



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA PEDAGOGIA E PSICOLOGIA
APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN SCIENZE FILOSOFICHE

«IL PREVALERE DEL MONDO»

Mondo e progettualità nel pensiero di Heidegger attraverso il filtro della *Vorlesung* del
1929-30

Relatore:
Ch.mo Prof. Giovanni Gurisatti

Laureando:
Mattia Zancanaro
Matricola n. 1243131

ANNO ACCADEMICO 2021-2022

INDICE

INTRODUZIONE	5
I. OSSERVAZIONI PRELIMINARI	9
1. <i>Il proposito di una valorizzazione dei “Grundbegriffe der Metaphysik”</i>	9
2. <i>La centralità del corso del 1929-30 nell’ambito della produzione di Heidegger</i>	10
3. <i>Schizzo generale dell’impianto e dei contenuti dei “Grundbegriffe der Metaphysik”</i>	14
4. <i>Esposizione e giustificazione della struttura del presente lavoro</i>	18
4.1 <i>«Il prevalere del mondo»: considerazioni su una scelta di traduzione</i>	20
CAPITOLO 1 – Dall’essere-nel-mondo al prevalere del mondo: lo svolgimento della <i>Vorlesung</i> e lo scarto rispetto a <i>Essere e tempo</i>	23
1. <i>Temi e finalità del capitolo</i>	23
2. <i>La noia profonda come prerequisito per la posizione del problema del mondo: quale rapporto con il tempo?</i>	24
2.1 <i>Situazione emotiva, mondo e temporalità: un primo sguardo su “Essere e tempo”</i>	25
2.2 <i>Noia profonda e temporalità accartocciata: il mutato scenario del 1929-30</i>	28
2.3. <i>Un passo oltre “Sein und Zeit”: il mondo come ulteriorità rispetto al tempo</i>	36
3. <i>“In-der-Welt-sein” e “Walten der Welt”: lo spostamento dell’asse dal “Dasein” al mondo e il nuovo equilibrio tra uomo e mondo</i>	38
3.1. <i>Mondo ed essere-nel-mondo nell’ontologia di “Essere e tempo”</i>	39
3.2. <i>Progetto e mondo: il raggiunto equilibrio nei rapporti tra uomo ed essere nella “Vorlesung” del 1929-30</i>	43
3.2.1. <i>Il progetto come “Weltbildung” ed “Ent-wurf”</i>	44
3.2.2. <i>«Il prevalere del mondo» e il programma di una cosmologia fenomenologica</i>	55
3.2.3. <i>La cosmologia fenomenologica: illustrazione e discussione di alcune tesi critiche</i>	58
3.2.4. <i>Il progetto che lascia essere il mondo: la ripresa dell’istanza dell’antica φύσις</i>	64
4. <i>Mondo umano e ambiente animale</i>	68
5. <i>Decisione e isolamento</i>	80
5.1. <i>L’“Entschlossenheit” di “Essere e tempo”: i tratti di una struttura ontologica formale</i>	83

5.1.1. <i>Poter-essere-un-tutto e morte dell'esserci</i>	84
5.1.2. <i>L'“Entschlossenheit” e la conversione dell'esserci all'autenticità</i>	86
5.1.3. <i>I limiti strutturali della decisione</i>	91
5.2. <i>La “Vereinzelung” della “Vorlesung” e i presupposti per una dinamica uomo-mondo</i>	93
CAPITOLO 2 – <i>Mondo e progettualità dopo la svolta: i Contributi alla filosofia (Dall'evento)</i>	97
1. <i>La svolta e il pensiero della verità dell'essere: il quadro teorico dei “Contributi”</i>	97
2. <i>Verità, radura e contesa: il mondo dei “Beiträge” e l'essere come parzialità indisponibile</i>	101
2.1. <i>Lo sbilanciamento dell'ἀλήθεια dalla parte della λήθη e la radura per il velarsi</i>	102
2.2. <i>Parzialità, imprevedibilità, precarietà: il farsi “Ereignis” del “Geschehen”</i>	107
2.2.1. <i>La ridefinizione del ruolo della differenza tra essere ed ente</i>	111
2.3. <i>Dal “Walten” allo “Streit”: lo spazio condiviso di mondo e terra</i>	115
3. <i>Formazione e fondazione: continuità o discontinuità?</i>	121
3.1. <i>Salto e fondazione: il progetto dei “Beiträge”</i>	122
3.2. <i>Il carattere mediato dell'accesso all'evento</i>	127
3.3. <i>Il “Sein-lassen” come radice comune di formazione e fondazione</i>	130
3.4. <i>Il venir meno dell'equilibrio nei rapporti tra uomo ed essere</i>	134
3.5. <i>L'“Erdunkelung” dell'animale e il progetto dell'uomo contemporaneo come nuova povertà di mondo</i>	137
CAPITOLO 3 – <i>Oltre i Contributi: il riecheggiare del mondo dei Concetti fondamentali della metafisica nell'aperto del Parmenide</i>	145
1. <i>“Concetti fondamentali della metafisica” e “Parmenide”: le ragioni di un confronto tra “Vorlesungen”</i>	145
2. <i>Dentro al “Parmenide”: la nuova specificazione dei caratteri dell'ἀλήθεια</i>	146
3. <i>L'aperto come riproposizione del problema del mondo</i>	153
3.1. <i>Il nuovo rivolgimento interno alla φύσις: il “Walten” come φέειν</i>	159
4. <i>L'uomo, la creatura, il poeta: il confronto con Rilke e il ritorno della questione dell'animale</i>	161
4.1 <i>Perché i poeti? Rischiosità dell'essere e linguisticità del mondo</i>	167
CONCLUSIONI	175
BIBLIOGRAFIA	181

A Maria, mia nonna

INTRODUZIONE

L'opera di Heidegger, generalmente suddivisa dalla critica in due fasi complessive – quella esistenzial-fenomenologica degli anni Venti e quella più evidentemente onto-centrica che caratterizza l'itinerario del filosofo a partire dagli anni Trenta – conosce in realtà uno dei suoi picchi speculativi nelle opere a cavallo tra i due momenti, le quali, lungi dal ricoprire il semplice ruolo di testi di passaggio, si rivelano a una lettura più attenta nell'indiscutibile centralità teoretica che le caratterizza. La presente indagine si presenta come lavoro di ricostruzione e valorizzazione di uno degli scritti di tale periodo “frontaliero”, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – Finitezza – Solitudine*,¹ corso universitario del semestre invernale friburghese 1929-30, in cui emerge – al termine di una ricerca che coinvolge i temi principali delle opere degli esordi e anticipa in qualche modo le questioni che occuperanno la riflessione heideggeriana della maturità – un rapporto fra i due capisaldi del pensiero di Heidegger, uomo ed essere (cioè progetto e mondo), privo di precedenti quanto di seguito nell'unico cammino da egli compiuto nel corso dei decenni in vista di una adeguata messa a tema del problema del senso dell'essere.

Nel tentativo di valorizzare la *Vorlesung* del 1929-30 non ci limiteremo a condurre un'analisi isolata dei luoghi principali dell'opera, ma leggeremo quegli stessi luoghi confrontandoli con altri momenti chiave della ricerca del filosofo. In particolare, il proposito che qui ci poniamo – certamente non prima di aver ricostruito il quadro generale della struttura secondo cui la *Vorlesung* si organizza – è quello di leggere le altre opere heideggeriane attraverso il filtro che essa verrà a costituire: è infatti nostra convinzione che così facendo, oltre a istituire un fertile confronto tra opere, verranno a illuminarsi aspetti e chiavi di lettura a cui i testi in questione si prestano altrimenti destinati a rimanere nascosti. In nome di tale proposito fondamentale non si procederà, dunque, a una esposizione secondo l'ordine cronologico dei tratti distintivi di ciascuna opera di nostro interesse, ma, secondo uno schema argomentativo “a raggiera”,

¹ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, 1929-1930, a cura di F.-W. v. Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1983, ed. it. a cura di C. Angelino, trad. it di P.- L. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – Finitezza – Solitudine*, Il melangolo, Genova 2005 (d'ora in avanti verrà indicato in nota con *GM*).

si partirà dal centro, dai *Grundegriffe der Metaphysik*, per poi estendere la trattazione alle opere precedenti e a quelle successive. La lettura in sinossi che metteremo in campo in questa sede, allora, finirà con il rendere giustizia a un testo la cui centralità dal punto di vista concettuale viene troppo spesso messa da parte in nome della transitorietà che esso presenta sotto il profilo della scansione cronologica delle opere.

Metteremo così in mostra la sostanziale manchevolezza dell'impostazione di *Essere e tempo*,² che proprio nelle teorizzazioni del corso del 1929-30 – anche oltre le intenzioni dello stesso Heidegger – troverà il proprio completamento, e lo squilibrio a cui conduce il pensiero dell'evento a cui presiedono i *Contributi alla filosofia*,³ il quale proprio in virtù dell'abbandono – pur soltanto parziale – delle posizioni della *Vorlesung* viene a prodursi. Uno sguardo su alcune delle opere degli anni Quaranta, infine, rivelerà da un lato la riproposizione dei temi chiave dei *Concetti fondamentali* – sopravvissuti dunque agli scompaginamenti progressivi a cui Heidegger sottopone il proprio impianto speculativo – e dall'altro la comparsa di questioni radicalmente diverse, le quali, benché apparentemente in contrasto con le formulazioni del corso universitario qui in esame, finiranno per confermarne – implicitamente e per via indiretta – l'assoluta centralità ermeneutica nel contesto della ricerca heideggeriana.

Al termine dell'exkursus lungo i luoghi chiave dell'esperienza di pensiero di Heidegger, il «prevalere del mondo», espressione che al presente scritto fornisce il titolo, si mostrerà allora come il nome stesso di un legame che, riuscendo a tenere coerentemente insieme il carattere estatico e progettuale dell'umano e il dispiegarsi e il negarsi dell'essere, rende conto degli aspetti teoretici, estetici ed etici che – per via esplicita o implicita – il filosofo ha conferito al proprio apparato speculativo.

² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927, a cura di F.-W. v. Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977, trad. it. di P. Chiodi rivista da F. Volpi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 2005 (d'ora in poi *SuZ*).

³ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, 1936-1938, a cura di F.-W. v. Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1989, ed. it. a cura di F. Volpi, trad. it. di A. Iacdicco e F. Volpi, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, Milano, Adelphi, 1989 (d'ora in avanti semplicemente *BPh*).

I. OSSERVAZIONI PRELIMINARI

1. *Il proposito di una valorizzazione dei "Grundbegriffe der Metaphysik"*

La presente ricerca si pone come tentativo di valorizzazione di un testo, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – Finitezza – Solitudine*, del quale non si può dire che la critica sottovaluti del tutto la rilevanza, ma che non gode certo della considerazione generalmente accreditata a *Essere e tempo*, lo *Hauptbuch* del 1927, e ai *Contributi alla filosofia*, trattato composto fra il 1936 e il 1938 e ritenuto l'opera più articolata e significativa dello Heidegger dopo la svolta. L'indagine che qui metteremo in campo cercherà di analizzare i *Concetti fondamentali della metafisica*, corso di lezioni del semestre invernale friburghese 1929-30, proprio confrontandolo specialmente con le altre due opere sopra citate, mettendone in evidenza analogie e slittamenti di senso. Si cercherà inoltre, come il titolo del lavoro indica chiaramente, di leggere *Essere e tempo* e i *Contributi* (oltre che, in coda, il *Parmenide*, corso del semestre invernale 1942-43) attraverso la lente dei *Grundbegriffe*. Ciò, oltre a creare le condizioni per un costruttivo confronto fra opere, farà sì che del corso del 1929-30 venga compresa la centralità assoluta all'interno dell'itinerario di pensiero di Heidegger, assolvendo così al principale compito del nostro scritto: sarà infatti proprio mostrando che i concetti formulati nel 1929-30 sono ancora operativi e decisivi nei lavori più maturi, o che comunque reggono il confronto con le teorizzazioni delle altre grandi opere, che la rilevanza della *Vorlesung* risulterà efficacemente posta in luce.

Come è noto, tra la fine degli anni Venti e l'inizio degli anni Trenta il pensiero di Heidegger conosce, per ragioni di natura filosofica, politica e biografica, una sensibile trasfigurazione: l'ontologia fondamentale di *Essere e tempo* (oltre che dei corsi marburghesi degli anni precedenti al 1927) diventa pensiero della verità dell'essere.⁴ Il nostro lavoro, concentrandosi prevalentemente su un testo che si colloca proprio tra una fase e l'altra della filosofia di

⁴ Della svolta e degli scompaginamenti da essa prodotti – non sempre di immediata comprensibilità – avremo modo di parlare più avanti. Per ora basti questo breve accenno, che consente un più agevole svolgimento della nostra trattazione.

Heidegger, dovrà per forza di cose tener conto dei cambiamenti occorsi in questo periodo, riuscendo in qualche modo ad affrontare e superare le difficoltà che qualsiasi analisi di questo periodo “frontaliero” finisce per incontrare. Nondimeno, come spesso opportunamente si fa presente, la personale interpretazione che verrà proposta non dovrà appiattirsi e limitarsi a una lettura standard della lettera heideggeriana soltanto per mettersi al riparo da eventuali forzature interpretative, che in questo come in ogni lavoro critico devono necessariamente venir messe in conto. In particolare, l’avvenuta trasfigurazione dello scenario di pensiero degli anni Trenta, che rende l’impostazione della *Vorlesung* in qualche modo superata e non del tutto riproponibile, non dovrà dispensarci dal rintracciare, pur trattando ampiamente dei cambiamenti sopraggiunti, continuità significative presenti tra la *Vorlesung* stessa e le opere del periodo successivo.

Cominciamo dunque a portare alla luce i punti chiave di un corso di lezioni che è stato opportunamente definito «capolavoro nascosto»⁵ all’interno della produzione heideggeriana (e che ci auguriamo alla fine del nostro lavoro possa risultare in fondo un po’ meno nascosto).

2. La centralità del corso del 1929-30 nell’ambito della produzione di Heidegger

Si è detto fin da subito del giudizio generalmente avanzato dagli interpreti in merito ai *Concetti fondamentali della metafisica*: si tratta di un testo, si sostiene, significativo e ricco di spunti, che tuttavia si fa carico di una prospettiva soltanto di passaggio, che non trova particolare seguito negli sviluppi del pensiero di Heidegger.⁶

⁵ R. Safranski, *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, trad. it. di N. Curcio, Garzanti, Milano 1996, p. 232. Per una contestualizzazione storica del corso del 1929-30 e una sommaria esposizione dei suoi temi, si vedano in particolare le pp. 232-246. Il testo di Safranski – ed è questo a nostro parere il suo principale merito – permette di comprendere l’opera heideggeriana (dagli esordi fino agli ultimi anni) alla luce delle vicende biografiche che in esso vengono esposte (con grande ricchezza di particolari e di documentazione a supporto): allo Heidegger filosofo viene qui affiancato – senza partigianerie di sorta – lo Heidegger persona. Ci sembra, quello a impronta biografica, un approccio particolarmente felice, specialmente nel caso di Heidegger, autore la cui opera, più che in altri casi, risulta difficilmente comprensibile senza un costante riferimento alla vita concreta del pensatore che l’ha proposta.

⁶ Sulla transitorietà – e quindi anche sull’unicità – dei *Grundbegriffe* (oltre che degli altri scritti heideggeriani di questo periodo) si vedano in particolare F. Cassinari, *Mondo, esistenza, verità. Ontologia fondamentale e*

È fuori dubbio che l'impalcatura concettuale che Heidegger imbastisce per il suo corso sui concetti fondamentali della metafisica è destinata, una volta abbracciato il pensiero onto-storico, a farsi da parte (e più avanti vedremo perché); sono però vere – e a nostro avviso non meno rilevanti – anche altre tre cose: 1) È tutto da dimostrare che il pensiero successivo alla svolta, soltanto poiché più variamente articolato, sia all'altezza delle aspettative di Heidegger e dei suoi interpreti più di quello che l'ha preceduto; 2) Nella *Vorlesung* del 1929-30 – e questa è la tesi principale che cercheremo di sostenere nel corso di questo scritto – viene raggiunto un equilibrio fra il ruolo dell'uomo e quello dell'essere, i due cardini della filosofia di Heidegger, che il pensiero degli anni successivi non sarà più in grado di raggiungere (e ancor meno ne era stato capace, per molti versi, quello dei primi anni Venti); 3) Una parte delle intuizioni presenti nei *Concetti fondamentali della metafisica* continua ad agire – ricoprendo in alcuni casi un ruolo fondamentale – anche dopo la svolta.

Di questi tre punti diremo in maniera particolareggiata nello svolgimento di questo lavoro; per ora ci si consenta richiamare di essi soltanto gli aspetti maggiormente in grado di rendere chiare e persuasive queste nostre considerazioni preliminari.

1) Il fatto che la proposta in certa maniera “ibrida” conferita da Heidegger al corso qui in esame sia destinata a lasciar spazio a un pensiero assai diverso, non dice di una superiorità concettuale di questo secondo pensiero nei confronti del primo. È fuori discussione che i *Grundbegriffe*, collocandosi proprio a cavallo della svolta, da un punto di vista strettamente cronologico non possano che venir ritenuti un'opera di passaggio. Il grado di compiutezza che in essi si riscontra, però, per quanto privo di un vero e proprio seguito nei testi degli anni a seguire, ci sembra persino maggiore di quello raggiunto nei trattati che tentano di dire l'essere come evento (certamente molto numerosi, ma talvolta ricorsivi e vagamente inconcludenti). La transitorietà cronologica, in altri termini, non comporta necessariamente una transitorietà

cosmologia fenomenologica nella riflessione di Martin Heidegger (1927-1930), La Città del sole, Napoli 2001; F. Jaran, *La métaphysique du Dasein. Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927-1930)*, Zeta Books, Bucarest 2010; R. Terzi, *Ontologia, metaontologia e problema del mondo in Heidegger*, in «Epekeina. International Journal of Ontology», II, 2013, pp. 83-114. In particolare, per ampiezza e ricchezza di argomentazioni, è rilevante il lavoro di Cassinari, che ritroveremo più avanti occupandoci del problema del mondo tra *Essere e tempo* e la *Vorlesung*. Si cercherà in ogni caso qui, per quanto possibile, di far vedere come in realtà, fra i *Grundbegriffe* e i testi degli anni Trenta e Quaranta, si dia, oltre che una netta discontinuità, anche una innegabile continuità, e che quindi di ruolo transitorio della *Vorlesung* sia lecito parlare solo fino a un certo punto.

anche concettuale, e il fatto che una data proposta di pensiero abbia avuto vita più breve di un'altra non la rende per forza meno degna di attenzione di quella.

2) Ciò che di fuori dall'ordinario i *Concetti fondamentali* riescono a produrre non è da ricercarsi tanto o solo nella novità della proposta o dei concetti che la sorreggono, quanto nell'equilibrio e nella coordinazione raggiunta fra questi stessi concetti. Con tutta evidenza la *Vorlesung* presenta delle novità sostanziali dal punto di vista della conformazione e dell'estensione di alcuni concetti chiave (mondo, progetto, differenza...); non si può quindi dire – e ce ne occuperemo soprattutto nel primo capitolo – che il panorama, da *Essere e tempo* ai *Concetti fondamentali*, rimanga immutato. E nondimeno questa nuova struttura concettuale, come detto, pur importante, non rappresenta il portato principale che nel corso viene raggiunto: è il dialogo costante in atto fra di essi, oltre alla complementarità e alla coordinazione in cui si mantengono, l'autentico vanto del capolavoro nascosto del 1929-30. Avremo modo di concludere che uomo ed essere, alla fine dei *Grundbegriffe*, si mostrano come poli tra loro perfettamente coordinati e perennemente intersecantesi, senza che nessuno dei due goda di un ruolo di preminenza sull'altro.

3) Benché l'orizzonte di pensiero di Heidegger, già qualche mese dopo la fine del corso sui concetti fondamentali della metafisica, cambi vistosamente, è possibile dimostrare che alcune delle teorizzazioni presenti nelle lezioni qui esaminate continuano a lavorare e a giocare un ruolo di primo piano – più o meno apertamente – anche dopo la teorizzazione del pensiero che accoglie i contributi dall'evento. L'idea secondo cui le nozioni cardine della *Vorlesung* perdono di intensità, finiscono ai margini o addirittura spariscono del tutto dopo la svolta, ci sembra difficile da sostenere, e uno degli scopi che qui ci proponiamo è proprio quello mettere in luce, al netto delle differenze profonde tra le diverse opere in analisi, che l'apparato di pensiero che sottende alla *Vorlesung* è ancora vivo e agente in alcuni testi degli anni Trenta e Quaranta. A questo proposito, come accennato poco sopra, il nostro sarà un lavoro di ricerca delle continuità e delle discontinuità, delle continuità nelle discontinuità.

Della rilevanza assoluta del corso di cui ci occupiamo erano del resto consapevoli anche Heidegger e i suoi più stretti confidenti. È proprio Heidegger, in una lettera a Elisabeth Blochmann del 12 settembre 1929, a esprimere le ambizioni e le aspettative da lui proiettate sulla *Vorlesung* del semestre che verrà:

Non solo la fatica del semestre [il semestre estivo del 1929, dedicato a un corso sull'idealismo tedesco] è dietro le spalle, ma mi sento insolitamente fresco – ossia interiormente sicuro per il lavoro, e adeguatamente eccitato. *Con il mio corso invernale sulla metafisica dovrà riuscirci un inizio del tutto nuovo.*⁷

È noto il favore attribuito da Heidegger al termine “inizio”: esso lo accompagna dal principio alla fine della sua produzione filosofica, quasi soggetto a una sorta di inflazione, e verrà ad acquisire significati diversi in momenti diversi. Della citazione qui sopra è comunque particolarmente significativo il fatto che l'inizio del tutto nuovo debba riuscirci grazie al corso di lezioni sulla metafisica. È significativo per due ragioni: in primo luogo perché egli ripone le sue speranze di un nuovo inizio non in un trattato o in un saggio, ma in una *Vorlesung*; in secondo luogo perché l'inizio dovrà avvenire per mezzo non di un corso qualunque, ma di *questo* particolare corso, quello sui concetti fondamentali della metafisica.

A caricare di alte aspettative il corso di lezioni sulla metafisica, come detto, è perciò prima di tutto proprio Heidegger. Di ciò è una testimonianza ulteriore il fatto che egli, nel 1975, apponendo la dedica dell'opera all'amico e collega Eugen Fink, da poco venuto a mancare, ricorda come lo stesso Fink avesse espresso il desiderio che quella del 1929-30, tra le numerose *Vorlesungen* di Heidegger, venisse pubblicata per prima.⁸ Ciò dice una volta di più dell'importanza del lavoro svolto da Heidegger durante questo corso, che evidentemente doveva essere stata colta, oltre che da Heidegger stesso (le cui alte aspettative manifestate nella lettera a Blochmann erano state quindi soddisfatte), anche da Fink, notoriamente dotato di un occhio teoretico fuori dal comune.⁹ Fink, dunque, accorda al corso in questione una

⁷ E. Blochmann, M. Heidegger, *Briefwechsel 1918-1969*, a cura di J. W. Storck, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach am Neckar 1989, trad. it. di R. Brusotti, *Carteggio 1918-1969*, Il melangolo, Genova 1991, p. 61 (corsi nostri). Elisabeth Blochmann, compagna di corso all'università della moglie Elfride, è per anni tra i principali confidenti di Heidegger. Dei rapporti tra i due, ambigui e al limite del sentimentale, riferisce Safranski in R. Safranski, *Heidegger e il suo tempo*, cit.

⁸ Qui il testo della dedica di Heidegger a Fink, datata 26 luglio 1975: «Ha ascoltato questo corso con pensosa / riservatezza, sperimentando già quel personale / impensato che determinò / il suo cammino. Probabilmente è da cercare in ciò la ragione / per la quale, nei passati decenni, / espresse pubblicamente il desiderio che questo corso / fosse pubblicato prima di tutti gli altri» (*GM*, p. 3). Le citazioni dell'opera faranno riferimento, salvo diverse indicazioni, all'edizione italiana del testo.

⁹ A sottolineare l'importanza di questa dedica, oltre che von Herrmann nell'appendice al testo edito del corso, è Giorgio Agamben: «Nel 1975, licenziando il testo del corso per la pubblicazione (che doveva avvenire soltanto

preminenza rispetto alle altre *Vorlesungen* heideggeriane; noi, provando a spingerci un po' più in là, cercheremo di mostrare una sua preminenza – o, più modestamente, una sua indiscutibile rilevanza – anche al confronto con i trattati e i saggi dello stesso Heidegger (e quindi con il complesso della produzione heideggeriana).

Messa in luce la centralità, dal punto di vista dello spessore teorico oltre che di quello “storiografico”, del corso sui concetti fondamentali della metafisica, è opportuno delineare un quadro complessivo della struttura e dello svolgimento dell'opera, a partire dai quali verranno formulate le personali tesi di cui il nostro lavoro si fa carico.

3. Schizzo generale dell'impianto e dei contenuti dei “*Grundbegriffe der Metaphysik*”

Dalla nuova connessione tra i concetti dipende prevalentemente, si è detto, l'importanza del testo in questione. È bene in ogni caso far notare che tale connessione non si verifica soltanto fra i tre concetti contenuti nel sottotitolo dell'opera (mondo, finitezza e solitudine), anche in considerazione del fatto che, soprattutto per ragioni di tempo, l'unico di essi a ricevere ampia esposizione è il mondo. Non va dimenticato, infatti, che per quanto articolata e organizzata appaia la trattazione dei *Grundbegriffe*, si tratta pur sempre di un corso di lezioni, che in quanto tale non può vantare la compiutezza e la completezza di un vero e proprio trattato (e del resto l'esempio di *Essere e tempo* è lì a ricordarci che, almeno nel caso di Heidegger, nemmeno la forma del trattato è capace di garantire compiutezza e completezza assolute).

Si vedrà dunque che il dialogo tra i diversi concetti avviene proprio a partire dal problema del mondo, il quale, in conseguenza del fatto che gli altri due concetti chiave non trovano spazio, finisce per diventare il vero e proprio centro tematico del testo, che poi si propaga, a raggiera, nella direzione di una vasta galassia di altri concetti chiave (progetto, stato d'animo, temporalità...). E si tratta, nondimeno, come spesso accade nei lavori di

nel 1983, come volume XXIX-XXX della *Gesamtausgabe*), egli [Heidegger] vi iscrive *in limine* una dedica a Eugen Fink ricordando che questi “aveva espresso ripetutamente il desiderio che questo corso fosse pubblicato prima di tutti gli altri”. Da parte dell'autore, è certamente un modo discreto di sottolineare l'importanza che egli stesso doveva aver attribuito – e ancora attribuiva – a quelle lezioni». (G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 52). Su alcune considerazioni contenute nel testo di Agamben torneremo in seguito.

Heidegger, di una sorta di centro decentrato (nel segno della circolarità ermeneutica divenuta, proprio a partire da Heidegger, tratto distintivo di un certo modo di fare filosofia): da un lato esso è il concetto che, nella trattazione dedicata a tutti gli altri, è in certa maniera sempre necessariamente presupposto; dall'altro lato, invece, per quanto rappresenti evidentemente il nucleo tematico dell'opera, esso è allo stesso tempo anche l'obiettivo da raggiungere, giacché ogni tematizzazione della *Vorlesung* mira nella direzione di una adeguata posizione del problema del mondo. In vista della domanda sul mondo e a partire da essa si sviluppa quindi la trama della *Vorlesung*: «Ci chiediamo: cosa è ciò – il mondo?».¹⁰

Vediamo ora, per sommi capi, come si struttura e si svolge il lavoro di Heidegger.¹¹ L'osservazione preliminare che apre il corso specifica fin dal principio lo spirito con cui egli intende portare avanti l'esposizione: quello del pensiero è un esercizio che non può limitarsi a osservare esteriormente le dinamiche di cui si occupa, ma deve essere in grado di provarle e di viverle dal di dentro.¹² La filosofia, a questo proposito, può ottenere un'adeguata definizione di se stessa soltanto nell'atto stesso del suo farsi (che coinvolge inevitabilmente anche colui che è preso nell'esercizio del filosofare). Essa non può quindi definirsi servendosi degli standard delle scienze, né passando per un confronto con le altre discipline “dello spirito” (arte e religione) o per una disamina storiografica alla ricerca dei suoi luoghi classici:

La filosofia non può essere colta e definita per vie traverse e come qualcosa d'altro rispetto a se stessa. La filosofia esige che non volgiamo lo sguardo da lei e che la raggiungiamo

¹⁰ *GM*, trad. it. p. 11.

¹¹ Non richiameremo qui ogni passo compiuto da Heidegger durante il corso, ma soltanto gli snodi che ci sembrano decisivi ai fini della nostra trattazione. Dei temi qui soltanto nominati o brevemente descritti, in ogni caso, ci occuperemo nel dettaglio nel corso dell'elaborato.

¹² Questa attitudine, che accompagna Heidegger fin dai primi corsi friburghesi, può venire legittimamente considerata il marchio di fabbrica del suo originale approccio alla fenomenologia. Il limite di una fenomenologia troppo ortodossa, nella visione di Heidegger, è quello di trincerarsi all'interno della sfera coscienziale, perdendo così di vista la prassi della vita e del pensiero nel movimento del proprio concreto dispiegarsi. Il compito del fenomenologo sarà allora quello di guardare questa vita e questo pensiero dall'interno, restituendone così i tratti distintivi nella maniera più fedele possibile. Su questo cfr. soprattutto M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, 1919-1920, a cura di H.-H. Gander, Klostermann, Frankfurt a.M. 1997, ed. it. a cura di F. Menga, trad. it. di A. Spinelli e J. Pfefferkorn, *Problemi fondamentali della fenomenologia*, Quodlibet, Macerata 2017.

invece a partire da se stessa. Che cosa ne sappiamo? Che cosa è, e come è? È solamente quando filosofiamo. *Filosofia è filosofare*.¹³

Di qui il tentativo di servirsi di un detto di Novalis che identifica l'esercizio filosofico con l'impulso a sentirsi ovunque a casa propria, per cercare di definire la filosofia a partire da se medesima.¹⁴ Questo sentirsi ovunque a casa propria, espresso da Novalis in termini letterari, viene tradotto da Heidegger filosoficamente con l'espressione «essere sempre e allo stesso tempo nella totalità»,¹⁵ dove la totalità è evidentemente da intendersi come il mondo. Ecco allora la ragione che spinge qui Heidegger – almeno a quanto ne dice egli stesso – a occuparsi della questione del mondo: la filosofia ha bisogno di definirsi a partire da se stessa, e, se essa è un impulso che spinge verso il mondo come totalità, bisognerà allora filosofare concentrandosi sul problema del mondo, in modo che, alla fine dell'esercizio, oltre al concetto di mondo, sarà anche più chiaro che cosa significhi fare filosofia (e che cosa sia la filosofia *tout court*, dato che essa è definibile, come detto, solo a partire dalla pratica che la esercita).

Per porre nella maniera migliore il problema del mondo, ci dice Heidegger, è necessario destare in chi pensa uno stato d'animo in grado coglierne i tratti fondamentali. Se è vero che la filosofia non è mera attività contemplativa, ma esercizio di una prassi, essa non potrà essere slegata dalla presenza di uno stato d'animo in grado di propiziare le sue domande chiave.¹⁶ Lo stato d'animo da destare, continua quindi Heidegger, in questo caso è la noia;

¹³ *GM*, pp. 9-10.

¹⁴ In considerazione della stima accreditata da Heidegger all'attività del poetare – per la verità soprattutto a partire dalla metà degli anni Trenta – non può stupire il fatto che qui, come spunto in grado di dare avvio alla ricerca autentica sul concetto di mondo, egli si avvalga del detto di Novalis, fra i principali poeti tedeschi della sua generazione. Di particolare interesse ci sembra il fatto che diversi anni dopo, in occasione del corso del semestre invernale 1955-56 sul principio di ragion sufficiente, egli torni a parlare di Novalis, e che lo faccia citando frasi che potrebbero facilmente adattarsi al contesto e alla trattazione del corso del 1929-30. Queste le parole del poeta riportate da Heidegger nel 1955-56: «Che sia una tesi [nel nostro caso la tesi fa riferimento al ruolo e ai compiti della filosofia] la quale non dà assolutamente pace ma sempre attira e respinge, sempre ridiventa incomprensibile ogni qualvolta la si è già compresa? Che ecciti incessantemente la nostra attività senza stancarla mai, senza che diventi mai un'abitudine?» (M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, 1955-1956, a cura di P. Jaeger, Pfullingen, Neske 1957, ed. it. a cura di F. Volpi, trad. it. di G. Gurisatti, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1997, p. 32).

¹⁵ *GM*, p. 11.

¹⁶ «Non si tratta di sviluppare tali questioni [quelle relative a mondo, finitezza e isolamento] da un punto di vista teoretico, e di suscitare uno stato d'animo *per esse e accanto a esse*, bensì, al contrario, di far sorgere tali questioni

essa può darsi in tre differenti forme, e solamente la più autentica di esse, la noia profonda, è in grado di portare a una corretta messa a tema del problema del mondo. Non si tratterà di una noia semplicemente constatata o descritta, ma, appunto, *destata*, cioè fatta agire, messa in funzione in modo che renda capaci gli interroganti di un autentico filosofare.¹⁷

Una volta destata e analizzata questa noia – e posto che con essa si siano guadagnati i necessari presupposti sotto il profilo emotivo – Heidegger cerca di approcciare direttamente il concetto di mondo. La via prescelta è quella dell'analisi comparativa: si cerca cioè di cogliere il fenomeno del mondo a partire dai modi con cui i diversi tipi di ente (pietra, animale, uomo) si relazionano a esso. L'indagine sulla noia e quella sul rapporto fra gli enti e il mondo potranno forse risultare, almeno a prima vista, tra loro abbastanza slegate; ma nessuna parte di questa *Vorlesung*, in realtà, può affermarsi senza l'ausilio di quelle che la precedono e di quelle che la seguono, ed è Heidegger medesimo a rimarcarlo.¹⁸ Ad ogni modo, per quanto venga qui annunciata un'osservazione comparata fra i differenti tipi di ente, Heidegger finirà col concentrarsi soprattutto sull'animale non umano, conducendo un'indagine serrata – che fa brillantemente i conti con le principali ricerche della biologia del tempo – che si chiede se e come l'animale entri in qualche rapporto con il mondo. La mole di materiale e di spunti di riflessione prodotti in questa sezione dell'opera è a dir poco rimarchevole, tanto che larga parte degli studi critici sui *Grundbegriffe* si concentra proprio sulla questione dell'ontologia del vivente nel pensiero di Heidegger.¹⁹

nella loro necessità e possibilità *a partire da uno stato d'animo fondamentale*, e cercare di custodirle nella loro autonomia e inequivocità» (*ivi*, p. 80).

¹⁷ «Vediamo fin d'ora come una cosiddetta constatazione oggettiva di uno stato d'animo fondamentale sia un'impresa equivoca e addirittura impossibile [...] In definitiva, infatti, per mezzo dell'osservazione non si troverà proprio nulla, per quanto essa possa essere precisa e avvalersi magari dell'uso della psicanalisi. Per questo non parliamo della "constatazione" di uno stato d'animo fondamentale del nostro filosofare, bensì di *destarlo*. Destare è un rendere sveglio, un *far-svegliare* ciò che dorme». (*ivi*, pp. 82-83).

¹⁸ «La via verso l'elaborazione della questione: cos'è mondo? dev'essere un'osservazione comparata. Ma questa questione stessa non è priva di radici. Lo stato d'animo fondamentale è il luogo nel quale la questione continua a permanere, e di ciò dobbiamo ricordarci sempre». (*ivi*, p. 241).

¹⁹ Su questo cfr. soprattutto A. Beelmann, *Heideggers hermeneutischer Lebensbegriff. Eine Analyse seiner Vorlesung «Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit»*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1994; L. Illetterati, *Tra tecnica e natura. Problemi di ontologia del vivente in Heidegger*, Il poligrafo, Padova 2002. La letteratura critica sul tema è in realtà amplissima, e nel corso del capitolo *Mondo umano e ambiente animale* citeremo e tratteremo altre pubblicazioni rilevanti sul tema.

La ricerca di Heidegger sull'animale e sulle sue eventuali relazioni con il mondo, dagli esiti per la verità piuttosto incerti, conduce direttamente al rapporto dell'uomo con il mondo (e, di conseguenza, con l'essere), caratterizzato nei termini del progetto. Il lavoro svolto sul vivente non umano, a ben vedere, non mira in primo luogo a una sentenza completa e definitiva sul tema dell'animalità; esso deve invece essere una sorta di indagine propedeutica, in grado di condurre gli interroganti alla questione chiave del corso: che rapporti intrattengono l'uomo e il mondo?

L'intero svolgimento dell'opera, con le sue lunghe e particolareggiate deviazioni, ha invero soltanto preparato questa domanda e la risposta a essa appropriata, che occupano la parte conclusiva del testo. Il procedimento seguito da Heidegger nella *Vorlesung* cerca di disporre di volta in volta il lettore (oltre che gli studenti partecipanti al corso) nelle condizioni emotive ed ermeneutiche più propizie alla posizione dei differenti problemi incontrati nel cammino.

Questa strategia argomentativa, che, avanzando verso l'obiettivo teorico principale (in questo caso il mondo), dissemina una ricchissima serie di spunti, fa sì che ci si possa concentrare anche su singole sezioni dell'opera; nondimeno, un qualsiasi approccio alla *Vorlesung* deve, pur magari isolando una parte, tener conto dell'organicità della sua struttura, oltre che della precisione e della compattezza delle intenzioni e delle speranze in essa riposte da Heidegger.

4. *Esposizione e giustificazione della struttura del presente lavoro*

In considerazione del ruolo centrale da noi attribuito alla *Vorlesung*, l'esposizione qui proposta cerca di strutturarsi in modo da valorizzare il più possibile il testo in analisi. L'indagine, allora, non si articola seguendo l'ordine cronologico delle opere di Heidegger, e nemmeno, all'inverso, partendo dalle opere più tarde per giungere a quelle della giovinezza.²⁰ In virtù della posizione dei *Grundbegriffe der Metaphysik*, mediana sotto il profilo

²⁰ Questa seconda via viene battuta da Reiner Schürmann nel suo testo sul principio di anarchia. Secondo Schürmann, la concettualità delle opere heideggeriane degli anni Venti – *Essere e tempo* su tutte – dispiega pienamente il suo potenziale solo se letta alla luce delle opere della maturità: «I concetti più decisivi, ancora fluidi in SZ, ricevono una loro precisa denotazione solo se letti alla luce degli scritti posteriori» (R. Schürmann, *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, trad. it. di G. Carchia, Il Mulino, Bologna 1995, p. 47). Per quanto il lavoro di Schürmann si situi in un'area tematica abbastanza lontana da quella del nostro lavoro, non sarà privo

cronologico e centrale sotto quello teoretico, si è scelto di analizzare alcuni luoghi dell'opera di Heidegger tra gli anni Venti e i primi anni Quaranta muovendo, per così dire, dal centro, passando i diversi lavori di Heidegger per il filtro della *Vorlesung* del 1929-30. Ciò presenta vantaggi sotto almeno due punti di vista: in primo luogo si eviterà, tramite la partenza dal centro, di sviluppare la ricerca seguendo semplicemente l'ordine cronologico delle opere; in secondo luogo, proprio questa struttura in certo modo "creativa" sarà forse in grado di produrre chiavi interpretative in certa misura nuove dei testi in esame.

Nello specifico, si è scelto di procedere come segue: un primo capitolo, sviluppando in ampiezza le principali teorizzazioni della *Vorlesung* – e, come detto, il rapporto tra esse –, metterà in mostra l'evoluzione conosciuta dal pensiero di Heidegger dopo *Essere e tempo* e le affinità con esso. A partire dal corso del 1929-30, quindi, si cercherà di fare un passo indietro, direttamente allo *Hauptbuch* del 1927, senza lesinare l'approfondimento di alcuni degli snodi tematici di quest'ultimo.

Il secondo capitolo compirà invece un balzo in avanti: il confronto sarà qui quello – per la verità ben più ostico del precedente – tra la *Vorlesung* e i *Contributi alla filosofia* (con qualche cenno ad alcuni degli altri trattati composti da Heidegger a partire dalla metà degli anni Trenta). In questo contesto, in cui reperire affinità – pur, come vedremo, presenti – si rivela più difficile, un ruolo di rilievo sarà svolto dagli slittamenti di significato tra un'opera e l'altra, che ci aiuteranno a mostrare in che senso il pensiero sviluppato nel 1929-30 può ritenersi in certo modo più "completo" di quello tentato negli anni successivi. Se, in altri termini, confrontare il corso del 1929-30 con i *Beiträge* alla ricerca di continuità aumenta di molto il rischio di insuccesso, è comunque possibile approfittare delle differenze fra le due prospettive

di utilità tratteggiarne i caratteri generali. Presso Schürmann l'essere di Heidegger si trasforma in un principio anarchico che, dispiegandosi senza seguire una regola, determina, con il solo venire alla presenza, i modi e i tempi dell'intersecarsi di cose, parole e azioni nel corso della storia, insieme al loro successivo cristallizzarsi in istituzioni, norme giuridiche e morali e visioni complessive del mondo. La storia della filosofia, storia del susseguirsi di diversi principi ogni volta accolti come eterni, diventa, con Heidegger e l'essere come evento imponderabile, una storia di anarchia. Il lavoro di Schürmann, di grandi originalità e acume teoretico, acquisisce valore anche grazie alla scelta iniziale di leggere le opere giovanili a partire da quelle mature, testimoniando della rilevanza, anche ai fini dei contenuti da esprimere, della struttura che si decide di conferire alla propria opera. Per un inquadramento generale del pensiero di Schürmann, tra i principali interpreti di Heidegger del secolo scorso, rimandiamo a A. Martinengo, *Introduzione a Reiner Schürmann*, Booklet, Milano 2008.

per affermare la maggior compiutezza concettuale di una sull'altra (in questo caso di quella della *Vorlesung*).

Segue il terzo e ultimo capitolo, che si occuperà del confronto tra il corso sui concetti fondamentali della metafisica e un'altra *Vorlesung*, quella su Parmenide del 1942-43. Qui, in un contesto molto trasfigurato rispetto a quello di oltre quindici anni prima, riecheggiano alcune delle teorizzazioni dei *Grundbegriffe*, e proprio al guadagno di tali similitudini lavorerà il capitolo in questione. A fungere da filone espositivo apparentemente parallelo sarà, dall'inizio alla fine, il discorso sullo statuto dell'animale e sulle sue relazioni con l'uomo; invero, come avremo modo di appurare, le riflessioni sull'animalità, arricchendola e promuovendone uno svolgimento più chiaro, hanno una ricaduta immediata sul resto della trattazione.

4.1 «Il prevalere del mondo»: considerazioni su una scelta di traduzione

Prima di procedere alla trattazione del capitolo che segue, ci si consenta un'ultima breve avvertenza, questa volta di ordine terminologico e traduttologico.

Nel paragrafo 76 della *Vorlesung*, quello che chiude l'opera, Heidegger parla del «prevalere del mondo come prevalere dell'essere dell'ente nella sua totalità nel progetto di mondo che lascia-prevalere». ²¹ Del significato e delle implicazioni di tale passaggio, decisivo ai fini della comprensione del corso, parleremo in seguito. Ciò che qui importa – e su cui è necessario concentrare la nostra attenzione – è l'espressione «prevalere del mondo», che traduce il tedesco *Walten der Welt*. ²² La resa di *Walten* con «prevalere», adottata dalla traduttrice dell'edizione italiana della *Vorlesung*, non è priva insidie e ambiguità: il termine tedesco qui in questione indica infatti l'aver potere su qualcosa (*Macht über etwas haben*), il governarla (*Regieren*) e il prenderne possesso (*Besitzen*). ²³ È a tal proposito che alcuni interpreti, pur servendosi quasi sempre, per le citazioni italiane della *Vorlesung*, della

²¹ *GM*, p. 462 (corsivo nostro).

²² Qui la versione tedesca del passaggio citato sopra: «Das Walten der Welt als des Seins des Seienden im Ganzen im waltenlassenden Weltentwurf» (*GM*, p. 524).

²³ Citiamo qui direttamente dalla versione online del *Deutsches Wörterbuch* di Jacob e Wilhelm Grimm, disponibile al link <https://woerterbuchnetz.de/?sigle=DWB#0>. In questo caso, s.v. la voce *Walten*.

traduzione disponibile, in questo caso preferiscono modificarla e rendere *Walten* con «regolare» o «dominare».²⁴ Senza dubbio si tratta, alla luce della definizione del termine tedesco qui riportata, di scelte traduttive opportune e giustificate da ragioni per certi versi migliori rispetto a quelle che possono essere portate a supporto dell'opzione per cui ha optato la traduttrice italiana.

Esiste però un'altra possibile accezione di *Walten*: esso esprime infatti anche l'accogliere qualcosa, il prendersene cura (*Sich einer Sache annehmen*).²⁵ Facendo leva su quest'ultima accezione del termine, la scelta della traduttrice italiana di tradurlo con «prevalere» si rivela allora più che legittima. Essa, inoltre, è supportata anche dal ruolo che il *Walten* ricopre nel paragrafo 76 della *Vorlesung*: il *Walten der Welt*, a cui corrisponde il *waltenlassender Weltentwurf* messo in campo dall'uomo, indica, come avremo modo di vedere nel dettaglio, il rapporto che intercorre fra uomo ed essere, nel contesto del quale quest'ultimo accoglie e si prende cura dell'uomo, che, da parte sua, lascia essere il mondo nel progetto. «Prevalere», molto più che «regolare» e «dominare», riesce pertanto a rendere conto di questa relazione, vero e proprio punto apicale dei *Grundbegriffe*, ed è per questo che abbiamo deciso di mantenerlo, seguendo la via percorsa dalla traduttrice del volume italiano. Tale scelta, una volta che, nel corso della nostra trattazione, verrà dettagliato ampiamente il rapporto uomo-mondo nella *Vorlesung*, otterrà ulteriore legittimità; per ora saranno sufficienti le rapide considerazioni qui avanzate, giunti al termine delle quali ci avviamo verso la trattazione del primo capitolo.

²⁴ È il caso di Flavio Cassinari (*op. cit.*) e Roberto Terzi. Quest'ultimo, in particolare, segnala la sua scelta di traduzione tramite la seguente avvertenza: «Segnaliamo che, nel citare il corso del 1929-30, tradurremo “*Walten*” con “regolare” anziché con “prevalere” (utilizzato dalla traduttrice italiana), modificando di conseguenza le citazioni dal testo» (R. Terzi, *Evento e genesi. Heidegger e il problema di una cosmologia fenomenologica*, Mimesis, Milano-Udine 2016, p. 148, nota n. 9). Terzi si limita qui a segnalare la sua scelta di traduzione, senza specificare – come a nostro avviso, anche solo per completezza, sarebbe stato opportuno – le ragioni che ne stanno alla base. Si può in ogni caso supporre che la scelta che egli opera sia giustificata dalle accezioni del termine *Walten* da noi riportate.

²⁵ *Deutsches Wörterbuch*, cit., s.v. *Walten*.

CAPITOLO 1

DALL'ESSERE-NEL-MONDO AL PREVALERE DEL MONDO: LO SVOLGIMENTO DELLA *VORLESUNG* E LO SCARTO RISPETTO A *ESSERE E TEMPO*

1. *Temi e finalità del capitolo*

Come dichiarato in precedenza, troverà spazio nel corso di questo capitolo un'indagine sulla *Vorlesung* che ne propaghi i punti nodali nella direzione di *Essere e tempo*, che, letto a partire dalla concettualità del corso del 1929-30, ci darà la possibilità di istituire un raffronto fra i due testi in grado di mettere in luce i punti di forza e quelli di debolezza dell'uno e dell'altro.

Lo scenario, tra il 1927, anno della pubblicazione del primo grande trattato heideggeriano, e il 1929-30, lasso di tempo in cui Heidegger espone le sue lezioni sulla metafisica a Friburgo, non conosce mutamenti all'apparenza radicali; e tuttavia sarà fondamentale mettere in chiaro che gli slittamenti occorsi in tale periodo, per quanto forse poco appariscenti, sono rilevanti tanto quanto quelli provocati dalla svolta degli anni Trenta. L'ontologia di *Essere e tempo*, di cui dettaglieremo gli aspetti di rilievo ai fini dell'elaborato, incontra presto difficoltà insuperabili, di cui lo stesso Heidegger diviene progressivamente consapevole, tanto da rinunciare, come noto, al proseguimento della stesura dell'opera.²⁶ Comincia allora, nella fase immediatamente successiva – e prevalentemente attraverso corsi universitari e conferenze – un lavoro concettuale che, in un primo momento ancora fortemente legato all'impostazione del '27, si distacca da questa fino ad arrivare, con i *Grundbegriffe der Metaphysik*, a un paradigma di pensiero affatto originale, per quanto effettivamente provvisorio. Compito delle prossime pagine sarà proprio quello di rendere visibile tale mutamento di pensiero, che, per quanto già da

²⁶ Sull'interruzione di *Essere e tempo* e sulle ragioni che l'hanno causata cfr. A. Fabris, *Essere e tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2000, pp. 163-168. Ad ogni buon conto, il fallimento dello *Hauptbuch* – non sarà superfluo ricordarlo – più che alla mancanza delle parti di esso inizialmente promesse da Heidegger (e invero scritte e pubblicate successivamente come testi indipendenti o corsi di lezione), è legato all'insufficienza teoretica dell'impostazione rispetto alle aspettative del suo autore.

tempo conosciuto e canonizzato, non sempre viene messo in mostra in tutta la sua centralità. Agiremo, nello specifico, a partire dal problema del mondo, arrivando ad assegnargli il ruolo di concetto cardine – insieme a quello di progetto – per il nuovo impianto di pensiero heideggeriano. L'equilibrio nella relazione uomo-mondo è il grande portato del corso del 1929-30, e il presente lavoro, in quanto tentativo di valorizzazione del corso in questione, dovrà darsi l'obiettivo di metterlo il più possibile in rilievo.

2. *La noia profonda come prerequisito per la posizione del problema del mondo: quale rapporto con il tempo?*

Il tempo s'infutura nel totale,
il totale è il cascame del totalizzante,
l'avvento è l'improbabile nell'avvenibile,
il pulsante una pulce nel pulsabile.²⁷

Il titolo del paragrafo chiama in causa alcuni dei principali luoghi dell'apparato di pensiero di Heidegger: stato d'animo, mondo e tempo. Dall'originale intersecarsi dei tre concetti qui citati si genera, nella *Vorlesung*, un nuovo pensiero, in grado di saldare i conti con alcune delle criticità di *Essere e tempo*. Ci concentreremo qui principalmente sulla questione della noia, chiarendone i legami, oltre che con l'angoscia di *Sein und Zeit*, con il tempo e il mondo, concetti dalla cui relazione, come appureremo, essa trae le proprie condizioni di possibilità: è dal gioco di intersezione e passaggio di tempo e mondo che scaturisce la possibilità dello stato d'animo fondamentale della noia; contestualmente – e ce ne renderemo conto presto – la comprensione del tempo e del mondo non può che passare attraverso una autentica e consapevole esperienza della noia. Ma vediamo la questione più dappresso, alternando alle riflessioni sulla *Vorlesung* quelle su *Essere e tempo*.

²⁷ E. Montale, *Gerarchie*, in Id., *Satura*, Mondadori, Milano 2009, p. 84.

2.1 Situazione emotiva, mondo e temporalità: un primo sguardo su “Essere e tempo”

La situazione emotiva (*Befindlichkeit*), insieme alla comprensione (*Verstehen*) e al discorso (*Rede*), è già in *Essere e tempo* elemento fondamentale del Ci (o in-essere) dell’esserci, l’apertura al contempo gettata e progettante entro la quale l’uomo familiarizza con il mondo: «L’esserci è sempre in uno stato emotivo».²⁸ La situazione emotiva è quindi, insieme alle altre due colonne del Ci dell’esserci,²⁹ il filtro attraverso cui deve passare ogni accesso dell’uomo alle cose del mondo. L’esserci è essere-nel-mondo, giacché ogni sua possibile esperienza è già sempre concretamente collocata sul terreno del mondo, e l’accesso a tale terreno è inevitabilmente mediato dalla tonalità emotiva da cui lo stesso esserci è caratterizzato. L’essere-nel-mondo, spiega Heidegger, va concepito come fenomeno sostanzialmente unitario,³⁰ e la struttura capace di tenere insieme i diversi momenti che lo compongono è da intendersi come Cura

²⁸ *SuZ*, p. 167. Le citazioni della porzione del testo dedicata alla situazione emotiva potrebbero andare avanti a lungo. Qui solo un paio di passaggi di interesse: «Nello stato emotivo l’Esserci è già sempre emotivamente aperto come *quell’ente* a cui esso è rimesso nel suo essere in quanto essere che esso, esistendo, ha da essere» (*ibidem*). La tonalità emotiva è «un modo di essere originario in cui l’Esserci è già aperto a se stesso *prima* di ogni conoscere e volere e *al di là* della portata del loro aprire» (p. 169). I passaggi qui riportati esprimono, in estrema sintesi, due caratteristiche fondamentali della *Befindlichkeit*: il carattere aprente e quello trascendentale.

²⁹ Heidegger tiene ripetutamente a precisare l’assoluta coordinazione fra le componenti del Ci, la quale fa in modo che nessuna di esse abbia il sopravvento sull’altra. «La situazione emotiva è *una* delle strutture esistenziali in cui l’essere del “Ci” si mantiene. Questo essere è cooriginariamente costituito dalla comprensione. La situazione emotiva ha sempre la sua comprensione [...] La comprensione è sempre emotivamente tonalizzata» (*ivi*, p. 176). «*Il discorso è esistenzialmente cooriginario alla situazione emotiva e alla comprensione. [...] La comprensione emotivamente situata dell’essere-nel-mondo si esprime nel discorso*» (*ivi*, p. 198). A tentare una sorta di desedimentazione della situazione di cooriginarietà delle strutture del Ci è Chiara Pasqualin in C. Pasqualin, *Il fondamento patico dell’ermeneutico. Affettività, pensiero e linguaggio nell’opera di Heidegger*, Inschibboleth, Roma 2015. Il tentativo di Pasqualin, di notevoli sistematicità e ricchezza di particolari, propone l’idea di una preminenza della situazione emotiva sulla comprensione e sul discorso. Il primo filtro a cui l’uomo accedrebbe sarebbe perciò la *Befindlichkeit*, e soltanto in un secondo momento egli si avvierebbe alla comprensione e all’espressione nel discorso. La comprensione, l’ermeneutico, avrebbe un fondamento *patico*. È in ogni caso opportuno far presente che il tentativo di Pasqualin, per quanto indubbiamente notevole e ambizioso, cozza contro le vedute e le intenzioni di Heidegger: non esiste, infatti, un sentirsi situati che non sia in qualche modo condizionato e veicolato da una data comprensione; se anche in certi casi una determinata situazione emotiva si fa spazio e precede la comprensione, essa non sarebbe comunque mai stata possibile senza una certa comprensione del mondo che ha in qualche modo predisposto l’esserci a sentirsi emotivamente in un certo modo.

³⁰ «L’essere-nel-mondo è una struttura originariamente e costantemente *unitaria*» (*SuZ*, p. 221).

(*Sorge*). Ad aprire la possibilità della comprensione dell'esserci come Cura, struttura normalmente coperta dalla quotidianità deietta dello stesso esserci, è proprio la *Befindlichkeit*, nella particolare veste dell'angoscia (*Angst*). Con il sopravvenire dell'angoscia dilegua il rapporto medio che l'esserci intrattiene con gli utilizzabili del mondo, colpevole principale dell'incapacità dell'uomo di rivolgersi autenticamente al proprio essere; venuto meno il diversivo, l'esserci, solo davanti al mondo, è finalmente in grado di riscoprire il legame unitario che lo tiene stretto a esso: la Cura come unità articolata di esistenza, effettività e deiezione.³¹

Alla luce di quanto ricordato nella sommaria sintesi dello svolgimento di alcune parti di *Essere e tempo* esibita qui sopra, si rende immediatamente comprensibile che la posizione della *Befindlichkeit* è in esso assolutamente centrale: ad aprire all'esserci il proprio essere non sono primariamente progetti o discorsi, ma l'angoscia come forma eminente della situazione emotiva.³²

E tuttavia non va perso di vista nemmeno il fatto che essa, insieme all'intero complesso degli esistenziali esaminati nella prima parte dell'opera, è destinata a confluire nel punto apicale dell'ontologia del '27: il tempo come orizzonte del problema dell'essere. È a questo proposito che, nella seconda parte dell'opera – l'ultima che, come sappiamo, Heidegger riesce a portare a termine prima di interrompere la stesura del testo –, l'intero apparato dell'analitica

³¹ «L'angoscia, in quanto possibilità dell'essere dell'Esserci, e l'Esserci stesso in essa aperto offrono il terreno fenomenico per cogliere esplicitamente la totalità originaria dell'essere dell'Esserci. L'essere dell'Esserci si rivela come *Cura*» (*ivi*, p. 223). «L'intero fenomeno dell'angoscia manifesta quindi l'Esserci come essere-nel-mondo effettivamente esistente. I caratteri ontologici fondamentali di questo ente sono l'esistenza, l'effettività e l'esser-deietto [...] Questo essere è espresso globalmente dal termine *Cura*» (*ivi*, pp. 233-235).

³² Gli studi critici sul tema della *Befindlichkeit* in Heidegger sono numerosissimi. Ci limitiamo qui a citarne alcuni, tra i più rilevanti: F. Duque, *La filosofia non lascia indifferenti. Gli "umori" del pastore nel pensiero di Heidegger*, trad. it. di A. Pini, a cura di P. Cipolletta, Mimesis, Milano-Udine 2009 (in cui è tra l'altro presente anche una breve ricognizione sul ruolo dell'emotività, per la verità assai sottovalutato, nel corso della storia della filosofia); J.-A. Escudero, *La fenomenologia heideggeriana degli stati d'animo: la funzione di apertura mondana di angoscia, noia e ritegno*, trad. it. di S. Marino, in C. Gentili, F.-W. von Herrmann e A. Venturelli (a cura di), *Martin Heidegger trent'anni dopo*, Il nuovo Melangolo, Genova 2009, pp. 113-130; B.-C. Han, *Heideggers Herz. Zum Begriff der Stimmung bei Martin Heidegger*, Wilhelm Fink Verlag, München 1996; K. Held, *La fenomenologia heideggeriana delle tonalità emotive fondamentali*, trad. it. di G. Baptist, in F. Bianco (a cura di), in *Heidegger in discussione*, Franco Angeli, Milano 1992, pp. 177-201; C. Pasqualin, *op. cit.*; R. Poci, *Heideggers Theorie der Befindlichkeit. Sein Denken zwischen 1927 und 1933*, Alber, Freiburg-München 1996 (di particolare interesse per via dell'area tematica di cui si occupa, quella tra *Essere e tempo* e la svolta).

esistenziale viene pazientemente ricondotto alla sua radice temporale: l'essere può venir compreso soltanto nell'orizzonte di tempo entro cui esso si muove, e requisito indispensabile per la comprensione dell'essere come tempo è la previa riconduzione degli esistenziali dell'esserci alla propria radice temporale.³³

La *Befindlichkeit* – fondata sull'estasi temporale dell'esser-stato³⁴ –, l'essere-nel-mondo – il cui lasciar-appagare l'ente è riconducibile alla struttura temporale della Cura³⁵ –, il mondo stesso – orizzonte dell'intrecciarci delle estasi del tempo³⁶ – non fanno eccezione: la temporalità è insieme ciò che li muove e li rende possibili. Mondo e situazione emotiva, si potrebbe dire estremizzando, devono in certo modo finire col ritrarsi per lasciar vedere il tempo da cui promanano. Si configura, allora, un movimento che, a partire dal mondo e dagli esistenziali che ruotano intorno a esso come elementi con cui l'esserci è in un rapporto di immediata vicinanza, viaggia dritto in direzione del tempo, trovando in esso il proprio senso. Nello *Hauptbuch*, tutto, dall'inizio alla fine, apparecchia le condizioni per la propria riconduzione alla temporalità, e parlare, con riguardo a *Sein und Zeit*, di un *regnare del tempo*,³⁷ probabilmente non sarebbe una forzatura. In estrema sintesi, allora, la conclusione a cui giungiamo può venire riassunta come segue: l'intero svolgimento di *Essere e tempo* profila un andamento lineare “mondo → tempo”, in cui cioè il mondo, punto di partenza, venendo ricondotto al tempo, ha in esso il suo punto di approdo.

³³ «Le strutture ontologiche dell'Esserci finora ricavate debbono essere ricondotte al loro senso temporale [...] Il progetto di un senso dell'essere in generale può essere posto in atto nell'orizzonte del tempo» (*SuZ*, pp. 282-283).

³⁴ «La situazione emotiva si temporalizza primariamente nell'esser-stato [...] Il carattere esistenziale fondamentale della tonalità emotiva è il *portare-indietro-a...*». (*ivi*, p. 403).

³⁵ «Se il lasciar-appagare costituisce la struttura esistenziale del prendersi cura, se questo, in quanto esser-presso, appartiene alla costituzione essenziale della Cura, e se infine quest'ultima, da parte sua, si fonda nella temporalità, ne consegue che la condizione esistenziale della possibilità del lasciar appagare deve essere rintracciata un modo della temporalizzazione della temporalità» (*ivi*, p. 418, nel testo la citazione è in corsivo).

³⁶ «Il mondo non è né semplicemente-presente né utilizzabile, ma si temporalizza nella temporalità. Esso “c'è” insieme al fuori-di-sé delle estasi» (*ivi*, p. 432).

³⁷ Il conio dell'espressione è evidentemente opera nostra. Ad ogni modo, un eventuale *Walten der Zeitlichkeit* in riferimento all'ontologia di *Essere e tempo* si presterebbe a nostro avviso ben più del *Walten der Welt* del corso del 1929-30 a venir tradotto con «regnare».

2.2. Noia profonda e temporalità accartocciata: il mutato scenario del 1929-30

Il corso del 1929-30, pur confermando la centralità del ruolo della situazione emotiva (*Befindlichkeit*),³⁸ nel frattempo ribattezzata da Heidegger “stato d’animo” (*Stimmung*), ne modifica la posizione e il ruolo in maniera significativa.³⁹

Lo stato d’animo, ci dice Heidegger nel 1929-30, è «una sorta di atmosfera nella quale ci immergiamo e dalla quale veniamo poi pervasi», una «melodia» che «non fluttua al di sopra del presunto sussistere autentico dell’uomo, bensì dà il tono a questo essere, cioè dispone e determina il modo e il “modo” del suo essere».⁴⁰ Heidegger sceglie qui di concentrarsi, senza indugiare, come aveva fatto nel corso dell’analitica esistenziale del ‘27, su una caratterizzazione delle tonalità emotive in generale, su uno stato d’animo particolare, declinandone le varianti e le differenti possibilità di dispiegamento. Lo stato d’animo di elezione è quello della noia, che si mostra in tre possibili modalità, di cui non sarà superfluo delineare qui di seguito i tratti principali.⁴¹

³⁸ Ha forse una qualche utilità ricordare che la *Befindlichkeit*, nella traduzione di *Essere e tempo* di A. Marini, viene resa, in modo per certi versi più indicato, con «sentirsi situati»: il concetto che Heidegger tenta di veicolare con il termine *Befindlichkeit* non è infatti solamente quello di uno stato d’animo, bensì quello dell’inesorabile esser-gettato dell’uomo negli affari col mondo. A questo proposito cfr. A. Marini, *Tradurre «Sein und Zeit»*, in M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. di A. Marini, Mondadori, Milano 2006, pp. 1249-1402.

³⁹ Ciò che in ogni caso, rispetto all’impostazione di *Essere e tempo*, rimane immutato, è il rapporto di mutua collaborazione fra comprensione e situazione emotiva: la comprensione (in questo caso del fenomeno del mondo) deve venir tonalizzata da uno stato d’animo fondamentale.

⁴⁰ *GM*, p. 91. La metafora dell’atmosfera verrà ripresa, in riferimento al tema della sessualità umana, da Merleau-Ponty – tra l’altro fortemente influenzato da Heidegger – nella sua opera principale: «La sessualità non è né trascesa nella vita umana, né raffigurata nel suo centro da rappresentazioni inconscie: vi è costantemente presente come un’atmosfera» (M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione* trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2003, p. 236). Per una panoramica dell’influsso del pensiero di Heidegger su Merleau-Ponty e, più in generale, sugli studiosi francesi del Novecento, cfr. R. Cristin, *Riflessi. L’influsso di Heidegger sulla filosofia e sulla cultura del Novecento*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 277-312 (particolarmente le pp. 287-296).

⁴¹ Per un approfondimento della questione della noia in Heidegger si segnalano in particolare P. Emad, *Boredom as Limit and Disposition*, in «Heidegger Studies», I, 1985, pp. 63-78; J. Paumen, *Ennui et nostalgie chez Heidegger*, in «Revue Internationale de Philosophie», XLIII, 68, 1989, pp. 103-130. In riferimento al testo di Emad, è forse interessante far notare che l’inglese, lingua in cui l’autore ha composto il suo contributo, comunemente ritenuta – a torto o a ragione – una lingua filosoficamente povera, esprimendo la noia come *No-Thing* riesce in questo caso meglio del tedesco a rendere linguisticamente lo stato di cose a cui la noia stessa consegna l’uomo.

