



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MACERATA

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

Corso di dottorato di ricerca in HUMAN SCIENCES

Curriculum FILOSOFIA, STORIA DELLA FILOSOFIA E SCIENZE UMANE

CICLO XXIX

Oltre il sistema dell'indifferenza.

**Eredità di Schelling e semantica della fuga nel pensiero di
Heidegger**

RELATORE

Chiar.mo Prof. Roberto Mancini

DOTTORANDO

Dott. Stefano Veluti

COORDINATORE

Chiar.mo Prof. Guido Alliney

ANNO 2017

«Für das Kind im Menschen bleibt die Nacht die Näherin der Sterne»

M. Heidegger

INDICE

Introduzione	2
Cap. 1. Il confronto con Schelling. Sistema, libertà, essere	13
1.1. Il contesto della lettura schellinghiana: osservazioni storiografiche	15
1.2. Il contenuto delle <i>Auseinandersetzungen</i> . Punti fissi e variazioni	24
1.2.1. Il corso del 1929 [<i>Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart</i>]	26
1.2.2. Il testo paradigmatico. Il corso del 1936 [<i>Schellings Abhandlung über das Wesen der menschliche Freiheit</i>]	30
1.2.2.1. Le tesi sul sistema	34
Tesi 1. Essenza del “sistema”: “sistema matematico della ragione	34
Tesi 2. Il sistema come “necessità ed esigenza irrinunciabile” della filosofia moderna	36
Tesi 3. La “metafisica del male” come estrema possibilità di sistema	39
Tesi 4. La possibilità del sistema è decisa in ultima istanza dall’ontologia	42
1.2.2.2. Le tesi sulla libertà	45
Tesi 1. Definizione del concetto di libertà	45
Tesi 2. L’insufficienza dell’interrogazione moderna relativa al “fatto” della libertà	49
Tesi 3. L’interpretazione “fattuale” della libertà obbliga a riproporre radicalmente ogni questione filosofica	53
Tesi 4. La libertà come necessità	55
Tesi 5. La realtà del bene libero è sempre necessariamente anche posizione del male reale	58
1.2.2.3. Le tesi ontologiche	62
Tesi 1. Il trattato sulla libertà di Schelling e essenzialmente un trattato ontologico	62

	Tesi 2. La discussione del panteismo è la riproposizione da parte di Schelling dell'autentica questione ontologica	65
	Tesi 3. La distinzione <i>Grund/Existenz</i> come <i>Seynsfuge</i>	67
	Tesi 4. Da « <i>Wollen ist Urseyn</i> » a « <i>Das ursprüngliche Seyn ist Wollen</i> »	72
	Tesi 5. Schelling, Nietzsche e la concezione del divenire	74
	Tesi 6. Identità dialettica	76
	Tesi 7. L'amore come essenza dell'essere	79
	Tesi 5. Il naufragio del sistema schellinghiano di fronte alla questione del male	80
1.2.3.	Il corso del 1941 [<i>Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)</i>]	83
	Variazione 1. Il metodo di analisi parte direttamente dal nucleo del trattato e non è più un commento fedele all'andamento del testo	86
	Variazione 2. Il concetto di "esistenza" in Schelling ha un significato originale rispetto alla metafisica precedente, ma anche rispetto a <i>sein und zeit</i>	88
	Variazione 3. Il concetto di "fondamento" in Schelling è legato alla tradizione metafisica	92
	Variazione 4. Il nucleo del trattato è la "distinzione" [<i>Unterscheidung</i>]	94
	Variazione 5. Il pensiero di Schelling è coesistente a quello di Hegel e Nietzsche (la volontà come essenza dell'essere)	97
1.2.4.	Il seminario del semestre invernale 1927/28	101
1.2.5.	Gli appunti per il seminario degli anni 1941/43	106
1.2.6.	Appunti vari su schelling	116
1.2.6.1.	Giudizio sulla <i>Spätphilosophie</i> di schelling	116
1.2.6.2.	La <i>Spätphilosophie</i> di Schelling ed il suo radicamento nel pensiero metafisico	118
1.3.	Conclusioni e passaggio	121
1.3.1.	La storia del confronto. Temi principali emersi	123
1.3.2.	Approfondimento di uno dei temi fondamentali e trasversali del confronto	128
Cap. 2.	Il percorso di "oltrepassamento" del sistema: <i>Seinsfrage</i> , sistema, <i>Fuge</i>	131
2.1.	L'articolazione della domanda sull'essere	135

