui la sua inattualità: l'opera d'arte proviene dall'avvenire di una storia che non è mai passata e se essa fa irruzione nel presente è per forzarlo a uscire da se stesso. Ma anche il luogo dell'opera d'arte non è mai semplicemente il suo "posto" fisico. Si tratta piuttosto, come dice Heidegger nel breve testo *L'arte e lo spazio (Die Kunst und der Raum)*, di un "insediarsi" [Einräumen] il quale, più che l'occupazione di uno spazio esistente, deve essere inteso un "fare-spazio" [Räumen] originale e istitutivo che concede e accorda un luogo per sé e per l'abitare dell'uomo.²⁹¹

Dunque solo parzialmente lo *Stoß* dell'opera d'arte può essere avvicinato all'*Anstoß* che l'angoscia procura. E questo perché l'opera d'arte non opera

291 «Il fare-spazio porta il libero, l'aperto per un insediarsi e un abitare dell'uomo. (...) Fare-spazio è libera donazione di luoghi.» GA 13 *Aus der Erfahrung des Denkens*, p. 208 [*L'arte e lo spazio*, Melangolo, Genova, 1979, p. 27]

semplicemente una riduzione del mondo, bensì ne istituisce un'apertura essenzialmente storica.²⁹² L'opera d'arte prefigura un avvenire in cui l'esistenza storica dell'uomo è originariamente fondata su nuove basi. Sotto questo profilo, la meditazione sull'opera d'arte funge da contravveleno contro la deriva "non-storica" (incarnata nell'«Amerikanismus»²⁹³) foriera di catastrofi. E non è un caso che, in particolare nell'interpretazione offerta nell'ultimo corso del 1942 dedicato all'inno *Der Ister*, Heidegger sottolinei la necessità di pensare la poesia di Hölderlin - in unità e giustapposizione con la poesia tragica dell'Antigone di Sofocle - come un ritorno, un «farsi-di-casa dell'umanità storica dei tedeschi all'interno della storia occidentale.»²⁹⁴ La poesia di Hölderlin pensa e realizza questo ritorno. Grazie a essa si tratta, sostiene Heidegger, «di fare esperienza dell'essenza della storia nella sua vera legge»²⁹⁵, cioè di riconoscere che la poesia, nella chiusura storica dell'epoca della metafisica, è in grado di stabilire la terra come il luogo per un nuovo possibile abitare dell'uomo. Così, contro la *Entweltlichung* operata dalla tecnica nel suo dominio planetario, la poesia di Hölderlin celebra nella festa la restituzione all'uomo del mondo, laddove il sacro è l'attimo di indugio del destino nel quale linguaggio e storia accadono insieme nell'evento che vede dèi e uomini nel loro ritorno alla terra.

Il "poetare pensante" della poesia pensa perciò "lo stesso" (*Das Selbe*, l'*Ereignis*) del "pensare poetante" della filosofia. Il passaggio tuttavia non è immediato né senza rischi. Che i *Beiträge* - momento estremo della speculazione di Heidegger - debbano restare su sua esplicita disposizione un testo segreto fino alla morte dell'autore, rappresenta sicuramente un'indicazione eloquente a questo riguardo. Ma anche quando trasversalmente vi si riferisce, sembra che per Heidegger la filosofia debba

292 Gianni Vattimo pone giustamente il rapporto tra angoscia e lo *Stoß* dell'opera d'arte, ma non lo riconosce come il gesto estremo della filosofia di Heidegger. L'angoscia non è un fenomeno tra i fenomeni bensì l'ultimo dei fenomeni mondani; così come l'opera d'arte non è un fenomeno tra altri (sociali, religiosi, politici, ecc.) poiché è il primo fenomeno, il fenomeno dell'evento del mondo. Cfr. Gianni Vattimo, *Arte, sentimento, originarietà nell'estetica di Heidegger* in *Poesia e ontologia*, Mursia, Milano, 1967, pp. 145-166. Sulle affermazioni di Vattimo riflette anche Martin Weiß nel saggio *Der Stoß der Kunst und die Stimmung der Angst: Einige Bemerkungen zur Rolle der Befindlichkeit* in *Heideggers Kunstauffassung in Orte des Schönen: phänomenologische Annäherungen: für Günther Pöltner zum 60. Geburtstag* a cura di Reinhold Esterbauer, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2003, pp. 171-190

293 GA 53 *Hölderlins Hymne "Der Ister"*, p. 179 [L'inno "Der Ister" di Hölderlin, p. 130]

294 *Ivi*, p. 153 [p. 113]

295 *Ivi*, p. 155 [p. 114]

incontrare nella poesia il suo limite e la sua svolta. Nella famosa battuta (che diventa poi il titolo del libro il quale raccoglie l'intervista del 1966 con i giornalisti dello *Spiegel*) “Nur noch ein Gott kann uns retten”, Heidegger lascia intendere come la salvezza non appartenga al dio della filosofia né della religione, ma alla parola poetica di Hölderlin in cui dio è colui che prende da “sopra” di sé il sacro e lo dona al poeta.²⁹⁶ Là dove unicamente il sacro, e non dio, è nominato da Hölderlin come ciò che «salva originariamente»²⁹⁷ facendo intendere che alla filosofia non spetta l'ultima parola, anzi essa si spiega unicamente nella poesia e l'essenza della poesia nell'opera poetica di Hölderlin.

D'altro canto, a leggerlo tra le righe, il testo dei *Beiträge* rivela una coincidenza notevole nei toni e nei termini con le tesi sviluppate nei corsi, nei seminari e nelle conferenze sulla poesia di Hölderlin. Scritto in segreto tra il '36 e il '38, i *Beiträge* mostrano la medesima tensione verso un avvenire prossimo che rimane non di meno indeterminato lasciando aperta la questione se l'attraversamento della metafisica si sia già compiuto oppure se «la fine del primo inizio si estenderà ancora per lungo tempo nel passaggio e perfino nell'altro inizio.»²⁹⁸ Questione indecidibile che non si risolve nelle trame di una comune intesa poiché non c'è dialogo umano che riesca a spezzare la solitudine ed essa alla fine dovrà essere il tratto che lega i due capitoli del pensiero di Heidegger - filosofia e poesia – rendendo indistinguibili la *silhouette* del poeta e quella del filosofo.²⁹⁹ Solitudine peraltro, conviene ripeterlo, paradossale nella misura in cui si tratta in un essere insieme nell'essere soli o di un colloquio che si svolge nel silenzio e nella distanza.³⁰⁰ E pericolosa poiché cosa può garantire i

296 GA 4 *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 68 [*La poesia di Hölderlin*, p. 83]

297 *Ivi*, p. 18 [p. 22]

298 GA 65 *Beiträge zur Philosophie - (Vom Ereignis)*, p. 227 [*Contributi alla filosofia - (Dall'evento)*, p. 234]

299 Per quanto non sia espressamente messa a tema resta l'impressione che nella composizione dei *Beiträge* la solitudine rappresenti più di un elemento di contorno fino a costituirne il tono più profondo. Ciò è in parte comprensibile se si pensa che l'opera non avuto alcuna presentazione o discussione pubblica. D'altra parte il motivo, di lì in poi, sarà una costante del pensiero heideggeriano determinandone profondamente la fisionomia come, tra l'altro, conferma anche Heinrich Wiegand Petzet nella sua biografia su Heidegger. Egli parla dell'«isolamento» [Vereinzelnung] e della «solitudine» [Einsamkeit] fin dai tempi di *Sein und Zeit*. Heinrich Wiegand Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger, 1929-1976*, Societäts-Verlag, Frankfurt, 1983, p., 223.

300 A dire il vero, questa situazione era già stata delineata in *Essere e tempo*, quando Heidegger aveva

poeti e i filosofi dall'arbitrio, cosa li può trattenere dall'essere preda di ciò che Heidegger chiama la «malaessenza» [Unwesen], il rovesciamento dell'essenza in una contraffazione spinta fino «a ciò che è massimamente esteriore e superficiale, fino all'esibizione [Schaustellung], allo spettacolo [Schauspielerei]?»³⁰¹ Probabilmente nient'altro se non la tonalità affettiva che connota e determina tale esperienza, la tonalità affettiva fondamentale che permette e dispiega tutte le altre e che, nei *Beiträge* come nei corsi sulla poesia di Hölderlin, si è scoperta essere il “terrore”, ciò che depone e destituisce l'esserci per farlo tornare a sé nell'evento dell'essere. Terrore dunque come evento, evento dell'evento, evento nell'evento, punto di svolta della *Kehre*, passaggio della storia al suo altro inizio che non può consistere che nel suo accadere, storia senza storia perché origine della storia necessariamente priva di ogni altro riferimento temporale. Non si saprebbe altrimenti come definirlo, allo stesso

tentato di dipanare (pur senza riuscirci) la costituzione dell'esserci come *Mit-sein* nella circolarità tra struttura e fenomeno. Là, egli aveva detto: «L'altro può mancare soltanto sul fondamento dell'essere-con e per esso. L'essere-solo è un modo difettivo del essere-con, e la sua stessa possibilità ne è una conferma. D'altra parte, aveva aggiunto Heidegger, la solitudine non viene meno per l'“avvicinarsi” di un altro esemplare della specie umana, o di dieci. Per numerosi che siano i presenti, l'esserci può restare solo.» (GA 2 *Sein und Zeit*, p. 120 [*Essere e Tempo*, p. 156]) Si può dunque essere soli *perché* insieme oppure soli *nonostante* si sia insieme ma è fatale però che a un certo punto le prospettive si confondano e che non si riesca più a dirimere il fatto da ciò che lo fonda. Successivamente nei *Beiträge* l'incongruenza si sarebbe appianata facendo della solitudine il fondamento del rapporto tra coloro che si situano all'inizio e coloro che invece stanno alla fine della storia dell'Occidente, tra «i più solitari del primo pensiero» e «gli ancora più solitari dell'abisso che nell'altro inizio non solo sorregge ma permea tutti i fondamenti.» (GA 65 *Beiträge zur Philosophie - (Vom Ereignis)*, p. 432 [*Contributi alla filosofia - (Dall'evento)*, p. 421]) Nel loro numero questi ultimi sono talmente esigui da essere definiti «pochissimi» e «rarissimi» (*Ivi*, p. 446 [p. 433]) impedendo di pensare il loro rapporto come una comunione o un'intesa. Estranei gli uni agli altri, essi «saranno pochi e non si conosceranno tra loro» (*Ivi*, p. 227 [p. 234]), precisa Heidegger, e se giungeranno alla medesima destinazione ciò avverrà unicamente per «sentieri diversi». (*Ivi*, p. 236 [p. 241])

Al di là dell'enfasi di cui è indubbiamente carica la prosa heideggeriana dei *Beiträge* bisogna riconoscere davvero nella solitudine il tratto che apparenta il filosofo al poeta come condizione esclusiva per l'accesso a quel sapere che apre alla verità dell'Essere. Tuttavia «questo sapere non può mai essere comunicato e diffuso al pari delle conoscenze di ciò che è lì presente. Coloro che se lo porgono reciprocamente venendosi incontro, presaghi di decisioni, e tuttavia senza incontrarsi, devono incamminarsi già nel passaggio. C'è bisogno infatti di singoli dispersi per far maturare la decisione.» (*Ivi*, p. 434 [p. 422]) I pochi, i “venturi” come Heidegger li definisce anche qui, quelli che presagiscono l'evento, stanno insieme senza conoscersi, si incontrano senza incontrarsi, intrattengono un colloquio in cui nessuno di costoro parla. «Testimoni più silenziosi del più silenzioso silenzio» esposti insieme, benché ciascuno a suo modo, a quello che Heidegger chiama «l'urto dell'Essere» (*Ivi*, p. 395 [p. 387]) definito del resto come «indeducibile» (*Ivi*, p. 464 [p. 449]) rispetto a ogni causalità empirica.

301 *Ivi*, p. 347 [p. 342]

tempo però incapaci di mantenere il terrore nell'essenza dell'evento senza confonderlo con il terrore del suo doppio speculare, la malaessenza³⁰², cui Heidegger si riferisce nel prologo della *Conferenza di Brema* del 1949:

Fissiamo attoniti ciò che potrebbe avvenire con l'esplosione della bomba atomica. Però non vediamo ciò che da lungo tempo è già avvenuto, ed è accaduto come ciò che produce da sé la bomba atomica e la sua esplosione come suo ultimo scarto (...) Che cosa aspetta questa paura sgomenta [ratlose Angst], se il terrore [das Entsetzliche] è già accaduto? Il terrificante [das Entsetzende] è quello che pone fuori dalla sua essenza precedente tutto ciò che è.³⁰³

Non è la bomba atomica a essere terrificante ma ciò che l'ha permessa, dice Heidegger. Questo “terrificante”, per chi lo sa avvertire, l'epoca attuale lo manifesta nello sgomento dell'abbandono estremo dell'essere e della fuga degli dèi. Ma “terrificante” - se si resta alle espressioni di Heidegger che definisce il “sacro” come “das Entsetzliche” - è anche l'avvenimento del loro ritorno come restituzione del mondo agli uomini nella parola del poeta. Anch'esso, in un certo senso, è già accaduto, solo che il suo avvenimento non è stato ancora compreso come quell'evento grazie al quale la storia ricomincia portandosi nel suo altro inizio. La poesia di Hölderlin deve ancora agire in “modo essenziale”, cioè farsi avvertire come quello *Stoß*, quell'urto capace di deporre l'uomo dalla signoria dell'ente e di disporlo all'evento. Ma per l'appunto non c'è terrore “autentico” che non si scambii con quello *unwesentlich* della bomba atomica e di ciò che la presuppone e questo fintantoché l'uomo non sia in grado di corrispondere in modo decisivo alla parola della poesia. Corrispondenza che, in ultimo luogo, può avvenire unicamente in un colloquio singolare e silenzioso con la poesia stessa.³⁰⁴

302 “Malaessenza” significa per Heidegger “correttezza” che egli individua nello sviluppo della “cibernetica”. Cfr. Günther Neske, Emil Kettering, *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, op.cit., p. 126. Cfr. anche M. Heidegger, *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*, Erker, St. Gallen, 1984 [tr. it., *Filosofia e cibernetica*, a cura di Adriano Fabris, Edizioni ETS, Pisa, 1998]

303 GA 79 *Bremer und Freiburger Vorträge*, p. 4 [*Conferenze di Brema e Friburgo*, p. 20] traduzione lievemente modificata

304 Cosa intende Heidegger quando, durante una conferenza, di fronte a una platea attonita, afferma che «si deve richiamare la capacità di instillarci lo spavento [Schreck]. La [seconda] guerra mondiale nell'essenziale ci è passata accanto senza lasciare traccia»? (la testimonianza è di H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger, 1929-1976*,

Capitolo settimo

DISCORSO, COLLOQUIO

Quello del parlare e dell'ascoltare, del rispondere e del tacere diviene, in modo paradossale, il tema principale dell'ultima intervista cui Heidegger si concede. Paradossale nel senso che diventa tanto più eloquente quanto più essa fa mostra di ciò che nel colloquio non si riesce a dire, di ciò che supera, in fondo, le possibilità stesse del colloquio. Un'intervista, quella di Richard Wisser del 1969, che va letta a partire dalla sua preparazione o, poiché si tratta di una delle poche testimonianze audiovisive di Heidegger, dal suo “backstage”.

Sulla soglia degli ottant'anni, Heidegger accetta l'intervista e acconsente che sia filmata. La *troupe* televisiva della rete tedesca ZDF arriva all'appuntamento con qualche ora di ritardo rispetto all'intervistatore, invece puntuale. Questi è Richard Wisser professore di filosofia di Magonza che fino a quel momento ha intrattenuto con Heidegger solo rapporti epistolari nei quali ha comunque ottenuto da Heidegger

op. cit., p. 224) A quale spavento, a quale terrore accenna? A quello della bomba atomica, a quello delle camere a gas? Se così fosse, il discorso di Heidegger sarebbe ignobile. Ma se così non è, come non pensare che il terrore possa costituire uno spettacolo insieme ripugnante e attraente? Sul paradosso di un'arte dell'irrapresentabile secondo l'ingiunzione morale di non fare delle tragedie e delle catastrofi uno spettacolo, riflette sottilmente il libro di Kyo Maclear, *Beclouded visions, Hiroshima-Nakasaki and the art of witness*, State University of New York Press, Albany, 1999

attestazioni di stima per la misura e il rispetto con cui ha pubblicamente parlato della sua filosofia. Il ritardo dei tecnici per l'allestimento della scena delle riprese (lo studio di Heidegger nella sua abitazione privata di Freiburg/Zähringer) offre a Wisser l'inaspettata possibilità di intrattenersi privatamente con Heidegger e di tentare di trovare un accordo sulle domande che costituiranno poi la traccia dialogica dell'intervista filmata. Wisser ne ha preparate alcune. Per lo più invitano Heidegger a esprimersi sulle imponenti trasformazioni sociali in atto, sulla funzione in esse della filosofia e sulla missione del filosofo: «Lei vede un compito sociale della filosofia?»³⁰⁵ Quale rapporto tra filosofia e politica? In che modo nella questione dell'essere si incrociano vecchie e nuove domande per il pensiero filosofico? Wisser viene presto disilluso. Heidegger non accetta le domande o non le accetta nella formulazione proposta dall'interlocutore. Sono questioni troppo “grandi” cui rinuncia in partenza. L'intervistatore è così costretto a misurare le reazioni alle sue domande più a che raccoglierne le risposte. Heidegger attende, allude, tace: «La sua intenzione è buona. Ma ci sarebbe troppo da dire...»³⁰⁶

Wisser nelle trascrizioni di questo colloquio preliminare confessa l'impressione che Heidegger non sia prevenuto sebbene il suo atteggiamento sia improntato a una sorta di accorta remissione. La parola, ancorché possibile, deve essere necessariamente allusiva e rimandare al già detto (Heidegger risponde a una delle domande con una citazione di se stesso da *Che cos'è metafisica?*) o a quanto non si può ancora dire (le dichiarazioni rese allo *Spiegel* nel 1966 e pubblicate, com'è noto su precisa disposizione solo dopo la morte, dieci anni più tardi). La parola non è mai coniugata al presente e come, avverte Wisser, Heidegger fornisce casomai delle repliche senza entrare mai in una reale «correspondance».³⁰⁷ Il silenzio di Heidegger diventa a tratti enigmatico, imbarazzante ma, ammette Wisser, «non riesco a convincere Heidegger a parlare davanti alla telecamera del suo “silenzio”, cioè a romperlo. Heidegger dà l'impressione di volersi rifiutare.»³⁰⁸ Sicché alla domanda “che cosa significa per lei il linguaggio?” prima Heidegger accenna che «è una cosa

305 Günther Neske, Emil Kettering, *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, op. cit., p. 72

306 *Ivi*, p. 73

307 *Ivi*, p. 81

308 *Ivi*, p. 75

molto difficile» e, dopo una pausa avvertita come «opprimente», dichiara laconicamente: «sul linguaggio non posso parlare».³⁰⁹

C'è qualcosa di incomprensibile in questo atteggiamento e, non di meno, allo stesso tempo, di perfettamente coerente. La versione filmata dell'intervista, quella che alla fine si svolge sulle poche domande cui Heidegger ha in qualche modo concesso di potersi esprimere, restituisce l'apparente incongruenza di un pensiero che stabilisce nel colloquio uno dei suoi motivi principali e nel silenzio il luogo della sua elezione. Come si può parlare tacendo? Ma come intendere allora il rapporto tra il parlare e il tacere?

Bisogna riconoscere nell'incontro del 1969 tra Heidegger e Wisser non un colloquio mancato, bensì un colloquio che avviene a partire dalla sua radicale impossibilità. E questo non perché l'intervistatore sia maldestro e non sappia porre adeguatamente le domande. Anzi, quanto più esse tentano di essere precise e condivise nella loro formulazione tanto più sembrano solo sfiorare la dimensione "autentica" del colloquio. È che nelle interviste Heidegger è chiamato a parlare di se stesso ed è questo che gli deve sembrare, in ultima istanza, inammissibile. Eppure è ciò che gli è richiesto, un'intervista viene concessa per queste ragioni altrimenti diventa una lezione o un seminario come quelli francesi che Heidegger ancora conduce in quegli anni a Le Thor di fronte a una platea ristretta di partecipanti. Heidegger non è così sprovveduto da non comprendere quale sia la posta in gioco in un dialogo del genere. E non può fingere di non sapere che le domande verteranno sul suo passato e sull'appartenenza al nazionalsocialismo, sul presente delle rivoluzioni politiche e sociali, sul futuro della terra schiacciata dal dominio planetario della tecnica. È che le domande lo inducono a un'esposizione in prima persona, a esprimersi in modo franco e netto su questi temi. Wisser lo richiama a un "colloquio vivace" cosa che resta per lui, nonostante tutto, una difficoltà insuperabile. Dunque Heidegger accetta l'intervista per poi sottrarsene. E l'intervistatore vi acconsente, anche per l'eccezionalità della circostanza, per poi rimanerne deluso.

E deludenti infatti sono le interviste se si bada al contenuto di ciò che viene

³⁰⁹ *Ivi*, p. 79

rivelato. Una volta “desecretate”, le dichiarazioni raccolte dai giornalisti dello Spiegel sembrano più delle deposizioni da “corte di giustizia” che dei tentativi di far luce sul passato di Heidegger svelando le implicazioni della sua filosofia con una delle peggiori pagine della storia contemporanea. Heidegger si limita a respingere gli addebiti, a smentire le accuse che gli vengono rivolte.³¹⁰ E quando gli viene richiesto quali indicazioni positive possa fornire allora la sua filosofia per tentare di chiarire il senso e la portata di decisioni che impegnino il pensiero di fronte ai problemi del presente, Heidegger diviene insistentemente evasivo: «Io non so nulla di come questo pensiero “abbia efficacia”. Può anche darsi che oggi il cammino di un pensiero porti a tacere, per preservare il pensiero stesso dal pericolo di svalutarsi nel giro di un anno. Può anche darsi che ci vogliano trecento anni perché esso “abbia efficacia”.»³¹¹

Wisser, da parte sua, continua a chiamare quello con Heidegger un “colloquio” laddove forse non si raggiunge nemmeno il risultato di un'intervista soddisfacente. Wisser gli rivolgerà in seguito “pensieri di gratitudine” ma, in verità, tutte le grosse questioni, di cui peraltro Heidegger riconosce il peso, restano inevase. Sarebbero necessarie tante e tali premesse per cominciare a delimitare il campo di una possibile risposta che a Heidegger lo sforzo deve apparire insopportabile. Non è però un problema di tempo, ma di una misura che Heidegger non riesce a trovare. Egli, giunto a 80 anni, forse non scorge nemmeno l'opportunità di cercarla e il colloquio si interrompe ancora prima di cominciare. Ma allora, di cosa si dovrebbe parlare?