1) La prima forma di noia è detta da Heidegger *venir-annoiati* (*gelangweiltwerden*) da qualcosa. In essa a determinare la noia è lo squilibrio nel rapporto tra un ente (o un complesso di enti) e la durata di tempo entro cui esso si presenta: è il caso di una stazione ferroviaria presso la quale stiamo attendendo un treno che non giungerà che fra diverse ore.⁴² Ad annoiare, qui, non è semplicemente la stazione ferroviaria, che di per sé di noioso avrebbe ben poco; a determinare il venir-annoiati è invece il fatto che la stazione non si dà nel suo giusto tempo: essa non assolve la sua immediata funzione, quella di accogliere il treno su cui dobbiamo salire, ma ci costringe ad aspettare, dilatando il tempo della sua fruizione: «Il venir-annoiati è un peculiare *paralizzante esser-colpiti dal corso esitante del tempo*».⁴³

Di qui la necessità di uno scacciamento (*Zeitvertreib*) capace di «*cacciar via la noia sprofondando il tempo*»:⁴⁴ guardiamo l'ora, camminiamo nei dintorni della stazione, contiamo gli alberi lungo la strada... In questa forma di noia, che è la più esteriore e immediata – e di conseguenza la più comprensibile seguendo le coordinate del nostro senso comune – si viene tenuti in sospenso dal tempo che esita e, insieme, lasciati vuoti dalle cose, che ci negano il loro abituale utilizzo, perdendo così – per usare in modo improprio una espressione che diverrà cara a Heidegger negli anni Trenta – la loro fidatezza.⁴⁵ Le cose ci lasciano vuoti perché il tempo in cui si danno ci tiene in sospenso: esser-tenuti-in-sospenso ed esser-lasciati-vuoti concertano, in unità, il venir-annoiati da qualcosa.⁴⁶

⁴² Cfr. *GM*, par. 23 a.

⁴³ *Ivi*, p. 131.

⁴⁴ *Ivi*, p. 124.

⁴⁵ «Le cose ci lasciano in pace, non ci disturbano. Ma neppure ci aiutano, non traggono a sé il nostro comportamento. *Ci abbandonano a noi stessi*. Ci lasciano vuoti perché non hanno niente da offrire. Essere-lasciati-vuoti vuol dire non ricevere nulla in offerta da ciò che sussiste» (*ivi*, p. 137).

⁴⁶ La conferenza marburghese del 1924 dal titolo *Il concetto di tempo*, normalmente ritenuta rilevante per il fatto che in essa Heidegger esplicita per la prima volta molti dei temi che faranno grande *Essere e tempo*, anticipa in realtà anche il contesto di questa prima forma di noia enunciata nella *Vorlesung* del 1929-30: «L'esserci, in quanto presente che si prende cura, si trattiene presso ciò di cui si prende cura. *Si annoia nel "che cosa", si annoia di riempire la giornata*. A questo esserci, in quanto essere-presente che non ha mai tempo, il tempo appare improvvisamente lungo. *Il tempo diventa vuoto* perché l'esserci, domandando della quantità, ha già fin dal principio allungato il tempo» (M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, 1924, a cura di F.-W. v. Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 2004, trad. it. di F. Volpi, *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano 1998, pp. 43-44, corsivi nostri). Per un approfondimento dei principali luoghi della conferenza rimandiamo a R. Perrotta, *Note introduttive alla lettura della conferenza «Il concetto di tempo» di M. Heidegger*, in «Il cannocchiale», III, 1991, pp. 93-102.

2) Per meglio cogliere l'unità dei suoi momenti strutturali, oltre che uno strato più originario della sua essenza, è in ogni caso necessario richiamare alla mente una forma di noia più radicale rispetto al semplice venir-annoiati da qualcosa. È il caso della seconda forma di noia, *l'annoiarsi di qualcosa (sichlangweilen bei etwas)*. Con l'annoiarsi di qualcosa l'attenzione, dall'esteriorità dell'ente intramondano, si sposta direttamente nella sfera dell'esserci: qui la noia sopraggiunge non a partire da un ente particolare del mondo, ma direttamente dall'esserci che si annoia.⁴⁷

Heidegger porta l'esempio di una festa, di un evento mondano come tanti: in essa il tempo fluisce privo di intoppi, senza che si ponga il problema di come farlo scorrere per evitare di venir annoiati da qualche cosa.⁴⁸ E tuttavia egli anticipa che alla festa ci si annoia di una noia ben più significativa rispetto a quella precedente. Alla festa non si pone il problema di trovare uno scacciamento che mandi via la noia spronando il tempo; ma non è che qui il diversivo manchi: lo scacciamento dell'annoiarsi-di è di natura diversa, ed è rappresentato dalla festa stessa, che, in maniera quasi paradossale, finisce per essere sia ciò da cui la noia promana sia ciò che cerca di allontanarla.⁴⁹

Come si spiega quindi l'identità di ciò che annoia e di ciò che è finalizzato a scacciare la noia? Qual è la natura dell'impaccio che si cerca di evitare attraverso la partecipazione alla festa, e che cosa, proprio in questo prendervi parte, fa sì che ci si annoi comunque? La risposta di Heidegger, chiarendo lo statuto della seconda forma di noia, getta indirettamente qualche luce anche sulla terza: l'uomo che viene annoiato dalla festa scaccia il tempo per non incontrare le questioni fondamentali del proprio essere; la noia che si presenta durante la serata di festa non è quella lenta e sgradevole dell'accezione quotidiana del termine, ma l'esito di un sotterfugio ideato dall'uomo – più o meno consciamente – per rendersi più leggera l'esistenza. L'artefice di questa noia è in effetti l'uomo stesso, il quale, appiattitosi sugli eventi del presente e sulla povertà di senso che da essi proviene, lascia passare il tempo distraendosi e vivacchiando per non porsi il problema di come condurre un'esistenza consapevole. Il solo prender parte alla festa, con il suo impedire il sopraggiungere di un'autentica riflessione su di sé da parte dell'esserci, è uno scacciamento; e contemporaneamente, proprio scacciando il tempo

⁴⁷ «La noia si concentra sempre più su di noi, sulla nostra situazione in quanto tale» (*GM*, p. 150).

⁴⁸ Cfr. *ivi*, par. 24 b.

⁴⁹ Lo scacciamento è in questo caso «*tutto l'atteggiamento e il contegno, l'intera serata, l'invito stesso [...] La serata è ciò di cui ci annoiamo, e questo di-cui è al tempo stesso lo scacciamento*» (*ivi*, p. 150).

della riflessione, il vivere mondano si configura come una più elevata forma di noia. Qui, come nel primo tipo di noia, si viene lasciati vuoti e tenuti in sospeso: il rivolgersi alle attrazioni della festa, in quanto «estendersi dell'indolenza» e «scivolar-via [...] da noi stessi verso ciò che accade», ci lascia vuoti;⁵⁰ il rimanere irretiti nel presente immobile della festa, che non pensa al già-stato e mette da parte le riflessioni sul futuro, ci tiene di fatto in sospeso presso di sé.⁵¹ Ed è di nuovo, quello fra il vuoto in cui si viene lasciati e l'essere in sospeso, un rapporto unitario: il rimanere in sospeso nel presente che non scorre fa sì che, scivolando via da se stessi, si rimanga vuoti.

L'uomo che si annoia di qualcosa, dimentico di sé, sceglie in realtà il male minore: trasforma il tempo in «un unico "ora" dilatato»,⁵² taglia i ponti con il passato e l'avvenire, finendo sì col dover incontrare la noia, ma evitando di fare i conti con la più radicale e impegnativa forma della noia stessa, quella che elimina ogni possibile riferimento a uno scaccia-tempo in grado di alleviarne il peso.

3) Il culmine teoretico della trattazione dello stato d'animo viene raggiunto da Heidegger con la terza forma di noia, la noia profonda come "l'uno si annoia" (*tiefe Langeweile als das "es ist einem langweilig"*), che rappresenta il viatico diretto verso l'autentica posizione del problema del mondo, il quale proprio attraverso la noia si presta a venir compreso in maniera privilegiata.⁵³ Essa viene dunque investita dell'eredità dell'angoscia, lo stato d'animo che in *Essere e tempo* e nella prolusione del '29 aveva ricevuto il compito di riportare l'uomo sulla via dell'autentico interrogare.⁵⁴

⁵⁰ *Ivi*, p. 156.

⁵¹ Il tempo della serata «si mostra e non scorre: *sta fermo*. Ma ciò non significa proprio per niente che sia scomparso: anzi, questo *star fermo del tempo* è il *tenere-in-sospeso* più *originario*» (*ivi*, p. 162).

⁵² *Ivi*, p. 164.

⁵³ «Questo stato d'animo porta noi stessi nella possibilità di una *comprensione privilegiata*», «ha in se stesso il carattere del *manifestare il modo in cui stanno le cose riguardo a noi*» (*ivi*, p. 180).

⁵⁴ La prolusione, testo di cui si è scelto di non occuparsi direttamente nello spazio di questo scritto, rappresenta comunque una tappa fondamentale nell'itinerario heideggeriano; per noi particolarmente rilevante è il fatto che essa presenti tratti riconducibili sia all'impostazione della *Vorlesung* sia a quella del pensiero onto-storico successivo alla svolta. L'angoscia della prolusione, che condivide il carattere eminentemente rivelativo con quella di *Essere e tempo*, ha il compito, attraverso lo spaesamento da essa stessa prodotto, di mostrare il niente come correlato essenziale dell'essere: quest'ultimo può mostrare tracce di sé solo come "nientificatore" dell'ente, vale a dire come ciò che, essenzialmente diverso dall'ente, è niente rispetto a esso e ha il potere, facendolo dileguare, di trasformarlo a sua volta in niente: «Nell'angoscia c'è un indietreggiare davanti a..., che certo non è più un

Qui, come in parte già nella seconda forma di noia, ad annoiare non è nulla di immediatamente considerabile come noioso, ma il venir meno di qualsiasi possibile progettualità concreta, oltre che dell'identità stessa di colui che si annoia (l'*Es* dell'*Es ist einem langweilig*, in quanto pronome neutro, cerca proprio di dire della perdita dell'identità consolidata da parte del "soggetto" che si annoia). L'uomo della noia profonda vede crollare le possibilità di affidamento all'ente determinato come diversivo, e, distolto dalle singolarità date, si ritrova condotto dinanzi al mondo.⁵⁵ Venuto meno lo spazio del consueto, pertanto, a rimanere è proprio il contesto più opportuno per la riflessione su di sé, che le precedenti forme di noia cercavano di tenere a distanza.⁵⁶ Negando all'uomo le possibilità consuete del suo fare, lo stato d'animo della noia profonda lo consegna a una progettualità di natura assai diversa (tutto avviene di nuovo, quindi, nel segno dell'interazione fra *Stimmung/Befindlichkeit* e *Verstehen*). All'uomo si mostrano allora le possibilità inutilizzate, tra cui quella privilegiata, la possibilità di esser proprio a sé, di essere se stesso:

fuggire, bensì una quiete incantata. Questo indietreggiare davanti a... prende le sue mosse dal niente. Quest'ultimo non attrae a sé, ma per essenza respinge. Ma questo respingere da sé è in quanto tale il rinviare, facendolo dileguare, all'ente nella sua totalità che affonda. Questo rinviare, respingendolo nell'insieme, all'ente nella sua totalità che dilegua [...] è l'essenza del niente: la nientificazione (*Nichtung*). [...] Nell'essere dell'ente avviene il nientificare del niente» (M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, 1929, in *Wegmarken*, a cura di F.-W. v. Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M., 1976, trad. it. di F. Volpi, *Che cos'è metafisica?*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1997, pp. 70-71). Come detto, uno dei vari punti di interesse di *Che cos'è metafisica?* risiede nella riconducibilità dei suoi tratti a prospettive diverse: da un lato il niente di cui in essa si parla è il segno della differenza ontologica, e questo la renderebbe facilmente riconducibile, come vedremo più avanti, alla *Vorlesung* del 1929-30; dall'altro lato il fatto che il "non" sia tratto distintivo dell'essere la consegna già quasi alla prospettiva dello Heidegger maturo.

⁵⁵ «L'esser-ci si trova posto da questa noia dinanzi all'ente nella sua totalità, in quanto in questa forma di noia l'ente che ci circonda non offre più alcuna possibilità del fare e alcuna possibilità del lasciar fare. Esso si nega nella sua totalità in relazione a tali possibilità» (*GM*, pp. 184-185).

⁵⁶ Nella prima forma di noia, fa presente Heidegger, l'uomo che si affaccenda per riempire il tempo vuole inconsapevolmente scongiurare il rischio di cadere nella noia profonda di venir portato, per suo tramite, davanti al proprio esserci. «La caratteristica inquietudine della prima forma di noia e del peculiare scacciamento che le è proprio, non è un mero fenomeno psichico collaterale di questa noia, bensì fa parte della sua essenza. Ciò implica che in quel venir-annoiati da qualcosa la persona annoiata voglia – senza saperlo esplicitamente – sfuggire a quell'annoiarsi», cioè – come adesso vediamo più chiaramente – vuole portare via se stesso dalla possibilità che l'esser-ci in lui divenga manifesto e inizi a oscillare nella forma della terza noia da noi caratterizzata» (*ivi*, p. 206).

Questo peculiare impoverimento, che ha inizio con questo “annoarsi” in riferimento alla nostra persona, *porta* per la prima volta il *sé* in tutta la sua nudità di fronte *a se stesso* come quel *sé* che ci è, e che ha assunto il proprio esser-ci. A quale scopo? *Per esserlo*.⁵⁷

La noia profonda apre alle possibilità che consentono, attraverso un lavoro di riappropriazione di *sé*, di essere propriamente un *Sé*. La suddetta mancanza di riferimenti certi, consegnando l'ente all'insignificanza, chiude la strada verso un acquietamento nell'ente dato, e così facendo lascia vuoti.⁵⁸ Nello stato di sospensione dell'azione teorica e pratica sull'ente, si annunciano le possibilità che, proprio in quanto l'azione è sospesa, vengono contemplate *in quanto* possibilità, senza che su di esse si proiettino le aspettative di una progettualità determinata: lo sguardo inattivo sulle possibilità lasciate allo stato di possibilità è l'esser-tenuti-in-sospeso della terza forma di noia.⁵⁹

E se in riferimento alla prima e alla seconda forma di noia si è potuto parlare rispettivamente di temporalità esitante e di temporalità immobile, in questo caso, avvalendosi di una espressione di cui Heidegger non si serve, si avrebbe buon gioco a parlare di *temporalità accartocciata*: le tre estasi del tempo, normalmente dette tali proprio perché continuamente protese una in direzione dell'altra, si ritraggono in *sé*, come appallottolandosi e cercando di dileguare per lasciar vedere un che di altro.⁶⁰ Non è che qui il tempo sparisca (ed è Heidegger stesso a

⁵⁷ *Ivi*, p. 189.

⁵⁸ «Il vuoto consiste qui nell'indifferenza che avvolge l'ente *nella sua totalità*» (*ivi*, p. 183).

⁵⁹ «Cosa significa che l'ente nella sua totalità neghi le possibilità del fare e lasciar fare a un esser-ci? Ogni *negare* è in *sé* un *dire*, cioè un rendere-manifesto. [...] Il diniego parla di queste possibilità dell'esser-ci. Il diniego non ne parla, non apre su di esse un dibattito, bensì negando *le indica*, e nel negarle le rende note» (*ivi*, p. 186). Heidegger si spende qui in uno dei suoi tentativi di recupero in positivo del nulla e del rifiuto (tipici soprattutto della seconda fase del suo pensiero), che, da potenza di mera negazione logica, diventa forza massimamente produttiva: è solo negando le possibilità che siamo abituati a concretizzare in maniera irriflessa, che la noia profonda ci dà a conoscere tali possibilità in quanto tali, in quanto le possibilità che sono.

⁶⁰ Anche Pasqualin, riferendosi alla temporalità della noia profonda, parla di un «venir meno della triplice scansione temporale», indirizzando però questa sua intuizione verso una limitazione del ruolo del progetto: dato che la progettualità, per articolarsi, necessita delle tre estasi temporali, nel momento in cui esse vengono meno, a venir meno sarà anche la stessa progettualità, che finirà quindi per lasciare tutto il campo alla situazione emotiva. Partendo dalla medesima premessa di Pasqualin – quella cioè secondo cui nella noia profonda si assiste a una sorta di ritirarsi in se stessa della temporalità – ci muoviamo qui in una direzione diversa: l'accartocciarsi delle estasi non conduce a un'egemonia della situazione emotiva; il tempo tenta invece, nel suo farsi da parte, di

ricordare a ogni piè sospinto che così non è);⁶¹ esso è al contrario assolutamente decisivo, ma lo è *nell'atto del suo accartocciarsi*, del suo farsi da parte per mostrare ciò verso cui la trattazione della *Vorlesung* tende: questo centro di attrazione è *il mondo*.

Già nei paragrafi dedicati alla prima forma di noia, Heidegger aveva scritto: «È allora evidente che il *venir annoiati* e la noia in generale sono totalmente *radicati in questa misteriosa essenza del tempo*». ⁶² Alla fine della sezione dedicata allo stato d'animo, in maniera ancora più eloquente, sentenza:

Affermiamo: lo stato d'animo fondamentale della noia è radicato nella temporalità dell'esser-ci; la *temporalità dell'esser-ci* e quindi *l'essenza stessa del tempo* sono la *radice di queste tre questioni*, che in se stesse, nella loro peculiare unità, riuniscono in sé *la questione fondamentale della metafisica*, che noi denominiamo così: *il problema dell'essere – essere e tempo*.⁶³

In queste righe – che non potrebbero essere più chiare – la temporalità viene ricondotta direttamente, come nel '27, al problema dell'essere. Non può sfuggirci, pertanto, che anche in questo caso, come in tutta l'esperienza filosofica di Heidegger, il tempo gioca un ruolo a dir poco decisivo; come se non bastasse, Heidegger suggerisce, nel passaggio riportato qui sopra, che le sue vedute in merito al tema del tempo, rispetto allo *Hauptbuch*, sono rimaste in fondo le medesime.

L'ipotesi che nondimeno ci sentiamo di formulare è che, nel caso della terza forma di noia, il tempo è decisivo *attraverso il suo mancare* e il suo accartocciarsi per lasciar vedere una dimensione verso la quale tende: è l'atto del ritrarsi del tempo per concedere la visione del mondo. Proviamo ora, anche a costo di risultare ripetitivi, a indugiare ancora un poco sulla questione.

consegnare alla progettualità nuove possibilità da progettare. Cfr. C. Pasqualin, *Il fondamento patico dell'ermeneutico*, cit., p. 399.

⁶¹ Non a caso il paragrafo 32 porta il titolo *Il carattere temporale della noia profonda (Der Zeitcharakter der tiefen Langeweile)*: per Heidegger non solo, dunque, nella noia profonda il tempo non sparisce; esso è anzi persino il carattere fondamentale di questa stessa noia.

⁶² *GM*, p. 131.

⁶³ *Ivi*, p. 226.

«La noia, quanto più diviene profonda, altrettanto più compiutamente affonda le sue radici nel tempo che noi stessi siamo»:⁶⁴ il terzo tipo di noia – su questo Heidegger non lascia spazio a dubbi – è quello che più radicalmente poggia sulla temporalità. La radicalità del rapporto della noia con il tempo, tuttavia, non necessariamente deve scaturire da una onnipervasività del tempo; il tempo accartocciato della *tiefe Langeweile*, ritraendosi, fa sì che si ritraggano anche i riferimenti all'ente determinato, lasciando così vedere il mondo. È solo perché le estasi temporali si disarticolano e si accartocciano, che l'ente normalmente destinato allo sfruttamento si nega ai progetti pratici dell'uomo; venendo meno le dimensioni dell'avvenire e del passato come orizzonti definiti in cui è possibile dispiegare un progetto operativo, tutto l'ente si ritrae, mostrandosi soltanto come puro possibile che deve venir mantenuto come tale: questa totalità manifesta dei possibili che viene qui lasciata imporsi è il mondo.

Il tempo, allora, è sì la condizione indispensabile per la comparsa del mondo, ma è tale come tempo ritratto che, proprio in questo suo ritrarsi, lascia il campo a qualcosa di ulteriore. Il tempo della noia profonda incanta-e-incatena l'uomo.⁶⁵ Ma come ci riesce? Semplicemente *mancando e disarticolandosi*. Il tempo, dunque, incanta-e-incatena l'esser-ci, ma prima di tutto incatena se stesso. Scrive Heidegger: «Ciò che il tempo annuncia quando incanta-e-incatena, lo annuncia nel rifiuto e nella mancanza di sé».⁶⁶ Il tempo annuncia il mondo venendo a mancare: è mediante l'«autosoppressione» dell'estaticità del tempo che compare il mondo. «Ciò che autenticamente si nega non è l'ente, ma il tempo che rende possibile la manifestatività dell'ente nella sua totalità»:⁶⁷ tutto dipende dal negarsi del tempo, che è decisivo in quanto dilegua. Attraverso questo mancare, il corso del 1929-30 guadagna il passaggio dal tempo al mondo.⁶⁸

Il tempo della *Vorlesung*, che dismette l'estaticità delle sue dimensioni e si accartocchia su se stesso, rivolge lo sguardo dell'uomo – e ce ne occuperemo tra non molto – su un orizzonte

⁶⁴ *Ivi*, p. 190.

⁶⁵ «Uno si annoia. Questo stato d'animo, nel quale l'esser-ci è ovunque, eppure non può stare in alcun luogo, ha il carattere peculiare dell'essere-incantato-e-incatenato. *Ciò che incanta-e-incatena* non è altro che l'*orizzonte temporale*» (*ivi*, p. 194).

⁶⁶ *Ivi*, p. 197.

⁶⁷ *Ivi*, p. 199.

⁶⁸ È importante rilevare, pur *en passant*, che questa temporalità che si rende decisiva non imponendosi, ma mancando, si pone in piena continuità con il generale stile di pensiero di Heidegger, il quale soprattutto dopo la svolta cercherà di porre l'accento sulla forza creatrice dell'attesa, della latenza e degli stati d'animo a esse connessi.

nuovo: il mondo come orizzonte del problema dell'essere. Non è quindi a caso – lo appuriamo pienamente ora – che Heidegger, fin dal principio, abbia insistito sulla necessità di destare la *tiefe Langeweile*: è solo attraverso l'accartocciarsi delle estasi del tempo e il venir meno della determinatezza dell'ente che in essa si producono, che è possibile porre adeguatamente il problema del mondo.

Nella situazione che si genera nella noia, il mondo non viene semplicemente descritto esteriormente, ma vissuto dall'interno in quanto direttamente evocato dallo stato d'animo. Ecco allora perché la noia è la condizione indispensabile per la posizione del problema del mondo: in essa e mediante essa, in un movimento complesso ma in qualche modo immediato, viene meno tutto ciò che mondo non è, così che il mondo stesso possa venir visto da chi è preso nella noia profonda nel modo più limpido possibile.

Non si tratta, nel discorso di Heidegger, di un semplice passaggio logico esteriore, dotato di una certa solidità ma in fin dei conti specioso: la noia, si potrebbe pensare, fa crollare l'ente e perciò ci consegna il mondo. È qualcosa di radicalmente diverso: affinché il mondo si dia, è necessario che chi lo cerca non semplicemente capisca la noia come condizione indispensabile, ma che egli viva su di sé questa noia e ne esperisca tutto il potere evocativo. In tal senso la noia è capace di condurci verso il mondo, e questo, per Heidegger, è un autentico esercizio filosofico vissuto dal di dentro.⁶⁹ Ciò dà infine piena coerenza all'argomentazione della *Vorlesung*, la quale, lo ricordiamo, era partita dalla necessità di definire la filosofia a partire da se stessa e dall'atto del suo stesso farsi. Filosofia, noia, temporalità e mondo non vengono compresi descrivendoli – secondo un esercizio fenomenologico fin troppo banale –, ma passando per una messa in funzione di essi da parte dell'interrogante, che li comprende in quanto, vivendoli, li assume concretamente su di sé.⁷⁰

2.3. Un passo oltre "Sein und Zeit": il mondo come ulteriorità rispetto al tempo

Giunti al termine della caratterizzazione dei tratti distintivi dei tre tipi di noia, ci si è aperto lo spazio per alcune ipotesi di natura interpretativa – che cercheremo anche, nelle prossime

⁶⁹ «Boredom is capable of directing us to the world» (P. Emad, *Boredom as Limit and Disposition*, cit., p. 64).

⁷⁰ E, pur al netto di ciò, Heidegger precisa che «non siamo mai abbastanza parsimoniosi nei nostri discorsi sulla filosofia, e non agiamo mai abbastanza *nel* filosofare» (*ivi*, p. 204).

righe, di confrontare con quanto detto su *Essere e tempo*, la cui trattazione nel contesto di questo scritto finirà perciò col risultare meno casuale.

Quali elementi, in tutte e tre le forme dello stato d'animo in questione, permangono? Certamente l'esser lasciati vuoti e l'esser tenuti in sospenso, la cui concertazione, abbiamo visto, si presenta come struttura formale alla base di qualsiasi forma di noia. Ciascuno dei tre modi della noia scaturisce da un certo rapporto – mobile e unitario – tra un essere lasciati vuoti e un essere tenuti in sospenso; a seconda dell'entità e della conformazione di tale rapporto, ci si troverà dinanzi a una delle tre forme della noia. La struttura formale “essere-lasciati-vuoti – essere-tenuti-in-sospenso” si rivela pertanto un momento fondamentale e inaggirabile per la caratterizzazione dello stato d'animo della noia.

Ancora più a monte, però, incontriamo il tempo. Nel caso dell'attesa alla stazione tipica del venir annoiati da qualcosa l'ente non si offre a noi nel suo proprio tempo; durante l'evento mondano riconducibile all'annoarsi di qualcosa tutto viene appiattito in un presente che non fluisce; la noia profonda come “l'uno si annoia” ci consegna a una temporalità che, perdendo il suo carattere essenzialmente estatico, si accartocchia e si disarticola. Ognuno dei tre modi fondamentali della noia, quindi, intrattiene evidentemente un rapporto intimo con il tempo, tanto da far concludere, almeno a uno sguardo superficiale sull'impostazione della *Vorlesung*, che il tempo potrebbe legittimamente venir considerato l'orizzonte del problema della noia – esattamente come, lo ricordiamo, in *Essere e tempo* esso rappresenta l'orizzonte del problema dell'essere.

Ma abbiamo visto anche che, almeno secondo la nostra ricostruzione, nel contesto della *Vorlesung* del 1929-30 non è al tempo che spetta l'ultima parola. Nel caso della forma più radicale di noia, esso deve in qualche modo farsi da parte, ritrarsi e concedere così all'uomo la vista del mondo. Nel 1929-30, allora, il punto di arrivo della trattazione non è, come nel '27, il tempo, ma il mondo: esso è il concetto verso cui l'intero svolgimento della *Vorlesung* tende e nella cui sfera tutti gli altri – compreso il tempo – vengono alla fine ricompresi, nonché quello che, in linea con la circolarità ermeneutica, è sempre stato necessariamente presupposto.

È vero, dunque, che il tempo è presente ed essenziale in tutti e tre i tipi di noia; ma è vero anche che, operando i dovuti distinguo, ci si accorge facilmente che esso, mentre nelle prime due forme è effettivamente l'orizzonte ultimo e insuperabile, nel caso della noia profonda si configura in modo tale da rendersi decisivo indicando in direzione di orizzonte ancora

ulteriore, che in qualche modo lo trascende. La *tiefe Langeweile* è lo stato d'animo fondamentale perché in essa si intravede un nuovo orizzonte ultimo, capace di andare oltre la configurazione di *Essere e tempo*: non più il tempo, ma il mondo. Nella grande opera del '27, tutto, *Befindlichkeit* compresa, tendeva in direzione del tempo, tanto da farci ipotizzare un andamento lineare della trattazione secondo lo schema "mondo → tempo"; visto lo scompaginamento della situazione operato da Heidegger nel 1929-30, lo svolgimento della *Vorlesung* ci sembra sintetizzabile secondo un andamento ribaltato, quello "tempo → mondo": il primo corre dritto verso il secondo, il tempo confluisce nella totalità manifesta del mondo.

Non è soltanto l'ordine seguito da Heidegger nell'esposizione dei vari temi del corso, è bene tenerlo fermo, a giustificare il rintracciamento della linea che parte dal tempo e viaggia verso il mondo; a dare sostanza alle nostre ipotesi è invero la stessa struttura concettuale dell'opera, che dall'inizio alla fine mette in campo i concetti chiave del pensiero di Heidegger per farli confluire in quello del mondo (e il fatto che, in effetti, anche l'ordine di trattazione dei temi del corso segua questa linea non è che una conseguenza di una prospettiva prima di tutto concettuale). L'«inizio del tutto nuovo» di cui Heidegger parla nella lettera a Elisabeth Blochmann si concretizza in un pensiero che non fa più dell'uomo o del tempo i protagonisti unici della ricerca dell'essere, ma che, attraverso la ridefinizione del ruolo del mondo, ritraduce la *Seinsfrage* nei termini di una cosmologia. A una ricerca dettagliata delle nuove fattezze e dei compiti del mondo nella *Vorlesung*, sempre con un occhio rivolto a *Essere e tempo*, è dedicato il prossimo paragrafo.

3. "In-der-Welt-sein" e "Walten der Welt": lo spostamento dell'asse dal "Dasein" al mondo e il nuovo equilibrio tra uomo e mondo

La trattazione della situazione emotiva nelle sue diverse forme e, in particolare, dello stato d'animo della noia, ci ha condotti direttamente dentro il problema del mondo, su cui dovremo soffermarci con attenzione. Esso rappresenta, come a più riprese abbiamo anticipato, il punto nevralgico dell'impostazione concettuale della *Vorlesung*, e perciò, per non lasciarsi sfuggire le grandi novità di quest'ultima, si renderà necessario puntualizzarlo al meglio.

Come sappiamo, la rilevanza indiscutibile attribuita al mondo non è novità del corso del 1929-30: il mondo come contesto del complesso di rimandi fra gli enti e l'essere-nel-mondo come esistenziale dell'esserci rientrano infatti tra le strutture portanti dell'ontologia di *Essere*

e tempo.⁷¹ Ciò che qui si tratta di tentare, allora, è l'applicazione del metodo della nostra ricerca – che prevede di porre in rilievo le ricchezze concettuali della *Vorlesung* attraverso il confronto con altre opere di Heidegger – al concetto di mondo, senza dubbio il più importante nel contesto del corso di lezioni sulla metafisica.

Questo passo, decisivo ai fini del lavoro qui proposto, ci condurrà alla legittimazione della tesi secondo cui, dal 1927 al 1929-30, il pensiero di Heidegger supera l'essere-nel-mondo in direzione del mondo *tout court*; tale tesi, già di per sé di interesse, ne implica immediatamente una ancora più rilevante: il nuovo ruolo del mondo porta anche a un nuovo equilibrio fra l'uomo e l'essere.⁷² Dalla dimostrazione di questa seconda ipotesi dipenderà poi il prosieguo del presente scritto, dedicato al confronto della *Vorlesung* con le opere heideggeriane degli anni successivi.

3.1. *Mondo ed essere-nel-mondo nell'ontologia di "Essere e tempo"*

Il *modus operandi* dell'ontologia del '27 è noto: posta la necessità di riportare al centro del dibattito il problema dell'essere, si individua nell'analisi dell'esistenza dell'uomo, l'unico ente

⁷¹ Per un approfondimento della questione del mondo in Heidegger si segnalano in particolare W. Biemel, *Le concepte de Monde chez Heidegger*, Nauwelaerts-Vrin, Paris 1950; F. Coutourier, *Monde et être chez Heidegger*, Les presses de l'Université de Montréal, Montréal 1971; G. Finazzo, *L'uomo e il mondo nella filosofia di M. Heidegger*, Studium, Roma 1963. In tutti e tre i casi si tratta, è bene farlo presente, di opere piuttosto datate, e in virtù di ciò anche, pur nell'ampiezza che le caratterizza, inevitabilmente manchevoli. In ogni caso, ai fini di questo scritto, esse si rivelano utili specialmente nella caratterizzazione del mondo così come Heidegger lo presenta nell'ontologia fondamentale.

⁷² È vero che la formula «prevalere del mondo», più che a uno stato di equilibrio, lascia pensare a una primazia del mondo sull'uomo; e tuttavia, considerando da vicino le caratteristiche di questo prevalere, ci accorgeremo di come esso non è indice di un prevaricare, né di una situazione di minorità dell'uomo rispetto al mondo. Delle molteplici accezioni del termine *Walten* (di cui, come sappiamo, "prevalere" è la traduzione) abbiamo già detto, e siamo perciò perfettamente consci del fatto che esso, oltre al dominio, può designare l'accoglienza e la cura di qualcosa o qualcuno. Va inoltre sempre tenuto presente che, una volta tra le mani di Heidegger, qualsiasi termine subisce una notevole torsione rispetto al suo uso comune, e pertanto, anche nel caso del *Walten*, più che alle accezioni correnti del termine bisognerà far riferimento al ruolo del tutto originale che esso viene ad acquisire nel testo heideggeriano (un discorso simile vale, non a caso, per l'espressione *Weltbildung*, che, per quanto sembri designare l'attività trascendentalistica di un soggetto, in Heidegger fa riferimento, come vedremo, a qualcosa di ben diverso da ciò).

capace di porsi la *Seinsfrage*, il viatico verso l'adeguata messa a tema della domanda fondamentale.⁷³ La speranza di Heidegger è appunto quella che, una volta analizzata da cima a fondo l'esistenza umana nella sua relazione essenziale all'essere, le condizioni per interrogare l'essere stesso risultino sostanzialmente apparecchiate. Abbiamo già riferito di come tali speranze finiscano prematuramente e sostanzialmente frustrate; ciò che qui conta, ad ogni modo, è che nelle parti dell'opera che Heidegger riesce a portare a termine si configura un determinato rapporto tra l'uomo e il mondo, che è nostro interesse interrogare.

Non si può propriamente parlare, a proposito di *Essere e tempo*, di esistenzialismo⁷⁴ o soggettivismo,⁷⁵ ma certo lo *Hauptbuch* rimane debitore di alcune maniere classiche della filosofia, su tutte il trascendentalismo e la fenomenologia.⁷⁶ Ciò si traduce in un rapporto dell'uomo con il mondo inevitabilmente sbilanciato dalla parte del primo: l'esserci, a cui appartengono l'aver-da-essere e l'esser-sempre-mio, e la cui esistenza si lascia spiegare nei termini di un-

⁷³ Dato che «l'Esserci è siffatto che, essendo, comprende qualcosa come l'essere» (*SuZ*, p. 31), si rende necessaria l'analitica esistenziale dell'Esserci come «ostensione dell'orizzonte per l'interpretazione [*Interpretation*] del senso dell'essere in generale» (*ivi*, p. 28).

⁷⁴ Il fatto che Heidegger sia stato lungamente e ben poco legittimamente guadagnato alla causa dell'esistenzialismo è dovuto al fatto che egli, fino al '27 (e in realtà non oltre), è abbastanza convinto del fatto che «una teoria critica dell'essere è possibile solo come dottrina dell'esistenza». (P. Chiodi, *L'esistenzialismo di Heidegger*, Taylor, Torino 1947, p. 193).

⁷⁵ Sul superamento del soggettivismo cartesiano da parte dell'ontologia fondamentale si veda F.-W. v. Herrmann, *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu "Sein und Zeit"*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1974.

⁷⁶ Sarebbe probabilmente più opportuno parlare, nel caso dell'ontologia di *Essere e tempo*, di un condizionamento diretto e incipiente della fenomenologia, poiché di fatto di un debito con essa, seppur in termini diversi, si può parlare anche in riferimento alle opere mature di Heidegger. Sul debito heideggeriano con la fenomenologia segnaliamo C. Esposito, *Heidegger fenomenologo*, in M. M. Olivetti (a cura di), *La recezione italiana di Heidegger*, CEDAM, Padova 1989, pp. 395-444; Id., *Il fenomeno dell'essere. Fenomenologia e ontologia in Heidegger*, Edizioni Dedalo, Bari 1984; F.-W. v. Herrmann, *Sentiero e metodo. Sulla fenomenologia ermeneutica del pensiero della storia dell'essere*, trad. it. di C. Badocco, Il Melangolo, Genova 2003. In particolare, von Herrmann cerca di dimostrare non soltanto che l'ontologia fondamentale è pervasa da cima a fondo di fenomenologia, ma anche e soprattutto che, nel passaggio da essa al pensiero onto-storico, la via percorsa da Heidegger rimane quella fenomenologica. La fenomenologia, spiega von Herrmann, è l'attitudine filosofica che si lascia suggerire i modi dell'approccio ai fenomeni dalla natura dei fenomeni stessi; nel passaggio dall'impianto del '27 a quello del *Denken des Seyns* Heidegger ha continuato a essere fenomenologo, adattando il suo interrogare alle nuove fattezze di volte in volta assunte dall'essere, l'unico fenomeno che egli, nel suo itinerario di pensiero, propriamente ha interrogato.

essere-nel-mondo, esplica concretamente queste sue determinazioni essenziali sul terreno del mondo.⁷⁷ Il mondo di *Sein und Zeit*, allora, non è in fondo altro che il terminale diretto di un esistenziale dell'esserci, l'essere-nel-mondo (a sua volta contraddistinto dalla situazione emotiva, dalla comprensione e dal discorso come modi dell'in-essere). Il mondo, detto altrimenti, è nel '27 soltanto uno dei momenti strutturali di cui si compone l'essere-nel-mondo, che è una categoria dell'esistenza dell'uomo:

La «mondità» è un concetto ontologico e intende la struttura di un momento costitutivo dell'essere-nel-mondo. Ma questo ci è apparso come una determinazione esistenziale dell'Esserci. La mondità è quindi essa stessa un esistenziale. [...] Ontologicamente il «mondo» non è affatto una determinazione *dell'ente difforme* dall'Esserci, ma è, al contrario, un carattere dell'Esserci stesso.⁷⁸

A rientrare nella cerchia degli esistenziali, scrive Heidegger nelle righe riportate qui sopra, non è soltanto l'essere-nel-mondo, ma finanche il mondo stesso, dato che la mondità è «essa stessa un esistenziale». L'ontologia fondamentale riconduce il mondo alle categorie dell'uomo, e perciò quello presentato in *Essere e tempo* è sostanzialmente un mondo umanizzato, che dipende dall'uomo e viene descritto in relazione a esso.⁷⁹

E per quanto, a detta di Heidegger, quello del mondo sia un concetto che non può venir esposto in una trattazione univoca in virtù della sua evidente polisemia,⁸⁰ da una disamina attenta delle quattro definizioni di esso da egli riportare tale polisemia risulta decisamente ridimensionata: che infatti il mondo venga definito a partire da ciò che non è esserci (le cose, gli enti intramondani) o da ciò che esso è (il mondo come «ciò *in cui* un Esserci effettivo “vive” come tale»)⁸¹, il punto di riferimento rimane sempre l'uomo. Le analisi che seguono,

⁷⁷ Cfr. *SuZ*, par. 12, 14.

⁷⁸ *Ivi*, p. 86.

⁷⁹ Cambia le cose soltanto fino a un certo punto il fatto che Heidegger ci dica che «l'essere-nel-mondo deve in primo luogo esser chiarito rispetto al momento strutturale “mondo”» (*ivi*, p. 85). Il fatto che, nell'esplicitazione dei momenti strutturali dell'essere-nel-mondo, il mondo abbia la precedenza, conferma anzi che esso non è altro che un semplice momento di una categoria dell'esserci.

⁸⁰ «Dalle considerazioni finora fatte e dal frequente impiego del termine “mondo”, risulta evidente la sua polisemia» (*ivi*, p. 86).

⁸¹ *Ivi*, p. 87.

dedicate alla descrizione del mondo degli enti difformi dall'esserci (par. 12) e del carattere generale della mondità (par. 18), non fanno che venire incontro alle nostre ipotesi: gli enti intramondani sono mezzi che diventano tali sono nell'utilizzo che di essi fa l'esserci; la mondità del mondo è definibile come complesso di rimandi caratterizzato dall'appagatività (*Bewandtnis*), cioè dal fatto che gli enti sono collocati in un insieme dinamico in cui ciascuno di essi è destinato a trovare appagamento in un altro (a presiedere all'opera di appagamento è, naturalmente, l'uomo). Dopo una breve serie di paragrafi (22-24) in cui la spazialità del mondo e degli enti che in esso si incontrano viene ridotta alla spazialità dell'uomo, la trattazione dedicata al mondo in *Essere e tempo* si conclude. Esso non è altro che l'ampio contesto della gettatezza e della progettualità umane, gettatezza e progettualità senza le quali difficilmente riuscirebbe ad acquisire un senso.⁸² Se è vero, come Heidegger non si stanca di ricordare, che non c'è esserci senza mondo, è ancor più vero, alla luce di quanto detto, che non si dà mondo senza esserci.

La riconduzione del mondo all'esserci, a ben vedere, rientra in una più ampia operazione condotta da Heidegger in *Sein und Zeit*; qui, in effetti, non soltanto il mondo, ma ogni regione dell'ente deve venire infine ricondotta ai rapporti che con essi intrattiene l'uomo. Si tratta in fin dei conti del senso e dello spirito che guidano l'ontologia fondamentale: tutti gli enti devono muovere verso l'uomo, l'unico che sa porsi la domanda sull'essere; una volta fatti confluire questi nell'uomo, si può procedere all'ultimo passaggio, quello che dall'uomo consegna all'essere passando per la temporalità.

È una situazione, almeno secondo il punto di vista da cui muove il nostro scritto – alla ricerca, lo ricordiamo, di un momento di equilibrio fra uomo e mondo (nonché fra uomo ed essere) nel pensiero di Heidegger – decisamente sbilanciata: la subordinazione di tutto l'ente (mondo compreso) all'analitica dell'esserci rende di fatto impossibile – oltre che lo sperato accesso all'essere – anche un qualsiasi rapporto di coordinazione e di conciliazione fra le funzioni dell'uomo e quelle del mondo (dato che le funzioni del mondo sono di fatto funzioni dell'uomo). *Sein und Zeit* rimane in fin dei conti, come detto sopra, figlio almeno in parte di

⁸² «Il mondo è di conseguenza qualcosa entro cui (*worin*) il *Dasein* si trovava già e verso il quale (*worauf*) esso non può effettivamente che ritornare (*zurückkommen*) quando lo desidera e approdare (*hinkommen*) in maniera esplicita o immediata» (F. Coutourier, *Monde et être chez Heidegger*, cit., p. 7).

un trascendentalismo classico, e ciò gli sbarra la strada tanto verso l'essere in quanto tale quanto verso una complementarità uomo-mondo.

3.2. Progetto e mondo: il raggiunto equilibrio nei rapporti tra uomo ed essere nella *Vorlesung* del 1929-30

Tra l'interruzione di *Essere e tempo* e la svolta degli anni Trenta si colloca il tentativo intrapreso da Heidegger nel corso sulla metafisica. La ridefinizione dell'impalcatura teorica si gioca qui su una ridefinizione del ruolo di alcuni concetti chiave, la quale conduce, in ultima battuta, a un superamento dell'ontologia fondamentale. Tale ridefinizione trova il suo centro nel concetto di mondo, fortemente rimaneggiato rispetto al '27, tanto da indurre alcuni critici a parlare, a proposito della proposta heideggeriana della *Vorlesung*, del progetto di una *cosmologia fenomenologica*.⁸³ A fare da necessario contraltare al nuovo concetto di mondo – il quale, in una prospettiva filosofica tradizionale, rappresenterebbe il lato oggettivo – è il ridefinito ruolo del progetto umano – che, sempre secondo la prospettiva tradizionale, si incaricherebbe invece della parte soggettiva.

In relazione a quanto detto su mondo e progetto, si cercherà di mostrare in che termini le ridefinizioni in questione avvengono e in che senso per loro tramite il pensiero di Heidegger giunge ad altezze speculative assolutamente inedite. L'immediato prosieguo della nostra trattazione si divide come segue: una prima parte si occupa del progetto umano nella *Vorlesung* come *Weltbildung* ed *Entwurf*; una seconda parte concentra l'attenzione sul nuovo concetto di mondo e sulla questione della cosmologia fenomenologica; la terza parte, invece, cerca di tirare le somme, mettendo in evidenza l'originalità e la rilevanza indiscutibile della proposta heideggeriana del 1929-30.

⁸³ L'associazione tra la *Vorlesung* del 1929-30 e il programma di una cosmologia fenomenologica si riscontra in F. Cassinari, *Mondo, esistenza, verità*, cit.; R. Terzi, *Evento e genesi*, cit.; Id., *Il resto dell'essere*, in C. Sini (a cura di), *Corpo e linguaggio*, Quaderni di Acme n. 88, Cisalpino, Milano 2007, pp. 63-98. Delle tesi di Cassinari e Terzi, decisive ai fini delle argomentazioni qui proposte, ci occuperemo ampiamente in uno spazio dedicato del nostro lavoro.

3.2.1. Il progetto come “Weltbildung” ed “Ent-wurf”

La questione del progetto occupa le battute conclusive del corso del 1929-30. Esso, di concerto con il mondo, rappresenta il punto culminante dell'intera esposizione, quello entro il quale la vasta galassia di teorizzazioni disseminate lungo il percorso trova senso e piena coerenza. Ciò che più ci importa, in ogni caso, è che il progetto di cui qui si parla rappresenta uno dei due poli sui quali si costruisce la nuova proposta di Heidegger. Proviamo dunque, al fine di comprendere appieno la portata della nuova progettualità, a seguire da vicino lo svolgimento delle argomentazioni heideggeriane.

Fatti i conti con l'indagine comparativa uomo-animale – che occupa tre lunghi capitoli dell'opera – Heidegger ritiene che i tempi per affrontare direttamente il rapporto tra l'uomo e il mondo siano maturi. L'ipotesi di fondo, accennata già nei capitoli dedicati all'animalità, è la seguente: l'uomo è *formatore di mondo (weltbildend)*. Il mondo, nel frattempo caratterizzato nei termini della manifestatività dell'ente in quanto tale nella sua totalità, ha bisogno di venir *formato* dall'uomo:

La questione *intorno alla formazione di mondo* è la questione intorno all'uomo che noi stessi siamo, e dunque la questione *intorno a noi stessi*, e cioè intorno a come stanno le cose a nostro proposito.⁸⁴

Indagare il mondo, quindi, significa inevitabilmente indagare l'ente che si assume la responsabilità di formarlo, ragion per cui prima di poter capire il mondo è necessario avere ben chiaro come stanno le cose intorno all'ente che lo forma. Ma come si configura questa *Bildung*? A un primo sguardo, dato che il mondo può dirsi tale solo nell'opera di formazione di esso messa in atto dall'uomo, la situazione non sembrerebbe molto cambiata rispetto a *Essere e tempo*. Heidegger, per il momento, si limita a una chiarificazione preliminare dei caratteri della *Weltbildung*:

Ora caratterizzeremo questo luogo problematico con una spiegazione preliminare dicendo, in termini generali, che cosa intendiamo con *formazione di mondo*. Il mondo – secondo la tesi – fa parte della formazione di mondo. La manifestatività dell'ente in quanto tale nella sua totalità, il mondo, si forma, e il mondo è ciò che è, soltanto in una

⁸⁴ GM, p. 359.

tale formazione. [...] Usiamo con intenzione l'espressione "formazione di mondo" in una pluralità di significati. L'esser-ci nell'uomo *forma* il mondo: 1. lo produce; 2. dà un'immagine, una visione di esso, lo rappresenta; 3. lo costituisce, è ciò che lo circonda, che lo abbraccia.⁸⁵

Che cosa la formazione di mondo effettivamente sia, a questo punto della trattazione, rimane allo stato di ipotesi. Viene reso noto quindi che l'unica via da seguire per arrivare a capirne qualcosa in più è quella di una ulteriore chiarificazione del fenomeno del mondo e dei suoi momenti strutturali ("manifestatività", "in quanto", "totalità"): compreso con chiarezza che cosa il mondo sia, sarà più agevole anche la comprensione di che cosa significhi formarlo.⁸⁶

Proprio quando sembra che Heidegger abbia finalmente adottato la strategia che, per giungere al mondo, parte dalla formazione di esso da parte dell'uomo, egli ritorna di colpo indietro, cercando di caratterizzare la formazione a partire dai momenti strutturali del mondo. Quali sono le ragioni alla base di questo nuovo cambiamento di strategia? È il mondo a essere presupposto necessario per la trattazione del tema del progetto o viceversa? Quali che siano le risposte a tali quesiti, è importante precisare che certamente non si tratta di un andamento confuso o casuale, ma di una scelta deliberata; ed è inoltre abbastanza facile rilevare che ogni volta che la trattazione oscilla tra un polo e l'altro – formazione umana e caratteri del mondo – viene guadagnato qualcosa delle caratteristiche di entrambi. Quella di Heidegger ha perciò tutta l'aria di una oscillazione metodica.

Comincia così una nuova esposizione dei caratteri generali del mondo, che in questo caso si concentra sulla questione della "struttura in quanto" (*Als-Struktur*). Essa deve venire prima di tutto depurata dai fraintendimenti a cui è andata incontro lungo la storia della metafisica, che l'ha colpevolmente costretta entro i ranghi del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$: se il mondo è manifestatività, e se a renderci manifesti gli enti è il $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ nelle vesti della proposizione assertoria – questo il

⁸⁵ *Ivi*, pp. 364-365.

⁸⁶ «Il nostro armamento per il problema del mondo dovrà consistere pertanto nell'impostare le questioni ora emerse riguardo alla manifestatività dell'ente ovvero alla manifestatività nella sua totalità, nella direzione di quest'unica prospettiva, cioè nel non muoverci, inavvertitamente e come se fosse ovvio, in un modo di vedere inadeguato, per quanto naturale possa essere. Proprio adesso che stiamo afferrando autenticamente il problema, ci troviamo in crisi» (*ivi*, p. 366).

pensiero storicamente affermatosi nel corso della storia del pensiero –, allora il problema del mondo dovrà venir ricondotto senz'altro al λόγος come sua condizione di possibilità.

La metafisica, così orientata verso l'asserzione come suo strumento principale, ha finito col diventare logica.⁸⁷ A Heidegger, allora, che intende riportare il mondo sul terreno metafisico che gli compete, si impone un preliminare lavoro di depurazione della metafisica stessa, il cui armamentario concettuale, impoverito e appiattito sui soli problemi della logica, è divenuto evidentemente inservibile. Tale lavoro di depurazione, condotto attraverso il confronto con Aristotele – in cui Heidegger identifica il principale promotore delle tesi sulla primazia del λόγος – si conclude con la dimostrazione della non originarietà della manifestatività operata dall'asserzione:

*La struttura dell'“in quanto”, la preliminare apprensione di qualcosa in quanto qualcosa, la quale forma unità, è la condizione di possibilità per la verità e la falsità del λόγος. [...] L'in quanto non è un attributo del λόγος, incollato e innestato su di esso, bensì, viceversa, la struttura dell'“in quanto” è da parte sua, in generale, la condizione di possibilità di questo λόγος.*⁸⁸

L'asserzione non costituisce la più originaria forma di manifestazione dell'ente, perché ciò che in essa viene condotto – discorsivamente, linguisticamente – a manifestarsi, deve essere già noto pre-discorsivamente all'autore dell'asserzione come parte di un complesso di enti che, mostrandosi da sé, si rendono disponibili a essere poi inclusi in un discorso.⁸⁹ È necessario avere preliminarmente sotto gli occhi l'insieme auto-manifestantesi degli enti, per potersi esprimere assertivamente sulle parti di esso; tale insieme è colto prima di ogni proposizione assertoria: la totalità degli enti viene compresa in quanto la totalità che è prima di asserire

⁸⁷ Cfr. *ivi*, par. 69 b.

⁸⁸ *Ivi*, p. 402.

⁸⁹ Ruggenini ricorda come già nell'analitica esistenziale di *Essere e tempo* la pre-discorsività giochi un ruolo centrale: la totalità dei significati in cui si articola l'essere-nel-mondo precede la dicibilità, ed è pertanto lecito parlare di un «livello pre-linguistico dell'esperienza». Si tratterebbe, secondo Ruggenini, di uno dei tratti che Heidegger eredita da Husserl: nell'ambito fenomenologia husserliana, infatti, il fenomeno precede sempre la parola che lo nomina. Si veda M. Ruggenini, *Linguaggio e differenza*, in Id. (a cura di), *Heidegger e la metafisica*, Marietti, Genova 1991, pp. 253-275 (in particolare p. 262).

alcunché su di essa, e in ciò si esprime l'attitudine "innata" dell'uomo a comprendere la totalità dell'ente in quanto tale.

Non è perciò l'asserzione, ne ricava Heidegger, a produrre la possibilità di comprendere l'in quanto; al contrario, è l'in quanto a fungere da condizione di possibilità di ogni proferimento assertorio sull'ente. Ciò che nell'ambito dell'asserzione si fa carico di dire le strutture dell'in quanto – la dialettica σύνθεσις-διαίρεσις e la copula – non è altro che una resa discorsiva di ciò che l'in quanto già esprime pre-discorsivamente: il libero rapporto dell'uomo con l'ente, compreso nel suo essere come l'ente che è, oltre che nella sua appartenenza a una totalità coerente da cui il dire assertivo lo separa.

Perché tanta insistenza da parte di Heidegger, viene da chiedersi, sulla questione del λόγος nella sua appartenenza all'*Als Struktur*? A prima vista potrebbe sembrare di trovarsi davanti a uno dei numerosi tentativi heideggeriani di distruzione della storia dei concetti dell'ontologia classica (avviata già nei primi anni Venti e promessa, in veste più sistematica, dal progetto iniziale di *Essere e tempo*): la storia della metafisica, rendendolo conseguenza di ciò di cui è in realtà premessa, ha fuorviato e contraffatto l'in quanto, ed è compito del filosofo dei tempi nuovi mettere in mostra e correggere tale tendenza.

E tuttavia è sufficiente attendere il riepilogo – operato a partire dal paragrafo 73 – dei risultati ottenuti mediante l'exkurs sul λόγος per capire che non si tratta semplicemente di questo. L'indagine sull'asserzione e sull'in quanto da cui essa si origina hanno gettato luce sulla maniera in cui le cose del mondo si dispongono e si prestano a venir conosciute, e così, più o meno indirettamente, sulle forme in cui la *Weltbildung* dell'uomo si dispiega: «Forse ciò che noi chiamiamo *formazione di mondo* è anche e per l'appunto il *fondamento dell'intima possibilità del λόγος*».⁹⁰ L'in quanto e la totalità a cui esso è intimamente collegato, se ne evince, non sono solo momenti strutturali dell'indicazione formale operata dal concetto di mondo,⁹¹ ma anche caratteri della *Weltbildung* dell'uomo: se infatti il λόγος, che è un derivato

⁹⁰ *GM*, p. 429.

⁹¹ Tutti i concetti della filosofia, precisa Heidegger, sono soltanto formalmente indicanti: essi sono cioè strutture vuote che devono di volta in volta venir riempite dalle interrogazioni e dalla prassi di chi a esse si rivolge. La definizione formale del mondo come "manifestatività dell'ente nella sua totalità" non esaurisce l'interrogazione sul mondo, ma è appena una prima indicazione in grado di indicare all'interrogante la lunga via da percorrere in vista di una vera e propria chiarificazione del fenomeno del mondo. Heidegger è a questo proposito piuttosto chiaro: «Il contenuto di significato di questi concetti non intende, e non dice direttamente, ciò a cui si riferisce, dà soltanto una indicazione, un rimando al fatto che colui che comprende, viene esortato da questa connessione

dell'in quanto e della totalità a cui esso si riferisce, può svilupparsi soltanto sul fondamento della formazione di mondo, allora quest'ultima sarà necessariamente il terreno di appartenenza dell'in quanto e della totalità. La nuova oscillazione della trattazione dalla parte del mondo, ritenuta da Heidegger indispensabile ai fini del chiarimento delle caratteristiche della *Weltbildung*, ha ottenuto i risultati sperati, poiché il chiarimento dell'in quanto come struttura portante del mondo ha finito per mostrare l'in quanto stesso, insieme alla totalità, come momento strutturale anche della *Weltbildung*, facendo in ultima battuta chiarezza su di essa.

Che cosa, poi, la formazione di mondo abbia a che vedere con in quanto e totalità, viene chiarito poco dopo:

Questa facoltà [quella del λόγος] è in quanto tale possibile soltanto se si fonda in un *esser-libero per l'ente in quanto tale*. [...] Il λόγος ἀποφαντικός in quanto asserzione è certo nella possibilità dell'esser-vero o esser-falso, ma questo modo di esser vero, di divenire manifesto, si fonda in una manifestatività che noi, poiché viene *prima* della *predicazione* e dell'asserzione, definiamo *manifestatività pre-predicativa* o meglio *verità pre-logica*. [...] Se questa manifestatività originaria dell'ente è più originaria del λόγος, ma il λόγος è una condotta dell'uomo, dov'è dunque questa manifestatività originaria? Certo non fuori dall'uomo, bensì è proprio l'uomo stesso in un senso più profondo, egli stesso nella sua essenza. Questa essenza è stata indicata sotto forma di tesi: l'uomo è *formatore di mondo*.⁹²

Il lungo lavoro di Heidegger, continuamente oscillante fra il polo del mondo e quello della sua formazione da parte dell'uomo, comincia a dare i suoi frutti: il λόγος è stato ricondotto a una originaria disponibilità pre-linguistica dell'uomo⁹³ nei confronti della *totalità dell'ente in*

concettuale a compiere una trasformazione di se stesso in direzione dell'esser-ci» (*Ivi*, pp. 379-380). Per una chiarificazione del tema del concetto come indicazione formale cfr. R.-J.-A. v. Dijk, *Grundbegriffe der Metaphysik: Zur formalanzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger*, in «Heidegger Studies», VII, 1991, pp. 89-109.

⁹² *Ivi*, pp. 434-437.

⁹³ Polidori tenta di mettere in dubbio la tesi sull'integrale antepredicatività della formazione di mondo: l'apertura dell'uomo all'ente – nonché all'essere dell'ente – non può mai essere silenziosa, ma deve avere in qualche modo a che fare con il linguaggio, che è «casa dell'essere» – secondo la formulazione fattane nella *Lettera sull' "umanesimo"* – ed elemento costitutivo del Ci dell'esserci. Cfr. F. Polidori, *Dal postumano all'animale*, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 41-54; M. Heidegger, *Brief über den "Humanismus"*, 1946, in *Wegmarken*, cit., trad. it.

quanto tale, e ciò porta inevitabilmente a concludere che se l'in quanto e la totalità, caratteri essenziali del mondo, appartengono anche e soprattutto all'uomo, dev'essere perché è l'uomo stesso a conferirglieli. In tale conferimento consiste la *Weltbildung*: l'uomo, che si rivolge alle cose in quanto le cose che sono, rendendole manifeste nel proprio essere rispetto a una totalità coerente a cui appartengono attribuisce al mondo i suoi momenti strutturali (portarsi-incontro dell'esser vincolante, integrazione dell'ente in una totalità, scoprimento dell'essere dell'ente), e così *lo forma*.

Viene però il dubbio, a questo punto, che una simile proposta non sia veramente al riparo dalle accuse di trascendentalismo a cui è esposta l'ontologia di *Essere e tempo*. Sembrerebbe in effetti che il fatto che il mondo presenti i momenti strutturali di cui abbiamo parlato sia interamente riconducibile alla *Bildung* che l'uomo, di nuovo a mo' di soggetto trascendentale, opera nei suoi confronti. La formazione di mondo compiuta dall'uomo, messa in questi termini, non si presterebbe a discorsi su un eventuale equilibrio fra uomo e mondo, ma si porrebbe anzi come condizione in senso stretto del darsi del mondo.

Ancora in *Dell'essenza del fondamento*, non a caso, il sorgere del mondo era stato attribuito da Heidegger alla trascendenza dell'esserci, per mezzo della quale l'ente può venir oltrepassato in direzione del suo essere:

Trascendenza significa oltrepassamento (*Überstieg*). È trascendente (cioè, trascende) ciò che compie l'oltrepassamento, ciò che si mantiene nell'oltrepassare. Si tratta di un evento

Lettera sull' "umanismo", in *Segnavia*, cit., p. 267. Un altro punto di vista sul tema – per la verità piuttosto originale – è quello di Sloterdijk, che individua nella tecnica come «modo del disvelamento», espressione contenuta nel celebre saggio heideggeriano sulla questione della tecnica, l'origine della *Weltbildung*: ciò che secondo Sloterdijk – che ammette di farsi carico di una vera e propria «fantasia filosofica», per molti versi priva di riscontri nei testi di Heidegger – avrebbe permesso all'uomo di uscire dall'ambientalità animale per rivolgersi al mondo, sarebbe proprio la strumentalità di tipo tecnico. È appena il caso di far presente come queste proposte, certamente di grande profondità teorica, non rispettino la lettera di Heidegger: il carattere originario della *Weltbildung* deriva dal suo precedere ogni progettualità linguistica e tecnica, e pertanto qualsiasi tentativo di ricondurla al linguaggio o alla prassi concreta non trova riscontro nei testi che si propone di interpretare. Cfr. P. Sloterdijk, *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, trad. it. di A. Calligaris e S. Crosara, Bompiani, Milano 2004, pp. 111-196; M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, 1953, in *Vorträge und Aufsätze*, a cura di F.-W. v. Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 2000, trad. it. di G. Vattimo, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 1976, p. 9. Per la proposta di una lettura di Heidegger attraverso Sloterdijk si veda L. Fava, *Leggere Sloterdijk e ricomprendere Heidegger*, in «Vita pensata», XXI, 2020, pp. 27-35.

che è proprio di un ente. [...] La trascendenza significa qualcosa che è proprio dell'esserci umano [...] come *costituzione fondamentale di questo ente che precede qualsiasi comportamento*.⁹⁴

Ma se è soltanto nell'oltrepassamento verso il mondo che si matura l'ipseità, allora il mondo si rivela come ciò in vista di cui l'esserci esiste. Il carattere fondamentale del mondo è dunque l'"in vista di" (*Umwillen von...*) [...] Ma ciò in vista di cui l'esserci esiste è se stesso. Dell'ipseità fa parte il mondo; quest'ultimo è per essenza riferito all'esserci.⁹⁵

Secondo le teorizzazioni qui riportate, l'uomo oltrepassa l'ente determinato in direzione del mondo; il mondo, come terminale dell'essere-nel-mondo dell'esserci, non indica altro che l'eccentricità dell'uomo, il punto sempre al di là di sé verso cui l'uomo tende nella sua trascendenza costitutiva. L'uomo, il *transcendens*, è l'ente a partire dal quale e grazie al quale si dà un mondo, ed è per questo che Heidegger può scrivere che l'esserci «nell'essenza del suo essere *forma un mondo*» (*es ist im Wesen seines Seins weltbildend*).⁹⁶

Fin qui, dunque, si fatica a capire come la formazione di mondo descritta nella *Vorlesung* possa fuoriuscire dal paradigma di *Essere e tempo*, tra l'altro confermato – se non radicalizzato – in *Dell'essenza del fondamento*, conferenza che precede solo di qualche mese il corso del semestre invernale del 1929-30.

E tuttavia i paragrafi conclusivi dei *Grundbegriffe* mostrano con tutta evidenza come qualsiasi lettura soggettivistica e trascendentalistica del corso sia profondamente lontana dalle posizioni su cui Heidegger si attesta in questo momento della sua produzione. È il paragrafo 74 a fornire un primo chiarimento fondamentale in questo senso:

Il destare lo stato d'animo fondamentale nella prima parte del corso, così come il ritorno, compiuto da ultimo, dalla struttura del *λόγος* all'accadimento fondamentale, servono

⁹⁴ M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, 1929, in *Wegmarken*, cit., trad. it. *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, cit., pp. 93-94.

⁹⁵ *Ivi*, p. 113.

⁹⁶ *Ivi*, p. 155 (p. 158 dell'edizione tedesca).

entrambi a quest'ultimo scopo: *preparare l'ingresso nell'accadere del prevalere del mondo*.⁹⁷

Heidegger sgombera il campo da qualsiasi equivoco: il lungo excursus sul *λόγος*, che ci ha mostrato il *λόγος* stesso come una modalità derivata dell'accadimento della *Weltbildung*, non si esaurisce con l'esposizione dei caratteri di quest'ultima, ma mira all'ulteriorità costituita dal mondo e dal suo prevalere. Il discorso della *Vorlesung*, a differenza di quello condotto in *Dell'essenza del fondamento*, scorge, al di là della trascendenza dell'esserci, un'altra dimensione essenziale, a quella complementare e intimamente legata. Il discorso sul *λόγος* e sulla formazione di mondo, leggiamo nelle righe qui sopra, ha preparato quello sul prevalere del mondo, prevalere che qui, riequilibrando l'assetto speculativo heideggeriano, deve fungere da contraltare armonico alla *Weltbildung* medesima.

È in effetti il mondo, scrive Heidegger nel paragrafo successivo, «a concedere la manifestatività dell'ente molteplice nei suoi diversi contesti ontologici»: ⁹⁸ la possibilità della manifestatività dell'ente non dipende solo dall'atto umano del trascendere, ma anche dall'accadere del mondo che rende manifesta entro di sé la totalità dell'ente stesso. ⁹⁹ Si delinea così, per la prima volta nell'itinerario filosofico di Heidegger, una struttura a due, *uomo-mondo*, che è compito del paragrafo conclusivo del corso portare compiutamente alla luce.