2.2.	Il passaggio dalla <i>Seinsfrage</i> al confronto con l'idea di sistema: la "metaontologia"	145
2.3.	L'idea di sistema	157
2.3.1.	L'interpretazione heideggeriana dell'origine dell'idea di sistema in Kant	162
2.3.2.	L'interpretazione heideggeriana dell'opposizione nietzscheana al sistema	179
2.4.	Hegel, Schelling, Nietzsche e il compimento della metafisica occidentale. Dal sistema alla <i>Fuge</i> . Conclusioni	201
Cap. 3.	L'"archittonica" del pensiero heideggeriano: <i>Fuge, Gefüge, Fügung</i> . La fuga della differenza	218
3.1.	I sistemi metafisici e la totalità dell'ente come indifferenza dal punto di vista della storia dell'essere	219
3.1.1.	La metafisica da Platone a Nietzsche	222
3.1.2.	Il pensiero "iniziale" e la sua dinamica	228
3.1.3.	L'in-differenza della metafisica	237
	A. La differenza tra essere [<i>Sein</i>] ed essere [<i>Seyn</i>]	237
	B. La differenza tra l'Essere ed l'essente	243
	C. L'indifferenza come contrassegno della metafisica. Il soggetto e la libertà come essenza dell'essere	248
3.2.	Dal sistema alla fuga. La versione heideggeriana del pensiero della totalità dell'ente	256
3.2.1.	Il linguaggio della <i>Fuge</i> . Approfondimento etimologico	265
3.2.2.	Le corrispondenze del pensiero heideggeriano col pensiero dei presocratici. Anassimandro e la $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ come <i>Fug</i>	281
3.2.3.	L'articolazione heideggeriana della totalità dell'ente	294
	Conclusione	316
	Bibliografia	333

INTRODUZIONE

La ricerca qui presentata persegue un obiettivo modesto. Essa intende verificare la persistenza di una questione all'interno del pensiero di Heidegger. La questione è quella che viene espressa dalla filosofia moderna mediante il concetto di «sistema». È naturale che questa tematica non sia esplicitamente trattata e discussa da Heidegger stesso, se non accidentalmente in brevi passaggi di discorsi più ampi riguardanti altri temi. La tesi generale della ricerca è che nel suo pensiero permanga tutta la problematicità corrispondente al concetto di sistema, e la scommessa è quella di far emergere questa problematicità non tematizzata e la corrispondente reazione a questa problematicità elaborata da Heidegger.

È a tutti noto che il tema principale della filosofia heideggeriana sia la cosiddetta *Seinsfrage*, ossia la questione ontologica, che egli si incarica di ridestare e rifondare non solo dal suo primo importante scritto (ossia *Sein und Zeit*¹), ma addirittura a partire dai suoi

¹ Pubblicato sia come opera singola presso l'editore Max Niemeyer, sia all'interno dell'edizione completa delle opere heideggeriane, come volume 2. GA2, *Sein und Zeit*, Hrsg. F.-W. Von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977 (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 2006); tr. it. P. Chiodi, F. Volpi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2009. Le citazioni tratte dalle opere di Heidegger saranno indicate sempre con la sigla corrispondente al numero del volume della *Gesamtausgabe* in cui l'opera è edita ed il numero della pagina. A seguire verrà indicata la

primi corsi presso l'Università di Freiburg². Uno dei concetti fondanti dell'ontologia heideggeriana è sicuramente quello di «differenza ontologica [*ontologische Differenz*]», col quale viene evidenziata l'incommensurabilità dell'essere e dell'essente. La differenza ontologica comporta numerose conseguenze rispetto al pensiero metafisico o più strettamente ontologico, due delle quali ritengo siano da introdurre all'inizio del percorso di ricerca.