In effetti Heidegger non sa quali domande gli si potrebbero rivolgere. Nota soltanto che quelle che gli vengono poste non sono all'altezza della “cosa in questione”. Non è importante in fondo sapere chi è Heidegger, né conoscere i motivi storici e biografici che ne hanno concorso, in maniera più o meno determinante, a configurare i singoli aspetti o la filosofia nel suo complesso. In altre parole

310 Peraltro, nella sua biografia, Rüdiger Safranski ricostruisce i retroscena dell'intervista ai giornalisti dello *Spiegel* e svela le omissioni che Heidegger si è concesso sul suo passato nazionalsocialista, in particolare quelle riguardanti i dieci mesi di incarico come Rettore dell'Università di Friburgo durante i quali egli si è impegnato anche in attività di raccolta di informazioni personali su colleghi del corpo docente. Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland* di Rüdiger Safranski, tr. it. *Heidegger e il suo tempo*, TEA, Milano, 2001, p. 501 e ss.

311 *Ivi*, p. 127

Heidegger lamenta di come ci si interessi alla sua persona trascurando nell'essenziale il suo pensiero.³¹² Ma di fronte all'occasione di fare definitivamente chiarezza su questo punto, egli preferisce glissare citando, proprio in chiusura dell'intervista con Wisser e in maniera alquanto supponente, una frase di Kleist: «Un pensatore a venire, che forse verrà messo di fronte a compito di intraprendere realmente questo pensiero [dell'Essere], che io tento di *preparare*, sarà colui al quale dovrà applicarsi la sentenza che una volta Heinrich von Kleist mise per iscritto e che suona: “Mi ritiro di fronte a uno che non è ancora qui, e mi inchino, mille anni prima di lui, dinanzi al suo spirito.”»³¹³ Sarebbe a dire che la comprensione della sua filosofia non può essere attuale e per questo, assumendosene del resto tutti i rischi, egli deve apparire a coloro che lo circondano (e lo intervistano) come un uomo che non appartiene al proprio tempo.³¹⁴

Heidegger non si sottrae dal colloquio, si ritira *nel* colloquio cui ha preventivamente acconsentito. Nei confronti dei suoi interlocutori egli non si mostra affatto indisponente, anzi nei loro riguardi si rivela addirittura comprensivo. Ma ciò non toglie che al colloquio sia impedita la possibilità stessa di svolgersi. Wisser, nei

312 GA 65 *Beiträge zur Philosophie - (Vom Ereignis)*, p. 8 [*Contributi alla filosofia - (Dall'evento)*, p.] Principio di ragione?

313 Günther Neske, Emil Kettering, *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, op.cit., p. 60

314 Medard Boss nella *Prefazione ai Seminari di Zollikon* dice che la presenza di Heidegger «poteva evocare la fantasia che un marziano avesse incontrato per la prima volta un gruppo di abitanti della terra e volesse intendersi con essi.» Martin Heidegger, *Seminari di Zollikon*, op. cit., p. 30
Quando, nell'altra famosa intervista, il giornalista dello *Spiegel* fa notare a Heidegger che dalla filosofia ci si attende un aiuto, seppure indiretto, la risposta di Heidegger non potrebbe essere più perentoria: «In effetti non posso [aiutarvi] (...) perché i problemi sono così difficili che sarebbe contrario al senso di questo compito del pensiero presentarsi, per così dire, in pubblico a predicare e a impartire censure morali. Forse è lecito azzardare questa frase: al segreto della strapotenza planetaria dell'essenza impensata della tecnica corrisponde la provvisorietà e il non apparire del pensiero che tenta di pensare questo impensato.» (Günther Neske, Emil Kettering, *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, op.cit., p. 60) In realtà Heidegger si sta rivolgendo a qualcuno che, in un futuro più o meno prossimo, riuscirà infine a comprendere la portata di queste affermazioni. È lo stesso destino di Hölderlin e, in fondo, anche la considerazione che Nietzsche pretende per se stesso quando, sul limitare della follia, in una lettera a Fuchs di fine dicembre 1888, egli dice di aver «messo *ad acta* per l'eternità la questione riguardante *chi sia io*» e che «in futuro non ci si dovrà più preoccupare di me, bensì delle cose per le quali esisto.» (Friedrich Nietzsche, *Lettere da Torino*, Adelphi, Milano, 2008, p. 170.) Ma, almeno per Heidegger, non vi è nulla di premeditato in tutto ciò, nulla che faccia pensare a insincerità o affettazione. Per questo il sarcasmo irriverente di Thomas Bernhard sembra ingeneroso pur arrivando a cogliere nel segno. (Thomas Bernhard, *Alte Meister. Kömodie*, tr. it. *Antichi maestri. Commedia*, Adelphi, Milano, 1992, pp. 60 e ss.)

retroscena dell'intervista, lo ammette in più di un'occasione: è come se Heidegger lavorasse inavvertitamente alla decostruzione del dialogo, operasse involontariamente al sabotaggio del discorso. È come se Heidegger, con uno stesso gesto, ne richiamasse la necessità e ne imponesse un limite inoltrepasabile. Limite che appartiene però unicamente alla situazione "effettiva" del discorso nei confronti della quale il "colloquio originario" rimane costantemente presupposto e irraggiungibile. Così, se le interviste cui Heidegger si concede appaiono essere così inconcludenti è perché si dimostrano inadeguate rispetto a un colloquio che non ha in ultima istanza bisogno dei parlanti fisicamente presenti l'uno di fronte all'altro.³¹⁵ Essi, casomai, circoscrivono l'ambito del colloquio senza però in alcun modo costituirne il motivo determinante.

Le premesse di questo atteggiamento sono tutte le filosofiche e percorrono il pensiero di Heidegger da cima a fondo. Carmine di Martino, in un libro recente, ha messo in luce quella che egli chiama la «desomatizzazione»³¹⁶ del linguaggio operata da Heidegger in *Essere e tempo*. Le circostanze fattuali del linguaggio restano secondarie rispetto alla funzione ontologicamente fondante del discorso. Nella struttura degli esistenziali, il discorso è cooriginario alla comprensione e, infine, riposa su di essa. Non si discorre perché si parla, ma si discorre perché si comprende. Questo non compromette la natura dialogica del discorso tuttavia ne rende irrilevante

315 Questo aspetto sembra essere sfuggito ai commentatori heideggeriani più avvertiti per i quali la "svolta linguistica" del "secondo" Heidegger, su cui si è tanto insistito e sulla quale è difficile non convenire, fornisce ampi elementi per pensare a ciò di cui, nell'ontologia di *Essere e tempo*, Heidegger non era riuscito a venire a capo. E dunque senz'altro vero che «meditando le parole di Hölderlin, e il suo destino di poeta, Heidegger rovescia la prospettiva di Sein und Zeit e delle lezioni precedenti, in quanto non dice più che il Dasein parla perché comprende, bensì comprende perché parla.» (M. Ruggenini, *Il discorso dell'altro*, Il Saggiatore, Milano, 1996, p. 132) D'altro canto però, la parola acquisisce uno statuto ambiguo che la rende tanto necessaria in un colloquio quanto però fenomenicamente irrilevante. «Si esiste infatti da parlanti, in colloquio, anche quando ci si raccoglie in silenzio e solitudine.» (*Ivi*, p. 138) Anzi, quanto più si parla, quanto più ci si esprime tanto più il colloquio rischia di divenire prigioniero di una comunicazione che ne rappresenta solo la falsificazione perché riduce il linguaggio a uno scambio di enunciati significativi. Ruggenini si muove su questa linea di faglia in cui il problema consiste esattamente nel pensare il linguaggio nel suo evento empirico e non semplicemente a partire dalla sua essenza: i due aspetti possono essere distinti senza però essere dissociati pena l'idealizzazione di un colloquio che diventa puramente regolativo rispetto a quello reale.

316 Carmine di Martino, *Segno, gesto, parola: da Heidegger a Mead e Merleau-Ponty*, ETS, Pisa, 2006, p. 61 e ss.

l'effettuazione. Perciò, un discorso che manchi di «espressione “verbale”»³¹⁷ resta per Heidegger solo un tipo particolare di discorso e non la sua eccezione. Si appartiene al discorso non perché si parla o si ascolta, ma perché parlare e ascoltare si fondano sul discorrere e sul sentire e, a loro volta, «discorrere e sentire si fondano sulla comprensione.»³¹⁸ Il discorso non è che l'articolazione della comprensione laddove questa costituisce l'originaria apertura della dimensione “esistenziale” della significatività. È la comprensione a fondare il discorso. Ovvero, il discorso non può essere qualcosa di più rispetto a una partecipazione di quanto risulta già compreso. Non solo quindi si discorre di quanto già si sa, bensì proprio a partire da esso. Ma in tal modo, “parlare” e “ascoltare” manifestano di essere dei fenomeni derivati rispetto all'originaria comprensione che si articola nel discorso e il linguaggio viene unicamente a rendere esplicito il suo presupposto senza aggiungervi nulla.

Sotto questa luce si deve intendere Heidegger quando egli afferma che «solo chi ha già capito può ascoltare»³¹⁹ (e parlare). Il discorso del resto non si può fondare altrimenti giacché la sua “ragione” risiede nella comprensione e non nel linguaggio. Heidegger non ammetterà mai che il fondamento del discorso possa essere “espressivo” e se in *Essere e tempo* un'ipotesi del genere viene sviluppata è solo per metterne in luce la corruzione cui va incontro la sua essenza. Nelle famose analisi fenomenologiche sullo “stato interpretativo pubblico”, ciò che Heidegger chiama il dominio anonimo del “si”, l'obiettivo è esattamente quello di mostrare la condizione inautentica di un discorso che ha perduto la sua origine trasformandosi completamente in comunicazione.³²⁰ Il discorso autentico invece si fonda e giustifica sulla mediazione offerta dalla cosa di cui si discorre. Essa è ciò che prescrive la regola del discorso e ne sorveglia la coerenza. Si parla perché si discorre e si discorre perché il mondo si è già dischiuso in quell'orizzonte di senso che fonda e garantisce

317 GA 2 *Sein und Zeit*, p. 216 [*Essere e Tempo*, p. 206]

318 *Ivi*, p. 217 [p. 208]

319 *Ibidem*

320 «Ciò che conta è che si discorra. L'essere-stato-detto, l'enunciato, la parola, si fanno garanti dell'esattezza e della conformità alle cose del discorso e della sua comprensione. E poiché il discorso ha perso, o non ha mai raggiunto, il rapporto originario con l'ente di cui si discorre, ciò che esso partecipa non è l'appropriazione originaria di questo ente, ma la *diffusione* e la *ripetizione* del discorso.» *Ivi*, p. 223 [p. 213]

ogni comune intesa.³²¹ I fenomeni deiettivi (la “chiacchiera”, la “curiosità”, l’“equivoco”) si installano in questa condizione manifestando e verificando il capovolgimento dell'originario rapporto tra discorso e linguaggio. Questa possibilità, per Heidegger, è consustanziale alla parola e il discorso non può escluderla né tantomeno stornarne definitivamente la minaccia: il “fatto” di parlare può trasformarsi illegittimamente nel suo “diritto” fino a sovvertire il rapporto di fondazione che fa del discorso l'articolazione della comprensione e il linguaggio l'espressione del discorso. Così, nella chiacchiera la parola si “stacca”, in un certo senso, dalle cose per diventare un riferimento generico a qualcosa di cui si è persa l'originale afferenza. Se il discorso è tenuto misurare la sua aderenza alla comprensione, la chiacchiera si assolve da ogni cautela. Essa tuttavia non interrompe la produzione del senso, lo rende semplicemente indipendente dall'esperienza delle cose.

Ora, Heidegger non si sofferma sulle cause della “caduta” del discorso nella chiacchiera per la ragione essenziale che è indipendente da circostanze fattualmente determinate. Essa cioè non è circoscritta a una serie di avvenimenti di cui si possa coerentemente tracciare un profilo di generalità e riconoscimento (la retorica e la sofistica, il discorso politico come propaganda, ecc.); né vi è un repertorio di atti linguistici che se ne possa a priori considerare immune. Anzi, definire la prevaricazione del linguaggio ordinario nella formulazione heideggeriana più tipica – in quella dell’“innanzitutto e per lo più” della più comune quotidianità del discorso – comporta che essa debba essere assegnata inestricabilmente alla fatticità stessa del discorso. In altri termini, poiché è il linguaggio a rappresentarne il pericolo costante, la corruzione del discorso coincide completamente con il suo accadere mondano, con l'esercizio empirico della comunicazione, con l'effettuazione sensibile della parola. Con ciò, a ben vedere, è definita anche l'unica prospettiva in cui il discorso può essere “salvato” dall'insidia permanente dell’“espressione”. Si tratta in altri termini di reperire l'esistenza di una dimensione discorsiva che sia insieme sottratta al linguaggio come possibile fonte di dispersione e che non di meno mantenga

321 Su questo punto, le considerazioni di Vincenzo Costa in *Verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, V&P, Milano, 2003, soprattutto i capitoli IV e V della Sezione Terza.

l'originaria referenza alla dimensione della comprensione. È quanto accade nella "coscienza" che Heidegger chiama il «fenomeno *originario* dell'esserci»³²². Nella coscienza, l'esserci trova un'istanza di discorso che gli permette di parlare senza confondersi, di comprendersi senza ingannarsi. Nella coscienza il discorso si svolge in una voce, dice Heidegger, che «*parla unicamente e costantemente nel modo del silenzio.*»³²³ Il silenzio non nega il discorso, viceversa esso rivela quanto il linguaggio, rispetto al discorso, debba rimanere inessenziale.

Indubbiamente Heidegger qui continua a riferirsi alla parola e all'ascolto, alla chiamata e alla risposta, però si tratta di fenomeni astratti da ogni contesto effettivo di parola, dispensati dal fornirne una qualsivoglia forma di attestazione sensibile. La voce della coscienza infatti non è un fenomeno mondano, non fa fede su alcuna percezione acustica, non è il risultato di alcun pronunciamento verbale. Essa è un fenomeno puro, sottratto a ogni manifestazione sensibile, astratto da ogni contesto empirico di produzione. Nella coscienza la voce non deve uscire dall'esserci per parlargli. La voce della coscienza si mantiene invece, rispetto all'esserci, in una vicinanza tanto prossima quanto irriducibile, in un'esteriorità che rende la voce sconosciuta senza che essa sia del tutto estranea. Essa è il luogo in cui e da cui l'esserci *si* chiama e per questo Heidegger può dire che la «chiamata non proviene certamente da un altro che sia nel-mondo-insieme a noi. La chiamata viene *da* me e tuttavia *da sopra* di me.»³²⁴ «Qualcuno chiama» [Es ruft], aggiunge Heidegger, per ribadire che se il discorso non ha bisogno di un altro esserci allora, in fondo, non c'è alcun bisogno di parlare, di esprimersi. Oppure - se l'affezione pura della voce si può in qualche misura essere considerata una forma di espressione - essa si esprime, in realtà, per revocare la necessità di ogni forma di comunicazione. Infatti la coscienza chiama ma non ha niente da dire. Anzi, la coscienza chiama proprio perché ha niente da dire, la coscienza non intrattiene, non racconta storie – afferma categorico Heidegger. Essa piuttosto chiama nel senso del destare silenziosamente l'esserci al suo più proprio e autentico poter essere.³²⁵

322 GA 2 *Sein und Zeit*, p. 356 [*Essere e Tempo*, p. 326]

323 *Ivi*, p. 363 [pp. 331-332]

324 *Ivi*, p. 366 [pp. 333-334]

325 *Ivi*, p. 368 [p. 336]; anche *Ivi*, p. [p. 359]

Che Heidegger continui qui a riferirsi nella loro accezione più ordinaria alla parola e al silenzio, al chiamare e al rispondere non deve trarre in inganno. Che egli continui a considerarli come “fenomeni” non deve indurre a pensare che si tratti di un secondo stadio dell'analitica che accede ora al piano “interiore” in cui si continuano a reperire determinazioni esistentive da sottoporre a interpretazione. La coscienza e la sua voce sono realtà del tutto inapprensibili. Heidegger deve parlarne come se si trattasse di fenomeni mondani per non portare l'interpretazione su un piano metaforico di referenze.³²⁶ Ma, d'altra parte, non può situarli in nessun luogo pena la caduta in quell'ambito da cui invece li vuole distogliere. Per questo, «sul piano mondano, il Chi del chiamante non è determinabile che come *niente*»³²⁷; analogamente, prosegue Heidegger, per la voce della coscienza «ogni forma di determinazione oggettiva o verbale contraddice il suo modo di essere».³²⁸ Ma in questo modo i fenomeni cancellano la loro distinzione e dire che la voce della coscienza “parla tacendo” conduce a revocare quella differenza empirica tra “parlare” e “tacere” cui Heidegger non cessa di appellarsi e secondo la quale si tace da un poter dire mentre il muto non sa opporsi ad alcuna parola.³²⁹ Non è un dettaglio di poco conto perché la dimensione della coscienza rende equivoca la possibilità stessa dell'analitica esistenziale fissandola su fenomeni esistentivi irreperibili e fa del discorso un fenomeno insondabile che, in ultima istanza, non accetta o ammette alcuna manifestazione sensibile.

Questo, del resto, non può essere che un esito scontato se si considera il modo in cui Heidegger caratterizzava la pervasività della dimensione inautentica dell'esistenza. Rendendola coestensiva al mondo, era necessario sottrarre l'esserci al mondo per riconsegnarlo a se stesso. Affinché l'esserci si comprendesse nel suo essere era necessario che potesse accedere alla rivelazione offerta dalla situazione affettiva e scoprirvi là la possibilità di un discorso senza infingimenti. Tutto partiva dalla riduzione del mondo operata dall'angoscia per investire il discorso nei suoi

326 Ricouer parla invece della voce della coscienza definendola una «metafora». Paul Ricouer, *Soi-même comme un autre*, tr. it. *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano, 1993, pp. 458-459

327 GA 2 *Sein und Zeit*, p. 367 [*Essere e Tempo*, p. 335]

328 *Ivi*, p. 365 [p. 333]

329 Cfr. *Ivi*, pp. 218-219 [p. 208] e GA 39 *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, pp. 71-72 [*Gli inni di Hölderlin "Germania" e "Reno"*, p. 77]

aspetti caratteristici. Infatti, come fenomeno mondano, il discorso è indissociabile dall'aspetto linguistico dell'espressione e dal fatto che il discorso sia rivolto ad altri. Così, nella coscienza non ci sono fenomeni mondani e non c'è linguaggio né altri cui parlare. E se Heidegger ciò nonostante continua a chiamarlo “discorso” non è senza motivo, ma appunto per rivelarne la differenza e fare segno verso quel tratto puro capace di revocare come secondari gli elementi espressivi del linguaggio e la coesistenza fattuale di altri esserci. Nella primitiva determinazione nell'analitica di *Essere e tempo*, il discorso parlato non è quindi che l'epifenomeno empirico di un discorso che si svolge nella coscienza e che si rivela dopo che l'angoscia è riuscita a isolarne l'ambito puro.

Nel riconoscere i debiti nei confronti di Husserl – la trascendenza del mondo ottenuta nella riduzione fenomenologica, la prossimità della coscienza a se stessa e il ruolo della voce come elemento diafano di un'espressione impercettibile³³⁰ - si sarebbe tentati di credere che nel pensiero del “secondo” Heidegger, nella fondamentale rielaborazione della questione dell'essere e grazie a una diversa considerazione del linguaggio, il discorso si dischiuda in un ambito che non è quello privativo di una coscienza impegnata unicamente nel soliloquio³³¹ che intrattiene con

330 Per una disanima critica della posizione husserliana si veda il libro di Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, tr. it *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano, 1984

331 Non si dà perfetta identità tra “monologo” e “soliloquio” benché la loro differenza non sia in fondo così chiara, come parrebbe in prima battuta. La nozione di “monologo” ha la sua genesi in ambito teatrale ed è normalmente il discorso dell'attore sulla scena rivolto verso il pubblico. La sua funzione è solitamente quella di riassumere lo svolgimento della vicenda fin lì rappresentata, di introdurre per sommi capi gli avvenimenti che avranno luogo nelle scene successive oppure di fungere da epilogo del dramma. Diverso invece è il caso del “monologo interiore” che si intreccia con quanto può essere detto del “soliloquio”. Matteo Vannini, nella sua tesi di dottorato all'Università di Firenze (*La cura della parola. Ars vitae e retorica nelle Lettere a Lucilio*, XXII ciclo, 2009/2010) ha fatto notare come con il termine soliloquio ci si riferisca a una pratica di edificazione morale che giunge alla sua più nota e più importante definizione con Sant'Agostino. Tuttavia egli ricorda come quella agostiniana costituisca in se stessa una rielaborazione di pratiche che appartengono alla più anteriore precettistica di matrice stoica. Filosofi come Epitteto, Marco Aurelio e poi Seneca praticano il soliloquio alla maniera di una vera e propria conversazione la quale prevede un serrato confronto dell'Io con se stesso teso a giustificare il valore delle proprie ragioni e la legittimità dei comportamenti che ne conseguono. Ciò che si afferma in seguito è in un certo senso una “desensibilizzazione” della pratica stoica del soliloquio: mentre infatti negli stoici non disdegna l'estrinsecazione verbale, a partire da Sant'Agostino essa assume le forme del silente monologo interiore in cui all'Io spetta meno l'atto della parola che l'ascolto della voce di una ragione considerata come superiore istanza di giudizio. Si può dire in altri termini che l'avvento del cristianesimo nei primi secoli dopo Cristo conduca il dialogo con se stessi a interiorizzarsi in forme che successivamente, nel Medioevo, perderanno del tutto la loro

se stessa. Ma si dovrà ancora una volta riconoscere che non è così, che Heidegger continua a porre una differenza tra il discorso e la sua possibilità, una possibilità che però non è semplicemente ideale, ma “esistenziale” e che non è riconducibile al dispositivo metafisico più classico, quello che organizza gerarchicamente la differenza tra empirico e metaempirico, materiale e intellettuale, ecc. Tanto la *Rede* quanto il *Gespräch* - il cui tema o motivo diventa dominante come “porta d'accesso” alla poesia di Hölderlin e alla rivelazioni che essa contiene - per Heidegger si sottraggono a una semplice antitesi di segno e significato, gesto e senso, lettera e spirito, ecc. Tra la conversazione come colloquio parlato e ciò che lo permette esiste un rapporto di origine e non una differenza di genere. Il fondamento del colloquio non è metafisico perché non pertiene a un orizzonte assolutamente sottratto alla parola ma, d'altra parte, non c'è nemmeno “discorso autentico” che si realizzi immediatamente nella sua effettuazione empirica. Non esiste, in altri termini, un discorso già bell'e fatto che si ricopra di un segno né, d'altro canto, un segno che esaurisca l'essenza del linguaggio.