A questo proposito, il quesito che – pur implicitamente – le precedenti argomentazioni heideggeriane hanno lasciato in sospeso è il seguente: come conciliare il programma di una piena coordinazione fra il trascendere umano e l'accadere del mondo, in cui nessuno dei due elementi abbia la meglio sull'altro, in un contesto in cui *Weltbildung* sembra così connotata in termini soggettivistici?

La risposta di Heidegger, affatto sorprendente, elimina ogni possibile perplessità: la formazione di mondo, struttura unitaria su cui poggiano i tre momenti chiave (esser-vincolante, integrazione ed essere dell'ente), non è l'elemento ultimo del “polo” umano, ma poggia a sua volta su un fondamento, che è perciò fondamento del fondamento. Si tratta del *progetto di*

⁹⁷ *GM*, p. 450.

⁹⁸ *Ivi*, p. 453.

⁹⁹ Della struttura e delle modalità del dispiegarsi del mondo riferiremo nel dettaglio nel prossimo paragrafo. Qui ci limitiamo ai punti chiave della questione del *Walten der Welt*, senza i quali sarebbe impossibile un'adeguata esposizione delle caratteristiche della formazione e del progetto.

mondo che lascia-prevalere: «Il progetto [...] è la struttura fondamentale della formazione di mondo» (*Der Entwurf ist die Grundstruktur der Weltbildung*).¹⁰⁰ La *Weltbildung*, ancora troppo legata ai tratti soggettivistici tipici della tradizione, perde tali tratti una volta ricondotta a una dimensione ancora più originaria, il progetto come *Entwurf*, che con essi ha ben poco a che fare:

Diciamo ora, non soltanto più rigorosamente dal punto di vista terminologico, ma anche mantenendoci in una problematicità più chiara e radicale: *progetto è progetto di mondo*.
Il mondo prevale in e per un lasciar-prevalere che ha il carattere del progettare.¹⁰¹

La novità concettuale che fa sì che il progetto, l'*Ent-wurf*, metta da parte i residui di trascendentalismo – e così qualsiasi margine per una possibile sopraffazione da parte dell'uomo nei confronti del mondo – è il *lasciar-prevalere* (*Waltenlassen*), che è variazione sul tema del *lasciar-essere* (*Seinlassen*), il quale da qui in avanti rappresenterà un caposaldo del pensiero di Heidegger: l'uomo si apre al mondo e lo lascia prevalere non solo e non tanto formandolo soggettivisticamente, ma lasciandolo essere mediante un progetto originario che, distaccandosi da ogni progettualità determinata, è libero di rivolgersi alla totalità manifesta dell'ente in quanto tale.¹⁰²

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 464 (pp. 526-527 dell'ed. tedesca).

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² A proporre di separare nettamente il concetto di *Weltbildung* da quello di *Entwurf* è Mellana in G. Mellana, *Einbildung et Ent-wurf. Chemin de l'imagination chez Heidegger en 1929-1930*, di prossima pubblicazione in «*Interpretationes. Journal of Philosophy*». L'*Entwurf*, a differenza della *Weltbildung*, dice di un moto di allontanamento (*Ent-*) dell'uomo nei confronti dell'ente, ed è proprio in questo *Ent-* che lascia essere il mondo, che l'uomo di Heidegger perde le connotazioni soggettivistiche e trascendentalistiche che ancora condizionano la *Weltbildung*. L'*Entwurf*, allora, è la compiuta evoluzione della *Weltbildung*: non si tratta più di formare o di formarsi un'immagine, ma di lasciar essere mettendo uno scarto fra sé e l'ente determinato. Anche le scelte terminologiche di Heidegger, oltre a quelle strettamente concettuali, cercando di mettere in rilievo il *Lassen*, dicono di un avvenuto scarto fra *Weltbildung* ed *Entwurf*: se nel caso della *Weltbildung* l'elemento del lasciar-prevalere rimaneva silenzioso, esso viene invece chiaramente espresso dall'*Ent-* dell'*Entwurf*, che esprime proprio l'allontanamento del progettante dalla determinatezza del progettato, in modo che il mondo come totalità manifesta dei possibili venga alla presenza. A questo proposito il testo heideggeriano è particolarmente chiaro: «L'elemento più proprio di questo agire e accadere è ciò che linguisticamente si esprime nel “pro-“, che, nel progettare, questo accadimento del progetto in certo qual mondo porta il progettante via e lontano da sé» (*ivi*, p.

Ma rinunciando del tutto o parzialmente a una progettualità che si rivolge all'ente determinato, verrebbe da domandarsi, non risulta disperso il tratto più caratteristico dell'umano? La perdita dei tratti attivistici del condursi umano fra le cose non rischia di strappare l'uomo stesso dalla posizione di primazia nel contesto degli enti mondo che egli ha sempre occupato? È probabile che le cose stiano effettivamente così, ma è altrettanto probabile che per Heidegger ciò non costituisca un problema effettivo, dato che la desedimentazione del concetto tradizionale di *humanitas* lascia immediatamente spazio, nel discorso da egli condotto nella *Vorlesung*, a una *humanitas* dalle attitudini nuove, finalmente capace di distogliersi dal reale ingenuamente inteso per rivolgersi, facendo un passo indietro, verso il possibile:

Questo portar-lontano dal progettare ha il carattere del *liberare verso il possibile*, e cioè – si consideri bene – nel possibile nel suo possibile render-possibile, cioè: un possibile reale. [...] Quanto nel progetto viene progettato *costringe* dinanzi al possibile-reale, cioè il progetto *vincola* – non al possibile e non al reale – bensì al *render-possibile*, cioè a ciò che il possibile-reale della possibilità progettata esige per sé dalla possibilità per la sua realizzazione.¹⁰³

Il progetto e il progettare sono in sé liberanti verso possibili vincoli, e vincolanti-estendenti nel senso del tener-dinanzi una totalità all'interno della quale si può realizzare questo o quell'altro reale in quanto reale del possibile progettato.¹⁰⁴

Questo, quindi, è il grande portato dell'*Entwurf* che emerge nella parte finale del corso: il distacco dalla progettualità determinata (l'affacciarsi presso un qualsiasi ente dai contorni definiti) spinge l'uomo ad arretrare verso una posizione da cui, nell'impossibilità di programmare lo sfruttamento conoscitivo e operativo delle cose, egli è costretto a guardare la totalità di queste ultime come un che di *possibile lasciato allo stato di possibile*.

Il progetto è il rilascio da parte dell'uomo della determinatezza di un'attività grazie al quale egli stesso, proprio perché non si rivolge più a nulla di determinato, ha sott'occhio la totalità delle cose nel loro puro esser-possibili; proprio questo possibile che, in quanto toccato con

465). Sul ruolo dell'*Ent-* nell'*Entwurf* cfr. anche V. Vitiello, *Heidegger: l'Oggettività del mondo*, in M. Ruggenini (a cura di), *Heidegger e la metafisica*, cit., pp. 277-294 (in particolare pp. 284-285).

¹⁰³ *GM*, p. 465.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 466.

mano dall'uomo che progetta, è dotato di una sua propria consistenza, è il *possibile-reale*: con il progetto originario che lascia essere, il possibile, il quale esclusivamente nell'ambito del progetto viene reso tale, *entra nel reale*.¹⁰⁵ È allora soltanto a partire dal distacco progettante che conferisce al possibile il suo status di possibile, continua Heidegger, che qualsiasi progettualità tecnica determinata – che esprime una forma derivata e secondaria di progetto – può venire effettivamente dispiegata: il non-lasciar-essere della progettualità tecnica ha nel lasciar-essere dell'*Entwurf* originario la sua autentica condizione di possibilità.¹⁰⁶

E nello stesso *Sein-lassen* trova la sua condizione di possibilità anche l'equilibrio perfetto tra uomo e mondo che nell'ambito di questo scritto ci proponiamo di mettere in luce: se la progettualità umana non è più rappresentazione o riflessione su un oggetto dato; se essa non è più nemmeno soltanto *Weltbildung*, con quanto di ancora trascendentalistico quest'ultima porta con sé; se essa è invece, appunto, lasciar-essere la totalità manifesta dell'ente in quanto tale, allora sono finalmente apparecchiate le condizioni per un rapporto tra l'uomo e il mondo non più all'insegna del dominio del primo sul secondo, ma dello scambio e dell'interazione fra essi.

La riconfigurazione del concetto della progettualità – progettualità che passa, da trascendenza dell'esserci e formazione trascendentalistica di mondo, a *Ent-wurf* – è il primo passo verso la riconfigurazione più generale portata avanti nella *Vorlesung*, che può dirsi completa soltanto nella misura in cui, insieme al progetto, coinvolge anche il mondo, il secondo dei due poli fondamentali dell'argomentazione heideggeriana. Certamente la trasfigurazione profonda della questione del progetto costituisce un passaggio fondamentale: solo depotenziando il ruolo dell'uomo, indebolendo il lato dell'attività in favore di quello della passività, si apre in

¹⁰⁵ Cfr. G. Gurisatti, *Est/etica ontologica. L'uomo, l'arte, l'essere in Martin Heidegger*, Morcelliana, Brescia 2020. «“Progettare”, qui, non significa calcolo, pianificazione, manipolazione, sfruttamento, dominio, ma “lasciar-prevalere” il mondo, lasciar prevalere l'essere dell'ente nella sua totalità» (*ivi*, p. 78).

¹⁰⁶ Cfr. V. Vitiello, *Heidegger, Kant e il problema della cosa*, saggio introduttivo a M. Heidegger, *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, 1935-36, trad. it. di V. Vitiello, Guida, Napoli 1989, pp. 7-31. «Esserci, in quanto *Möglichsein*, è già tutto. Questo Sé inarticolato, indiviso – che è ‘prima’ del mondo e del progetto, per essere all'origine del mondo e del progetto – è l'esperienza estrema della finitezza del soggetto: è l'abisso della soggettività» (*ivi*, p. 26). Secondo Vitiello l'esserci, come puro possibilizzatore, starebbe a monte della possibilità dei due poli fondamentali qui in discussione, il mondo e il progetto. Non si tratterebbe, in riferimento all'esserci, di un soggetto tradizionalmente inteso, ma di un «Sé inarticolato» che, conducendo la possibilità dentro il mondo mercè un progetto, costituirebbe l'origine dell'uno e dell'altro.

effetti lo spazio anche per una riformulazione della funzione del mondo, il quale, non essendo più semplicemente il terminale di un esistenziale dell'esserci¹⁰⁷ – e, ancor meno, il semplice oggetto per un soggetto – può veder rafforzata la propria posizione, potendo fungere così da contraltare – non più subordinato ma pienamente coordinato – al dirigersi dell'uomo fra le cose. Compiuto questo primo passo – e messa in evidenza l'evoluzione immanente al tema del progetto – non resta che procedere oltre, in direzione del problema del mondo e delle trasformazioni a cui Heidegger lo sottopone nel corso della *Vorlesung*.

3.2.2. «Il prevalere del mondo» e il programma di una cosmologia fenomenologica

Come ricordato a più riprese, la riconfigurazione dei rapporti tra i concetti chiave del pensiero di Heidegger operato dalla *Vorlesung* passa anche – se non soprattutto – per un riassetto della nozione di mondo. Della posizione e delle funzioni del mondo all'interno del corso abbiamo già riferito nel corso del capitolo; qui, nello specifico, si tratta di tentare un passo in più: caratterizzare il prevalere del mondo – nella sua differenza rispetto all'essere-nel-mondo proposto in *Sein und Zeit* – mostrandone la relazione intrinseca con l'*Entwurf*, giungendo così a dimostrare la tesi sull'equilibrio nei rapporti tra uomo e mondo. A questo proposito, sarà necessario prima di tutto tornare brevemente sui paragrafi conclusivi della *Vorlesung*, nei quali Heidegger, prima di introdurre e tratteggiare i contorni della nozione di progetto, fornisce indicazioni fondamentali riguardo al mondo: è quest'ultimo, si legge, «a concedere la manifestatività dell'ente molteplice nei suoi diversi contesti ontologici»,¹⁰⁸ e questo

¹⁰⁷ Secondo J.-L. Marion il superamento dell'essere-nel-mondo come esistenziale dell'esserci avviene nella *Vorlesung* non tanto in virtù della riconfigurazione a cui viene sottoposto il progetto (né tantomeno grazie al nuovo equilibrio fra progetto e mondo, che come ipotesi critica non trova riscontro al di fuori del nostro scritto), quanto in seguito al destarsi della noia profonda, che fa sì che la mondità intera venga meno. In questo senso, la noia profonda non consegnerebbe l'uomo al mondo come totalità dell'ente – come sostiene lo stesso Heidegger – ma all'essere stesso. Cfr. J.-L. Marion, *L'essere e la rivendicazione*, trad. it. di G. Checchin, in M. Ruggenini (a cura di), *Heidegger e la metafisica*, cit., pp. 31-47.

¹⁰⁸ *GM*, p. 453.

perché il mondo, come totalità manifesta dell'ente in quanto tale, è il contesto di un accadere fondamentale, quello della *differenza fra essere ed ente*.¹⁰⁹

Di che differenza si tratta? È Heidegger stesso a chiederselo e a tentare di fornire una risposta:

Che *differenza* è mai questa: “*essere dell'ente*”? Essere ed ente. [...] Qui la difficoltà non sta soltanto nella determinazione del *tipo* di differenza; l'insicurezza e la perplessità cominciano già, se vogliamo raggiungere semplicemente il campo, la *dimensione* per la distinzione.¹¹⁰

Se i due [essere ed ente] sono fondamentalmente diversi, tuttavia sono, *nella differenza*, ancora *correlati l'un l'altro* [...] Se dunque non poniamo questa differenza dinanzi a noi in un distruggere oggettuale, ci muoviamo già sempre *nella differenza che accade*. Non siamo *noi* a compierla, *essa* accade *con noi* come accadimento fondamentale del nostro esser-ci.¹¹¹

La differenza non accade con noi a piacimento, e di tanto in tanto, bensì *fondamentalmente* e costantemente. [...] La differenza non soltanto accade costantemente, la differenza deve *già* essere accaduta, se vogliamo sperimentare l'ente nel suo essere-in-un-modo oppure nell'altro.¹¹²

Muovendoci nel mondo, apprendiamo qui, «ci muoviamo già sempre nella differenza che accade». Il mondo che Heidegger ci presenta nella *Vorlesung* è la totalità costantemente in azione dei possibili, emergendo e differenziandosi dalla quale gli enti determinati accadono come gli enti che sono, indicando inoltre, nell'atto stesso di emergere dalla totalità, quella stessa totalità come un che di radicalmente diverso da sé. È in questo perenne movimento di emersione dalla totalità e ritorno a essa che il mondo, prevalendo, consente *l'accadere della differenza ontologica*.

¹⁰⁹ Sulla differenza ontologica e il suo legame con il mondo cfr. M. Ruggenini, *L'uomo e la differenza*, in M. M. Olivetti (a cura di), *La recezione italiana di Heidegger*, cit., pp. 337-362: «L'essere fa essere ciò che non è (l'ente) proprio perché non lo è [...] L'essere come ambito e orizzonte dei rapporti con gli enti è *il mondo*» (*ivi*, p. 341).

¹¹⁰ *GM*, p. 456.

¹¹¹ *Ivi*, p. 457.

¹¹² *Ivi*, p. 458.

Di qui la relazione inestricabile con il progetto: il prevalere del mondo è il prevalere del complesso di possibilità che, lasciate essere come tali nel progetto originario, non si sono ancora concretizzate in un ente o in un programma determinato; il dispiegarsi del mondo come accadere della differenza tra essere ed ente è possibile solo allorché l'*Entwurf*, sospendendo l'attività umana determinata, mantiene il possibile allo stato di possibile, lasciando così essere l'essere. Emersione dell'ente dal dispiegamento sempre in atto del mondo (1) e progetto del mondo come contesto dei possibili lasciati essere come tali prima di ogni progetto operativo (2): è in questo rapporto di perenne scambio e perfetta coordinazione fra mondo e progetto che accade la differenza ontologica.

Ecco che l'equilibrio nei rapporti tra uomo e mondo – assente in *Essere e tempo* –, annunciato fin dall'inizio del nostro discorso, si concretizza: il progetto, mettendo da parte l'attivismo decisionistico della tradizione metafisica, lascia essere il mondo nel suo prevalere; il mondo, da parte sua, si dispiega e permette l'accadere della differenza soltanto se accolto nel progetto che lo lascia emergere. Heidegger non potrebbe essere più chiaro in questo senso:

*Progetto è progetto di mondo. Il mondo prevale in e per un lasciar-prevalere che ha il carattere del progettare.*¹¹³

*In esso accade il lasciar-prevalere l'essere dell'ente nella totalità del suo esser-vincolante di volta in volta possibile. Nel progetto prevale il mondo.*¹¹⁴

Dispiegarsi del progetto e prevalere del mondo, dunque, si compenetrano dando vita a un dialogo continuo da cui scaturiscono gli eventi fondamentali dell'esistenza: l'ingresso del possibile nel mondo, l'accadere della differenza ontologica, il darsi realtà degli enti attraverso il distacco dal complesso dei possibili.

È a partire da questa piena coordinazione fra i due poli – uomo e mondo – che tali eventi fondamentali si rendono possibili; se, come in *Essere e tempo* o in altri testi successivi alla svolta, uno dei due avesse la meglio sull'altro, verrebbe meno la possibilità stessa del pieno dispiegamento di essi (della differenza ontologica su tutti). È per tale ragione che l'impostazione proposta da Heidegger nella *Vorlesung*, oltre a rappresentare un momento unico della

¹¹³ *Ivi*, p. 464.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 467.

sua produzione (dato che, come già fatto presente, le posizioni qui espresse verranno presto almeno parzialmente abbandonate), si attesta anche come un punto teoreticamente culminante nel contesto di questa stessa produzione.

3.2.3. *La cosmologia fenomenologica: illustrazione e discussione di alcune tesi critiche*

Se è vero che nel corso del 1929-30 il mondo diviene il nucleo concettuale del discorso heideggeriano, sarà allora a partire da esso che dovrà venir ricercato il significato di tutto il resto dell'ente, oltre che dell'essere stesso. Si è già detto di come Heidegger, fino a qualche mese prima delle lezioni di cui qui ci occupiamo, abbia visto nell'uomo e nella sua struttura ontologica il punto a partire da cui interrogare la questione dell'essere; la *Vorlesung*, in questo senso, opera un cambiamento radicale: in essa l'attenzione non è più rivolta esclusivamente all'uomo, ma anche e soprattutto al mondo come luogo dell'accadere della differenza.

È in relazione a questo slittamento di fondo che, occupandosi delle novità teoriche dei *Grundbegriffe* del 1929-30, si è iniziato a parlare del programma heideggeriano di una *cosmologia fenomenologica*. Secondo questa particolare lettura della lettera di Heidegger, con il corso sulla metafisica, l'ontologia fondamentale del '27, teoreticamente insoddisfacente, finisce per lasciar spazio a un'indagine sostanzialmente diversa: l'ontologia, concentrata quasi del tutto sull'ente esistente, non dispone dello strumentario concettuale adeguato al pensiero della differenza tra essere ed ente; quest'ultima può invece venir colta da un pensiero che, distoltosi dai problemi del *Dasein*, guarda al mondo come contesto in cui la differenza stessa si dispiega.

Affidarsi a questa chiave di lettura – che, alla luce di quanto da noi detto finora, risulta quantomeno una pista interpretativa credibile – significa accettare i suoi due corollari: 1) il mondo è il filo conduttore a partire dal quale viene ricercato il fondamento di ogni regione determinata dell'ente (è questo il progetto della *cosmologia fondamentale*); 2) mentre fra tutti gli altri enti si dà una differenza tutto sommato relativa, il mondo si pone rispetto a essi in una posizione di differenza essenziale e assoluta (ed è nell'ambito di questo secondo punto che si dispiega l'indagine della cosmologia fenomenologica in senso stretto). Venendo a sostituire l'esserci in quanto più indicato rispetto a esso a una adeguata trattazione della *Seinsfrage*, il mondo si pone quindi come fondamento di tutto l'ente da un lato e del mostrarsi dell'essere stesso dall'altro: la fenomenologia dell'essere è giocoforza una fenomenologia del cosmo.

A proporre la lettura cosmologica di questa fase del pensiero di Heidegger sono stati, in Italia, soprattutto Flavio Cassinari e Roberto Terzi, di cui ci apprestiamo qui a discutere alcune tesi fondamentali.¹¹⁵ I due, attraverso un'analisi dettagliata del processo di de-esistenzializzazione a cui il mondo viene sottoposto nei *Grundbegriffe der Metaphysik*, cercano di mettere in luce le virtù e i punti deboli della fenomenologia heideggeriana del mondo.

Cassinari, in particolare, sostiene la tesi secondo cui, nella *Vorlesung*, Heidegger avrebbe promosso non tanto – come cerchiamo di sostenere qui – un nuovo equilibrio fra uomo e mondo, ma un rovesciamento integrale della prospettiva di *Essere e tempo*. Di qui la domanda che segue, dalla funzione evidentemente retorica: «Il mondo è articolazione della struttura esistenziale, oppure sua condizione di possibilità?».¹¹⁶ L'impianto teorico del pensiero di Heidegger, ci dice Cassinari, conosce un ribaltamento radicale, che consiste nello «*spostamento del centro focale dell'indagine, dal ruolo attivo giocato dall'esistente al fenomenalizzarsi dell'istanza cosmologica*»:¹¹⁷ il mondo, da momento interno all'esserci, diviene condizione di possibilità dell'intera struttura esistenziale. Non è, questo, un ribaltamento neutro e privo di conseguenze, poiché, almeno a quanto ne dice l'autore, il fatto che al mondo venga attribuito il posto originariamente occupato dall'esserci, fa sì che vengano superate le parzialità e le contraddizioni intrinseche all'ontologia fondamentale. La totalità rappresentata dal mondo non esprime né esclusivamente l'esserci e la struttura esistenziale né esclusivamente l'ente difforme dall'esserci: essa è ciò che, venendo prima di tale distinzione, raccoglie coerentemente in sé ambo i lati; ogni differenza tra enti si fonda sul mondo come totalità non distinta dell'ente, e il mondo indica «l'evento denominato come “differenza ontologica”».¹¹⁸ L'ontologia di *Essere e tempo*, appiattendosi sul *Dasein* e cercando di muovere da esso, si rivela incapace di aprire lo spazio per l'accadere della differenza; a incaricarsi dell'apertura di questo spazio è il

¹¹⁵ I testi a cui faremo riferimento in particolar modo sono F. Cassinari, *Mondo, esistenza, verità* di Cassinari ed *Evento e genesi* di Terzi. Di quest'ultimo interprete, sul tema in questione, sono contributi rilevanti anche R. Terzi, *Heidegger et l'institution du monde*, in J. Leclercq e P. Lorelle (a cura di), *Considerations phénoménologiques sur le monde*, Presses universitaires de Louvain, Louvain 2020, pp. 253-267, in cui trova spazio un'indagine sul rapporto tra mondo ed essere nel pensiero di Heidegger tra gli anni Venti e gli anni Trenta; e Id., *Produzione e riflessione: mondo-ambiente, genealogia e ontologia in Heidegger*, in «Annuario filosofico», XV, 2009, pp. 365-389.

¹¹⁶ F. Cassinari, *Mondo, esistenza, verità*, cit., p. 270.

¹¹⁷ *Ivi*, p. 286.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 275.

mondo dei *Concetti fondamentali*, nel cui fenomenalizzarsi la differenza finalmente si dispiega.¹¹⁹

Nella *Vorlesung* avvengono quindi un ribaltamento e un passaggio di consegne nell'ambito del ruolo primaziale all'interno dell'impianto speculativo heideggeriano: la centralità dell'esserci lascia spazio a quella del mondo. Ribaltamento e passaggio di consegne, dunque, e non equilibrio: nel descriverci lo scompaginamento operato dai *Grundbegriffe* non si tratta, per Cassinari, di mostrare come la nuova funzione del mondo conduca a una nuova concordia tra esso e l'uomo. Il mondo, venendo a occupare il posto originariamente appartenuto all'esserci, ne eredita le funzioni di dominio, ed è a questo proposito che si può effettivamente parlare di un «regno del mondo». L'idea di un equilibrio e di una concordia sostanziali tra uomo e mondo, nel segno di una distribuzione equa degli spazi e delle funzioni, non trova riscontro nel lavoro di Cassinari.

Non bastasse ciò, egli individua nell'impostazione dei *Concetti fondamentali* criticità tali da renderne la prospettiva fondamentale sostanzialmente deficitaria: lo strappo qui operato rispetto alle istanze di *Essere e tempo* è insufficiente, poiché Heidegger, pur cercando di sbarazzarsi del protagonismo del *Dasein* da cui è inficiata l'ontologia del '27, ne riabilita in realtà almeno parzialmente le funzioni, solo adattandole al nuovo scenario concettuale.

La formazione di mondo operata dall'uomo, in particolare, pur in un contesto in cui si afferma il *Walten der Welt*, rischia di far pendere l'ago della bilancia di nuovo dalla parte dell'esserci: essa, nella lettura di Cassinari, è un residuo dell'ontologia fondamentale, il ricorso alla quale, nello spazio della *Vorlesung*, è giustificato dall'incapacità di Heidegger di ricavare lo statuto ontologico delle varie regioni dell'ente a partire dal mondo. Nell'impossibilità, detto altrimenti, di determinare chiaramente lo statuto di uomo, animale e pietra muovendo dal concetto di mondo, Heidegger si vede costretto a reintrodurre il protagonismo dell'uomo, il quale diviene colui che forma ciò a partire da cui le regioni dell'ente dovrebbero venir indagate: la

¹¹⁹ «Stando ai *Grundbegriffe*, la fallacia dell'ontologia consiste proprio nel fatto che essa misconosce il carattere evenemenziale del principio originario e, nel tentativo di tematizzarlo, lo entifica; la differenza fra l'essere e l'ente "o, in breve, l'essere" risulta dunque perduta come tale, perché l'ontologia, tematizzando il principio verso il quale intende dirigersi, lo considera come un ente» (*ivi*, p. 346). Non è quindi muovendo dall'esserci nella direzione della differenza che quest'ultima può venir lasciata accadere (in tal modo, infatti, essa viene tematizzata come un ente, come un oggetto posto davanti a un soggetto che lo indaga); la differenza si dispiega liberamente solo se viene cercata nel luogo stesso del suo accadere, il mondo come totalità manifesta dell'ente in quanto tale.

cosmologia fundamental-fenomenologica regredisce così all'ontologia fondamentale.¹²⁰ Heidegger, allora, cercando apparentemente di marginalizzare l'uomo, finisce col recuperarlo in ultima battuta, tanto da indurre addirittura a pensare che il recupero dell'uomo fosse in realtà fin dal principio del corso il vero obiettivo:

Nei *Grundbegriffe* il concetto di mondo appare come lo strumento argomentativo finalizzato a dedurre, fondandolo, ciò che in *Sein und Zeit* costituisce, invece, il punto di partenza dell'indagine: la specificità (e il primato) dell'ente esistente nei confronti di quello difforme da esso.¹²¹

Provando dunque a tirare le somme, in considerazione di quanto constatato a proposito delle conclusioni a cui giunge *Mondo, esistenza, verità*, due ci sembrano i punti rilevanti ai fini della nostra ricerca: 1) L'impianto speculativo della *Vorlesung* non conduce, prima di tutto, a un equilibrio nelle relazioni uomo-mondo, ma a un ribaltamento che, almeno all'apparenza, colloca il mondo nella posizione originariamente assegnata all'uomo; 2) Il progetto di una cosmologia fundamental-fenomenologica è destinato a naufragare in virtù dei residui trascendentalistici della nozione di *Weltbildung*, che si incarica di ristabilire il ruolo primaziale dell'uomo.

Invero, ci sembra che, per quanto riguarda il primo punto, nella *Vorlesung* la ridefinizione del concetto di mondo non porti quest'ultimo a soppiantare l'uomo nell'ambito di un regnare. Il mondo, ci ha detto Heidegger, «prevale in e per un lasciar-prevalere che ha il carattere del progettare»:¹²² non c'è alcuna monarchia del mondo, ma al massimo una diarchia in cui quest'ultimo regna sulla totalità dell'ente insieme all'uomo che progetta.

Il secondo punto, invece, che vede nella formazione di mondo e nelle sue funzioni un ritorno al trascendentalismo, si presta a venir smentito dal gesto heideggeriano di riconduzione della *Weltbildung* all'*Ent-wurf* di cui abbiamo detto sopra: il progetto che lascia prevalere il

¹²⁰ Cfr. *ivi*, pp. 348 e sgg. L'impossibilità di fondare lo statuto dei diversi enti a partire da quello del mondo, secondo Cassinari, sarebbe a sua volta dovuto a un vizio di fondo nel modo in cui Heidegger interroga il mondo stesso: quest'ultimo, viene ancora indagato più in riferimento all'essere come suo fondamento in senso tradizionale, che come dispiegamento ed evento di una differenza sempre in atto (su quest'ultimo punto si faccia riferimento soprattutto a *ivi*, p. 357).

¹²¹ *Ivi*, p. 358.

¹²² *GM*, p. 464.

mondo non riporta l'uomo al centro del discorso, ma lo colloca invece in un rapporto di perfetta coordinazione con il mondo, in cui quest'ultimo prevale grazie al lasciar-essere progettuale e in cui l'uomo riceve le possibilità fondamentali della sua esistenza proprio da questo prevalere lasciato essere.

La ricerca di Cassinari in *Mondo, esistenza, verità*, ci viene da concluderne, è di estrema rilevanza per i problemi che solleva e per i suoi tentativi di risolverli, ma non riesce, a nostro avviso, a rendere adeguatamente conto della ricchezza e della compiutezza del discorso condotto da Heidegger nei *Concetti fondamentali*, che è molto di più di un mirabile ma accidentato tentativo di nobilitare il mondo.

A tentare una interpretazione in senso cosmologico di Heidegger è anche, si è detto, Roberto Terzi, il quale, partendo da posizioni non dissimili rispetto a quelle di Cassinari, sviluppa poi prospettive autonome. Anche Terzi rintraccia nel corso del 1929-30 il culmine della tendenza cosmologica in Heidegger, identificandovi il perfetto contesto per l'accadere della differenza; egli, però, al contrario di Cassinari, non vede affatto nell'impostazione della *Vorlesung* il pericolo di un ritorno della signoria dell'esserci su tutto l'ente, bensì il primo presentarsi della passività dell'uomo, che sarà propria dello Heidegger dopo la svolta:

Il mondo, dunque, non solo non è semplicemente una somma di cose, ma non è nemmeno un orizzonte statico e immobile, poiché è piuttosto un *evento*; questo evento è caratterizzato come un *regnare*, perché il mondo regna e domina su ogni manifestazione che ha luogo in esso, rendendola possibile e comprendendola nella sua totalità: su ogni manifestazione, compresa la manifestazione eminente e ad esso correlata dell'esserci e della sua formazione di mondo, che si mostra qui nella sua passività come un *lasciar-regnare*. [...] Non solo nessuna delle componenti della formazione di mondo si presenta come un'attività soggettiva, ma Heidegger le connota esplicitamente con dei caratteri passivi: ciò che è più proprio dell'uomo viene re-interpretato in termini di *passività*, in modo tale che *pensare l'essenza dell'uomo significa, in un solo gesto, andare al di là di quest'ultimo*.¹²³

Terzi commette qui a nostro avviso un errore speculare a quello di Cassinari: mentre quest'ultimo vede nella *Weltbildung* un ritorno al trascendentalismo dell'ontologia

¹²³ R. Terzi, *Evento e genesi*, cit., pp. 182-183. Cfr. anche Id, *Il resto dell'essere*, cit.: «La formazione di mondo ha il carattere fondamentale del progetto, ma questo non è l'ultima parola dell'analisi del mondo, perché il fenomeno, per così dire, si sdoppia e il progetto apre a un evento che lo travalica» (*ivi*, p. 69).

fondamentale, egli finisce per trasformare con la forza il progetto umano in una sorta di accoglienza passiva dell'accadere del mondo, quasi come se il paradigma abbracciato da Heidegger nei *Grundbegriffe* fosse già quello dei *Contributi alla filosofia* – e del resto l'identificazione dell'accadere (*Geschehen*) del mondo con l'evento (*Ereignis*) è un indizio non irrilevante in questo senso.

Per quanto l'*Ent-wurf* della *Vorlesung* perda decisamente i caratteri attivistici dell'attività di un soggetto creatore; per quanto lo stesso *Ent-wurf*, come abbiamo cercato di dimostrare, rappresenti una radicale evoluzione della *Weltbildung* nel segno non più dell'agire ma del lasciar-essere, va comunque tenuto fermo che il progetto che qui Heidegger mette in campo non è ancora, come invece Terzi sostiene implicitamente, quello – totalmente votato alla passività – dei *Beiträge* e dei testi successivi alla svolta. Il *Lassen* dell'*Ent-wurf* è sì l'accogliere un dispiegamento che non è l'uomo a provocare, ma, anche considerando che tale dispiegamento è il *Geschehen* e non ancora l'*Ereignis*, a nostro avviso non è lecito, con riferimento ai *Grundbegriffe*, parlare di una totale passività da parte dell'uomo. Il progetto che lascia accadere il mondo non può venir ridotto alla passività e all'accoglienza, poiché la disposizione e l'insistenza che lo sorreggono hanno ancora i caratteri di una scelta deliberata: l'*Ent-wurf* ha infatti di fondamentale attivo il decidersi consapevole per una certa attitudine, decidersi che del resto non dice della semplice attesa di un evento sempre da-venire, ma può invece, disponendosi a progettare in modo originario, accedere alla totalità manifesta dell'ente come conseguenza diretta del proprio progettare. Detto altrimenti: mentre l'attesa dell'*Ereignis* tipica dello Heidegger degli anni Trenta è attesa di un venire alla presenza imprevedibile, parziale e indisponibile, il progetto della *Vorlesung* del 1929-30, pur dovendo accogliere un accadere che non è esso a innescare, può accedere a tale accadere come diretta e totale conseguenza del proprio progettare. L'uomo che progetta, stando a quanto si legge nella *Vorlesung*, è ancora "padrone del proprio destino" nella misura in cui può accedere a una totalità – e non a un evento sempre parziale e adombrato – che si annuncia come diretta conseguenza di un'attitudine che egli ha *attivamente scelto* – e che quindi in qualche maniera può ancora attivamente "suscitare" e non limitarsi ad attendere in maniera integralmente passiva.

Mentre, allora, Cassinari pone l'accento sul soggettivismo della *Weltbildung*, sbilanciando il discorso dei *Concetti fondamentali* dalla parte del polo soggettivo, Terzi, con un atteggiamento speculare, sbilancia la questione dalla parte opposta, quella del mondo, insistendo sulla passività del progetto umano. Che lo sbilanciamento penda da una parte o dall'altra, in ogni

caso, l'esito a cui si perviene è il medesimo: l'equilibrio e la coordinazione fra uomo e mondo proposta nella *Vorlesung*, di cui abbiamo cercato di dimostrare l'esistenza attraverso il ricorso continuo ai richiami testuali, vengono persi di vista.

In tal senso, risulterà ora chiaro perché abbiamo ritenuto opportuno, rischiando di appesantire e deviare il corso dei nostri ragionamenti, indugiare sugli studi critici in questione: essi, grazie ai notevoli spunti teorici di cui si fanno carico, costituiscono un punto di partenza decisivo per le riflessioni proposte nel presente scritto; allo stesso tempo, fermandosi proprio sulla soglia di ciò che qui si cerca invece di sostenere, rappresentano anche un importante obiettivo polemico attraverso cui ci è sembrato necessario passare.

3.2.4. *Il progetto che lascia essere il mondo: la ripresa dell'istanza dell'antica φύσις*

Prima di procedere, oltre la tematizzazione diretta del problema mondo, all'analisi di altri luoghi chiave del corso del 1929-30, ci si permetta un'ultima digressione. Heidegger, nel corso della sua esposizione dei tratti distintivi e dello sviluppo storico del termine "metafisica" – che, lo ricordiamo, in questa fase del suo pensiero designa la filosofia prima e non ancora la storia della tecnica come oblio dell'essere –, si concentra brevemente anche sui caratteri del concetto di φύσις, che, ce ne accorgeremo presto, risultano sorprendentemente affini a quelli che egli attribuisce al mondo.

La prima puntualizzazione del tema rimane, in realtà, all'interno del perimetro delle più classiche definizioni heideggeriane della φύσις:

Φύσις significa ciò che cresce, la crescita, ciò che è cresciuto nella crescita. Intendiamo qui per crescita il crescere nel suo significato più ampio ed elementare che viene alla luce nell'esperienza originaria dell'uomo: non solo la crescita delle piante e degli animali, il loro nascere e perire come mero processo isolato, bensì la crescita come accadere del mutare delle stagioni, compenetrato e dominato da esso, dell'alternarsi di giorno e notte, del corso delle costellazioni, di uragani e tempeste e dell'infuriare degli elementi. Tutto questo insieme è il crescere.¹²⁴

¹²⁴ *GM*, p. 38.

La φύσις è ciò che spontaneamente, senza venir indotto o provocato da un atteggiamento tecnico a essa esterno, cresce e viene alla presenza in base a ciò che è.¹²⁵ Non è l'agire o il rappresentare dell'uomo a suscitare il crescere e il presentarsi dell'ente che si dà nel modo della φύσις: esso è anche senza l'uomo, ed è ciò che è proprio perché, per mostrarsi, dell'uomo non ha bisogno.¹²⁶

Fino a qui si fatica forse a capire che cosa i discorsi sulla φύσις abbiano a che vedere con la questione del mondo. A chiarirlo, qualche riga dopo, è Heidegger stesso:

Con più chiarezza e avvicinandoci al senso inteso in origine, traduciamo ora φύσις non più con crescita, quanto piuttosto con il "prevalere dell'ente nella sua totalità che dà forma a se stesso". [...] Φύσις indica questo prevalere, dal quale l'uomo stesso è compenetrato e dominato, e in modo tale che lo comprende e lo manifesta. Ciò che comprende, per quanto nei particolari possa essere misterioso e oscuro, lo comprende in quanto lo avvicina, lo sostiene e lo opprime proprio come ciò che è: φύσις, ciò che prevale, l'ente, la totalità dell'ente.¹²⁷

D'un tratto egli, che ha appena caratterizzato la φύσις semplicemente come l'ente che ha in sé il principio del proprio crescere, propone una virata netta nella definizione del termine: esso non deve più designare semplicemente un ente e il modo del suo darsi, ma la totalità dell'ente e il suo prevalere, che comprende e coinvolge l'uomo stesso.

¹²⁵ Sulla φύσις come ciò che è *eigenwüchsig* cfr. G. Gurisatti, *Est/etica ontologica*, cit., p. 167.

¹²⁶ Sul tema sono chiarificatrici le riflessioni condotte da Heidegger in *L'epoca dell'immagine del mondo*, testo in cui la totalità manifesta dell'ente e le sue declinazioni determinate vengono mostrate non soltanto come indipendenti dalla rappresentazione umana, ma anche e soprattutto come sradicate e snaturate dall'attività che essa mette in campo su di esse. L'osservazione teoretica sull'ente, oltre che inessenziale, è per Heidegger anche fondamentalmente violenta: «L'ente è il sorgente e l'aprentesi, ciò che, come essente-presente, sopravviene all'uomo quale essente presente, e gli sopravvive come all'ente che si apre all'essente-presente nel mentre lo apprende. L'ente non diviene essente per il fatto che l'uomo lo intuisca nel corso della rappresentazione intesa come percezione soggettiva. È piuttosto l'uomo ad esser guardato dall'ente, cioè dall'autoaprentesi all'esser-presente in esso raccolto» (M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, 1938, in *Holzwege*, a cura di F.-W. v. Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977, trad. it. di P. Chiodi, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 89).

¹²⁷ *GM*, pp. 38-39.

Risulterà piuttosto semplice, a questo punto, comprendere che cosa legghi, nel contesto della *Vorlesung*, φύσις e mondo: l'«amplessimo concetto di φύσις»¹²⁸ che Heidegger ci propone qui, tenendo insieme entro di sé i caratteri della totalità che prevale e dell'essere dell'ente che si dà nella totalità, presenta esattamente la stessa struttura del mondo che l'uomo deve lasciar prevalere nel progetto. Due dei capisaldi fondamentali del mondo, totalità e in quanto (manifestatività dell'ente in quanto ente, in relazione al suo essere), sono anche le istanze della φύσις degli esordi greci del pensiero. Ciò che dunque Heidegger qui, operando l'improvvisa trasfigurazione del concetto di φύσις, si propone di attuare, è una sorta di ambizioso recupero delle radici aurorali del concetto in questione, da secoli frammentate e dimenticate a causa della nascita delle scuole filosofiche e delle discipline settoriali.

Non è Heidegger stesso – e questo va tenuto senz'altro presente – ad annunciare questo compito di recupero delle radici greche – e del resto lo spazio dedicato alla trattazione della φύσις è così limitato da lasciar pensare che non si tratti di una questione particolarmente rilevante ai fini dello sviluppo del lavoro –, e tuttavia l'assonanza a dir poco evidente fra le caratteristiche della φύσις e quelle del mondo, unitamente al sempre rinnovato proposito heideggeriano di depurare la tradizione filosofica dai suoi vizi fondamentali, non lascia spazio a dubbi: mediante la nuova formulazione del concetto di mondo, egli si candida come erede di una tradizione di pensiero iniziata prima della divisione in scuole della filosofia. La φύσις può venir recuperata e purificata da secoli di incomprensioni mediante il suo congiungimento con il *Walten der Welt*, che ripropone esattamente le sue istanze, rilanciandole e collocandole in un impianto di pensiero in cui il lasciar essere è la cifra fondamentale: è questo un altro dei grandi programmi che dovrebbero consentire a Heidegger, per mezzo della *Vorlesung*, di riuscire nell'inizio totalmente nuovo della lettera a Elisabeth Blochmann.

A rendere ulteriormente interessante l'identificazione di φύσις e mondo operata nei *Grundbegriffe* è peraltro il fatto che essa, nell'ambito della produzione heideggeriana, costituisce una sorta di *hapax*: soprattutto nelle fasi successive, infatti, essa verrà decisamente messa da parte, e il mondo verrà tendenzialmente associato ai complessi ermeneutici attraverso i quali l'uomo comprende le proprie possibilità essenziali, mentre la φύσις indicherà perlopiù il contraltare del mondo, vale a dire la parte di realtà che, refrattaria e celantesi, rifiuta di venir inclusa nei contesti progettuali umani.

¹²⁸ *Ivi*, p. 39.

Da un tentativo di identificazione si passa dunque, a partire già dagli anni Trenta, a una disgiunzione talmente netta da porre i due concetti in una sorta di dialettica oppositiva. Esempio privilegiato di tale tendenza è il saggio sull'opera d'arte, in cui, nel contesto della lotta fra mondo e terra (di cui parleremo più avanti), la φύσις viene associata alla terra:

Questo venir fuori e questo sorgere, come tali e nel loro insieme, e ciò che i greci chiamarono originariamente φύσις. Essa illumina ad un tempo ciò su cui e ciò in cui l'uomo fonda il suo abitare. Noi la chiamiamo la Terra. [...] La Terra è ciò in cui il sorgere riconduce, come tale, tutto ciò che sorge come nel proprio nascondimento protettivo. In ciò che sorge è-presente la Terra come la nascondente-protettiva.¹²⁹

A circa sei anni di distanza dal corso sui concetti fondamentali della metafisica, la situazione si presenta assai cambiata: φύσις non è più la totalità dell'ente che prevale e viene lasciata essere in un progetto; essa è al contrario, in quanto terra, la nascondente-protettiva, ciò che si ritrae e si oppone a ogni progettare.

Affronteremo nel capitolo successivo le ragioni di un tale cambiamento di prospettiva. Per ora ci limitiamo a constatare come nella *Vorlesung*, grazie alla forza teoretica del concetto di mondo che vi viene formulato, Heidegger può permettersi di porsi come erede di una tradizione prestigiosa ma dimenticata. Venuta meno la posizione centrale di quel concetto di mondo – che, come vedremo, dopo la svolta risulterà estremamente depotenziato –, viene meno anche la possibilità di farsi carico della ripresa degli inizi greci attraverso un unico concetto. Le cose si complicheranno enormemente, e la φύσις, non più identificabile con il mondo, verrà inserita in un apparato di pensiero che le assegnerà il compito di manifestare non più la totalità del possibile che si concede, ma la parzialità dell'ineffabile che si nega.

¹²⁹ M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, 1936, in Holzwege, cit., trad. it. *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*, cit., pp. 27-28 (corsivi nostri). Per una trattazione sommaria dei principali snodi tematici del saggio sull'opera d'arte cfr. G. Bertuzzi, *A proposito de "L'origine dell'opera d'arte" di Martin Heidegger*, in «Divus Thomas», CIV, 2001, pp. 9-22.

4. Mondo umano e ambiente animale

Nonostante la comparazione uomo-animale nei *Concetti fondamentali* costituisca, come già ricordato, una sorta di indagine propedeutica in vista della tematizzazione diretta del problema del mondo, essa racchiude una quantità di spunti e concettualizzazioni tale da rendersi di fatto indispensabile a chi volesse disporre di uno sguardo complessivo sulla *Vorlesung*.¹³⁰ Non va peraltro dimenticato che, se è vero che effettivamente tale comparazione rappresenta un passaggio verso la diretta messa a tema del concetto di mondo, è vero anche che essa si sviluppa allo stesso tempo, nel segno della circolarità che intesse l'intera opera, a partire da quello stesso concetto che si è posta come obiettivo: per quanto infatti la ricerca sia volta, a detta di Heidegger, al reperimento dei caratteri generali del mondo, è in realtà proprio a partire dal nuovo ruolo implicitamente attribuito al mondo che è possibile definire i contorni dell'essere di tutto il vivente.

È dunque nel contesto di questa ricerca dei tratti del mondo che pone il mondo stesso a fondamento di sé, che si snoda l'indagine comparativa heideggeriana. Quest'ultima, lasciato ben presto da parte lo statuto ontologico della pietra, si concentra sull'uomo e l'animale nei loro rispettivi rapporti con il mondo.¹³¹

Mentre, in maniera fin troppo vaga e sbrigativa, in *Essere e tempo* aveva attribuito al vivente non umano l'essere-nel-mondo,¹³² nella *Vorlesung* Heidegger cerca di ampliare e

¹³⁰ Ciò giustifica il passo indietro da parte nostra, con il quale siamo tornati, da quella finale, alla parte centrale del corso di lezioni.

¹³¹ Come accennato nel corso dell'introduzione, la letteratura critica sulla sezione dell'opera dedicata all'analisi comparativa e, nello specifico, allo statuto ontologico dell'animale, è sconfinata. Ci limitiamo a segnalare qui i titoli a nostro avviso più significativi (alcuni di essi sono già stati citati, mentre altri verranno nuovamente menzionati in seguito: G. Agamben, *L'aperto*, cit.; J. Balazut, *L'homme, l'animal et la question du monde chez Heidegger*, in «Klesis Revue philosophique», XVI, 2010, pp. 8-26; A. Beelmann, *Heideggers hermeneutischer Lebensbegriff*, cit.; B. Bégout, *Les animaux chez Heidegger*, in «Labyrinthe», XL, 2013, pp. 63-66; A. Bejinariu, *Animal Experience: A Formal-Indicative Approach to Martin Heidegger's Account of Animality*, pubblicato online (2018) al link <https://link.springer.com/article/10.1007/s10746-018-9468-6>; S. Elden, *Heidegger's Animals*, in «Continental Philosophy Review», XXXIX, 2006, pp. 273-291; G. Gurisatti, *Est/etica ontologica*, cit.; L. Illetterati, *Tra tecnica e natura*, cit.; F. Polidori, *Dal postumano all'animale*, cit..

¹³² «Il vivere [e quindi non l'esistere, che è proprio solo al *Dasein*] dev'essere inteso come un modo di essere cui appartiene l'essere-nel-mondo» (*SuZ*, p. 296). A segnalare l'importanza di questo passaggio heideggeriano è Illetterati: «L'orizzonte stesso della vita è determinato da Heidegger, in queste pagine di *Sein und Zeit*, come l'orizzonte dell'*essere-nel-mondo* [...] – ovvero con quell'espressione – *In-der-Welt-sein* – che costituisce per

complessificare la questione, che qui viene impostata a partire dall'assunto «l'animale è povero di mondo».¹³³ Alla complessificazione introdotta dalla nuova tesi sull'animale, tuttavia, non si accompagna, almeno in prima battuta, una adeguata chiarezza, e ciò dà luogo a quesiti e contraddizioni ulteriori. In che termini è da connotarsi la povertà di mondo dell'animale? Essa è un avere mondo, un non averne o un averne solo una parte? Il fatto che l'animale sia povero di mondo e l'uomo ne sia invece formatore comporta una inferiorità sotto il profilo ontologico dell'animale rispetto all'uomo?¹³⁴ A partire quindi da questi quesiti – e nel tentativo fornire loro risposte credibili – si snoda il lungo percorso heideggeriano sul terreno dell'animalità.

molti aspetti la struttura fondamentale dell'intera analitica esistenziale, cioè dell'analisi del modo d'essere del *Dasein*» (L. Illetterati, *Tra tecnica e natura*, cit., p. 65). In *Essere e tempo*, dunque, Heidegger attribuisce al vivente non umano, pur in modo del tutto implicito, il possesso di una struttura, l'essere-nel-mondo, che dovrebbe risultare ad appannaggio dell'ente che esiste, il *Dasein*. La lunga digressione sull'animale condotta nella *Vorlesung* del 1929-30 può venire allora letta anche come tentativo di chiarimento e superamento delle contraddizioni lasciate in sospeso in *Essere e tempo*.

¹³³ *GM*, p. 240.

¹³⁴ Una ulteriore e rilevante questione che si presenta a proposito di qualsiasi indagine sull'animalità è quella della trasposizione: «Possiamo, in generale, trasporci nell'animale, quando non possiamo neppure trasporci in un essere simile a noi, in una persona?» (*ivi*, p. 260). Nell'impossibilità di immedesimarsi completamente in un animale, spiega Heidegger, non ci resta che tentare di accompagnarci a lui: l'accompagnarci, a differenza del mero trasporci, è uno stare insieme senza sostituirsi, un entrare in comunanza che, pur rimanendo presso di sé, riesce in certo modo a condividere le esperienze degli enti a cui si rivolge. È questa, dunque, la soluzione al problema fornita nei *Grundbegriffe*. Del problema della trasposizione Heidegger si era occupato anche durante il corso del semestre estivo del 1927, fornendo una soluzione piuttosto diversa: «È già un problema stabilire sul piano ontico in che modo qualcosa risulti dato per gli animali. Ad una considerazione più attenta ci si accorge che noi, non essendo solo degli animali, se vogliamo esprimerci con cautela, non comprendiamo primariamente il "mondo" degli animali. Ma poiché, in quanto esistenti, al tempo stesso noi viviamo - e questo costituisce un problema ulteriore - c'è per noi la possibilità di determinare per la via della riduzione, rifacendoci a quel che è dato a noi in quanto esistenti, ciò che potrebbe risultar dato per un animale semplicemente vivente, che non esiste» (M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 1927, a cura di F.-W. v. Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975, trad. it. di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il melangolo, Genova 1989, p. 183). La possibilità della trasposizione, qui, viene guadagnata attraverso una sorta di "abbassamento metodico" di sé da parte dell'uomo: quest'ultimo, pur essendo, in quanto esistente, molto più che semplicemente vivente, dispone in ogni caso di una base biologica che ha in comune con il vivente. Proprio questa base biologica può consentirgli, se adeguatamente interrogata, di trasporci nell'animale e di comprendere i problemi che lo riguardano.

La prima avvertenza di Heidegger, cercando di mettere in guardia da qualsiasi fraintendimento della questione in senso antropocentrico, fornisce una prima indicazione su come intendere il rapporto dell'animale con il mondo:

Se parliamo di una povertà di mondo e di una formazione di mondo, ciò non deve fin da principio venir inteso nel senso di un ordinamento gerarchico di carattere valutativo. [...] Il povero non è affatto semplicemente “meno”, il “minore” nei confronti del “più” e del “maggiore”. Essere povero non significa semplicemente non possedere nulla o poco o meno dell'altro, bensì essere povero significa *fare a meno*.¹³⁵

Niente gerarchie e considerazioni di ordine valutativo, dunque. L'accesso all'ente dell'animale, benché certamente diverso, non è da ritenersi di qualità o quantità inferiore rispetto a quello dell'uomo, e questo perché la sua povertà non va interpretata come un semplice *meno*, ma come un *fare a meno* (*entbehren*).

Il problema, a questo punto, è come sia da intendere questo fare a meno. Per quanto si tratti di una formulazione dai contorni piuttosto oscuri – come del resto appureremo a breve –, essa fornisce una risposta implicita all'intera analisi comparativa: la questione della differenza tra uomo e animale nei loro rapporti con il mondo è una questione di *possibilità* (il fare a meno dice infatti di qualcosa che l'animale può o non può fare nei riguardi dell'ente), nel senso che a diversi gradi del poter-essere corrispondono di necessità diversi gradi di accesso alle cose. Il mondo, che è la totalità dei possibili compresi in quanto tali, sarà allora accessibile soltanto all'ente che fa del poter-essere il filtro delle proprie relazioni con le cose, e l'ente in questione, va da sé, non può che essere l'uomo. Heidegger, il pensatore che, desedimentando secoli di storia del pensiero, arriva a concepire l'essere come possibilità, determina lo statuto ontologico delle varie regioni dell'ente proprio in base al “livello” di poter-essere che ciascuna di esse può vantare.¹³⁶ Abbiamo allora già una parziale risposta al problema del rapporto animale-

¹³⁵ *GM*, p. 252.

¹³⁶ Sulla rivoluzione ontologica di Heidegger, il quale, all'insegna di un pensiero dell'instabilità e della fragilità, concepisce l'essere non più come necessità o come realtà (o presenza), ma come possibilità, rimandiamo a C. Scilironi, *Leggere Essere e tempo di Heidegger*, CLEUP, Padova 2020 (si leggano in particolare le pp. 26-37): «Se la forza della necessità sta nell'esclusione assoluta che essa stabilisce – l'impossibile –, e se la persuasività della presenza sta nella sicura efficacia del dato, il possibile né stabilisce esclusione di sorta né si basa su sicurezza alcuna: esso è tutto nella “fragilità” della pura sospensione e dell'essere adveniente mai anticipatamente

mondo: il fare a meno che regola i rapporti dell'animale con gli enti, in conseguenza di quanto detto, esprimerà necessariamente il grado del poter-essere che l'animale stesso è capace di mettere in campo.

Ma lasciamo momentaneamente da parte le anticipazioni qui sopra e procediamo per gradi. Nel tentativo di circostanziare la questione del fare a meno, Heidegger finisce col mostrare che l'alone di ambiguità che circonda tale espressione non fa che corrispondere a un'altra e precedente ambiguità, quella che riguarda lo stesso statuto ontologico dell'animale:

Quando diciamo che la lucertola sta sulla lastra di roccia, dovremmo cancellare la parola "lastra di roccia", per indicare che ciò su cui essa giace, le è sì dato *in qualche modo*, ma tuttavia non le è noto *in quanto* roccia. La cancellazione non significa soltanto: qualcos'altro, preso come qualcos'altro, bensì: niente affatto accessibile *in quanto ente*. [...] Dunque all'animale è accessibile qualcosa, e non qualcosa entro limiti determinati dal caso. Il suo *modo di essere*, che noi chiamiamo "vita", non è senza accesso a ciò che è accanto ad esso e in mezzo al quale si trova come vivente.¹³⁷

Nell'animale si mostra dunque un *avere mondo* e *al tempo stesso un non-avere mondo*.¹³⁸

Entra qui in gioco un altro elemento di capitale importanza: all'animale, a differenza che alla pietra, è dischiuso un qualche rapporto con le cose, ma si tratta sempre di un rapporto in cui esse non sono sapute *in quanto* le cose che sono. L'animale è manchevole del riferimento all'essere degli enti con cui si relaziona, e perciò anche della possibilità di saperli in quanto tali.

Ecco allora che il fare a meno riceve una chiarificazione fondamentale: esso, nell'esprimere la posizione oscillante e incerta dell'essere del vivente non umano, indica un «non-avere nel poter-avere»,¹³⁹ cioè un accesso alle cose che di per sé è sempre possibile, ma che, non arrivando mai a saperle in quanto tali, trova sempre sbarrata la porta del mondo. Se infatti, come

pregiudicabile» (*ivi*, p. 35). Sul tema dell'essere come possibilità in Heidegger si vedano anche C. Scilironi, *Lezioni su Essere e tempo*, CLEUP, Padova 2020; U. Ugazio, *Il ritorno del possibile. Studi su Heidegger e la storia della metafisica*, Zamorani, Torino 1996.

¹³⁷ *GM*, p. 257.

¹³⁸ *Ivi*, p. 258.

¹³⁹ *Ivi*, p. 270.

abbiamo detto e ribadito a più riprese, il mondo è totalità manifesta dell'ente *in quanto tale*, l'animale, che è privo di in quanto, sarà privo anche di mondo. Il concetto di *Entbehren*, volendo render ragione dell'impossibilità per l'animale di accedere al mondo, cerca di non sacrificare, insieme a tale accesso, anche la possibilità sempre aperta che esso ha di entrare in un qualche contatto con le cose.¹⁴⁰

La via seguita dall'argomentazione heideggeriana, in ogni caso, è ormai chiara: a differenziare uomo e animale nelle loro relazioni con il mondo sono determinate gradazioni del possibile. L'uomo, in virtù del fatto che può rapportarsi alle cose attraverso il filtro dell'in quanto, dispone di un poter-essere particolare, che gli consente l'accesso al mondo – di cui l'animale, che non ha in quanto, è inevitabilmente privo. La povertà di mondo, pertanto, completamente sciolta da considerazioni di ordine valutativo, è una certa modalità del poter-essere.

Lo svolgimento dell'opera si muove proprio nella direzione del chiarimento delle possibilità essenziali dischiuse o precluse all'animale, fino alla tematizzazione diretta dell'in quanto come autentico discrimine tra la sfera dell'umano e quella del semplicemente vivente. Proviamo allora a seguire da vicino il corso delle argomentazioni heideggeriane.

Heidegger cerca in primo luogo di ricondurre l'organismo, elemento semplice della struttura che caratterizza il vivente, al poter-essere che gli appartiene. Non è la conformazione biologica che l'organismo rappresenta – insieme coerente e organizzato di organi – a decidere del campo di possibilità del vivente; è al contrario il poter-essere, lo spettro di possibilità su cui l'animale si affaccia, a far sì che l'organismo si costituisca secondo una struttura anziché secondo un'altra. Detto altrimenti: non sono gli organi ad avere determinate capacità, ma le capacità a generare gli organi e ad avvalersi di essi. L'organo è al servizio della capacità, cioè di un poter-essere nei confronti dell'ente che all'animale è dischiuso prima ancora che esso si rapporti al proprio organismo.¹⁴¹ La struttura organismica dell'animale è l'esito delle sue capacità, e queste a loro volta risultano dal suo poter-essere nei confronti dell'ente, determinato

¹⁴⁰ Per quanto il tentativo di Heidegger sia significativo, la scelta dell'espressione «fare a meno» è a dir poco discutibile: l'animale farebbe infatti a meno del mondo soltanto qualora per esso si profilasse eventualmente la scelta di non farne più a meno e di accedervi effettivamente. Fa a meno di qualcosa soltanto chi può decidere di non farne più a meno, e perciò dell'animale, a cui è di principio precluso ogni accesso al mondo, non si può certo dire esso che faccia a meno del mondo.

¹⁴¹ «Affermiamo: la capacità prende l'organo al suo servizio. [...] L'organo è al servizio della capacità [vale a dire della possibilità] che gli dà forma» (*ivi*, p. 290). «La capacità si crea i suoi organi determinati» (*ivi*, p. 292).

come povertà di mondo: l'organismo dell'animale è la conseguenza del suo essere, prima di ogni altra cosa, povero di mondo in quanto povero di possibilità. L'essere viene deciso in base al poter-essere.

Ma come si dispiega concretamente questa *Weltarmut*? Abbiamo fornito poco sopra anticipazioni significative in questo senso, e Heidegger giunge progressivamente a mettere in chiaro la questione:

L'esser-capace di... è capace di un comportamento. L'esser-capace è istintuale, uno spingersi-in-avanti e tenersi-spinti-in-avanti in ciò di cui la capacità è capace [...] Ogni pratica dell'animale è caratterizzata dall'esser-sospinti da ciò che è istintuale.¹⁴²

Il comportamento come modo di essere è in generale possibile soltanto in virtù del *coinvolgimento* in sé dell'animale. Noi definiamo *lo specifico essere-presso-di-sé dell'animale*, che non ha nulla dell'ipseità dell'uomo che ha una condotta in quanto persona, [...] col termine *stordimento*.¹⁴³

Il vivente non umano, nel suo dirigersi verso le cose, è totalmente assorbito dalla capacità che media il suo accesso a esse: l'animale, al contrario dell'uomo e della sua condotta, è stordito (*Benommen*) in un comportamento (*Benehmen*).¹⁴⁴ Che cosa poi tale stordimento comporti nello specifico, viene reso noto solo qualche pagina dopo:

Non un'apprensione, bensì un *comportamento*, una pratica, che dobbiamo intendere in tal modo, perché all'animale è *sottratta* la possibilità di apprendere qualcosa in quanto qualcosa, e non qui e ora, bensì sottratta nel senso di non data affatto. [...] *Stordimento* dell'animale significa dunque innanzitutto: essenziale *sottrazione di ogni apprensione di qualcosa in quanto qualcosa*.¹⁴⁵

¹⁴² *Ivi*, p. 304.

¹⁴³ *Ivi*, p. 305.

¹⁴⁴ Cfr. G. Agamben, *L'aperto*, cit. Agamben arriva a sostenere che a permettere di tracciare una netta linea di demarcazione fra uomo e animale non sarebbe l'in quanto, ma lo stato d'animo della noia profonda: «La noia profonda appare allora come l'operatore metafisico in cui si attua il passaggio dalla povertà di mondo al mondo, dall'ambiente animale al mondo umano» (*ivi*, p. 71); «Il *Dasein* è semplicemente un animale che ha imparato ad annoiarsi» (*ivi*, p. 73).

¹⁴⁵ *GM*, p. 316.

Heidegger, al termine dell'exkursus sull'organismo, torna alla questione di partenza, quella dell'in quanto, e il cerchio può dirsi completo: l'animale, essendo sostanzialmente incapace di apprendere le cose in quanto le cose che sono – essendo cioè impossibilitato a cogliere l'essere dell'ente – è incapace anche di porre un distacco tra sé ed esse, e finisce così inevitabilmente stordito nel comportamento che le incontra. La lucertola, scriveva egli in precedenza, entra sì in contatto con la lastra di roccia, ma non la comprende *in quanto* roccia, e ciò significa che, non potendola effettivamente conoscere, non può nemmeno prendere decisioni consapevoli nei suoi riguardi. Quello del semplicemente vivente è un poter-essere per molti versi necessitato, povero: di qui la definizione dell'animale come *Weltarm*.