La prima riguarda la relazione tra la *Seinsfrage* e la *Systemsfrage* – se così posso esprimermi. In più occasioni (e in particolare durante il confronto col pensiero di Schelling) Heidegger afferma l'esistenza di un legame tra le due questioni, senza tuttavia esplicitarne mai i dettagli. Nel testo dei *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, scritto tra il '36 e il '38, Heidegger afferma «Die Zeit der Systeme ist vorbei [*l'epoca dei sistemi è terminata*]»³, e negli stessi anni (durante il corso dedicato a Schelling tenuto nel 1936 a Freiburg) scrive anche «Jede Philosophie ist systematisch, aber nicht jede ist System [*ogni filosofia è sistematica, ma non ogni filosofia è sistema*]»⁴. L'affermazione della storicità del sistema (appartenente alla comprensione dell'essere moderna), e della sua conseguente finitezza fondamentale, nonché del termine della sua efficacia nella comprensione dell'esperienza, non ha come necessario correlato l'inesistenza di una «sistematicità» del pensiero e della filosofia, e dunque lascia aperto lo spazio ad una “problematicità” sempre aperta. Tale problema della

corrispondenza con l'eventuale edizione singola del testo e con la traduzione italiana, laddove presente.

² Il primo corso interamente dedicato all'ontologia è quello del semestre estivo del 1923 intitolato *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, ora pubblicato in GA63, *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität)*, Hrsg. K. Bröker-Oltmanns, Klostermann, Frankfurt a.M. 1988; tr. it. E. Mazzarella, *Ontologia. Ermeneutica della fatticità*, Guida, Napoli 1988.

³ GA65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Hrsg. F.-W. Von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1989, p. 5; tr. it. A. Iadicicco, F. Volpi, *Contributi alla filosofia. Dall'evento*, Adelphi, Milano 2007, p. 35.

⁴ GA42, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Hrsg. I. Schlüßer, Klostermann, Frankfurt a.M. 1988, p. 51 (M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* [qui abbreviato con “SCH”], Hrsg. H. Feick, Max Niemeyer, Tübingen 1971, p. 35); tr. it. E. Mazzarella, C. Tatasciore, *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, Guida, Napoli 1998, p. 71.

sistematicità, in Heidegger, deve necessariamente esser necessariamente intersecato con la questione dell'essere, in quanto quest'ultima costituisce la domanda fondamentale della filosofia e dell'esperienza in generale, e tuttavia questo legame non viene mai tematicamente affrontato dall'autore.

La seconda conseguenza della differenza ontologica riguarda l'essenza dell'incommensurabilità esistente tra l'essere e l'ente. Tale incommensurabilità, più che assomigliare a quella del rapporto tra *ens* e *Summum ens* caratterizzante il pensiero medievale, si può più agilmente accostare a quella tra oggetto d'esperienza e condizione di possibilità dell'esperienza propria del pensiero kantiano⁵. Nel pensiero heideggeriano l'essere non è creatore dell'ente, non è la causa (materiale, formale, efficiente o finale), ma è piuttosto la condizione di possibilità dell'ente, ciò che lascia-essere l'ente. Dal momento che anche la questione del sistema si colloca (non solo negli autori "idealisti", ma anche in Kant stesso⁶) in relazione all'ente in particolare, e dunque al plesso delle sue condizioni di possibilità, la seguente ricerca si muove nella convinzione di fondo che la ricerca di Heidegger possa essere pensata come un grande ripensamento del livello trascendentale dell'esperienza inaugurato da Kant⁷. Certamente la caratterizzazione dell'essenza del trascendentale è ampiamente differente rispetto a quella svolta da Kant, ma anche da Schelling o da Hegel. L'intuizione di fondo è ben espressa da una frase di Reiner Schürmann: «Ciò che bisogna serbare è il passo all'indietro trascendentale [*Rückgang*, regresso, ritirata] in direzione di un *a priori*. Ma quale *a priori* e quale passo indietro trascendentale?»⁸. A mio avviso, l'esplorazione della tematica del sistema e la verifica della

⁵ Cfr. I. Kant, *Critik der reinen Vernunft*, Hartknoch, Riga (A)1781/(B)1787, p. A571/B599; tr. it. C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2007, p. 401.

⁶ M. Marassi, *Kant e il sistema della ragion pura*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 4 (2008), pp. 335-345.

⁷ Per tale lettura, cfr. M. Marassi, *Ermeneutica della differenza. Saggio su Heidegger*, Vita e Pensiero, Milano 1990, pp.120-149; R. Schürmann, *Heidegger on Being and Acting. From Principles to Anarchy*, Indiana University Press, Bloomington 1986; tr. it. di G. Carchia, *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, Il Mulino, Bologna 1995, pp. 131-155.