Questa precisazione è importante e si lega alla critica heideggeriana al concetto aristotelico di “uomo” come *animal rationale*, l'ente che possiede il logos (ζῶον λόγον ἔχον). Propriamente, solo l'uomo parla perché *può* parlare. Questo “poter parlare” non appartiene all'animale quantunque sia riconosciuto che l'animale possiede diversi modi di comunicare con la voce. Tuttavia la costituzione fisico-corporea non basta a definire il linguaggio nella sua essenza. Fisiologicamente si può riscontrare un'ampia varietà di apparati e con essi un'alta specializzazione degli organi di fonazione. Essi permettono modulazioni espressive molto fini dalla cui indagine la sociobiologia animale può ottenere più di un riscontro negli esami comparativi con oggetti di studio della psicologia umana del linguaggio. Tuttavia non si può porre evolutivisticamente alcuna continuità tra uomo e animale proprio sul terreno che sembra offrire le prove più numerose. L'uomo parla perché può parlare e può parlare perché ha un mondo. Detto altrimenti, l'uomo si esprime perché parla e non parla perché si esprime. L'antiriduzionismo di Heidegger su questo punto è netto: non è l'aspetto “produttivo” del linguaggio a definirlo, bensì il linguaggio è tale a

caratterizzazione sensibile. Ringrazio l'autore per avermi permesso di citare il suo lavoro.

partire da un presupposto che solo l'uomo possiede e cioè che egli, a differenza dell'animale, è aperto al mondo, ha esperienza dell'ente (nella sua totalità) *in quanto* ente.³³² Ciò significa che l'origine del linguaggio riposa su un fondamento che l'animale non può vantare perché la sua “voce”, seppure espressiva, è sempre parte di un comportamento definito unicamente da stimoli ambientali che disinibiscono elementi specifici del suo corredo istintuale.³³³ Per l'uomo invece si tratta di rinvenire nella voce il fondamento “esistenziale” del linguaggio che apre originariamente il mondo in quanto tale.

Ora, non si può fare a meno di notare, come del resto Heidegger aveva già appuntato in *Essere e tempo*, che la specificità del «discorso poetico» consiste in una peculiare cadenza e modulazione del linguaggio.³³⁴ Non di meno, si è per questo autorizzati a pretenderlo come l'aspetto determinante. Heidegger lo ribadisce molti anni dopo nel saggio *L'essenza del linguaggio*.

Il linguaggio viene visto e prospettato sulla base del parlare in quanto espressione vocale. (...) Certamente l'espressione fonica e i suoni si possono spiegare fisiologicamente come processo fonico. Resta però dubbio se veramente si colga e si tenga presente così ciò che costituisce il proprio del suono linguistico. Si rimanda alla melodia e al ritmo e quindi all'affinità tra canto e linguaggio. Nulla da obiettare, se anche per la melodia e il ritmo non sussistesse il pericolo di una pura interpretazione fisiologica e fisica, e quindi, in senso lato, tecnico-matematica. Certo quel rimando permette di cogliere molto di giusto, non mai però – probabilmente – l'essenziale. Che il linguaggio abbia voce e suono, vibri, ondeggi e tremi, tutto ciò gli è altrettanto peculiare quanto l'averne un senso. Ma il modo con cui cogliamo questa peculiarità resta ancora molto sprovveduto, perché sempre si frappone la spiegazione tecnico-metafisica che ci distoglie da una riflessione adeguata.³³⁵

Una contrapposizione metafisica tra segno e senso non riesce a cogliere la specificità della parola poetica giacché, se il senso è predeterminato rispetto alla sua

332 GA 9, *Wegmarken*, p. 326 [*Segnavia*, p. 279] Cfr. anche Vincenzo Costa, *Esperire e parlare. Interpretazione di Heidegger*, Jaca Book, Milano, 2006 in particolare tutto il primo capitolo *La differenza antropologica e la questione dell'animalità*, pp. 15-53.

333 Sulla relazione tra la voce e l'animale riflette, seppure con altre intenzioni, anche G. Agamben in *Il linguaggio e la morte*, Einaudi, Torino, 1982, specialmente pp. 58-78.

334 GA 2 *Sein und Zeit*, p. 216 [*Essere e Tempo*, p. 206]

335 GA 12 *Unterwegs zur Sprache*, p. 193 [*In cammino verso il linguaggio*, p. 161]; cfr. anche Segnavia, p. 286

espressione, essa non verrebbe ad aggiungere nulla rispetto a quanto le preesiste e sarebbe una estrinsecazione empirica posta su un piano di inessenzialità che si estende su tutta la cosiddetta sfera dell'espressione sensibile. Heidegger, nel criticare però l'origine dell'assunto metafisico, ne scorge il pericolo opposto, più insidioso, cioè quello che il linguaggio, rivalutato nel suo aspetto sensibile, occupi tutta la dimensione del senso. Certo, la poesia non può essere assolutamente altro da un certo "stile" che impiega tradizionalmente un insieme di prescrizioni e regole, un "canone", cioè un repertorio di forme linguistiche, di usi lemmatici, di consuetudini metriche e prosodiche, ecc. che appartengono alla storia della lingua ancor prima che al genere poetico. D'altra parte però, questo "canone" non è mai tutta la poesia giacché indurrebbe a credere che essa possa risolversi in una combinazione di suoni e termini correlati ad arte.

Non è dunque in questione per Heidegger revocare il peso della critica rivolta alla più classica delle interpretazioni metafisicamente determinate dell'opera d'arte - quella tra forma e materia - laddove la prima è gerarchicamente preordinata rispetto alla seconda, quanto invece rilevare lo scarto che rende costantemente eccedente la poesia rispetto alla sua espressione. Questa eccedenza è messa in luce grazie a una riduzione in grado di mostrare la differenza tra il fenomeno e la sua origine, tra il fatto e il principio della sua possibilità. Con ciò non sono negati gli aspetti fenomenici della parola. Piuttosto sono subordinati a un principio che li deve giustificare e solo a partire dal quale possono essere adeguatamente compresi. Ma che la poesia in se stessa non possa essere niente di "mondano" e che pertanto la parola debba essere di primo acchito irrilevante per la sua comprensione non è una conseguenza accidentale. Al contrario, che ogni autentica interpretazione poetica imponga di dirigersi innanzitutto al "poetato" e non già o non ancora alle parole del "discorso poetico" deve mostrare come gli esiti di quell'atteggiamento che intende preservare la poesia da ogni considerazione metafisica coincidano con un'essenzializzazione della parola tale alla fine da renderla nel suo fenomeno ugualmente superflua. E questo contro le indicazioni esplicite di Heidegger il quale, come si è detto, non disconosce affatto il valore dell'espressione sensibile del linguaggio ma, quantunque non si vieti un'analisi prettamente linguistica della

poesia, egli di fatto non la realizza.

Nel lungo e decisivo confronto con l'opera di Hölderlin, in Heidegger, non vi è una sola affermazione che possa far pensare al tentativo di formularne un'estetica o una poetica, qualcosa che comunque abbia a che vedere con l'esplicitazione dei caratteri peculiarmente linguistici (morfologia, sintassi, prosodia, ecc.) della sua poesia. Questa possibilità non è esclusa in principio e tuttavia è demandata a quel tempo in cui essa si dovrà rivelare nella sua essenza per ciò che è, cioè quell'avvenimento fondamentale che riguarda per Heidegger il destino storico dell'Occidente. Ma fino a quel momento un'opzione di questo genere rimane pregiudicata proprio dalla tentazione metafisica di scoprire dietro alla parole dei motivi o dei temi (la celebrazione della natura, la difesa della tradizione e delle radici storiche, l'orgoglio patriottico, ecc.) al cui interesse o al cui fascino soggiacere secondo le più diverse intenzioni. In agguato resta sempre il “pericolo” di scambiare la “genuina” interpretazione della poesia con una “tecnica-metafisica” che si introduce nel testo disarticolandone l'unità con l'obiettivo di scoprirvi scientificamente l'ordine della composizione.

È dunque per garantirne la “salvaguardia” che Heidegger si ritrae dal testo poetico. E l'unica sua vera interpretazione resta quella di seguirne il “dettato” più che tentare di impadronirsene della forma. La poesia è infatti sempre *Dichtung*, ciò che si fa innanzi al poeta come il *Diktat* o *dictare*³³⁶, la “dettatura” che egli deve raccogliere e portare alla parola. Essa costituisce il “poetato” [Dichtum] della poesia, la “cosa” da poetare e indica nel contempo il luogo in cui il poeta e colui che si pone in ascolto della sua parola si possono incontrare. Questo “luogo” però non è mai qualcosa di “fisico”, fosse anche la pagina scritta di un testo poetico o la percezione acustica della sua enunciazione verbale. La poesia si ritira dal mondo e l'essenza della poesia non coincide mai, sebbene non le sia assolutamente estraneo, con il suo avvenimento mondano. Non si deve pertanto credere che l'elaborazione del problema del linguaggio conduca a una riformulazione del valore di tutta la dimensione cui, per brevità, ci si riferisce come “sfera dell'espressione linguistica”. Se in *Essere e tempo*, il linguaggio appariva fondato sul discorso, ora la fine di questa subordinazione non

336 Cfr. GA 75 *Zu Hölderlin - Griechenlandreisen*, p. 360

porta con sé una ripresa dell'interesse nei confronti degli aspetti sensibili della parola. Certo per Heidegger, non ha più senso dire che si parla a partire da ciò che è compreso e che il linguaggio si incaricherebbe in seguito di “asserire” e “comunicare”. Anzi, si deve ribaltare il presupposto e dire, con il poeta Stefan George, che “nessuna cosa è (sia) dove la parola manca”.³³⁷ Ma ciò non cambia la considerazione di cui gode la parola parlata, il valore assegnato alla sua realtà empirica, il privilegio conferito alla sua apparenza sensibile. Heidegger continua a concepire l'essenza del linguaggio prescindendo da ogni circostanza fattizia di produzione e ricezione. Il linguaggio che si affida all'espressione resta infatti, irrimediabilmente invischiato nelle insidie della comunicazione, inevitabilmente preda di uso strumentale capace di stravolgerne l'essenza. Così, la necessità della parola è al tempo stesso invocata e sospesa nel suo fenomeno mondano in quanto infidamente sospetta, neutralizzata nel suo ambiguo valore d'uso quantunque poi, non di meno, sempre ammessa nella sua legittima possibilità.

Quella che si constata qui è allora una riduzione del fenomeno al suo principio ben più fine del grossolano dualismo che anima la separazione metafisica tra corpo e spirito, tra soma e sema, tra materia e forma. Ma proprio per questo essa è tanto più temibile poiché, pur non facendo della parola un “niente”, deve d'altronde riconoscere che l'essenza del linguaggio non sia alcunché di “linguistico”. Analogamente a quanto accadeva nell'analitica di *Essere e tempo*, dove il discorso poteva distinguersi dall'espressione verbale continuando a svolgersi nella coscienza, il colloquio “poetico” può realizzare il linguaggio senza profferire parola. E restare, per tale ragione, fenomenicamente insondabile.

Nel commento al celebre distico Hölderliniano (“Da quando siamo un colloquio/ E possiamo ascoltarci l'un l'altro”³³⁸), Heidegger sottolinea l'impresentabilità del suo accadere mondano. Esso non occorre nel tempo, «questo colloquio non comincia in un qualche momento all'interno di uno scorrimento di processi “storici”, bensì: soltanto da quando questo colloquio accade, tempo e destinazione *sono* in

337 Cfr. GA 12 *Unterwegs zur Sprache*, p. 154 [*In cammino verso il linguaggio*, p. 148]

338 “Seit ein Gespräch wir sind/ Und hören können voneinander”

generale.»³³⁹ Heidegger parla di un “momento propizio” del colloquio, dell'attesa di un “tempo lungo” come preliminare disposizione per il suo accadere. Esso appartiene alla dimensione del dono cui si accede dietro un'insistente preghiera.³⁴⁰ È soltanto a questa condizione che giungono gli amici e giunge anche la parola che li accomuna. Infatti «l'amicizia ha essenza più originariamente degli amici, così come il colloquio è più originariamente dei parlanti. Il colloquio è in attesa dei parlanti che non fanno altro che abbandonarsi al colloquio.»³⁴¹

Prima di essere discorso, situazione empirica in cui i parlanti si intrattengono in una conversazione, il colloquio è dunque un incontro, un reciproco rivolgersi nel quale ciascuno dei partecipanti trova la parola per corrispondere all'altro. Ma tale parola sorge da una disposizione singolare che si fa luce nella preliminare corrispondenza con una voce afona e silenziosa: la voce dell'Essere. Al pari della voce della coscienza, essa non è alcunché di fenomenico, non si offre ad alcun dominio acustico o fonico di sensazione. A rigore, la sua percezione non è una percezione in quanto essa astrae da ogni contesto di produzione fisica, da ogni ambito di apprensione sensibile. Certo, continuare a definirla una “voce” la espone al fraintendimento per quanto la sua trascendenza rispetto a ogni oggettività mondana serva esattamente a determinarne i rapporti di originarietà nei confronti di ogni rappresentazione fisica della parola e il suo richiamo sia costitutivamente necessario a circoscrivere l'orizzonte di ogni possibile atto di percezione. Si parla e si ascolta da una dimensione di verità e di senso che anticipa e ipoteca ogni eventuale espressione sensibile e che impegna l'uomo a un appello cui egli risponde in un “pensiero iniziale” che nel poeta diventa “parola pura”: «Parola pura è quella in cui la pienezza del dire, che è carattere costitutivo della parola detta, si configura come una pienezza iniziante. Parola pura è la poesia»³⁴², continua Heidegger, come “dire originario” [Sagen], ovvero un dire che si mantiene talmente vicino alla propria espressione da non divenire mai il passato della sua parola. Ma a quali condizioni ciò può avvenire?

339 GA 39 *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, pp. 69-70 [Gli inni di Hölderlin “Germania” e “Reno”, p. 75]

340 Cfr. GA 52 *Hölderlins Hymne "Andenken"*, p. 166 [L'inno di Hölderlin “Andenken”, p. 141]

341 *Ivi*, p. 165 [p. 140]

342 GA 12 *Unterwegs zur Sprache*, p. 14 [In cammino verso il linguaggio, p. 31]

E come discriminare l'essenza della parola poetica che Heidegger individua nel nominare da quella che si serve invece di immagini per illustrare?

Nel segnalare il pericolo, Heidegger non può scongiurarlo se non richiamando la poesia a quel compito nel quale unicamente si decide, ovvero laddove la parola della poesia si mantiene all'altezza di quell'evento dal quale essa parla. Evento dell'Essere come *Ereignis* che è insieme evento dell'uomo e del linguaggio, evento del mondo nella parola istitutiva del dire poetico. Per questo la poesia pura di Hölderlin non trova ordinariamente che la sua immagine riflessa, in quanto il suo dire è talmente originario da non presupporre un mondo nel quale deporsi e poter essere rappresentata. È questo il paradosso, più volte richiamato, dell'autentica opera d'arte: che essa non possa accadere mondanamente se non per sua propria disposizione, cioè a partire dall'apertura di un mondo che essa stessa provvede a istituire. Evento raro questo che spiega perché in Heidegger la *Dichtung*, sebbene ordinariamente confusa, non sia mai *Poesie*, ovvero sia sempre necessario distinguere la “Poesia” [Dichtung] dal genere poetico e dalla sua tradizione metrica e grammatica per scoprire infine che essa deve essere pensata «in un senso così ampio e, ad un tempo, in una così intima ed essenziale unità con il linguaggio e la parola, da lasciar aperta la questione se l'arte, in tutte le sue maniere, dall'architettura alla poesia, esaurisca veramente l'essenza della Poesia.»³⁴³

La Poesia perciò non è mera composizione stilistica né il suo ascolto semplice percezione acustica. Si parte pur sempre dalla lettura e dal commento dei versi del testo per giungere però là dove la poesia nella parola giunge alla sua pura manifestazione. Finché si parla *di* o *su* Hölderlin ci si inibisce l'autentico accesso alla sua poesia la quale richiede invece un'adeguata corrispondenza alla sua essenza, l'ascolto rivolto al poetato in quanto tale. Ciò avviene unicamente quando si parla *a* Hölderlin e *con* Hölderlin, in un rapporto che deve condurre alla “vocazione” [Dichterberuf] del poeta.³⁴⁴ Siamo qui alle sorgenti della poesia. Nel suo appello, la

343 GA 5 *Holzwege*, p. 62 [*Sentieri interrotti*, p. 58]

344 Cfr. GA 12 *Unterwegs zur Sprache*, p. 159 [*In cammino verso il linguaggio*, p. 134]. In *Gli inni di Hölderlin “Germania” e “Reno”* tale vocazione è definita «spaventosa» [furchtbare]. GA 39, *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, p. 35 [*Gli inni di Hölderlin “Germania” e “Reno”*, p. 39]

voce dell'Essere fa segno a quell'evento originario che Hölderlin chiama il “sacro”, ciò che dà la parola al poeta nel celebrare l'unione nuziale tra dèi e uomini e che Heidegger definisce come il “tratto festoso” «che dà il tono attraverso e determina [durchstimmt und bestimmt] ogni cosa come una voce senza suono [lautlose Stimme].»³⁴⁵ Non c'è parola che nel discorso, ma questo trova la sua condizione in un colloquio che fa originariamente a meno della parola parlata, della sua ostensione empirica. Qui non ci sono parlanti se non silenziosamente chiamati da una voce inapprensibile che parla in una lingua ineffabile. Si tenterebbe invano di fissarne l'aspetto sensibile poiché essa non appartiene al mondo e la sua origine non è opera umana.³⁴⁶ Piuttosto è l'uomo a prestarle la parola affinché essa possa diventare percepibile rimanendo tuttavia essenzialmente inudibile.³⁴⁷

È stato detto come, rispetto alla voce della coscienza, la voce dell'Essere costituisca l'istanza di un'alterità assolutamente eccedente l'intimità dell'esserci. Ma ciò che nonostante tutto le accomuna è la loro ineffettualità perché non c'è fenomeno mondano capace di coglierne l'assoluta originarietà. Così, la “voce della coscienza” può essere avvertita solamente dopo che il mondo è stato ridotto al suo puro fenomeno; analogamente la “voce dell'Essere” annuncia l'evento stesso del mondo nella sua più inaugurale apertura e quindi al di qua di ogni già stabilito dominio di senso. Che la prima non potesse essere esistentivamente reperita non era dunque un caso. Che la seconda non possa essere detta nella parola della poesia senza rendere tale parola fenomenicamente indisponibile non è che la conseguenza dell'evento cui l'opera d'arte stessa appartiene.

Del poeta, Heidegger dice che egli «vede venire il sacro». Il venire del sacro è il venire al linguaggio di ciò che deve dire, ciò che la sua poesia è chiamata a nominare. Ma non si tratta ancora di una parola che dice qualcosa quanto della sua pura istanza, la presa in carico della possibilità stessa del linguaggio. Alla stessa maniera, il corrispondere del pensiero all'appello della voce dell'Essere non è già un parlare quanto un “prestare attenzione” [horchen], un “ascoltare” [hören]. Si parla

345 GA 52 *Hölderlins Hymne “Andenken”*, p. 66 [*L'inno di Hölderlin “Andenken”*, p. 64]

346 Cfr. GA 12 *Unterwegs zur Sprache*, pp. 244-245 [*In cammino verso il linguaggio*, p. 201]

347 *Ivi*, p. 27 [p. 41]

perché si ascolta, il parlare è già sempre un rispondere. Questa facoltà di parola è talmente pura da cogliere il linguaggio nella sua essenza che è quella del mostrare, “dire originario” che non è ancora parola parlata così come il “colloquio pensante” non è ancora una conversazione verbale. La *Dichtung* detta al *Gespräch* il tono e il tempo, non già l'espressione. In questo senso bisogna comprendere l'affermazione heideggeriana secondo la quale l'essenza del linguaggio non è «niente di linguistico» [nichts Sprachliches]³⁴⁸; anzi ogni teoria del linguaggio, ogni linguaggio sul linguaggio, “scienza” del linguaggio che Heidegger chiama “metalinguistica”, resta in fondo una metafisica³⁴⁹. Se dunque non si parla che a partire dal linguaggio, se bisogna ammettere che l'uomo presta la sua «parola mortale»³⁵⁰ al linguaggio - la cui essenza è quella di essere, secondo la celebre definizione heideggeriana la “casa dell'Essere” -, allora ciò che mette il “pensiero dell'evento” in cammino verso il linguaggio non è una parola tra altre, per quanto scelta e ricercata, ma l'atteggiamento che la dispone. Di fatto per Heidegger è questa disponibilità o disposizione, questa *Stimmung* o *Be-stimmung*, il tratto che determina tutte le possibilità di un colloquio con la poesia di Hölderlin. Dalla cui esperienza il filosofo torna senza parole. Silenzio inspiegabile - se si bada alla dichiarazione di Heidegger, riportata da Gadamer, secondo cui è stato Hölderlin a scioglierli la lingua³⁵¹ - e ambiguo non solo per gli interlocutori che tentano di decifrarlo ma anche o soprattutto per lo stesso Heidegger giacché poter dire quanto il silenzio sia “pieno” della voce dell'Essere o sia più semplicemente un'assenza fisica di parola deve restare una questione indecidibile.³⁵² Come indecidibile doveva restare in *Essere e tempo* la differenza tra l'angoscia e il terrore nella misura in cui la loro differenza ontologicamente determinata non poteva trovare un corrispettivo ontico e l'esserci rimaneva preda di una confusione che l'intepretazione non riusciva definitivamente a svolgere.

348 GA 12 *Unterwegs zur Sprache*, p. 114 [In cammino verso il linguaggio, p. 100] traduzione lievemente modificata

349 *Ivi*, p. 150 [p. 128]

350 *Ivi*, p. 28 [p. 42]

351 Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke. 3: Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger*, op. cit., p. 328; anche cfr. GA 15 *Seminare*, p. 351 [p. 120]

352 Cfr. GA 12 *Unterwegs zur Sprache*, p. 26 [In cammino verso il linguaggio, p. 40] laddove Heidegger distingue tra «silenzio» [Stille] e «assenza di suono» [Lautlose] che egli concepisce come semplice «immobilità» [Reglose]

L'accostamento non è azzardato, al contrario rivela una continuità tra la filosofia del “primo” e del “secondo” Heidegger che si tratta di rilevare sistematicamente.