Più che di mondo (*Welt*), in riferimento all'animale sarà allora lecito parlare di ambiente (*Umgebung*): all'animale non è aperta la totalità manifesta dell'ente; esso può al massimo incontrare gli stimoli dell'ambiente presso il quale è stordito e si comporta.¹⁴⁶ L'uomo, al

¹⁴⁶ A indagare l'animale in relazione al suo cerchio ambientale – ritenendolo totalmente indissociabile da quest'ultimo – è Jakob von Uexküll, dalle cui ricerche Heidegger viene notevolmente influenzato. Secondo von Uexküll, i limiti della percezione dell'animale non vanno fissati nei confini del corpo, ma in quelli dell'ambiente con cui esso entra in relazione. Tra l'animale e il suo ambiente viene così a crearsi una relazione che rende di fatto impossibile capire dove finisca uno e cominci l'altro: «Ogni animale è un soggetto che, a seconda del modo particolare in cui è costruito, seleziona determinati stimoli provenienti dagli effetti generali del mondo esterno, a cui esso risponde in un modo determinato. A loro volta, queste risposte consistono in determinati effetti sul mondo che, di nuovo, influenzano gli stimoli. Sorge così un ciclo chiuso in sé che può essere chiamato il circuito funzionale dell'animale» (J. v. Uexküll, *Biologia teoretica*, trad. it. di L. Guidetti, Quodlibet, Macerata 2015, p. 119). Per un raffronto tra il pensiero di Heidegger e le ricerche di von Uexküll rimandiamo a M. Bassanese, *Heidegger e von Uexküll. Filosofia e biologia a confronto*, Verifiche, Trento 2004; C. Romano, *Le monde animal: Heidegger et von Uexküll*, in S. Jollivet e C. Romano (a cura di), *Heidegger en Dialogue 1912-1930. Rencontres, affinités et confrontations*, Vrin, Paris 2009. Un parallelo interessante – seppur certamente lontano dalle tematiche di cui ci stiamo occupando – può venir avanzato con le riflessioni di Ortega y Gasset, che nelle sue meditazioni chisciottesche, qualche anno prima di Heidegger e von Uexküll, tenta di mostrare il legame indissolubile che tiene uniti l'uomo e la circostanza storico-sociale in cui è collocato: così come secondo Heidegger e von Uexküll non si dà animale senza ambiente, nella visione di Ortega non può darsi uomo senza la sua circostanza di appartenenza. A questo proposito cfr. J. Ortega y Gasset, *Meditazioni del Chisciotte*, trad. it. di A. Savignano, Mimesis, Milano-Udine 2016. Sul rapporto fra Heidegger e Ortega y Gasset cfr. P. Cerezo Galán, *El nivel del radicalismo orteguiano: La confrontación Ortega/Heidegger*, in «Teorema: Revista Internacional de Filosofía», Vol. XIII, 1983, pp. 345-384; N. González-Caminero, *Ortega y el primer Heidegger*, in «Gregorianum», Vol. LVI, 1975, pp. 89-139.

contrario, essendo capace di porre una distanza di riflessione rispetto alla sua prassi esistenziale, è sempre un che di ulteriore rispetto a ciò che le sue attività determinate dicono di lui.¹⁴⁷

Heidegger è finalmente giunto al punto culminante del problema; e tuttavia, prima di procedere oltre, tenta nuovamente di sgomberare il campo dagli equivoci: la povertà di mondo dell'animale non comporta in nessun modo una inferiorità di esso rispetto all'umano, tanto che, per certi aspetti, essa può anche venir considerata una ricchezza: la vita animale nel suo complesso presenta infatti una peculiarità tale che forse nemmeno l'esistenza umana può vantare.¹⁴⁸ La ricerca della *Vorlesung* non vuole porsi come tentativo di giustificare uno sguardo antropocentrico sulla terra e sul vivente che la abita, e l'insistenza di Heidegger su questo punto rivela da parte sua il desiderio nemmeno troppo celato di non venir frainteso in questo senso.¹⁴⁹ L'animale non è povero in sé, ma povero di mondo – se non totalmente privo di esso, come Heidegger avrà a dire negli anni seguenti –, e cioè povero di una struttura che è tipicamente umana e che in quanto tale non può appartenergli.

La tesi sulla *Weltarmut*, dunque, non esprime davvero la povertà dell'animale, ma il suo mancare di “umanità”, il suo esser privo delle relazioni che appartengono esclusivamente

¹⁴⁷ È forse anche questo che Nietzsche intende quando parla dell'uomo come *noch nicht festgestelltes Tier*: l'uomo non è mai definibile in base a un'essenza definita, poiché è l'unico ente che sta già sempre superando se stesso in direzione di nuovi progetti. Mentre il vivente non umano, allora, è cartesianamente perfetto – cioè, appunto, stabilmente determinato dal punto di vista ontologico –, l'uomo, tendendo sempre ad altro da ciò che è, difficilmente si presta a una determinazione definitoria. La dimensione dell'umano, secondo questa lettura, più che *noch nicht festgestellt*, sarebbe *Unfeststellbar*, indeterminabile (cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884*, in *Opere*, ed. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VII, tomo II, Adelphi, Milano 1976, p. 111).

¹⁴⁸ «Con questa questione ci avviciniamo a quella differenza che esprimiamo con *formazione di mondo* dell'uomo e *povertà di mondo* dell'animale, povertà che, per dirla alla buona, è nondimeno una ricchezza. [...] La vita è un ambito che nel suo esser-aperto ha una ricchezza che forse il mondo dell'uomo non conosce per nulla» (*GM*, pp. 326-327).

¹⁴⁹ Nondimeno, a dispetto di tutte le precauzioni, Heidegger non è capace di scongiurare tali fraintendimenti. Leggendo la *Vorlesung* a diversi decenni di distanza, Derrida individua nelle posizioni prese da Heidegger nei riguardi dell'animale un tentativo di racchiudere dal punto di vista teorico il vivente non umano in un'unica e indifferenziata categoria – quella, appunto, dell'animale privo di in quanto – al fine di giustificare uno sfruttamento di esso sul piano pratico. Dalla prospettiva che Heidegger surrettiziamente ci suggerisce di adottare, scrive quindi Derrida, «la messa a morte, il sacrificio dell'animale, il suo sfruttamento a morte non sono, in verità, in questa logica, degli assassini». (J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, a cura di M.-L. Mallet, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006, p. 139). Per altri riferimenti di Derrida alla *Vorlesung* del 1929-30 si veda anche Id, *Dello spirito. Heidegger e la questione*, trad. it. di G. Zaccaria, Feltrinelli, Milano 1989.

all'uomo. L'animale non è un che di minore o di peggiore rispetto all'uomo; il suo dirigersi verso le cose è semplicemente diverso e indagabile secondo criteri altri rispetto a quelli con cui si indaga l'uomo: il vivente è, rispetto all'umano, *un'alterità radicale*.¹⁵⁰

Rimane ora da capire che cosa questo rapporto di assoluta alterità fra l'umano e l'animale comporti, e come il discorso imbastito in questo paragrafo si colleghi al resto della trattazione del nostro lavoro. Si è detto che l'uomo, in virtù del possesso dell'in quanto, è in grado di cogliere l'ente come l'ente che è, e che questo gli permette di operare scelte nei confronti di esso che all'animale sono del tutto precluse. L'uomo, affacciandosi sull'ente, può decidere i modi del suo progettare nei riguardi di esso, e può anche, ancor prima, guardare alla sua totalità come un mondo da lasciar-essere affinché il possibile entri nel reale.

È l'*Ent-wurf*, allora, al di là di ogni possibile classificazione gerarchica, l'elemento che separa l'esserci dall'animale: il poter-essere umano è in grado di staccarsi dagli stimoli ambientali immediati, di elevarsi al di sopra della mera capacità, liberandosi così in vista della contemplazione dell'essere, che lo mette davanti a scelte che sono anche di natura *etica*. L'uomo, libero dal carattere necessitato che muove l'agire animale, gode di una nicchia di poter-essere che gli consente di operare scelte consapevoli nei confronti dell'ente, la prima delle quali è proprio quella di lasciarlo esserle: la decisione principe, che fa dell'uomo ciò che

¹⁵⁰ Ci sembra che, al netto delle notevoli differenze di prospettiva che li separano, Heidegger e Derrida concordino proprio su questo punto: se l'uomo determinato, rispetto ad altri uomini, è alterità relativa, l'animale sarà per lui alterità assoluta. Questa linea è condivisa tra gli altri da Polidori, il quale ritiene anche che la presa di coscienza della radicale alterità dell'animale sia il punto di partenza verso la sua tutela (cfr. F. Polidori, *Dal postumano all'animale*, cit.). Per quanto in questa sede non ci si possa occupare direttamente del tema, sarà comunque il caso di ricordare che in merito al discorso sui diritti del vivente esistono almeno altre due linee: la prima è quella che, sulla scia di Darwin e Bentham, ritiene che animali e uomini godano di una comune natura di soggetti; la seconda, riprendendo e rilanciando alcune ricerche di Deleuze, tenta, all'opposto, una sorta di de-soggettivazione dell'umano, in grado in qualche modo di appaiarne lo statuto ontologico a quello dell'animale. Ciò che le tre visioni sul problema, pur nella diversità delle prospettive di partenza, condividono è, a quanto ci sembra, l'intento fondamentale che muove ognuna di esse: il tentativo di mostrare la non-oggettività (o la non-oggettività) dell'ente animale, il quale, che sia alterità assoluta, soggetto o un che di ancora altro rispetto a ciò, rifiuta in ogni caso la riconduzione di sé a oggetto. Per un approfondimento della prospettiva continuistico-biologista si veda S. Pollo, *Manifesto per un animalismo democratico*, Carocci, Roma 2021; per quanto concerne invece la linea "deleuziana" si rimanda a F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Roma-Bari 2013.

è, è il *Sein-lassen*.¹⁵¹ Il progetto umano nasce quindi da uno scarto netto rispetto a quello dell'animale, dalla nicchia di possibilità grazie a cui gli uomini si ritagliano differenti scelte in merito alla conduzione della propria esistenza.

Abbiamo annunciato poco sopra rilevanti risvolti etici della dimensione progettuale umana. Il progetto, pertanto, non è semplice struttura ontologica formale, ma si fa immediatamente carico, in quanto è il progetto che è, di compiti pratici fondamentali. Di che risvolti si tratta? e in che misura essi sono intrinsecamente connessi all'*Ent-wurf*?

Il progetto, abbiamo detto e ribadito, ponendo a distanza rispetto all'ente determinato, consente una relazione con esso nel segno della possibilità: si può decidere di conoscerlo come di ignorarlo, di modificarne la conformazione così come di lasciarlo intatto, e, più in generale, di sfruttarlo come di lasciarlo essere. Questo libero spazio di decisione, che è ciò che separa ontologicamente l'uomo dal resto del vivente, è anche ciò che gli permette di impostare discorsi su di esso nel segno della tutela e del rispetto: grazie all'*Ent-wurf* egli può guardare all'animale non semplicemente come oggetto o preda, ma come a un ente che, in quanto tale, lo pone davanti a una *scelta* sul trattamento da riservargli.¹⁵²

Il progetto, quindi, oltre che teoreticamente, viene connotato da Heidegger – seppur per via indiretta – eticamente. Proprio la lunga e accidentata digressione sul terreno dell'animalità – tramite un movimento doppio che da una parte ha collocato uomo e animale su piani differenti e dall'altro ha messo l'uomo nelle condizioni, proprio in virtù della collocazione che gli compete, nelle condizioni di porsi il problema della tutela della ricchezza della vita animale – ha mostrato che l'esposizione dei caratteri dell'*Ent-wurf*, oltre che descrittiva, è anche, nella misura in cui indica il compito per un agire, fondamentalmente prescrittiva.

¹⁵¹ Cfr. M. Bassanese, *Heidegger e von Uexküll*, cit.: «La *Weltbildung* non è consegnata ad una sorta di necessaria reattività, come accade per la *Weltarmut* animale, ma è un evento fondamentale nell'esserci (*Grundgeschehen im Dasein*), dove accade la libertà come poter-essere dell'uomo» (ivi, p. 287).

¹⁵² «Non si tratta di cancellare o fluidificare il limite, l'“abisso” tra gli uomini e gli animali, ma di *spostarlo* e di collocarlo, come abisso, al punto giusto [...] “*Al di qua*” dell'abisso – che non *può* e non *deve* essere né cancellato né fluidificato, bensì teoreticamente e praticamente rimarcato [...] si apre invece il territorio in cui *abitano* coloro che, sottratti alla logica del Vivente, *sia umana che non-umana*, e-sistono est/eticamente fuori dai vincoli del *bios*, e proprio per questo *possono* lasciare che l'ente sia l'ente che è» (G. Gurisatti, *Est/etica ontologica*, cit., pp. 118-119). La dimensione fondamentalmente etica dell'*Ent-wurf* è espressa qui, facendo leva su una delle possibili accezioni del termine ἦθος, nell'abitare, il condursi pre-discorsivo che connota il dirigersi originario dell'uomo nel mondo.

Ciò giustifica, ci sembra, anche la nostra attenzione alla lunga parte del corso dedicata all'osservazione comparativa, che non è stata riportata e interpretata qui a mo' di semplice riempitivo: soltanto essa, nel contesto della *Vorlesung*, è infatti capace di render ragione degli aspetti etici – e non soltanto, come sembrerebbe in prima battuta, di quelli strettamente teoretici – del progetto umano.

Se infatti uno dei compiti principali del nostro lavoro è quello di portare alla luce i tratti distintivi della questione del progetto tra un'opera di Heidegger e l'altra, la comparsa, a un certo punto dell'itinerario heideggeriano, di una dimensione progettuale potenzialmente dotata di connotati etici non può venir tralasciata. Ciò che nelle ultime righe è emerso è che questa progettualità nuova, che mette l'uomo nelle condizioni di tutelare l'ente in virtù del proprio statuto ontologico, è proprio l'osservazione comparata con l'animale. L'indagine sull'animalità, quindi, oltre che un passaggio fondamentale verso la chiarificazione del fenomeno del mondo, costituisce una integrazione di estrema rilevanza al tema del progetto: mostrare le relazioni uomo-animale nei confronti del mondo ha finito col mostrare che l'uomo, l'unico ente che sa lasciar essere il mondo nel progetto, ha il compito di lasciar essere anche il resto dell'ente, il quale, essendo sprovvisto di *Sein-lassen*, si trova inevitabilmente in una posizione di debolezza.¹⁵³

Heidegger, votato alla questione dell'essere e preso nel programma di un pensiero integralmente ontocentrico, trascura – non senza un certo piacere – le questioni di ordine strettamente etico. La ricerca di una impalcatura etica all'interno di un simile pensiero, allora, dovrà essere effettuata in controluce, ponendo in evidenza i risvolti “pratici” di teorizzazioni ed espressioni in origine connotate soltanto ontologicamente. A questo proposito la questione dell'animale si rivela, oltre che esemplificativa, anche rivelativa: gli accostamenti uomo-animale, che, comparsi per la prima volta in *Essere e tempo*, trovano una sistematizzazione nella *Vorlesung* per

¹⁵³ È forse interessante far notare che proprio il *Sein-lassen*, pur presentando caratteristiche in parte passive, rappresenta per l'uomo non una debolezza, ma il vero punto di forza che, mettendolo nei confronti del mondo in una posizione “contemplativa” e non soltanto operativa, fa sì che egli, nell'ambito di una progettualità ad ampio respiro, possa decidere delle sorti di tutto l'ente. Dato quindi che anche i progetti attivi e operativi determinati – quelli che consentono all'uomo di dispiegare il suo potenziale tecnico sulla totalità dell'ente – poggiano sul lasciar-essere originario, è facile rendersi conto di come anche i lati passivi dell'*Ent-wurf* siano condizione indispensabile per l'attuazione di quelli comunemente ritenuti attivi: l'uomo può sfruttare e operare modifiche sull'ente solo perché, in un primo momento, può fermarsi a osservarlo come puro possibile.

poi ripresentarsi in diversi altri testi degli anni a seguire, costituiscono un luogo decisivo per il rintracciamento di sfumature etiche dietro alla coltre ontologica heideggeriana.

La differenza tra uomo e animale, tracciata in termini di poter-essere, ha mostrato il progetto che lascia essere il mondo come tratto distintivo dell'umano. Il possesso esclusivo di tale struttura ontologica non si ferma a una sua constatazione, ma pone l'uomo di fronte alle sue responsabilità: in quanto l'unico ente autenticamente progettuale, l'uomo è consegnato al compito di riflettere sulle condizioni di applicazione del suo progetto. L'*Ent-wurf*, dunque, essendo responsabilità, mette in evidenza il carattere responsivo del progetto non soltanto in direzione dell'essere, ma anche nei confronti dell'ente difforme dall'esserci.¹⁵⁴

Conclusa la lettura dell'analisi comparativa, sappiamo qualcosa in più non soltanto della struttura ontologica che formalmente ci caratterizza come uomini, ma anche di un certo dover-essere di cui siamo tenuti a farci carico. Passato per la questione dell'animalità, in altri termini, il discorso che qui portiamo avanti si è arricchito di caratteri nuovi, che fanno sì che l'etica non finisca schiacciata dall'ontologia. È anche in quest'ottica che i prossimi capitoli torneranno sul problema dell'animale: la ricerca dei tratti dell'umano in relazione a quelli del vivente non umano rappresenta per noi – oltre che per lo stesso Heidegger – una occasione di messa in luce di un'etica dietro i discorsi sull'essere – di un'etica, ci viene da dire, *dei* discorsi sull'essere.

¹⁵⁴ Per una ricognizione storica ed etimologica sul concetto di responsabilità – oltre che per un'indagine diretta sul tema nel contesto del pensiero di Heidegger – rimandiamo a F. Miano, *Responsabilità*, Guida, Napoli 2010 (si vedano particolare le pp. 41-44).

5. *Decisione e isolamento*

Noi *siamo* soli. [...] Così mutano per colui che diviene solitario tutte le distanze, tutte le misure; di queste mutazioni molte sorgono d'improvviso, e [...] nascono allora straordinarie immaginazioni e strani sensi, che sembrano crescere sopra ogni misura sopportabile.¹⁵⁵

La differenza tra uomo e animale è stata tracciata nei termini del poter-essere: a separare l'uomo dal resto del vivente è il progetto che lascia essere il mondo. Si è detto che, a partire da tale differenza, l'*Ent-wurf*, almeno apparentemente appiattito su connotazioni di natura squisitamente ontologica, acquista una dimensione etica fondamentale nella misura in cui l'animale viene mostrato come l'ente che chiama l'uomo a un compito di tutela.

L'uomo, in un certo senso, non è più l'unico ente degno di attenzione, e proprio il fatto di sapersi in compagnia di altri enti – i quali si trovano tra l'altro in una posizione meno vantaggiosa della sua – lo apre alle questioni etiche. Fintantoché Heidegger – come in *Essere e tempo* – si concentra quasi esclusivamente sui problemi del *Dasein*, costruendo il resto dell'impostazione teorica a partire da esso, all'uomo manca un riferimento che egli possa effettivamente percepire come altro da sé – o comunque come non sviluppato a partire da sé –, e perciò a mancare è anche, per parlare in termini cari al pensiero moderno, un oggetto di cui l'uomo possa essere il soggetto eticamente connotato. Se, in altri termini, tutto gira intorno all'uomo e si dà in funzione di esso, diventa di fatto impossibile attribuire alle strutture dell'esserci una dimensione ulteriore rispetto a quella meramente formale (e infatti, come si sa, la prassi del *Dasein* così come viene descritta in *Essere e tempo*, completamente sguarnita di riferimenti etici, è declinata soltanto in termini formali).¹⁵⁶

¹⁵⁵ R. M. Rilke, *Lettere a un giovane poeta. Lettere a una giovane signora. Su Dio*, trad. it. di L. Traverso, Adelphi, Milano 1980, pp. 57-58.

¹⁵⁶ Cfr. J.A. Escudero, *Autenticità e agentività. Annotazioni su Essere e tempo*, trad. it. di C. Pasqualin, in G. Gurisatti e A. Gnoli (a cura di), *Franco Volpi. Il pudore del pensiero*, Morcelliana, Brescia 2019. «La distinzione inautenticità-autenticità non possiede [...] alcuna connotazione etica» (*ivi*, p. 197); «Heidegger non si interessa alla questione relativa a che cosa renda una norma buona o cattiva, giusta o ingiusta» (*ivi*, p. 202).

Abbiamo avuto modo di constatare che, con la comparsa sulla scena del vivente non umano, la questione cambia. È vero che nelle intenzioni di Heidegger l'analisi comparativa mira a una migliore tematizzazione del problema del mondo, così come è vero che l'esposizione del problema dell'animalità confluisce infine in quello dell'umano e del suo progetto che forma il mondo; è però anche da dire che, forse al di là delle intenzioni dello stesso Heidegger – e come abbiamo rilevato nel precedente paragrafo – la situazione che l'osservazione comparata viene a determinare si presta facilmente a venir letta in termini anche etici: per quanto, con lo spazio dedicato all'animalità, si stessero semplicemente apparecchiando le condizioni per una più adeguata interrogazione del fenomeno del mondo, rimane il fatto che i tratti che sono stati attribuiti all'animale spingono l'uomo – direttamente o indirettamente – a farsi carico di una sua tutela, o quantomeno a rendersi conto che non ogni ente è riconducibile direttamente agli schemi delle sue strutture esistenziali. L'uomo, dunque, visto che l'animale gli si manifesta come un che di radicalmente altro, non è più l'ente unico a cui tutto è riconducibile.

Ancor prima – e forse ancor più – dell'animale, però, a non essere riconducibile alle strutture del *Dasein* è il mondo: come abbiamo avuto modo di vedere nei paragrafi espressamente dedicati al tema, nella *Vorlesung* del 1929-30 avviene un mutamento essenziale, che fa sì che il mondo esca dal novero degli esistenziali dell'esserci per porsi come termine indipendente, come polo a sé stante che l'uomo ha il compito di lasciar essere nel progetto. Non è dunque soltanto l'animale, come ente assolutamente altro rispetto all'uomo, a richiamare quest'ultimo a un'assunzione di responsabilità; se infatti il mondo non è più qualcosa che l'uomo può rivendicare a sé come un che di proprio (come una sua funzione interna), ma è anzi un polo indipendente, l'uomo sarà chiamato alla responsabilità non soltanto dal vivente non umano, ma più in generale dal mondo come totalità manifesta dell'ente. L'uomo è chiamato dalla totalità dell'ente alla responsabilità di lasciar essere come tale questa stessa totalità: i contorni etici dell'*Ent-wurf* si allargano drasticamente.

Abbiamo già riferito nel dettaglio delle conseguenze alle quali conduce lo slittamento a cui il concetto di mondo è sottoposto da Heidegger. La scelta di dedicarvi spazio ulteriore, al netto di ciò, potrà forse risultare poco condivisibile, e il presente lavoro passibile di accuse di ridondanza. Nondimeno, è bene tenere presente che la prospettiva da cui il tema verrà osservato nelle prossime pagine è affatto diversa da quella da cui ci siamo mossi in precedenza: mentre finora abbiamo indagato i rapporti uomo-mondo, per così dire, dal di fuori, cercando di porre in rilievo il nuovo equilibrio raggiunto dai *Grundbegriffe* nell'ambito di questo stesso

rapporto, si tratterà d'ora in avanti di guardare il problema a partire dal punto di osservazione interno all'uomo. Come avviene il riferimento dell'uomo al mondo fintantoché quest'ultimo funge da sua funzione interna? Come cambiano invece le cose nel momento in cui, grazie allo slittamento operato nella *Vorlesung*, il mondo smette di essere il terminale di un esistenziale del *Dasein* e si trasforma in un polo indipendente?

Alla tematizzazione di questi quesiti – oltre che a un abbozzo di risposta a essi – saranno quindi dedicate le pagine che seguono. Ad agire a mo' di chiave di accesso alle questioni al vaglio saranno, nello specifico, i temi della decisione (*Entschlossenheit*) e dell'isolamento (*Vereinzelung*),¹⁵⁷ l'uno presente (principalmente ma non solo) in *Essere e tempo* e l'altro nei *Concetti fondamentali della metafisica*. Per quanto apparentemente sovrapponibili, essi, in virtù delle diverse impostazioni teoriche in cui vengono sviluppati da Heidegger, possiedono potenziali concettuali a loro volta molto diversi: la decisione, collocata all'interno dell'impianto ancora parzialmente trascendentalistico di *Sein und Zeit*, manca di un riferimento diretto che agisca fuori di essa; l'isolamento, invece, essendo riferito al mondo come totalità indipendente dell'ente manifesto, presenterà caratteri fondamentalmente diversi.

Se si considera, in ogni caso, che diversi tratti distintivi dei due concetti combaciano almeno parzialmente, e che, a differenza della decisione di *Essere e tempo*, l'isolamento riceve nei *Grundbegriffe*, per ragioni varie, una esposizione assai limitata e lacunosa, si finirà col convenire con noi che, al di là dell'eventuale solidità delle argomentazioni che ci accingiamo a proporre, qualsiasi conclusione a cui giungeremo non potrà che risultare in qualche modo parziale e provvisoria. Proviamo ora, concluse le doverose avvertenze preliminari, a vedere la questione più da vicino, cominciando con l'esposizione per sommi capi dei tratti caratteristici della decisione.

¹⁵⁷ Il termine *Einsamkeit* (reso in italiano con “solitudine”) viene alternato da Heidegger – con funzione pressoché sinonimica – a *Vereinzelung* (tradotto invece con “isolamento”). Non è chiara la ragione dell'avvicinarsi, nel testo, delle due espressioni, avvicinarsi che tra l'altro non facilita certo il compito dell'interprete. Per evitare fraintendimenti si è scelto qui, nonostante *Einsamkeit* sia presente già nel sottotitolo dell'opera, di utilizzare soltanto *Vereinzelung*, dato che quest'ultima resa compare più di frequente nello svolgimento del testo.

5.1. L'“*Entschlossenheit*” di “*Essere e tempo*”: i tratti di una struttura ontologica formale

Benché nel contesto del presente scritto si sia deliberatamente rinunciato, per i motivi variamente argomentati nel corso delle osservazioni preliminari, a una messa a tema esaustiva e concentrata in una parte di testo specifica delle questioni e dei problemi di *Essere e tempo*, trovandoci a trattare il tema della decisione, ci vediamo in qualche modo costretti a fornire – anche a costo di finire apparentemente fuori tema – una puntualizzazione quanto più completa possibile del quadro teorico dello *Hauptbuch* del 1927.

Va ricordato, a questo proposito, che il problema dell'*Entschlossenheit*, anche solo per la porzione dell'opera in cui è inserito, si rende comprensibile, forse ancor più di quello del mondo, esclusivamente nella sua intima connessione con gli altri concetti chiave del testo: esso, collocato all'inizio della seconda sezione della prima parte, ha infatti il compito, insieme alla morte, di completare dal punto di vista concettuale le considerazioni avanzate nella prima sezione. Nonostante l'essere dell'esserci, spiega Heidegger, sia già stato mostrato, nel corso della prima sezione, come Cura, la ricerca che coinvolge quest'ultimo non potrà dirsi completa fino a quando l'ente esistente non sarà stato messo in luce nelle sue totalità e autenticità: è necessario, se si intende portare a compimento un'indagine sull'esistenza che si voglia originaria, porre a tema la questione del poter-essere-un-tutto autentico da parte dell'esserci.¹⁵⁸ La seconda sezione della prima parte dell'opera si apre quindi con il proposito, da parte di Heidegger, di completare le considerazioni avanzate fino a quel punto; solo una volta ricondotto il *Dasein* alla completezza e all'autenticità sarà possibile procedere alla rilettura delle sue strutture esistenziali attraverso il filtro della temporalità.

¹⁵⁸ «La comprensione dell'essere si lascia chiarire in modo *radicale* come momento essenziale dell'essere dell'Esserci solo se l'ente al cui essere essa appartiene è interpretato *originariamente* in se stesso rispetto al proprio essere» (*SuZ*, p. 278); «L'analisi esistenziale dell'Esserci finora condotta non può avanzare la pretesa della *originarietà*. [...] Se l'interpretazione dell'essere dell'Esserci [...] vuol farsi originaria, dovrà, prima di tutto, porre esistenzialmente in luce l'essere dell'Esserci nella sua possibile *autenticità* e *totalità*» (*ivi*, p. 281).

5.1.1. *Poter-essere-un-tutto e morte dell'esserci*

E più forte
è il sogno della vita –
se la morte
a vivere ci aiuta¹⁵⁹

Nella sezione iniziale del testo l'esserci è sempre stato presentato in un dato momento del suo muoversi nel mondo. Ciò significa che l'analisi che lo ha coinvolto si è rivelata manchevole del criterio della totalità, la quale può venir guadagnata mercé una trattazione diretta del suo inizio e della sua fine: solo occupandosi del *Dasein* in relazione alla sua nascita e alla sua morte – e non solo in merito al “fra” che le separa – esso sarà messo in luce a proposito del suo poter-essere-un-tutto. È così che Heidegger si getta a capofitto sul problema della fine del *Dasein* (a cui viene dedicato l'intero primo capitolo della seconda sezione), dando vita uno dei confronti più fruttuosi con il tema della morte che la storia del pensiero occidentale abbia conosciuto.¹⁶⁰

La morte di cui qui si parla non è né il semplice decesso né la morte degli altri: essa, se interpretata esistenzialmente, è un modo di essere fondamentale dell'esserci, vale a dire il suo costante mantenersi in una relazione con la propria fine. Il *Dasein*, l'ente che, in quanto esistente, è costantemente rivolto al reale come a ciò che è possibile, ha nella morte la sua possibilità più propria, incondizionata e insuperabile,¹⁶¹ e perciò quella a partire dalla quale tutte le

¹⁵⁹ C. Michelstaedter, *Il canto delle crisalidi*, in Id., *Poesie*, Adelphi, Milano 1987, p. 54.

¹⁶⁰ Gli studi critici sulla questione della morte in Heidegger sono numerosi. Ci limitiamo qui a segnalarne alcuni: J. M. Demske, *Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei Martin Heidegger*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1963; C. Scilironi, *Leggere Essere e tempo di Heidegger*, cit.; Id., *Note intorno al problema della morte*, CLEUP, Padova 2018 (pp. 138-144); U. Ugazio, *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, Mursia, Milano 1976; C. White, *Time and Death. Heidegger's Analysis of Finitude*, Ashgate, London 2017. Rilevante è anche la testimonianza di Gadamer, il quale ricorda che la centralità della morte in Heidegger viene meno con l'abbandono da parte del filosofo dell'«estatica orizzontale dell'esserci». Cfr. H.-G. Gadamer, *Il sentiero verso la svolta*, in Id., *I sentieri di Heidegger*, trad. it. di R. Cristin e G. Moretto, Marietti, Genova 1987, pp. 107-123 (p. 115).

¹⁶¹ «La morte è una possibilità di essere che l'Esserci stesso deve sempre assumersi su da sé. Nella morte l'Esserci incombe a se stesso nel suo poter-essere *più proprio*» (*SuZ*, p. 300); «La morte è per l'Esserci la possibilità di non poter-più-esserci Poiché in questa possibilità l'Esserci incombe a se stesso, esso viene *completamente*

altre ricevono senso: se infatti l'uomo si sa sempre come un ente costitutivamente finito in virtù del suo essere-per-la-morte, le possibilità determinate a partire dalle quali egli si muove nel mondo saranno sempre condizionate da questa stessa mortalità e commisurate a essa.¹⁶²

A interessare Heidegger, al di là del semplice venire a mancare biologico e dell'esperienza – certamente significativa ma in questo caso poco attinente – del morire degli altri, è il fatto che l'esserci, progettando sempre a partire da un riferimento – implicito o esplicito – alla propria finitezza, porta fin dalla nascita la propria morte con sé, ed è perciò già sempre nella possibilità essenziale di essere-un-tutto. La morte, il non-ancora dell'esserci, nella misura in cui esso dispiega il suo agire progettuale tenendo fermo il riferimento alla propria finitezza, fa in realtà fa parte del suo “esser-già”:

L'Esserci, fintanto che è, è già sempre il suo non-ancora. Ciò che costituisce la non-totalità nell'Esserci, il suo permanente avanti-a-sé, non è né una mancanza di un insieme sommativo né qualcosa di non-ancora-divenuto-accessibile, ma un non-ancora che l'Esserci, in quanto è l'ente che è, ha sempre da essere.¹⁶³

Il poter-essere-un-tutto, grazie alla messa in luce della morte come possibilità essenziale che l'esserci porta sempre con sé, è stato così raggiunto. Chiarito esistenzialmente il fenomeno della morte, le condizioni per passare oltre e occuparsi del secondo punto, il poter-essere-autentico, sono ormai essenzialmente predisposte. A fungere da ponte fra le due questioni – mettendone in risalto la stretta correlazione – è il paragrafo intitolato «*Progetto esistenziale di un essere-per-la-morte autentico*»: il poter-essere-un-tutto non è una dimensione neutra, ma lascia all'esserci la possibilità di esperirlo in modo inautentico o autentico.¹⁶⁴ Mentre, fa notare

rimandato al suo poter-essere più proprio. [...] Nella sua qualità di poter-essere, l'Esserci non può superare la possibilità della morte» (*ivi*, p. 301).

¹⁶² Secondo Löwith la questione della morte, nell'impianto di *Essere e tempo* – costantemente impegnato nella liberazione del pensiero da ogni essenzialismo – rappresenta l'unico punto fisso, sottratto in qualche modo alla dimensione volatile che la riconduzione dei concetti all'esistenza del *Dasein* necessariamente comporta: «*Sein und Zeit* non rivela in nessun luogo che a Heidegger importi di raggiungere qualcosa di fermo, duraturo, indistruttibile, permanente – salvo in forma di quell'assoluto punto fisso che è la certezza della morte e quindi della nullità» (K. Löwith, *Saggi su Heidegger*, trad. it. di C. Cases e A. Mazzone, Einaudi, Torino 1966, p. 37).

¹⁶³ *Ivi*, p. 293.

¹⁶⁴ Del significato del concetto di “autenticità” in *Essere e tempo* riferiremo a breve. Ci si consenta quindi, per ora, di passare oltre, senza indagare la questione più da vicino.

Heidegger, la modalità inautentica del rapporto con la propria morte tende a scacciarla e a dimenticarla per garantire la quietezza del proprio vivere medio – non dissimilmente rispetto a quanto accade con la noia nel contesto della *Vorlesung* del 1929-30 –, l'essere-per-la-morte autentico avviene nel segno dell'*anticipazione*: l'esserci intenzionato a condurre un'esistenza propria a se stessa anticipa costantemente la propria morte per fare in modo che il proprio progettare contingente intenda se stesso come se fosse il più estremo, l'ultimo prima del sovrappiungere della fine.¹⁶⁵

Il collegamento con la trattazione del poter-essere-autentico è ora perfettamente predisposto: la morte, a cui è stato assegnato il compito di garantire all'indagine sull'esserci il carattere della totalità, allude a una modalità autentica attraverso la quale ci si può relazionare a essa: l'essere-per-la-morte autentico, sottraendo l'uomo alla sua esistenza deietta, non gli rende noto soltanto il fatto che il suo non-ancora è in realtà sempre un esser-già, ma lo rende anche consapevole di una modalità dell'esistenza che può venir acquisita soltanto a partire da una relazione consapevole con la morte stessa.¹⁶⁶ È grazie a questo guadagno teorico che il percorso di *Essere e tempo* può procedere all'esposizione dei caratteri del poter-essere autentico da parte del *Dasein*.

5.1.2. *L'Entschlossenheit e la conversione dell'esserci all'autenticità*

Abbiamo detto di come Heidegger, passando attraverso la trattazione della morte, prepari il terreno per l'entrata in gioco della decisione e del problema dell'autenticità. Dopo aver dedicato il primo capitolo della seconda sezione del testo alla morte come possibilità di essere-un-tutto da parte dell'esserci, egli passa dunque, nel secondo, al poter-essere-autentico, che si

¹⁶⁵ «L'esser-per-la-morte è l'anticipazione di un poter-essere *di quell'ente* il cui modo di essere ha l'anticiparsi stesso. Nella scoperta anticipante di questo poter-essere, l'Esserci si apre a se stesso nei confronti della sua possibilità più estrema. [...] L'anticiparsi si rivela come la possibilità della comprensione del poter-essere *più proprio* ed estremo, cioè come la possibilità dell'*esistenza autentica*» (*ivi*, p. 314). Su questo Cfr. C. Scilironi, *Leggere Essere e tempo*, cit.: «Solo vivendo ogni singola possibilità dell'esistenza come fosse la possibilità estrema, come fosse l'ultima – ecco l'anticipazione della morte –, si può vivere autenticamente, si possono vivere in maniera autentica le possibilità che di volta in volta ci sono date» (*ivi*, p. 248).

¹⁶⁶ «Essendo la morte la possibilità più propria dell'Esserci, e perciò il fondamento della vita come possibilità, solo con l'anticipazione della morte, cioè solo assumendo la vita come la possibilità più propria, l'Esserci può esistere autenticamente» (C. Scilironi, *Note intorno al problema della morte*, cit., p. 142).

intreccerà poi al tema nella finitezza nel capitolo terzo, dedicato alla possibilità di essere-un-tutto-autentico: morte e decisione sono, nella grande opera del '27, concetti assolutamente inscindibili.

Egli va dunque cercando un'attestazione, nell'esserci, di un poter-essere autentico, e annuncia, già nel titolo del capitolo,¹⁶⁷ che tale attestazione andrà cercata nella decisione. Qual è la relazione fra autenticità e decisione? In che termini sono vanno intesi i due concetti?

L'autenticità, espressione con cui correntemente si rende il tedesco *Eigentlichkeit*, indica in *Essere e tempo* l'esistenza propria a se stessa: il *Dasein*, che esiste nel mondo insieme agli altri, si trova costantemente nella possibilità di scegliere tra il Si e il Sé, tra l'esistenza conformata alle coordinate ermeneutiche medie e condivise dalla comunità, e quella che invece, scegliendo un condursi nel mondo personalmente guadagnato, è *propria a sé, Eigentlich*.¹⁶⁸

Già a partire da queste prime indicazioni, dovrebbe risultare sufficientemente chiaro in che relazione stiano *Eigentlichkeit* ed *Entschlossenheit*: l'autenticità non è niente di immediatamente dato, ma è anzi una dimensione che l'uomo si deve guadagnare e per la quale quindi, prima di tutto, si deve *decidere*. L'*Eigentlichkeit* è ciò per cui l'*Entschlossenheit* si decide.

Il percorso attraverso cui Heidegger giunge alla conclusione qui sopra annunciata è in realtà piuttosto lungo, e passa per la messa a tema della voce della coscienza (*Stimme des Gewissens*) – voce che, come tutto ciò che riguarda gli atteggiamenti del *Dasein* in *Essere e tempo*, è

¹⁶⁷ Il titolo che Heidegger sceglie per il capitolo è «L'attestazione da parte dell'Esserci di un poter-essere-autentico e la decisione» (*SuZ*, p. 320).

¹⁶⁸ Il tedesco *Eigentlich*, più che con "autentico", si presterebbe a venir tradotto letteralmente con "proprio": l'aggettivo *Eigen* indica infatti qualcosa che appartiene direttamente al soggetto a cui è riferito (di qui, ad esempio, la frase "Ich brauche ein eigenes Haus", traducibile con "Ho bisogno di una casa *tutta mia*"). Per una puntualizzazione critica del tema heideggeriano dell'*Eigentlichkeit* rimandiamo a T. Carman, *Authenticity*, in H.-L. Dreyfus e M.A. Wrathall (a cura di), *A Companion to Heidegger*, Blackwell, Oxford 2005, pp. 285-296; J. Stambaugh, *An Inquiry Into Authenticity And Inauthenticity in "Being and Time"*, in «Research in Phenomenology», 7, 1977, pp. 153-161. Stambaugh, in particolare, rileva una mancanza di chiarezza, in *Sein und Zeit*, nell'ambito dei rapporti fra autenticità e inautenticità: è la prima a derivare dalla seconda o viceversa? L'autore, a questo proposito, fa presente che, all'interno dell'opera del '27, si trovano appigli testuali che corroborano tanto una ipotesi interpretativa quanto l'altra, per quanto le due siano evidentemente opposte. Considerando che per Heidegger il Si e la decisione sono per l'esserci la situazione più frequente – oltre che quella entro cui è più facile mantenersi –, noi propendiamo per la tesi che fa derivare l'*Eigentlichkeit* dall'*Uneigentlichkeit*, tenendo sempre fermo, citando lo stesso Heidegger, che «l'esser se-Stesso autentico si determina come una modificazione esistente del Si» (*SuZ*, p. 320).

totalmente priva di connotati di tipo morale – come chiamata che la Cura rivolge all’esserci. Quest’ultimo, immerso nell’esistenza media che condivide con gli altri,¹⁶⁹ una volta chiamato dalla coscienza si scopre come intimamente segnato dal nulla: in quanto già sempre gettato, l’uomo non è mai totalmente padrone delle situazioni nelle quali si trova a progettare; questo stesso progettare, inoltre, nel momento in cui si decide per una possibilità, finisce inevitabilmente per annullarne un’altra. L’esserci, semplicemente aprendosi al mondo, è già sempre colpevole.¹⁷⁰

Il passaggio alla decisione, dunque, avviene mediante l’ascolto della voce della coscienza, come conseguenza del quale l’esserci, scegliendo di scegliere, si decide per le sue proprie possibilità. L’*Entschlossenheit* è allora proprio questa conversione di tutto l’esserci a una progettualità che, dispostasi inizialmente ad ascoltare la coscienza, diviene conscia della propria limitatezza e può poi dirsi pronta per separarsi dalla medietà del Si per condurre in proprio la sua esistenza:

¹⁶⁹ Quella dell’alterità è in *Essere e tempo* – e, più in generale, nell’intera produzione di heideggeriana – una questione piuttosto controversa: l’esposizione dei caratteri del *Mit-sein* è collocata da Heidegger nelle parti iniziali dello *Hauptbuch*, quelle dedicate alla sua esistenza quotidiana e perlopiù deietta (e ciò lascia pensare a una scarsa considerazione da egli attribuitale); essa ritorna invece, in termini affatto diversi, nella seconda sezione della prima parte, in cui l’esserci storico si decide autenticamente insieme ad altri esserci in vista dell’autenticità di un popolo. Al di là di queste ambiguità e oscillazioni, è in ogni caso noto che, nell’ambito del decidersi dell’esserci per l’esistenza autentica, la dimensione dell’alterità viene integralmente meno, tanto da far parlare Sartre, che di Heidegger è acutissimo interprete, di solitudine in comune in riferimento al *Mit-sein* heideggeriano (cfr. J.-P. Sartre, *L’essere e il nulla*, trad. it. di G. Del Bo rivisitata da F. Fergnani e M. Lazzari, il Saggiatore, Milano 2014, pp. 296-302). Sul tema dell’alterità in Heidegger cfr. H. France-Lanord, *Martin Heidegger et la question de l’autre: I. Considérations préliminaires*, in «Heidegger Studies», XX, 2004, pp. 63-82. C. Giusta, *Heidegger e la questione dell’intersoggettività*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», IX, 2004, pp. 347-367; J.-L. Nancy, *L’être-avec de l’être-là*, in «Cahiers philosophiques», CXI, 2007, pp. 66-78. Particolarmente interessante ci sembra la posizione di Nancy, secondo il quale il *Mit* rappresenta una sorta di elemento medio, né interiore né esteriore, tra l’individuo e la comunità. Con Nancy il *Mit* diviene un’atmosfera in cui l’esserci è calato e a cui deve costantemente attingere, e la visione del con-essere viene così notevolmente complessificata, venendo condotta oltre le consuete interpretazioni che lo vorrebbero come una semplice declinazione dell’intersoggettività.

¹⁷⁰ «La chiamata è chiamata della Cura. L’esser-colpevole costituisce l’essere che noi chiamiamo Cura. Nello spaesamento, l’Esserci è in un rapporto originario con se stesso. Lo spaesamento porta l’Esserci in cospetto di quell’inequivocabile nullità che rientra nella possibilità del suo poter-essere più proprio» (*SuZ*, p. 342).

Questa apertura eminente, autentica, attestata nell'Esserci stesso dalla sua coscienza, cioè *il tacito e pronto all'angoscia autoprogettarsi nel più proprio esser-colpevole*, è ciò che chiamiamo *decisione*.¹⁷¹

Si cadrebbe in una completa incomprendimento del fenomeno della decisione se lo si intendesse semplicemente come l'assunzione ricettiva di possibilità offerte e raccomandate. *Il decidersi è, in primo luogo, l'aprente progettare e determinare le possibilità di volta in volta effettive*.¹⁷²

Nel capitolo successivo i contorni dell'*Entschlossenheit* qui tratteggiati si incontrano con quelli precedentemente attribuiti alla morte, e la decisione – dando vita al poter-essere-un-tutto autentico dell'esserci – diventa *decisione anticipatrice (Vorlaufende Entschlossenheit)*. È infatti soltanto mantenendo lo sguardo fisso verso la sua possibilità più propria, che l'esserci può dirsi deciso per una progettualità veramente autentica e totale:

L'*indeterminatezza* del proprio poter-essere, benché fattasi rispettivamente certa nel decidere, si manifesta però *totalmente* solo nell'essere-per-la-morte. L'anticipazione porta l'Esserci innanzi a una possibilità che è costantemente certa e tuttavia sempre indeterminata quanto all'istante in cui la possibilità si muterà in impossibilità. Essa rivela che questo ente è gettato nell'indeterminatezza della sua «situazione-limite», decidendosi per la quale l'Esserci raggiunge il suo poter-essere-un-tutto autentico. [...] La decisione è autenticamente e totalmente ciò che essa può essere solo come *decisione anticipatrice*.¹⁷³

La situazione è ora definita: l'esserci, che scopre il suo poter-essere-un-tutto a partire dalla morte, garantisce autenticità a tale totalità decidendosi per il precorrimiento della possibilità della propria finitezza. Morte e decisione, unendosi nella decisione anticipatrice, rendono ciascun uomo proprio a se stesso, cioè capace di caricarsi sulle spalle il peso della propria esistenza e di rendersi l'artefice delle coordinate ermeneutiche che guidano il suo progettare. È questo il senso della decisione di *Essere e tempo*: l'uomo deve sapersi dirigere nel mondo a

¹⁷¹ *Ivi*, p. 354.

¹⁷² *Ivi*, p. 355.

¹⁷³ *Ivi*, p. 367.

partire da possibilità che, giuste o sbagliate che siano, è stato egli stesso a scegliere consapevolmente.¹⁷⁴

L'*Entschlossenheit* e i risvolti concettuali di cui essa si fa carico¹⁷⁵ non lasciano margini per pensare – nemmeno implicitamente – a indicazioni etiche che da essi si potrebbero ricavare, e ciò a nostro avviso per almeno due ragioni: in primo luogo, fintantoché l'unico ente su cui l'attenzione si concentra è l'uomo, non si danno le condizioni affinché un altro ente si mostri come degno della sua tutela; in secondo luogo, il vero obiettivo di Heidegger è qui prima di tutto il risveglio del *Dasein* dalla medietà in cui abitualmente è calato, risveglio in mancanza del quale la messa a tema di successive questioni etiche è del tutto impossibile.¹⁷⁶ La decisione anticipatrice – e *Sein und Zeit* tutto –, mirando al problema della temporalità a

¹⁷⁴ «La decisione anticipatrice richiede una relazione attiva, creativa e flessibile nei confronti di se stessi, degli altri e del mondo [...] Decisione significa anche adattarsi alla situazione del momento, modificare i piani, cioè mantenersi aperti e liberi per nuove possibilità» (J. A. Escudero, *Autenticità e agentività*, cit., p. 201).

¹⁷⁵ Sebbene la decisione anticipatrice come costruzione teorica compaia soltanto in *Essere e tempo*, e l'espressione *Entscheidung* prenda ben presto il posto di *Entschlossenheit*, è interessante rilevare che quest'ultimo termine ritorna, pur con significato diverso, nel corso su Nietzsche del semestre invernale 1936-37: «La volontà è, come siamo soliti dire, ri-solutezza (*Entschlossenheit*), nella quale colui che vuole si espone al massimo all'ente, per trattenerlo nel raggio del suo agire» (M. Heidegger, *Nietzsche I*, 1936-1939, a cura di B. Schillbach, Klostermann, Frankfurt a.M. 1996, trad. it. di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, pp. 59-60).

¹⁷⁶ Volpi, leggendo l'analitica esistenziale di *Essere e tempo* come una sorta di attualizzazione ontologizzante delle categorie fondamentali dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele, vede nell'opera del '27 un'indagine che, nel tentativo di indagare le strutture fondamentali dell'esistenza, trasforma quest'ultima e la orienta verso il proprio successo: «Sappiamo che per Aristotele la scienza pratica presuppone il sapere fronetico e sappiamo altresì che essa si distingue dal sapere puro della teoria per la sua ricaduta sulla prassi. Ebbene, anche in Heidegger si instaura qualcosa di analogo: la filosofia, in quanto rappresenta una forma eccelsa di esistenza, presuppone una forma di vita autentica. Nello stesso tempo, i guadagni teorici di questa forma eccelsa di vita non sono separati dalla vita stessa, ma si ripercuotono su di essa promuovono la sua riuscita» (F. Volpi, *È ancora possibile un'etica? Heidegger e la "filosofia pratica"*, in «Acta Philosophica», XI, 2002, pp. 291-312, p. 309). Le parole di Volpi trovano effettivamente riscontro nelle intenzioni che muovono l'etica e la filosofia pratica aristoteliche, le quali non si limitano a fornire quadri teorici, ma si assumono il compito di fornire una regola all'agire umano nel momento stesso in cui delineano la struttura fondamentale dell'agire stesso: «Poiché, dunque, la presente trattazione non mira alla contemplazione come le altre (infatti, noi ricerchiamo non per sapere che cosa è la virtù, bensì per diventare buoni, giacché la nostra ricerca non avrebbe alcuna utilità), è necessario esaminare ciò che riguarda le azioni, per sapere come dobbiamo compierle» (Aristotele, *Et. Nic.* 1103b). Sul confronto operato da Volpi tra la filosofia aristotelica e il pensiero heideggeriano degli anni Venti cfr. soprattutto F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Daphne, Padova 1984.

partire da un'analisi dell'esserci che, facendo emergere le strutture portanti della sua esistenza, ridesti l'uomo al suo poter-essere, non dispone dell'impianto teorico per una tematizzazione delle questioni etiche.¹⁷⁷

5.1.3. I limiti strutturali della decisione

Conclusa la parte dedicata all'esposizione dei tratti fondamentali della decisione nei suoi rapporti con l'essere-per-la-morte, ci prendiamo qui lo spazio per alcune osservazioni interpretative che condurranno direttamente al raffronto fra la decisione stessa e l'isolamento dei *Grundbegriffe* – raffronto che del resto costituisce il punto nodale del presente paragrafo. Abbiamo detto più volte della struttura soltanto formale conferita all'*Entschlossenheit*, oltre che dell'assenza in *Essere e tempo* di veri e propri spunti per un'etica e della concentrazione esclusiva che nello *Hauptbuch* viene rivolta ai problemi dell'esserci in vista della trattazione della questione dell'essere: proprio in queste mancanze – che Heidegger in verità difficilmente avrebbe ritenuto tali – risiedono a nostro avviso i limiti insuperabili della decisione e della vasta galassia di concetti che le ruota attorno.

Mentre quella riguardante la totale assenza di un'impronta etica nel testo del '27 è una obiezione frequente e ormai da diversi decenni divenuta canonica,¹⁷⁸ quella che, a partire

¹⁷⁷ Si potrebbe forse obiettare – non senza valide ragioni – che quella che richiede, attraverso la decisione, di vivere un rapporto attivo, elastico e consapevole con il mondo, è già una fondamentale indicazione di tipo etico (l'imperativo dell'etica nascosta di *Essere e tempo*, allora, potrebbe suonare “Sii proprio a te stesso”). Tuttavia, non si può fare a meno di notare che, nel suo esclusivo interesse per l'autentico, lo *Hauptbuch* rimane fermo a un formalismo privo delle condizioni indispensabili per il porsi il problema del giusto. Ciò che di fondamentale per la vita se ne può ricavare, al netto di tutto, è il seguente messaggio: il giusto e lo sbagliato, l'opportuno e l'inopportuno, devono venir riconosciuti come tali non, per così dire, a tavolino e in virtù di un'etica che fornisce degli imperativi teorici da applicare alla realtà, ma di volta in volta ed elasticamente da un esserci che può sempre ricorrere, nella sua ricerca del giusto e dell'opportuno, all'autenticità per cui si è primariamente deciso (su questo punto rimandiamo, in particolare, a J. A. Escudero, *Autenticità e agentività*, cit.).

¹⁷⁸ Una celebre testimonianza in questo senso è quella di Marcuse, il quale lamenta prima di tutto il fatto che i concetti dell'analitica esistenziale, pur cercando di scavare nel fondo della vita fattizia e della dimensione pre-teoretica dell'uomo, si rivelano a uno sguardo attento completamente vuoti e inutili ai fini di un orientamento della propria condotta nel mondo. L'*Entschlossenheit*, in particolare, è per Marcuse colpevolmente priva di qualsiasi riferimento all'etica: ciò che conta, in essa, è soltanto l'autonomia, e non la bontà delle proprie decisioni. (cfr. H. Marcuse, *Heidegger's Politics*, in Id., *The Essential Marcuse*, Beacon Press, Boston 2007).

dall'ovvia osservazione della centralità dell'esserci nell'ontologia fondamentale, teorizza per quest'ultima l'impossibilità di un'etica in virtù della mancanza di un polo alternativo al *Dasein* e indipendente da esso, è pressoché assente nel contesto della letteratura critica.

Il limite fondamentale dell'*Entschlossenheit*, secondo la nostra linea interpretativa, è costituito non soltanto dal fatto che riguardo a essa non si aprono i margini per discorsi sul giusto e sul bene, ma anche dal dettaglio essenziale che il dover-essere che la struttura della decisione anticipatrice esprime riguarda sempre soltanto il "soggetto" che di tale decisione si fa carico. Il principale problema, in altri termini, non sarebbe da ricercarsi tanto nel fatto che l'uomo deve preoccuparsi soltanto di risultare autentico e non anche giusto, ma che di tale autenticità egli deve farsi portatore non nei confronti del mondo, bensì esclusivamente di se stesso.

Richiamiamo brevemente, a questo proposito, le parole di Heidegger sulla scelta di sé che l'esserci compie nel momento della decisione:

L'ascolto genuino del richiamo equivale all'autocomprensione dell'Esserci nel suo poter-essere più proprio, cioè a un autoprogettarsi nel poter-divenire-colpevole *più proprio* e autentico. Il comprendente lasciarsi-chiamare-innanzi a questa possibilità porta con sé il *rendersi libero* dell'Esserci per la chiamata: la disponibilità per il poter-essere-chiamato. L'Esserci, che comprende la chiamata, *ascoltando ubbidisce alla possibilità più propria della sua esistenza*. Ha scelto se stesso.¹⁷⁹

Heidegger chiede all'uomo di convertirsi all'esistenza autentica al fine di potersi dirigere più consapevolmente nel mondo, e non per poter guardare a questo stesso mondo – e al vivente che vi abita – con l'intenzione di tutelarlo.

Ciò si deve, nell'ottica della lettura che qui proponiamo, allo sbilanciamento di *Essere e tempo* sulle questioni del *Dasein*, sbilanciamento che, non lasciando spazio per il sorgere di un polo ontologico alternativo al *Dasein* medesimo, si vede poi inevitabilmente costretto a trascurare le questioni riguardanti il mondo e il resto dell'ente. È senza dubbio vero che – qui come altrove – Heidegger non è interessato ai discorsi sulla tutela dell'ente; è però a sua volta vero che, anche qualora egli avesse avuto interessi in questo senso, l'impostazione dell'ontologia del '27 non gli avrebbe consentito di svilupparli in virtù dei limiti strutturali da noi messi in luce (prova ne sia il fatto che indicazioni in questa direzione risultano difficilmente

¹⁷⁹ *SuZ*, p. 343.

estrapolabili anche a chi si rivolga a *Sein und Zeit* con l'intento di ricavarvi un'etica o, più modestamente, discorsi sulla tutela dell'ente difforme dall'esserci).

Quella descritta dall'*Entschlossenheit*, dunque, è una dinamica a un solo elemento, nel contesto della quale il mondo e il resto del vivente diventano strutture interne all'esserci – per le quali questo si deve decidere – o enti che l'esserci stesso finisce quasi accidentalmente per incontrare nel corso della sua parabola esistenziale. Nel corso del prossimo paragrafo cercheremo di vedere se nella *Vorlesung* del 1929-30, pur nella povertà di spunti sul tema della decisione che in essa si riscontra, si presentino elementi – in virtù del diverso impianto ontologico da essa proposto – per un superamento dei limiti costitutivi da noi attribuiti all'*Entschlossenheit*.

5.2. La “*Vereinzelung*” della “*Vorlesung*” e i presupposti per una dinamica uomo-mondo

È importante farlo presente fin da subito: il fatto che in *Essere e tempo* manchino i presupposti per un'etica non costituisce necessariamente un difetto dell'ontologia in esso proposta, e non rientra fra le intenzioni del nostro lavoro identificare la limitatezza dell'opera del '27 nella mancanza di indicazioni in tale direzione. Non si sostiene qui – lo ribadiamo – che l'assenza dei presupposti per un discorso sulla tutela del mondo e del resto dell'ente rappresenti un errore, ma – senza entrare in discorsi di carattere valutativo – che tale mancanza sia da ricercarsi in un'ulteriore mancanza, vale a dire quella della teorizzazione di un polo ontologico alternativo al *Dasein*. Tale teorizzazione ci sembra uno dei portati del corso del 1929-30, nella misura in cui nell'ambito di quest'ultima l'uomo, nel suo isolamento – che all'interno del nuovo impianto concettuale proposto da Heidegger viene a sostituire la decisione di *Sein und Zeit* –, non ha più come riferimento ultimo se stesso, ma può rivolgersi prima di tutto al mondo come ciò che nel lasciar-essere progettuale deve venire tutelato.¹⁸⁰

¹⁸⁰ Secondo Beelmann, mondo, finitezza e isolamento – i tre concetti portanti dei *Grundbegriffe* – nell'inestricabile relazione che li unisce, rimandano alla struttura tripartita della Cura di *Essere e tempo*, di cui sarebbero una sorta di prosecuzione (Cfr. A. Beelmann, *Heideggers ermeneutischer Lebensbegriff*, cit., pp. 29-32). Si tratta certamente di una posizione interessante e originale, ma comunque assai ardua da verificare all'interno del testo di Heidegger, dato che a prendersi quasi per intero lo spazio della trattazione all'interno del corso è, a spese degli altri due, il concetto di mondo. Proprio in considerazione del fatto che la *Vorlesung*, nella quasi totale attenzione che in essa viene rivolta al problema del mondo, finisce col trascurare il tema dell'isolamento, le nostre proposte

A indurci a ritenere la *Vereinzelung* del 1929-30 una sorta di riproposizione evoluta dell'*Entschlossenheit* del 1927 è il seguente passo, collocato da Heidegger nelle prime battute dei *Concetti fondamentali della metafisica*:

Isolamento [*Vereinzelung*]: questo non significa che l'uomo si irrigidisca sul suo misero e piccolo io, che si pavoneggi con questa o quell'altra cosa che considera il mondo. Questo isolamento è piuttosto quel *divenir-soli* [*Vereinsamung*] nel quale soltanto ogni uomo giunge nella vicinanza essenziale di ogni cosa: in prossimità del mondo. Cos'è questa *solitudine* [*Einsamkeit*], nella quale l'uomo sarà sempre e solo un singolo?¹⁸¹

L'isolamento, il divenir-soli in cui si perviene alla vicinanza essenziale delle cose, presenta sostanzialmente le medesime caratteristiche dell'*Entschlossenheit*, nel contesto della quale – sappiamo da *Essere e tempo* –, come nella *Vereinzelung* «dileguano tutti i rapporti con gli altri Esserci».¹⁸² Vicinanza delle cose e netta separazione dalla dimensione pubblica sono i tratti distintivi tanto della decisione del '27 quanto dell'isolamento del 1929-30: l'uomo divenuto solo, trovandosi nella vicinanza delle cose, è deciso; l'uomo deciso può essere tale soltanto nella misura in cui sospende ogni rapporto con l'alterità.

Se *Entschlossenheit* e *Vereinzelung* presentano sostanzialmente il medesimo statuto, qual è la novità portata in questo ambito dal corso sulla metafisica? Come abbiamo più volte avuto modo di anticipare, si tratta del *mondo*: mentre alla decisione anticipatrice di *Essere e tempo* manca un riferimento esterno a cui rivolgersi e per cui decidersi, l'isolamento della *Vorlesung*,

interpretative sulla questione saranno costrette ad avanzare con cautela e senza alcuna pretesa di esaustività. Sul tema dell'isolamento, del resto, anche la letteratura critica si è finora risparmiata. Segnaliamo qui, sul tema, un unico contributo, con il quale l'autore cerca di dimostrare che la solitudine rappresenta, al netto della sottovalutazione a cui è sottoposta, uno dei capisaldi del pensiero di Heidegger. Cfr. P. A. Lima, *Heidegger e a solidão da filosofia*, in «Revista filosófica de Coimbra», XX, 2013, pp. 433-472.

¹⁸¹ *GM*, p. 12. Nel passaggio in questione è ben visibile l'avvicinarsi dei termini *Vereinzelung* ed *Einsamkeit* – oltre che dei loro derivati – di cui abbiamo fatto menzione all'inizio del paragrafo. Se Heidegger li intenda qui (come abbiamo proposto sopra) alla stregua di sinonimi o se invece veda fra essi una qualche differenza, è obiettivamente assai difficile a stabilirsi. Basandosi soltanto su queste ultime righe, si sarebbe spinti a credere che, se il divenir-soli (*Vereinsamung*) è la conseguenza dell'isolamento (*Vereinzelung*), la solitudine (*Einsamkeit*) sia una sorte di derivato della *Vereinzelung*; che cosa poi questo possa comportare sotto il profilo concettuale supera nondimeno le nostre possibilità interpretative.

¹⁸² *SuZ*, p. 301.

nel divenir-solo, guarda al mondo come totalità manifesta dell'ente presso la quale la vicinanza essenziale delle cose può venir raggiunta e lasciata essere. Mentre l'ontologia del '27 descrive una dinamica in cui il mondo e tutto l'ente difforme dall'esserci sono riconducibili all'esserci stesso, nei *Concetti fondamentali* il mondo si afferma come polo indipendente, e così l'isolamento può riferirsi non tanto a sé – come nel caso dell'*Entschlossenheit* – ma a un che di radicalmente altro da sé (categoria in cui rientra anche il vivente non umano).

Parecchie pagine dopo il passaggio da noi riportato qui sopra, Heidegger torna sul tema in questione, fornendo altre indicazioni fondamentali:

Se ora tentiamo di fornire un'esposizione tematica del problema del mondo, dobbiamo *non* soltanto non comprendere, con il concetto di *mondo*, qualcosa di *sussistente*, bensì dobbiamo anche *non isolare* [*isolieren*] il fenomeno del mondo. Dobbiamo quindi mirare, in conformità al nostro tema, a porre in evidenza gli *intrinseci rapporti di mondo, isolamento e finitezza*.¹⁸³

Se il problema del mondo è immediatamente anche il problema dell'isolamento (oltre che della finitezza), il progetto del mondo sarà il progetto isolato di un uomo che, divenuto solo, è finalmente capace di lasciar essere la totalità e l'essere dell'ente. Nelle poche righe da noi citate è contenuto tutto lo scarto della *Vorlesung* rispetto all'impostazione dell'ontologia fondamentale: l'uomo non è più l'unico centro aggregatore, ma si dispone in un rapporto di equilibrio e di complementarità con il polo del mondo, il quale, lasciato essere nel progetto per il quale l'uomo divenuto solo si decide, permette l'accadere della differenza tra essere ed ente. L'uomo, nel decidersi, non viene rimandato a sé e alle strutture che caratterizzano la sua esistenza, ma si vede coinvolto in un gioco con il mondo che lo costringe, nel *Sein-lassen*, a impegnarsi per esso e per gli enti che entro il suo spazio si muovono.

Quello raggiunto dal corso del 1929-30 è un equilibrio perfetto tra le istanze dell'uomo e quelle del mondo, che permette il dispiegarsi dell'essere come differenza; tale equilibrio verrà definitivamente meno solo qualche mese dopo, e il suo posto verrà preso da un pensiero radicalmente nuovo, quello che pensa la verità dell'essere e partire dall'essere stesso. Proprio il nuovo pensiero di cui Heidegger si fa portatore – nel mutato contesto dei *Contributi alla filosofia* –

¹⁸³ *GM*, p. 383.

costituisce (nei suoi rapporti di continuità e discontinuità con la *Vorlesung*) il tema del prossimo capitolo.

CAPITOLO 2

MONDO E PROGETTUALITÀ DOPO LA SVOLTA:

I CONTRIBUTI ALLA FILOSOFIA (DALL'EVENTO)

Come trovare l'Essere? Dobbiamo forse, per trovare il fuoco, accenderne uno, o non dobbiamo piuttosto disporci prima *a proteggere la notte*? Ciò per resistere ai falsi giorni della quotidianità, i più falsi dei quali sono quelli che credono di conoscere e possedere anche la notte se la rischiarano e la eliminano con la loro luce riflessa.¹⁸⁴

1. *La svolta e il pensiero della verità dell'essere: il quadro teorico dei "Contributi"*

Come accennato nelle battute finali del precedente capitolo, la situazione all'interno del pensiero heideggeriano muta radicalmente già qualche mese dopo la fine del corso di lezioni sulla metafisica. Nelle riflessioni di Heidegger, a lungo impegnato nel tentativo di completare – o al massimo di rimaneggiare dall'interno – l'impostazione di *Essere e tempo*, matura finalmente la convinzione secondo cui l'ontologia del '27, in virtù dei suoi vizi di fondo, deve venire in qualche modo superata – e non semplicemente ampliata o portata a compimento.¹⁸⁵

È a questo proposito che si parla della svolta (*Kehre*), espressione con cui correntemente si designa – oltre che il mutamento di prospettiva nel contesto dell'impianto speculativo

¹⁸⁴ *BPh*, p. 469.