⁸ R. Schürmann, *Dai principi all'anarchia*, p. 132.

sua permanenza all'interno del filosofare heideggeriano può essere un piccolo passo in avanti nella direzione della determinazione di un nuovo orizzonte trascendentale.

I tre capitoli si cui si compone questa ricerca, a ben vedere, hanno una loro autonomia, ma allo stesso tempo sono profondamente interconnessi tra di loro. Ogni argomento approfondito è infatti legato ad una successione tematica rispetto agli eventuali argomenti precedenti o successivi, ed è ugualmente tuttavia singolarmente guidato dai risultati e dagli sviluppi degli altri argomenti. Se infatti il primo capitolo dedicato al confronto heideggeriano con Schelling precede concettualmente il capitolo sulla distruzione del concetto di sistema, e questo a sua volta precede il capitolo dedicato alla proposta "architettónica" heideggeriana, il primo capitolo non sarebbe stato pensabile senza i contenuti dell'ultimo, e e così via.

Nel primo capitolo viene svolta una analisi dettagliata delle lezioni, dei seminari e degli appunti heideggeriani dedicati alla comprensione del pensiero di Schelling. Anche se il tema della presente ricerca non è innanzitutto il confronto tra Heidegger e Schelling, e nemmeno la comprensione heideggeriana del pensiero di Schelling, si è scelto di leggere accuratamente tutti i testi dedicati al confronto con il filosofo di Leonberg. Questa scelta è stata presa in base a due motivazioni fondamentali, la prima riguardante la specificità del pensiero di Schelling, la seconda riguardante il merito del confronto con esso. Il pensiero schellinghiano, infatti, potrebbe essere letto, da un certo punto di vista, come una lunga, approfondita e multiforme riflessione attorno al tema del sistema⁹. Le numerose fasi del pensiero schellinghiano, le sue note ripartenze, le continue rimodulazioni delle tematiche affrontate, dal primo periodo più "trascendentale" all'ultimo periodo più "religioso", mantengono sempre come concetto portante e costante quello appunto di sistema. La scelta di Schelling rispetto a Hegel, in merito a questo argomento (che Hegel porta alle estreme conseguenze con il suo concetto di *Enciclopedia delle scienze filosofiche*), dipende dal fatto che Heidegger, nel confronto con quest'ultimo, non affronta affatto questo tema, ma preferisce

⁹ Non a caso uno dei più profondi conoscitori dell'opera schellinghiana, Xavier Tilliette, intitola il primo volume del suo monumentale studio dedicato all'opera completa di Schelling *Le système vivant*. Cfr. X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, Vrin, Paris 1970, Tomo I.

soffermarsi su altri aspetti del pensiero hegeliano, a suo avviso maggiormente significativi e interessanti. In secondo luogo, s'è scelto di trattare il confronto con Schelling poiché qui più che in altre occasioni Heidegger tratta il tema del sistema. Lo studio analitico delle varie fasi del confronto è utile per comprendere l'evoluzione dell'opinione heideggeriana sulla tematica, in merito alla rilevanza della questione all'interno dell'ontologia e all'opportunità o meno di mantenere l'impostazione moderna del pensiero sistematico.

Dopo una breve premessa di carattere storiografico, vengono proposte le analisi dei vari testi riguardanti il pensiero di Schelling contenuti nella *Gesamtausgabe*. L'ordine con cui vengono presentati gli scritti heideggeriani è quello dell'edizione stessa dei testi, in parte per semplicità, in parte per assecondare il progetto heideggeriano secondo il quale i testi postumi e i testi di appunti sarebbero risultati comprensibili solamente una volta assimilati tutti i testi editi e i testi dei corsi universitari¹⁰.

L'intento del percorso attraverso le occasioni di confronto con Schelling non è stato quello di verificare la correttezza e la coerenza dell'interpretazione heideggeriana rispetto all'intento originale. Si è voluto restare "all'interno" del pensiero heideggeriano, scegliendo il confronto con Schelling come uno spazio teorico – offerto certamente dalla lettura del testo schellinghiano – in cui Heidegger ha la possibilità di riflettere su determinati temi (come appunto il sistema, la libertà, il male, l'identità e così via). Un approfondimento della coerenza e della "veridicità" dell'ermeneutica heideggeriana non avrebbe avuto alcun senso all'interno del percorso di una ricerca orientata ad analizzare la tematica del sistema con lo stile che mi son preposto, e avrebbe trasformato profondamente la direzione della ricerca.