L'evento della poesia di Hölderlin ha luogo nel sacro. Il sacro è la tonalità affettiva fondamentale della sua poesia. Per Heidegger il sacro determina completamente il destino del poeta e quello della storia in cui la poesia appare. Come sgomento, il sacro annuncia e si trattiene nella fuga degli dèi; ma come terrore è la determinazione dell'evento del loro ritorno. Terrore che ora non ha più ragione di essere identificato come il fenomeno inautentico e deiettivo dell'angoscia. Al contrario, Heidegger ha già chiarito nei *Beiträge* come l'angoscia debba essere ricompresa nella dinamica dell'evento più che esservi opposta. L'angoscia ne è parte definendo quel regime di sospensione dei fenomeni necessario alla “salvaguardia” dell'evento. In quanto evento dell'Essere come linguaggio, la poesia [Dichtung] infatti non è niente di mondano. Che essa debba assumere un'etichetta di genere [Poesie], sopportare la critica stilistica e l'analisi testuale è del resto tanto inevitabile quanto è necessario che essa si sottragga a tutte queste identificazioni fino al momento in cui si dovrà rivelare come quel “dire originario” capace di tenere a battesimo il mondo.³⁵³ L'esperienza di questa «potenza»³⁵⁴ della parola inaugurale e istitutiva è l'esperienza del sacro, l'esperienza del terrore. Situazione affettiva sconvolgente proprio nella misura in cui “destituisce” l'esserci dalla sua trascendenza, dal suo “naturale” possesso di linguaggio per consegnarlo all'evento in cui è esso stesso trasceso dalla voce dell'Essere cui presta la sua parola.

Il passaggio dalla *Grundstimmung* dell'angoscia a quella del terrore perciò segna la “svolta” della filosofia di Heidegger. Ma si tratta ancora di “fenomeni” - per restare al lessico della fenomenologia di *Essere e tempo* – che pretendono una distinzione che essi non possono ottenere. Sospendendo il ricorso ai fenomeni esistentivi, l'angoscia non può cessare di confondersi con un qualcosa che sorge dal mondo, qualcosa che esorbita dalla dimensione del senso, fosse anche qualcosa come un “niente” senza altra determinazione che quella di un “questo qui” nel suo essere

353 Cfr. GA 52 *Hölderlins Hymne “Andenken”*, p. 64 [*L'inno di Hölderlin “Andenken”*, p. 60]

354 GA 39 *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, p. 59 [*Gli inni di Hölderlin “Germania” e “Reno”*, p. 64]

“lì intorno” all'esserci. D'altra parte, l'evento dell'Essere come terrore non può che essere rinviato a un futuro in cui poter cessare di essere scambiato con un qualsiasi avvenimento mondano semplicemente “terrificante”. Proprio perché colgono l'esserci nella sua apertura più originaria, le *Grundstimmungen* lo lasciano infatti senza potere: l'esserci non dispone del terrore più di quanto potesse nei confronti dell'angoscia; esso è esposto al terrore non meno di quanto fosse in balia dell'angoscia. Ma questa è anche la ragione per cui, comprese nel loro tratto rivelativo fondamentale, Heidegger non può andare oltre la generica prescrizione di “abbandonarsi all'angoscia” e oltre la raccomandazione di preparare le condizioni per poter corrispondere autenticamente all'appello che proviene dall'Essere.

Le *Grundstimmungen* dell'angoscia e del terrore costituiscono allora davvero le situazioni decisive nelle quali per l'esserci ne va del proprio essere. Tuttavia entrambe fanno fede su esperienze esistentivamente insituabili il cui concetto è tanto determinato quanto il loro fenomeno incerto³⁵⁵. L'angoscia apre alla dimensione di un discorso che l'esserci intrattiene con una voce priva di articolazione e il brusio del mondo deve preliminarmente essere messo a tacere affinché la voce della coscienza, che “parla” unicamente come silenzio, possa essere “udita”. Analogamente, la voce dell'Essere non ha una consistenza fenomenica e il pensiero vi si intrattiene in un “colloquio originario” che non si svolge in parole fisicamente apprensibili e che non accade in uno spazio e un tempo determinabili.³⁵⁶ Nell'uno e nell'altro caso, che non ci sia per loro un fenomeno mondano non è casuale poiché ciò che è in questione è esattamente il fenomeno del mondo che nell'angoscia l'esserci pretende di aver già ottenuto mentre nel terrore non è ancora stato conseguito. Per quanto la richiesta sia differente – l'angoscia deve “ridurre” i fenomeni mentre il terrore determina l'orizzonte della loro apertura - le difficoltà sono le medesime: il fenomeno del mondo resta indisponibile. Certo il mondo è tale da essere presupposto in ogni

355 Vale la pena notare come queste due tonalità affettive definiscano specularmente l'opposto del fenomeno dell'essere-per-la-morte il quale è invece in se stesso certo, ma indeterminato. Cfr. GA 2 *Sein und Zeit*, § 52

356 Pertanto non si può seguire Peter Trawny quando tenta di individuare fenomenicamente la voce dell'Essere tanto in un “non-ente” («was nicht seiend ist») quanto nell'ente, per esempio «nell'esperienza di un'opera d'arte, di una cascata, di una catena di montaggio [Fließband].» Peter Trawny, *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt*, op. cit., p. 99

apprensione, da anticipare ogni espressione e quindi tale da potersi costituire come la condizione trascendentale di ogni altro fenomeno. Però “puro” non significa “originario” e, come attesta l'evento dell'opera d'arte, il fenomeno “originario” del mondo non può che essere esso stesso un fenomeno “mondano” pena l'evasione in un ambito di esperienze inattingibili.

Capitolo ottavo

ESSERE E FENOMENO

Nel suo famoso motto, la fenomenologia prescrive il “ritorno alle cose stesse” [Zu den Sachen selbst]. Le cose sono fenomeni e nella sua primitiva definizione il concetto di fenomeno riguarda per Heidegger il manifestarsi di «*ciò che si manifesta in se stesso, il manifesto.*»³⁵⁷ Seguendo l'etimo greco, Heidegger riconduce φαινόμενον alla radice semantica φῶς, luce, secondo cui “fenomeno” è ciò che si porta alla luce, al giorno. Così, “fenomeno” designa il movimento dello scoprirsi da sé dell'ente come un venire innanzi verso la luce.³⁵⁸

Questo “concetto fenomenologico” di fenomeno è presupposto anche da ciò con cui il fenomeno viene ordinariamente confuso: parvenza e apparenza. «Parvenza»

³⁵⁷ GA 2 *Sein und Zeit*, p. 38 [*Essere e Tempo*, p. 48]

³⁵⁸ Questo movimento che appartiene e determina la struttura del fenomeno è ciò che i greci denominavano nella parola φύσις, termine che originariamente designa la totalità dell'ente (τὰ ὄντα). Riferito alla φύσις, l'essere è lo schiudersi (φύειν), il movimento stesso degli enti (τὰ φυσικὰ) alla manifestazione, all'apparire. «La φύσις è lo stesso essere, - dirà in seguito Heidegger - unicamente in forza del quale l'ente diventa osservabile e tale rimane.» GA 40 *Einführung in die Metaphysik*, p. 17 [*Introduzione alla metafisica*, p. 26]

[Schein] è il falso spacciato per vero, ciò che si manifesta in vece di un altro, ciò che ne prende il posto e ne usurpa il titolo. Mentre «apparenza» [Erscheinung] riguarda l'annunciarsi, attraverso un che di manifesto, di ciò che non si manifesta. Ora, quantunque presupponga il manifestarsi originale e originario del fenomeno, «l'apparire [Erscheinen] è un non-manifestarsi»³⁵⁹, sottolinea Heidegger, all'"apparire" spetta un regime di visibilità costitutivamente diverso rispetto al "manifestarsi". Cosa si manifesta dunque nel fenomeno tanto da rivendicare alla fenomenologia un appannaggio particolare del suo concetto? «Il concetto fenomenologico di fenomeno intende come automanifestantesi l'essere dell'ente, il suo senso, le sue modificazioni e i suoi derivati. L'automanifestazione ha caratteri suoi propri e non ha nulla in comune con l'apparire.»³⁶⁰ Il fenomeno è manifestazione dell'essere e se l'interpretazione fenomenologica vi si interessa e impegna è per descriverne il senso e le modificazioni in rapporto all'ente: l'essere è infatti manifestazione dell'essere dell'ente.

In *Essere e tempo*, questo è un assunto capitale e fonda la distinzione tra l'essere dell'esserci e l'essere degli enti che Heidegger chiama "intramondani" [innerweltlich]. Il privilegio ontico e ontologico dell'esserci è fissato all'inizio dell'opera e mantenuto lungo tutto il suo sviluppo e se la fenomenologia assume una caratterizzazione "ontologica" – meglio, «l'ontologia non è possibile che come fenomenologia»³⁶¹ - è perché si rivolge all'essere dell'ente in generale; e autenticamente ermeneutica perché definisce il compito stesso dell'interpretazione ovvero «lo scoprimento del senso dell'essere e delle strutture fondamentali dell'esserci.»³⁶² La fenomenologia diviene così un'analitica esistenziale nella misura in cui si incarica di portare a manifestazione il fenomeno dell'esserci, cioè quella particolare costituzione ontologica in base alla quale l'esserci si mantiene sempre in una certa comprensione del proprio essere (come "essere-nel-mondo").

Orbene, cosa avviene quasi cinquant'anni più tardi nel seminario di Zähringer? Heidegger, richiamandosi a una "fenomenologia dell'inapparente" [Unscheinbar], ne

359 GA 2 *Sein und Zeit*, p. 39 [48-49]

360 *Ivi*, p. 48 [p. 56]

361 *Ibidem*

362 *Ivi*, p. 50 [p. 58]

stravolge forse la determinazione iniziale? Non solo infatti essa non riguarda più il manifestarsi in quanto tale, ma l'apparire è preso in considerazione a partire dalla sua impossibilità, la fenomenologia cioè si rivolge a ciò che non può apparire in alcun modo obliando la precisa distinzione che era stata originariamente posta tra “parvenza” e “apparenza”. Certo, ci si può chiedere se il termine “fenomenologia” sia ancora pertinente a definire il compito dell'interpretazione rivolta primariamente ai fenomeni. L'interesse della ricerca infatti è un altro ed essa, come si sostiene nelle prime battute del seminario, deve «cercare di scorgere l'essere dell'essere, o meglio: la *verità* dell'essere.»³⁶³ La ricerca deve dunque abbandonare ogni appellativo di fenomenologico perché non si riferisce ad alcun ente in generale? Heidegger, in realtà, fa un passo in là e dice che la fenomenologia non viene meno al suo compito anzi lo acquisisce pienamente in una chiarezza che prima le era estranea. Dopo *Essere e tempo*, essa non può più confondersi con l'interpretazione dell'essere di un ente, deve invece tentare di giungere a ciò che si dovrebbe chiamare una “fenomenologia pura dell'essere”. Nell'assumerne la forma e il compito la fenomenologia non si irrealizzerebbe affatto, al contrario troverebbe la sua conferma e il suo termine. Una fenomenologia dell'essere in quanto essere – sembra dire Heidegger - non stravolge affatto la sua originaria ispirazione e se deve passare attraverso una fenomenologia dell'ente fino a confondersene è per arrivare in realtà a prenderne le distanze e infine a trovare se stessa.³⁶⁴

Del resto è in questo “confronto” del pensiero con se stesso che prende corpo la “svolta” nella filosofia di Heidegger. Egli lo afferma chiaramente quando dice che «essenziale per la comprensione d'insieme del mio lavoro come ripetizione più originaria dell'unica, della *mia* unica domanda in *Essere e tempo* è proprio il confronto [Auseinandersetzung] con *Essere e tempo*.»³⁶⁵ I dubbi tuttavia rimangono.

363 GA 15 *Seminare*, p. 373 [*Seminari*, p. 147]

364 Questa era un'indicazione già chiara nel primo e più puntuale confronto pubblico con la fenomenologia di Husserl durante il corso del 1925 che si estende lungo tutta la sua prima parte. Qui, in particolare, Heidegger affermava che nel porre la questione circa il senso dell'essere «la fenomenologia non viene spinta al di là di se stessa, ma al contrario viene ricondotta autenticamente a se stessa, alla sua propria e più pura possibilità.» GA 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, pp. 183-184 [*Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, pp. 165-166]

365 GA 66 *Besinnung*, p. 475

Questa *Auseinandersetzung* avviene nella fenomenologia in direzione di un suo al di là oppure la meditazione deve condurre a una ripetizione più originaria della fenomenologia stessa secondo un progetto che in *Essere e tempo* restava solamente indicato? Insomma, nel dichiarare una “fenomenologia dell'inapparente”, Heidegger si muove ancora nel campo e nell'orizzonte della fenomenologia oppure in un ambito che essa non riesce più a comprendere? La *Kehre* è una “svolta” lontano dalla fenomenologia o nei suoi pressi?

Che si tratti (o meno) ancora di fenomenologia è una questione che tuttavia va decisa a partire da ciò che nel seminario di Zähringer (del 1973) Heidegger intende per “fenomeno”. Si faccia però prima un passo indietro. È stato detto che l'originaria determinazione di fenomeno è essa stessa una “ripresa” della parola greca φαινόμενον. Più che di un concetto essa definisce l'esperienza fondamentale dell'essere. Nell'antichità greca (secondo Heidegger, almeno fino a Platone e Aristotele) tale esperienza costituiva la ricchezza sorgiva non padroneggiabile della loro filosofia e che non potesse assolutamente diventare un concetto spiega la facilità con cui essa si è esposta in seguito al suo essenziale fraintendimento. Che la metafisica non sia stata in grado di pensare questa esperienza originaria dell'essere, anzi che essa sorga proprio a partire da una sua costitutiva inaccessibilità non è casuale. La metafisica si fonda sull'oblio dell'essere e che dell'essere – come attesta il nichilismo come fase terminale della metafisica – non ne sia più nulla è proprio l'esito di un'esperienza cui l'esserci storico in seguito non è stato più in grado di essere all'altezza. La ripetizione heideggeriana della questione dell'essere punta a ricostituire le condizioni di quest'esperienza. Che debba essere però più originaria rispetto all'iniziale rivela la sua necessità a partire dalla sua attuale difficoltà e interdizione: essa, per Heidegger, non appartiene né al nostro carattere né al nostro tempo ed è divenuta tanto estranea quanto intima lo doveva essere all'origine per l'uomo greco. In altri termini, “Essere” è una parola vuota che non ci dice più niente, il pensiero - come già del resto testimoniava Platone nel *Sofista* in quella citazione poi emblematicamente messa da Heidegger in esergo a *Essere e tempo* – è caduto in quella «perplexità» [Verlegenheit] da cui non si sa riavere.³⁶⁶ Più originario allora

366 GA 2 *Sein und Zeit*, p. [Essere e tempo, tr. it., p. 16]. Ἠπορήκαμεν è la parola greca del testo

significa per Heidegger la possibilità di riprendere quella differenza che nel frattempo, appunto nel “frattempo” della metafisica come epoca della storia dell'Essere, si è oscurata.

Per i greci “fenomeno” designa al contempo l'esperienza dell'essere e dell'ente. In primo luogo, ciò che si manifesta nel fenomeno è l'ente come ciò che è presente. Nella sua determinazione più originaria e fondamentale ente sta per ciò che avanza e si rende visibile, ciò che si manifesta come presente. Tale determinazione è talmente generale da essere riferita all'ente nel suo complesso. Secondo Heidegger l'espressione greca φύσις definisce esattamente «l'ente come tale nella sua totalità»³⁶⁷ ed è per questo che il termine τὰ φυσικά può indicare l'intero dominio dell'ente, τὰ ὄντα. Ma l'essere non è assolutamente altro dall'ente e, aggiunge Heidegger, «φύσις è lo stesso essere, in forza del quale soltanto l'essente diventa osservabile e tale rimane.»³⁶⁸ Così, il termine φύσις definisce insieme sia il presente dell'ente sia l'essere-presente come presenza, cioè il movimento del venire alla luce, del venire al presente dell'ente. L'indissociabilità dei due aspetti del fenomeno (il pres-ente dell'ente e la pres-enza dell'essere) è tale che non appena si distoglie l'essere dal suo rapporto con l'ente, l'essere scompare come ente tra gli enti oppure si ritira dietro l'ente rispetto al quale si cela come assolutamente inapprensibile. Pensare l'originaria esperienza dell'essere significa invece comprendere l'essere nel suo rapporto essenziale con l'ente tale che è sempre essere *dell'*ente. Come fenomeno, l'essere è il manifestarsi di ciò che si manifesta, la manifestazione del manifesto, cioè fenomeno *dell'*ente. Pertanto, una fenomenologia che nel suo progetto e nelle sue intenzioni stabilisca un regime di “inapparenza” segnala che il fenomeno non riguarda più l'essere dell'ente nell'unicità e nell'originalità della sua essenziale automanifestazione. L'”inapparente” rimanda infatti a un apparire che dichiara già una differenza divenuta metafisica mentre, si è detto, Heidegger nel seminario di Zähringer indica i lineamenti di una fenomenologia che, nella ripresa a distanza e nella ripetizione più originaria dell'ontologia fondamentale, superi i presupposti metafisici giocoforza

platonico la cui radice, come è noto, è ἀπορέω e sta per ciò che non riesce a procedere, ciò che non trova sbocco.

367 GA 40 *Einführung in die Metaphysik*, p. 15 [Introduzione alla metafisica, p. 24]

368 *Ivi*, p. 17 [p. 26]

rimasti impliciti del progetto filosofico di *Essere e tempo*. «Nella filosofia precedente – affermava Heidegger già negli anni dei *Beiträge* in perfetta identità però con le affermazioni di qualche decennio più tardi – si sono sempre viste le cose a partire dall'ente e da qui all'essenza dell'ente [Seiendheit]; però ora si tratta di qualcosa di essenzialmente diverso: partire dalla verità dell'Essere.»³⁶⁹

Ma a questo punto ci si deve chiedere a quale titolo parlare di un “fenomeno dell'essere”, se questa espressione non comporti un'alterazione fondamentale del “concetto fenomenologico di fenomeno” e dell'idea stessa di fenomenologia oppure effettivamente conduca la fenomenologia là dove, in ragione della scarsa chiarezza circa il suo unico e vero problema - il problema dell'essere - sola non avrebbe mai saputo giungere. Ciò non vale solo per Husserl, il quale secondo Heidegger appena «tocca o sfiora»³⁷⁰ il problema dell'essere. La stessa “ontologia fondamentale” rimane alla fine prigioniera di una distinzione che pretendeva essere unicamente preliminare, l'essere rimane coperto e oscurato nel cono d'ombra dell'ente, l'analitica dell'esserci mette ancora capo a un soggettivismo trascendentale cui tutta la problematica dell'essere si assoggetta.³⁷¹ La meditazione sulla verità dell'essere richiede invece che l'essere non sia pensato dall'esserci; viceversa, è l'ente nella sua totalità che va pensato a partire dall'essere. Ma perché la “svolta” nel pensiero non si riduca a una pura inversione di termini (essere dell'ente, ente dell'essere) come devono essere delineati i tratti fondamentali di questa inedita “fenomenologia dell'essere”?

Nel seminario di Zähringer l'interesse di Heidegger si concentra su alcuni frammenti di Parmenide laddove questi parla della “verità” (ἀλήθεια) cui si accede attraverso una via inconsueta.³⁷² È la via dell'ente oppure Parmenide sta indicando qualcos'altro? Se si trattasse della via dell'ente, chiosa Heidegger, non avrebbe senso parlare di una “via inconsueta” perché si tratta della via più naturale, «la metafisica ricerca in effetti l'essere dell'ente».³⁷³ Pertanto essa non può che riguardare qualcosa «di più difficile da pensare» che diviene decifrabile in un altro frammento il cui verso

369 GA 66 *Besinnung*, p. 424

370 GA 15 *Seminare*, p. 373 [*Seminari*, p. 147]

371 Cfr. GA 9 *Wegmarken*, p. 357 [*Segnavia*, p. 308]

372 Nel frammento VIII (1-2) - “non resta ormai che dire della via che conduce là dinanzi al “che è””

373 GA 15 *Seminare*, p. 373 [*Seminari*, p. 147]

è composto di sole tre parole: “ἔστι γὰρ εἶναι”. Come intenderlo? Letteralmente, dice Heidegger: «È infatti l'essere. Su questa parola ho meditato a lungo. Per molto tempo mi sono perfino invischiato in essa. Infatti, non degrada forse l'essere al livello dell'ente? Solo dell'ente si può dire che è. E ora qui Parmenide dice: l'essere è.»³⁷⁴ Passaggio notevole se si pensa all'esitazione che deve aver accompagnato Heidegger in questa che non è una semplice traduzione ma l'interpretazione dell'essere in quanto essere che segna la svolta del suo pensiero. Esitazione che non deve essere dipesa da una imprecisa volontà di aderirvi quanto da un'insicurezza nel sapervi corrispondere.³⁷⁵ Infatti, aggiunge Heidegger, «la questione è ora se noi siamo in grado di ascoltare questa espressione greca, che parla di ἔστι e εἶναι, con orecchio greco.»³⁷⁶ Ascoltare con orecchio greco una parola che non ci è familiare a partire da una lingua che Heidegger riconosce essere «più significante». L'espressione parmenidea - ἔστι γὰρ εἶναι - deve essere infatti dispiegata non essendo di immediata comprensione. Facendo fede a quanto detto precedentemente, ovvero se la determinazione greca dell'ente è il “presente” e se quella dell'essere è l’“essere-presente”, allora dovrebbe essere possibile tradurre l'espressione ἔστι γὰρ εἶναι con “è presente infatti l'essere-presente”; cioè, «che è presente: l'essere-presente stesso [Anwesend: Anwesen selbst]».³⁷⁷ Tuttavia ciò che doveva celare un segreto in realtà, come riconosce lo stesso Heidegger, si è scoperta essere «palesamente una tautologia.» Ma ciò non è un limite, al contrario si tratta dell'indizio più certo che

374 *Ivi*, p. 397 [p. 176]

375 In questo senso, si può dire che Heidegger abbia sciolto le riserve che ancora tenevano legato il pensiero a una formulazione “prudente” del verso parmenideo nel *Brief über den “Humanismus”*: «Il “si dà” [es gibt] è usato per evitare *provvisoriamente* [vorläufig] la locuzione “l'essere è”, perché abitualmente l’“è” viene detto di qualcosa che è. Questo qualcosa noi lo chiamiamo ente. Ma l’“essere” appunto non è l’“ente”. Se l’“è” viene detto dell'essere senza una spiegazione più precisa, l'essere viene troppo facilmente rappresentato come un “ente”, sul modello dell'ente che conosciamo, che come causa produce e come effetto è prodotto. Eppure già Parmenide, all'alba del pensiero, dice ἔστι γὰρ εἶναι, “è infatti l'essere”. In questa parola si cela il mistero iniziale di ogni pensiero. Forse l’“è” può essere detto in modo appropriato solo dell'essere, sicché nessun ente “è” mai in senso autentico. Ma poiché il pensiero deve ancora a giungere a dire l'essere nella sua verità, invece di spiegarlo come un ente a partire dall'ente, deve restare aperto alla cura del pensiero se e come l'essere è.» GA 9 *Wegmarken*, pp. 334-335 [*Segnavia*, pp. 287-288] corsivi miei