¹⁸⁵ Nel 1966, nell'ambito della celebre intervista rilasciata allo *Spiegel*, egli dichiara che nel 1930 era ancora suo interesse occuparsi delle questioni sollevate in *Essere e tempo*: «In quel tempo [attorno al 1930] io ero ancora completamente occupato dai problemi sviluppati in *Essere e tempo* (1927) e negli scritti e conferenze degli anni successivi: problemi fondamentali del pensiero che [...] riguardano anche le questioni nazionali e sociali» (M. Heidegger, *Nur noch ein Gott kann uns retten*, in «Der Spiegel», 13-05-1976, trad. it. di A. Marini, *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo «Spiegel»*, Guanda, Parma 1987, pp. 120-121). Stando alle dichiarazioni qui sopra, quindi, al netto del profondo scompaginamento operato dalla *Vorlesung* del 1929-30 rispetto a *Sein und Zeit*, essa andrebbe fatta rientrare nella lunga lista dei tentativi di completamento dell'ontologia fondamentale.

dell'autore – il rivolgimento operato dall'essere stesso, il quale chiede così di venir interrogato secondo una prospettiva radicalmente diversa e totalmente nuova. Tale prospettiva, cercando tra l'altro di superare le insufficienze teoriche dell'ontologia fondamentale e di fare i conti con le difficoltà biografiche in cui nel frattempo il filosofo è incappato, trasforma l'interrogare in una sorta di tentativo ricorsivo di esprimere linguisticamente ciò che per statuto rifiuta di lasciarsi catturare dal linguaggio.¹⁸⁶ Il compito del pensatore, allora, non sarà più quello di giungere metodicamente a una corretta tematizzazione dell'essere a partire da una situazione ontica determinata; egli, al contrario, dovrà predisporre ad attendere un richiamo che, indisponibile e imprevedibile, viene direttamente dall'essere medesimo: la svolta del pensiero deve preparare il passaggio dal primo all'altro inizio.¹⁸⁷

¹⁸⁶ Sul tema della svolta cfr. M. Ferraris, *Cronistoria di una svolta*, in M. Heidegger, *La svolta*, Il Melangolo, Genova 1990, pp. 35-115; F. Fornari, *Essere ed evento in Heidegger*, Franco Angeli, Milano 1991 (in particolare le pp. 109-130); F.-W. v. Herrmann, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers «Beiträgen zur Philosophie»*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1994; U. Regina, *Servire l'essere con Heidegger*, Morcelliana, Brescia 1995 (pp. 407-416). Interessante è ricordare qui la posizione di von Herrmann, il quale non rileva, tra *Essere e tempo* e i *Contributi alla filosofia*, una rottura netta, ma un cambiamento immanente a una ricerca che, nei suoi tratti essenziali, rimane immutata. L'opera del '27, inoltre, non è secondo von Herrmann semplicemente la prima grande opera heideggeriana, ma la *principale*, quella che detta l'agenda a un pensiero che, nel corso dei decenni, resterà sempre fondamentalmente lo stesso: «*Essere e tempo*, pertanto, non è semplicemente la prima grande opera [*Hauptwerk*] di Heidegger, ma in quanto tale anche la sua opera fondamentale [*Grundwerk*], nella quale per la prima volta viene aperto lo spazio [*Bereich*] per la domanda sull'essere» (F.-W. v. Herrmann, *Wege ins Ereignis*, cit., p. 6). A riferire del rapporto fra *Essere e tempo* e il pensiero successivo alla svolta è, nei *Contributi*, lo stesso Heidegger, il quale, nel paragrafo che porta il titolo «Da “Essere e tempo” all'“Evento”» cerca di chiarire in che termini la questione sia da intendere: «Lungo questo “cammino” [quello da *Essere e tempo* al pensiero dell'evento], se tale si può chiamare il precipitare e risalire, si pone sempre la stessa domanda sul “senso dell'Essere” e questa soltanto. E perciò le posizioni da cui domandare sono costantemente diverse. [...] I “cambiamenti” scaturiscono dalla crescente abissalità della stessa domanda dell'Essere» (*BPh*, pp. 106-107). La necessità di passare dall'ontologia del '27 al pensiero dell'evento, secondo quanto scrive Heidegger, si è imposta a partire dall'essere stesso, che ha chiesto in qualche modo di venire interrogato in un modo talmente abissale da rendere la prospettiva di *Sein und Zeit* insufficiente e bisognosa di essere superata. Ciò non significa, nondimeno, che essa vada gettata nel dimenticatoio, poiché il domandare di cui essa si fa carico domanda della stessa domanda fondamentale che tiene insieme l'intera filosofia heideggeriana.

¹⁸⁷ Del rapporto tra il primo inizio (*erster Anfang*), quello in cui l'interrogazione filosofica si è concentrata sull'essere come correlato generico dell'ente, e l'altro inizio (*anderer Anfang*), in cui il pensiero dovrà guardare direttamente in faccia il *Seyn* in nome dell'irriducibilità di quest'ultimo alla realtà ontica, si è occupato Mazzarella in E. Mazzarella, *L'altro “inizio” nel Seynsgeschichtliches Denken dei Beiträge tra rimemorazione*

In questo rinnovato contesto teorico si collocano i *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, il più organico e concettualmente pregno dei sette trattati inediti composti da Heidegger tra la seconda metà degli anni Trenta e la prima metà degli anni Quaranta. Scritti prevalentemente nel biennio 1936-1938, i *Contributi*, che più che di un trattato tradizionalmente inteso hanno le sembianze di un diario filosofico – nel cui contesto l'autore apre lo spazio per un nuovo interrogare –, tentano, nel segno dei caratteri che qui sopra abbiamo attribuito alla svolta, un ribaltamento radicale, espresso già nell'osservazione preliminare che apre il testo:

Rimane nondimeno il seguente compito: *la restituzione dell'ente partendo dalla verità dell'Essere*. La domanda del «senso dell'Essere» è la domanda di tutte le domande. Nell'attuazione del suo dispiegarsi si determina l'essenza di ciò che li si chiama «senso», ciò entro cui si mantiene la domanda in quanto meditazione, ciò che essa apre in quanto domanda: l'apertura per il velarsi, cioè la verità.¹⁸⁸

L'essere non va più interrogato a partire dall'ente capace di porsi la domanda su di esso, né attraverso un'indagine sulla relazione che l'uomo intrattiene con il mondo come totalità manifesta entro la quale accade la differenza ontologica. La domanda fondamentale, ci fa sapere ora Heidegger, dev'essere posta muovendo direttamente dall'essere, poiché solo nel domandare che accoglie il dispiegarsi autonomo di esso si apre la dimensione del vero. L'indicazione fondamentale sulle fattezze di questo essere trasfigurato – nel frattempo reso non più con *Sein* ma con *Seyn* – ci viene direttamente dal sottotitolo dell'opera, *Dall'evento (Vom Ereignis)*, il quale annuncia un venire alla presenza *eventuale*, in entrambe le accezioni possibili del termine: l'essere si presenta essenzialmente come un *evento* (prima accezione) la cui venuta,

dell'antichissimo e profezia delle cose nuove, in A. Ardivino e V. Cesarone (a cura di), *I trattati inediti di Heidegger. Temi, problemi, bilanci, prospettive*, Mimesis, Milano-Udine 2020, pp. 17-36. Secondo l'autore, quella del primo e dell'altro inizio è la storia di due diversi modi della trascendenza dell'uomo: «Il primo “inizio” e l'altro “inizio” sono le posture fondamentali, invero un'unica postura, *diadica*, in cui, per dirla nel lessico della *Seinsfrage*, l'Esserci, noi, abitiamo questa *trascendenza* [...] È in questa *struttura diadica* del trascendimento – primo ed altro “inizio”, ovvero tradizionalmente *techne* e *religio* – che noi fronteggiamo il mondo; noi che della trascendenza siamo, salvando noi, i fenomeni, il *salvataggio* (dell'ente) e la *custodia* dell'Essere» (*ivi*, p. 21).

¹⁸⁸ *BPh*, p. 40. La definizione dei *Contributi* come «diario filosofico di Heidegger» si trova in R. Safranski, *Heidegger e il suo tempo*, cit., p. 373. Per un inquadramento generale della struttura dei *Beiträge* rimandiamo invece a F. Volpi, *La selvaggia chiarezza. Scritti su Heidegger*, Adelphi, Milano 2011 (pp. 267-299).

nella completa indisponibilità che la contraddistingue, non può in alcun modo venir predisposta, e deve perciò venir attesa come qualcosa che solo *eventualmente* si mostrerà (seconda accezione).¹⁸⁹

Dai *Contributi* in avanti, quindi, l'essere di Heidegger è l'*Ereignis*.¹⁹⁰ Esso è l'evento fondamentale, inoggettivabile e sostanzialmente indicibile, per la cui venuta il pensatore deve prepararsi attraverso la messa in campo di un impianto speculativo senza precedenti, che lo costringe a tagliare i ponti non soltanto con l'intera tradizione metafisica, ma anche con il pensiero che egli stesso ha sviluppato fino a quel momento.¹⁹¹

Il quadro teorico entro cui i *Beiträge* vengono sviluppati, lo si sarà facilmente compreso, si presenta – almeno in prima battuta – assai lontano rispetto a quello a cui appartengono testi da noi posti al vaglio nel primo capitolo: i concetti di differenza, progetto e mondo, benché ancora attivi nell'apparato heideggeriano, dopo la svolta si mostrano profondamente cambiati, al punto da rendere arduo un confronto tra il loro nuovo potenziale teoretico e quello da essi acquisito nel corso degli anni Venti. Il nostro tentativo di leggere la prospettiva heideggeriana del periodo immediatamente successivo alla svolta attraverso il filtro dei *Concetti*

¹⁸⁹ Sulle ragioni della scelta di Heidegger di rendere il termine “essere” con *Seyn* cfr. C. Esposito, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, Levante, Bari 2003: «La stessa scrittura dell’“essere” non più come *Sein*, vuole indicare per Heidegger la fuoriuscita dalla differenza essere-ente, giacché in quest’ultimo caso la differenziazione può sempre implicare la correlazione, e quindi il ribaltamento dell’essere in ente, laddove invece il *Seyn* “deve indicare che qui l’essere non viene più pensato metafisicamente”, bensì che esso stesso si appropria del pensiero inaugurando una nuova epoca» (*ivi*, p. 307). Sul tema rimandiamo anche a U. Galimberti, *Heidegger e il nuovo inizio. Il pensiero al tramonto dell’Occidente*, Feltrinelli, Milano 2020, pp. 149-150; A. Magris, *Sviluppi dell’ontologia nelle “Abhandlungen” di Heidegger*, in A. Ardovino e V. Cesarone (a cura di), *I trattati inediti di Heidegger*, cit., pp. 83-104 (in particolare le pp. 89-98). Per quanto ci riguarda, salvo indicazioni in altro senso, manterremo la dicitura “essere”, dando per assodato che l’essere di cui parleremo d’ora in avanti non è più quello degli anni Venti, ma quello passato attraverso la svolta che lo ha reso evento.

¹⁹⁰ A individuare nei *Contributi* – o quantomeno nel periodo in cui viene iniziata la stesura del trattato – il momento in cui l’evento diviene il termine fondamentale del suo impianto speculativo, è Heidegger stesso, che in una delle note aggiuntive al *Brief* scrive: «Dal 1936 “evento” (*Ereignis*) è la parola chiave [*Leitwort*] del mio pensiero» (M. Heidegger, *Lettera sull’“umanismo”*, cit., p. 270).

¹⁹¹ È questo uno dei tratti fondamentali della svolta: essa non rappresenta tanto il frutto di una scelta ponderata, quanto la conseguenza di un movimento che viene dall’essere stesso, il quale, imponendo una interrogazione di natura totalmente nuova, indirettamente aiuta anche l’autore a superare le contraddizioni della sua precedente forma di interrogare.

fondamentali della metafisica dovrà allora necessariamente tener conto delle notevoli difficoltà che una simile impresa riserva, lavorando talvolta più sulle differenze che sulle affinità, e venendo così a dimostrare che l'equilibrio fra uomo e mondo raggiunto nel 1929-30, seppur rapidamente abbandonato, rappresenta un vertice speculativo che nemmeno i *Beiträge zur Philosophie*, annunciando il venire alla presenza dell'evento, riescono a toccare.

Le ipotesi interpretative sui *Contributi* che qui proporremo, pertanto, nel nome dell'annunciato raffronto con i temi della *Vorlesung* sulla metafisica, si svolgeranno tenendo conto delle questioni che in quest'ultima vengono alla luce, ponendo l'attenzione, nella prima parte del capitolo, sul tema del mondo e sull'apparato concettuale che da esso dipende, per poi passare, nella seconda parte, alla questione del progetto, cercando di mettere in evidenza il dialogo intercorrente tra i due concetti, costantemente in atto anche dopo la trasfigurazione operata dalla svolta. In chiusura di capitolo si tornerà infine sul problema del rapporto uomo-animale, che compie nei *Beiträge*, pur senza venir sviluppato in ampiezza, significativi passi in avanti rispetto alla prospettiva del 1929-30: la *Weltarmut* inizialmente attribuita all'animale, ormai compresa nella sua insufficienza teoretica, deve venire abbandonata, e ciò costringe Heidegger non soltanto a una ridefinizione dei contorni ontologici dello stesso animale, ma anche a un ritorno sulla definizione dell'*humanitas* che ha risvolti di notevole rilevanza per la presente ricerca.

2. *Verità, radura e contesa: il mondo dei "Beiträge" e l'essere come parzialità indisponibile*

Il paragrafo con cui apriamo il vaglio critico dei *Contributi*, focalizzandosi su un concetto – quello di mondo – che in essi compare più che altro attraverso rapidi cenni e in forma estremamente trasfigurata, dovrà necessariamente occuparsi, più che delle affinità, delle differenze fra il trattato del 1936-1938 e i testi da noi letti in precedenza. Proprio in virtù della scarsità dei riferimenti al concetto di mondo presenti nel trattato – almeno nei termini di nostro interesse –, cercheremo di ricavare le caratteristiche che esso presenta nel pensiero proposto dai *Beiträge* anche a partire da un lavoro ermeneutico sui concetti di verità, radura e contesa: essi, pur non essendo direttamente o esclusivamente riferiti al problema del mondo, ne illuminano nondimeno la struttura, permettendoci un più agevole confronto con le posizioni espresse da Heidegger negli anni precedenti. Obiettivo principale del paragrafo, quindi, è quello di mostrare lo slittamento essenziale avvenuto, tra la *Vorlesung* del 1929-30 e i *Contributi*,

all'interno del concetto di mondo, il quale, in seguito al rivolgimento compiuto dall'essere, da totalità manifesta dell'ente diviene elemento precario di una contesa con la terra. Se l'essere, in altri termini, si rivolge all'uomo sempre nel segno dell'indisponibilità e della precarietà – e non più in quello della pienezza possibile –, il ruolo attribuito al mondo dovrà di rimando venire ridimensionato: l'uomo non può accedere all'apertura totale sui possibili, e dunque il mondo, che di tale apertura aveva il compito di farsi carico, può d'ora in avanti portare a manifestazione soltanto porzioni limitate di realtà.

Ma procediamo per gradi. Abbiamo detto delle nuove fattezze dell'essere e della sostanziale precarietà che contraddistingue quest'ultimo. Qual è il rapporto dell'essere come evento con la verità e la radura? In che modo verità e radura si armonizzano con la nuova proposta speculativa heideggeriana, finendo per precludere all'uomo l'accesso alla totalità dei possibili? La risposta a tali quesiti – decisiva per lo svolgimento del nostro lavoro – deve necessariamente passare per il chiarimento preliminare dei concetti di verità e radura, chiarimento senza il quale i modi e i tempi del dispiegarsi dell'evento difficilmente risulterebbero comprensibili.

2.1. *Lo sbilanciamento dell'ἀλήθεια dalla parte della λήθη e la radura per il velarsi*

La trattazione in ampiezza del quadro teorico dei *Contributi* impone di indulgiare sul concetto di verità che in essi viene presentato. Tale concetto, pur venendo proposto da Heidegger, dagli anni Venti fino alla maturità, sempre sotto il nome di ἀλήθεια, conosce una continua e progressiva evoluzione, venendo a dipendere sempre meno dall'attività umana e sempre più dai rivolgimenti interni all'essere.

In *Essere e tempo*, nel segno dello spirito che muove l'analitica esistenziale e l'intera opera, l'ἀλήθεια viene associata e ricondotta alla prassi esistenziale del *Dasein*, il quale, attraverso l'agire scoprente che caratterizza il suo muoversi nel mondo, strappa l'ente dalla situazione di latenza in cui esso originariamente versa, rivelandolo così come vero: la verità non è primariamente un che di dato a cui si debba semplicemente corrispondere, ma l'esito di un'azione scoprente fondata sull'essere-nel-mondo come esistenziale dell'esserci.¹⁹² Nell'ontologia del

¹⁹² Per un'indagine (piuttosto in controtendenza) sul rapporto tra verità come corrispondenza (*adaequatio*) e verità come scoprimento e manifestatività antepredicativa dell'ente in Heidegger cfr. V. Costa, *Esperienza*

‘27 il *Dasein* è dunque l’ente che, soggiornando nell’apertura e conducendosi nel mondo, assume su di sé il compito dello svelamento espresso dal termine ἀλήθεια, e pertanto la verità è qui qualcosa che dipende dall’uomo ed è fondato su di esso:

L’esser-vero nel senso di esser-scoprente è ontologicamente possibile solo sul fondamento dell’essere-nel-mondo. Questo fenomeno, in cui ravvisammo una costituzione fondamentale dell’Esserci, è il fondamento del fenomeno originario della verità.¹⁹³

La «definizione» della verità come esser-scoperto ed esser-scoprente non è affatto una semplice esplicazione verbale, ma trae origine dall’analisi dei comportamenti dell’Esserci che noi, innanzi tutto, siamo soliti dire «veri». *Esser-vero in quanto esser-scoprente è un modo di essere dell’Esserci.* [...] Lo scoprire è un modo di essere dell’essere-nel-mondo. [...] *Primariamente «vero», ossia scoprente, è l’Esserci.*¹⁹⁴

La verità è sottrazione – sempre in atto e costantemente bisognosa di venir riguadagnata – dell’ente alla latenza per mezzo dell’azione svelante di un altro ente, l’esserci. Il trascendentalismo di *Essere e tempo*, di cui abbiamo ampiamente riferito nel primo capitolo, non risparmia nemmeno l’ἀλήθεια, che, venendo a dipendere – totalmente o in parte – dalla prassi umana, assume quasi i connotati di un esistenziale fra gli altri.

La situazione, ribilanciata provvisoriamente nella *Vorlesung* del 1929-30 dal rapporto progetto-mondo in cui la totalità dell’ente si manifesta in quanto tale per un lasciar-essere, cambia drasticamente già ai primi esordi degli anni Trenta.¹⁹⁵ Il luogo decisivo, a questo proposito, è

antepredicativa e adeguazione in Heidegger, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», CVII, 2015, pp. 537-555. Costa tenta qui di mostrare come Heidegger, al contrario di quanto si sostiene in larga parte della letteratura critica, non rifiuti in toto la concezione della verità come corrispondenza, in quanto essa è direttamente riconducibile alla verità come manifestatività antepredicativa, che egli considera, come noto, la forma originaria di verità. A venir contestata dal filosofo, secondo Costa, è l’idea secondo cui la verità sarebbe qualcosa di sempre disponibile e di esprimibile soltanto per mezzo di un giudizio, ma non la modalità di essa che si concede nel modo dell’*adaequatio*.

¹⁹³ *SuZ*, p. 265.

¹⁹⁴ *Ivi*, p. 266 (corsivi nostri).

¹⁹⁵ Della verità così come viene presentata da Heidegger nei *Concetti fondamentali della metafisica* avremo modo di parlare ampiamente a breve. In questa fase, dedicata alla messa in luce sommaria della progressiva

la conferenza *Dell'essenza della verità* (considerata il vero e proprio inizio della svolta heideggeriana), in cui non soltanto l'ambito dello scoprimento della verità viene sottratto all'azione disvelante dell'esserci, ma – ben più radicalmente – il vero è anche descritto nei termini della precarietà, dell'indisponibilità e della parzialità.¹⁹⁶ Alla verità come svelatezza, fa sapere Heidegger, è indispensabile la velatezza, che è parte costitutiva e ineliminabile della verità stessa:

Il lasciar-essere, proprio mentre nel singolo comportarsi lascia essere l'ente in rapporto a cui si comporta, e così lo svela, proprio allora vela l'ente nella sua totalità. Il lasciar-essere è in sé contemporaneamente un velare.¹⁹⁷

La velatezza impedisce lo svelamento all'ἀλήθεια e non la lascia essere ancora come στέρησις (privazione), ma custodisce ciò che ad essa è più proprio come proprietà. Pensata dal punto di vista della verità come svelatezza, la velatezza è allora la non-svelatezza e quindi la non-verità autentica e più appropriata all'essenza della verità. La velatezza dell'ente nella sua totalità non si pone mai solo a posteriori come conseguenza della conoscenza sempre parziale dell'ente. La velatezza dell'ente nella sua totalità, l'autentica non-verità, è più antica di ogni evidenza di questo o quell'ente.¹⁹⁸

La non-verità, ricaviamo dal passaggio qui sopra, non è il semplice falso (lo ψεῦδος nell'interpretazione che di esso dà la tradizione metafisica), ma il velato indispensabile all'apparizione dello svelato. Ogni svelato si staglia sempre a partire da un velato ineliminabile che, custodendo ciò che è più proprio allo svelato stesso, gli consente di essere tale: alla verità, scrive Heidegger qualche riga più avanti, appartiene il *mistero*. Inoltre, ciò che in un determinato momento, venendo svelato, si concede come vero, potrebbe un giorno scivolare

trasformazione del concetto di ἀλήθεια, ci si permetta di limitarci al brevissimo cenno qui proposto, che verrà ripreso e sviluppato al momento opportuno.

¹⁹⁶ Sulla centralità assoluta di *Dell'essenza della verità* all'interno dell'itinerario speculativo di Heidegger cfr. E. Fränzkli, *Die Kehre. Heideggers Schrift „Vom Wesen der Wahrheit“*, Urfassungen und Durchfassungen, Centaurus, Pfaffenweiler 1985; F.-W. v. Herrmann, *Wahrheit – Freiheit – Geschichte. Eine systematische Untersuchung zu Heideggers Schrift „Vom Wesen der Wahrheit“*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2002.

¹⁹⁷ M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, 1930, in *Wegmarken*, cit., trad. it. *Dell'essenza della verità*, in *Segnavia*, p. 148.

¹⁹⁸ *Ivi*, p. 149.

nell'ombra, lasciando così manifestare ciò che fino a quel frangente è rimasto velato. La verità non è niente di fisso o di fissabile; essa è invece un movimento perenne in cui il velato e lo svelato, alternandosi e compenetrandosi, aprono uno spazio di manifestatività per l'ente: lo svelare è in sé contemporaneamente un velare.¹⁹⁹

Nella concezione dell'ἀλήθεια che qui viene proposta, dunque, ciò che si manifesta è tale soltanto a partire da uno sfondo che rimane adombrato e inaccessibile, e tale sfondo, nonostante non se ne possa fare esperienza, è *vero* tanto quanto lo è la parte di realtà che si rende pienamente visibile. La verità, comunemente intesa come ciò che si mostra nella sua totalità disponibile, diviene il gioco precario e imprevedibile in cui il velato è condizione di possibilità dello svelato: la λήθη, il nascondimento, ben lungi dal rappresentare semplicemente lo iato che un'attività disvelatrice ha il compito di rimuovere, è ciò che rende possibile l'ἀλήθεια e contribuisce a determinarne l'essenza. Ciò, lo si sarà intuito, non è senza conseguenze per la prassi umana: lo svelato a cui l'uomo può accedere (l'ἀληθής), in virtù della parzialità che contraddistingue l'ἀλήθεια, non è più la totalità dell'ente, ma una parte limitata di essa. Se la concezione heideggeriana dell'ἀλήθεια, in altri termini, subisce un deciso sbilanciamento dalla parte della λήθη – non soltanto perché la totalità diventa in quanto tale inaccessibile, ma anche e soprattutto in conseguenza del fatto che senza λήθη non può darsi ἀλήθεια –, a subire uno sbilanciamento sarà di rimando anche il rapporto tra l'uomo e l'ente, contraddistinto non più dalla tensione umana verso la totalità possibile, ma dal negarsi dell'ente nel segno della parzialità precaria.

¹⁹⁹ Ne consegue il fatto che ogni umanità storica è inevitabilmente guidata da una certa concezione della verità, corrispondente allo svelato con cui essa ha a che fare – erroneamente scambiato per il vero eterno e inconfutabile: «Ogni comportarsi ha ognora il suo modo proprio di errare conformemente alla sua apertura costante e al suo riferimento all'ente nella sua totalità. [...] L'erranza, in cui un'umanità storica deve rispettivamente muoversi, affinché il suo cammino sia errante, è essenzialmente connessa all'apertura dell'esserci» (*ivi*, pp. 151-152). Qualche tempo più tardi Heidegger individuerà nel mito platonico della caverna il luogo filosofico in seguito al quale l'umanità, messa da parte la dottrina della verità come lotta continua tra il velato e lo svelato, si abbandona a una concezione del vero come contemplazione delle idee e possesso stabile. L'interpretazione heideggeriana del mito della caverna, disseminata dal filosofo in diversi luoghi della sua produzione, trova una prima e completa esposizione nel saggio – uscito nel 1946 insieme alla *Lettera sull' "umanismo"* – *La dottrina platonica della verità* (cfr. M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, 1931-32 in *Wegmarken*, cit., trad. it. *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, cit.).

La digressione dedicata a *Dell'essenza della verità* è qui rilevante, poiché l'impostazione abbracciata da Heidegger nel contesto della conferenza è anche quella che incontriamo – in forma ampliata e forse addirittura radicalizzata – all'interno dei *Contributi alla filosofia*. La verità viene qui intesa come la radura (*Lichtung*) in cui l'essere, venendo – parzialmente e imprevedibilmente – alla presenza come *Ereignis*, decide del mostrarsi e del nascondersi dell'ente, e perciò delle relazioni dell'uomo con quest'ultimo: la verità dei *Beiträge* è radura per il velarsi (*Lichtung für das Sichverbergen*).²⁰⁰ L'ἀλήθεια è quindi l'esito dei movimenti storico-eventuali dell'Essere, nello spazio dei quali la negazione e il rifiuto vanno tra l'altro accolti positivamente, nei termini di un dono:

Ma quanto abissalmente deve essere aperta la radura per il velarsi affinché la sottrazione non appaia in primo piano semplicemente come qualcosa di nullo, ma regni invece come donazione.²⁰¹

La verità è anzitutto velamento diradante [...] Il velarsi dell'Essere nella radura del Ci. Nel velarsi l'Essere è essenzialmente. L'evento non sta mai aperto alla luce del giorno come un ente, come qualcosa di presente.²⁰²

La verità non è mai un «sistema» composto di proposizioni cui ci si possa richiamare. Essa è il fondamento che riprende e che si staglia e si erge al di sopra di ciò che è velato *senza toglierlo e superarlo* [...] Perché questo fondamento è l'evento stesso in quanto

²⁰⁰ Per uno studio sulla struttura della verità nello Heidegger dopo la svolta e, nello specifico, nei *Contributi*, cfr. L. Bianchin, *L'essere disumano. Da-sein e Seyn nei Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) di Martin Heidegger*, dissertazione di dottorato presso l'Università degli studi di Milano, a.a. 2019-2020 (specialmente le pp. 57-67). In merito alla questione della radura come *Lichtung* si rimanda invece a L. Amoroso, *La Lichtung di Heidegger come lucus a (non) lucendo*, in P. A. Rovatti e G. Vattimo (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983, pp. 137-163. Amoroso ribadisce qui che la radura heideggeriana, in quanto *lucus a non lucendo*, non porta a manifestazione qualcosa semplicemente ponendolo sotto la purezza della luce, ma mantiene sempre questo qualcosa in un essenziale legame con l'oscurità. Per un approfondimento ulteriore sul tema da parte del medesimo autore cfr. Id., *Lichtung. Leggere Heidegger*, Rosenberg & Sellier, Torino 1993.

²⁰¹ *BPh*, p. 293

²⁰² *Ivi*, pp. 337-338.

permanenza essenziale dell'Essere. L'evento regge la verità = *la verità si staglia attraverso l'evento*.²⁰³

Nel dispiegarsi essenziale dell'Essere come *Ereignis* la verità *accade*.²⁰⁴ Qui una determinata configurazione dell'ente si mostra – concedendosi quindi come ἀληθής – senza che ciò che è velato venga tolto e superato; il velato, continuando ad agire sullo sfondo dello svelato, è un momento costitutivo dell'evento che regge la verità e la lascia accadere: l'essere è in se stesso velamento e rifiuto.

Le nuove modalità di dispiegamento del vero, sottraendo alla trascendenza dell'esserci la possibilità dello svelamento e negando allo stesso esserci l'ingresso nella totalità dell'ente, turbano notevolmente gli equilibri nelle relazioni tra l'uomo e l'essere, intaccando l'equilibrio raggiunto dalla *Vorlesung* del 1929-30.²⁰⁵ Prima di soffermarci nel dettaglio su che cosa la nuova concezione della verità comporti nell'ambito di tali rapporti e sul ruolo che il mondo, in ragione dei cambiamenti operati dalla svolta, riesce a ritagliarsi nei *Contributi*, è necessario indugiare ulteriormente sul tema dell'essere come evento, giacché gli stravolgimenti di cui qui ci occupiamo scaturiscono da quest'ultimo come da una fonte.

2.2. Parzialità, imprevedibilità, precarietà: il farsi "Ereignis" del "Geschehen"

I tratti distintivi della verità presentata nei *Beiträge* sono del tutto complementari, come accennato in precedenza, alla conformazione dell'essere come evento. A consentire quindi a Heidegger una teorizzazione dell'ἀλήθεια capace di rendere debitamente conto della relazione

²⁰³ *Ivi*, p. 341 (corsivi nostri). Indicazioni fondamentali in questo senso si trovano anche poche pagine prima: «Nella ἀλήθεια, s-velatezza (*Unverborgenheit*), si esperisce: l'esser-velato (*das Verborgensein*) e, parzialmente e di caso in caso, il superamento e la rimozione dello stesso» (*ivi*, p. 335).

²⁰⁴ Sul legame tra essere e verità nei *Contributi* cfr. F. Gianfreda, *L'accadere della verità. Seyn e Da-Sein nei Beiträge zur Philosophie di Martin Heidegger*, Edizioni Studium, Roma 2007 (specialmente le pp. 104-112): «La verità accade nel *Da* della *Lichtung* del *Seyn* quale *Ereignis*: nella svolta-oscillazione dell'autonascondimento, quale nascondimento che illumina. [...] L'essenza della verità è il nascondimento illuminante dell'*Ereignis*» (*ivi*, pp. 104-105).

²⁰⁵ Heidegger esprime senza riserve la necessità di superare la questione della trascendenza dell'esserci da egli stesso teorizzata in *Dell'essenza del fondamento*: «La verità e l'essenziale presentarsi dell'Essere sono ciò che viene per primo e non ciò *verso cui* deve mirare il trascendimento» (*BPh*, p. 194).

che unisce lo svelato al velato – senza che quest’ultimo venga ridotto a un mero residuo irrazionale e sconosciuto che attende solo di venire rimosso – è proprio il carattere di *Ereignis* attribuito all’essere: se è vero infatti che già in *Dell’essenza della verità* si compiono passi decisivi in questo senso (nella conferenza del ‘30, lo ricordiamo, la verità è connotata nei termini dell’indisponibilità e nei suoi rapporti con il velamento), è vero anche che una verità che concede soltanto nell’atto stesso di negare trova piena giustificazione solo se l’essere che le corrisponde – e a cui essa, nel segno della complementarità, a sua volta corrisponde – perde i tratti della pienezza in favore di quelli dell’oscillazione imponderabile: tale è l’*Ereignis* di cui leggiamo nei *Contributi*.²⁰⁶ È questo, allora – insieme al vastissimo complesso di concetti che gli ruotano attorno –, uno dei principali portati dell’opera: nel trattato del 1936-38 la dottrina della verità come avvicendamento perenne di velato e svelato viene ricompresa in un apparato di pensiero in cui la parzialità e la precarietà sono la cifra, prima di tutto, dell’essere medesimo.

Proprio tale apparato richiede dunque di essere osservato nella sua articolazione complessiva, poiché a partire dalle fattezze che esso assume viene inevitabilmente a determinarsi una nuova morfologia del reale: dal ritrarsi e dal concedersi dell’evento scaturiscono, con la dimensione del vero, anche lo spazio e il tempo, i quali, all’insegna dell’unità inscindibile che contraddistingue il venire alla presenza dell’*Ereignis*, si presentano come un unico spazio-tempo. L’evento, decidendo del velato e dello svelato, fonda anche lo spazio-tempo, e nella

²⁰⁶ «L’essere è movimento non nel senso del divenire presocratico, empirista o nietzscheano, ma nel senso di una possibile apertura di volta in volta unica e irripetibile. È insieme slancio verso la manifestatività e ripiegamento verso il proprio fondo abissale, dunque non ha niente della linearità di un flusso, ma solo il tremito di un’oscillazione» (G. Strummiello, *L’altro inizio del pensiero. I Beiträge zur Philosophie di Martin Heidegger*, Levante, Bari 1995, p. 169). Proprio l’oscillazione (o vibrazione), non a caso, è il primo dei modi (oltre che uno dei più frequenti) attraverso cui nei *Contributi* si tenta di dire l’evento. L’essere è *Erzitterung*, movimento perennemente oscillante da cui scaturiscono le conformazioni ontiche determinate «I *Contributi*, dunque, sebbene parlino già dell’essenza dell’Essere, cioè dell’evento-appropriazione, e solo di essa, non sono ancora in grado di comporre (*fügen*) la libera fuga (*Fuge*) della verità dell’Essere partendo da quest’ultimo. Se mai ciò riuscirà, sarà allora quell’essenza dell’Essere nella sua vibrazione (*Erzitterung*) a determinare anche la trama dell’opera speculativa» (*BPh*, p. 34). Sul carattere oscillante e vibrante dell’evento cfr. anche A. Cover, *Essere e negatività nei «Beiträge zur Philosophie»*, in «Verifiche», III, 1993, pp. 319-363: «Nell’essere infatti avviene qualcosa come un “fremito” (*Erzitterung*), un’oscillazione fra manifestazione e nascondersi, tra luce e buio, tra dono e rifiuto» (*ivi*, p. 362).

rete di questo dispiegarsi spaziotemporale si apre inoltre la possibilità più estrema, quella del passar via dell'ultimo Dio:

L'Essere è essenzialmente (*west*) come evento. [...] L'essenziale permanenza è assicurata e messa in salvo nella verità. La verità avviene in quanto velamento che apre la radura. La struttura fondamentale di questo accadere è lo spazio-tempo che ne scaturisce. Lo spazio-tempo è ciò che si erge per le misurazioni del fendersi dell'Essere. Lo spazio-tempo, in quanto disposizione della verità, è originariamente il sito dell'attimo dell'evento.²⁰⁷

L'evento-appropriazione e la sua disposizione (*Erfügung*) nell'abissalità dello spazio-tempo è la rete cui l'ultimo Dio stesso si aggrappa per strapparla e per farla finire nella sua unicità, divino e raro e ciò che in tutto l'ente è più estraneo.²⁰⁸

²⁰⁷ *BPh*, p. 57. Sul concetto di spazio-tempo sono particolarmente chiarificatrici le spiegazioni di A. Magris: «L'interrogazione fondamentale sull'essere si chiede infatti: perché l'essere è *tempo*, è evento? E perché il tempo appare come una serie di spostamenti dal passato al futuro e viceversa? Naturalmente non può esserci un perché nel senso di una "ragione" metafisica. *Di fatto* l'abisso del nulla si chiude temporeggiando, e per questo apre lo spazio dell'apparire e il tempo dell'accadere; e il tempo a sua volta è spostamento ad indicare che l'apparire si rifiuta e si nasconde nel suo sfondo. Questa non è una spiegazione "scientifica" né un'argomentazione "dimostrativa". È descrizione di un fatto, una sorta di "racconto" ontologico e quasi un piccolo mito gnostico molto concentrato e raffinato». Cfr. A. Magris, *I concetti fondamentali dei «Beiträge» di Heidegger*, in «Annuario filosofico», VIII, 1992, p. 266.

²⁰⁸ *Ivi*, p. 265. Gli studi critici dedicati al problema del divino in Heidegger e, nello specifico, all'ultimo Dio dei *Beiträge* sono numerosi. Citiamo qui solo alcuni dei più rilevanti: C. Esposito, *Die Geschichte des letzten Gottes in Heideggers "Beiträge zur Philosophie"*, in «Heidegger Studies», XI, 1995, pp. 33-60; I. Schüssler, *Le «dernier dieu» et le délaissement de l'être selon les Apports à la philosophie de M. Heidegger*, in «Heidegger Studies», vol. XXV, 2009, pp. 49-78; M. Viscomi, *Il sacro in Martin Heidegger. I "venturi" e "l'ultimo Dio"*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018. Di rilievo è anche la testimonianza di M. Ferraris, secondo il quale quello dell'ultimo Dio è l'unico concetto senza precedenti e senza seguito nell'itinerario heideggeriano (cfr. M. Ferraris, *Martin Heidegger, «Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)»*, in «aut aut», 236, 1990, pp. 73-84). Quello dei *Contributi*, abbandonando le fattezze di quello della tradizione ebraico-cristiana, è il Dio che appartiene all'*Ereignis* e che, come conseguenza di tale appartenenza, corrisponde a esso e ne assume le caratteristiche. Il *letzter Gott* (che è l'ultimo in quanto è il più estremo), allora, non è onnipotente, ma bisognoso, né si staglia come l'orizzonte ultimo, poiché, venendo a dipendere dall'essere, deve sempre in qualche modo rimandare a esso e in esso confluire. Si veda in proposito F.-W. v. Herrmann, *La metafisica nel pensiero di Heidegger* (edizione bilingue), trad. it. di C. Goebel, a cura di A. Molinaro, Urbaniana University Press, Roma 2004: «Nella concezione dei *Contributi*, l'ultimo Dio come Dio divino non è il Dio della rivelazione dell'Antico e Nuovo Testamento, liberato e tenuto libero

Verità, tempo, spazio, Dio: Heidegger si appropria dei capisaldi dello strumentario concettuale della storia della filosofia occidentale, ritorcendoli contro i propri presupposti e incasellandoli nel pensiero dell'*Ereignis*, nell'ambito del quale essi, trasfigurati e rilanciati, tornano a significare, fungendo da concetti fondamentali di un impianto speculativo coerente che, a partire dall'oscillazione indisponibile di un evento che è l'essere stesso, informa di sé l'intera realtà.

Ma come muta, all'interno di questa complessa struttura, il campo del possibile aperto dai movimenti dell'evento? La domanda è a nostro avviso assai pertinente, poiché, per quanto l'essere, dall'ontologia del '27 ai *Beiträge*, risulti cambiato, esso viene pur sempre pensato da Heidegger nei termini della possibilità, del puro possibile che si oppone a chi lo considera semplice presenza:

Solo nell'Essere permane essenzialmente come la sua fenditura più profonda il *possibile*, cosicché l'Essere, nel pensiero dell'altro inizio, va pensato in primo luogo nella forma del possibile. (Ma la metafisica fa del «reale», considerato come l'ente, il punto di partenza e la meta della determinazione dell'Essere).²⁰⁹

Da *Essere e tempo* al trattato inedito del 1936-38, allora, l'essere rimane fondamentalmente il puro possibile: da esso e dalle sue oscillazioni scaturiscono le possibilità essenziali e le determinazioni ontiche a cui ogni progetto umano determinato deve riferirsi. Il possibile dischiuso dall'evento, nondimeno, non è più quello integralmente manifesto ed esperibile degli anni Venti, bensì quello indisponibile e incompleto che risulta dall'*Erzitterung* del *Seyn* e dal dialogo costantemente in corso fra velamento e svelamento.

Dalla riconfigurazione subita dall'essere e dalla verità che a esso corrisponde, quindi, scaturiscono possibilità di dischiusura dell'ente assai diverse rispetto a quelle che, nel 1929-30, conducono al rapporto di equilibrio di cui abbiamo riferito nel primo capitolo. Mentre l'impostazione dei *Concetti fondamentali della metafisica*, mediante il rapporto intercorrente tra l'uomo e il mondo – nello spazio del quale quest'ultimo costituisce l'orizzonte del dispiegarsi

dalle determinazioni metafisiche, ma l'interamente altro. Per il pensiero appartenente alla storia dell'essere, il Dio ebreo-cristiano rientra nel cerchio della domanda metafisica sull'essere, la cui propria verità storica viene sì sottolineata, che però non è la domanda sull'essere appartenente alla storia dell'essere, al cui interno il Dio divino è l'interamente altro, il Dio della verità dell'essere *qua* evento e non il Dio dell'entità» (*ivi*, pp. 35-36).

²⁰⁹ *BPh*, p. 459.

della differenza – apre alla possibilità di esperire un *Sein* che si afferma come accadimento pieno, totale e sempre guadagnabile mediante un progetto, i *Beiträge*, teorizzando il *Seyn*, evento imprevedibile, precario e segnato dal rifiuto, trasformano l'essere in una dimensione che, in virtù dell'indisponibilità essenziale che la segna, non può mai venir suscitata, ma soltanto pazientemente attesa, e che quando viene alla presenza lo fa sempre lasciando in ombra una parte considerevole di sé: con il pensiero della svolta l'accadere (*Geschehen*) della differenza diviene evento-appropriazione (*Ereignis*).

Delle conseguenze che la trasformazione del *Geschehen* del 1929-30 nell'*Ereignis* del 1936-38 comporta sul piano del ruolo attribuito al mondo e alla progettualità umana – cioè dei cambiamenti che l'*Ent-wurf* dei *Concetti fondamentali* subisce in seguito a tale trasformazione – diremo tra non molto. Ora non sarà superfluo soffermarsi brevemente sul problema della differenza tra essere ed ente, la quale, decisiva nella *Vorlesung* – cioè in un contesto in cui, attraverso il mondo, essa si fa carico della manifestazione della totalità dell'ente –, subisce un deciso ridimensionamento all'interno della struttura proposta nei *Contributi*.

2.2.1. La ridefinizione del ruolo della differenza tra essere ed ente

La differenza, rappresentando la modalità con cui l'essere, mostrandosi in quanto non-ente, si dispiega e si manifesta all'uomo, costituisce senza dubbio – insieme al progetto, suo contraltare – il vertice teorico dei *Grundbegriffe* del 1929-30. L'essere, in questa fase, si mostra sul terreno del mondo – che è totalità manifesta dell'ente in quanto tale – come ciò che è radicalmente diverso dall'ente, il quale si attesta nondimeno quale elemento indispensabile: è infatti grazie a esso che l'essere dispone di qualcosa da cui differenziarsi, e l'ente è in questo senso definibile come il ciò-senza-di-cui l'essere non verrebbe a manifestazione. Nella *Vorlesung* la differenza, caratterizzando profondamente tanto l'esperienza dell'ente quanto quella dell'essere, è l'orizzonte entro cui ogni vicenda umana, senza averla suscitata, già da sempre si muove: non siamo noi, sostiene Heidegger, a porre la differenza, perché già da sempre ci muoviamo nello spazio dell'accadere della differenza stessa.²¹⁰

Tale orizzonte concettuale – che presiede, come abbiamo visto, all'equilibrio nei rapporti tra uomo e mondo – viene in buona parte abbandonato dal pensiero che accoglie i contributi

²¹⁰ Cfr. *GM*, pp. 457-458.

dall'evento, nel cui impianto speculativo la differenza, da concetto chiave, passa a elemento accessorio e propedeutico. Lo Heidegger dei *Contributi*, sviluppando l'idea dell'*Ereignis* come venire alla presenza che, esperito a partire da se stesso, non necessita direttamente dell'ente per la propria manifestazione, può persino fare a meno del concetto di differenza, che egli ritiene ora di poter marginalizzare:

La confusione aumenta poi del tutto se si tenta addirittura di pervenire a una soluzione della questione [la questione intorno all'essere dell'ente] con l'aiuto della differenza «ontologica» sviluppata secondo l'ontologia fondamentale. Questa «differenza», infatti, è soltanto uno spunto [...] per risalire alla domanda sulla verità dell'essenziale permanenza dell'Essere e cogliere così in modo diverso il riferimento di Essere ed ente.²¹¹

Che cosa ne è, adesso, della *distinzione* [*Unterscheidung*] di ente ed Essere? Ora la concepiamo come la superficie, colta solo in termini metafisici, e dunque già fraintesa, di una de-cisione che è lo stesso Essere.²¹²

L'essere, scrive ancora Heidegger, deve venire «esperito e pensato come ciò che (in un senso originario dello spazio-tempo) è simultaneo all'ente»:²¹³ l'ente si mostra entro lo stesso dispiegarsi dell'essere, e pertanto pensare essere ed ente come centri in qualche modo separati – con il primo che si manifesta differenziandosi dal secondo – rappresenta una maniera superficiale di vedere la questione, o al massimo uno spunto in direzione di un filosofare più radicale.²¹⁴ Stando al pensiero dell'*Ereignis*, l'uomo non si muove più, come nel 1929-30, «nella

²¹¹ *BPh*, p. 215.

²¹² *Ivi*, p. 458.

²¹³ *Ivi*, p. 289.

²¹⁴ *Essere e tempo* e gli altri scritti della fine degli anni Venti, secondo la lettura fornita da Heidegger stesso, sarebbero da includere in tale tentativo superficiale e in grado al massimo di fungere da spunto: «In *Essere e tempo* e nei trattati successivi [...] la distinzione tra essere ed ente si gioca come problema del fondamento la cui essenza si risolve nella trascendenza dell'esserci. Sebbene il concetto di trascendenza estatica del *Dasein* fosse certamente qualcosa di diverso dalla concezione di soggettività propria del pensiero rappresentativo (come visto nel primo capitolo), esso si muoveva ancora nell'orizzonte della metafisica» (V. Zampieri, *Pensare topologicamente le forme dell'Ereignis*, dissertazione di dottorato presso l'Università degli studi di Trieste, a.a. 2017-2018, pp. 105-106). Ne approfittiamo qui per ricordare che il termine “metafisica” viene utilizzato da Heidegger nei *Contributi* con accezione prevalentemente negativa: mentre nel 1929-30 esso è sinonimo di “filosofia prima”,

differenza che accade», ma, superando la separazione fra i due poli, fa esperienza dell'ente come esito immediato dei rivolgimenti compiuti dall'essere, e l'accadere della differenza lascia spazio così a quello di una simultaneità in cui i due elementi si presentano in uno spazio-tempo condiviso.²¹⁵

Interessanti, in questo senso, sono alcuni passaggi del trattato heideggeriano *L'evento* (composto tra il '41 e il '42), in cui l'angolatura teorica dei *Beiträge* subisce un completamento e una parziale ridefinizione. Mentre nell'opera del 1936-38 la differenza viene abbassata a semplice passaggio propedeutico nel cammino verso un pensiero più radicale, essa viene sottoposta qui a una chiarificazione e una sostanziale ridefinizione, capaci di complessificare i termini del problema:

La differenza [Unterschied] che fa emergere l'ente in quanto ente e lo separa da se stesso, è il fondamento di tutte le separazioni [Scheidungen], in cui l'«essente» può essere solo ciò che ogni volta è singolare. [...] La differenza non separa l'essere [Sein], come mondo sovrasensibile, dall'essere come mondo sensibile, bensì tutto, sensibile, non-sensibile, sovrasensibile è essente e distinto dall'essere. [...] L'Essere [Seyn] come la differenza – che si dispiega essenzialmente come il congedo [Abschied].²¹⁶

negli anni successivi esso viene a designare il pensiero rappresentativo, votato allo sfruttamento teorico e pratico di tutto l'ente.

²¹⁵ Cfr. G. Strummiello, *L'altro inizio del pensiero*, cit.: «Si tratta, dunque, di saltare oltre la distinzione metafisica di ente ed essere, oltre la stessa differenza ontologica [...] incamminandosi al di là della differenza stessa verso la sua origine» (*ivi*, p. 161). *L'Ereignis*, secondo la prospettiva descritta da Strummiello, viene prima della sua differenza con l'ente, la quale costituisce così un suo derivato, una sua forma secondaria e non originaria. Accedere all'evento significa fare esperienza dell'essere oltre la sua semplice differenziazione rispetto all'ente, esperendolo così direttamente in sé e per ciò che esso è. In un contributo più recente, la stessa autrice affronta anche la questione della simultaneità tra essere ed ente nell'ambito dell'evento: «L'Essere non può essere fissato come uno dei due poli della differenza, perché in tal caso potrebbe essere rappresentato e fissato al pari di un ente, ma che esso è la differenza stessa, il puro differire. [...] Più che i due poli, conta qui l'oscillazione stessa che intercorre tra essi. In quanto tale, la differenza segna la coappartenenza di essere ed ente». Cfr. G. Strummiello, «*Senza essere*» e «*privo di niente*». *L'essere e l'ente a partire dall'evento (Ereignis)/a partire dall'inizio (Anfang)*, in A. Ardivino e V. Cesarone (a cura di), *I trattati inediti di Heidegger*, cit., p. 75.

²¹⁶ M. Heidegger, *Das Ereignis*, 1941-1942, a cura di F.-W. v. Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M 2009, trad. it. di G. Strummiello, *L'evento*, Mimesis, Milano-Udine 2017, p. 135.

Ma l'essere [*Sein*] si distingue dall'ente [*Seiende*]. L'essere è ciò che distingue ed «è» la differenza. E noi stessi non facciamo la distinzione [*Unterscheidung*], bensì ci atteniamo a essa, e questo attenersi ci dà la capacità di comprendere. Noi possiamo solo attenerci, nella misura in cui soggiorniamo in questa distinzione. [...] *Senza aver esperito la verità dell'Essere [Seyn] come evento, non potremo conoscere la differenza e quindi la distinzione.*²¹⁷

Il quadro è ora più definito: giocando con le variazioni sostantivate di *Scheiden*, Heidegger ci rende noto che il primo vero differire è costituito dal venire alla presenza straniante e congedante del *Seyn*, nel quale soltanto viene fondata la possibilità di pensare la differenza tra essere ed ente così come l'ha concepita l'ontologia degli anni Venti. L'*Unterschied*, allora, continua ad accadere anche nell'impianto speculativo dei trattati che seguono la svolta – e l'uomo, di rimando, continua a muoversi entro il suo accadere –, soltanto a partire da una collocazione sensibilmente diversa: mentre nella *Vorlesung* del 1929-30 essa rappresenta l'unico orizzonte di possibile esperibilità dell'essere, qui il ruolo principale spetta alla verità del *Seyn* come evento, che rappresenta il luogo originario del dispiegarsi simultaneo di essere ed ente, nonché la condizione di possibilità di ogni successivo differire.

Alla luce di quanto sopra, ci sembra di poter affermare che, facendo interagire la prospettiva dei *Contributi* con quella de *L'evento*, si finisce con il concludere che la differenza tra essere ed ente, nell'ambito del pensiero dell'*Ereignis*, non viene dismessa o cancellata, ma prelevata dal terreno del mondo come totalità manifesta dell'ente – cioè dal luogo in cui l'aveva

²¹⁷ *Ivi*, p. 138. Sulla funzione di completamento e chiarificazione attribuita da Heidegger ai trattati inediti successivi ai *Contributi* si veda ancora G. Strummiello, "Senza essere" e "privo di niente", cit.: «Per Heidegger occorre superare l'impianto "didattico" dei *Beiträge* [...] incapace di comprendere l'inizio, l'origine o il fondamento "nella sua unità essenziale con l'evento"» (*ivi*, p. 78). Il compito di tale superamento, secondo l'autrice, è affidato, oltre che a *Das Ereignis*, a *Über den Anfang*, in cui la distinzione tra primo e altro inizio introdotta nei *Contributi* viene integrata dalla trattazione del carattere di inizialità dell'evento stesso, il quale è l'inizio più originario in quanto, mantenendosi indietro rispetto alla positività dell'ente, permane costantemente nell'inizio e non si muove da esso (cfr. M. Heidegger, *Über den Anfang*, 1941, a cura di P.-L. Coriando, Klostermann, Frankfurt a.M. 2005, trad. it. di G. B. Demarta, *Sul principio*, Bompiani, Milano 2006, soprattutto le pp. 16-18). Ci si permetta tra le altre cose di far notare che la scelta del traduttore italiano del volume di rendere il tedesco *Anfang* con "principio" risulta sostanzialmente inspiegabile: l'*Anfang* di cui parla Heidegger non è un principio, un fondamento metafisico da cui le cose scaturiscono, ma propriamente un *inizio* nel senso di ciò che viene prima e si mantiene nell'origine.

collocata la *Vorlesung* – e ricompresa in quello dell’evento, del quale essa è una sorta di immediata “emanazione”. Parlando in termini ancora più generali – e cercando, con uno sguardo sull’insieme, di tirare le somme di quanto detto dall’inizio capitolo – abbiamo finora concluso che, nell’ambito del raffronto tra i *Concetti fondamentali* del 1929-30 e i *Contributi alla filosofia*, si danno fra i due testi almeno due elementi di significativa – ma non integrale – discontinuità: 1) la dichiarata impossibilità, seguendo l’impianto dei *Beiträge*, di accedere alla totalità manifesta dell’ente di cui parla la *Vorlesung*; e 2) la ridefinizione e il ridimensionamento, operati dai trattati inediti, delle funzioni della differenza tra essere ed ente, che viene trasformata in una sorta di derivato del venire alla presenza eventuale.

Nelle pagine a seguire del nostro lavoro, dedicate alla questione del mondo e a quella del progetto, avremo maniera di rilevare, oltre a ulteriori discontinuità, anche una significativa continuità tra le due opere. Nello specifico, le condizioni per affrontare il tema che il presente paragrafo ha il compito di porre in questione, il problema del mondo così come esso compare nei *Contributi* nel suo rapporto con quello presentato da Heidegger nel 1929-30, ci sembrano ormai adeguatamente predisposte, e ci apprestiamo pertanto a svilupparlo nel dettaglio.

2.3. Dal “*Walten*” allo “*Streit*”: lo spazio condiviso di mondo e terra

L’analisi ravvicinata dei tratti essenziali della verità e della radura ha preparato il campo per una esposizione esaustiva del problema del mondo così come esso compare nei *Contributi*. Abbiamo visto che, rispetto alle funzioni attribuitegli da Heidegger nel 1929-30, esso subisce negli anni successivi un decentramento e una messa in discussione che sono esito diretto di una nuova dottrina della verità: dal momento che l’ἀλήθεια di cui Heidegger si fa promotore dopo la svolta decreta l’impossibilità di fare esperienza di un concedersi integrale dell’ente, la concezione del mondo come totalità pienamente manifesta, divenuta insostenibile, viene inevitabilmente a cadere, e il concetto diviene bisognoso di una sensibile riorganizzazione.²¹⁸

²¹⁸ È interessante far notare che Heidegger non pone mai direttamente a tema la questione di una ridefinizione del concetto di mondo: esso, presentato nella *Vorlesung* del 1929-30 come la totalità manifesta dell’ente, si presenta assai cambiato negli anni successivi, senza che il filosofo ritenga opportuno fornire spiegazioni in merito, e lasciando così alla critica il compito di una puntualizzazione del problema.

È in quest'ottica che, dalla seconda metà degli anni Trenta, Heidegger introduce nel proprio impianto speculativo quello che si presenta come un vero e proprio completamento teorico della dinamica aletheiologica che coinvolge il velato e lo svelato: se è vero che ogni porzione di realtà che si concede deve fare i conti con un'altra che, negandosi, rende inaccessibile la totalità dell'ente, allora le relazioni tra le due parti andranno concepite nei termini di una disputa, di un'agone perenne e indissolubile in cui nessuna delle due è in grado di prevalere sull'altra. L'opposizione in seno all'ἀλήθεια diviene così, a partire dal saggio sull'opera d'arte, la *contesa* (*Streit*) di mondo e terra, elementi attraverso i quali Heidegger porta a pieno compimento la dialettica – fino a quel momento soltanto formale – tra lo svelato e il velato:

Il mondo è *l'autoaprentesi* apertura delle ampie vie delle opzioni semplici e decisive nel destino di un popolo storico. La Terra è la non costretta apparizione del costantemente autochiudentesi, cioè del *coprente-custodente*. Mondo e Terra sono essenzialmente diversi l'un dall'altro e tuttavia mai separati. Il mondo si fonda sulla Terra e la Terra sorge attraverso il mondo. [...] Riposando sulla Terra, il mondo aspira a dominarla. In quanto autoaprentesi, esso non sopporta nulla di chiuso. Invece la Terra, in quanto coprente-custodente, tende ad assorbire e a risolvere in sé il mondo. *Il contrapporsi di mondo e Terra è una lotta [Streit]*. [...] La Terra non può fare a meno dell'aperto del mondo se deve essa stessa, in quanto Terra, apparire nel libero slancio del suo autochiudimento. Il mondo, a sua volta, non può distaccarsi dalla Terra, se deve, come regione e percorso di ogni destino essenziale, fondarsi su qualcosa di sicuro.²¹⁹

²¹⁹ M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., pp. 33-34 (corsivi nostri). “Lotta” e “contesa”, al di là delle diverse scelte di traduzione, si riferiscono sempre al tedesco *Streit*, attraverso cui Heidegger designa la contrapposizione che coinvolge mondo e terra. Sul tema della contesa sono esplicative le sintetiche considerazioni di Pasqualin: «Con il nascondersi della terra entra in contrasto l'apertura del mondo, nozione che indica nel saggio sull'opera d'arte quel complesso orizzonte di significati, diverso per ogni epoca, a partire da cui un popolo comprende gli accadimenti fondamentali dell'esistenza, si rappresenta il sacro e decide della sua storia. [...] Tra l'elemento del ritrarsi in sé della terra e quello della trasparenza dei significati condivisi da una certa umanità storica è costantemente in atto una contesa, da non intendere come mera distruzione, ma nel senso della genuina competizione atletica, in cui ciascun contendente proprio grazie all'antagonista è capace di far emergere la sua vera identità. Così nella lotta tra mondo e terra, in cui Heidegger riprende il concetto eracliteo di πόλεμος, ciascuno dei due elementi è portato, grazie alla sua contrapposizione con l'altro, alla piena manifestazione della sua essenza» (C. Pasqualin, *Il fondamento patico dell'ermeneutico*, cit., pp. 519-520).

Il cammino iniziato con *Dell'essenza della verità* conosce qui un passo in avanti essenziale: l'ἀλήθεια, con i rivolgimenti interni che la contraddistinguono, si introduce fin nelle infrastrutture del reale, il quale risulta perennemente segnato da una contesa nell'ambito della quale il mondo, presiedendo alla funzioni dello svelato, cerca di portare a manifestazione gli assetti ermeneutici che consentono la progettualità determinata, mentre la terra, fungendo da suo contraltare, fa le veci del velato, opponendosi alla manifestatività integrale dell'ente. Mondo e terra, da intendersi quindi come concrezioni dirette di svelamento e velamento, diventano i poli dal cui perenne contrasto scaturiscono le conformazioni ontiche con cui le umanità storiche hanno a che fare. La verità, dialettica perenne di svelamento e velamento, è contesa tra l'azione aprente e rivelativa di un mondo e quella chiudente e ritraentesi della terra – elementi nel cui dispiegarsi essa trova il proprio compimento.

Nei *Contributi*, pur non dedicandosi a una esposizione diretta ed esaustiva dei nuovi caratteri del mondo, Heidegger torna ricorsivamente sul tema della contesa, riproponendo e rilanciando il quadro concettuale proposto nel passaggio qui sopra riportato – e consentendoci tra l'altro di impostare più dettagliatamente la nostra proposta interpretativa. Lo *Streit*, già presentato nei termini di un confronto continuo tra mondo e terra, viene qui integrato nel pensiero dell'*Ereignis*, divenendo così l'esito stesso del venire alla presenza dell'evento:

Lo spazio-tempo stesso è la controversa regione della contesa. [...] Temporalizzante spazializzare – spazializzante temporalizzazione [...] in quanto regione prossima della disposizione della verità dell'Essere, nessuna ricaduta però nei comuni concetti formali di spazio e di tempo (!), bensì ritiro nella *contesa*, mondo e terra – evento.²²⁰

Nella radura del velamento del frammezzo che scaturisce dall'appropriazione contra-ponevole e insieme con essa, sorge la contesa di mondo e terra. E solo nel gioco dello spazio-tempo di questa contesa si giunge alla custodia e alla perdita dell'appropriazione, e quello che si chiama ente entra nell'aperto di questa radura.²²¹

Come rilevato nel caso della ridefinizione dei contorni dell'ἀλήθεια, i *Beiträge*, pur non introducendo una conformazione speculativa totalmente nuova, riescono a far sì che si

²²⁰ *BPh*, p. 263.

²²¹ *Ivi*, p. 460.

dispieghi pienamente il potenziale di spunti teorici che, pur già esistenti, risultavano dispersi e difficilmente collocabili in un insieme, e ciò grazie alla riconduzione di ognuno di essi al quadro coerente dei movimenti compiuti dall'*Ereignis*.²²² Verità, spazio-tempo e contesa vanno intesi come momenti simultanei e complementari di un medesimo presentarsi eventuale, nel cui contesto si decidono gli ambiti della progettualità di cui un'umanità storica potrà avvalersi: l'ente si apre nella radura – concedendosi così allo sguardo – soltanto nello spazio-tempo in cui terra e mondo, giocando e contendendosi frazioni di reale, dischiudono le configurazioni ontiche a partire da cui le regioni determinate del possibile si stagliano.

I risvolti che la riorganizzazione complessiva dell'assetto teorico heideggeriano ha sull'economia del nostro lavoro sono notevoli: il coinvolgimento del mondo nella contesa con la terra circoscrive infatti fatalmente il campo d'azione entro il quale esso può dispiegare il proprio potenziale, lasciando intravedere il significativo ridimensionamento a cui Heidegger lo ha progressivamente sottoposto. Il mondo, già da *L'origine dell'opera d'arte*, non si mostra più come complesso indipendente e referente privilegiato dell'*Entwurf* che lo lascia essere, ma agisce a partire da un campo condiviso, ed è tale solo nella contesa che lo oppone e insieme lo lega indissolubilmente alla terra.²²³ Quest'ultima, limitandone l'azione disvelatrice per

²²² Ricordiamo qui la già citata posizione di Ferraris sul tema dell'originalità dei *Contributi*: «Dunque, fatta salva la protratta tematizzazione dell'ultimo Dio, che nei testi editi risulta più trattenuta, nei *Beiträge* non si assiste a una totale trasformazione del pensiero di Heidegger, ma piuttosto si conferma l'ipotesi secondo cui la *Kehre*, la svolta resa pubblica nella *Lettera sull'umanesimo*, sia di fatto un mai intermesso lavoro che impegna Heidegger all'indomani di *Essere e tempo* sino agli anni estremi, passando attraverso l'*akmè* segreta dei secondi anni Trenta, caratterizzati dall'incontro con Nietzsche e con Hölderlin» (M. Ferraris, «*Beiträge zur Philosophie*», cit., pp. 76-77).

²²³ È interessante ricordare che qualche anno più avanti, introducendo, nel corso della conferenza *Costruire, abitare, pensare*, il concetto di quadratura (*Geviert*), Heidegger aumenterà ulteriormente il grado di condivisione del campo, proponendo però una divisione tutta interna al mondo. Quest'ultimo, cui nella *Vorlesung* del 1929-30 spetta la totalità del campo – e con essa, di conseguenza, la totalità dell'ente –, vede ridurre nel corso degli anni Trenta i margini entro i quali esercitare la propria manifestatività, salvo poi riacquisire, grazie all'introduzione della quadratura, una sorta di “centralità debole”: esso è il contesto entro il quale i quattro del *Geviert* (cielo, terra, divini e mortali), incrociandosi e completandosi vicendevolmente, mediano il venire alla presenza dell'*Ereignis*. Il mondo, allora, non sarà più il prevalente entro il quale si concede la totalità dell'ente, ma lo spazio internamente segnato dall'azione perenne e congiunta dei quattro. «Il soggiornare presso le cose è l'unico modo in cui di volta in volta si compie unitariamente il quadruplici soggiornare nella quadratura. L'abitare ha cura della quadratura in quanto porta l'essere (*Wesen*) di questa nelle cose» [...] Aver cura della quadratura,

mezzo della propria refrattarietà nascondente, nega all'uomo l'accesso alla totalità manifesta dei possibili, mettendo così in mostra lo scarto radicale tra la *Welt* dei *Contributi* – e del saggio sull'opera d'arte – e quella dei *Concetti fondamentali della metafisica*: mentre nel 1929-30, come elemento chiave e indipendente, il mondo fungeva da perfetto contraltare per le attività umane grazie all'apertura integrale dell'ente che era in grado di garantire, dagli anni Trenta in avanti, venuta meno la sua centralità in seguito alla conversione del *Geschehen* in *Ereignis*, esso è costretto a un ruolo non più primaziale, ma soltanto complementare. Il *Walten*, con *L'origine dell'opera d'arte* prima e i *Contributi* poi, diventa *Streit*: il mondo non prevale più, ma ingaggia una contesa con la terra per ottenere una manifestatività dell'ente che, nell'ormai sopraggiunta indisponibilità di affermarsi come totale, finisce col dover lottare anche solo per un'attestazione parziale. La contesa, allora, nell'inesauribilità che la contraddistingue, rende di fatto impossibile il *Walten* – non solo quello del mondo, ma anche quello della terra –, giacché, se uno dei due poli presi nell'agone dovesse prevalere, verrebbe meno la stessa contesa, e con essa la compenetrazione di velamento e svelamento che garantisce della mutevolezza costitutiva della realtà: non si dà reale senza *Streit*, e quest'ultimo è tale solo nella misura in cui non si aprono i margini per un *Walten*. L'assetto dei *Contributi*, se ne può dunque concludere, mette fuori gioco qualsiasi pretesa di prevalenza che non sia quella dell'essere stesso, il quale, potendo prevalere soltanto mancando e rifiutandosi, inevitabilmente rinuncia al *Walten* di cui esso è unico beneficiario.²²⁴

salvare la terra, accogliere il cielo, attendere i divini, condurre i mortali – questo quadruplice aver cura è la semplice essenza dell'abitare» (Heidegger, *Bauen Wohnen Denken*, 1951, in *Vorträge und Aufsätze*, cit., trad. it. *Costruire, abitare, pensare*, in *Saggi e discorsi*, cit., pp. 101-106). Per un approfondimento della questione del *Geviert* si vedano le considerazioni di Vattimo: «*Geviert*, che traduciamo alla lettera con “quadrato”, è il termine che Heidegger adopera per indicare il mondo come esso si fa presente [...] nelle cose. [...] Il *Geviert*, proprio in quanto indica il mondo e il suo carattere eventuale, è sempre in atto di squadarsi. I quattro angoli del *Geviert* non indicano limiti o confini, ma direzioni che partono da un unico centro, l'evento in cui il mondo si mondeggia. [...] L'essere non può essere pensato come quello della metafisica proprio perché esso si eventualizza nel *Geviert* e si risolve tutto nel suo evento, evento aperto nelle quattro direzioni del quadrato» (G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Marietti, Genova 1989, pp. 150-151).