Sono risultati evidenti due limiti (che nell'ottica heideggeriana sono soltanto apparenti, e forse a ragione) della comprensione heideggeriana di Schelling. Il primo riguarda l'entità dei testi letti da Heidegger, mentre il secondo riguarda l'estensione delle interpretazioni. Heidegger, pur considerando la totalità dell'opera schellinghiana (prova ne sono sia le citazioni all'interno dei corsi, sia alcuni appunti personali relativi alle opere tarde), ritiene

¹⁰ Cfr. F.-W. von Herrmann, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*. Anton Hain, Meisenheim am Glan 1964.

un'opera fondamentale per la storia della metafisica soltanto le *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschliche Freiheit*, un breve testo che Schelling scrisse nel 1809 relativo ai temi della libertà appunto, del male e del sistema. Per quanto riguarda le estensioni dei testi, il limite consiste nel fatto che mentre due sono scritture di corsi universitari, e quindi sono abbastanza estesi, gli altri testi sono soltanto appunti scritti in forma quasi aforistica, e quindi hanno una organicità di gran lunga minore rispetto ai corsi. Tali limiti non hanno tuttavia ostacolato il nostro intento, che non era, come s'è prima detto, né comparativo-storiografico, né limitato al confronto con la filosofia di Schelling (e quindi ai pochi testi a disposizione di Heidegger).

Il capitolo successivo conduce un approfondimento della «*Destruktion*» del concetto di sistema. Se infatti Heidegger non affronta mai tematicamente in modo approfondito il tema del sistema, egli ne ripete tuttavia gli elementi costitutivi e fondativi. La ripetizione heideggeriana viene chiamata da lui stesso in *Essere e tempo* «distruzione» o «decostruzione». Essa, a dispetto del nome, non ha l'intenzione di criticare o negare ciò che viene ripetuto, bensì di assumerlo e di ricondurlo al suo specifico carattere temporale e storico¹¹. Se in *Essere e tempo* la decostruzione ha il compito di ricondurre i concetti alla temporalità ek-statica del *Dasein*, negli scritti degli anni '30 la ripetizione-decostruzione fa un ulteriore passo indietro in direzione della storia dell'Essere, ossia del dispiegarsi trascendentale dell'Essere all'interno della storia della metafisica e quindi, uscendo sempre maggiormente dal pensato, fondando tutto lo svolgersi del pensiero occidentale fino ad oggi.

Tale decostruzione, come si diceva, non viene mai compiuta sul concetto specifico di sistema. Nella ricerca si è quindi deciso di analizzare le decostruzioni che Heidegger effettua dei "momenti storici" fondamentali per il concetto di sistema, di quei passaggi che hanno segnato la storia del concetto e del pensiero del sistema (ovviamente ci siamo dovuti limitare agli autori che Heidegger ha considerato come importanti per la storia della

¹¹ GA2, 27ss. (SZ, 19ss.); tr. it. pp. 33ss.

metafisica, e che dunque ha “ripetuto”)¹². I due passaggi che sono stati considerati sono quello in cui il sistema trascendentale fa il suo ingresso nel pensiero filosofico, cioè nel pensiero di Immanuel Kant, e il momento in cui il sistema riceve la sua critica più feroce e violenta, ossia nel pensiero di Frederich Nietzsche.

Prima di svolgere questo passaggio storico, è stato necessario tuttavia approfondire il legame tra la *Seinsfrage*, così come essa viene posta e concepita da Heidegger, e la *Systemsfrage*, cercando di identificare il punto di tangenza e di comunicazione delle sue questioni. L'ipotesi che è stata seguita è quella che la dualità essere/sistema trovi una sua elaborazione (anche se non ancora esplicita) nella coppia ontologia/metaontologia enunciata durante il corso del 1928 dedicato ai *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang vom Leibniz*¹³. Anche se questa teorizzazione della necessità della metaontologia resterà un *hapax* nel pensiero heideggeriano, è parso essere il collegamento migliore e più cogente tra le due questioni suddette. La metaontologia, anzi, costituisce un interessante punto interrogativo della filosofia heideggeriana, della quale è lecito chiedersi il seguito che ha avuto, dal momento che nelle parole di Heidegger pronunciate durante il corso del 1928 essa appare un complemento imprescindibile della domanda ontologica semplice¹⁴.