376 GA 15 *Seminare*, p. 397 [*Seminari*, p. 177]; sull'ascolto con l’“orecchio intimo”, GA 39 *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, p. 202 [*Gli inni di Hölderlin “Germania” e “Reno”*, p. 213]

377 GA 15 *Seminare*, p. 397 [*Seminari*, p. 177]

essa «non nomina che lo stesso e precisamente in quanto tale». Nessun imbarazzo dunque del pensiero poiché solo in quanto «pensiero tautologico» esso trova infine l'essere dal quale l'ente non cessava di distoglierlo. E nessuna difficoltà nell'assumere nei suoi esiti finali il pensiero di questa tautologia profonda ed essenziale in cui vengono meno tutte le dimostrazioni. Ciò non solo non può essere escluso ma, conclude Heidegger, «dobbiamo perfino supporre che questo sia l'unico accesso possibile tanto all'ἔον quanto all'ἀλήθεια.»³⁷⁸

Il problema dell'essere non è meno definito se si riconosce che dietro al “senso dell'essere” si nasconde la “verità dell'essere”. Il problema è tale poiché mette in questione l'accesso all'essere nel suo evento e non nella sua definizione nominale: la verità dell'essere rimane una pura indicazione se non promette di condurre alla sua esperienza effettiva. Tuttavia quest'esperienza è tutto tranne quello che ci aspetterebbe: niente di sensibile, niente di fenomenico, niente di mondano. Essa attiene alla sfera di ciò che non può apparire in cui i riferimenti restano del tutto indimostrabili.³⁷⁹ Così, quando Heidegger commenta e traduce un ultimo verso di un altro frammento parmenideo (“Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν”), il “parlare” (λέγειν) e il “cogliere” (νοεῖν) sono privati di ogni carattere fattuale, di ogni effettuazione sensibile: il parlare come “dire” [Sagen] è un «lasciare-che-si-mostri» e il cogliere come “apprendere” [Vernehmen] è «ciò che si realizza con esso». Ma non si parla sensibilmente più di quanto si colga l'Essere percettivamente. «Questo pensiero di Parmenide – aggiunge Heidegger – non è giudizio, né prova, né spiegazione fondata. È piuttosto un fondarsi su ciò che si è lasciato vedere allo sguardo. Come ha indicato Goethe, forse la cosa più difficile è pervenire alla pura osservazione [reine Bemerkung]».³⁸⁰

378 *Ivi*, p. 398 [p. 178]. Per restare nella “tautologia” - che per Heidegger comunque è altro dalla ripetizione dell'uguale e che infatti definisce qui come “perfetta”, εὐκυκλος, rindondante e traboccante su se stessa - in Tempo e essere, si può leggere *Das Ereignis ereignet*, tr. it. p. 130 che nel *Nachlass* assume formulazioni circolarmente ricorsive per contenuto e assonanza: «Das Ereignis ist Er-eignung, Er-sagen des Eigensten. Das Eigenste ist das Anfängliche in seiner Anfängnis: die Stille der hütenden Anmut, ist als Er-eignung die Über-eignung des Ereigneten in das so erst er-sagte Eigentum (Dasein)». GA 71 *Das Ereignis*, p. 181

379 «Nel campo del pensiero essenziale, ogni confutazione [Widerlegen] è sciocca». GA 9 *Wegmarken*, p. [Segnavia, p. 289] traduzione lievemente modificata

380 GA 15 *Seminare*, p. 399 [*Seminari*, p. 178]

Che senso può avere questa “pura osservazione” e in che modo può ancora rientrare nell'ambito di una fenomenologia considerata nel suo più originale principio e svolgimento? Oppure, senza indagare oltre, non può essere proprio questa “pura osservazione” a definire il «senso originario della fenomenologia», originario a tal punto da poter dire che «questo genere di pensiero sta ancora al di qua di qualsiasi distinzione tra teoria e prassi»³⁸¹? I frammenti di Parmenide devono fornire l'opportunità di elaborare un pensiero dell'essere libero da ogni apparentamento metafisico. Ma è un progetto realizzabile? E può avvenire attraverso la fenomenologia?

Sicuramente la distinzione tra “teoria” e “prassi” non può servire allo scopo né i due tipi di vedere correlativi che ne discendono - il vedere come contemplazione delle idee sovrasensibili e il vedere sensibile dell'occhio umano che prelude al fare tecnico-pratico - possono costituire un'adeguato punto di partenza. Heidegger d'altro canto non contesta direttamente questa distinzione, cerca di rimontarla nella sua origine e nel suo diritto. Ad Antistene che recrimina a Platone di non poter vedere la “cavallinità” così come vede il cavallo, Platone gli rinfaccia la sua ignoranza perché la cavallinità è demandata solo a un altro genere di visione di cui non sospetta neppure l'esistenza. Tuttavia non si tratta semplicemente di rovesciare la metafisica (platonica) per ridare credito al sensibile poiché l'esito - come ha tentato di mostrare Heidegger nella sua magistrale interpretazione del pensiero nietzschiano - ne costituirebbe un'ulteriore conferma più che rappresentarne una singolare eccezione. La visione sensibile degli enti non va contrapposta a quella teoretica delle essenze. Piuttosto, il compito è quello di esplicitarne il rapporto reciproco che però non è di esclusione: «È la sostanzialità ciò che, nella sua inapparenza [Nichterscheinen], permette a ciò che appare di apparire. In questo senso si può perfino affermare che essa è più apparente di ciò che è apparso.»³⁸²

Bisogna vedere in atto qui l'ennesima riproposizione del dispositivo più durevole e duttile di cui Heidegger si serve lungo tutto il corso del suo pensiero. Lo si è visto

381 *Ibidem* [p. 179]. Cfr. GA 9 *Wegmarken*, p. 358 [*Segnavia*, p. 309]: «Questo pensiero non è né teoretico né pratico. Esso accade prima di questa distinzione.» E poco dopo: «Così il pensare è un fare. Ma è un fare che supera ogni prassi.» *Ivi*, p. 361 [p. 312]

382 GA 15 *Seminare*, p. 377 [*Seminari*, p. 151]

all'opera nell'analitica esistenziale di *Essere e tempo* e nell'interpretazione della poesia di Hölderlin. È un dispositivo che Heidegger utilizza per rendere conto e dare un ordine ai fenomeni: l'angoscia non conosce delle espressioni esistentive, cioè delle manifestazioni corporee, se non perché nel suo fondo, esistenzialmente, l'uomo può angosciarsi; ugualmente, la poesia di Hölderlin è composizione lessicale e percezione uditiva solo a partire da un'essenza della poesia che in sé non è niente di linguistico.³⁸³ Heidegger non subordina i fenomeni al soprasensibile, questa differenza è completamente metafisica. Per Heidegger e per la fenomenologia non ci sono che fenomeni e la distinzione tra il fenomenico e il fenomenologico, tra il fatto e il principio appartiene per intero ed esclusivamente alla struttura del fenomeno stesso. Così, l'essenza dell'angoscia o l'essenza della poesia non lumeggiano nel cielo metempirico delle idee ma, d'altra parte, non si identificano immediatamente con il loro *côté* materiale. È il segreto più riposto del manifestarsi ciò che l'interpretazione fenomenologica deve estrarre dal loro fenomeno, non però per degradarne l'espressione fattuale quanto invece per legittimarla nella sua stessa possibilità empirica. Non si tratta pertanto di ottenere platonicamente un passaggio da un "vedere sensibile" riguardante le cose materiali a una "visione intelligibile" delle essenze. Né, d'altra parte, si può semplicemente affermare che il compito della filosofia sia quello di un "ritorno al sensibile" una volta che se ne sia acquisita la verità soprasensibile. In fondo, è il concetto metafisico stesso di "verità" a essere

383 Cfr. GA 55 *Heraklit*, p. 246 e ss. [*Eraclito*, Mursia, Milano, 1993, p. 161 e ss.] laddove parla del λόγος (secondo Eraclito) che solo apparentemente può essere considerato un «discorso» [Rede] o una «voce» [Stimme] che colpisce «l'orecchio» [Ohr]. Piuttosto è il vero contrario, cioè l'udire non è possibile se non come un «prestare ascolto» [Hinhören]. «Questo prestare ascolto che propriamente non "sente" nulla, lo chiamiamo lo stare in ascolto in modo raccolto [Horchén]. Sembrerebbe quindi che noi sforziamo in modo particolare l'orecchio e l'udito. E tuttavia che cosa sarebbe questo raccolto ascoltare se non fossimo già da prima attenti [horchsam] a un risuonare che rieccheggia dentro di noi e si mantiene in esso? Che cosa sarebbe e come potrebbe destarsi il raccolto ascoltare e il tendere orecchio [Aufhorchen], se non fossimo già da sempre ubbidienti [gehorsam] verso quel che può venirci incontro e che ci viene incontro?»

In questo senso, Heidegger può concludere dicendo che «si tratta di cogliere la differenza tra l'udire [Hören] inteso come sentire sensibile [sinnliche Empfinden] con l'orecchio suoni e rumori, il prestare ascolto [Hinhören] nel senso dello stare in ascolto in modo raccolto [Horchén] e infine quest'ultimo inteso come prestare attenzione [horchsames Achten] e come ubbidienza [Gehorsam]. Questo ascolto ubbidiente [horsame Hören] è l'autentico udire [eigentliche Hören], è quell'attento ascoltare che non manca mai in ogni altra forma di ascolto e neppure nella mera sensazione acustica, ma che pure noi abbiamo dimenticato.» traduzione lievemente modificata

inadeguato e non è un caso che Heidegger stesso consideri la conferenza del 1930 (ma pubblicata solo nel 1943) *Vom Wesen der Wahrheit* come il testo primitivo della *Kehre*, quello «che permette di farsi una certa idea del pensiero della svolta da *Sein und Zeit* a *Zeit und Sein*.»³⁸⁴ Ma è appunto da quest'altezza che vanno misurati gli sforzi e le intenzioni del seminario di Zähringer il quale si mantiene compostamente all'interno della possibilità di stabilire una “fenomenologia dell'inapparente”. Per essa può essere sufficiente dire che l'inapparente è ciò che è più apparente di ogni apparire? E se così fosse, Heidegger non sarebbe da biasimare per la scarsa attenzione posta nei termini condensando nell’“apparire”, in un uso promiscuo e così poco fenomenologico, sensi ed equivoci che non si riescono infine a districare? Di certo non si può liquidare il tardo seminario di Zähringer come poco chiaro nel linguaggio e confuso nell'esposizione. Invece, per la brevità del testo e la concisione del pensiero, esso costituisce un documento esemplare dell'intera filosofia heideggeriana che ne riassume le tesi capitali ed esplicita quella che si può considerare la sua contraddizione fondamentale.

In uno sguardo retrospettivo, Heidegger scorge che il progetto filosofico di *Essere e tempo* non poteva che andare incontro al suo limite travolgendo insieme una certa idea di fenomenologia che a esso ne prestava il principio e il metodo. Ma si può ancora porre la questione tra filosofia e fenomenologia o tra “principio” e “metodo”? Nel 1927, per Heidegger queste opposizioni sono senza senso giacché la filosofia è fenomenologia e «l'espressione “fenomenologia” significa primariamente un *concetto di metodo*.»³⁸⁵ Ma lo sono anche nel 1973 allorché, in una dichiarazione apparentemente di tenore contrario, egli afferma che mentre «nella filosofia ci sono solo vie, nelle scienze invece ci sono metodi, vale a dire modi di procedere.»³⁸⁶ In verità, Heidegger torna a ribadire e non a revocare l'identità tra filosofia e fenomenologia nell'unità di principio e di metodo. E a rinnovare nell'essenziale la critica portata anni prima alla fenomenologia husserliana la quale, nel suo tentativo inedito e grandioso di fondare sulla coscienza «*l'idea di una scienza assoluta*»³⁸⁷,

384 GA 9 *Wegmarken*, p. 328 [*Segnavia*, p. 281]

385 GA 2 *Sein und Zeit*, p. 37 [*Essere e tempo*, p. 46]

386 GA 15 *Seminare*, p. 399 [*Seminari*, p. 179]

387 GA 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 148 [*Prolegomeni alla storia del concetto*]

trascura la chiarificazione del suo fondamento, «il problema dell'essere come problema critico.»³⁸⁸ Senza di questo essa finisce per essere scambiata con una mera «scienza dei fenomeni»³⁸⁹ il cui il metodo diventa parte di una dottrina che ne mantiene oscuri i principi. Al contrario, se essa vuole essere autenticamente “metodo” (*μέθοδος*, cioè il tracciare una direzione che segna il cammino di colui che vi procede) o “via”, ciò può avvenire unicamente a condizione di non sorvolare sul problema dell'essere della coscienza come campo fondamentale della ricerca fenomenologica. Per questo, a quasi 50 anni dalla prima decisa presa di posizione heideggeriana nei confronti della fenomenologia husserliana, il quadro teoretico di riferimento non è mutato nella sostanza e, pur nel superamento del progetto dell’“ontologia fondamentale”, il problema dell'essere rimane il terreno di confronto con la filosofia di Husserl. Problema che si intreccia nuovamente con la nozione di “intuizione categoriale” che Heidegger continua a considerare una fondamentale acquisizione della fenomenologia husserliana e che non di meno rappresenta il punto in cui l’“omissione”, la *Versäumnis* della *Seinsfrage* imputabile a Husserl, diventa più evidente. Ma che cos'è l’“intuizione categoriale”?

Nella VI delle *Ricerche logiche*, Husserl la definisce in rapporto all'intuizione sensibile: mentre questa fornisce l’«oggetto reale», l’“intuizione categoriale” fornisce l’«oggetto ideale».³⁹⁰ Si consideri con Heidegger l'enunciato percettivo “questa sedia è gialla e imbottita” come l'esempio di un tipico atto di significazione e lo si consideri altresì riferito al contenuto intenzionale cosicché l'attenzione sia rivolta a ciò che viene enunciato e non all'enunciazione stessa, cioè all'espressione che comunica qualcosa del percepito più che all'annuncio circa l'atto stesso della percezione. Si vedrà che l'intenzione espressa dall'enunciato “questa sedia è gialla e imbottita” non riesce ad ottenere nella percezione un completo riempimento intuitivo. Ciò che avviene per “sedia” e per “giallo” non avviene per altri elementi dell'enunciato come “è” oppure “e”: si percepisce il giallo della sedia, ma non il suo

di tempo, p. 134]

388 *Ivi*, p. 148 [p. 135]

389 GA 2 *Sein und Zeit*, p. 38 [*Essere e tempo*, p. 47]

390 E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, tr. it. *Ricerche logiche - Volume II*, Il Saggiatore, Milano, 2005, p. 444

“essere-giallo”; ho un'intuizione sensibile della sedia, ma non dell'elemento “e” che collega nell'espressione due delle sue proprietà (“essere-gialla” ed “essere-imbottita”). Per quanto “fuse” con le intuizioni sensibili questi elementi della percezione non sono intuizioni sensibili, bensì “intuizioni categoriali”, cioè aspetti non sensibili, non reali degli atti intenzionali. La loro particolarità sta nell'appartenere all'intuizione sensibile pur senza ridurvisi e se il loro statuto è pur sempre quello di essere “intuizioni” è per non essere confuse con i giudizi predicativi. È vero che Husserl parla di una «messa in forma [Formung] categoriale» e afferma che «l'essere vale per noi in quanto essere *predicativo*» ma solo perché, precisa, «deve esserci dato uno stato di cose qualsiasi e ciò naturalmente attraverso un atto che lo “dà” - *l'analogon dell'intuizione sensibile in senso comune.*»³⁹¹ “Categoriale” non è un attributo dell'oggetto né un atto del soggetto, esso appartiene alla stessa struttura del fenomeno, a ciò che si deve chiamare il modo o il carattere della sua evidenza data nell'intuizione corrispondente.

Ecco dove risiede per Heidegger la straordinaria importanza del passaggio in questione, ovvero che «con l'espressione “intuizione categoriale” Husserl arriva a pensare il categoriale come *dato.*»³⁹² Senonché, proprio questo aspetto è il laccio che trattiene la fenomenologia dalla possibilità di “vedere” nel categoriale la posizione pura dell'essere e la critica di Heidegger riguarda la particolare cecità di Husserl nell'aver voluto continuare a legare «analogicamente» questo “esser-dato” dell'essere all'intuizione sensibile (o immaginativa).³⁹³ Infatti, pur “eccedendo” la sensibilità il categoriale ne dipende, «pur essendo *visto* diversamente da ciò che è visibile sensibilmente (...) *bisogna* che sia *dato.*»³⁹⁴ Cosa significa questo? Che il “categoriale” è pur sempre dato in un'intuizione sensibile, esso ne dipende

391 *Ibidem*

392 GA 15 *Seminare*, p. 375 [*Seminari*, p. 149]

393 J.-L. Marion, su questo punto, coglie bene l'importanza della differenza tra Husserl e Heidegger: «Secondo Heidegger, il procedere husserliano si ricostruirebbe in questo modo: la donazione [dell'Essere] oltrepassa i limiti dell'intuizione sensibile, dunque, per analogia, bisogna ammettere una intuizione donatrice non sensibile, ovvero categoriale. La decisione che conduce all'intuizione categoriale *non* proviene dunque dall'intuizione stessa, ma dall'eccesso della donazione sul sensibile, sull'intuizione donatrice nel sensibile.» J.-L. Marion, *Réduction et donation*, op. cit., p. 58

394 GA 15 *Seminare*, p. 376 [*Seminari*, p. 150]

inestricabilmente per quanto ne sia essenzialmente distinto. Detto altrimenti: l'intuizione categoriale non può "precedere" l'intuizione sensibile giacché bisogna - rimarcando il valore e il rigore di questa necessità - che esse siano date insieme. È questo il limite rilevato da Heidegger, ma è anche il confine che sancisce l'al di là della fenomenologia o, in maniera più semplice e insieme molto più problematica, l'al di là del fenomeno, sebbene Heidegger dica che non si tratta affatto di un allontanamento dai fenomeni quanto unicamente del superamento del concetto fenomenologico di "fenomeno" verso l'apprensione del fenomeno "puro" dell'essere.³⁹⁵ Chiaro che tutto sta nell'intendersi sul significato assegnato alla parola "puro" e al senso attribuito all'"apprensione" del fenomeno corrispondente.

Enucleando le tesi fondamentali del metodo fenomenologico nelle cinque lezioni che andranno poi a comporre il testo de *L'idea della fenomenologia* anche Husserl parla di uno «*puro guardare*» [reines Schauen]³⁹⁶ che deriva dal sospendere la tesi circa la realtà degli oggetti dati nell'esperienza ordinaria. Il fenomeno appare nella misura in cui le cose del mondo cessano di essere intese nella prospettiva ingenua e naturale che le accorda un'esistenza incondizionata. L'attenzione del fenomenologo si rivolge così alla riflessione sugli atti di cui è scoperta la struttura intenzionale sottostante. "Puro" qui per Husserl non significa "sovrasensibile" in quanto "fenomeno" è l'esito di uno stato di alterazione tetica o tematica nei confronti dell'oggetto riferita unicamente al giudizio che lo investe. Per Heidegger "puro" ha però un altro senso, più radicale rispetto a quello husserliano e, per questo, più rivelativo. Esso non è l'aggettivo in grado di connotare il resto di una riduzione ontico-esistentiva dell'ente nel suo complesso. Si è già detto del resto come la riduzione messa in campo in *Essere e tempo* fosse legata a una peculiare situazione

395 Jacques Taminiaux, in un bellissimo saggio, partendo dai motivi della fascinazione heideggeriana nei confronti della VI delle *Ricerche logiche* di Husserl, insiste giustamente sulla centralità del passaggio in questione e nota come Heidegger avesse tutte le ragioni per soffermarsi su ciò che lo stesso Taminiaux definisce «fenomeno dell'essere» (eccedente la sensibilità), «fenomeno originario», «fenomeno di tutti i fenomeni», «fenomeno per eccellenza della fenomenologia». D'altra parte, dispiegato tra Husserl e Heidegger il motivo del contendere, Taminiaux, discretamente, preferisce non prendere posizione limitandosi a segnalare in quello il luogo di una difficoltà che egli giudica «immensa». Jacques Taminiaux, *Considerazioni su Heidegger e le "Ricerche logiche" di Husserl in Martin Heidegger. Ontologia, fenomenologia, verità*, a cura di S. Poggi e P. Tomasello, LED, Milano, 1995, pp. 229-256; qui, in particolare, pp. 249-255.

396 E. Husserl, *L'idea di fenomenologia*, Laterza, Roma-Bari, 1992, p. 56

affettiva e in ciò fundamentalmente diversa da quelle più tipicamente fenomenologiche. Ma non si tratta nemmeno soltanto di riscontrare nel disegno originario della fenomenologia l'assenza di un'ontologia della coscienza. Si tratta invece di portare la critica oltre Husserl e, attraverso *Essere e tempo*, oltre *Essere e tempo* per mettere in discussione la differenza stessa tra essere ed ente e per fare infine del fenomeno la manifestazione pura dell'essere.