²²⁴ Il comportamento dell'essere qui descritto ricorda da vicino quello di cui parla Schürmann nel già citato testo sul principio di anarchia: «Il destino del venire alla presenza è quella storia nella quale i *principia* pongono se stessi come *telē*: come fini per l'uomo, per il suo agire e per la sua speculazione. Se, però, l'essere va pensato, non come disponibilità costante, bensì come venire alla presenza, come il gioco dell'evento, allora esso è ostile a ogni dominio da parte degli scopi [...] Il momento inaugurale e il momento conclusivo della storia epocale

L'esposizione delle dinamiche che conducono al ridimensionamento del mondo getta inoltre luce sul rimaneggiamento operato da Heidegger in seno alla differenza tra essere ed ente di cui si è parlato nelle pagine precedenti. La riorganizzazione speculativa che investe il mondo e finisce con l'assegnargli un ruolo soltanto complementare, in altri termini, non è slegata da quella subita dalla differenza: la prima, a ben vedere, si configura come premessa coerente della seconda, poiché a una marginalizzazione del luogo del prevalere non può che accompagnarsi una messa da parte della differenza, che solo a partire da quel luogo si rivela. Il mondo non può farsi carico della completa manifestatività dell'ente, e conseguentemente la differenza, che nella *Vorlesung* proprio a partire da quella manifestatività integrale si dispiegava, non può più rappresentare il principale momento di esperibilità dell'essere.

Lo scarto segnato dal mondo dei *Beiträge* rispetto a quello dei *Grundbegriffe* del 1929-30, allora, andrà aggiunto alle due discontinuità fra i due testi riscontrate nel paragrafo precedente – l'inaccessibilità, seguendo il pensiero dell'essere come evento, dell'ente nella sua totalità manifesta (1) e la marginalizzazione compiuta dallo stesso *Denken des Seyns* nei confronti della differenza ontologica (2) –, delle quali esso è rispettivamente conseguenza e causa: è conseguenza della sopraggiunta impossibilità di fare esperienza integrale dell'ente, dato che è sul fondamento di quest'ultima che egli viene opposto allo svelato di cui la terra fa le veci; è invece causa della messa ai margini della differenza tra essere ed ente, poiché la differenza medesima, venendo a manifestazione solo sul terreno integrale e aperto del mondo, non può che vedere ridotta la propria portata nel momento in cui il mondo perde la totalità e la manifestatività che le sono indispensabili.

Tenendo conto dello stretto legame che mantiene uniti il rimaneggiamento a cui Heidegger sottopone il concetto di mondo e gli altri slittamenti fondamentali occorsi nel suo pensiero tra il periodo delle *Vorlesung* e il quello dei *Contributi*, constatiamo con relativa facilità, osservando nell'insieme quanto detto nel corso del paragrafo, che ognuna delle differenze da noi rintracciate dipende da una differenza in certo modo originaria, vale a dire quella che conduce il filosofo a pensare l'essere come *Ereignis* indisponibile e imprevedibile e non più come

forniscono il quadro per la genealogia dei principî. Questi ultimi sono nati con la svolta socratica e tramontano con la svolta heideggeriana» (R. Schürmann, *Dai principî all'anarchia*, cit., pp. 94-95). Una delle ragioni del venir meno del prevalere del mondo – questo ci sembra di poter ricavare dalle parole di Schürmann – è da ricercarsi nella natura stessa dell'essere, il quale, in quanto principio anarchico, decreta l'impossibilità di qualsiasi *Walten*.

Geschehen totalmente manifesto (a cui corrisponde, non come effetto, ma come mutamento simultaneo, lo sbilanciamento dell'ἀλήθεια dalla parte della λήθη), da cui tutti i successivi scompaginamenti dipendono – e a cui si legano come anelli di una catena. Il passaggio del mondo da contesto di un accadere integrale e pienamente accessibile a elemento complementare di una disputa a due da cui esso non può mai risultare vincitore è pertanto da considerarsi alla stregua di un corollario fra tanti del generale cambiamento apportato dalla nuova teoria dell'essere, la quale di esso ha bisogno solo nella misura in cui lo può adattare alla propria esigenza di esprimere non più disponibilità e pienezza, ma rifiuto e instabilità.

Nel 1929-30 il mondo si attestava quale centro unificatore dell'intero impianto speculativo heideggeriano; in seguito alla svolta esso confluisce in una struttura di pensiero che, pensando da una posizione assai diversa, è costretta a modificarne i tratti essenziali e a metterne in discussione il primato. Obiettivo del prossimo paragrafo sarà dunque quello comprendere quali conseguenze il radicale cambio di prospettiva operato da Heidegger abbia sulla progettualità umana, il polo che nei *Grundbegriffe der Metaphysik*, proprio dialogando con il mondo, aveva procurato al pensiero di Heidegger un equilibrio tra i suoi concetti assolutamente senza precedenti.

3. *Formazione e fondazione: continuità o discontinuità?*

Custodisci ciò che è raro.

Previene l'abitudine a ciò che è abituale.²²⁵

L'intero apparato concettuale della *Vorlesung* del 1929-30 viene coinvolto, nel corso degli anni Trenta, da un progressivo cambiamento, che culmina, con la stesura dei *Contributi*, in una radicale trasfigurazione delle stesse fondamenta dell'impianto teorico heideggeriano. A venir coinvolti da tale trasfigurazione, abbiamo visto, sono i concetti di verità, mondo, spazio e temporalità, su una determinata configurazione dei quali la prospettiva dello Heidegger degli anni Venti aveva imbastito la ricca costruzione dell'ontologia fondamentale.

²²⁵ M. Heidegger, *L'evento*, cit., p. 214.

Tenuto conto di ciò, rimane ora da chiederci quale sorte, nell'ambito di questi profondi – e per certi versi anche accidentati – rivolgimenti interni, tocchi al problema del progetto, che nel 1929-30 aveva funto da perfetto contrappeso all'azione aprente e rivelatrice del mondo. Anche l'*Entwurf* umano finisce investito da uno scompaginamento tanto radicale da renderlo pressoché irriconoscibile? L'esposizione dei caratteri della progettualità sviluppata dal pensiero dell'evento costringe, come quella che ha toccato il mondo, a occuparsi soltanto di differenze e cambiamenti, o non lascia invece qualche spiraglio per una lettura in certo modo continuista? Il compito che ci assumiamo nelle prossime pagine è proprio il rintracciamento, oltre che di differenze, di continuità nelle pur considerevoli discontinuità: la questione del progetto ci sembra infatti in grado – unica fra quelle che Heidegger mette a tema tra la *Vorlesung* e i *Beiträge* – di concedere i margini per un'ipotesi che legga i due testi in una linea che, nella trasformazione conosciuta dal pensiero di Heidegger, si mantiene in fin dei conti almeno parzialmente costante.

Proviamo allora a vedere da vicino quali contorni vengono conferiti alla progettualità all'interno dei *Beiträge zur Philosophie*, cominciando così la nostra operazione di smontaggio e rimontaggio della prospettiva heideggeriana della metà degli anni Trenta.

3.1. Salto e fondazione: il progetto dei "Beiträge"

Nella proposta dei *Contributi* il progetto non si struttura secondo una impostazione monolitica; esso al contrario si sviluppa, pur presentandosi in maniera sostanzialmente unitaria, attraverso il coinvolgimento di diversi concetti, la cui azione congiunta e coerente contribuisce a definire le funzioni del progetto stesso. Il primo dei concetti in questione è quello del salto (*Sprung*), di cui Heidegger si serve per rendere conto della disposizione mediante la quale l'uomo, deciso per il pensiero che accoglie l'evento, si stacca dalla realtà e dalle coordinate ermeneutiche abituali per volgersi alla radura in cui l'essere viene alla presenza:

Il salto è l'estremo progetto dell'essenza dell'Essere, ed è tale che noi (stessi) ci poniamo in ciò che così viene aperto, diventiamo insistenti e, solo tramite l'evento-appropriazione, noi stessi. [...] *Nell'altro inizio* ciò che importa è il salto nel centro della fendentesi svolta

dell'evento, per preparare così il Ci conoscendo, domandando, apprestando lo stile, in vista della sua fondazione.²²⁶

Che cosa intendiamo con «salto», parola che, al pari di ogni altra, è qui tanto facilmente fraintendibile? Il salto è il raggiungere saltando (*Er-sprungung*) la prontezza per l'appartenenza nell'evento.²²⁷

Nel salto e nella conversione essenziale che a questo presiede, l'uomo progetta la propria appartenenza all'evento, rendendosi insistente per il presentarsi essenziale e divenendo così proprio a se stesso. Quando scrive che il salto è «estremo progetto dell'essenza dell'Essere», Heidegger, avvalendosi della veste sia oggettiva sia soggettiva del genitivo, allude al fatto che il salto messo in campo dall'uomo si configura nei termini di una corrispondenza, di una risposta a un altro salto, che è quello attraverso il quale l'essere si manifesta come evento. Saltando, l'uomo risponde alla chiamata prodotta da un salto che precede il suo, lo *Sprung* dell'essere, e perviene così alla prontezza per il presentarsi precario e imprevedibile di quest'ultimo.²²⁸ L'uomo che salta, disponendosi ad accogliere l'*Ereignis*, si decide per la propria autenticità.²²⁹

²²⁶ *BPh*, pp. 236-237.

²²⁷ *Ivi*, p. 241. Per uno studio esclusivamente dedicato al concetto di salto rimandiamo a G. Kovacs, *The Leap (Der Sprung) for Being in Heidegger's Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, in «Man and World», XXV, 1992, pp. 39-59.

²²⁸ «L'essenziale permanenza dell'Essere [...] si apre solo nell'istantaneità del salto preliminare dell'esser-ci nell'evento» (*BPh*, p. 97).

²²⁹ L'*Entschlossenheit* di *Essere e tempo* – nel frattempo divenuta *Entscheidung* – e l'*Eigentlichkeit* che le corrisponde sono ripensate dallo Heidegger dei *Contributi* in termini di un'appartenenza all'evento, al quale propriamente spetta la vera e propria decisione, quella sui tempi e sui modi del proprio venire alla presenza. L'uomo deciso è colui che, saltando, si scinde dal contesto consolidato del proprio esistere per corrispondere alla decisione separante dell'evento: «Ciò che qui è chiamato de-cisione (*Entscheidung*) entra nel più intimo centro essenziale dell'Essere stesso e non ha nulla in comune con ciò che si dice “fare una scelta” e simili, ma significa: lo stesso separarsi che scinde (*scheidet*) e solo nella scissione (*Scheidung*) fa entrare in gioco l'evento-appropriazione di ciò che appunto nella reciprocità è aperto in quanto radura per ciò che si vela» (*BPh*, p. 109). La decisione, allora, è propriamente separazione, e il decidersi attraverso cui l'uomo si stacca dalla realtà abituale è l'esito di un effetto stranante e separante che fa capo alla decisione dello stesso *Ereignis*. Decidersi, in altri termini, significa separarsi (*sich ent-scheiden*) dall'ambiente e dal pensiero inveterati per rispondere alla chiamata dell'essere. Sul problema della decisione nei *Contributi* cfr. M. De Carolis, *La possibilità della decisione nei “Beiträge”*, in «aut

Contraltare del salto è la fondazione (*Gründung*), la quale dello *Sprung* rappresenta una sorta di coerente e immediato completamento: se la funzione del salto è quella di condurre l'uomo dentro l'esser-ci – espressione con cui ora Heidegger intende non più una generica condizione umana, ma il punto in cui ci si viene a trovare dopo aver risposto alla chiamata dell'evento –, il concetto di fondazione esprime il compito di salvaguardare lo spazio aperto dal salto cercando il diretto contatto con l'essere e onorando la propria appartenenza a esso.²³⁰ Fondare l'esser-ci dentro cui si è saltati significa valorizzare l'essere come domanda, accogliere l'evento in quanto dimensione estraniante nell'ambito della quale vengono definiti campi di possibilità essenzialmente nuovi:

Tutto il creare che fonda l'esser-ci (e *soltanto* questo creare, non il convulso affaccendarsi quotidiano nell'installazione dell'ente) deve risvegliare la verità dell'Essere come domanda e come necessità attraverso i sentieri più decisi e seguendo percorsi mutevoli, apparentemente sconnessi e tra di loro sconosciuti, e rendere pronti per il silenzio dell'Essere, ma anche decisi *contro* ogni tentativo di confondere e indebolire la spietata costrizione nella necessità della meditazione.²³¹

Il carattere fuggevole e necessitante dell'*Ereignis* si ripercuote immediatamente sulla progettualità che ha deciso di corrispondergli, trasformando l'agire in una sorta di attività minima, in una prassi che, se vuole dirsi capace di esperire l'ineffabile, deve votarsi a una sobria ma

aut», 248-249, 1992, pp. 173-186; A. Fabris, *Il problema della decisione in Heidegger, con riferimento ai Beiträge zur Philosophie*, in A. Ardovino e V. Cesarone (a cura di), *I Trattati inediti di Heidegger*, cit., pp. 105-119 (quest'ultimo contributo, in particolare, è interessante per il raffronto che conduce fra l'*Entschlossenheit* dell'ontologia fondamentale e l'*Entscheidung* del pensiero ontostorico degli anni Trenta). Significativo è anche quanto scrive in merito Vallega-Neu, secondo la quale l'*Entscheidung* dei *Contributi* riesce a farsi carico degli aspetti etici della progettualità umana, di cui l'*Entschlossenheit* dell'ontologia fondamentale non riusciva a rispondere (cfr. D. Vallega-Neu, *Thinking in Decision. On Heidegger's 'Contributions to Philosophy'*, in «Research in Phenomenology», XXXIII, 2003, pp. 247-263).

²³⁰ «L'esser-ci è il punto di inversione nella svolta dell'evento, il centro apertesi dell'antitesi di chiamata e appartenenza, la *proprietà*, [...] il centro sovrano dell'evento-appropriazione in quanto assegnazione all'evento di ciò che gli appartiene, e insieme di quest'ultimo a *esso* stesso: il diventare sé» (*BPh*, p. 310). Il breve passaggio qui riportato mette in luce la stretta connessione che lega salto, esser-ci e fondazione: saltando ci si decide infatti per l'esser-ci, nella cui fondazione l'uomo perviene a sé, si rende proprio a se stesso.

²³¹ *Ivi*, p. 117.

gioiosa inattività: «Il progetto dell'essenza dell'Essere è *solo* risposta alla chiamata». ²³² In questo senso, l'interazione tra *Entwurf* e *Stimmung* – uno dei caratteri del proprio pensiero di cui Heidegger, dall'ontologia degli anni Venti al pensiero della verità dell'essere, ha mantenuto intatto il potenziale speculativo – si rimodella vistosamente: in riferimento alla proposta dei *Contributi*, più che di un progetto che collabora con lo stato d'animo è per certi versi lecito parlare di un farsi stato d'animo della progettualità, di un progettare che, nella misura in cui deve accogliere più che proporre, trova nella preparazione delle *Stimmungen* che corrispondono al venire alla presenza dell'evento una delle migliori versioni del proprio comprendere. ²³³ Di qui nasce l'insistenza con cui l'uomo, mantenendosi nella radura e a dedicandosi alla sua fondazione, di essa diventa l'unico guardiano:

L'esser-ci è l'insistente sopportazione della radura, ossia di quanto è, per il Ci, libero, scoperto, appartenente, e in cui l'Essere si vela. L'insistente sopportazione della radura del velarsi è assunta nella ricerca, *nella custodia e nella guardia dell'uomo che si fa proprio all'Essere*, che si sa appartenente all'evento-appropriazione in quanto essenziale permanenza dell'Essere. ²³⁴

Nel passaggio qui sopra si mostra con chiarezza il carattere di insistente e convinta passività della fondazione di cui l'uomo votato all'*Ereignis* deve farsi promotore: il muoversi nella

²³² *Ivi*, p. 80.

²³³ Sul tema delle *Stimmungen* nei *Contributi* cfr. H.-H. Gander, *Grund und Leitstimmungen in Heideggers „Beiträge zur Philosophie“*, in «Heidegger Studies», X, 1994, pp. 15-31. Sul rapporto tra progettualità e comprensione ci permettiamo invece di rimandare a C. Uzundu, *Heideggers Versuch, das „Verstehen“ zu verstehen*, in «Heidegger Studies», XXVI, 2010, pp. 209-217.

²³⁴ *BPh*, p. 298 (corsivo nostro). Nei *Contributi*, pur rinunciando all'angoscia e alla noia di cui si era ampiamente servito nel corso degli anni Venti, Heidegger conferma la funzione aprente della *Stimmung*, che assume qui le vesti del ritegno, del pudore e dello sgomento, concepiti anche unitariamente come ritegno-pudico-che-sgomenta: «Ma chi è in grado di disporre nell'uomo essenziale questo fondamentale stato d'animo [*Grundstimmung*] del ritegno-pudico-che-sgomenta? E quanti ancora comprenderanno che l'essere disposti in tal modo dall'Essere non è causa di un trarsi indietro di fronte all'ente bensì il contrario, e cioè l'apertura della sua semplicità e della sua grandezza, [...] per fornire ancora una volta all'uomo storico una meta: *diventare il fondatore e il custode della verità dell'Essere*» (*ivi*, p. 45). Segnaliamo tra l'altro che, almeno a nostro avviso, “fondatore e custode” è da concepirsi in questo caso come una endiadi: la fondazione avviene come custodia, la custodia è propriamente una fondazione.

radura è perennemente segnato dalla ricerca, dalla custodia e dalla guardia di qualcosa di imprevedibile e indisponibile, nella cui attesa ci si rende liberi ben più propriamente che nelle attività con cui abitualmente ci si affaccenda.²³⁵

Il progetto di cui i *Beiträge* chiedono di farsi carico, ne possiamo concludere, non dice di rivolgersi dell'uomo a un complesso di possibili che egli stesso ha trascendentalmente suscitato (come in *Essere e tempo* e in *Dell'essenza del fondamento*), e nemmeno di una totalità disponibile che gli si concede come immediata conseguenza del progettare (era questa la formulazione della *Vorlesung* del 1929-30): *Entwurf* significa qui attendere un evento di là da venire, il cui presentarsi viene a stabilire sfere di possibilità limitate e contingenti a partire dalle quali l'umano muoversi nel mondo può dispiegarsi – e sulla determinazione delle quali esso non ha alcuna influenza. Il trattato del 1936-38 tenta di prescrivere all'uomo una trasformazione radicale di sé, che lo renda capace di superare non soltanto gli schemi tramandati dalla metafisica tradizionale (passando dal primo all'altro inizio), ma anche soprattutto lo stesso pensiero heideggeriano degli anni Venti (*Grundbegriffe* del 1929-30 compresi), colpevolmente rimasto entro le maglie di una considerazione in certo modo attivistica e decisionista della prassi.

Viene a questo punto da chiedersi – e di ciò ci occuperemo anche più avanti – in che misura tale prescrizione sia proporzionata ed effettivamente percorribile: la riconversione di sé chiesta dai *Contributi*, giungendo a pretendere passività e accoglienza integrali, non rischia forse di superare i limiti di ciò che l'uomo in quanto tale può fare di se stesso? Promuovendo una sorta di educazione (nel senso di una vera e propria *Bildung*) alla modesta attesa di un evento che verrà, Heidegger pretende di compiere una trasfigurazione del tutto *immanente* alla struttura ontologica degli uomini, i quali grazie al suo insegnamento verranno progressivamente a costituire l'umanità dei venturi (*Zukünftigen*).²³⁶ Il dubbio che qui ci sovviene – e che, essendo

²³⁵ Nello spazio dei *Beiträge* Heidegger non ritiene opportuno dedicarsi in ampiezza al problema della libertà, che viene inserito nella trattazione soltanto tramite rapidi cenni. Su questo cfr. S. Veluti, *Dinamica dell'evento. Lettura dei Contributi alla filosofia di Martin Heidegger a partire dalla questione della libertà umana*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», IV, 2014, pp. 831-859. Per uno studio sul concetto di libertà nell'ambito dell'intero itinerario heideggeriano (con particolare riferimento a *Essere e tempo*) rinviamo invece a G. Figal, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Hain, Frankfurt a.M. 1991.

²³⁶ «I testimoni più silenziosi del più silenzioso silenzio nel quale un impercettibile spostamento toglie la verità della confusione di ogni correttezza calcolata per rivoltarla nella sua essenza: tenere velato il più velato, la vibrazione del passar via della decisione degli dèi, l'essenziale presentarsi dell'Essere. I venturi (*die Zukünftigen*): i

noi sprovvisti di risposte in merito, lasceremo inevitabilmente allo stato di dubbio – è se tale trasformazione non *trascenda* invece i limiti della struttura ontologica immanente agli uomini, finendo così per chiedere loro di spingersi oltre il punto a cui essi possono legittimamente sperare di arrivare. L'uomo dei *Contributi*, dovendo rinunciare all'accesso alla totalità dell'ente e a ogni residuo di attivismo per votarsi esclusivamente alla custodia dell'essere, non ha forse già perso i caratteri dell'*humanitas*?

A tale perplessità, ad ogni modo, forniremo maggior consistenza nella sezione del lavoro dedicata al raffronto diretto delle prospettive dei *Contributi* con quelle dei *Concetti fondamentali della metafisica*, in preparazione del quale dedicheremo le pagine che seguono a una esposizione delle dinamiche attraverso cui, nel pensiero dell'evento, l'uomo viene in contatto con l'essere.

3.2. *Il carattere mediato dell'accesso all'evento*

Pur nello stile espositivo talvolta inaccessibile che li contraddistingue, i *Beiträge* tentano a tratti di delineare i contorni dei modi e dei passi attraverso cui l'uomo, decisi per il salto e la fondazione, può entrare in contatto con l'essere venuto alla presenza come *Ereignis*. Dell'impostazione generale che nell'opera la relazione fra uomo ed essere viene ad acquisire abbiamo a grandi linee già riferito: l'uomo non può suscitare il concedersi dell'essere, ma deve limitarsi a predisporre le condizioni per un'attesa che si concluderà in seguito a una decisione che spetta esclusivamente all'essere; il salto dice di una preparazione a cui l'uomo sottopone se stesso, senza la pretesa di giungere a causare per il tramite di essa ciò che, per statuto, non si lascia comprendere e muovere in base a cause.²³⁷

fondatori di questa essenza della verità, lenti e a lungo in ascolto. Coloro che resistono all'urto dell'Essere». (*BPh*, p. 387).

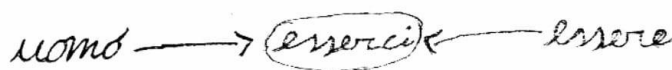
²³⁷ Alla trattazione dettagliata della natura incomprensibile in base a cause – ma non per questo senza fondamento – dell'*Ereignis*, Heidegger dedicherà il già citato corso sul principio di ragione del 1955-56, in cui egli, servendosi di alcuni versi di Silesio, paragonerà la venuta dell'evento al fiorire di una rosa: «La rosa è senza perché, ma non senza fondamento. Il “perché” nomina il fondamento che fonda sempre in modo tale da venire al tempo stesso rappresentato in quanto fondamento. La rosa, invece, per essere rosa, cioè per fiorire, non ha bisogno di rappresentare espressamente il fondamento del suo fiorire. Ciò nonostante la rosa – che “fiorisce poiché fiorisce” – non è senza fondamento» (M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., p. 103).

Si tratta ora di vedere più da vicino a che genere di rapporto fra uomo ed essere lo stato di cose qui descritto conduca. Indicazioni rilevanti in questa direzione arrivano da Heidegger stesso:

Ma questo è appunto ciò che l'altro inizio vuole e deve realizzare: il salto dentro la verità dell'Essere in modo che questo stesso fondi l'essere umano *e neppure direttamente*, bensì l'essere umano in quanto assegnato all'esser-ci e come una conseguenza di questa assegnatezza.²³⁸

I termini della questione, da noi in qualche modo anticipati, vengono qui resi noti: l'altro inizio spinge l'uomo a un salto che lo consegna non direttamente all'essere, ma alla radura (l'esser-ci) in cui l'eventualizzarsi imprevedibile e parziale dell'essere stesso dovrà venir preparato e atteso. L'essere non si rende in alcun modo disponibile, ma si limita – e «neppure direttamente» – a fondare l'uomo che si sia predisposto a custodire la radura

L'ipotesi che ci sentiamo di formulare, alla luce di quanto emerso, è pertanto quella secondo cui l'accesso all'essere, a partire dal pensiero dell'*Ereignis* promosso nei *Contributi*, è da intendersi nel senso della *mediatezza*: l'uomo non viene immediatamente in contatto con l'evento, giacché gli è richiesto il “filtro” costituito dall'accesso alla radura – oltre che dalla custodia della stessa. Ciò che l'uomo al massimo può raggiungere è l'ingresso nel Ci in cui predisporre la venuta dell'evento, senza che gli si presenti mai la possibilità di pervenire a un'esperienza del fondamento capace di raggiungere direttamente quest'ultimo attraverso un progetto. Il salto progettuale non raggiunge l'essere, ma si pone semplicemente nelle condizioni di riconoscerlo allorché esso, uscito dal nascondimento, riempirà di sé l'esser-ci:



(Schema 1)

È perciò questa la funzione della radura: dal momento che l'essere non si presta a venir esperito come conseguenza istantanea di una progettualità – come accadeva invece nel 1929-

²³⁸ *BPh*, p. 195 (corsivo nostro).

30 —, all'uomo non resta che accettare l'idea di doverlo attendere, e lo spazio di tale attesa è proprio quello che si apre nella *Lichtung*, sito dell'attimo.

La trattazione delle dinamiche mediante le quali, nei *Contributi*, uomo ed essere vengono a congiungersi, getta allora un ponte sulle prossime parti del nostro lavoro, dedicate al confronto puntuale fra il trattato del 1936-38 e la *Vorlesung* sulla metafisica. Anche in quest'ultima Heidegger esplicita le modalità attraverso le quali è possibile giungere al contatto con l'essere, delineando tuttavia una struttura assai diversa rispetto a quella degli anni Trenta: mentre i *Beiträge* costringono di fatto al passaggio intermedio costituito dalla radura per il velarsi, l'uomo dei *Grundbegriffe der Metaphysik*, aprendosi al dispiegarsi con il quale il mondo prevale, ha accesso diretto e immediato ad esso e all'essere che si manifesta nella differenza. L'esperienza del mondo e della differenza, nel 1929-30, è l'esito diretto della progettualità lasciante-essere messa in campo dall'uomo:



(Schema 2)

La struttura a due termini della *Vorlesung* diviene nei *Contributi* articolazione a tre, in cui la radura funge da luogo di manifestazione dell'estaticità dei poli che in essa confluiscono: l'estasi dell'uomo che saltando esce dalla realtà consolidata e quella dell'essere che, eventualizzandosi, si sporge fuori dalla latenza.

Ciò ci induce a connotare i rapporti che secondo il pensiero dell'*Ereignis* gli uomini intrattengono con l'essere nei termini di una *lontananza mediata*. È vero che è possibile pervenire all'esperienza diretta dell'evento, ma è altrettanto vero che ciò con cui prevalentemente si ha a che fare non è l'evento stesso, ma la radura in cui la sua venuta viene preparata: il salto è «l'aprente gettarsi dentro l'esser-ci»²³⁹ – e non dentro l'essere –, la fondazione è attesa che predispona «facendo fronte all'esser-ci»²⁴⁰ – e non all'essere.

Viste le premesse, per un ipotetico tentativo di armonizzazione – anche solo parziale – della prospettiva del 1929-30 con quella dei *Contributi* sembrano mancare le basi: l'evento precario

²³⁹ *Ivi*, p. 303.

²⁴⁰ *Ivi*, p. 307.

e indisponibile, la cui esperibilità avviene nel segno della mediatezza, appare quanto di più lontano vi sia dall'essere pieno, prossimo e totalmente manifesto del corso universitario sulla metafisica. E tuttavia è nostra intenzione mettere in luce, nella lontananza che separa le strutture speculative in questione, un punto in comune, tanto rilevante da permettere di leggere le due opere secondo una sottile linea di continuità. Il paragrafo che segue si incarica proprio della messa in evidenza di tale linea, segnando in certo modo il punto d'arrivo del presente capitolo.

3.3. Il “*Sein-lassen*” come radice comune di formazione e fondazione

Rintracciare differenze fra i due testi in questione, afferenti a strutture teoriche piuttosto lontane, ci si è rivelato tutto sommato agevole: potranno forse risultare discutibili gli specifici elementi da noi identificati come oggetto di discontinuità, ma nel sostenere che effettivamente una – seppur generica – discontinuità vi sia, è assai improbabile che si finisca con l'incontrare obiezioni. Ciò che nondimeno ci sembra è che fra i *Grundbegriffe* del 1929-30 e i *Beiträge* si dia anche una fondamentale fonte di affinità, rintracciabile a partire da un concetto che proprio nelle battute conclusive della *Vorlesung* fa il suo esordio nell'impianto heideggeriano, rimanendovi di fatto fino agli ultimi anni dell'itinerario speculativo del filosofo: parliamo del *Sein-lassen*, grazie al quale l'uomo che si trova al cospetto dell'essere – sia questo concepito nella forma della differenza che accade nel contesto del mondo o in quella dell'evento che viene alla presenza nella radura – lascia che esso si dispieghi e renda visibili nuove configurazioni del possibile.

Ricordando la circostanza per cui, già pochi mesi dopo la fine del corso sulla metafisica, Heidegger avverte la necessità di rimaneggiare sensibilmente la propria dottrina della verità, abbiamo fatto notare che tale necessità fa a sua volta capo a un intimo stravolgimento a cui il pensiero dell'autore nella sua interezza è nel frattempo andato incontro: la concezione dell'essere come totalità manifesta non è più sostenibile, e ad essa si deve necessariamente sostituire un pensiero della parzialità e della precarietà, maggiormente in grado di rendere conto dei contorni labili entro i quali il reale si presenta. E tuttavia il pensiero dell'evento, pur facendo a meno di larga parte della concettualità dell'ontologia degli anni Venti, mantiene fra i suoi punti chiave un elemento, il lasciar-essere, che proprio nel periodo conclusivo – e per molti

versi culminante – di quel decennio Heidegger aveva introdotto, e che ci consentirà di gettare un solido ponte fra le due opere.

Al fine di impostare quanto più puntualmente il confronto tra il lasciar-essere della fine degli anni Venti e quello che caratterizza il pensiero onto-storico del periodo successivo, richiamiamo brevemente, avvalendoci delle parole dello stesso Heidegger, i tratti fondamentali con cui esso si presenta nella *Vorlesung*:

Ma ogni condotta è possibile solamente nel ritegno, nella ritenzione, e l'atteggiamento esiste soltanto dove un ente ha il carattere del se-stesso, o, come anche diciamo, della persona. Questi sono caratteri importanti del fenomeno del mondo: 1. la manifestatività dell'ente in quanto ente, 2. l'"in quanto", 3. *la relazione con l'ente come lasciar-essere e non essere*, la condotta in rapporto a..., atteggiamento e ipseità.²⁴¹

Ciò che prima avevamo messo in luce come caratteri singoli, si rivela ora unitariamente e originariamente intrecciato nell'unità della struttura originaria del progetto. In esso accade *il lasciar-prevalere l'essere dell'ente nella totalità del suo esser-vincolante* di volta in volta possibile.²⁴²

Il quadro teorico complessivo del corso del 1929-30 è efficacemente riassunto nelle righe qui riportate: ciò che prima di tutto separa la condotta dell'uomo dal comportamento dell'animale – il quale è sostanzialmente sprovvisto del mondo – è la capacità squisitamente umana di riconoscere gli enti in quanto gli enti che sono, mettendosi così nelle condizioni di decidere se lasciarli essere o meno. Il mondo, totalità manifesta nell'ambito della quale la differenza si dispiega, si rivela quindi soltanto all'ente che è capace di lasciarlo essere, di lasciarlo cioè prevalere in un progetto che fa sì che il complesso dei possibili si conceda in quanto tale. Nella *Vorlesung* il *Sein-lassen*, essendo condizione indispensabile per il prevalere del mondo, è condizione anche per l'accadere dell'essere come differenza: l'essere si mostra solo in e per un lasciar-essere che fa sì che l'uomo sia a sua volta ciò che è.²⁴³

²⁴¹ *GM*, pp. 350-351 (corsivo nostro).

²⁴² *Ivi*, p. 467 (c.n.).

²⁴³ «Il *Lassen* non ha primariamente funzione metodologica, ma, radicalizzato come *Sein-lassen*, diviene il nome del rapporto che lega l'uomo all'essere, rapporto che dunque non si esplica fra l'uomo e questo o quest'altro ente particolare, anche perché – e questo è un dettaglio che talvolta a tutti i livelli dell'analisi ci si dimentica di

Pur al netto dei cambiamenti operati dalla svolta, il *Sein-lassen* si ripresenta nei *Contributi*, mantenendo intatta la funzione aprente che rende possibile l'accesso all'essere. Lasciandosi coinvolgere integralmente dall'esperienza trasformatrice dell'evento che si manifesta – lasciando quindi che l'essere sia ciò che è, senza cercare di manometterne la conformazione o di suscitare il venire alla presenza – l'uomo perviene a sé, rispondendo così della propria stessa essenza, che gli impone di essere ciò che di volta in volta i rivolgimenti in seno all'evento gli suggeriscono. L'uomo, in altri termini, non dispone di un'ipseità fissa e prestabilita, poiché la sua essenza, lasciando che sia l'evento a decidere delle proprie fattezze, si ridefinisce al ridefinirsi dell'evento stesso che la fonda:

La fondazione – non creazione – è *il lasciare-che-il-fondamento-sia da parte dell'uomo*, [...] che solo così giunge di nuovo a sé e *riguadagna l'esser-sé (Selbstsein)*. [...] L'esserci è l'accadimento fondamentale della storia futura. Tale accadimento scaturisce dall'evento e diventa possibile il sito dell'attimo per la decisione sull'uomo – sulla sua storia o non storia in quanto passaggio di essa al tramonto.²⁴⁴

Fondazione. Sondare il fondamento della verità dell'Essere e dunque questo stesso: *lasciare che siffatto fondamento (evento) sia tale facendo fronte all'esser-ci*. Conformemente a ciò il sondaggio diventa la fondazione dell'esser-ci in quanto sondaggio del fondamento: la verità dell'Essere.²⁴⁵

Decidendosi per il salto e la fondazione della radura, l'uomo viene al tempo stesso fondato dall'evento, il quale, lasciato essere, decide dei contorni dell'umanità a venire, dettando di fatto all'uomo le norme per il suo consapevole condursi nel mondo: l'essere si fa *fondamento* per un'umanità che, lasciandolo essere, in qualche modo gli corrisponde, *fondandolo* di rimando. La fondazione da parte umana non si consuma quindi nel segno dell'attivismo creatore

rimarcare – l'uomo stesso è un ente. In conseguenza di ciò, il *Sein-lassen* non dice del rapporto dell'uomo con un ente determinato, ma del suo rapporto all'ente in generale, all'ente nella sua interezza, *im Ganzen*. Se ci si passa l'utilizzo di questa terminologia, il *Sein-lassen* esprime una struttura di tipo puro, in quanto non apporta contenuto empirico, ma, costituendo la forma del relazionarsi dell'uomo all'ente, apporta la manifestatività (*Offenbarkeit*) stessa dell'ente in quanto tale» (G. Mellana, *Einbildung et Entwurf*, cit.).

²⁴⁴ *BPh*, p. 59 (c.n.).

²⁴⁵ *Ivi*, p. 307 (c.n.)

– ispirato al modello del trascendentalismo tradizionale –, ma in quello da noi varie volte evocato della passività paziente e a suo modo produttiva, la quale, conscia del fatto che le decisioni fondamentali non possono giungere che dall’evento e dai suoi movimenti epocali, sonda il fondamento nella radura e trae da esso la propria ipseità.²⁴⁶

Nella *Vorlesung* come nei *Contributi* il lasciar-essere si fa vera e propria cifra dell’umano, tratto distintivo a partire da cui tanto l’individuo quanto le umanità storiche pervengono al guadagno della propria identità. È questo, allora, il punto che consente di tracciare una fondamentale linea di continuità fra i due testi (oltre che fra le diverse prospettive di cui essi rappresentano la concretizzazione): che si tratti del mondo da lasciar prevalere o dell’evento il cui improvviso rilucere deve venir lasciato fondare l’esser-ci, il presupposto inaggrabile rimane il *Lassen*, in mancanza del quale ogni esperienza del fondamento, dell’essere come puro possibilizzatore, viene messa fuori gioco. La formazione (*Bildung* ed *Ent-wurf*) del 1929-30 e la fondazione (*Gründung*) del 1936-38, accuratamente depurate da Heidegger da ogni residuo di trascendentalismo, si fanno carico del medesimo compito: portare a compiuta espressione il *Sein-lassen* in quanto viatico diretto per ogni esperienza dell’essere. Le diverse fisionomie del destinatario a cui esse rispettivamente si rivolgono pongono certo una significativa distanza fra le due strutture – la formazione è indirizzata a una totalità compiuta e pienamente accessibile, la fondazione vede invece come proprio terminale l’evento in tutta l’indisponibilità che lo contraddistingue. E nondimeno, anche considerando che i due diversi destinatari in questione entrano nella scena del reale solo in seguito al *Sein-lassen* di cui formazione e fondazione ugualmente rispondono, esse si lasciano comprendere come concetti rispondenti a una medesima fondamentale funzione, soltanto collocati in impianti teorici tra loro differenti.

Lo stato di continuità nelle discontinuità ravvisato fra le proposte e i temi dei *Contributi* e quelli dei *Concetti fondamentali della metafisica* fa in qualche modo chiarezza sulla centralità ermeneutica che la *Vorlesung* può a nostro avviso legittimamente vantare: in essa si condensano infatti in maniera compiuta e coerente la concettualità che ispira l’ontologia degli anni Venti e quella su cui è imperniato il pensiero ontostorico sviluppato nei trattati inediti, dando

²⁴⁶ «Fondare per il *Dasein* non vuol dire creare, costruire, causare l’essere, ma “lasciar-essere-il-fondamento”, assumersi la capacità di ‘sopportare’ il manifestarsi assicurato dall’essere. Se per la metafisica *Grund* – fondamento – sta per causa, ragione (*Das woher als Ursache* – il “ciò da cui” come causa), per il pensiero dell’altro inizio il fondamento, invece, va inteso come “il ciò in cui” (*Das Worin*), la base, il terreno in cui si dà l’essere» (G. Strummiello, *L’altro inizio del pensiero*, cit., p. 202).

vita a una soluzione speculativa affatto originale, in grado di tenere brillantemente insieme gli ambiti problematici e l'apparato speculativo dell'una come dell'altra prospettiva. L'interrogazione sullo statuto dell'umano che muove l'analitica esistenziale di *Essere e tempo* trova il proprio compimento nell'uomo del corso del 1929-30, il quale, libero per il proprio progetto che lascia essere, si rivolge a un complesso totale e manifesto di possibili – che in qualche modo è stato egli stesso a suscitare – nello spazio del quale l'essere si dispiega come differenza; le necessità attorno a cui cresce il nucleo concettuale dei *Beiträge*, contestualmente, vedono in quello stesso progetto il primo abbozzo di un pensiero radicalmente nuovo, che proprio con il trattato del 1936-38 trova una sua prima esposizione in ampiezza: i *Grundbegriffe der Metaphysik*, pur prestandosi a letture che sbrigativamente li annoverano fra le opere di passaggio in virtù della posizione da essi occupata nella successione cronologica dei testi heideggeriani, rappresentano uno snodo imprescindibile, un centro teorico da cui si dirama una concettualità capace di lambire il pensiero degli anni Venti quanto quanto quello degli anni Trenta. Non è un caso, in questo senso, che proprio nella *Vorlesung* si venga a creare il perfetto equilibrio nei rapporti fra i poli fondamentali del pensiero di Heidegger di cui parliamo dall'inizio del presente lavoro: essa, riuscendo a rispondere sia delle istanze dell'ontologia fondamentale (sbilanciata dalla parte dell'uomo) sia di quelle del pensiero ontostorico (maggiormente rivolto ai movimenti operati dall'essere), si pone anche come punto di equilibrio fra esse, facendole convivere e gettando le basi per un dialogo fra strutture diverse e tuttavia afferenti a un'unica e pluridecennale interrogazione sul senso dell'essere.

Abbiamo detto dell'interesse che il pensiero sviluppato nei *Contributi* rivolge ai modi e ai tempi del venire alla presenza dell'evento. Rimane da chiedersi, a questo punto, quali mutamenti tale interesse comporti nelle relazioni tra uomo ed essere che nel 1929-30 raggiungono un equilibrio che, per quanto notevole, finirà col rivelarsi sostanzialmente effimero.

3.4. *Il venir meno dell'equilibrio nei rapporti tra uomo ed essere*

Il rapporto di complementarità e coordinazione tra uomo e mondo raggiunto dalla *Vorlesung*, in grado di veicolare un rapporto con l'essere all'insegna della disponibilità e della pienezza, viene a cadere con il passaggio al pensiero dell'*Ereignis*, che sbilancia visibilmente l'asse teorico dalla parte dell'essere. Secondo la prospettiva veicolata dai *Beiträge*, l'uomo, disponendosi a progettare, non trova davanti a sé la totalità del possibile da conservare allo

stato di possibile – che egli ha in qualche modo il potere di evocare ogniqualvolta si decide per il progetto lasciante-essere –, ma una radura in cui un evento di là da venire, se adeguatamente preparato, giungerà fuggevolmente a mostrarsi, illuminando così la porzione limitata di realtà conforme al suo manifestarsi contingente. L'*Ereignis* si concede nella *Lichtung* come ἀλήθεια, determinando la relazione transeunte fra velato e svelato a partire dalla quale un'umanità storica regolerà il suo muoversi nel mondo.

In un simile scenario, l'unico orizzonte percorribile per l'attività umana è quello della già menzionata prassi minima: non una passività totale e rinunciataria, ma un salto e una fondazione che hanno nella preparazione dell'imprevedibile presentarsi essenziale dell'essere il proprio terminale di riferimento.²⁴⁷ Mentre il corso sulla metafisica profilava un rapporto di reciproco scambio tra uomo e mondo (e conseguentemente tra uomo ed essere) – l'uomo forma il mondo introducendo il possibile nel reale, e contestualmente il mondo, prevalendo, dischiude all'uomo l'orizzonte della differenza –, i *Contributi* si sviluppano in un orizzonte nel quale le decisioni essenziali giungono esclusivamente dal farsi evento dell'essere, e nel quale all'uomo non resta di conseguenza che corrispondere all'*Erzitterung* dell'evento, lasciandosi dettare da esso le norme per un esistere autentico.

²⁴⁷ Su una linea interpretativa simile ma non totalmente sovrapponibile alla nostra si pone Samonà, che commenta così la posizione che l'uomo viene ad assumere nel quadro teorico dei *Contributi*: «L'esserci [l'uomo] non è dunque annichilito, ma costituito nella rinuncia e nel sacrificio. La rinuncia è richiesta dall'essere stesso, fa riferimento alla chiamata (*Zuruf*) dell'essere alla propria inaggirabile initialità, al salto iniziale (*Ur-sprung*, origine) che fa spazio al rapporto ritraendosi via da esso. Pertanto rinuncia e "ritegno" non indicano un mettere da parte o un non voler possedere, ma l'autentico progetto della "fondazione", che deve essere accordata (*ge-stimmt*) a ciò verso cui si muove. Nella "fondazione" il pensiero è in realtà chiamato alla "suprema forma di possesso", che consiste nel modo appropriato di avere l'inizio, "sopportandone" l'initialità, la quale non si lascia raggiungere a partire da tutto ciò che è vincolato al bisogno e alla necessità di essa» (L. Samonà, *La «svolta» e i «Contributi alla filosofia»: l'essere come evento*, in *Guida a Heidegger*, cit., pp. 192-193). Nella lettura di Samonà, quindi, l'uomo sarebbe sì costretto dall'essere a una sostanziale passività, ma tale passività, costituendo a suo parere la cifra dell'umano, si ribalterebbe immediatamente in una forma di attività, in una forma di possesso sublimata e alternativa a quella perpetrata dalla tecnica. Per conto nostro, siamo propensi a ritenere che un progetto così sbilanciato dalla parte dell'attesa e della custodia, per quanto certamente lontano dagli schemi della tecnica (e perciò per certi versi conforme a ciò che Heidegger a partire dagli anni Trenta va cercando), rischi di fornire un'immagine dell'umano piuttosto lontana da ciò che effettivamente esso è: passività, sì, ma anche progettualità attiva che si rivolge instancabilmente e con occhio produttivo al mondo, trasformandolo nell'inesauribile teatro del possibile.

Viene meno così l'equilibrio fra uomo ed essere – che della *Vorlesung* era in un certo senso il vanto –, e prende piede un rapporto tra i due poli fondamentali che Michel Haar ha opportunamente definito di «falsa simmetria»:

L'essere «usa» l'uomo [...] L'uomo non «è» altro che lo spazio libero per il presentarsi dell'essere. [...] L'essenza dell'uomo è quella di dipendere dall'essere, di corrispondergli e di appartenergli come *suo proprio (eigen)* [...] [C'è] una ineguaglianza della relazione: l'uomo non si fonda da sé, è messo al mondo dall'essere; l'essere, al contrario non è mai una produzione [*fabrication*] dell'uomo. L'essere produce [*produit*] l'uomo; l'uomo non può produrre l'essere, e non può produrre nemmeno se stesso. [...] Se il principio dell'*Ereignis* è una coappartenenza effettivamente *mutuale* dell'uomo e dell'essere, una simile mutualità, o reciprocità, non è accettabile che nei termini di una falsa simmetria [*fausse symétrie*].²⁴⁸

La lettura di Haar, per quanto probabilmente troppo radicale – parlare di una produzione dell'uomo da parte dell'essere ci sembra infatti come minimo una indebita forzatura –, individua lo slittamento essenziale operato dal pensiero ontostorico: a partire dalla metà degli anni Trenta, nel contesto dell'apparato di pensiero di Heidegger i legami tra l'uomo e l'essere risultano decisamente sbilanciati dalla parte di quest'ultimo, e di mutualità nelle relazioni tra i due poli si può parlare soltanto se si accetta l'idea di una falsa simmetria – o di una relazione ineguale – intercorrente tra essi.

Di qui la nostra congettura interpretativa: il *Denken des Seyns*, pensando l'essere come evento, riesce forse a rendere maggiormente conto della conformazione del reale rispetto alla proposta formulata dalla *Vorlesung* del 1929-30, ma raggiunge tale traguardo a costo dell'equilibrio faticosamente raggiunto da quest'ultima fra i poli essenziali dell'impianto heideggeriano. A partire dai *Contributi* Heidegger sacrifica – consciamente o meno – la reciprocità del rapporto dell'uomo con il fondamento, il quale rapporto, pur certamente non monodirezionale, vede in ogni caso una netta predominanza da parte dell'evento. È in questo senso che i contributi portati alla filosofia, l'attività attraverso la quale l'uomo interroga l'essere, giungono non tanto dall'uomo stesso, ma, come recita il sottotitolo dell'opera, *dall'evento (vom Ereignis)*: non è possibile istituire un contatto con l'essere che a partire da un cenno

²⁴⁸ M. Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Millon, Grenoble 1990, pp. 104-106.

dell'essere medesimo, e per quanto questo sia bisognoso dell'attività con cui gli uomini si interrogano sul suo senso, la prima e l'ultima parola spetteranno sempre a esso.

3.5. L'“*Erdunkelung*” dell'animale e il progetto dell'uomo contemporaneo come nuova povertà di mondo

Qui come nel capitolo precedente, la messa a tema della questione dell'animalità – nel suo dialogo continuo con l'*humanitas* – si riserva di evidenziare i risvolti etici essenziali della progettualità umana, i quali, nell'ambito della struttura strettamente teoretica e ontocentrica da Heidegger attribuita ai suoi scritti, corrono continuamente il rischio di rimanere sullo sfondo e di lasciarsi così dimenticare. L'esposizione dei caratteri del rapporto uomo-animale, definendo i tratti specifici dell'umano nel suo confronto con il non-umano, finisce con il mostrare anche quali siano i compiti che alla progettualità umana sono assegnati proprio in virtù della differenza che la separa dal resto del vivente: l'uomo, con i caratteri che contraddistinguono il suo rapporto con il resto dell'ente, della tutela di tale ente è anche chiamato a farsi carico nel momento stesso in cui egli si scopre in una posizione di vantaggio teorico e pratico nei confronti di esso.

Mentre, in ogni caso, la struttura e lo svolgimento della *Vorlesung* del 1929-30 permettono di impostare in ampiezza il tema di nostro interesse – all'indagine sui rapporti dell'animale con il mondo, lo ricordiamo, Heidegger dedica tre interi capitoli del lavoro –, nel caso dei *Contributi* la questione si fa certamente meno agevole: in essi non si assiste a una trattazione variamente argomentata del problema dell'animalità, e il rintracciamento delle posizioni assunte da Heidegger sul tema è quasi totalmente rimessa alle capacità ermeneutiche del lettore. Nell'attenzione pressoché esclusiva che il trattato rivolge al problema del congiungimento possibile tra l'uomo e il venire alla presenza dell'evento, i riferimenti testuali a cui appigliarsi per farsi un'idea dello statuto ontologico conferito al vivente non umano in seguito alla svolta sono esigui. L'indicazione decisiva in questo senso ci viene dal rapido cenno che Heidegger – nel pieno dell'esposizione dei tratti fondamentali del salto – dedica al tema della vita e dell'organismo:

Il primo oscuramento nella custodia del Sé fonda lo stordimento del vivente, nel quale si hanno ogni eccitazione ed eccitabilità, nonché i diversi gradi dell'oscurità e del suo

espandersi. L'*oscuramento* [*Erdunkelung*] e l'essenza dell'*istinto*. La *conservazione* del Sé e il *primato* del «genere» che non conosce alcun «individuo» nel senso di ciò che è in sé isolato. L'*oscuramento* e l'*assenza di mondo*. (Prima in quanto *povertà di mondo!* Fraindendibile. La pietra non è nemmeno senza mondo in quanto non ha nemmeno *oscuramento*).²⁴⁹

Richiamandosi tra l'altro in modo esplicito alle posizioni assunte durante il corso sulla metafisica, Heidegger torna qui con forza sul problema dell'animalità, dichiarando apertamente la fraindendibilità della tesi sulla *Weltarmut*: parlare di povertà di mondo in relazione all'animale, rischia di dar vita a equivoci interminabili, poiché pone il vivente non umano in relazione a una sfera che in quanto tale è ad appannaggio dell'uomo. L'animale, a questo punto, non è povero di mondo, ma *privo* di esso, mentre la pietra – a cui nei *Grundbegriffe* era stata attribuita l'assenza di mondo ora riferita all'animale –, dato che non intrattiene alcun legame con l'ente, non è nemmeno *Weltlos*, giacché un discorso sulla mancanza presupporrebbe in qualche modo già una relazione.²⁵⁰ L'animale, essendo coinvolto con l'ente in un legame istintuale che gli impedisce qualsiasi progettualità nel senso dell'*Ent-wurf* che lascia essere, è privo del mondo in quanto preso in una *Erdunkelung*, in un *oscuramento* integrale fatto di “possibilità necessitate”: la *conservazione* del sé e la *perpetuazione* della specie.²⁵¹

²⁴⁹ *BPh*, p. 278.

²⁵⁰ Nel saggio sull'opera d'arte si incontra ancora un'altra versione, secondo la quale lo statuto della pietra e quello dell'animale sarebbero ugualmente caratterizzati dall'assenza dei legami con il mondo: «La pietra è priva di Mondo. *Piante ed animali sono egualmente senza Mondo*. Essi appartengono al velato afflusso di un ambiente di cui fanno parte. La contadina, al contrario, ha un Mondo, perché soggiorna nell'aperto dell'ente» (M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., p. 30, corsivo nostro).

²⁵¹ Un secolo circa prima di Heidegger, a interrogarsi lungamente su tali questioni è Schopenhauer, secondo il quale, sebbene uomini e animali si conducano nel mondo a partire dal medesimo principio metafisico (il *Wille*, la volontà), i viventi non umani individuali sono sostanzialmente sprovvisti di scopi che non siano quelli che muovono anche i conspecifici, mentre nell'idea dell'uomo è inclusa una particolarizzazione dei caratteri che fa sì che ogni individuo determinato non sia direttamente riconducibile alla specie di appartenenza: «Nei gradi superiori dell'oggettività della volontà vediamo l'individualità accentuarsi in modo significativo, particolarmente nell'uomo, come la grande diversità dei caratteri individuali, come personalità completa, già espressa esternamente da una fisionomia individuale fortemente segnata [...] Quanto più si procede verso il basso, tanto più quell'impronta di carattere individuale si perde nel *carattere generale della specie* e in base a esso si sa esattamente che cosa ci sia da aspettarsi dall'individuo» (A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. di S. Giannetta, Bompiani, Milano 2006, p. 281, corsivo nostro). Per Schopenhauer come per Heidegger,

L'*Erdunkelung* che Heidegger introduce nei *Contributi*, abbiamo detto, sembra mettere del tutto fuori gioco il concetto di povertà di mondo: se per l'animale l'ente è oscuro in quanto al suo essere, allora esso del mondo non è povero, ma completamente sprovvisto, poiché l'accesso al mondo è necessariamente caratterizzato dalla consapevolezza che a tale accesso si accompagna. A potersi porre in una relazione consapevole con gli enti – nonché con l'essere da cui essi traggono il proprio senso – è soltanto l'uomo, il quale salta e fonda la radura in un progetto che predispone il presentarsi essenziale dell'evento.²⁵²

E tuttavia la nozione di *Weltarmut*, benché incapace di rendere conto delle fattezze del resto del vivente, si rivela in seconda battuta assai utile quando si tratta di descrivere la condotta dell'uomo contemporaneo così come lo pensa Heidegger, il quale nei *Contributi* – come già aveva fatto in alcuni corsi universitari degli anni precedenti e come non si stancherà di fare negli anni a seguire – si impegna in una dura messa sotto accusa dell'uomo della sua epoca, appiattito su una modalità impropria di esistenza e costantemente rivolto soltanto alla soddisfazione dei propri bisogni immediati.²⁵³ Presupposto essenziale di tale atteggiamento

quindi, l'animale è irretito negli obiettivi minimi che la specie gli assegna, e per esso non si apre lo spazio per una riflessione che da tali obiettivi si ponga in qualche modo a distanza.

²⁵² Illetterati fa notare a questo proposito che il dialogo tra *Weltarmut* e *Weltbildung* dei *Concetti fondamentali* diviene nei *Contributi* quello tra *Erdunkelung* e *Lichtung*: «Se infatti la nozione di povertà di mondo era evidentemente una nozione 'comparativa', che pensava il modo di essere dell'animale attraverso un confronto con altri modi di essere, è possibile leggere il medesimo statuto anche nella nozione di *Erdunkelung*, la quale sembra assumere senso proprio attraverso la relazione oppositiva che essa implica con la nozione di *Lichtung*» (L. Illetterati, *Tra tecnica e natura*, cit., p. 153). L'oscuramento che caratterizza l'animale, allora, sarebbe tale in virtù dell'impossibilità per esso di accedere alla radura: all'animale è oscurata la via che conduce alla *Lichtung*.

²⁵³ Esempio significativo dell'operazione di critica all'uomo contemporaneo operata da Heidegger nella seconda metà degli anni Trenta attraverso i corsi universitari è la *Vorlesung* del semestre estivo del 1935, in cui alle consuete considerazioni sull'essere si accompagnano numerosi affondi rivolti alla realtà storico-sociale del tempo: «La decadenza spirituale della terra è così avanzata che i popoli rischiano di perdere l'estrema forza dello spirito, quella che permetterebbe almeno di scorgere e di valutare come tale questa decadenza (concepita in rapporto al destino dell'"essere"). Questa semplice constatazione non ha nulla a che vedere con il pessimismo nei confronti della civiltà, come del resto neppure con l'ottimismo; poiché l'abbuiarsi del mondo, la fuga degli dèi, la distruzione della terra, la riduzione dell'uomo a massa, il sospetto gravido d'odio verso tutto ciò che è creativo e libero, ha in tutta la terra già raggiunto una tale proporzione che delle categorie così puerili come pessimismo e ottimismo sono divenute ormai da gran tempo risibili» (M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 1935, a cura di P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a.M., 1983, ed. it. a cura di G. Vattimo, trad. it. di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968, p. 48).

fuorviato è il pensiero calcolante, che, comparso per la prima volta presso Platone, conosce un passo in avanti fondamentale con il soggettivismo moderno, giungendo poi alla metafisica di Nietzsche, che di tale tradizione rappresenta il punto culminante. È profonda convinzione di Heidegger, in questo senso, quella secondo cui, in seguito agli sviluppi conosciuti dalla storia del pensiero occidentale, l'uomo contemporaneo si sia votato completamente ai paradigmi dell'esattezza, della fattibilità e dell'efficienza, che egli, avendo dimenticato l'essere, ritiene erroneamente i massimi referenti della propria esistenza:

Tale dissimulazione [quella attraverso cui l'uomo oblia l'essere] abbaglia e si intensifica con il progresso: scoperte, invenzioni, industria, la macchina; al tempo stesso la massificazione, l'incuria, l'immiserimento, tutto ciò in quanto separazione dal fondamento [...] L'abbandono dell'essere [è] reso più vicino da una meditazione sull'offuscarsi del mondo e sulla distruzione della terra nel senso della *velocità*, del *calcolo*, della *pretesa* di ciò che è di massa.²⁵⁴

L'uomo del XX secolo, erede di una tradizione che ha progressivamente sostituito all'attesa dell'essere la rappresentazione dell'ente, ha completamente abbandonato il proprio rapporto con il fondamento, e il culto della macchinazione e delle esperienze vissute è la diretta conseguenza di tale stato di cose.²⁵⁵ La diagnosi di Heidegger, individuati i caratteri di quella che il

²⁵⁴ *BPh*, p. 138. L'operazione di scavo dispiegata da Heidegger nei confronti dell'uomo occidentale e della sua storia è efficacemente riassunta da Volpi: «In base a un profondo lavoro di scavo sui testi della tradizione occidentale egli [Heidegger] ha ripensato nel suo insieme la storia del pensiero occidentale, dai Greci all'età moderna, riproponendo la questione dei fondamenti filosofici dell'epoca presente con una radicalità che, dopo Hegel e Nietzsche, pochissimi altri avevano osato. In questo quadro i massimi problemi della filosofia, in primo luogo quello da lui ostinatamente rivendicato come proprio, cioè la questione dell'essere, sono diventati l'orizzonte entro cui pensare con sensibilità inquietudini fondamentali del nostro tempo: la colonizzazione tecnologica mondo della vita, gli esiti nichilistici di una razionalità ormai solo strumentale, tramonto delle metafisiche e la fine delle ideologie, la fuga degli dei e la crisi valori tradizionali, la difficile ricerca di nuove risorse simboliche» (F. Volpi, "Noi senza patria": Heidegger e la "Heimatlosigkeit" dell'uomo moderno, in A. Pasinato (a cura di), *Heimat. Identità regionali nel processo storico*, Donzelli, Roma 2000, p. 184).

²⁵⁵ Le colonne portanti dell'abbandono dell'essere (*Seinsverlassenheit*) sono per Heidegger proprio la macchinazione (*Machenschaft*) e l'esperienza vissuta (*Erlebnis*). Per un approfondimento puntuale dei tre concetti (specialmente di quello di *Erlebnis*, di cui vengono mostrati gli slittamenti interni all'impianto speculativo heideggeriano occorsi negli anni) cfr. R. Cristin, *Dall'esperienza del vissuto all'esperienza del pensiero. Sulle*

filosofo ritiene una vera e propria crisi, si concretizza in una lettura sostanzialmente monistica della storia dell'occidente, oltre che della cultura e del sistema di produzione del tempo: efficienza, calcolo e velocità fanno capo, nella lettura heideggeriana, a un'unica concezione dell'ente, quella veicolata dalla tecnica, tutta sbilanciata verso uno sfruttamento pratico e teorico che non lascia spazio al pensiero che si rivolge al presentarsi essenziale dell'essere.²⁵⁶ A partire dalla modernità, il *Dasein* diventa un soggetto la cui più alta occupazione risiede nello sfruttamento di oggetti.²⁵⁷

Ne risulta un tentativo di rimozione integrale della dimensione dell'inaccessibilità, del lato nascosto che, in ragione della natura parziale e indisponibile dell'*Ereignis*, necessariamente presiede al concedersi di ciò che è manifesto: l'ente è disponibile e fattibile nella sua totalità, ma non nel senso del complesso totale dei possibili introdotto dalla *Vorlesung* del 1929-30,

trasformazioni del concetto di "Erlebnis" e di "Erfahrung" nei «Beiträge zur Philosophie», in «aut aut», 248-249, 1992, pp. 153-172.

²⁵⁶ Gli studi su Heidegger e il problema della tecnica sono numerosissimi. Ci limitiamo qui a segnalarne due, di particolare importanza nell'ambito della ricezione del pensiero heideggeriano in Italia: E. Mazzarella, *Tra tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Guida, Napoli 1981; M. Ruggenini, *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete "inattuale" dell'epoca presente*, Bulzoni, Roma 1977. Per completezza, ci sembra opportuno far notare anche che nei *Contributi* la condanna alla tecnica non è senza appello, e che anzi lascia addirittura spazio a un progettare tecnico capace di ricoprire un ruolo positivo nell'ambito della fondazione della radura: «Cosa sarebbe la tecnica? Non nel senso di un *ideale*, ma piuttosto: qual è la sua posizione nella necessità di superare l'abbandono dell'essere o di affrontare alle radici la decisione? Essa è forse il cammino storico verso la *fine* [...] oppure può forse, assunta dapprima come salvataggio, essere adattata alla fondazione dell'esser-ci?» (*BPh*, pp. 276-277).

²⁵⁷ In *La storia dell'Essere* – trattato composto in piena Seconda guerra mondiale – Heidegger indugia sul rapporto tra la soggettività intesa in senso moderno, i nazionalismi novecenteschi e i conflitti mondiali: «La conseguenza essenziale della *soggettività* è il nazionalismo dei popoli e il socialismo del popolo. Ogni volta un'istanza di potere è fatta valere per amor del potere stesso e perciò da questo sempre accresciuta nel suo essenziale iperaccrescimento (*Übersteigerung*). La conseguenza essenziale di questa storia della soggettività è l'illimitata lotta per l'assicurazione del potere e perciò *le guerre sconfinare*, che assumono il potenziamento del potere (*Machtermächtigung*). Da un punto di vista metafisico queste guerre sono qualcosa di *essenzialmente* diverso rispetto a quelle precedenti» (M. Heidegger, *Die Geschichte des Seyns, 1938-1940*, a cura di P. Trawny, Klostermann, Frankfurt a. M. 1998, trad. it. di A. Cimino, *La storia dell'Essere*, Marinotti, Milano 2012, pp. 36-37). Per un approfondimento sul trattato heideggeriano appena citato cfr. S. Bancalari, *I "trattati" sul 'koinon': una prospettiva inedita sull'ontoteologia*, in A. Ardovino e V. Cesarone (a cura di), *I trattati inediti di Heidegger*, cit., pp. 203-217.

bensi in quello violento e dominante della tecnica, che mette da parte il lasciar-essere in nome di una sempre maggiore disponibilità per i propri fini pratici e immediati di tutto ciò che è. La progettualità tecnica interrompe – o quantomeno cerca di interrompere – i movimenti di andata e ritorno tra l’ambito della velatezza e quello della svelatezza indispensabili all’essere per il proprio dispiegarsi.²⁵⁸

Quale che sia il livello di effettiva bontà di tale diagnosi – certamente non priva di semplificazioni e deformazioni consistenti –, ciò che qui importa è che secondo Heidegger l’uomo contemporaneo è a tutti gli effetti un «animale tecnicizzato»,²⁵⁹ a cui il concetto di povertà di mondo si addice ben più che all’animale comunemente inteso: mentre quest’ultimo non si relaziona al mondo poiché tale possibilità gli è di principio preclusa, l’uomo della tecnica avrebbe ben un mondo, ma sceglie di *farne a meno*, e in questo senso egli ne è *povero* (ricordiamo che nella *Vorlesung* era proprio il fare a meno a determinare la *Weltarmut* del vivente non umano). A questo proposito, la lettera dei *Contributi* è quantomai chiara:

Ciò che è di massa darà libero sfogo all’imperversare di tutti i suoi intrighi e trascinerà via tutto ciò che è incerto e incompiuto, tutto ciò che si accontenta solo di quanto è invalso finora. Ma allora sarà forse trascorso il tempo degli dèi, e sarà incominciata la ricaduta nel *semplice vivere* (*bloßes Leben*) di quegli esseri *poveri di mondo* (*weltarme Wesen*) per i quali la terra resta ormai soltanto ciò che va sfruttato?²⁶⁰

L’uomo che guarda alla terra soltanto come il contesto per la soddisfazione dei propri bisogni – e non come il polo nascondente, essenziale all’azione aprente del mondo – si colloca sullo stesso piano del semplice vivente: ha rinnegato ciò che lo rende uomo (la fondazione dell’esser-ci e l’attesa dell’essere) e ha deciso di agire secondo istinto. Quella che segna la

²⁵⁸ Sul lavoro di rimozione forzata del nascondimento operato dalla tecnica cfr. L. Samonà, *La «svolta» e i «Contributi alla filosofia»*, cit.: «Questa situazione è concepita da Heidegger come “non decisione”. [...] Ma proprio questo “esser via dalla differenza” è anche ciò che mantiene nel suo tratto specifico, “nel suo proprio”, una tale posizione. Questa si mantiene in sé perché dell’inaccessibile non ne è più nulla, sicché si cancella anche la questione di una decisione su di esso. L’essere si riduce nell’estremo limite di una vaga eco: eppure dalla sua esclusione continua a ricevere legittimazione la posizione della “fattibilità” di tutto. In questa posizione si assume ciò che già si impone, e che rende superfluo ogni ulteriore domandare» (*ivi*, pp. 177-178).