Sotto questo riguardo, una “fenomenologia dell'inapparente” rappresenta probabilmente il tentativo più arduo del pensiero di scindere il fenomeno dall'interno, sottrarsi alla differenza ontologica fino a pre-scinderne. L'idea era già latente in *Essere e tempo*³⁹⁷ dirigendone sommessamente lo sviluppo, ma è nella svolta che essa ottiene la sua esplicitazione.³⁹⁸ Così, nel seminario di Zähringer, “puro” vuol dire “non apparente”, cioè che non riguarda alcun ente e si rivolge alla manifestazione dell'essere in quanto essere, a quel manifestarsi per se stesso che non si confonde né con la “parvenza” [Schein] che dissimula la verità di ciò che appare, né con l’“apparenza” [Erscheinung] rispetto a ciò che si nasconde. Secondo Heidegger, in Husserl ciò si realizza imperfettamente nell'apprensione del categoriale poiché si tratta di un pensiero che non può fare a meno di essere intuizione. In Heidegger, al contrario, si deve parlare di una “pura osservazione” che non può fare a meno di essere pensiero. Né intuizione intellettuale né percezione sensibile, bensì un «puro scorgere (non sensibile)» [reines Erblicken (unsinnliche)] capace di cogliere l'essere nella sua manifestazione secondo quella determinazione originaria – l'Essere è, ἔστι γὰρ εἶναι – che risuona nell'interpretazione del frammento di Parmenide: «Puro scorgere: “che è presente essere-presente stesso” - o non scorgere: questa, all'inizio del pensiero occidentale, è la questione.»³⁹⁹

La questione riporta effettivamente all'origine della metafisica e se Husserl

397 Cfr. GA 2 *Sein und Zeit*, p. 45 [*Essere e tempo*, pp. 53-54]

398 «Il passaggio all'altro inizio compie una *scissione* [Scheidung] che da tempo non separa più due orientamenti della filosofia (idealismo/realismo e così via) o magari due atteggiamenti “ideologici”. Il passaggio scinde il sopraggiungere dell'Essere, e della fondazione della sua verità nell'esserci, da ogni presentazione [Vorkommen] e percezione [Vernehmen] dell'ente. Ciò che è scisso lo è tanto decisamente che non può sussistere alcuna regione comune della differenza [Unterschied].» GA 65, *Beiträge zur Philosophie - (Vom Ereignis)*, p. 177 [*Contributi alla filosofia - (Dall'evento)*, p. 188]

399 GA 15 *Seminare*, p. 406 [*Seminari*, p. 188]

appartiene alla sua tradizione e alla sua storia è perché rimane incapace di pensare l'essere se non nella differenza dall'ente. “Meta-fisica” è del resto tutto il pensiero filosofico occidentale nella misura in cui intende l'essere unicamente come essere dell'ente, l'intuizione categoriale come *analogon* dell'intuizione sensibile⁴⁰⁰, mentre è solamente nell'evento che l'essere concede all'ente il suo posto e la sua regola. Ciò non riguarda unicamente quell'ente che l'esserci è e che Heidegger nomina in più luoghi come la “radura dell'Essere”. Riguarda anche il mondo e il linguaggio nella loro appartenenza essenziale all'*Ereignis*. Dovrebbe oramai infatti essere chiaro come l'evento co-implichi tutti i termini nella loro reciproca “transpropriazione” tale che non ci sia esserci dove non “si dà” [es gibt] essere e mondo dove non “si dà” linguaggio. Ma linguaggio ed essere non sono tali se non in una parola mortale in grado di re(i)stituirli insieme nell'apertura essenzialmente storica del mondo. È la parola poetica a cogliere l'unità di questi momenti, “parola pura” prossima a quel “puro scorgere” cui ci si è richiamati poc'anzi laddove “puro” non significa “metafenomenico” bensì, se si dovesse trovare una formulazione ancora poco adeguata, non *immediatamente* fenomenico, laddove cioè, il fenomeno dell'essere è appreso “prima” del fenomeno dell'ente, fondandolo. Pertanto non ci si deve attendere dalla poesia una parola che sappia dire finalmente la verità dell'Essere. Questo non accade neppure nella poesia di Hölderlin anche quando sia riconosciuta nella sua grandezza.⁴⁰¹ Attenersi al testo e alla composizione per risalire al senso del dettato deve costituire un approccio preliminare ancorché insufficiente. È infatti unicamente nell'evento dell'essere che il poeta è reclamato alla poesia, è solo

400 Come aveva già notato Heidegger, il prefisso “meta” assegnato agli scritti aristotelici di “fisica” denota l'imbarazzo del pensiero che non riesce a comprenderne il contenuto e per questo non è in grado di assegnare loro una precisa collocazione. I filosofi posteriori che, nei secoli immediatamente successivi al grande periodo della filosofia greca antica, mettono ordine all'ingente massa di scritti aristotelici sono già divenuti estranei all'ambito di comprensione originaria della φύσις e se si ritrovano a definire ciò che intuiscono essere la parte più importante della filosofia, la “filosofia prima”, come ciò che segue semplicemente la “fisica”. Che metafisica si riferisca successivamente già a una definizione e interpretazione di contenuto in modo tale che il prefisso “meta” che indica un “post” divenga un “trans” non fa rendere irreversibile la trasformazione del pensiero dell'essere in un pensiero che con metafisica definisce un al di là del sensibile, la conoscenza o scienza che «si rivolge ad un altro ente, all'ente in generale e all'ente autentico.» Cfr. GA 29/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit – Einsamkeit*, p. 59 [*Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, p. 55]

401 «La poesia non è vera perché è di Hölderlin, ma al contrario: Hölderlin l'ha cantata soltanto perché è vera, nel senso di un'opera poetica.» GA 15 *Seminare*, p. 426 [*Seminari*, p. 193]

nell'Essere che si spiega l'espressione sensibile della parola e l'ascolto percettivo del suo linguaggio. Più che una duplicazione del concetto quello imposto da Heidegger è una scissione interna al fenomeno stesso tale che l'essere “precede” ogni apparire fenomenico, si parte dall'Essere per giungere all'apparire dell'ente.⁴⁰²

Per Heidegger dunque il compito si pone diversamente: non ci si libera dalla “differenza ontologica” finché non la si comprende nella sua origine e nella sua storia. Tuttavia il suo superamento, ovvero il superamento della metafisica, è un compito ancora posto e non realizzato se ci si limita all'enunciazione di ciò che una “fenomenologia dell'inapparente” dovrebbe essere o conseguire. Tutte le *chances* si giocano nello *Spielraum* tra il primo inizio della filosofia e il suo altro inizio, in quell'intervallo in cui l'epoca metafisica dell'essere è già stata riconosciuta nella sua chiusura e d'altro canto il passaggio oltre la sua delimitazione storica non è ancora visibile. Il pensiero dell'essere si aggira in questa “terra di mezzo” in cui, come aveva già compreso Hölderlin, vige un “già” e un “non ancora”, dove la certezza di ciò che si è lasciato alle spalle non prelude ancora ciò all'avvento di ciò da cui si è attesi. È qui che si deve realizzare il “salto” nell'altro inizio della storia dell'essere, ma il fatto che Heidegger ne richiami incessantemente la necessità senza poterne fissarne anzitempo il fenomeno lo deve lasciare infine imperscrutabile nel suo “evento” mondano.

402 Cfr. GA 14 *Zur Sache des Denkens*, p. 2 [*Tempo ed essere*, p. 104] dove Heidegger parla della necessità del «tentativo di pensare l'essere senza l'essente».

Capitolo nono

SOLITUDINE E SPETTACOLO

Che l'esserci sia "essere-nel-mondo", che la sua essenza sia la sua esistenza e, come tale, egli "ek-sista" nelle possibilità costituite dal suo essere presso le cose, che egli se ne prenda cura e che infine vi si perda non prova ancora niente circa la "fatticità del mondo."⁴⁰³ Tutta l'analitica di *Sein und Zeit* deve fare del mondo un

403 Ci si rende bene conto come l'espressione "fatticità del mondo", cui si è ripetutamente fatto ricorso pur trascurandola nella sua intelligibilità, non è un'espressione della filosofia heideggeriana della quale anzi, essa costituisce senza dubbio una palese infrazione. È ben chiaro che essa è ottenuta per "trasduzione" dall'unica nozione di cui sia legittimo parlare e cioè di "fatticità dell'esistenza", nozione di cui Heidegger costruisce pazientemente il concetto lungo la decina d'anni che vanno grossomodo dal 1919 al 1929. Non si nasconderà però che la forzatura che questa espressione contiene è prima del pensiero che del linguaggio; essa dovrebbe riportare l'attenzione sull'omissione più grande e insieme più dissimulata della filosofia di Heidegger: il problema del mondo. Scorgere questa dissimulazione è forse l'ambizione maggiore di questa tesi.

Una ricerca selettiva ma non meno sistematica dovrebbe condurre sui luoghi dell'abbandono progressivo e insieme deciso della nozione di "fatticità". Una rapida rassegna delle opere posteriori a *Essere e tempo* non potrebbe conferire altro che una protezione a questo tentativo senza però indicarne ancora il percorso. Tuttavia, una volta attestata la scomparsa del titolo per il problema, senza che peraltro il problema stesso venga meno, probabilmente si tratterebbe di ripercorrere *à rebours* il *Denkweg* heideggeriano per incrociare motivi e temi, prima ancora che espressioni, di una possibile ricerca circa la "fatticità del mondo". A quel punto forse, non sarebbe così fuori luogo accostare le enunciazioni heideggeriane reperibili negli scritti maturi degli anni 50 in cui, ma lo si è già visto, il mondo è posto al centro del "quadrato" [Geviert] come punto focale di tensione e risultato del movimento stesso della "squadatura" [Vierung] (GA 7 *Vorträge und Aufsätze*, p. 181 [Saggi e discorsi, p. 129]) e le ricerche profetofenomenologiche dei primi corsi friburghesi in cui Heidegger elabora il concetto di mondo in rapporto alla vita effettiva e lo fa usando delle espressioni che ritorneranno di fatto identiche molti anni dopo. Nel ricordo di quelle

fenomeno che appartiene alla costituzione ontologica dell'esserci e che come tale può essere ridotto nella sua consistenza fenomenica affinché l'esserci possa manifestarsi autenticamente a se stesso nel proprio essere. Ciò accade nell'angoscia ma se essa è ambigua è perché il suo fenomeno non può scindersi nelle sue due specie, ottenere un profilo ontico-esistenziale che lo identifichi come fenomeno mondano pur appartenendo a una dimensione ontologico-esistenziale sottratta a qualsiasi percezione sensibile in cui i “fenomeni originari” della coscienza e della sua voce restino sensibilmente inapprensibili. Alla stessa maniera, l'autentica opera d'arte – che Heidegger riconosce principalmente nella poesia di Hölderlin – non può che restare equivoca nella misura in cui essa continua a presupporre il mondo proprio nel punto in cui è richiesto che da esso debba sottrarsene. Così, che nell'epoca metafisica essa appaia estranea agli sforzi che tentano di spiegarla deve rappresentare la cifra della sua origine non mondana. D'altra parte, se si annuncia come un urto, uno *Stoß*, l'opera d'arte presuppone che essa debba essere implicata in ciò che scuote rendendo infine vani gli sforzi di discernere nel suo avvento il limite che separa il fatto (empirico) dal suo l'evento (puro).

A più riprese le *Grundstimmungen* dell'angoscia e terrore sono state invocate come quelle circostanze eccezionali capaci di sospendere la vigenza del mondo (nel suo valore e senso) per permettere all'essere – essere dell'esserci prima, essere come evento poi - di manifestarsi. Ma proprio in quanto fenomeni eccezionali, esse circoscrivono delle situazioni limite in cui il mondo non può semplicemente cessare di essere e invece continua a sussistere in quello “stato di eccezione” in cui tutti i riferimenti oggettivi fungono come sospesi, valgono come disapplicati. Nell'angoscia la minaccia sorge dall'esserci e infine si identifica con la sua costituzione estatica: né

prime lezioni cui assiste personalmente, Gadamer parlerà a tale proposito dell'espressione heideggeriana del *welten der Welt* come di una «svolta prima della svolta» [Kehre vor der Kehre]. Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke. 3: Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger*, op. cit., p. 423

Per ciò concerne invece il tema della “fatticità dell'esistenza”, negli ultimi lustri sono apparse ricerche lo discutono come problema. Tra esse il volume collettaneo a cura di François Raffoul e Eric Sean Nelson, *Rethinking facticity*, State University of New York Press, Albany, 2008; il già citato volume di Adriano Ardovino, *Heidegger, esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analisi esistenziale, 1919-1927* e il testo di Adriano Fabris, *Esperienza e paradosso. Percorsi filosofici a confronto*, Franco Angeli, Milano, 1994, in particolare il terzo capitolo della prima parte.

dentro né fuori, l'angoscia si manifesta nello spazio residuale del “qui attorno”, spazio originario che circonda la dimensione esistenziale dell'esserci e che non conosce altro tempo se non il tempo contratto dei rari attimi in cui l'angoscia accade. Analogamente, il terrore non può a sua volta che riferirsi a determinazioni che sottraggono l'ente a ogni possibile riconoscimento facendone un “qualcosa” senza altra qualificazione. Si scappa di fronte a un pericolo, ma nel terrore il pericolo è divenuto talmente generico e insondabile da essere coestensivo all'in-essere stesso dell'esserci, a quella spazialità originale e originaria che coincide con il suo "essere-nel-mondo". Non sarà meno problematico riferirsi poi al suo tempo giacché il terrore ha una durata inappuntabile, si definisce in un intervallo impresentabilmente sfuggente rispetto a una permanenza cui poterlo definitivamente confrontare.

Non è stato sufficiente richiamarsi alle distinzioni dell'analitica di *Sein und Zeit* laddove l'angoscia è opposta al terrore come il niente era opposto all'ente. Perché se l'angoscia non vuole passare per un'esperienza interiore non può cessare di presupporre il mondo almeno nel radicamento del suo fenomeno, il suo potere d'eccezione non può non presupporre di essere coinvolto in ciò che pretende di sospendere. Così, quando Heidegger respinge le accuse di aver inaugurato una “filosofia dell'angoscia”⁴⁰⁴, deve ammettere seppur implicitamente che l'esperienza dell'angoscia prospetta una situazione sostanzialmente diversa dall'esperimento concettuale husserliano dell'«annientamento del mondo»:⁴⁰⁵ essa non sconvolge l'esistenza per rivelare l'imperturbabilità dell'esserci, al contrario l'angoscia è la situazione affettiva fondamentale nella quale egli è investito suo malgrado e nella quale l'esserci è messo di fronte alla nullità del suo fondamento. Se il mondo non vuole essere un'idea o un oggetto, ovvero se l'analitica dell'esserci reclama il diritto di poter continuare a definirsi “esistenziale” bisogna concedere che il mondo non sia la rivelazione finale di un esperimento eccezionale ma il fenomeno che definisce il

404 GA 9 *Wegmarken*, p. 305 [*Segnavia*, p. 259] Un accenno polemico contro le teorie filosofiche (nichilismo, filosofia dell'angoscia, tragicismo, filosofia della cura e della pena, ecc.) che Heidegger mette insieme e rifiuta in blocco è contenuto in GA 41 *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendenten Grundsätzen*, p. 28 [*La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, Guida, Napoli, 1989, p. 63]

405 Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und für eine phänomenologischen Philosophie*, tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Vol. I*, Einaudi, Torino, 1992, § 49

limite invalicabile dell'esperienza. Insomma, quello che Heidegger deve riconoscere è che l'angoscia non svela un'opposizione irriducibile alla paura perché il niente (come niente di essente, niente di mondano) testimonia del mondo proprio nella misura in cui l'interpretazione fenomenologica tenta di neutralizzarlo nella sua fenomenalità. In una formula che può qui apparire fin troppo sentenziosa si può dire che non c'è angoscia contrapposta alla paura perché non c'è angoscia che possa fare definitivamente a meno del mondo: è la trascendenza del mondo a risorgere sotto e dietro i tentativi di limitarne la portata e il senso.

A riprova di ciò sta anche il riscontro che l'angoscia esce dal panorama concettuale del “secondo” Heidegger. Nel *Nachwort* (1943) di *Was ist Metaphysik?* la differenza si fa sfumata o equivoca a tal punto da dover ammettere, come nei *Beiträge*, di essere già stata rovesciata. Il terrore non è l'angoscia deietta spacciata per autentica; viceversa, è solo nello «sgomento dell'abisso» che può essere avvertita la voce silenziosa dell'Essere della cui esperienza l'«angoscia essenziale» diviene il sigillo.⁴⁰⁶ È dunque insostenibile la prospettiva dell'ontologia fondamentale di scoprire il senso dell'essere a partire dalla riduzione della sfera mondana dell'esistenza dell'esserci. Il mondo continua a sussistere in una presenza residuale e sommersa del “qualcosa in generale”, il terrore dichiara l'irruzione di un non-senso, di un contro-senso che non può essere contenuto in alcuna logica o dispositivo di senso. E se l'angoscia si annuncia in una *Unheimlichkeit* che in fondo è ancora funzionale alla ripresa del poter-essere più proprio dell'esserci, il terrore si mostra in una completa *Unvertrautheit* che lascia l'esserci in balia di ciò su cui non ha alcun potere.

406 GA 9 *Wegmarken*, pp. 306-307 [*Segnavia*, p. 261]. Più che alla distinzione tra paura e angoscia Heidegger è qui interessato a sostenere un'opposizione tra *Stimmungen* e *Gefühle* mantenendo questi ultimi nel rango di tipizzati “stati psicologici” utili solo all'antropologia. Per questo può permettersi un uso promiscuo di termini che nell'analitica di *Sein und Zeit* denotano invece partizioni ben delimitate. Nondimeno egli è costretto a un uso terminologico più preciso parlando di «angoscia essenziale» [*wesenhafte Angst*] ma anche inevitabilmente più ambiguo quando respinge la «paura dell'angoscia» come una sostanziale mancanza di «coraggio» [*Tapferkeit*]. Letteralmente questa «"Angst" vor der Angst» condensa tutta l'indecidibilità che si è cercato di mettere in luce e che Heidegger sottolinea qui con l'uso del virgolettato in modo che esso non si possa comprendere se non come una «mera ansietà della paura [*bloße Ängstlichkeit der Furcht*]» (*Ibidem*) Ma ciò che si fa leggere in questa espressione non si lascia facilmente mettere da parte giacché si tratta dell'interminabilità dell'interpretazione in una circolarità ermeneutica che sprofonda in se stessa.

È sembrata essere questa la dimensione autentica dell'opera d'arte. Ed essa non si lascia scindere nei suoi due aspetti se non per ritrovarne continuamente l'unità. Cioè, non esisterebbe un “terrore essenziale” che Heidegger individua, attraverso Hölderlin, nell'esperienza poetica del sacro e un “terrore mondano” che si può unicamente riferire all'analitica del *Dasein*. Se ha invece senso porre la centralità della meditazione heideggeriana sull'opera d'arte è per riconoscere che non si dà un evento dell'essere senza che il mondo ne contesti incessantemente la purezza. Certo, Heidegger si picca di poter distinguere il fenomeno percepibile sensibilmente dal fenomeno percepibile non sensibilmente affermando che «i fenomeni ontologici, non-percepibili-sensibilmente, si sono sempre già necessariamente mostrati *precedentemente* a tutti i fenomeni percepibili-sensibilmente e per questi.»⁴⁰⁷ Tuttavia l'opera d'arte non è un oggetto tra gli altri e il suo essere-cosa – stando anche alle tesi di poetiche concettualiste – non è del dominio dell'inapparenza.⁴⁰⁸ Piuttosto, in quanto cosa, l'opera d'arte è nel mondo unicamente in quella prospettiva che mantiene nell'unità del suo fenomeno la manifestazione dell'essere e l'apparire dell'ente. Ciò significa che essa si manifesta insieme come evento dell'essere ed evento del mondo, l'apparire in quanto cosa del mondo che inaugura il mondo in un'apertura storicamente istitutiva. Insomma, il terrore è insieme ontico e ontologico e non è meno fenomenico che essenziale (se ancora possono o devono valere queste

407 «Prima che noi possiamo percepire-sensibilmente un tavolo in quanto questo o quel tavolo, dobbiamo già aver percepito precedentemente che si dia qualcosa come un esser-presente. I fenomeni ontologici sono dunque per rango primi, ma nel venire considerati e visti essi sono secondi.» Martin Heidegger, *Seminari di Zollikon*, op. cit., p. 57. Evidentemente, è questa “precedenza” a costituire tutta la difficoltà di una fenomenologia che non accetta di partire dal “fenomenico” dei fenomeni, dalla loro “fenomenicità” e parla di un’“apprensione” [Vernehmung] di diverso genere cui essi sarebbero subordinati.

408 Interessante quanto Heidegger afferma durante l'incontro con il monaco buddhista giapponese Himasatsu, incontro avvenuto a Friburgo nel 1958 di cui sono stati pubblicati i protocolli del colloquio. Nella conversazione cui sono presenti anche altri ospiti e che riguarda il concetto e la pratica dell'arte e dell'artista tra Oriente e Occidente, in un riferimento all'opera di Klee, Heidegger sostiene di non essere d'accordo nel considerare Klee un simbolista come se la pittura simbolista esprimesse nel suo fondo ancora un'istanza obbiettivistica. Tuttavia, se ciò fosse, si chiede Heidegger, «cosa rimane là dove il simbolico è superato? Che ne è del mondo? Non si può ignorare la differenza – prosegue Heidegger – per la quale quel che noi qui forse tuttora cerchiamo, in Giappone c'è già, i giapponesi già lo hanno.» Quando poi il monaco giapponese riprende la parola precisa che non ci deve riferire alla pittura astratta perché invece «ciò di cui si tratta è l'apparire a noi dell'informe in sé.» *Die Kunst und das Denken* in GA 16 *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, pp. 552-557, qui p. 556 [L'arte e il pensiero in C. Saviani, *L'oriente di Heidegger*, Il melangolo, Genova, 1998, pp. 97-104, qui p. 103]

distinzioni). L'accadere dell'opera è messa-in-opera della verità dell'essere e come evento *del* mondo essa non si dà senza che il suo accadere sia esso stesso un accadere mondano. Non c'è alcuna metafora o metaforica essenziale fosse anche la più originaria a supportare queste differenze.⁴⁰⁹ Quando Heidegger dice dell'opera d'arte che essa impone all'esserci una «trasposizione» [Versetzung] nel «non-abituale»⁴¹⁰ [Ungewöhnliche] non sta parlando per immagini. Esso distoglie l'uomo dalle più ovvie e radicate abitudini e lo dispone ad accogliere il nuovo che si fa innanzi. E nel termine tedesco “terrore” [Entsetzen] bisogna ritrovare il primitivo riferimento fisico al tremare e al mancare la terra sotto i piedi tanto da poter configurarne l'esperienza come quello sconvolgimento dell'intera esistenza che non lascia nulla di intatto dietro di sé.⁴¹¹

Compreso nella filosofia di Heidegger, il terrore come *Grundstimmung* scuote le certezze di una visione ancora soggettivistica del problema dell'essere e la filosofia cessa di essere una questione individuale per divenire quella meditazione capace di comprendere la storia dell'Occidente nella sua intera scansione, dall'origine alla chiusura. Se l'angoscia è ancora ristretta in un'orizzonte singolare, il terrore rivela l'ampiezza dell'arco della storia dell'Essere determinandone il passaggio al suo altro inizio; se l'angoscia non può disegnare che un campionario della fine definito nello *Sein zum Tode* dell'esserci⁴¹², il terrore fa della fine del mondo il prologo per un nuovo inizio. L'angoscia è meno contrapposta al terrore di quanto vi appartenga e il terrore è insieme evento dell'essere e apertura del mondo, evento dell'essere in quella originaria determinazione in base alla quale l'opera d'arte è il suo “che” [dass] è. È questo il tratto saliente dell'incontro di Heidegger con la poesia di Hölderlin che si è cercato di sottolineare. Ed è da questo incontro che il rapporto tra essere e mondo risulta radicalmente riscritto tanto da poter dire che non c'è esperienza dell'essere che

409 Cfr. «Parlare della casa dell'essere non significa trasporre l'immagine della “casa” all'essere, ma partendo dall'essenza dell'essere, adeguatamente pensata, un giorno noi potremo pensare che cos'è “casa” e che cosa “abitare”.» GA 9 *Wegmarken*, p. 358 [*Segnavia*, pp. 309-310]

410 GA 4 *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 102 [*La poesia di Hölderlin*, p. 124]

411 In questo senso, si dovrebbe parlare del terrore come di una catastrofe, come l'avvenimento che risolve un intreccio di cui si tentava di sciogliere la complicazione e insieme il rivolgimento dirompente e violento che lo accompagna. Su questo rapporto si diffonde Massimo Cacciari nell'articolo *Arte e terrore* in *Micromega*, n. 5/2003, pp. 175-184

412 GA 2 *Sein und Zeit* [*Essere e tempo*], § 53

non debba anzitempo dichiarare un legame con le condizioni effettive del suo accadere.

Ma proprio per questo ci si deve chiedere perché le prospettive ancora non coincidano, perché la “verità” della poesia di Hölderlin conosca un'«attrazione verso l'opera»⁴¹³ e non già la sua rivelazione e perché il suo evento debba ancora restare nascosto. Domande a cui in parte si è già tentato di rispondere dicendo che il problema non è affatto critico-interpretativo bensì investe il pensiero nella possibilità più propria e nella sua determinazione più essenziale: non serve che la filosofia divenga estetica, ne adotti i concetti e i metodi; né bastano le introduzioni né sono sufficienti i commenti. La poesia di Hölderlin costringe il pensiero stesso a mutare forma e se è chiamato a essere “poetante” è per divenirne intimo e portarsi all'altezza del suo evento. È da lì che avviene una reale corrispondenza con la sua essenza e al filosofo accade di pensare lo “stesso” del poeta.⁴¹⁴ Corrispondenza che si realizza in quel colloquio originario che è tanto del poeta che del filosofo e che è altrettanto fondamentale quanto sfuggente. Non si può dire infatti che sia l'espressione a determinarlo né la comunicazione ad avviarlo. Esso appartiene piuttosto a una possibilità che precede la parola parlata, unicamente autorizzato da un principio che dispone della sua enunciazione sensibile. Così, non si parla se non per scoprire che ogni espressione può essere inadeguata e ogni parola fallibile o falsa. Si fa parte di un colloquio cui non ci si sente mai davvero all'altezza e il quale in se stesso, pur restando in ogni circostanza invocato, si rivela a ogni passo incerto.

È di nuovo la sospensione della fenomenicità del mondo quella che definisce l'avvento dell'opera d'arte. E ciò accade proprio nella misura in cui, al contrario, si doveva ammettere nell'opera d'arte l'inseparabilità della manifestazione della verità dal suo apparire nel mondo. In realtà, altrimenti inadeguato a riconoscerla e ad accoglierla, non c'è altro atteggiamento che la preservi se non quello di un'astensione cautelativa che Heidegger chiama “salvaguardia”. Ma essa più che serbare la verità dell'opera ne custodisce unicamente la promessa e più che indicarne il tempo è ciò che la trattiene dal suo avvento. Giacché essa non è in grado di ricomporre la

413 GA 5 *Holzwege*, p. 50 [*Sentieri interrotti*, p. 47]

414 Cfr. GA 7 *Vorträge und Aufsätze*, pp. 196-197 [*Saggi e discorsi*, p. 129]

dissociazione tra essere e mondo che l'ha resa necessaria e non riesce a risalire all'unità di quell'evento cui non di meno fa costantemente segno. Per Heidegger allora non c'è salvaguardia che nel colloquio, in quella corrispondenza essenziale dell'esserci all'evento dell'essere. Ma ci si deve anche domandare se tale colloquio sia ancora dell'ordine della parola e del discorso e se la richiesta heideggeriana di impegnarsi sia legittima e possibile da soddisfare oppure non debba piuttosto condurre a un silenzio d'altro genere. Non già il silenzio dal quale si parla e si prende parola, nemmeno quello che si interpone nel dialogo e nel discorso. Piuttosto il silenzio della fine quello in cui si finisce di parlare, quello che “compie” il linguaggio e in cui non resta nient'altro da dire. Il silenzio che, contro le più decise opposizioni e contestazioni di Heidegger, dovrà essere quello di uno “spettacolo” dal quale, colui che vi è posto nel mezzo, non si sa o non si può distrarre.

In due formidabili (quanto singolari) paragrafi dei *Beiträge* Heidegger indica nella “sigetica” la logica dell'essere⁴¹⁵: «Il portarsi al silenzio [Erschweigen] è la “logica” della filosofia nella misura in cui questa pone la domanda fondamentale partendo dall'altro inizio.»⁴¹⁶ Sigetica è un termine ottenuto per nuova coniazione partendo dal greco *σῆσις* benché valga esclusivamente come «titolo», precisa Heidegger, per segnare la differenza dalla logica tradizionale come logica dell'ente e non già per costituire una nuova disciplina dell'essere. Laddove, a partire da Aristotele, la logica si è configurata come logica della predicazione e della dimostrazione e laddove la dialettica ne rappresenta il massimo potenziamento, la sigetica riguarda il nominare, il “dire originario” e si riferisce al *Sagen* nella sua prossimità allo *σῆσις*, al silenzio. La parola chiave della sigetica è infatti *Erschweigen*, verbo composto [Er-schweigen] il cui prefisso deve indicare insieme la possibilità e il compimento del tacere nel doppio senso di ciò che lo permette e lo perfeziona: *Erschweigen* è ciò che rende possibile e porta al silenzio sebbene sia l'Essere stesso a portarsi al silenzio, precisa

415 Il termine “sigetica” [Sigetik] è un *hapax* non solo nei *Beiträge* ma nell'intera opera heideggeriana. Sul termine, Eduard Langwald, *Das Andere sagen: Studien zu Martin Heidegger und seinem Werk*, LIT, Münster, 2004, specialmente pp. 35-36.

416 GA 65 *Beiträge zur Philosophie - (Vom Ereignis)*, p. 78 [*Contributi alla filosofia - (Dall'evento)*, p. 101]. Si preferisce qui tradurre *Erschweigen* con “portare al silenzio” rispetto alla traduzione fornita dall'edizione italiana in cui il termine è reso con “silenzio che conquista”.

Heidegger⁴¹⁷, per la ragione essenziale che «ogni parola, e dunque, ogni logica sta sotto il potere [Macht] dell'Essere.»⁴¹⁸

Nella sigetica si tocca la parte più problematica della concezione heideggeriana dell'essere e del linguaggio. Heidegger dice che il semplice «tacere» [Schweigen] è mera assenza di parola, mentre il «portare al silenzio» [Erschweigen] è il silenzio divenuto parola pura come la «calma» [Stille] ricomprende e trasforma la semplice «assenza di rumore» [Lautlose].⁴¹⁹ Difficile però districarsi in queste distinzioni allorché non ci sono fenomeni concreti cui riferirsi: l'Essere non è dell'ordine dell'ente come il linguaggio non è dell'ordine della parola; l'essenza del linguaggio non è alcunché di “espressivo” in quanto l'Essere, origine stessa del linguaggio, non si concede ad alcuna apparizione. La stessa esigenza che prescrive la sospensione dei fenomeni è quella che ne indisponde l'apprensione: il piano dello scambio e della conversazione è superato poiché i parlanti non prendono mai davvero la parola e il piano degli oggetti e dei contenuti è dissolto giacché non c'è “cosa” di cui parlare. Tutto è convocato nell'evento, ma niente lo può realmente indicare. Unico elemento a poterlo accertare la *Grundstimmung* che lo fonda però in maniera condizionale e paradossale: «Se questo ritegno [Verhaltenheit] si fa *parola*», dice Heidegger, «ciò che viene detto è sempre l'evento.» Ma non c'è alcuna certezza della *Grundstimmung* che Heidegger definisce qui «ritegno» e di conseguenza non c'è alcuna certezza della parola che li sola scaturisce. Di fatto, non c'è evento che nella *Grundstimmung*, ma ogni *Grundstimmung* è disposta dall'Essere e per questo la preparazione è insieme richiesta e imprevedibile in quanto realizzata unicamente nell'evento stesso. Allora, «se questo ritegno si fa *parola*, ciò che viene detto è sempre l'evento. Ma comprendere questo dire [Sagen] – aggiunge Heidegger - significa compiere il progetto e il salto del sapere dentro l'evento. Il dire, in quanto *Erschweigen*, fonda. La sua parola non è però segno per qualcosa di totalmente altro. Ciò che esso nomina è ciò stesso che viene inteso.»⁴²⁰

417 Il titolo del paragrafo è *Das Seyn und seine Erschweigung*.

418 *Ivi*, p. 79 [p. 101].

419 Cfr. GA 12 *Unterwegs zur Sprache*, p. 26 [*In cammino verso il linguaggio*, p. 40]

420 GA 65 *Beiträge zur Philosophie - (Vom Ereignis)*, p. 80 [*Contributi alla filosofia - (Dall'evento)*, p. 102]

In questo viluppo essenziale, in questa implicazione abissale determinata dalla logica stessa dell'essere, che «ha leggi più alte di qualsiasi logica», non vi è prima né dopo, un ordine di successione o una scansione perché tutto si svolge nell'attimo secondo una precedenza che è impossibile stabilire. Nei *Beiträge* è la meditazione sul primo inizio della storia occidentale a raccoglierne tutte le possibilità, mentre negli scritti più tardi, quelli della “svolta del linguaggio”, la preparazione all'evento prende forma e luogo nel “colloquio originario” a partire dall'appello della voce dell'Essere. Ogni conversazione si muove nel suo orizzonte quantunque non ci sia discorso che se ne sappia all'altezza e che non debba tradursi alla fine in quel silenzio che Heidegger pone a «origine essenziale del linguaggio stesso.»⁴²¹ Si raggiunge qui un'ulteriore riduzione dei fenomeni: l'angoscia ne attuava la prima isolando un ambito di manifestazione pura dell'esserci a se stesso nella coscienza; il terrore ne realizza la seconda che si compie sulla prima sospendendo la trascendenza che l'esserci poteva ancora vantare. Sospensione della sospensione che porta il linguaggio a un'ulteriore sublimazione, a quel «silenzio sul Silenzio» [schweigen zu Schweigen] che Heidegger definisce «l'autentico parlare» [das eigentliche Sagen].⁴²²

Ma anche prendendo Heidegger alla lettera non si può fare del silenzio l'ultima parola di un colloquio che forse non è mai davvero cominciato. Illuminante a questo proposito è l'incontro con il prof. Tezuka Tomio da cui Heidegger trae spunto per la redazione del famoso saggio *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio*. In una nota composta in seguito⁴²³, Tezuka Tomio colloca l'incontro con Heidegger a Friburgo nel marzo del 1954, mentre Heidegger, in calce al suo saggio, dichiara di averlo composto tra il 1953 e il 1954. Se si acconsente all'esattezza dei riferimenti, si deve convenire che il testo heideggeriano sia stato letteralmente “prescritto”, tanto da poter dire che la circostanza empirica del colloquio ne funge, al limite, solo da pretesto. Ma anche sorvolando sulla precisione dei dettagli temporali e stando al resoconto dell'ospite giapponese ci si accorge che quello heideggeriano ha solo

421 *Ivi*, p. 79 [p. 101]

422 GA 12, *Unterwegs zur Sprache*, p. 144 [In cammino verso il linguaggio, p. 123]

423 Tezuka Tomio, *Eine Stunde bei Heidegger*, tr. it. *Un'ora con Heidegger* (a cura di C. Saviani) in *Quaderni sardi di filosofia, letteratura, scienze umane*, Editrice Dattena, Sassari, 2-3 gennaio-dicembre, 1995, pp. 113-122

l'apparenza di un dialogo e che il testo non è affatto l'esito della sua trascrizione⁴²⁴: l'incontro fornisce a Heidegger l'occasione per delineare i tratti paradigmatici del colloquio "autentico" più che prendersi carico di riferire i contenuti di quello "reale". In fondo, non è tanto il dialogo nel suo concreto dispiegarsi a cercare di innalzarsi sopra se stesso quanto invece il colloquio originario a pretendere un'occasione in cui svolgersi. Peraltro, prima ancora di capire quale potrebbe essere la lingua di questo colloquio, sarebbe da comprendere che cosa potrebbe dire dato che il «Dire originario dona l'è»⁴²⁵ ovvero dice la cosa più semplice e insieme più enigmatica, dice l'evento dell'Essere in un'estrema ricchezza di senso e in un'altrettanto estrema povertà di espressione. Ma se anche avesse delle parole un dialogo del genere sarebbe a tutti gli effetti inutile. Si è infatti insieme perché si è già nella comprensione di ciò che non ha bisogno di essere espresso. L'altro si muove nella medesima esperienza dell'essere ed è questa unità a fondare la relazione (e non già la comunicazione dei vissuti). Ancorché necessario, questo colloquio dimostra che non è l'altro a parlare, ma la voce dell'Essere a parlare attraverso di lui. Sicché non è lui a portarmi al cospetto dell'Essere poiché è solo nel suo evento che invece lo ritrovo. Ciò significa, in ultima istanza, che la presenza dell'altro non mi libera dalla solitudine, anzi l'attesta in maniera autentica proprio nella misura in cui egli mi è fisicamente accanto. È questo il senso della frase che, a microfoni spenti, Heidegger rivolge al termine della sua intervista con Wisser: "Io sono solo, lei non sa quanto..."⁴²⁶ che vale come l'ammissione di una solitudine insuperabile che nessun colloquio, per quanto informale, può infrangere. È vero, l'evento non è più mio che dell'altro e l'appello dell'Essere si rivolge a entrambi. Ma si è insieme perché si è soli e se si ci si ritrova l'uno di fronte all'altro è unicamente in virtù della disposizione di quel "Dire originario" in cui ci si scopre già da sempre ricompresi e che Heidegger nomina come il «rapporto di tutti i rapporti».⁴²⁷

Questa necessaria e paradossale solitudine aggrava il compito del filosofo ma non

424 Il curatore dell'edizione italiana del testo (Carlo Saviani) parla di «evidente ricostruzione» nella versione heideggeriana del colloquio. *Ivi*, p. 114

425 GA 12 *Unterwegs zur Sprache*, p. 203 [*In cammino verso il linguaggio*, p. 170]

426 Günther Neske, Emil Kettering, *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, op. cit., p. 81

427 GA 12 *Unterwegs zur Sprache*, p. 203 [*In cammino verso il linguaggio*, p. 169]

ne pregiudica il compimento. Viceversa, acuendone il pericolo, essa ne palesa la straordinaria responsabilità. Egli è chiamato a non confondere l'evento con la sua rappresentazione, a non fare dell'Essere un ente e a non scambiare la sua manifestazione con una parvenza che ne fissi l'impostura. Non c'è infatti evento che non si dissimuli nel suo contrario e autentica opera d'arte che non si scambi con la sua contraffazione. Questo perché la verità non abita nel cielo platonico delle idee e la fatticità del mondo non cessa di insediare la purezza del suo evento. E se il radicamento mondano della *Grundstimmung* è ciò che la mette al riparo dall'astrazione esso, d'altra parte, è anche il tratto che ne determina invariabilmente l'ambiguità: dietro l'angoscia il terrore e nel terrore (terrore come *Ereignis*) l'indissociabilità dei suoi aspetti che non permettono di essere separati senza fare dell'uno un terrore puro e dell'altro un terrore mondano. Infatti, si è detto, se l'evento dell'Essere è l'evento *del* mondo, esso non è più puro che mondano, più trascendentale che empirico.

Nell'intervista allo *Spiegel*, Heidegger confessa che le immagini della terra scattate dalla luna incutono terrore perché confermano il dominio della tecnica nel suo potere di strappare sempre più l'uomo dalla terra e precisa che «non c'è affatto bisogno di una bomba atomica: lo sradicamento dell'uomo esiste già.»⁴²⁸ Forse non si potrà qui non convenire con Heidegger senza mancare però di sottolineare che l'evento dell'opera d'arte non è da meno, essa non è dell'ordine degli enti intramondani e delle cose d'uso e il suo avvento è capace «trasformare i nostri rapporti abituali con il mondo e con la terra, sospendere ogni modo abituale di fare e di giudicare, di conoscere e di vedere, per soggiornare nella verità che si storicizza nell'opera.»⁴²⁹ Ora, come distinguere l'uno dall'altro? Come distinguere il terrore che scalza le cose dalla loro essenza e il terrore dell'evento che le ristabilisce in un nuovo senso? L'indecisione deve essere essenziale poiché l'evento dell'Essere non solo non può rifiutare di trovare luogo nel mondo ma, alla fine, deve anche coincidere con il suo nuovo avvento. Alla fine, solo alla fine. Una fine che Heidegger in un unico gesto intravede e allontana, invoca e respinge. Immancabilmente infatti, in questa

428 Günther Neske, Emil Kettering, *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, op. cit., p. 123

429 GA 5 *Holzwege*, p. 54 [*Sentieri interrotti*, p. 51]

visione, le prospettive si sovrappongono e l'opera d'arte rischia di confondersi con le foto della terra scattate dalla luna o con la catastrofe planetaria scatenata nella bomba atomica.

A resistere a questa immediata identificazione non resta che il filosofo, il quale in uno sguardo vigile e apprensivo e in un'infinita opera di discernimento, separa i segni del vero da quelli del falso, seleziona le tracce in un computo che divide l'autentico dall'inautentico, la verità dalla parvenza. Nel fare ciò, egli non smette di guardare e di essere guardato. Durante l'intervista con Wisser, Heidegger si premura di non rispondere ad alcune domande che l'interlocutore avrebbe gradito rivolgergli perché altrimenti «nessuno capirebbe». L'espressione «destino dell'essere» rimane tanto profonda quanto criptica e, come riconosce Heidegger, suonerebbe alle orecchie degli spettatori «sicuramente come cinese.»⁴³⁰ Ma lo spettatore è tale perché nell'intervista si è imposta una dissociazione tra ciò che vede e tra ciò che ascolta e probabilmente non gli rimane altro da fare che guardare cercando di sopperire con le immagini ciò che del colloquio non riesce a comprendere. D'altra parte, il vecchio filosofo si muove tra pause del discorso e reticenze della parola che sono tanto naturali quanto accordate anzitempo con il suo intervistatore e ciò nonostante danno l'impressione che il colloquio sia sempre sul punto di interrompersi senza potersi riprendere. Così, lo spettatore è posto di fronte ad affermazioni incomprensibili (se non oracolari) come il filosofo è impegnato in un colloquio che egli sa essere tanto più autentico quanto più riesce a portarsi al silenzio. Silenzio, è bene ricordare, che non è affatto contrapposto alla parola poiché al contrario esso è l'unico modo in cui la parola veramente parla, realizza la sua essenza come “mostrare” e diviene quella “visione” in cui la fenomenologia forse raccoglie tutto il suo scopo e il suo senso.⁴³¹

Eppure non c'è silenzio rimanga nella sua origine incerto. Dice Heidegger che «per stupore o paura può, a uno, venir meno la parola. Rimanere attonito e interdetto. Non parla più: tace [schweigt].» Ma questa non è una semplice possibilità e inevitabilmente i piani vengono a confondersi giacché non c'è autentica esperienza

430 Günther Neske, Emil Kettering, *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, op. cit., p. 82

431 Cfr. GA 7 *Vorträge und Aufsätze*, p. 139 [*Saggi e discorsi*, p. 93] dove Heidegger parla di un'attesa propria del pensiero come *Ausschau*, un cercare tenendo gli occhi aperti.

del terrore che non conduca a un silenzio troppo simile rispetto a quello di chi «a causa di un incidente, perde la parola» e «resta muto» [stumm].⁴³² Di fatto, non c'è silenzio come parola pura che non si sia già scambiato con una mera impossibilità fisica a parlare. E non c'è visione o sguardo puro dell'evento che non dichiari di non potersi separare dal gesto di chi non sa o non può far altro che guardare. Per questo non si sarà mai in grado di dirimere la questione se, di fronte a ciò che accade, si è al cospetto dell'evento o davanti alla sua falsificazione. Il silenzio e la visione non sono essenze ma fenomeni e il discorso che vi si riferisce non può assolutamente distinguere l'aspetto puro da quello sensibile, il fenomenico dall'inapparente. E se infine l'evento non può separarne gli ordini è perché se ne pone all'origine come ciò che li rende possibili e ciò in cui esso stesso essenzialmente si dispiega. Ma allora cosa trattiene il filosofo dall'errore? Cosa lo preserva dall'arbitrio tanto più che la solitudine rischia di accrescerlo più che smentirlo?⁴³³

Heidegger raccomanda di fare esperienza della parola della poesia e chiarisce che «l'esatto significato di *erfahren* è: *eundo assequi*, camminando raggiungere qualcosa per via, raggiungere qualcosa camminando lungo una via.»⁴³⁴ Tuttavia ci si deve chiedere (con Heidegger) come penetrare in questa esperienza più che enunciarla. Il fatto è che non c'è un metodo ma solo vie e nel seminario di Zähringer, dopo la sentenza parmenidea che in un certo senso condensa tutto il *Denkweg* heideggeriano, resta l'impressione che il linguaggio sia giunto al suo culmine e che nella più alta e compiuta espressione abbia raggiunto anche il suo termine: ἔστι γὰρ εἶναι, “è presente infatti l'essere-presente”. La parola giunge a mostrare, meglio a farsi essa stessa quello sguardo puro che coglie l'essere nel suo *che* è in maniera tanto scarna ed essenziale da sembrare che dopo di essa non ci sia davvero più niente da dire⁴³⁵; ovvero, che la parola acquisita in maniera tanto inequivocabile non possa che

432 GA 12 *Unterwegs zur Sprache*, p. 232 [In cammino verso il linguaggio, p. 191]

433 Cfr. GA 9 *Wegmarken*, p. 362 [Segnavia, p. 313]

434 GA 12 *Unterwegs zur Sprache*, p. 159 [In cammino verso il linguaggio, p. 135]. Si veda anche il saggio introduttivo all'edizione italiana di *Zur Sache des Denkens* di Eugenio Mazzarella, *La Seinsfrage come Kehre e come Denkweg in Tempo e essere*, op. cit., pp. 11-100, in particolare le pp. 17 e ss.

435 Cfr. GA 9 *Wegmarken*, p. 319 [Segnavia, p. 273]: «Prima di parlare, l'uomo deve innanzitutto lasciarsi reclamare dall'Essere, col pericolo che, sotto questo reclamo, abbai poco o raramente qualcosa da dire.»

ripetersi però in quella ripetizione tanto decisiva da costituire più che un contenuto il movimento stesso del pensiero (dell'evento).