²⁵⁹ *BPh*, p. 277.

²⁶⁰ *Ivi*, p. 391 (corsivi nostri).

contemporaneità occidentale è un'esistenza che, nell'unidirezionalità che la muove, si è ridotta al semplice vivere che normalmente caratterizza l'animale, con l'aggiunta tra l'altro di una notevole aggravante: mentre il comportamento dell'animale è necessitato – e perciò esso non può che comportarsi come effettivamente si comporta –, l'uomo è l'ente il cui essere è intimamente segnato dal possibile, e dunque egli nel condursi come un semplice vivente non soltanto ha scelto la peggiore delle condotte possibili, ma – anche e soprattutto –, rinnegando il possibile in nome del necessario, ha di fatto rinnegato la propria stessa identità.²⁶¹

La nozione di povertà di mondo, che nella *Vorlesung* del 1929-30 si dimostra sostanzialmente ambigua e difficilmente prelevabile dal contesto delle lezioni in cui viene introdotta, si trasforma nei *Contributi* in un concetto chiave per la delineazione dei tratti distintivi del tipo d'uomo dominante nel secolo XX. Il fare a meno, di cui nel 1929-30 Heidegger si era servito per descrivere il comportamento animale, perde infine i tratti di contraddittorietà che originariamente lo caratterizzavano, e diviene – seppur implicitamente – uno dei punti a partire dai quali dai *Beiträge* possono venire ricavati spunti in chiave etica: l'uomo può decidersi per l'ascolto, il salto e la fondazione dell'esser-ci, oppure può dedicarsi a un'esistenza impropria, anonima e degradante, scegliendo di essere ciò che l'animale è soltanto per necessità. I *Contributi*, allora, si pongono tra le altre cose come una sorta di *vademecum* filosofico – in cui l'autore, parlando a se stesso, si rivolge indirettamente a chi intendesse seguire il suo stesso percorso – per la fondazione della *Lichtung* e la costituzione dell'umanità ventura, in cui

²⁶¹ Anche Bassanese rintraccia in Heidegger l'accostamento dell'uomo contemporaneo all'ente che semplicemente vive, focalizzando però la propria ricerca soltanto sugli scritti degli anni Venti: «Non si possono tuttavia tralasciare le puntuali affinità che Heidegger pare suggerire tra l'irritamento animale e la vita per così dire inautentica, o meglio non appropriata, dell'uomo contemporaneo [...] L'uomo rimuove comunemente ciò che ha davanti a sé, perché non mantiene la distanza da sé e dalle cose necessaria a riconoscerle in quanto tali. Questa distanza (*Abstand*), lungi dal rappresentare qualcosa di negativo, garantirebbe all'uomo di ritrovare il proprio essere e quello degli enti e quindi di comportarsi relazionandosi ad essi, mentre egli si lascia per lo più trascinare nel rovinio di un mondo chiuso e indifferente, in cui emergono solo alcune distinzioni note e consuete, ma totalmente prive di significatività ontologica. [...] Quello che nell'uomo è una fuga da se stesso e quindi una maniera 'impropria' di vita che sta accanto ad un'altra maniera più essenziale, costituisce invece l'indissolubile natura dell'animale» (M. Bassanese, *Heidegger e Von Uexküll*, cit., pp. 295-296). Lo studio di Bassanese rintraccia nel giovane Heidegger tendenze che egli, come abbiamo visto, riproporrà in forma radicalizzata (e probabilmente anche più consapevole) nei *Contributi alla filosofia*. L'indagine heideggeriana sulla vita dell'animale – nei suoi legami con l'esistenza dell'uomo – non si chiude con la fine degli anni Venti (e con la *Vorlesung* del 1929-30), ma trova anzi una sua definitiva sistematizzazione soltanto nella seconda metà del decennio successivo.

all'eventualità della presa in carico dell'attesa dell'evento viene opposta – come via inautentica – quella dell'*Erdunkelung* che contraddistingue l'uomo esclusivamente tecnico.²⁶² Ciò dice anche, al netto del cambio di posizioni di cui Heidegger si è nel frattempo reso protagonista, di una rinnovata rilevanza dei *Concetti fondamentali della metafisica* anche a questo livello: se è vero, infatti, che la povertà di mondo che nel 1929-30 veniva associata all'animale, a causa dell'ambiguità che la contraddistingue, viene messa in discussione e superata nei *Contributi*, è anche vero che i presupposti per un discorso critico sulle relazioni che l'uomo e il vivente non umano intrattengono con il mondo rimangono – anche nel mutato scenario del trattato del 1936-38 – sostanzialmente quelli proposti per la prima volta nel corso della *Vorlesung*.

²⁶² Sull'effettiva applicabilità di questo “modello” abbiamo già espresso le nostre riserve. Ciò che nondimeno in questo contesto conta è porre in rilievo la fondamentale interpretabilità in senso etico di un testo, i *Contributi alla filosofia*, apparentemente appiattito su una visione solamente ontocentrica.

CAPITOLO 3
OLTRE I *CONTRIBUTI*: IL RIECHEGGIARE DEL MONDO DEI
CONCETTI FONDAMENTALI DELLA METAFISICA
NELL'APERTO DEL *PARMENIDE*

1. “*Concetti fondamentali della metafisica*” e “*Parmenide*”: le ragioni di un confronto tra “*Vorlesungen*”

Il precedente capitolo, passato attraverso l'intricata e ricorsiva architettura dei *Contributi alla filosofia*, ha costretto il nostro lavoro di raffronto dei principali luoghi del pensiero di Heidegger con la *Vorlesung* del 1929-30 a concentrarsi, più che sulle affinità, sulle numerose e notevoli differenze intercorrenti tra i testi in questione: il paradigma della totale manifestatività dell'ente promosso dai *Concetti fondamentali*, infatti, soltanto con grande difficoltà si armonizza con il pensiero che accoglie il venire alla presenza dell'evento, e il tentativo di rintracciare continuità fra le due prospettive si è visto in fin dei conti costretto ad accontentarsi di unico punto, il *Sein-lassen*, che, per quanto evidentemente decisivo nell'una come nell'altra opera, nel trattato inedito del 1936-38 viene fatto interagire con un complesso concettuale affatto diverso rispetto a quello del corso sulla metafisica, in cui esso aveva fatto la sua prima apparizione.

In questo senso, l'inserimento nella trattazione della *Vorlesung* del 1942-43 su Parmenide – il cui confronto diretto con quella del 1929-30 rappresenta il tema principale di questo terzo capitolo – intende porsi come operazione di ulteriore recupero di affinità: se da un lato è innegabile che in essa vengono confermati e puntualizzati snodi teorici che rendono difficilmente conciliabili le prospettive dei due corsi universitari, dall'altro lato ci sembra anche che, pur a partire da un impianto speculativo assai mutato negli anni, il confronto con Parmenide finisca con il costringere Heidegger a recuperare alcuni dei luoghi chiave del pensiero da egli formulato poco prima della svolta. Uno dei propositi che muovono il nostro scritto fin dal principio, quello del ritrovamento di continuità nelle discontinuità tra i lavori di Heidegger, incontra terreno fertile proprio nell'interazione delle due *Vorlesungen*, le quali, benché poste a diversi anni di distanza, istituiscono tra loro un dialogo virtuoso, fondato, oltre che sulla condivisione

di questioni e problemi, sul comune sentiero percorso in vista dell'adeguata tematizzazione di questi ultimi. *Concetti fondamentali della metafisica e Parmenide*, in altri termini, sebbene piuttosto lontani dal punto di vista strettamente cronologico, si mostrano vicini sotto l'aspetto concettuale, e la messa in evidenza di tale vicinanza – preceduta dalla previa e doverosa sottolineatura delle sempre presenti diversità – costituirà l'obiettivo specifico delle pagine che seguono.

La dimostrazione della centralità ermeneutica del corso del 1929-30 ha nelle lezioni su Parmenide dei primi anni Quaranta, forse ben più che nei trattati inediti con cui vengono gettate le basi per il pensiero dell'*Ereignis*, un luogo decisivo della propria esplicazione. La struttura del nostro approfondimento sul corso del 1942-43, allora, è immediata concrezione delle aspettative di cui esso si fa carico: mentre il prossimo paragrafo, dedicato all'ampia esposizione dei tratti dell'*ἀλήθεια* svolta da Heidegger nella parte centrale della *Vorlesung*, mostrerà che in quest'ultima, almeno in prima battuta, vengono confermate le condizioni di parzialità e indisponibilità a cui il pensiero dell'essere è sottoposto, il paragrafo ancora successivo, indagando sul concetto di aperto, istituirà le condizioni per il vero e proprio colloquio con i *Grundbegriffe der Metaphysik*, la cui nozione di mondo, pur sotto diverse vesti, riecheggia nell'impianto speculativo heideggeriano a quasi quindici anni di distanza dalla sua prima formulazione.

2. Dentro al "Parmenide": la nuova specificazione dei caratteri dell'*ἀλήθεια*

Quello di Heidegger con gli autori delle origini greche è un confronto che, impostato già a partire dalla seconda metà degli anni Trenta, conosce con i corsi universitari degli anni Quaranta una coerente sistematizzazione. I pensatori che spesso la critica sbrigativamente definisce presocratici, pur nella diversità che separa le prospettive attraverso cui ognuno di essi cerca di esprimere il concedersi della *φύσις*, vengono letti in continuità e fatti dialogare dalle *Vorlesungen* heideggeriane, le quali con chiarezza esprimono una profonda convinzione del loro autore: dall'interrogazione del pensiero della Grecia degli esordi è possibile ricavare spunti significativi in vista di un condursi nel mondo assai differente rispetto a quello tecnico-pratico,

capace, se non di superare quest'ultimo, di proporsi come credibile alternativa a esso.²⁶³ Più che una ricostruzione storicamente fedele di un certo novero di pensatori, dunque, a interessare Heidegger è una determinata maniera di relazionarsi al fondamento, che egli ritiene di poter rintracciare nelle fasi aurorali della greicità, e che il corso su Parmenide ha tra le altre cose il compito di porre in evidenza; la lettura dell'opera parmenidea non potrà dunque limitarsi a una reinterpretazione attiva della lettera del pensatore di Elea, ma, spingendosi ben più in là, dovrà cercare di illuminare le strutture che regolano il darsi della realtà presente – oltre che consentire al proprio pensiero di dire il manifestarsi dell'evento al di fuori dagli schemi tradizionalmente utilizzati dalla metafisica.²⁶⁴

In questo contesto di riqualifica e riattivazione delle prime fasi del pensiero occidentale si colloca l'indagine del *Parmenide* sull'ἀλήθεια, la quale, più che portare consistenti innovazioni, si dedica a una sorta di puntualizzazione dei contorni della dottrina della verità già acquisiti nel corso degli anni Trenta mediante un confronto creativo con alcuni snodi teorici del poema parmenideo sulla natura. È questa, ancora più nello specifico, la maniera heideggeriana di rivolgersi ai pensatori degli esordi: in essi e per tramite di essi deve parlare una concezione

²⁶³ Come opportunamente rilevato da Most, Heidegger si riferisce spesso a generici pensatori che egli chiama semplicemente “i greci”. In realtà – e specialmente a partire dai primi anni Quaranta –, le attenzioni del filosofo non si rivolgono a una generica cultura greca da opporre al degenerato mondo moderno, ma a un ristretto novero di pensatori e poeti (specialmente quelli aurorali). La ripresa heideggeriana della greicità, allora, per quanto talvolta poco esplicita nell'indicare gli autori e gli estremi cronologici di interesse, è a ben vedere piuttosto circoscritta: «Heidegger parla spesso dei “Greci”, ma buona parte dei grandi autori greci del mondo antico sembrano risultargli del tutto indifferenti (quando non addirittura ignoti). [...] E così i Greci di Heidegger sono gli autori di una ristrettissima selezione di testi celebri che va da Omero fino ad Aristotele, con un notevole accento posto sui pensatori del V Secolo (Eraclito, Parmenide, Sofocle)» (G. W. Most, *Heidegger's Greeks*, in «Arion: a Journal of Humanities and the Classics», X, 2002, pp. 89-91). Per un'indagine approfondita del rapporto di Heidegger con la greicità cfr. anche M. Zarader, *Heidegger e le parole dell'origine*, trad. it. di S Delfino, Vita e pensiero, Milano 1990. Uno studio sul rapporto di Heidegger con Parmenide, Eraclito e Anassimandro è invece proposto in J. Schlüter, *Heidegger und Parmenides: ein Beitrag zu Heideggers Parmenidesauslegung und zur Vorsokratiker-Forschung*, Bouvier, Bonn, 1979.

²⁶⁴ «Bisogna guardarsi dal male interpretare il ruolo accordato da Heidegger ai primi Greci: egli non progetta il nostro XX secolo sui testi dei presocratici, come avviene nel caso di molte interpretazioni filologiche acritiche. Al contrario, alla luce della situazione unica in cui sono situati in quanto iniziatori della maniera occidentale di interrogare il senso dell'essere, i presocratici sono utilizzati da Heidegger come *correttivo* di tendenze metafisiche interne al suo stesso pensiero» (J. T. Decker, F. Wybrands, H. Wybrands, *L'Écho de Parménide*, in «Les Études philosophiques», I, 1986, pp. 4-5).

dell'essere e del vero sostanzialmente ininterrogata, in grado di uscire rapidamente dal ristretto contesto di quanto effettivamente detto e inteso dagli autori in questione, per giungere infine a parlare della verità e dell'evento così come li intende Heidegger. L'esperienza del fondamento che emerge dalla lettura di Parmenide, a questo proposito, diviene quasi una sorta di pretesto, uno slancio in vista della nuova indagine sulle fattezze del vero e sulla portata delle dinamiche aletheiologiche che decidono dell'avvicinarsi delle epoche.

Il primo passo tramite cui tale indagine si snoda – e che invero viene prontamente ribadito in ogni fase dell'opera, costituendo in un certo senso tanto la premessa quanto l'obiettivo teorico da raggiungere – è la conferma dell'intima conflittualità che domina il nucleo dell'ἀλήθεια, continuamente segnato dall'avvicinarsi di svelatezza e velatezza:

La «verità» non è mai «in sé», lì presente da sé, ma va conquistata nel conflitto. La svelatezza è strappata alla velatezza, in conflitto con essa. Tuttavia la svelatezza non viene conquistata semplicemente nel senso generale che fra gli uomini si va alla ricerca della verità e si lotta per essa. Ciò che è cercato e conteso è piuttosto esso stesso, in sé, nella sua essenza, indipendentemente dalla lotta fra gli uomini per la sua conquista, un conflitto: «svelatezza». [...] Si tratta però di pensare a fondo una volta per tutte quell'essenza conflittuale della verità che da duemilacinquecento anni illumina in segreto tutte le luci. Si tratta di esperire propriamente il conflitto che accade nell'essenza della verità.²⁶⁵

Ritornano qui, ormai giunti a pieno dispiegamento, i capisaldi della dottrina della verità comparsa per la prima volta nella conferenza del 1930: il conflittuale deve venire esperito come l'essenziale, giacché la verità è in sé una contesa in seno alla quale avvengono rivolgimenti indipendenti dalle azioni disvelanti degli uomini, i quali hanno quindi a che fare con sfere di svelatezza apertesesi in seguito a un'iniziativa della verità stessa. L'ἀλήθεια si dispiega soltanto a partire dalla sua relazione con la λήθη, nell'ambito di una opposizione essenziale in cui il nascondimento non è semplice residuo irrazionale, ma cono d'ombra che presiede al manifestarsi della luce:

²⁶⁵ M. Heidegger, *Parmenides*, 1942-1943, a cura di M. S. Frings, Klostermann, Frankfurt a.M 1982, ed. it. a cura di F. Volpi, trad. it. di G. Gurisatti, *Parmenide*, Adelphi, Milano 1999, p. 57 (d'ora in poi indicato soltanto con *Pm*).

L'ἀλήθεια che si tratta si esperire è essa stessa, nella sua essenza, fondata sulla λήθη. Fra le due non c'è mediazione né passaggio, poiché *entrambe, in sé e secondo la loro essenza, si coappartengono immediatamente*. Ovunque l'appartenenza sia essenziale, il passaggio da un termine all'altro rimane l'«improvviso» (*das «Plötzliche»*), ovvero ciò che accade sempre e soltanto in un batter d'occhio e scaturisce dall'attimo.²⁶⁶

Come anticipato, l'operazione heideggeriana si configura qui come un paziente lavoro di puntualizzazione e conferma di posizioni espresse negli anni precedenti: alla verità appartiene il mistero, il quale a tale verità è essenziale al punto da rappresentarne il vero e proprio fondamento.²⁶⁷ Le posizioni in questione, oltre che ribadite in ogni sezione dell'opera, vengono ora ricondotte alle proprie origini greche – ed è probabilmente questo uno dei principali portati della *Vorlesung* del 1942-43 –, permettendo così a Heidegger di ricordare che, mentre la grecoità esperiva direttamente e spontaneamente il nesso tra velamento e svelamento – tanto da non avvertire nemmeno il bisogno di filosofare o poetare in maniera esplicita su di esso –,

²⁶⁶ *Ivi*, p. 226 (corsivi nostri). Trovandosi a commentare Parmenide quasi dieci anni dopo, Heidegger fornirà indicazioni nella medesima direzione, confermando così più o meno direttamente che proprio dalla lettura del pensatore di Elea è possibile ricavare spunti fondamentali in merito alla natura conflittuale della verità: «Il nascondersi della sparizione del di-spiego domina in modo altrettanto essenziale quanto il problema di dove fugga il di-spiego. Dov'è che esso cade? Nell'oblio. Il vigere perdurante di quest'ultimo si nasconde come λήθη, a cui l'ἀλήθεια è connessa in modo così immediato che quella può ritirarsi a favore di questa e lasciare ad essa il puro disvelare» (M. Heidegger, *Moira (Parmenides, Fragment VIII, 34-41)*, 1952, in *Vorträge und Aufsätze*, cit., trad. it. *Moira (Parmenide, VII, 34-41)*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 164).

²⁶⁷ Helting si è dedicato a una rilevante ricognizione storiografica del concetto di ἀλήθεια presso gli autori contemporanei, indugiando tra l'altro proprio sui tratti a essa conferiti dallo Heidegger del *Parmenide*, il quale secondo lo stesso Helting connoterebbe il rapporto tra il velato e lo svelato nei termini di una sorta di relazione d'amore fra due elementi indissolubili: «Lo svelato (il non nascosto) deve se stesso al velato. Il velato non è una illusione che in linea di principio può venire rimossa e portata alla luce, ma l'estremo abisso che, rimanendo inevitabilmente nascosto, “concede il suo favore alla presenza”, la rende libera (e cioè la ama)» (H. Helting, *ἀλήθεια-Etymologien vor Heidegger im Vergleich mit einigen Phasen der ἀλήθεια- Auslegung bei Heidegger*, in «Heidegger Studies», XIII, 1997, p. 102). Il rapporto ἀλήθεια e λήθη, seguendo questa linea, non soltanto non sarebbe da intendersi nei termini di un tentativo di un elemento di rimuovere l'altro, ma andrebbe addirittura interpretato come una sorta di εὔνοια, di benevolenza per mezzo di cui ognuno dei due termini del rapporto, intersecandosi all'altro e contendendogli spazi del reale, fa il suo bene. Sullo stesso tema cfr. anche H. Boeder, *Heidegger's Legacy: On the Distinction of 'Alētheia*, in «Research in Phenomenology», XXVIII, 1998, pp. 195-210.

l'uomo contemporaneo lo ha completamente rimosso, rendendo necessaria l'attività rammemorante del pensatore dei tempi nuovi. Il compito delle lezioni su Parmenide è quindi quello di portare alla consapevolezza dei contemporanei ciò che per la Grecia degli esordi della filosofia era la naturale essenza del reale – e che essi hanno da lungo tempo e colpevolmente dimenticato –: l'indisponibilità e la mutevolezza del vero, che, in quanto intimamente segnato dall'oblio, non può mai venir posseduto come qualcosa di fisso e semplicemente disponibile.²⁶⁸

Tale azione rammemorante, in particolare, non può esimersi dall'esibire – come tra l'altro già accaduto nei *Contributi* – il nesso che lega l'ἀλήθεια all'essere: verità ed evento si coappartengono, e l'indisponibilità che appartiene alla prima non è altro che l'eco di un rifiuto originario che fa capo al secondo. La relazione che intercorre fra l'ἀλήθεια e la λήθη, l'adombramento che sottende a ogni manifestarsi della luce, è l'esito della natura parziale e sfuggente che appartiene prima di tutto all'essere come *Ereignis*:

Velatezza e svelatezza determinano la modalità dell'ente. Ciò significa: *velamento e svelamento sono un tratto fondamentale dell'essere.*²⁶⁹

La notte e il giorno ricevono la loro essenza da ciò che si vela, si svela e si dirada (*sich lichtet*). Il rado (*das Lichte*), tuttavia, non è solamente ciò che si può vedere e scorgere, ma, prima ancora – essendo ciò che si schiude –, è ciò che abbraccia già tutto quanto viene alla luce, che sta e riposa in essa.²⁷⁰

L'essere, come abbiamo appreso già nei trattati della seconda metà degli anni Trenta, si concede solo nell'atto stesso di negarsi, e il compenetrarsi perenne di velamento e svelamento da cui scaturiscono le conformazioni determinate del reale è la diretta conseguenza di tale stato

²⁶⁸ «Nella greicità né l'ἀλήθεια né la λήθη sono mai espressamente pensate a fondo nella loro propria essenza e nel loro fondamento essenziale, e ciò perché, ancora prima di qualsiasi pensare e poetare, esse sono già essenzialmente presenti in tutto e per tutto come quell'"essenza" che è da-pensare. La greicità pensa, compone poemi e "agisce" entro l'essenza dell'ἀλήθεια e della λήθη, ma non pensa e non fa poesia *su* tale essenza, né "tratta" di essa. Alla greicità è sufficiente essere circondata e interpellata dall'ἀλήθεια stessa» (*Pm*, p. 167).

²⁶⁹ *Ivi*, p. 141.

²⁷⁰ *Ivi*, pp. 190-191.

di cose. L'oscurità che fonda l'ἀλήθεια è la stessa che, a un livello ancor più originario, segna da parte a parte l'evento stesso, che è ciò che «si vela, si svela e si dirada».²⁷¹

Da quanto detto ci sembra si possa ricavare che il *Parmenide* ci consegna, oltre che una più ampia e precisa descrizione dei contorni della nozione di ἀλήθεια, una messa in luce della connessione fra quest'ultima e l'evento che, se possibile, è ancora più chiara e netta di quella di cui parlano i *Contributi*: nella misura in cui verità e falsità risultano direttamente dal concedersi e dal negarsi dell'essere, essere e ἀλήθεια condividono un medesimo statuto, giacché a decidere di vero e falso sono i modi e i tempi del venire alla presenza dell'*Ereignis* («velamento e svelamento sono un tratto fondamentale dell'essere»). La verità è figlia dell'essere.²⁷²

La digressione di Heidegger sul mito platonico di Er – e, più in generale, sulle questioni e le finalità del dialogo dedicato all'essenza della πόλις – non fa che fornire un chiarimento ulteriore di tali dinamiche: l'uomo, che nella pianura della λήθη ha bevuto dal fiume Noncuranza, è inevitabilmente consegnato a una relazione fondamentale con l'oscuramento. Tale relazione non è qualcosa di estraneo alla natura dell'ἀλήθεια, poiché è proprio quest'ultima a

²⁷¹ Il corso del semestre estivo del 1943, che di quello del 1942-43 può legittimamente venir considerato la continuazione, conferma la predisposizione oscura e sfuggente che contraddistingue l'essere: «Il rapporto del pensiero iniziale con ciò che esso deve pensare viene determinato inizialmente a partire da ciò che si nasconde. Se però il pensiero, dovendo pensare ciò che si nasconde, lo deve lasciare essere, allora il modo di conoscere di questo pensiero essenziale non può mai essere una “volontà” che costringe l'universo ad abbandonare la sua oscurità. Ora, poiché ciò che è da pensare (*das Zu-denkende*) è nella sua essenza ciò che si nasconde (*das Sich-verbergende*) e perciò proprio in questo senso può essere detto “ciò che è oscuro” (*das Dunkle*), proprio per questo e solo per questo anche il pensiero, che rimane conforme a ciò che è “oscuro” esperito in quanto tale, rimane esso stesso necessariamente oscuro. Pensata in questo modo, l'“oscurità” indica allora una modalità essenzialmente necessaria del nascondersi» (M. Heidegger, *Heraklit*, 1943, a cura di M. Frings, Klostermann, Frankfurt a.M. 1979, trad. it. di F. Camera, *Eraclito*, Mursia, Milano 1993, p. 26). Del passaggio qui riportato è particolarmente significativo, al di là della già citata esposizione dei caratteri fondamentalmente misteriosi dell'essere, la conferma della condotta che il pensiero essenziale deve tenere al cospetto di un siffatto fondamento: il pensiero di ciò che si nasconde è giocoforza un *lasciar-essere*, un *lasciar-nascondere* che concede al principio la possibilità di negarsi.

²⁷² Il celebre detto di Aulo Gellio secondo cui la verità è *filia temporis*, figlia del proprio tempo, acquista presso Heidegger vitalità completamente nuova. Se l'essere heideggeriano è infatti da intendersi nei termini della temporalità che concede e nega se stessa, allora la verità, che dei movimenti dell'essere è a tutti gli effetti l'esito, può effettivamente venire interpretata come figlia del tempo: l'essere, venendo alla presenza in quanto evento, decide di ciò che, in una certa scansione epocale, verrà compreso come vero, conferendo così fondamento filosofico a una sentenza altrimenti piuttosto logora e inconsistente.

predisporsi e a procurarla. Dopo aver visitato la pianura e aver bevuto l'acqua del fiume, l'uomo può tornare sulla terra essendosi assicurato una relazione con l'ente – nonché con l'essere stesso dell'ente – nel segno dell'*equilibrio*, mai dominata integralmente né dalla luce né dall'adombramento:

Ogni uomo che compie il viaggio mortifero sulla terra permane su di essa e in mezzo all'ente in modo che, in virtù della bevanda, dominano un velamento e una sottrazione dell'ente, cosicché l'ente è soltanto se, in contrasto con tale velamento e con tale fuga, domina *al tempo stesso* una svelatezza in cui lo svelato è contenibile e resta contenuto. Grazie alla bevanda bevuta *in giusta misura* l'uomo che ritorna sulla terra reca con sé un'appartenenza essenziale all'ambito essenziale del velamento.²⁷³

In mezzo all'ente dominano «al tempo stesso» svelamento e velamento; per assicurarsi un consapevole muoversi nel mondo, l'uomo deve aver bevuto dal fiume «in giusta misura»: i luoghi principali del mito di Er, reinterpretati e rilanciati dal fine occhio teoretico di Heidegger, tentano di dire dell'equilibrio continuo di concessione e diniego necessario affinché il reale sia ciò che sia. L'ente non può mai consegnarsi all'uomo nella sua pienezza, giacché il passaggio che conduce a esso deve sempre venire mediato da un parziale velamento, e soltanto un procedere sordamente tecnico può illudersi di poter sapere, vedere e raggiungere un giorno la totalità e la completa disponibilità del fondamento.

Il lungo approfondimento sull'*ἀλήθεια* proposto nel *Parmenide*, dunque, ha effettivamente condotto a una conferma integrale dei traguardi raggiunti sulla questione dai *Beiträge*: non può darsi la completa manifestatività dell'ente, lo svelamento si staglia sempre a partire da un velamento, l'uomo è inevitabilmente consegnato a una parziale ma sostanziale ignoranza di larghe porzioni di realtà. Il recupero e la rilettura creativa di alcuni passaggi del poema parmenideo sulla natura e del dialogo platonico, pur arricchendo in maniera significativa la trattazione e producendo un ampliamento dello sguardo sul tema, non apportano modifiche significative alle posizioni heideggeriane, che a ben vedere rimangono quelle già guadagnate dal filosofo all'alba degli anni Trenta – e che verranno tra l'altro da egli ribadite fino alla fine del suo cammino speculativo.

²⁷³ *Pm*, pp. 218-219 (corsivi nostri).

Preso coscienza di ciò – ed evitato conseguentemente di esagerare l'importanza del *Parmenide* –, ci sembra in ogni caso che gli aspetti di interesse della trattazione dei caratteri originali della verità non si esaurisca con quanto finora messo in luce. Nella parte finale dell'approfondimento, infatti, fornendo un'ultima indicazione sul termine ἀλήθεια, Heidegger introduce l'aperto (*das Offene*), concetto con cui, senza rigettare l'impostazione e i risultati raggiunti in *Dell'essenza della verità* e nei trattati sull'evento, vengono recuperati – forse anche senza volerlo – alcuni dei principali portati della *Vorlesung* del 1929-30 sulla metafisica, la quale, come vedremo, ormai lontana quasi quindici anni, vede il proprio impianto speculativo continuare ad agire – seppur parzialmente – in una fase in cui gli interessi dell'autore sembrano notevolmente cambiati. Proprio alla nozione di aperto e al raffronto diretto tra la *Vorlesung* del 1942-43 e quella del 1929-30 è dedicato il prossimo paragrafo, decisivo per lo svolgimento della ricerca proposta nello spazio del presente lavoro.

3. *L'aperto come riproposizione del problema del mondo*

Venendo a occuparsi da vicino dell'aperto, Heidegger lo chiarisce fin dal principio: esso costituisce nient'altro che l'«inizio essenziale della svelatezza».²⁷⁴ Ciò significa evidentemente che, ricercando i contorni essenziali dell'aperto, non ci si colloca più sul piano della conflittualità in cui sono prese ἀλήθεια e λήθη, ma su quello esclusivo dell'ente visibile, della manifestatività che la svelatezza è momentaneamente riuscita a strappare alla velatezza: «Nell'essenza della svelatezza domina l'aperto (*das Offene*)».²⁷⁵ Le considerazioni sul concetto in questione, allora, rappresentano – al termine di un percorso che non ha mai coinvolto l'ente che si dona senza contrapporgli quello che si rifiuta – un tentativo di concentrarsi finalmente soltanto sulla parte svelata di realtà, e di rispondere così alla domanda “che cos'è la svelatezza?”. Le indagini collocate nella parte finale dell'opera sono in altri termini interpretabili come un lavoro di ritaglio di uno spazio libero per ciò che si apre nella propria manifestatività: se fin qui l'ἀληθές è stato descritto soltanto nel suo stato di coordinazione al velamento sottraente, è ora arrivato il momento propizio per una esposizione di esso che valuti il contesto indipendente del concedersi. L'aperto non è un che di estraneo alle dinamiche di

²⁷⁴ *Ivi*, p. 251.

²⁷⁵ *Ibidem*.

oscuramento e svelamento interne all'ἀλήθεια, ma è anzi ciò che quest'ultima riesce a salvare di sé dall'operazione nascondente della λήθη.

È in questo contesto di ricerca dei caratteri propri soltanto a ciò che si concede – senza riferimento alla velatezza come suo naturale contraltare – che riemergono i tratti della manifestatività, della differenza e dell'*Ent-wurf* lasciante essere, che erano stati propri del mondo dei *Grundbegriffe der Metaphysik* del 1929-30.²⁷⁶ L'aperto, spiega Heidegger, è lo spazio originario che consente la manifestatività dello svelato, l'ambito a cui si deve essere pervenuti per fare qualsiasi esperienza dell'ente in quanto tale:

Bisogna pensare l'essenza della libertà nella sua unità essenziale con l'ἀλήθεια intesa in modo più iniziale, e precisamente in vista della possibilità che, così facendo, l'essenza dell'aperto si chiarisca. L'aperto è allora quel libero (*das Freie*) in cui l'uomo, secondo la sua essenza, deve essere anzitutto pervenuto in modo da poter *lasciare* [1] che, nell'aperto, l'ente sia ovunque ciò che è *in quanto* [2] ente. Il libero è la garanzia, il sito salvifico per *l'essere dell'ente* [3]. In quanto è il libero, l'aperto è ciò che salva l'essere, è il salvamento dell'essere.²⁷⁷

Nelle poche righe qui riportate è concisamente racchiusa tutta l'essenza dell'aperto: esso è il libero in cui l'uomo, lasciando essere l'ente, lo coglie in quanto l'ente che è, riconoscendolo nella sua sostanziale differenza dall'essere. Essendo il sito in cui l'essere si mostra, l'aperto è ciò presso cui il principio è messo in salvo.²⁷⁸

²⁷⁶ La questione della differenza, in particolare, dopo la marginalizzazione subita nei testi inediti della seconda metà degli anni Trenta, viene riaffermata dal *Parmenide* nella sua indiscutibile centralità. Riferendosi alla concezione della verità veicolata dall'intelletto comune, Heidegger parla di un appiattimento nei confronti della differenza tra essere ed ente, che egli ora arriva a definire «differenza di tutte le differenze» – in pieno accordo con le teorizzazioni dei testi della fine degli anni Venti –: «In seguito all'estraniamento dell'uomo nei confronti dell'ἀλήθεια, l'essere – alla cui assegnazione l'uomo non può sottrarsi nemmeno nell'estrema dimenticanza dell'essere stesso – finisce per dissolversi nell'insieme indefinito dell'ente. [...] *La differenza di tutte le differenze e l'inizio di ogni differenziazione*, cioè la *differenza fra essere ed ente*, viene dunque completamente appiattita e, con la complicità dell'uomo – a causa di un'inconsapevole disattenzione verso ciò che propriamente è da pensare –, rigettata nella trascuratezza nel modo inquietante della sconsideratezza dimenticata» (*ivi*, p. 269).

²⁷⁷ *Ivi*, p. 257 (corsivi nostri).

²⁷⁸ Cercando di delineare i tratti strutturali dell'aperto, Didero associa la trattazione heideggeriana del *Parmenide* a quella del più tardo – e da noi più volte citato – corso sul principio di ragione, in cui l'essere viene descritto nei

Non può a questo punto sfuggire – e con ciò veniamo al momento dell’analisi che più ci interessa – che le tre caratteristiche che Heidegger attribuisce all’*Offene*, nella sua costitutiva relazione con l’uomo, sono esattamente quelle appartenenti al mondo della *Vorlesung* del 1929-30: l’aperto, tenendo coerentemente insieme presso di sé lasciar-essere (1), in quanto (2) ed essere dell’ente (3), riattiva e rilancia le funzioni essenziali del mondo del 1929-30 – insieme al *Walten* che lo contraddistingue –, collocando quest’ultimo in un impianto teorico che non è più quello della cosmologia fenomenologica, ma quello – profondamente trasfigurato – dell’attesa e della custodia dell’evento. Nel rivolgersi all’aperto, l’uomo rilascia l’ente determinato, convertendosi a una progettualità che, distoltasi dalla prassi determinata, coglie l’ente manifesto in quanto al suo essere, lasciandolo prevalere per ciò che esso è. Nel rapporto dell’uomo con l’aperto del *Parmenide* viene recuperata la relazione tra il lasciar-essere dell’*Ent-wurf* e il *Walten der Welt* su cui poggia l’intera struttura teorica del corso sulla metafisica del 1929-30.

Benché Heidegger, nelle righe da noi commentate, non faccia esplicita menzione della *Vorlesung* risalente a oltre un decennio prima, risulterà comunque piuttosto agevole, in virtù di quanto emerso, ravvisare le profonde similitudini tra l’aperto del 1942-43 e il mondo del 1929-30, ed evitare così che il raffronto proposto venga equiparato più a una forzatura interpretativa che alla ragionevole messa in luce di un legame effettivamente esistente. Anche a costo di risultare ripetitivi, sarà utile richiamare qui gli elementi strutturali ascritti al mondo nei *Grundbegriffe*:

termini di un abisso: «Questa radura luminosa è indicata da Heidegger nel *Parmenide* come l’aperto, e l’essenza dell’aperto è per lui la libertà, quella libertà che nel corso del semestre invernale 1955-56 [...] egli definirà come *Ab-Grund*: di fronte alla dimensione dominata dal principio di ragione – e quindi dalla volontà di potenza che vuole dominare l’ente facendolo rientrare nel proprio calcolo – l’essere si presenta cioè come il “fondo abissale”, che non “fonda” le cose (il fondamento riguarda soltanto gli enti in relazione agli altri enti), non vuole “renderne ragione”, ma semplicemente le lascia essere, lascia che si dischiudano “senza un perché” (*ohne warum*)» (D. Didero, *Recensione al “Parmenide” di Martin Heidegger*, in «Divus Thomas», CIII, 2000, p. 199). Da ciò si ricava tra l’altro che il *Sein-lassen*, prima che una estrinsecazione della progettualità umana, è un modo dell’essere stesso, che lasciando essere le cose fa sì che esse giungano a manifestazione. Affinché dunque il lasciar-essere si compia integralmente è necessario che al rilascio operato dall’uomo corrisponda quello primariamente dispiegato dall’essere, in virtù del quale le cose possono concedersi nella propria svelatezza.

Il ritorno nella dimensione originaria del λόγος ἀποφαντικός rivela dunque come risultato una connessione strutturale ricca e in sé articolata, che manifestamente definisce un accadimento fondamentale nell'esser-ci dell'uomo che fissiamo con i tre momenti: 1. Il portarsi incontro dell'esser-vincolante; 2. L'integrazione; 3. Lo scoprimento dell'essere dell'ente. Da questi tre momenti viene caratterizzato un accadimento fondamentale unitario nell'esser-ci dell'uomo, a partire dal quale soltanto e sempre scaturisce il λόγος.²⁷⁹

Il passaggio del 1929-30 appena citato, pur nella lontananza cronologica che lo separa da quello del corso su Parmenide, si presta a venir letto in perfetta sinossi con esso. I tre momenti che contraddistinguono l'accadimento fondamentale nell'esser-ci (che sono invero anche i tre momenti attraverso i quali il mondo prevale) sono gli stessi con cui l'aperto si mostra: il concedersi dell'ente in quanto tale, l'integrazione del contingente nel complesso a cui afferisce, il manifestarsi dell'essere dell'ente. E così come, inoltre, l'esperienza della svelatezza di cui si parla nel 1942-43 è la conseguenza – e non la premessa – dello stagliarsi dell'aperto, il λόγος delle lezioni sulla metafisica non è una dimensione originaria, ma un derivato del primigenio rapporto tra esser-ci e mondo, come esito del quale l'ente si apre e si rende disponibile. Il recupero e il rilancio delle funzioni principali del *Walten der Welt* viene effettivamente e deliberatamente operato da Heidegger, e non è il semplice risultato di una nostra ricostruzione critica alla ricerca di legami fra periodi diversi della produzione dell'autore.

Non va certamente persa di vista la diversità fondamentale tra le due prospettive, già lumeggiata durante il nostro paragrafo sull'ἀλήθεια: mentre il mondo dei *Concetti fondamentali* spalanca di fronte all'uomo l'ente in quanto tale nella sua totalità manifesta, l'aperto del *Parmenide* rappresenta sempre e soltanto una porzione limitata di reale, quella che è faticosamente e temporaneamente riuscita ad affrancarsi dal conflitto con la λήθη.²⁸⁰ Si può dunque parlare, in riferimento alle proposte messe in campo dalle *Vorlesungen* in analisi, di un medesimo impianto il cui potenziale si esplica in terreni di applicazione differenti: nel 1929-30 esso si

²⁷⁹ *GM*, p. 446.

²⁸⁰ La dialettica tra apparente e non-apparente viene nel *Parmenide* ribadita più volte anche in relazione alle dinamiche che regolano il venire alla presenza dell'essere: «L'“è” dell'ente, l'essere, si mostra, quando si mostra, ogni volta soltanto “d'improvviso”, [...] dunque in modo tale che qualcosa, *balzando fuori dal non apparente*, irrompe nel mezzo dell'apparente» (*Pm*, p. 266, corsivo nostro). Il messaggio di Heidegger è chiaro: nel contesto della manifestazione dell'essere, è sempre necessario che si dia un non-apparente da cui l'essere può balzare fuori, donandosi come l'apparente.

applica alla totalità dell'ente, nel 1942-43 soltanto a una frazione limitata di esso. Al netto di ciò – e mantenendo fermo che la differenza è legata non al funzionamento generale dell'impianto ma soltanto all'ampiezza dello svelato che si concede –, ci sembra che la linea di continuità fra i due corsi universitari si mantenga ben salda. La funzione aprente del mondo è dovuta passare per gli stravolgimenti operati dai testi degli anni Trenta, che, iniziando a intendere l'essere come evento e la verità come contesa, hanno reso di fatto impossibile il pensiero della totalità manifesta, e con esso anche una eventuale riproposizione completa e priva di rimaneggiamenti della proposta del 1929-30.

E nondimeno l'apparato concettuale che a quella concezione del mondo sottendeva rimane operativo, mantenendosi ai margini della trattazione nei *Beiträge* e ritornando infine a imporsi – pervenuto ormai a piena maturità – nelle lezioni su Parmenide. In apertura di capitolo lo abbiamo soltanto anticipato; ora, anche grazie all'aiuto dei preziosi richiami testuali che abbiamo cercato di commentare, ci siamo dotati degli strumenti necessari per affermarlo: sebbene cronologicamente distanti, *Concetti fondamentali della metafisica* e *Parmenide* sono *Vorlesungen* concettualmente prossime, nel contesto delle quali una medesima intenzione teorica viene veicolata e condotta alla luce.

L'essenziale continuità che lega le due opere – già di per sé assai significativa – acquista poi rilievo ulteriore alla luce di quanto Heidegger scrive nelle battute finali della sua esposizione dei contrassegni dell'aperto:

L'aperto della possibilità di pensare espressamente l'«è» dell'ente come quel libero nella cui radura l'ente svelato *appare* è [...] già essenzialmente presente ovunque e in ogni momento, e nella vicinanza più vicina dell'ente più inappariscnte. L'aperto, in cui ogni ente è liberato come nel suo libero, *questo aperto è l'essere stesso*. Ogni svelato, in quanto tale, è salvato nell'aperto dell'essere, cioè nel senza-fondo.²⁸¹

Si tratta di un luogo decisivo: l'aperto, entro il quale l'ente affrancatosi dalla contesa viene rilasciato in vista del suo svelarsi, non è semplicemente il contesto del reciproco differenziarsi di essere ed ente, ma è *l'essere stesso*. Lasciar-essere, in-quanto e differenza, in altri termini, non sono le strutture portanti di un sito in cui l'essere si manifesta, ma strutture dell'essere medesimo, di cui il concetto di aperto è dunque sinonimo e non derivato. Ancora più in

²⁸¹ *Ivi*, pp. 267-268.

generale, “ἀλήθεια”, “aperto” (nozione che, lo ricordiamo, rappresenta una specificazione della stessa ἀλήθεια) ed “essere” sono nomi che, da diverse angolature, designano un medesimo fenomeno: l’*Ereignis* come presentarsi essenziale, l’evento che, uscendo dalla latenza, plasma il reale secondo la sua norma e decide dei modi e dei tempi delle scansioni epocali. La coappartenenza di essere e verità ricorsivamente proposta nei *Contributi* – tale per cui la verità dell’essere è al contempo l’essere della verità – si compie finalmente nel *Parmenide* nel segno dell’aperto.

Valutando poi la questione con sguardo retrospettivo, siamo in grado di concludere che, dato che il mondo della *Vorlesung* del 1929-30 presenta gli stessi caratteri dell’aperto del 1942-43, se aperto, verità ed essere sono di fatto la stessa cosa, allora il mondo stesso sarà un nome adottato per esprimere l’essere e la verità. Certo, secondo le convinzioni dello Heidegger immediatamente precedente alla svolta, la verità che esso rappresenta è quella totalmente manifesta e direttamente raggiungibile dall’*Ent-wurf* e non ancora quella precaria e coinvolta nella contesa con il nascondimento. E tuttavia, come già fatto notare, alla diversità del campo di applicazione non corrisponde quella dell’impianto speculativo di base: mondo e aperto, in momenti differenti e secondo prospettive differenti, hanno ugualmente la funzione di dire il medesimo accadere, quello dell’essere, l’unico fenomeno che Heidegger abbia mai interrogato nel corso del suo lungo e a tratti accidentato itinerario speculativo.

Con l’equiparazione di mondo e aperto – entrambi sinonimi dell’essere – il compito di dimostrare la centralità ermeneutica dei *Concetti fondamentali della metafisica* (obiettivo principale del presente scritto) compie un rilevante passo avanti: non soltanto, infatti, la prospettiva del corso sulla metafisica sopravvive agli stravolgimenti interni al pensiero heideggeriano e si ripropone progressivamente nei testi in cui il pensiero dell’evento ha ormai preso piede, ma – come emerge dalla lettura retrospettiva che parte dal *Parmenide* per arrivare ai *Grundbegriffe* – quanto Heidegger scrive nel 1929-30, se interpretato alla luce di quanto egli affermerà negli anni Quaranta, acquisisce forza teoretica addirittura maggiore. La *Vorlesung* sulla metafisica non è un semplice testo di passaggio, ma un’opera centrale e imprescindibile, il cui apparato concettuale continua ad agire – seppur parzialmente e implicitamente – in alcuni luoghi dello Heidegger della maturità.

3.1. *Il nuovo rivolgimento interno alla φύσις: il “Walten” come φύειν*

Le affinità tra le due *Vorlesungen*, peraltro, non si limitano a quanto detto finora. A fare da ulteriore raccordo tra le opere è infatti il concetto di φύσις, che nei *Grundbegriffe* riceve l'incarico di esprimere il movimento mediante il quale l'ente nel suo complesso giunge a piena manifestazione. La φύσις della *Vorlesung* del 1929-30 dice dell'esplicarsi stesso del mondo, del prevalere attraverso cui esso si mostra all'uomo: «Φύσις indica questo prevalere, dal quale l'uomo stesso è compenetrato e dominato, e in modo tale che lo comprende e lo manifesta».²⁸²

Come abbiamo visto, tale movimento di automanifestazione va incontro, nel saggio sull'opera d'arte, a un mutamento radicale, che trasforma il concetto nell'esatto contrario di ciò che esso rappresenta nei *Grundbegriffe*: non più concessione ed evidenza, ma negazione e adombramento. *L'origine dell'opera d'arte* attua una riconversione della φύσις, affidandole il compito di esprimere le istanze di nascondimento e precarietà della terra, inserendola poi nel contesto dello *Streit* con il mondo: la φύσις non è più il prevalere del mondo, ma il ritrarsi della terra.

È importante tenere presenti i mutamenti qui citati, poiché proprio alla luce di essi il nuovo cambiamento operato da Heidegger nel *Parmenide* acquisisce rilevanza: benché collocata in un apparato complessivo che è quello passato attraverso le trasformazioni degli anni Trenta, la φύσις del corso del 1942-43, tornando a esprimere lo schiudersi dell'ente, si riavvicina a quella del 1929-30, da cui pareva essersi fatalmente allontanata. La nozione, il cui rilievo nell'ambito della speculazione heideggeriana aumenterà all'aumentare contestuale dell'interesse del filosofo per la Grecia degli esordi, viene allora a costituire una ulteriore giustificazione dell'accostamento tra la *Vorlesung* sulla metafisica e quella su Parmenide, nella quale “φύσις” torna a essere uno dei modi possibili di dire la manifestatività:

²⁸² *GM*, p. 39. A leggere in totale continuità φύσις e *Walten der Welt* così come essi vengono presentati nei *Concetti fondamentali della metafisica* è anche Knowles, il quale, d'altra parte, associandosi all'interpretazione che di Heidegger fornisce Derrida – e cercando di leggere il pensiero del primo servendosi dell'impianto teorico del secondo –, finisce per incasellare entrambe le nozioni in un presunto tentativo heideggeriano di promuovere un concetto di mondo come centro propulsore di un agone perenne fra gli enti. Cfr. A. Knowles, *Toward a Critique of Walten: Heidegger, Derrida and the Henological Difference*, in «The Journal of Speculative Philosophy», XXVII, 2013, pp. 265-276.

Spesso, e in modo anche corretto, si traduce φύειν con «crescere», tuttavia nel farlo ci si dimentica di pensare in modo greco tale «divenire» e «crescere» come *un venire fuori alla luce del giorno dalla velatezza del seme e dalla radice nell'oscurità della terra*. [...] Il φύειν della φύσις, *il lasciare schiudere e lo schiudersi*, lascia apparire nello svelato ciò che si schiude.²⁸³

La φύσις del *Parmenide* non descrive la chiusura operata dalla terra, ma il φύειν, l'emergere da essa, il venire fuori dalla velatezza mediante il quale l'ente si rende visibile all'uomo che lo lascia essere in un progetto. Senza slegarla dall'azione nascondente della terra – la quale, nel segno del conflitto tra ἀλήθεια e λήθη che costituisce il principale snodo tematico del corso, continua ad agire sullo sfondo – Heidegger presenta qui la φύσις in tutto il suo potenziale rivelativo, che fa sì che l'ente, vincendo l'oscurità e il rifiuto, venga spontaneamente a concedersi.

Certamente la presenza della terra e del suo lavoro di sottrazione costituisce una differenza rimarchevole rispetto alla proposta del 1929-30, ma altrettanto certamente gli aspetti di continuità che anche in questo caso si lasciano rintracciare fra le due *Vorlesungen* si rivelano in fin dei conti preponderanti: il φύειν di cui si parla nel *Parmenide*, facendosi carico degli aspetti di spontanea insorgenza dell'ente, corrisponde pressoché integralmente al *Walten* dei *Concetti fondamentali della metafisica*, in cui, pur senza contendersi lo spazio con la terra, il mondo, prevalendo, lascia che le cose giungano a mostrarsi in quanto tali nell'ambito di un'articolazione coerente. La *Vorlesung* su Parmenide non fa dunque che operare una rimodulazione complessiva del *Walten der Welt*, che, ricondotto alle fasi iniziali del pensiero, parla non più tedesco ma greco, divenendo il φύειν della φύσις. Facendo esprimere al φύειν ciò che già il *Walten* aveva ricevuto la funzione di manifestare, Heidegger appaia la sua nuova teoria della φύσις a quella di quasi quindici anni prima, completando così l'operazione – sempre parziale e implicita – di riavvicinamento del proprio impianto speculativo a quello del 1929-30.²⁸⁴

²⁸³ *Pm*, p. 255 (corsivi nostri).

²⁸⁴ Mantenendo coerentemente in sé tanto l'indisponibilità e la parzialità che contraddistinguono l'*Ereignis* e l'ἀλήθεια quanto i caratteri apertivi del mondo/aperto (in quanto, manifestatività, essere dell'ente), il *Parmenide* può a nostro avviso legittimamente candidarsi come testo di sintesi tra la prospettiva del pensiero dell'evento e quella – immediatamente precedente dal punto di vista della scansione cronologica delle opere – della cosmologia fenomenologica.

4. *L'uomo, la creatura, il poeta: il confronto con Rilke e il ritorno della questione dell'animale*

Nelle battute conclusive del *Parmenide*, dedicate a una definitiva puntualizzazione dei contorni dell'aperto, Heidegger dà il via al suo dialogo a distanza con Rilke, che finirà per rivelarsi uno dei più fecondi tra quelli intrattenuti dal filosofo con gli autori canonici della storia della letteratura (forse secondo, per intensità e ricorsività, soltanto a quello con Hölderlin).

Occasione dell'avvio del confronto con il poeta – che, come vedremo, non si limiterà alle pagine della *Vorlesung* del 1942-43, ma si intensificherà negli anni in ragione del sempre maggiore interesse di Heidegger per la parola poetica – è proprio il tentativo heideggeriano di conferire consistenza e originalità alla propria nozione di aperto: anche Rilke, infatti, ha parlato dell'*Offene*, ma, pur servendosi della medesima espressione, ha inteso qualcosa di affatto diverso e pressoché contrario rispetto a quanto le lezioni su Parmenide cercano di portare all'attenzione.²⁸⁵ Nel mirino di Heidegger, che di Rilke come di ogni altro autore è lettore creativo e sostanzialmente disinteressato a ricostruzioni fedeli ai registri della critica e della storia della letteratura,²⁸⁶ finisce in questo caso l'ottavo dei dieci componimenti che costituiscono le *Elegie duinesi*, in cui trova spazio una concezione dell'aperto che intende quest'ultimo come sito informe e illimitato della perdizione nell'ente, da cui l'uomo, in virtù della sua disposizione rappresentante e separante, risulta inevitabilmente escluso:

*La creatura, qualsiasi gli occhi suoi, vede
l'aperto. Soltanto gli occhi nostri son
come rigirati, posti tutt'intorno ad essa,
trappole ad accerchiare la sua libera uscita. [...]
Noi non abbiamo mai dinanzi a noi, neanche per un*

²⁸⁵ «Ciò che Rilke, soprattutto nell'ottava delle sue *Elegie duinesi*, chiama "l'aperto", e quanto il pensiero in merito all'essenza dell'ἀλήθεια concepisce nella parola "l'aperto", hanno in comune soltanto il suono dei vocaboli» (*ivi*, p. 271).

²⁸⁶ Lo stesso Rilke, del resto, nutriva scarsa simpatia per la critica letteraria, su cui egli, in una lettera scritta all'amico Franz Kappus nella primavera del 1903, si esprime lapidariamente: «È qui subito una preghiera: leggete il meno possibile scritti di critica estetica, sono o opinioni faziose, impietrate e ormai senza senso nel loro inanimato irrigidimento, o abili giochi di parole, in cui oggi vince questo parere e domani il contrario. Le opere d'arte sono di un'indicibile solitudine e nulla le può raggiungere poco quanto la critica. Date ogni volta ragione a *voi stesso* e al vostro sentimento di contro a ogni simile interpretazione, trattazione o introduzione» (R. M. Rilke, *Lettere a un giovane poeta*, cit., pp. 24-25).

*giorno,
lo spazio puro dove sbocciano
i fiori a non finire.²⁸⁷*

L'aperto dell'*Ottava elegia*, tradotto nel lessico heideggeriano, è lo spazio libero dalle distinzioni imposte dalla struttura in-quanto, la quale, permettendo di comprendere gli enti come gli enti che sono, costituisce sì per chi la possiede un vantaggio in termini di sfruttamento conoscitivo e produttivo delle cose, ma comporta in ultima istanza anche un rapporto con il reale all'insegna delle divisioni e della lontananza.²⁸⁸ L'uomo, per Rilke, potrà ben avere mondo, ma sarà sempre inevitabilmente sprovvisto dell'accesso all'aperto, giacché egli vive con l'ente che si manifesta un rapporto all'insegna dell'opposizione e non dell'immersione:

*E noi: spettatori sempre, in ogni dove
sempre rivolti a tutto e mai all'aperto!
Riempircene e spagliare. Lo ordiniamo e frana.
Lo riordiniamo e franiamo anche noi.²⁸⁹*

Un legame sostanzialmente diverso con l'aperto è invece dischiuso, nell'ottica rilkeana, all'animale (la creatura) – e a ben vedere anche a ogni ente che non sia il *Dasein* –, che, in assenza delle catene dell'in quanto, è libero di sprofondarsi nell'unità inseparabile del tutto, in cui le distinzioni fra gli enti, le scissioni fra soggetti e oggetti e le preoccupazioni per l'avvenire sono integralmente neutralizzate.²⁹⁰ Alla creatura, generalmente subordinata all'uomo dal

²⁸⁷ R. M. Rilke, *Ottava elegia*, in Id., *Elegie duinesi*, trad. it. di E. e I. De Portu, Einaudi, Torino 1978, p. 49. Riportiamo qui di seguito il testo citato nell'originale tedesco: «Mit allen Augen sieht die Kreatur / das Offene. Nur unsre Augen sind / wie umgekehrt und ganz um sie gestellt / als Fallen, rings um ihren freien Ausgang. / [...] Wir haben nie, nicht einen einzigen Tag, / den reinen Raum vor uns, in den die Blumen / unendlich aufgehn».

²⁸⁸ «Il significato fondamentale, determinante e basilare della parola "l'aperto" è per Rilke lo sconfinato, l'infinito, ciò in cui gli esseri viventi esalano l'ultimo respiro dissolvendosi liberamente nelle incessanti relazioni dei nessi naturali, per librarsi nello sconfinato» (*Pm*, p. 278).

²⁸⁹ R. M. Rilke, *Ottava elegia*, cit., p. 53 («Und wir: Zuschauer, immer, überall, / dem allen zugewandt und nie hinaus! / Uns überfüllts. Wir ordnens. Es zerfällt. / Wir ordnens wieder und zerfallen selbst»).

²⁹⁰ A mancare all'animale, nello specifico, è un rapporto di natura "esistenziale" con la propria morte. Sprovvisto di una vera coscienza della morte, l'animale è conseguentemente libero dalle preoccupazioni che inevitabilmente si accompagnano a una proiezione di sé nell'avvenire, e può così consegnarsi alla serenità spassionata che

punto di vista assiologico in conseguenza della sua mancanza di λόγος, è dischiusa nell'ottica del poeta una esperienza dell'ente integra e genuina al punto tale da non poter neppure venire concepita da chi, conducendosi nel mondo soltanto attraverso la ragione rappresentante, non sa vedere che differenze e oggetti da manipolare.

Vi avevamo accennato al principio del paragrafo: la concezione dell'aperto pensata da Rilke, nella sua valorizzazione dell'incoscienza e dell'immersione completa nell'ambiente, si colloca agli antipodi rispetto a quella heideggeriana, che identifica l'*Offene* con lo stesso manifestarsi dell'essere. Anche per Heidegger, certo, la progettualità esclusivamente rappresentativa costituisce una deviazione, una regressione dell'uomo nella *Weltarmut*; tuttavia, proprio perché tale maniera di rivolgersi all'ente e al fondamento non è la più originaria, ma quella mediante la quale l'*humanitas* rinuncia al mondo di cui è "formatrice", l'esclusione dell'uomo dall'accesso all'aperto in ragione di essa rappresenta secondo il filosofo un'operazione teoreticamente piuttosto debole: estendendo la condotta di un unico tipo umano – quello della tecnica – a quella di tutti gli altri, Rilke perde di vista le vette più alte che l'uomo può raggiungere, e in ultima battuta, non potendo più contare sull'uomo stesso – ormai di fatto messo fuori gioco in quanto incapace di esperire l'aperto –, è costretto a ripiegare sull'animale, attribuendogli tutte le migliori qualità e proiettando su di esso le aspettative di cui gli uomini non si sono rivelati all'altezza. Nella visione di Heidegger, in altri termini, il Rilke dell'*Ottava elegia* non si dimostra attento studioso delle umane vicende, riuscendo infine a delineare come modello di condotta soltanto quello che implicitamente suggerisce agli uomini di rinunciare a ciò

caratterizza l'aperto di matrice rilkeana. Il distacco tra Rilke e Heidegger, pertanto, si produce su un livello ulteriore a quello del semplice accesso all'aperto: proprio ciò che per lo Heidegger di *Essere e tempo* garantisce al *Dasein* la possibilità di guadagnare un'esistenza propria a se stessa – il precorrimento della propria morte –, rappresenta per Rilke il vizio capitale dell'esperienza umana, quello che, mettendola continuamente al cospetto del proprio limite invalicabile, le impedisce di godere del libero legame con l'eternità (*Ewigkeit*) che contraddistingue la vita dell'animale. A questo proposito sono esplicative le parole di Szondi, che dell'opera di Rilke è stato interprete di prim'ordine: «La creatura vede l'aperto con tutti gli occhi perché non vede la morte. Solo gli occhi dell'uomo sono rivolti all'indietro, distolti dall'aperto, perché essi soli vedono la morte, perché soltanto l'uomo ha coscienza della morte. [...] Non solo è unicamente l'uomo a vedere la morte, ma la potenza di questa visione è così grande che tutto il resto viene messo in ombra, per cui in definitiva l'uomo non vede che la morte: tutta la sua esistenza è permeata da questo guardare verso la morte come al termine cui tendono tutte le cose future. [...] Poiché la creatura non ha sospetto della fine, non avendo altro che il futuro davanti agli occhi, la sua direzione volge a Dio, all'aperto» (P. Szondi, *Le "Elegie duinesi" di Rilke*, trad. it. di E. Agazzi, SE, Milano 1997, p. 71).

che li rende tali per confluire nel vasto regno dell'*animalitas*: «Per Rilke sono esattamente la “coscienza” umana, la ragione e il λόγος a costituire i limiti che rendono l'uomo meno dotato dell'animale. Dobbiamo dunque diventare “animali”?».²⁹¹

Una volta collocato sul piano del problema dell'essere – e nel corrispondente ambito del conflitto che presiede alla formazione delle configurazioni aletheiologiche –, l'aperto diviene invece qualcosa di radicalmente altro, uno spazio di manifestatività e di concessione che, affrancatosi dalla contesa con la velatezza, necessita, per il proprio dispiegamento, di un lasciar-essere che è ad appannaggio dell'umano:

L'«aperto» che è essenzialmente nell'ἀλήθεια lascia anzitutto che l'ente si schiuda e sia presente in quanto ente. Tale aperto lo vede soltanto l'uomo. [...] L'animale, al contrario, non vede né scorge mai l'aperto nel senso della svelatezza dello svelato. Appunto per questo, però, non può nemmeno muoversi nel chiuso in quanto tale, e tantomeno può rapportarsi al velato. L'animale è insomma escluso dall'ambito essenziale del conflitto fra svelatezza e velatezza.²⁹²

La linea di Heidegger è chiara, e sembra non lasciare spazio a eventuali contro-argomentazioni che riabilitino le posizioni di Rilke: rimanendo escluso dalla possibilità di comprendere l'avvicinarsi di svelatezza e velatezza – cioè il compenetrarsi di apertura e chiusura – che presiedono alle diverse conformazioni dell'ente, l'animale non può fare alcuna esperienza dell'aperto, che come tale – alla stessa maniera del concetto di mondo, di cui è una sostanziale riproposizione – appartiene esclusivamente all'uomo.

Quale che sia, fra le due proposte esaminate, quella teoreticamente più convincente (sempre ammesso che esse si prestino a venire confrontate in questi termini), ci si impone a questo punto una considerazione in certo modo disambiguante, capace di contestualizzarle e di collocarle nell'apparato complessivo da cui rispettivamente scaturiscono – e a partire dal quale soltanto possono risultare adeguatamente comprensibili –: sebbene entrambi interessati alla questione dell'aperto, Rilke e Heidegger muovono da contesti e necessità di partenza piuttosto diversi, che costituiscono la premessa della radicale diversità delle conclusioni a cui giungono.

²⁹¹ *Pm*, p. 274 (nota).

²⁹² *Ivi*, p. 282.

In questo senso, tornando a parlare con il vocabolario heideggeriano, potremmo forse arri-schiarci a dire che il Rilke dell'*Ottava elegia*, nella sua esaltazione dell'ingenuità e della fu-sione con l'ambiente che caratterizzano la vita animale, cerca di promuovere poeticamente una *comunanza con la terra*, vale a dire con la porzione di realtà che, nascondendosi e tacendo, si presta a venire esperita soltanto vivendola direttamente, senza poter essere fatta oggetto di speculazioni;²⁹³ e che Heidegger, invece, è interessato anche – e forse soprattutto – alla *com-prensione del mondo* come polo che, uscito dalla contesa con la terra, si presta a essere inserito in coordinate ermeneutiche precise e a venire lasciato essere da un progetto che in quanto tale appartiene all'uomo e a nessun altro. L'aperto di Rilke è la terra, quello di Heidegger è il mondo (uscito dalla contesa con la terra stessa).