È questa esperienza estrema ciò che si chiama qui “spettacolo” e che non possa chiarirsi circa la sua costitutiva ambivalenza deve rappresentare infine il suo tratto fondamentale. Per Heidegger lo spettacolo è la mistificazione suprema della parola, ma ciò che qui si sostiene è che spettacolo definisca *anche* l'esperienza in cui si compie l'essenza del linguaggio, esperienza che dona tanto accesso al vedere che al parlare nella loro unità e corrispondenza. Non già un vedere che escluda il parlare quanto invece una visione che realizza la parola. Esperienza “estetica” quanto mai singolare se la si deve riferire all'evento dell'opera d'arte in cui il parlare del poeta è consustanziale al vedere, ma non meno ambigua nella misura in cui il silenzio di questa “parola-visione” copre l'intero spettro delle possibilità, dall'*Erschweigen* alla *Stummheit*.⁴³⁶

Spettacolo è l'esperienza di chi non può sottrarsi alla visione, di chi non può non guardare, di chi si investe completamente nell'atto di vedere e ciò accade in un silenzio tanto pieno e profondo, tanto esclusivo e singolare rispetto al quale non sarà mai possibile decidere se si tratti di un “colmo” di senso o di una semplice assenza di parola. “Spettacolo” non è dunque una nuova nozione per revocare l'ambiguità cui Heidegger sottopone tutti i fenomeni, ma per confermarla fino in quelli più estremi. È la situazione del terrore la quale non può essere la condizione di ogni evento, momento eccellente ed eccezionale di cambiamento e svolta senza rischiare di confondersi con la pura e semplice apoteosi della paura. Terrore che deve essere quella situazione affettiva tanto intensa da non lasciare adito a dubbi che essa sia o debba accompagnare la fine del mondo e tuttavia tanto incerta da non poter mai essere sicuri che nel terrore il mondo possa rinascere dalle sue ceneri. Del resto non

436 È stato Blanchot a sottolineare come l'ambivalenza della parola “silenzio” risiedesse già nella poesia di Hölderlin: «Il termine *Still* è, salvo una o due eccezioni, la sola parola utilizzata da Hölderlin per alludere a qualcosa che assomigli al silenzio. (...) Nelle varie poesie, del resto, il termine *Still* ha un valore ambiguo: a volte significa benedizione, pace e dolcezza, a volta è la sventura dell'aridità, il maledetto venir meno della vita e della parola.» Il testo di Blanchot è del 1946 e compare nella traduzione italiana in *Aut Aut*, 234, novembre-dicembre 1989, pp. 32-33. Sergio Givone, opportunamente, mette in relazione il “dire originario” (come Sagen) con la sua «matrice afasica», il silenzio. Sergio Givone, *Le voci contraddittorie degli dei e il silenzio di dio* in *Filosofia '90*, a cura di G. Vattimo, Laterza, Roma-Bari, 1991, pp. 43-58; qui, p. 48

si potrà mai sciogliere l'equivoco perché si tratta del movimento stesso della storia in un passaggio che per lo stesso Heidegger rimane impregiudicato tanto che la fine della metafisica si dovrà, *fino a un certo punto*, scambiare con l'altro inizio. Per questo non c'è stupore che non celi dietro di sé sgomento e viceversa non c'è sgomento che non preluda a quella meraviglia che s'impadronisce di chi coglie originariamente l'essere in uno scambio tuttavia incomputabile e incerto perché elude ogni possibile predeterminazione.

In questa «esperienza fondamentale»⁴³⁷ il filosofo è solo. Solo a se stesso e in mezzo a chi lo circonda. Heidegger guarda mentre si fa guardare. La telecamera ne fissa il volto e ne restituisce l'enigma. Parlare è vedere e lo spettatore, di fronte alle parole del filosofo, non resta se non con il suo sguardo e con il tentativo di scorgere nel suo volto i segni dell'evento.

⁴³⁷ Annalisa Caputo considera il 1946 come il termine della “svolta” che, nel suo complesso, si divide in due segmenti, il primo dal 1936 al 1939 e il secondo dal 1939 al 1946. A partire da quest'ultima data scompare quasi completamente nei testi heideggeriani il riferimento alle “tonalità affettive fondamentali” [Grundstimmungen] e si afferma invece la nozione di “esperienza fondamentale” [Grunderfahrung]. Cfr. Annalisa Caputo, *Heidegger e le tonalità emotive fondamentali*, p. 243 e p. 32

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA PRIMARIA

La citazione delle opere di Heidegger avviene a partire dall'indicazione dei volumi che compongono la *Gesamtausgabe* presso l'editore Vittorio Klostermann di Francoforte sul Meno. Nell'enumerazione delle opere si è deciso di seguire il piano complessivo di pubblicazione reperibile presso l'editore (http://www.klostermann.de/philo/phi_hei.htm) limitandosi però unicamente alle opere citate effettivamente nella tesi. Per queste, quando disponibile, viene fornita anche l'indicazione della traduzione italiana consultata.

SEZIONE I: scritti pubblicati 1910-1976

- 2 *Sein und Zeit* (1927)
1977. Curatore: Friedrich-Wilhelm von Herrmann
Essere e tempo, tr. it. di P. Chiodi, Longanesi & C., Milano, 1976
- 3 *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929)
1991. Curatore: Friedrich-Wilhelm von Herrmann
Kant e il problema della metafisica, tr. it. di M. E. Reina riveduta da V. Verra, Laterza, Bari-Roma, 2006
- 4 *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1936-1968)
1981, 1996. Curatore: Friedrich-Wilhelm von Herrmann
La poesia di Hölderlin, tr. it. di L. Amoroso, Adelphi, Milano, 1988

- 5 *Holzwege* (1935-1946)
1977, 2003. Curatore: Friedrich-Wilhelm von Herrmann
Sentieri interrotti, tr. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze, 1968
- 6.1 *Nietzsche I* (1936-1939)
1996. Curatore: Brigitte Schillbach
Nietzsche, tr. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1994
- 7 *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953)
2000. Curatore: Friedrich-Wilhelm von Herrmann
Saggi e discorsi, tr. it. di G. Vattimo, Mursia, Milano, 1976
- 9 *Wegmarken* (1919-1961)
1976, 1996, 2004. Curatore: Friedrich-Wilhelm von Herrmann
Segnavia, tr. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1987
- 11 *Identität und Differenz* (1955-1957)
2006. Curatore: Friedrich-Wilhelm von Herrmann
Identità e differenza (condotta sull'edizione Neske/Klett-Cotta, Stuttgart, 1957), tr. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2009
- 12 *Unterwegs zur Sprache* (1950-1959)
1985. Curatore: Friedrich-Wilhelm von Herrmann
In cammino verso il linguaggio, tr. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, Mursia, Milano, 1973
- 13 *Aus der Erfahrung des Denkens* (1910-1976)
1983, 2002. Curatore: Hermann Heidegger
- 14 *Zur Sache des Denkens* (1962-1964)
2007. Curatore: Hermann Heidegger
Tempo ed essere (condotta sull'edizione M. Niemeyer, Tübingen, 1969), tr. it. di E. Mazzarella, Guida, Napoli, 1998
- 15 *Seminare* (1951-1973)
1986. Curatore: Curd Ochswadt
Seminari, tr. it. (che esclude il seminario del 1966/1967, uscito in edizione a sé) di M. Bonola, Adelphi, 2003
- 16 *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (1910-1976)
2000. Curatore: Hermann Heidegger

SEZIONE II: Corsi universitari 1919-1944

CORSI MARBURGHESI 1923-1928

- 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925)
1979, 1988. Curatore: Petra Jaeger
Prolegomeni alla storia del concetto di tempo, tr. it. di R. Cristin e A. Marini, Marietti, Genova, 1999
- 21 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1925/1926)
1976, 1995. Curatore: Walter Biemel
Logica: il problema della verità, tr. it. di U. Ugazio, Mursia, Milano, 1986
- 24 *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927)
1975, 1989, 1997. Curatore: Friedrich-Wilhelm von Herrmann
I problemi fondamentali della fenomenologia, tr. it. di A. Fabris, Il melangolo, Genova, 1988
- 26 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1928)
1978, 1990. Curatore: Klaus Held
Principi metafisici della logica, tr. it. di G. Moretto, Il melangolo, Genova, 1990

CORSI FRIBURGHESESI 1928-1944

- 27 *Einleitung in die Philosophie* (1928/1929)
1996, 2001. Curatori: Otto Saame e Ina Saame-Speidel
Avviamento alla filosofia, tr. it. M. Borghi, Marinotti, Milano, 2007
- 29/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (1929/30)
1983, 1992, 2004. Curatore: Friedrich-Wilhelm von Herrmann
Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – Finitezza – solitudine, tr. it. di P. L. Coriando, Il melangolo, Genova, 1992
- 39 *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* (1934/35)
1980, 1989, 1999. Curatore: Susanne Ziegler
Gli inni di Hölderlin "Germania" e "Reno", tr. it. di G. B. Demarta, Bompiani, Milano, 2005
- 40 *Einführung in die Metaphysik* (1935)

1983. Curatore: Petra Jaeger
Introduzione alla metafisica, tr. it. di G. Masi, Mursia, Milano, 1990
- 41 *Die Frage nache dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzedentalen Grundsätzen* (1935/36)
 1984. Curatore: Petra Jaeger
La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali (condotta sull'edizione M. Niemeyer, Tübingen, 1987), tr. it. di V. Vitiello, Guida, Napoli, 1989
- 45 *Grundfragen der Philosophie – Ausgewählte “Probleme” der “Logik”* (1937/38)
 1984, 1992. Curatore: Friedrich-Wilhelm von Herrmann
Domande fondamentali della filosofia – Selezione di “problemi” della “logica”, tr. it. di U. Ugazio, Mursia, Milano, 1990
- 52 *Hölderlins Hymne “Andenken”* (1941/42)
 1982, 1992. Curatore Curd Orchwadt
L'inno di Hölderlin “Andenken”, tr. it. di U. Ugazio, Mursia, Milano, 1997
- 53 *Hölderlins Hymne “Der Ister”* (1942)
 1984, 1993. Curatore Walter Biemel
L'inno “Der Ister” di Hölderlin, tr. it. di C. Sandrin e U. Ugazio, Mursia, Milano, 2003
- 55 *Heraklit*
 1. *Der Anfang des abendländisches Denkens* (1943)
 2. *Logik. Heraklits Lehre vom Logos* (1944)
 1979, 1987, 1994. Curatore: Manfred S. Frings
Eraclito, tr. it. di F. Camera, Mursia, Milano, 1993

PRIMI CORSI FRIBURGHESESI 1919-1923

- 56/57 *Zur Bestimmung der Philosophie*
 1. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (1919)
 2. *Phänomenologie und traszendente Wertphilosophie* (1919)
 3. *Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums* (1919)
 1987, 1999. Curatore: Bernd Heimbüchel
Per la determinazione della filosofia, tr. it. di G. Auletta, Guida, Napoli, 1993
- 58 *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20)

1992. Curatore: Hans-Helmuth Gander

- 60 *Phänomenologie des religiösen Lebens*
1. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (1920/21)
2. *Augustinus und der Neuplatonismus* (1921)
3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*
1995. Curatore: Claudius Strube
Fenomenologia della vita religiosa, tr. it. di F. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2003
- 63 *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (1923)
1988, 1995. Curatore: Käte Bröcker-Oltmanns
Ontologia. Ermeneutica della effettività, tr. it. di G. Auletta, Guida, Napoli, 1992

SEZIONE III: trattati inediti – conferenze - pensieri

- 65 *Beiträge zur Philosophie - (Vom Ereignis)* (1936-38)
1989, 1994, 2003. Curatore: Friedrich-Wilhelm von Herrmann
Contributi alla filosofia - (Dall'evento), tr. it. di A. Iadicicco, Adelphi, Milano, 2007
- 66 *Besinnung* (1938/39)
1997. Curatore: Friedrich-Wilhelm von Herrmann
- 71 *Das Ereignis* (1941/42)
2009. Curatore: Friedrich-Wilhelm von Herrmann
- 75 *Zu Hölderlin – Griechenlandreisen*
2000. Curatore: Curd Ochwadt
Soggiorni. Viaggio in Grecia, (traduzione parziale di *Aufenthalte*) tr. it. di A. Iadicicco, Guanda, Parma, 1997
- 79 *Bremer und Freiburger Vorträge* (1949, 1957)
1994, 2005. Curatore: Petra Jaeger
Conferenze di Brema e Friburgo, tr. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2002

SEZIONE IV: indicazioni e appunti

- 89 *Zollikoner Seminare*
Curatore: Claudius Strube
Seminari di Zollikon, tr. it. di A. Giugliano (condotta sull'edizione a cura di Medard Boss, Klostermann, Frankfurt a.M., 1987), Guida, Napoli, 1991

BIBLIOGRAFIA SECONDARIA

La bibliografia secondaria su Heidegger è sterminata. Anche qui, cercando di non falsare la prospettiva del lettore, si è preferito riportare soltanto le opere realmente utilizzate nel testo.

Ar dovino, Adriano, *Heidegger, esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analisi esistenziale, 1919-1927*, Milano, Guerini, 1998

Agamben, Giorgio, *Il linguaggio e la morte*, Einaudi, Torino, 1982

Alle mann, Beda, *Hölderlin und Heidegger*, Atlantis, Zürich und Freiburg in Breisgau, 1954

Amoroso, Leonardo, *Lichtung. Leggere Heidegger*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1993

Bancalari, Stefano, *L'altro e l'esserci. Il problema del Mitsein nel pensiero di Heidegger*, Cedam, Padova, 1999

Bernet, Rudolph, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, PUF, Paris, 1994

Bernhard, Thomas, *Alte Meister. Kömodie*, tr. it. *Antichi maestri. Commedia*, Adelphi, Milano, 1992

Biemel, Walter, *Le concept de mond chez Heidegger*, Vrin, Paris, 1981

Bollnow, Otto Friedrich, *Das Wesen der Stimmungen*, tr. it. *Le tonalità emotive*, V&P, Milano, 2009

Brisart, Robert, *Il recupero heideggeriano dell'onto-teologia a Marburgo e la questione della fenomenologia* in Eugenio Mazzarella (a cura di), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, pp. 55-72

Cacciari, Massimo, *Arte e terrore* in *Micromega*, n. 5/2003, pp. 175-184

Cairns, Dorion (con Edmund Husserl e Eugen Fink), *Conversations with Husserl and Fink*, Nijhoff, 1976

Caputo, Annalisa, *Pensiero e affettività: Heidegger e le Stimmungen: 1889-1928*, FrancoAngeli, Milano, 2001

– *Heidegger e le tonalità emotive fondamentali: 1929-1946*, FrancoAngeli, Milano, 2005

Cartesio, *Meditazioni metafisiche – Obbiezioni e risposte. Opere filosofiche, Vol. II*, Laterza, Roma-Bari, 2009

Cassinari, Flavio, *Mondo, esistenza, verità. Ontologia fondamentale e cosmologia fenomenologica nella riflessione di Martin Heidegger (1927-1930)*, La città del sole, Napoli, 2001

Coriando, Paola-Ludovika, *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen: Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 2002

Costa, Vincenzo, *Verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, V&P, Milano, 2003

– *Esperire e parlare. Interpretazione di Heidegger*, Jaca Book, Milano, 2006

Courtine, Jean-François, *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1990

De Alessi, Fabrizio, *Heidegger lettore dei poeti*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1991

Derrida, Jacques, *La voix et le phénomène*, tr. it. *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano, 1984

Di Martino, Carmine, *Segno, gesto, parola: da Heidegger a Mead e Merleau-Ponty*, ETS, Pisa, 2006

- Esposito, Costantino, *Il fenomeno dell'essere: fenomenologia e ontologia in Heidegger*, Dedalo, Bari, 1984
- Fabris, Adriano, *Esperienza e paradosso. Percorsi filosofici a confronto*, Franco Angeli, Milano, 1994
- Ferreira, Boris, *Stimmung bei Heidegger*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2002
- Fink, Eugen, *Studien zur Phänomenologie*, Springer, 1966
 – *Welt und Endlichkeit*, Konigshausen & Neumann, Wurzburg, 1990
- Franck, Didier, *Heidegger et le problème de l'espace*, tr. it. *Heidegger e il problema dello spazio*, Ananke, Torino, 2006
- Franzini, Elio, *Filosofia dei sentimenti*, Mondadori, Milano, 1997
- Gadamer, Hans-Georg, *Gesammelte Werke. 3: Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger*, Mohr, Tübingen, 1987
- Givone, Sergio, *Le voci contraddittorie degli dei e il silenzio di dio* in *Filosofia '90*, a cura di G. Vattimo, Laterza, Roma-Bari, 1991, pp. 43-58
- Galanti Grollo, Sebastiano, *Esistenza e mondo. L'ermeneutica della fatticità in Heidegger (1919-1927)*, Il Poligrafo, Padova, 2002
 – *Heidegger e il problema dell'altro*, Mimesis, Milano, 2006
- Haar, Michel, *Stimmung et pensée in Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht/ Boston/ London, 1988, pp. 265-284
- Heidegger, Martin, *Introduzione all'estetica. Le «Lettere sull'educazione estetica dell'uomo» di Schiller*, Carocci, Roma, 2008
- Heidegger, Martin, *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*, tr. it., *Filosofia e cibernetica*, a cura di Adriano Fabris, Edizioni ETS, Pisa, 1998
- Held, Klaus, *La fenomenologia del mondo e i greci*, Guerini e associati, Milano, 1995
 – *La fenomenologia heideggeriana delle tonalità affettive fondamentali in Heidegger in discussione*, a cura di Franco Bianco, FrancoAngeli, Milano, 1992, pp.
 – *Stato emotivo fondamentale e critica del tempo storico in Heidegger in Heidegger e la filosofia pratica*, a cura di Piero Di Giovanni, Flaccovio, Palermo, 1994, pp.

- Herrmann von, Friedrich-Wilhelm, *Heideggers Philosophie der Kunst: eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung "Der Ursprung des Kunstwerkes"*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1980
- Husserl, Edmund, *Die Idee der Phänomenologie*, tr. it. *L'idea di fenomenologia*, Laterza, Roma- Bari, 1992
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und für eine phänomenologischen Philosophie*, tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Vol. I*, Einaudi, Torino, 1992
 - *Logische Untersuchungen*, tr. it. *Ricerche logiche*, Il saggiatore, Milano, 2005
- Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*, tr. it. *Critica del Giudizio*, trad. A. Gargiulo, Laterza, Bari, 1997
- Kelly, Michael, *Iconoclasm in Aesthetics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003
- Kisiel, Theodore, *Das Entstehen des Begriffsfeldes "Faktizität" im Frühwerk M. Heidegger*, Dilthey-Jahrbuch, 4, 1986/87, pp. 91-120
- Langwald, Eduard, *Das Andere sagen: Studien zu Martin Heidegger und seinem Werk*, LIT, Münster, 2004
- Levinas, Emmanuel, *De l'évasion*, tr. it. *Dell'evasione*, Cronopio, Napoli, 2008
- *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, tr. it. *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano, 1980
- Kyo Maclear, *Beclouded visions, Hiroshima-Nakasaki and the art of witness*, State University of New York Press, Albany, 1999
- Marion, Jean-Luc, *Réduction et donation: recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris, 1989
- Mazzarella, Eugenio, *La Seinsfrage come Kehre e come Denkweg in Tempo e essere*, Guida, Napoli, 1998, pp. 11-100
- Moretti, Giampiero, *Il poeta ferito: Hölderlin, Heidegger e la storia dell'essere*, La Mandragora, 1999
- *Se (la) filosofia è (una) Stimmung. Considerazioni sull'eredità heideggeriana in Martin Heidegger. Trent'anni dopo*, (a cura di Carlo Gentili, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Aldo Venturelli), Il melangolo, Genova, 2009, pp. 311-316

- Nancy, Jean-Luc, *Le sens du monde*, tr. it. *Il senso del mondo*, Lanfranchi, Milano, 1997
- Neske, Günther – Kettering, Emil, *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, tr. it. *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, Guida, Napoli, 1992
- Nietzsche, Friedrich, *Lettere da Torino*, Adelphi, Milano, 2008
- Petzet, Heinrich Wiegand, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger, 1929-1976*, Societäts-Verlag, Frankfurt, 1983.
- Pöggeler, Otto, *Neue Wege mit Heidegger*, Verlag Karl Alber Freiburg/München, 1992
- Poggi, Stefano, *La logica, la mistica, il nulla. Una interpretazione del giovane Heidegger*, Edizioni della Normale, Pisa, 2006
- Raffoul, François - Nelson, Eric Sean, *Rethinking facticity*, State University of New York Press, Albany, 2008
- Richardson, William J., *Through Phenomenology to Thought*, Nijhoff, The Hague, 1967
- Ricouer, Paul, *Soi-même comme un autre*, tr. it. *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano, 1993
- Romano, Claude, *L'événement et le monde*, PUF, Paris, 1998
- Ruggenini, Mario, *Verità e soggettività. L'idealismo fenomenologico di E. Husserl*, Fiorini, Verona, 1974
 – *Il discorso dell'altro*, Il Saggiatore, Milano, 1996
- Safranski, Rüdiger, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, tr. it. *Heidegger e il suo tempo*, TEA, Milano, 2001
- Saviani, Carlo, *L'oriente di Heidegger*, Il melangolo, Genova, 1998
- Schapiro, Meyer, *Theory and Philosophy of Art: Style, Artist, and Society – Selected Papers*, George Braziller, New York, 1994
- Taminiaux, Jacques, *Lectures de l'ontologie fondamentale: essais sur Heidegger*, Editions Jérôme Millon, Grenoble, 1985
 – *Considerazioni su Heidegger e le "Ricerche logiche" di Husserl in*

Martin Heidegger. Ontologia, fenomenologia, verità, a cura di S. Poggi e P. Tomasello, LED, Milano, 1995, pp. 229-256

Terzi, Roberto, *Il tempo del mondo. Husserl, Heidegger, Patočka*, Rubbettino, Catanzaro, 2009

Tezuka, Tomio, *Eine Stunde bei Heidegger*, tr. it. *Un'ora con Heidegger* (a cura di C. Saviani) in *Quaderni sardi di filosofia, letteratura, scienze umane*, Editrice Dattena, Sassari, 2-3 gennaio-dicembre, 1995, pp. 113-122

Trawny, Peter, *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt*, Karl Alber, Freiburg/München, 1997

Tugendhat, Ernst, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, De Gruyter, Berlin, 1970

Vattimo, Gianni, *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, 1991

– *Poesia e ontologia*, Mursia, Milano, 1967

Vitiello, Vincenzo, *Alla radice dell'intenzionalità: Husserl e Heidegger* in Eugenio Mazzarella (a cura di), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, pp. 127-154

Volpi, Franco, *Heidegger e Aristotele*, Daphne, Padova, 1984

– *Dasein comme praxis: l'assimilation et la radicalisation heideggerienne del la philosophie pratique d'Aristote in Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht/ Boston/ London, 1988, pp. 1-41

– *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari, 2005

Weiß, Martin, *Der Stoß der Kunst und die Stimmung der Angst: Einige Bemerkungen zur Rolle der Befindlichkeit in Heideggers Kunstauffassung in Orte des Schönen: phänomenologische Annäherungen: für Günther Pöltner zum 60. Geburtstag* a cura di Reinhold Esterbauer, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2003, pp. 171-190

Wolz-Gottwald, Eckard, *Transformation der Phänomenologie. Zur Mystik bei Husserl und Heidegger*, Passagen, Wien, 1999