È allora questa, a nostro avviso, la ragione per cui le due posizioni, pur dicendo entrambe dell'aperto, si mostrano all'apparenza così scarsamente dialoganti: facendo l'una le veci della manifestatività comprensibile e l'altra quelle del diniego ineffabile, esse si collocano di fatto ai due capi opposti della contesa. Dato però che quest'ultima rappresenta pur sempre un *uni-cum*, in cui i poli opposti, pur confliggendo, vengono compenetrandosi, ne possiamo conclu-dere che, per quanto effettivamente distanti, la proposta "terrestre" di Rilke e quella "mondeg-giante" di Heidegger si prestano anche a venire riunite in sintesi: la lettura di esse in continuità rende potenzialmente ragione della mutevolezza delle configurazioni dell'ente ben più di

²⁹³ In favore di una simile interpretazione dell'intenzione rilkiana sembrano parlare alcuni versi della *Nona elegia*, in cui il poeta canta il movimento silenzioso della terra, la quale non si presta a venir racchiusa negli umani discorsi, e che allo stesso tempo, proprio negandosi, contribuisce all'intensificarsi del sentimento degli amanti: «Anche il viandante dal pendio della cresta del monte / non porta a valle una manciata di terra, / *terra a tutti indicibile*, ma porta una parola conquistata / [...] Non è forse l'astuzia segreta / *di questa terra che sa tacere*, quand'essa sollecita gli / amanti così / che ogni cosa s'esalta nel loro sentire?» (R. M. Rilke, *Nona elegia*, in *Id, Elegie duinesi*, cit., p. 57, corsivi nostri). Vale a questo punto la pena di ricordare che proprio nell'elegia in questione quello che nell'*Ottava elegia* è il lamento per la condizione incompleta e separante dell'uomo si tra-sforma nello stato d'animo gioioso che segue alla scoperta del mondo interiore, spazio entro il quale l'uomo stesso può godere dell'eternità che il suo spirito gli garantisce. Mentre allora l'ottavo componimento tratteggia i contorni della dimensione da cui soltanto l'uomo è escluso – l'aperto –, il nono, operando una sorta di ribalta-mento di prospettiva, prende di mira ciò che è invece solamente umano, mostrando infine che, benché escluso da una comunanza integrale con la terra, l'uomo può ritagliarsi uno spazio alternativo, in cui la dimensione della parola – propria solo all'umano – diviene occasione di salvezza per tutto il resto dell'ente. Tenendo conto di ciò, la proposta di Rilke rimane comunque "terrestre", ma lascia spazio per un dire che, pur non togliendola dal nascondimento che la caratterizza, la pone al centro del discorso umano.

quanto non riuscirebbe a fare una presa di posizione per una soltanto delle due, e tale interazione, inoltre, come resa teorica alternativa della contesa tra terra e mondo, rappresenta quasi una esplicazione ulteriore della struttura interna dell'ἀλήθεια heideggeriana. La proposta di Rilke e quella di Heidegger, anche quando paiono distanti e inconciliabili, si lasciano armonizzare nella misura in cui, prese in una *Auseinandersetzung*, dicono della struttura del reale ben più di quanto non riuscirebbero a fare da sole.

Ciò che ad ogni modo, al di là delle nostre ipotesi interpretative sulla questione, emerge dall'exkursus del *Parmenide* sull'*Ottava elegia* – e ciò che in fin dei conti più importa in questa sede – è che tanto per Heidegger quanto Rilke l'animale è referente imprescindibile per l'opera di definizione dei contorni dell'umano: che infatti si intenda quest'ultimo alla stregua di un ente rappresentante e separante (Rilke) o del custode che lascia essere il fondamento in un progetto originario (Heidegger), l'immagine dell'umano che si costruisce viene in ambo i casi ricavata dalla sua opposizione a quella dell'animale non umano. L'aperto della *Vorlesung* del 1942-43 e quello delle *Elegie* si collocano agli antipodi, ma condividono la necessità di guardare all'animalità per poter definire l'*humanitas* in termini sostanzialmente alternativi rispetto a quelli tramandati dalla tradizione.²⁹⁴

Nello specifico, per il nostro tentativo di valorizzazione dei *Concetti fondamentali* del 1929-30 è di particolare rilievo il fatto che, anche nel caso del problema dell'animale, le lezioni su Parmenide riprendano una tendenza già propria al corso sulla metafisica: l'opposizione della progettualità del *Dasein* a quella stordita e irretita del vivente non umano, nel 1942-43 come nel 1929-30, oltre a consolidare l'immagine che del *Dasein* stesso è stata proposta,

²⁹⁴ La differenza fondamentale fra il filosofo e il poeta risiede in questo caso nel fatto che, mentre per il primo il punto di partenza è rappresentato sempre e indiscutibilmente dall'uomo, per il secondo non può darsi definizione dell'*humanitas* senza passare per una previa indagine sullo statuto del vivente non umano. Su questo sono piuttosto esplicative le considerazioni che riportiamo qui di seguito, che fanno tra l'altro specifico riferimento all'*Ottava elegia*: «Rilke vuole capire, prima ancora di dare una forma nuova alla vita, che cosa è vita per poi poterla eventualmente riformare, riformulare. Il problema è: da dove partiamo? Partiamo da noi? Dall'uomo? [...] Al contrario, Rilke fa un ragionamento completamente opposto, dicendo che non è possibile partire dall'uomo, proprio perché gli uomini “compiono tutti l'errore di porre differenze troppo forti” [...] Ed ecco perché, secondo Rilke, questo modello di uomo non può costituire il punto di partenza per interrogarsi intorno alla vita in quanto tale. Il punto di partenza secondo Rilke, quindi, sarà la creatura, l'animale, la *Kreatur*, in tedesco» (E. S. Storace, *Il poeta e la morte. Una prospettiva estetica sulle “Elegie duinesi” di Rainer Maria Rilke*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 51-52).

fornisce spunti significativi in vista di una connotazione etica dell'*Ent-wurf* che lascia essere. Sostenere che il vivente difforme dall'esserci non ha mondo poiché sprovvisto di in-quanto (come nei *Grundbegriffe*) e che l'animale non può scorgere l'aperto in virtù della sua esclusione dagli ambiti della velatezza e della svelatezza (è il caso del *Parmenide*) significa ugualmente affermare per via implicita una nicchia di *dover-essere* riservata all'ente che, libero per il mondo e per l'aperto, esiste nel modo del *poter-essere*. Dopo aver riproposto il mondo della *Vorlesung* del 1929-30 nelle vesti dell'aperto, allora, il corso del 1942-43 rilancia anche l'analisi comparativa e i suoi impliciti risvolti per la prassi umana, che del corso sulla metafisica – della cui assoluta centralità, a questo punto, ci si sarà facilmente convinti – rappresenta uno dei temi fondamentali.

Confermando – e forse radicalizzando – le posizioni sull'animalità occupate per la prima volta nel 1929-30, il corso di quasi quindi anni dopo finisce per confermare anche la dimensione etica del progetto umano che in quella sede aveva fatto la sua comparsa. Nel corso di tale lavoro di puntualizzazione, come si è cercato qui di mostrare, Heidegger trova in Rilke, che si colloca su posizioni assai differenti, un prezioso interlocutore, che gli permette, seppur per via di opposizione, di consolidare le proprie convinzioni e di veicolarle in maniera notevolmente più incisiva. Un percorso simile egli batterà qualche anno dopo nella conferenza *Wozu Dichter?*, nell'ambito della quale le differenze emerse nelle battute finali del *Parmenide* verranno appianate, e la conciliazione con la parola poetica di Rilke segnerà la messa a tema definitiva dell'essere quale evento linguistico portato a manifestazione dal dire poetante.

4.1 Perché i poeti? Rischiosità dell'essere e linguisticità del mondo

Non è certamente questa la sede più indicata per un approfondimento del rapporto intrattenuto da Heidegger con la poesia e l'arte in generale, tanto più se si tiene fermo che il proposito del presente capitolo è quello di raffrontare la *Vorlesung* del 1942-43 con quella del 1929-30 – opere in cui tali temi trovano ben poco spazio. Ciò nondimeno, sporgersi brevemente oltre il contesto circoscritto di nostro diretto interesse, lungi dal fuorviarci e dal distoglierci dagli intenti che ci muovono, finirà per gettare un lume ulteriore su quanto finora si è cercato di sostenere.

Il filo conduttore tra le questioni e i problemi del *Parmenide* e quelli che ci proponiamo di approfondire nelle pagine che seguono è il confronto di Heidegger con Rilke, che trova nelle

pagine di *Wozu Dichter?* una riorganizzazione e una specificazione assai significative.²⁹⁵ Qui Heidegger, a differenza che nelle lezioni di pochi anni prima, non si cimenta in uno smontaggio dei luoghi canonici dell'opera del poeta, ma cerca nei frammenti isolati – e pressoché sconosciuti alla critica – tracce di un poetare capace di dire l'evento. È così che inizia la lettura heideggeriana di *Come la natura abbandona gli esseri...*, componimento tardo e da Rilke mai destinato alle stampe in cui, pur nel minor rigore stilistico che caratterizza gli scritti inediti e proprio in virtù di esso, parla una concezione dell'essere e del ruolo dell'uomo nel mondo affatto diversa da quella proposta negli scritti rilkiani editi.²⁹⁶ Tema centrale del frammento è, in linea con il nucleo teorico da cui muove l'*Ottava elegia*, il rapporto dei diversi enti con il principio da cui traggono fondamento:

*Come la natura abbandona gli esseri
al rischio della loro sorda brama, e nessuno
particolarmente protegge nei solchi e sui rami,
Così anche noi siamo, nel fondamento primo del nostro essere,
non particolarmente dilette. Siamo arrischiati. Soltanto che noi
più ancora che pianta e animale
con questo rischio andiamo, lo vogliamo...*²⁹⁷

²⁹⁵ Cfr. M. Heidegger, *Wozu Dichter?*, 1946, in *Holzwege*, cit., trad. it. *Perché i poeti?*, in *Sentieri interrotti*, cit., pp. 248-297. Il titolo della conferenza trae origine dalla lirica hölderliniana *Pane e vino* – in cui ci si chiede appunto quale possa essere il ruolo dei poeti in un tempo di povertà e privazione spirituali –, esplicitamente citata da Heidegger nella conferenza romana su Hölderlin e l'essenza della poesia: «Il poeta, persistendo così, da solo, nel supremo isolamento della propria destinazione, consegue la verità per il suo popolo, del quale è rappresentante, e per questo lo consegue in verità. Di ciò viene dato l'annuncio nella settima strofa dell'elegia *Brod und Wein* [Pane e vino]. In essa è detto al modo della poesia quanto qui poteva essere esposto soltanto al modo del pensiero» (M. Heidegger, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, 1936, in *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, a cura di F.-W. v. Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1981, trad. it. di L. Amoroso, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 1988, p. 57).

²⁹⁶ La poesia in questione, di cui Heidegger riporta alcuni versi – poi tradotti dal curatore dell'edizione italiana del testo in cui *Wozu Dichter?* è raccolto – è contenuta integralmente in traduzione italiana nella selezione di componimenti dal titolo *Le api dell'invisibile*. Cfr. R. M. Rilke, *Le api dell'invisibile. I quattro requiem e altre poesie (1897-1926)*, trad. it. di U. Pomarici, Artem, Napoli 2016.

²⁹⁷ M. Heidegger, *Perché i poeti?*, cit., p. 255. Di seguito il testo tedesco: «Wie die Natur die Wesen überläßt / dem Wagnis ihrer dumpfen Lust und keins / besonders schützt in Scholle und Geäst: / so sind auch wir dem

L'interpretazione che Heidegger fornisce del componimento è tutto sommato lineare: la natura – che egli interpreta come φύσις, manifestazione dell'essere –, abbandonando a se stesso l'ente, è da concepirsi nei termini di un *rischio* (*Wagnis*). L'essere è in sé rischio, e gli enti che da esso dipendono sono, conseguentemente, gli arrischiati: i tratti di ogni regione determinata dell'ente sono regolati da una certa misura di rischio a cui l'essere la espone, e le gradazioni dell'essere sono pertanto gradazioni del rischio. L'ente più arrischiato è l'uomo, giacché egli «ben più di pianta e animale» è disposto ad accettare il rischio – al punto che addirittura *lo vuole*. La differenza sostanziale tra l'uomo e il resto del vivente consiste secondo il Rilke di *Wozu Dichter?* nella maggior rischiosità dell'esistenza dell'uomo rispetto alla semplice vita che contraddistingue il resto dell'ente.

Come è da intendersi secondo Heidegger tale disposizione al rischio? Si è ritenuto che nella lettura del filosofo essa rappresenti l'ammissione da parte di Rilke di una superiore dignità ontologica (anche se certamente non assiologica) dell'uomo rispetto all'animale.²⁹⁸ A ben vedere, però, i termini della questione sono leggermente diversi: scrivendo che, in quanto uomini, «con questo rischio andiamo», Rilke si riferisce nella visione di Heidegger alla «imposizione incondizionata di sé [da parte dell'uomo] secondo un progetto che ha già posto il mondo come l'insieme degli oggetti producibili».²⁹⁹ Il fatto che gli uomini vadano con il rischio non significa per Rilke che di per sé essi siano più vicini all'essere, poiché l'andare con il rischio di cui l'umanità si fa portatrice è prima di tutto un rischiare di sfruttare fatalmente la terra proprio a causa della dimenticanza dell'essere stesso in cui è caduta. La volontà di rischio dell'uomo non è altro che una variazione sul tema della volontà di potenza, che guida ogni muoversi tra le cose del mondo dell'uomo rappresentante.

Lo spiraglio fondamentale nella direzione di una lettura del frammento che ne sostenga il carattere rivalutante nei confronti della condotta umana viene invero rinvenuto da Heidegger

Urgrund unseres Seins / nicht weiter lieb; *er wagt uns*. Nur daß wir, / mehr noch als Pflanze oder Tier / *mit* diesem Wagnis gehn ; es wollen...».

²⁹⁸ «In questi versi Rilke, secondo Heidegger, all'opposto che nell'*Ottava elegia*, riconosce che la superiorità e maggiore dignità ontologica dell'uomo sull'animale sta nel suo essere costitutivamente esposto al rischio della perdita della sua *essenza di uomo*» (G. Gurisatti, *Est/etica ontologica*, cit., p. 211). Tale lettura è in linea generale corretta, ma, come avremo modo di vedere a breve, non è in questi versi che Heidegger rintraccia il cambio di posizioni da parte di Rilke (in essi, anzi, egli ritrova più o meno lo stesso scenario dell'*Ottava elegia*), ma in quelli immediatamente successivi.

²⁹⁹ M. Heidegger, *Perché i poeti?*, cit., p. 266.

nei versi successivi, che di quelli finora citati rappresentano una sorta di inaspettato ribaltamento:

*...talvolta anche
siamo più arrischianti (non per nostro vantaggio)
della vita stessa; per un soffio
più arrischianti... Ciò ci forgia, al di fuori della protezione,
un esser-sicuro, là dove agisce la gravitazione
delle forze pure; ciò che, infine, ci custodisce
è il nostro esser-senza-protezione, e che noi
ci siamo rivoltati nell'Aperto, avendo visto la minaccia...³⁰⁰*

Ciò che consente all'uomo di liberarsi della progettualità soltanto rappresentante non è tanto o solo il suo volere il rischio – cioè il suo farsi guidare da una nietzscheana volontà di potenza –, quanto il fatto che tale esposizione al pericolo genera in seconda battuta una sicurezza (l'esser-sicuri di cui leggiamo nella poesia) data dalla possibilità di cui l'*humanitas* dispone – dalla sua posizione di senza-dimora, vale a dire nella sostanziale libertà dalle maglie al contempo protettrici e limitanti dell'istinto – di agire altrimenti da come abitualmente agisce, e di rivolgersi così allo spazio emancipante dell'aperto. L'uomo, in altri termini, proprio poiché privo dell'istinto che garantisce protezione all'animale, può *scegliere*, una volta presa coscienza della sua situazione, non più di volere, ma di lasciar-essere, rendendosi così libero per il presentarsi dell'essere. L'esser-sicuro è prima di tutto l'esito di un poter-essere, di un poter-essere-sicuro.³⁰¹

³⁰⁰ Ivi, p. 255 («manchmal auch / wagender sind [wir] (und nicht aus Eigennutz) / als selbst das Leben ist-, um einen Hauch / wagender... Dies schafft uns außerhalb von Schutz, / ein Sichersein, dort wo die Schwerkraft wirkt / der reinen Kräfte ; was uns schließlich birgt / ist unser Schutzlossein und daß wir's so / in's Offne wandten»).

³⁰¹ Non è dunque il semplice andare con il rischio dell'uomo a costituire la sua possibilità di salvezza, ma il fatto di poter scegliere una condotta essenzialmente opposta a quella arrischiante (e tale libertà di scelta è naturalmente anche ciò che fa sì che egli possa rischiare). A concedere all'uomo i margini per la salvezza non è una determinata condotta (il rischio), ma il *poter-essere*, che gli consente tanto di rischiare quanto di non farlo. È vero che è lo stesso Heidegger, riprendendo lo Hölderlin di *Patmos*, a scrivere che dove c'è il rischio cresce ciò che salva, ma è vero anche che quello dell'ottenimento della salvezza mediante il rischio è già uno scenario contingente, determinato: la visione del rischio può far sì che l'uomo si riprenda da esso e si incammini sulla via di una progettualità di diversa natura. Tuttavia, la possibilità originaria della salvezza non scaturisce necessariamente dal rischio, ma

Ma Heidegger si spinge anche più in là, andando oltre la parola esplicita di Rilke. Quest'ultimo, pur profilando la possibilità per l'uomo di accedere all'aperto – che nell'*Ottava elegia* gli era stata nettamente negata – non fornisce indicazioni (almeno non nel frammento in analisi) su quale sia il tipo umano destinato a compiere il rivolgimento oltre il fare esclusivamente tecnico. È qui, allora, che Heidegger compie un passo fondamentale – per la verità preparato già a partire dalla conferenza su Hölderlin di un decennio prima – verso l'ulteriore trasfigurazione dell'essere: l'*Ereignis*, nel movimento di rifiuto e concessione che lo segna, non è più un venire alla presenza che l'uomo attende soltanto nel silenzio, poiché il suo manifestarsi può in qualche modo venir *detto*, espresso nella parola. L'essere si accoglie anche e soprattutto *linguisticamente*, e tale opera di accoglienza spetta ai poeti, «i più arrischianti»:

L'essere, in quanto è se stesso, misura la propria regione che è ritagliata mediante il suo attuarsì (*wesen*) nella parola. Il linguaggio è il recinto, cioè la casa dell'essere. [...] Ma poiché l'introduzione dell'esser-sicuro è opera dei più arrischianti, questi dovranno arrischiare il linguaggio. I più arrischianti arrischiano il dire. [...] Il loro dire investe il rivolgimento rimemorativo della coscienza che volge il nostro esser-senza-protezione nell'invisibile della *regione interiore del mondo*.³⁰²

I più arrischianti sono i poeti, ma i poeti il cui canto volge nell'Aperto il nostro esser-senza-protezione. Essi cantano perché rovesciano la separazione contro l'aperto, e, rimemorando, interiorizzano la non-salvezza nel tutto salvifico; nella miseria rimemorano la salvezza.³⁰³

dal fatto che, come sappiamo fin da *Essere e tempo*, il *Dasein* è l'ente integralmente segnato dal possibile, e che pertanto egli avrebbe in linea teorica anche la possibilità di scegliere l'essere senza bisogno di passare per il rischio. L'esser-senza-protezione, allora, è un altro modo di dire il poter-essere, che fa sì che all'uomo sia concessa la libertà tanto per la volontà di potenza quanto per il progetto che lascia essere. Ci sembra, alla luce di ciò, che si dia in Heidegger una differenza tra un *a priori della salvezza* (in ragione di cui la via dell'essere può venire percorsa indipendentemente dal rischio) e una *salvezza contingente* (la quale, dato che l'uomo contemporaneo si trova in una situazione di rischio, gli ricorda che proprio il rischio dischiude inedite possibilità di uscire dal pericolo).

³⁰² M. Heidegger, *Perché i poeti?*, cit., pp. 287-288, corsivo nostro. La definizione del linguaggio come «casa dell'essere», lo ricordiamo, è proposta da Heidegger anche nella *Lettera sull'“umanismo”*, che della conferenza in questione è tra l'altro coeva (cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'“umanismo”*, cit., p. 267).

³⁰³ M. Heidegger, *Perché i poeti?*, cit., p. 295.

Il fondamento, in quanto *Ereignis*, è essenzialmente linguistico, e il poeta, mirando all'essere e includendolo nel proprio dire, fa sì che esso, venendo alla presenza in seguito a quello stesso dire, apra all'uomo la dimensione interiore del mondo. Il mondo si manifesta nella sua intima struttura a un dire e per un dire che, scompaginando gli schemi del linguaggio abituale, è capace di far pendere la bilancia dell'essere, trasformando la λήθη in ἀληθής, il velato nello svelato. L'esser-senza-protezione dell'uomo, che gli concede la possibilità di decidersi tanto per il progettare rappresentante quanto per quello custodente, è la premessa fondamentale per il dire dei poeti, i quali, proprio perché privi di protezioni – e perciò anche di limitazioni – possono liberamente dispiegare un progetto che, nominando direttamente l'essere, lo porta a manifestazione senza bisogno di suscitarglielo tecnicamente. La progettualità poetica dice integralmente il fondamento, portandolo a manifestazione senza per questo smettere di lasciarlo essere.³⁰⁴

L'operazione di Heidegger è allora sostanzialmente riuscita: lo sviluppo complessivo di *Wozu Dichter?* ha messo in luce la linguisticità e la dicibilità che caratterizzano l'essere, oltre che la funzione edificante dell'attività poetica, e lo ha fatto, per così dire, *performativamente*, cioè proprio attraverso l'interpretazione di un frammento poetico. Il detto di Rilke, secondo una modalità assai consueta al procedere speculativo heideggeriano, è stato reso utile alla causa dell'essere anche contro le intenzioni del poeta, divenendo occasione per un pensiero che, faticosamente alla ricerca di spunti in vista della nomina di un fondamento sfuggente, ha trovato in esso un luogo privilegiato del proprio esplicitarsi. In questo contesto di rielaborazione creativa della parola rilkeana, la separazione della regione dell'umano da quella

³⁰⁴ Abbiamo rilevato poco sopra che Rilke non fornisce indizi sull'identità del tipo umano più arrischiante, ma a ben vedere ciò corrisponde al vero solo in parte, poiché il poeta, nella già citata *Nona Elegia*, identificando il compito dell'esistenza umana nel *dire*, nel rivelare le cose così come esse sono nella loro intima essenza, si pone in fin dei conti sulla stessa linea di Heidegger: «Forse noi siamo *qui* per dire: casa / ponte, fontana, porta, brocca, albero da frutti, finestra, / al più: colonna, torre... Ma per *dire*, comprendilo bene / oh, per dirle le cose *così*, che a quel modo, esse stesse, / nell'intimo / mai intendevano d'essere. [...] Qui è il tempo del *dicibile*, *qui* la sua patria» (R. M. Rilke, *Nona elegia*, cit., p. 57). Di ciò fornisce testimonianza di nuovo Szondi, che commentando l'elegia in questione si esprime come segue: «Salvare le cose dalla dissoluzione significa dirle, strapparle all'esistenza meramente esteriore, esposta all'effettivo annientamento, e ricondurle nel mondo interiore degli uomini» (P. Szondi, *Le "Elegie duinesi" di Rilke*, cit., p. 123). È pertanto l'uomo *dicente*, per Heidegger come per Rilke, quello incaricato della salvezza non tanto e non solo del genere umano, ma anche del resto dell'ente, nonché dell'essere che proprio tramite la parola poetica esce momentaneamente dal proprio nascondimento.

dell'aperto di cui canta l'*Ottava elegia* viene mostrata da Heidegger nella sua sostanziale sanabilità: l'attività poetica, dicendo il fondamento nell'atto stesso con cui lo lascia essere, riconcilia aperto e uomo mediante la conversione della progettualità di quest'ultimo da rappresentante a dicente. L'uomo, così, può infine vedere l'aperto *mit allen Augen* – secondo la formulazione dell'incipit dell'elegia – esattamente come l'animale, e ciò non appaiando la propria condotta ai criteri dell'*animalitas*, ma trasformando profondamente la propria *humanitas*.

Tratteggiati i contorni dell'umanità a venire della cui formazione Heidegger ha intenzione di farsi carico, rimane ancora da chiedersi cosa resti, dopo la riconduzione al linguaggio della struttura interna del mondo, del carattere pre-discorsivo che a quest'ultimo era stato attribuito nella *Vorlesung* del 1929-30 – e, anche se implicitamente, nel *Parmenide*. Il mondo, abbiamo appreso in *Wozu Dichter?*, si rende manifesto in seguito a un dire che, svelandone le parti abitualmente adombrate, apparcchia le condizioni per l'emergere di una nuova conformazione dell'ente: «Il dire del cantore dice l'intero intatto dell'esistenza del mondo».³⁰⁵ Il mondo si apre per un progetto che attende e custodisce, ma al contempo anche *dice e nomina*.³⁰⁶

Giunti ormai al termine di un percorso che del mondo heideggeriano ha cercato di mettere in luce i caratteri fondamentali, ci sembra di poter concludere con legittimità che, anche nello Heidegger maturo e nella sua quasi esclusiva attenzione per i tratti linguistici dell'evento che contraddistingue la sua ricerca, la pre-discorsività dell'apertura possibilizzante operata dal mondo non viene lasciata indietro: nell'impianto speculativo del filosofo convivono infatti le due facce del mondo, quella linguistica chiamata in causa dal poeta e quella non ancora linguistica dell'*Ent-wurf* che lascia essere, e convivono come possibilità alternative – ma non reciprocamente escludentesi – di rapportarsi a un fondamento che, sfuggente e parziale, si

³⁰⁵ *Ivi*, p. 294.

³⁰⁶ «Il farsi mondo del mondo – la “verità dell'essere” nel lessico heideggeriano – è *verità di parola*. Accade, è evento di parola. [...] La poesia, di questa istituzione “linguistica” del mondo, è la custodia. [...] La poesia è *il mondo come parola*, il mondo come presa di parola, in cui l'io comincia a essere detto e poi pienamente si dice [...] I poeti parlano di questo *suono*, che mette in ordine il mondo, vi fa entrare il silenzio, mentre *chiama* al mondo, e *dichiara*, sé, gli altri, le cose – *il mondo*; nello stesso gesto di suono» (E. Mazzarella, *Perché i poeti. La parola necessaria*, Neri Pozza, Vicenza 2020, pp. 109, 110, 111).

presta in ogni caso a venire compreso da una progettualità alternativa rispetto a quella che guida la condotta abituale.³⁰⁷

³⁰⁷ Prova di tale convivenza delle due guise del mondo è il fatto che, sebbene la proposta della linguisticità dell'essere compaia già nella conferenza su Hölderlin del 1936, il carattere silenziosamente aprente del mondo di cui parla la *Vorlesung* del 1929-30 viene sostanzialmente confermato dalle proposte teoriche del *Parmenide* – che, lo ricordiamo, risale al semestre invernale 1942-43.

CONCLUSIONI

Ci si impone, giunti a questo punto, di tirare le fila del discorso condotto fin qui, cercando di metterne in luce prima di tutto la linearità dell'articolazione e la coerenza delle argomentazioni. L'obiettivo della ricerca è stato annunciato fin dalle battute iniziali: *Concetti fondamentali della metafisica*, corso universitario del semestre invernale 1929-30, necessitava di venire mostrato nella sua centralità ermeneutica all'interno dell'itinerario speculativo di Heidegger, e proprio di tale opera di valorizzazione – certamente non agevole, dato che il testo, in virtù del suo collocarsi cronologicamente a cavallo della svolta, viene di solito considerato un'opera di passaggio – si è incaricato il presente lavoro.

Nell'organizzare la struttura dell'esposizione, si è deciso, in considerazione della centralità teorica ma non cronologica della *Vorlesung* di nostro interesse, di non seguire le opere heideggeriane riferendosi alla data di composizione, ma di partire dal centro, leggendo *Essere e tempo*, i *Contributi alla filosofia* e il *Parmenide* – insieme alla vasta galassia di testi che a quelli da noi direttamente presi in esame ruota attorno – filtrandoli attraverso la lente dei *Concetti fondamentali*. Ne è scaturita una trattazione dai contorni tutto sommato originali, che, cercando di dimostrare la rilevanza di un testo determinato, è riuscita – pur marginalmente e senza pretese di esaustività – a fornire nuove chiavi di interpretazione anche per gli altri. Questi ultimi, prestandosi a venire letti non isolatamente ma in sinossi, hanno mostrato lati di sé normalmente disposti in secondo piano – quando non del tutto nascosti –, permettendoci di avanzare congetture interpretative nuove.

Abbiamo così dimostrato la funzione in certo modo strumentale del mondo di *Essere e tempo* – il quale nella *Vorlesung* diviene invece a tutti gli effetti punto culminante della trattazione –, la derivazione del *Sein-lassen* dei *Contributi* da quello proposto da Heidegger nel 1929-30, nonché la filiazione dell'aperto del *Parmenide* dalla *Welt* dei *Concetti fondamentali*. Più di tutto, in ogni caso, è emerso lo spessore assoluto degli stessi *Grundbegriffe*, nei quali viene raggiunto un equilibrio tra le funzioni dell'esserci e della sua progettualità e quelle del mondo e dell'essere che entro di esso si manifesta privo di precedenti come di seguito nell'opera di Heidegger. Tale raggiunto equilibrio, costituendo il principale portato teorico del corso universitario in questione, ha rappresentato il punto archimedeo a partire dal quale si è tentato qui di rovesciare la consueta prospettiva sul testo, nonché quello attorno al quale ruotano i concetti e le espressioni da noi utilizzati nel corso dell'esposizione (temporalità

accartocciata, cosmologia, nicchia di poter-essere, mediatezza...). La *Vorlesung* del 1929-30, allora, ci si è rivelata non più come un testo di passaggio in cui Heidegger giunge a intuizioni e proposte speculative interessanti quanto prive di seguito, ma come un lavoro compiuto e indipendente, la cui centralità è provata, oltre che dalla profondità concettuale della sua proposta, dalla capacità che essa dimostra di completare l'impianto delle opere precedenti e di gettare un lume su quello delle opere successive.

A proposito di tale riecheggiare delle nozioni chiave dei *Grundbegriffe* nell'opera heideggeriana più tarda, nel capitolo conclusivo del lavoro è stato portato, a mo' di prova, l'aperto del *Parmenide*, corso friburghese del 1942-43 in cui, pur in un contesto teorico di partenza affatto diverso, tornano le formulazioni di quasi quindici anni prima, rilanciando la proposta del 1929-30 e confermandone la rilevanza: il mondo e l'aperto rappresentano concetti sostanzialmente sovrapponibili, e ciò testimonia della necessità da parte di Heidegger di ricollocare nel pensiero dell'*Ereignis* portati teorici che, sebbene per certi versi superati, continuano a rivestire un ruolo potenzialmente fondamentale nell'ambito dell'interrogazione sul senso dell'essere. Il confronto tra le due *Vorlesungen* sul tema dell'aperto ha inoltre condotto in ultima battuta al rapporto di Heidegger con Rilke, che, cominciato proprio nelle pagine finali del *Parmenide*, trova ampia trattazione in *Wozu Dichter?* – l'ultimo dei testi di cui in questa sede ci siamo occupati –, nel quale alla concezione del mondo come apertura pre-discorsiva dell'ente si affianca in maniera definitiva quella che vede nel dire del poeta una possibile maniera di portare a manifestazione l'evento. Ne abbiamo ricavato che dalla seconda metà degli anni Trenta l'impianto speculativo heideggeriano propone due modi alternativi di intendere l'essere, quello pre-discorsivo e quello linguistico, fornendo quindi soluzioni teoriche nuove senza per questo sminuire la portata delle vecchie: l'interesse dello Heidegger della maturità per la parola dei poeti non mette fuori gioco le teorizzazioni della *Vorlesung* sulla metafisica, ma si limita a fornire alternative utili alla causa del pensiero dell'essere.

Alle conclusioni qui esposte si allacciano poi direttamente le prospettive che l'indagine da noi condotta apre e riserva a future ricerche: diversi degli aspetti presi in esame nel corso della trattazione meriterebbero infatti un approfondimento a parte, che in questa sede non ha trovato spazio per ragioni di pertinenza o di scorrevolezza dell'esposizione. Tali linee di ricerca, che, pur non trovando nelle righe che seguono l'adeguato contesto del proprio sviluppo, meritano comunque di venire qui in qualche modo prefigurate, si snodano a nostro avviso in tre diverse

direzioni:

1) Il problema dell'isolamento (*Vereinzelung*), di cui abbiamo cercato di ricavare i tratti distintivi all'interno dei *Concetti fondamentali della metafisica*, necessiterebbe in realtà di venire indagato in relazione all'intero itinerario heideggeriano. Le domande-guida, in questo senso, ci sembrano le seguenti: in considerazione dello statuto per molti versi ambiguo dell'alterità in Heidegger, qual è il ruolo che l'isolamento in cui il singolo *Dasein* si immerge viene ad acquisire nel percorso che conduce all'incontro con l'essere che si manifesta? Se l'isolamento è condizione indispensabile per il guadagno dell'apertura costituita dal mondo, a quali condizioni è possibile gettare un ponte fra individui isolati? La questione della *Vereinzelung* esaurisce la sua portata speculativa con la fine degli anni Venti o riesce a sopravvivere alla trasfigurazione a cui l'impianto heideggeriano va incontro negli anni successivi? Questi e altri interrogativi, che soltanto indirettamente hanno a che fare con i temi che nel corso del lavoro ci siamo proposti di affrontare, richiederebbero lo spazio di una indagine dedicata, capace di interrogare analiticamente tanto la lettera heideggeriana degli esordi quanto quella della maturità, oltre che di far fronte all'ostacolo rappresentato dalla fondamentale carenza di studi critici sull'argomento.³⁰⁸

2) Il progetto costituisce – insieme al mondo – la questione principale della nostra trattazione, e ammettere di non averlo indagato a dovere costituirebbe una sostanziale ammissione di inadeguatezza e insufficienza delle considerazioni avanzate in questo scritto. E nondimeno, oltre alla ben nota impossibilità di esaurire con un unico studio la portata di un tema – specialmente se così vasto –, a porsi all'attenzione sono aspetti del concetto che soltanto in parte hanno a che vedere con gli obiettivi che in questa sede ci siamo posti. È questo il caso del rapporto tra la dimensione pre-discorsiva e quella linguistica del progetto, che inevitabilmente scomoda due nuclei essenziali dell'esperienza di pensiero di Heidegger: il complesso

³⁰⁸ Il tema è tra l'altro di straordinaria attualità, e sarebbe perciò possibile anche una ricerca concentrata non soltanto sulla ricostruzione delle questioni dell'isolamento e della solitudine nel circoscritto ambito del pensiero di Heidegger, ma anche sul rapporto che la *Vereinzelung* heideggerianamente intesa – vale a dire come relazione aprente e rivelativa con le cose – è potenzialmente in grado di intrattenere con quella che in tempi recenti ha coinvolto e stravolto il quotidiano di milioni di persone. Molto difficilmente la prospettiva esclusivamente rivolta alla questione dell'essere dell'isolamento di cui parla la *Vorlesung* del 1929-30 si presterebbe a una facile conciliazione con il punto di vista "ontico" che l'isolamento salito alla ribalta nell'attualità chiama in causa (a tal proposito nutriamo in effetti diverse riserve), ma le vie che si aprono a una ricerca di carattere teoretico sono sostanzialmente inesauribili, e ci sembra pertanto opportuno lasciare qui uno spunto anche in questo senso.

interrogativo rivolto all'antepredicatività che fonda la dimensione del λόγος e quello che chiama in causa la parola poetica e l'azione rivelatrice dell'opera d'arte in generale. Prediscorsività e linguisticità del mondo e dell'essere sono posti da Heidegger sullo stesso livello, o si dà una preminenza di uno dei due termini sull'altro? Dopo gli anni Trenta essi continuano effettivamente a convivere come da noi ipotizzato nelle pagine precedenti o la funzione aprente dell'*Ent-wurf* antepredicativo finisce per lasciare il posto in maniera definitiva al progetto che dice poeticamente l'evento? Si tratta di una questione di interesse estremo, che trova in alcune riflessioni svolte nell'indagine da noi condotta spunti in vista di uno studio ampio e indipendente.

3) Una terza prospettiva di ricerca riguarda il confronto di Heidegger con Rilke, che avrebbe bisogno di un'indagine approfondita non soltanto con riferimento ai testi in cui la speculazione heideggeriana si rivolge esplicitamente al poeta, ma anche e soprattutto ai numerosi luoghi in cui, pur non nominandolo direttamente, essa si colloca in orizzonti di interrogazione che – direttamente o indirettamente – lo riguardano e che verrebbero meglio lumeggiati seguendo una prospettiva capace di coinvolgerlo. Concetti quali quelli di solitudine, verità, mondo e nascondimento trovano tanto nella riflessione di Heidegger quanto nella parola poetica di Rilke amplissimo spazio, prestandosi a venire trattati secondo una linea argomentativa che, chiamando in causa entrambi gli autori, crea lo spazio per risposte nuove a quesiti canonici.³⁰⁹ A questo proposito, anche in considerazione della complessità formale e concettuale della poetica rilkeana, rilevante risulterebbe un tentativo di interpretazione di essa attraverso lo strumentario concettuale heideggeriano: l'eventuale lettura di Rilke attraverso il filtro di Heidegger, pur allontanandosi dagli standard dell'affidabilità storiografica, risponderebbe in pieno al criterio di interrogazione qui sopra menzionato, che alla ricostruzione minuziosa preferisce lo spaziare tutto sommato libero che amplia il campo dell'indagine.

In chiusura, rimane ancora una domanda a cui cercare di fornire – pur in breve – adeguata risposta: a che proposito si è cercato di dimostrare la centralità ermeneutica della *Vorlesung* del 1929-30? Si è trattato esclusivamente di un tentativo di ricostruzione storiografica o sono entrati in gioco anche fattori di diversa natura? Senza dubbio il lavoro di valorizzazione dei

³⁰⁹ Il testo di riferimento in lingua italiana sul tema è al momento quello di S. Venezia, in cui il confronto tra Heidegger e Rilke viene impostato oltre il ristretto contesto di *Wozu Dichter?* e si rivolge ad alcuni concetti presenti nella riflessione dei due autori. Cfr. S. Venezia, *Il linguaggio del tempo. Su Heidegger e Rilke*, Guida, Napoli 2007.

Grundbegriffe qui condotto si è proposto di fornire una versione diversa dell'abituale scansione delle opere heideggeriane operata dalla critica – scansione che, nel separare più o meno nettamente un primo da un secondo Heidegger, finisce per dimenticare o sottovalutare la portata delle opere del “periodo frontaliero”. La ricostruzione storiografica, perciò, rientra senz'altro fra gli obiettivi che hanno mosso il lavoro da noi portato avanti.

C'è però anche altro: nel porre al centro del discorso la *Vorlesung*, siamo convinti di una sua fondamentale spendibilità per la prassi, inarrivabile sia per il formalismo dell'analitica esistenziale del 1927 sia per l'attendismo del pensiero che accoglie i contributi dall'evento. Il rapporto tra uomo e mondo istituito dai *Concetti fondamentali della metafisica*, tenendo insieme gli aspetti di proprietà a sé (*Eigentlichkeit*) tipici degli anni Venti e quelli di custodia e tutela dell'ente che caratterizzano la riflessione dello Heidegger maturo, vanta una completezza teoretica tale da potersi proporre come modello pratico dai contorni definiti. Il corso del 1929-30, ben lungi dal costituire soltanto una speculazione teoreticistica sul mondo e sui rapporti che i diversi enti intrattengono con esso, è opera filosofica matura e completa, in cui il lettore – in linea con le intenzioni che muovono Heidegger fin dalle battute iniziali della *Vorlesung* –, coinvolto attivamente nella ricerca dei concetti fondamentali della metafisica, finisce con il ricavare linee guida nuove per il proprio condursi nel mondo.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Martin Heidegger citate (in ordine cronologico):

Grundprobleme der Phänomenologie, 1919-1920, a cura di H.-H. Gander, Klostermann, Frankfurt a.M. 1997, ed. it. a cura di F. Menga, trad. it. di A. Spinelli e J. Pfefferkorn, *Problemi fondamentali della fenomenologia*, Quodlibet, Macerata 2017.

Der Begriff der Zeit, 1924, a cura di F.-W. v. Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 2004, trad. it. di F. Volpi, *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano 1998.

Die Grundprobleme der Phänomenologie, 1927, a cura di F.-W. v. Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975, trad. it. di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il melangolo, Genova 1989.

Sein und Zeit, 1927, a cura di F.-W. v. Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977, trad. it. di P. Chiodi (rivista da F. Volpi), *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 2005.

Was ist Metaphysik?, 1929, in *Wegmarken*, a cura di F.-W. v. Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M., 1976, trad. it. di F. Volpi, *Che cos'è metafisica?*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 59-77.

Vom Wesen des Grundes, 1929, in *Wegmarken*, cit., trad. it. di F. Volpi, *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, cit., pp. 79-131.

Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit, 1929-30, a cura di F.-W. v. Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1983, ed. it. a cura di C. Angelino, trad. it. di P. L. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – Finitezza – Solitudine*, Il melangolo, Genova 2005.

Vom Wesen der Wahrheit, 1930, in *Wegmarken*, cit., trad. it. di F. Volpi, *Dell'essenza della verità*, in *Segnavia*, cit., pp. 133-157.

Platons Lehre der Wahrheit, 1931-32, in *Wegmarken*, cit., trad. it. di F. Volpi, *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, cit., pp. 159-192.

- Einführung in die Metaphysik*, 1935, a cura di P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a.M., 1983, ed. it. a cura di G. Vattimo, trad. it. di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968.
- Der Ursprung des Kunstwerkes*, 1936, in *Holzwege*, a cura di F.-W. v. Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977, trad. it. di P. Chiodi, *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 3-69.
- Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, 1936, in *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, a cura di F.-W. v. Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1981, trad. it. di L. Amoruso, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 1988, pp. 39-58.
- Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, 1936-1938, a cura di F.-W. v. Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1989, ed. it. a cura di F. Volpi, trad. it. di A. Iacodicco e F. Volpi, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, Adelphi, Milano 1989.
- Nietzsche I*, 1936-1939, a cura di B. Schillbach, Klostermann, Frankfurt a.M. 1996, trad. it. di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994.
- Die Zeit des Weltbildes*, 1938, in *Holzwege*, cit., trad. it. di P. Chiodi, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, cit., pp. 71-101.
- Die Geschichte des Seyns*, 1938-1940, a cura di P. Trawny, Klostermann, Frankfurt a. M. 1998, trad. it. di A. Cimino, *La storia dell'Essere*, Marinotti, Milano 2012.
- Über den Anfang*, 1941, a cura di P.-L. Coriando, Klostermann, Frankfurt a.M. 2005, trad. it. di G. B. Demarta, *Sul principio*, Bompiani, Milano 2006.
- Das Ereignis*, 1941-1942, a cura di F.-W. v. Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 2009, trad. it. di G. Strummiello, *L'evento*, Mimesis, Milano-Udine 2017.
- Parmenides*, 1942-1943, a cura di M. S. Frings, Klostermann, Frankfurt a.M. 1982, ed. it. a cura di F. Volpi, trad. it. di G. Gurisatti, *Parmenide*, Adelphi, Milano 1999.
- Heraklit*, 1943, a cura di M. Frings, Klostermann, Frankfurt a.M. 1979, trad. it. di F. Camera, *Eraclito*, Mursia, Milano 1993.

Brief über den "Humanismus", 1946, in *Wegmarken*, cit., trad. it. di F. Volpi, *Lettera sull' "umanismo"*, in *Segnavia*, cit., pp. 267-315.

Wozu Dichter?, 1946, in *Holzwege*, cit., trad. it. di P. Chiodi, *Perché i poeti?*, in *Sentieri interrotti*, cit., pp. 248-297.

Bauen Wohnen Denken 1951, in *Vorträge und Aufsätze*, a cura di F.-W. v. Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 2000, trad. it. di G. Vattimo, *Costruire abitare pensare*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, pp. 96-108.

Moira (Parminedes, Fragment VIII, 34-41), 1952, in *Vorträge und Aufsätze*, cit., trad. it. di G. Vattimo, *Moira (Parmenide, VIII, 34-41)*, in *Saggi e discorsi*, cit., pp. 176-192.

Die Frage nach der Technik, 1953, in *Vorträge und Aufsätze*, cit., trad. it. di G. Vattimo, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, cit., pp. 5-44.

Der Satz vom Grund, 1955-1956, a cura di P. Jaeger, Pfullingen, Neske 1957, ed. it. a cura di F. Volpi, trad. it. di G. Gurisatti, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991.

Nur noch ein Gott kann uns retten, 1976, in «Der Spiegel», 13-05-1976, trad. it. di A. Marini, *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo «Spiegel»*, Guanda, Parma 1987.

Altre opere di Martin Heidegger citate:

E. Blochmann, M. Heidegger, *Briefwechsel 1918-1969*, a cura di J. W. Storck, Deutsche Schilergesellschaft, Marbach am Neckar 1989, trad. it. di R. Brusotti, *Carteggio 1918-1969*, Il melangolo, Genova 1991.

Studi critici sul pensiero di Heidegger citati (in ordine alfabetico):

- AGAMBEN G. *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.
- AMOROSO L. *La Lichtung di Heidegger come lucus a (non) lucendo*, in P. A. Rovatti e G. Vattimo (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983, pp. 137-163.
- Lichtung. Leggere Heidegger*, Rosenberg & Sellier, Torino 1993.
- BALAZUT J. *L'homme, l'animal et la question du monde chez Heidegger*, in «Klesis Revue philosophique», XVI, 2010, pp. 8-26.
- BANCALARI S. *I "trattati" sul 'koinon': una prospettiva inedita sull'ontoteologia*, in A. Ardovino e V. Cesarone (a cura di), *I trattati inediti di Heidegger. Temi, problemi, bilanci, prospettive*, pp. 203-217.
- BASSANESE M. *Heidegger e von Uexküll. Filosofia e biologia a confronto*, Verifiche, Trento 2004.
- BEELMANN A. *Heideggers hermeneutischer Lebensbegriff. Eine Analyse seiner Vorlesung «Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit»*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1994.
- BERTUZZI G. *A proposito de "L'origine dell'opera d'arte" di Martin Heidegger*, in «Divus Thomas», CIV, 2001, pp. 9-22.
- BIANCHIN L. *L'essere disumano. Da-sein e Seyn nei Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) di Martin Heidegger*,

- dissertazione di dottorato presso l'Università degli studi di Milano, a.a. 2019-2020.
- BIEMEL W. *Le concepte de Monde chez Heidegger*, Nauwelaerts-Vrin, Paris 1950.
- BOEDER H. *Heidegger's Legacy: On the Distinction of 'Αλήθεια*, in «Research in Phenomenology», XXVIII, 1998, pp. 195-210.
- CARMAN T. *Authenticity*, in H.-L. Dreyfus e M.A. Wrathall (a cura di), *A Companion to Heidegger*, Blackwell, Oxford 2005, pp. 285-296.
- CASSINARI F. *Mondo, esistenza, verità. Ontologia fondamentale e cosmologia fenomenologica nella riflessione di Martin Heidegger (1927-1930)*, La Città del sole, Napoli 2001.
- CEREZO GALÁN P. *El nivel del radicalismo orteguiano: La confrontación Ortega/Heidegger*, in «Teorema: Revista Internacional de Filosofía», XIII, 1983, pp. 345-384.
- CHIODI P. *L'esistenzialismo di Heidegger*, Taylor, Torino 1947.
- COSTA V. *Esperienza antepredicativa e adeguazione in Heidegger*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», CVII, 2015, pp. 537-555.
- COUTOURIER F. *Monde et être chez Heidegger*, Le presses de l'Université de Montréal, Montréal 1971.
- COVER A. *Essere e negatività nei «Beiträge zur Philosophie»*, in «Verifiche», III, 1993, pp. 319-363.
- CRISTIN R. *Dall'esperienza del vissuto all'esperienza del pensiero. Sulle trasformazioni del concetto di*

- “*Erlebnis*” e di “*Erfahrung*” nei «*Beiträge zur Philosophie*», in «aut aut», 248-249, 1992, pp. 153-172.
- Riflessi. L'influsso di Heidegger sulla filosofia e sulla cultura del Novecento*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 277-312.
- DECKER J.T., WYBRAND F. E H. L'Écho de Parménide, in «*Les Études philosophiques*», I, 1986, pp. 1-13.
- DEMSKE J. M. *Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei Martin Heidegger*, Karl Alber, Freiburg-München 1963.
- DE CAROLIS M. *La possibilità della decisione nei “Beiträge”*, in «aut aut», 248-249, 1992, pp. 173-186.
- DERRIDA J. *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006.
- Dello spirito. Heidegger e la questione*, trad. it. di G. Zaccaria, Feltrinelli, Milano 1989.
- DIDERO D. *Recensione al “Parmenide” di Martin Heidegger*, in «*Divus Thomas*», CIII, 2000, pp. 197-201.
- VAN DIJK R.-J.-A. *Grundbegriffe der Metaphysik: Zur formalanzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger*, in «*Heidegger Studies*», VII, 1991, pp. 89-109.
- DUQUE F. *La filosofia non lascia indifferenti. Gli “umori” del pastore nel pensiero di Heidegger*, trad. it. di A. Pini, a cura di P. Cipolletta, Mimesis, Milano-Udine 2009.

- EMAD P. *Boredom as Limit and Disposition*, in «Heidegger Studies», I, 1985, pp. 63-78.
- ESCUADERO J.-A. *Autenticità e agentività. Annotazioni su Essere e tempo*, trad. it. di C. Pasqualin, in G. Gurisatti e A. Gnoli (a cura di), *Franco Volpi. Il pudore del pensiero*, Morcelliana, Brescia 2019.
- La fenomenologia heideggeriana degli stati d'animo: la funzione di apertura mondana di angoscia, noia e ritegno*, trad. it. di S. Marino, in C. Gentili, F.-W. von Herrmann e A. Venturelli (a cura di), *Martin Heidegger trent'anni dopo*, Il nuovo Melangolo, Genova 2009, pp. 113-130.
- ESPOSITO C. *Die Geschichte des letzten Gottes in Heideggers "Beiträge zur Philosophie"*, in «Heidegger Studies», XI, 1995, pp. 33-60.
- Heidegger fenomenologo*, in M. M. Olivetti (a cura di), *La recezione italiana di Heidegger*, CEDAM, Padova 1989, pp. 395-444.
- Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, Levante, Bari 2003.
- Il fenomeno dell'essere. Fenomenologia e ontologia in Heidegger*, Edizioni Dedalo, Bari 1984.
- FABRIS A. *"Essere e tempo" di Heidegger. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2000.
- Il problema della decisione in Heidegger, con riferimento ai "Beiträge zur Philosophie"*, in A. Ardivino e V. Cesarone (a cura di), *I Trattati inediti di Heidegger*, cit., pp. 105-119.

- FAVA L. *Leggere Sloterdijk e ricomprendere Heidegger*, in «Vita pensata», XXI, 2020, pp. 27-35.
- FERRARIS M. *Cronistoria di una svolta*, in M. Heidegger, *La svolta*, Il Melangolo, Genova 1990, pp. 35-115.
Martin Heidegger, «*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*», in «aut aut», 236, 1990, pp. 73-84.
- FIGAL G. *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Hain, Frankfurt a.M. 1991.
- FINAZZO G. *L'uomo e il mondo nella filosofia di M. Heidegger*, Studium, Roma 1963.
- FORNARI F. *Essere ed evento in Heidegger*, Franco Angeli, Milano 1991.
- FRANCE-LANORD H. *Martin Heidegger et la question de l'autre: I. Considérations préliminaires*, in «Heidegger Studies», XX, 2004, pp. 63-82.
- FRÄNTZKI E. *Die Kehre. Heideggers Schrift „Vom Wesen der Wahrheit“, Urfassungen und Durchfassungen*, Centaurus, Pfaffenweiler 1985.
- GADAMER H.-G. *Il sentiero verso la svolta*, in Id., *I sentieri di Heidegger*, trad. it. di R. Cristin e G. Moretto, Marietti, Genova 1987, pp. 107-123.
- GALIMBERTI U. *Heidegger e il nuovo inizio. Il pensiero al tramonto dell'Occidente*, Feltrinelli, Milano 2020.
- GANDER H.-H. *Grund und Leitstimmungen in Heideggers „Beiträge zur Philosophie“*, in «Heidegger Studies», X, 1994, pp. 15-31.

- GIANFREDA F. *L'accadere della verità. Seyn e Da-Sein nei Beiträge zur Philosophie di Martin Heidegger*, Edizioni Studium, Roma 2007.
- GIUSTA C. *Heidegger e la questione dell'intersoggettività*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», IX, 2004, pp. 347-367.
- GONZÁLEZ-CAMINERO N. *Ortega y el primer Heidegger*, in «Gregorianum», LVI, 1975, pp. 89-139.
- GURISATTI G. *Est/etica ontologica. L'uomo, l'arte, l'essere in Martin Heidegger*, Morcelliana, Brescia 2020.
- HAAR M. *Heidegger et l'essence de l'homme*, Millon, Grenoble 1990.
- HAN B.-C. *Heideggers Herz. Zum Begriff der Stimmung bei Martin Heidegger*, Wilhelm Fink Verlag, München 1996.
- HELD K. *La fenomenologia heideggeriana delle tonalità emotive fondamentali*, trad. it. di G. Baptist, in F. Bianco (a cura di), in *Heidegger in discussione*, Franco Angeli, Milano 1992, pp. 177-201.
- HELTING H. *ἀ-λήθεια-Etymologien vor Heidegger im Vergleich mit einigen Phasen der ἀ-λήθεια- Auslegung bei Heidegger*, in «Heidegger Studies», XIII, 1997, pp. 93-107.
- VON HERRMANN W.-F. *La metafisica nel pensiero di Heidegger*, trad. it. di C. Goebel, a cura di A. Molinaro, Urbaniana University Press, Roma 2004.

- Sentiero e metodo. Sulla fenomenologia ermeneutica del pensiero della storia dell'essere*, trad. it. di C. Badocco, Il Melangolo, Genova 2003.
- Subjekt und Dasein. Interpretationen zu "Sein und Zeit"*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1974.
- Wege ins Ereignis. Zu Heideggers «Beiträgen zur Philosophie»*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1994.
- Wahrheit – Freiheit – Geschichte. Eine systematische Untersuchung zu Heideggers Schrift „Vom Wesen der Wahrheit“*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2002.
- ILLETTERATI L. *Tra tecnica e natura. Problemi di ontologia del vivente in Heidegger*, Il poligrafo, Padova 2002.
- JARAN F. *La métaphysique du Dasein. Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927-1930)*, Zeta Books, Bucarest 2010.
- KNOWLES A. *Toward a Critique of Walten: Heidegger, Derrida and the Henological Difference*, in «The Journal of Speculative Philosophy», XXVII, 2013, pp. 265-276.
- KOVACS G. *The Leap (Der Sprung) for Being in Heidegger's Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, in «Man and World», XXV, 1992, pp. 39-59.
- LIMA P. A. *Heidegger e a solidão da filosofia*, in «Revista filosófica de Coimbra», XX, 2013, pp. 433-472.
- LÖWITH K. *Saggi su Heidegger*, trad. it. di C. Cases e A. Mazzone, Einaudi, Torino 1966.

- MAGRIS A. *I concetti fondamentali dei «Beiträge» di Heidegger*, in «Annuario filosofico», VIII, 1992, pp. 229-268.
- Sviluppi dell'ontologia nelle "Abhandlungen" di Heidegger*, in A. Ardovino e V. Cesarone (a cura di), *I trattati inediti di Heidegger*, cit., pp. 83-104.
- MARCUSE H. *Heidegger's Politics*, in Id., *The Essential Marcuse*, Beacon Press, Boston 2007.
- MARINI A. *Tradurre «Sein und Zeit»*, in M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. di A. Marini, Mondadori, Milano 2006, pp. 1249-1402.
- MARION J.-L. *L'essere e la rivendicazione*, trad. it. di G. Checchin, in M. Ruggenini (a cura di), *Heidegger e la metafisica*, Marietti, Genova 1991, pp. 31-47.
- MAZZARELLA E. *L'altro "inizio" nel Seynsgeschichtliches Denken dei Beiträge tra rimemorazione dell'antichissimo e profezia delle cose nuove*, in A. Ardovino e V. Cesarone (a cura di), *I trattati inediti di Heidegger*, cit., pp. 17-36.
- Perché i poeti. La parola necessaria*, Neri Pozza, Vicenza 2020.
- Tra tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Guida, Napoli 1981.
- MELLANA G. *Einbildung et Ent-wurf. Chemin de l'imagination chez Heidegger en 1929-1930*, di prossima pubblicazione in «Interpretationes. Journal of Philosophy».
- MIANO F. *Responsabilità*, Guida, Napoli 2010.

- G. W. MOST *Heidegger's Greeks*, in «Arion: a Journal of Humanities and the Classics», X, 2002, pp. 89-91.
- NANCY J.-L. *L'être-avec de l'être-là*, in «Cahiers philosophiques», CXI, 2007, pp. 66-78.
- PASQUALIN C. *Il fondamento patico dell'ermeneutico. Affettività, pensiero e linguaggio nell'opera di Heidegger*, In-schibboleth, Roma 2015.
- PAUMEN J. *Ennui et nostalgie chez Heidegger*, in «Revue Internationale de Philosophie», XLIII, 68, 1989, pp. 103-130.
- PERROTTA R. *Note introduttive alla lettura della conferenza «Il concetto di tempo» di M. Heidegger*, in «Il cannocchiale», III, 1991, pp. 93-102.
- POCAI R. *Heideggers Theorie der Befindlichkeit. Sein Denken zwischen 1927 und 1933*, Alber, Freiburg-München 1996.
- POLIDORI F. *Dal postumano all'animale*, Mimesis, Milano-Udine 2019.
- REGINA U. *Servire l'essere con Heidegger*, Morcelliana, Brescia 1995.
- ROMANO C. *Le monde animal: Heidegger et von Uexküll*, in S. Jollivet e C. Romano (a cura di), *Heidegger en Dialogue 1912-1930. Rencontres, affinités et confrontations*, Vrin, Paris 2009.
- RUGGENINI M. *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete "inattuale" dell'epoca presente*, Bulzoni, Roma 1977.

- L'uomo e la differenza*, in M. M. Olivetti (a cura di), *La recezione italiana di Heidegger*, cit., pp. 337-362.
- Linguaggio e differenza*, in Id. (a cura di), *Heidegger e la metafisica*, cit., pp. 253-275.
- SAFRANSKI R. *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, trad. it. di N. Curcio, Garzanti, Milano 1996.
- SAMONÀ L. *La «svolta» e i «Contributi alla filosofia»: l'essere come evento*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, cit., pp. 192-193.
- SCHLÜTER J. *Heidegger und Parmenides: ein Beitrag zu Heideggers Parmenidesauslegung und zur Vor-sokratiker-Forschung*, Bouvier, Bonn, 1979.
- SCHÜSSLER I. *Le «dernier dieu» et le délaissement de l'être selon les Apports à la philosophie de M. Heidegger*, in «Heidegger Studies», XXV, 2009, pp. 49-78.
- SCILIRONI C. *Leggere Essere e tempo di Heidegger*, CLEUP, Padova 2020.
- Lezioni su Essere e tempo*, CLEUP, Padova 2020.
- Note intorno al problema della morte*, CLEUP, Padova 2018.
- SCHÜRMAN R. *Dai principî all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, trad. it. di G. Carchia, Il Mulino, Bologna 1995.
- SLOTERDIJK P. *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, trad. it. di A. Calligaris e S. Crosara, Bompiani, Milano 2004.

- STAMBAUGH J. *An Inquiry Into Authenticity And Inauthenticity in "Being and Time"*, in «Research in Phenomenology», VII, 1977, pp. 153-161.
- STRUMMIELLO G. *L'altro inizio del pensiero. I Beiträge zur Philosophie di Martin Heidegger*, Levante, Bari 1995.
- “Senza essere” e “privo di niente”. *L'essere e l'ente a partire dall'evento (Ereignis)/a partire dall'inizio (Anfang)*, in A. Ardovino e V. Cesarone (a cura di), *I trattati inediti di Heidegger*, cit., pp. 71-82.
- TERZI R. *Evento e genesi. Heidegger e il problema di una cosmologia fenomenologica*, Mimesis, Milano-Udine 2016.
- Heidegger et l'institution du monde*, in J. Leclercq e P. Lorelle (a cura di), *Considerations phénoménologiques sur le monde*, Presses universitaires de Louvain, Louvain 2020, pp. 253-267.
- Il resto dell'essere*, in C. Sini (a cura di), *Corpo e linguaggio*, Quaderni di Acme n. 88, Cisalpino, Milano 2007, pp. 63-98.
- Ontologia, metaontologia e problema del mondo in Heidegger*, in «Epekeina. International Journal of Ontology», II, 2013, pp. 83-114.
- Produzione e riflessione: mondo-ambiente, genealogia e ontologia in Heidegger*, in «Annuario filosofico», XV, 2009, pp. 365-389.
- UGAZIO U. *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, Mursia, Milano 1976.

- Il ritorno del possibile. Studi su Heidegger e la storia della metafisica*, Zamorani, Torino 1996.
- UZONDU C. *Heideggers Versuch, das „Verstehen“ zu verstehen*, in «Heidegger Studies», XXVI, 2010, pp. 209-217.
- VALLEGA-NEU D. *Thinking in Decision. On Heidegger's 'Contributions to Philosophy'*, in «Research in Phenomenology», XXXIII, 2003, pp. 247-263.
- VATTIMO G. *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Marietti, Genova 1989.
- VELUTI S. *Dinamica dell'evento. Lettura dei Contributi alla filosofia di Martin Heidegger a partire dalla questione della libertà umana*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», IV, 2014, pp. 831-859.
- VENEZIA S. *Il linguaggio del tempo. Su Heidegger e Rilke*, Guida, Napoli 2007.
- VISCOMI M. *Il sacro in Martin Heidegger. I "venturi" e "l'ultimo Dio"*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018.
- VITIELLO V. *Heidegger, Kant e il problema della cosa*, in M. Heidegger, *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, 1935-36, trad. it. di V. Vitiello, Guida, Napoli 1989, pp. 7-31.
- Heidegger: l'Oggettività del mondo*, in M. Ruggenini (a cura di), *Heidegger e la metafisica*, cit., pp. 277-294.
- VOLPI F. *È ancora possibile un'etica? Heidegger e la "filosofia pratica"*, in «Acta Philosophica», XI, 2002, pp. 291-312.
- Heidegger e Aristotele*, Daphne, Padova 1984.

La selvaggia chiarezza. Scritti su Heidegger, Adelphi, Milano 2011.

“Noi senza patria”: Heidegger e la *“Heimatlosigkeit”* dell’uomo moderno, in A. Pasinato (a cura di), *Heimat. Identità regionali nel processo storico*, Donzelli, Roma 2000, pp. 183-190.

WHITE C.

Time and Death. Heidegger’s Analysis of Finitude, Ashgate, London 2017.

ZAMPIERI V.

Pensare topologicamente le forme dell’Ereignis, dissertazione di dottorato presso l’Università degli studi di Trieste, a.a. 2017-2018.

ZARADER M.

Heidegger e le parole dell’origine, trad. it. di S Del-
fino, Vita e pensiero, Milano 1990.

Altri studi critici citati:

MARTINENGO A.

Introduzione a Reiner Schürmann, Booklet, Milano 2008.

STORACE E. S.

*Il poeta e la morte. Una prospettiva estetica sulle
“Elegie duinesi” di Rainer Maria Rilke*, Mimesis,
Milano-Udine 2012.

SZONDI P.

Le “Elegie duinesi” di Rilke, trad. it. di E. Agazzi,
SE, Milano 1997.

Altre opere citate:

- ARISTOTELE *Etica Nicomachea*, trad. it. di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2000.
- CIMATTI F. *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Roma-Bari 2013.
- MERLEAU-PONTY M. *Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2003.
- MICHELSTAEDTER C. *Poesie*, Adelphi, Milano 1987.
- MONTALE E. *Satura*, Mondadori, Milano 2009.
- NIETZSCHE F. *Frammenti postumi 1884*, in *Opere*, ed. it a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VII, tomo II, Adelphi, Milano 1976.
- ORTEGA Y GASSET J. *Meditazioni del Chisciotte*, trad. it. di A. Savignano, Mimesis, Milano-Udine 2016.
- POLLO S. *Manifesto per un animalismo democratico*, Carocci, Roma 2021.
- RILKE R. M. *Elegie duinesi*, trad. it. di E. e I. De Portu, Einaudi, Torino 1978.
- Lettere a un giovane poeta. Lettere a una giovane signora. Su Dio*, trad. it. di L. Traverso, Adelphi, Milano 1980.
- Le api dell'invisibile. I quattro requiem e altre poesie (1897-1926)*, trad. it. di U. Pomarici, Artem, Napoli 2016.
- SARTRE J.-P. *L'essere e il nulla*, trad. it. di G. Del Bo rivisitata da F. Fergnani e M. Lazzari, il Saggiatore, Milano 2014.

SCHOPENHAUER A.

Il mondo come volontà e rappresentazione, trad. it. di S. Giametta, Bompiani, Milano 2006.

VON UEXKÜLL J.

Biologia teoretica, trad. it. di L. Guidetti, Quodlibet, Macerata 2015.

Sitografia (in ordine di citazione):

- <https://woerterbuchnetz.de/?sigle=DWB#0>
- <https://link.springer.com/article/10.1007/s10746-018-9468-6>