Il terzo e ultimo capitolo si propone di ricostruire la terminologia e i criteri heideggeriani relativi alla questione sistematica al netto della sua decostruzione del concetto moderno di sistema. Prima di addentrarsi in questa esplorazione, è sembrato necessario introdurre a grandi linee il «passo indietro [*Schritt zurück*]» che Heidegger compie durante gli anni '30 rispetto alla “fondazione” – se così può essere detta – dell'ente nel *Dasein*. Infatti, nel testo postumo dei *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* Heidegger progetta le linee di un pensiero «conforme alla storia dell'Essere [*seynsgeschichtlich*]», ossia riprogetta la sua filosofia a partire non dalla struttura esistenziale ek-statica dell'esserci, bensì a partire dallo s-

¹² Ad esempio, un autore fondamentale per la storia del concetto di sistema come Lambert, o Hegel – come già prima si diceva – non son potuti essere presi in considerazione, in quanto Heidegger o non ne parla esplicitamente, oppure non li considera in nessun aspetto immediatamente interessante per la questione di cui ci si sta occupando.

¹³ GA26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik. Im Ausgang vom Leibniz*, Hrsg. K. Held, Klostermann, Frankfurt a.M. 1978; tr. it. di G. Moretto, *Principi metafisici della logica*, Il Melangolo, Milano 1998.

¹⁴ Cfr. infra, pp. 145ss.

velamento dell'Essere nella e come storia. La storicizzazione e la completa desoggettivizzazione del trascendentale sono legati ad una valorizzazione estrema della differenza ontologica, che ora qui viene considerata nella sua radicalità come abissale originarietà dell'Essere rispetto all'ente, il cui essere resta sempre legato ad esso e dunque in un qualche modo determinato da quello (lasciando così cadere la profondità della differenza).

Dopo l'introduzione della dinamica del pensiero maturo heideggeriano, si è reso possibile tentare di approfondire il modo in cui Heidegger imposta i termini in base al quale il suo pensiero, come tutte le filosofie possibili, può essere detto "sistematico" – nonostante non possa più essere definito un sistema. Questa sezione della ricerca è stata chiamata, con una certa libertà espressiva, l'«architettonica» del pensiero kantiano. Il termine è stato reso importante nella filosofia dall'utilizzo che ne fa Kant nella *Critica della ragion pura*, in una delle sezioni finali appunto intitolata *Architettonica della ragion pura*. In essa l'architettonica veniva definita «l'arte dei sistemi»¹⁵, e se la *Critica* viene intesa non solamente come una fondazione della capacità di conoscenza dell'uomo, ma – come d'altronde Heidegger stesso fa – come una fondazione trascendentale della possibilità dell'esperienza (non a caso Kant considererà l'impresa critica non limitata alla prima opera, ma comprendente anche la *Critica della ragion pratica* e la *Critica del giudizio*), allora l'architettonica verrà ad essere l'arte di pensare l'esperienza nella sua sistematicità.

Tale operazione "artistica" viene svolta da Heidegger, come la decostruzione dell'idea di sistema, non tematicamente. Di essa se ne può trovare una traccia nelle trame di pensieri concernenti altri temi, nelle intercapedini di passaggi che fan parte di percorsi destinati ad altre mete. La traccia dell'architettonica heideggeriana a mio avviso si può ritrovare nell'uso che egli fa del termine *Fuge* e degli altri termini appartenenti alla stessa famiglia semantica che Heidegger utilizza. Tale architettonica, non essendo tematica, non viene svolta da Heidegger, ma essa risulterà avere un carattere programmatico e di indirizzo in direzione di un pensiero corrispondente alla problematica della sistematicità che caratterizza «ogni

¹⁵ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A832/B860; tr. it. p. 543.

filosofia»¹⁶ (come d'altronde aveva carattere programmatico anche il capitolo dedicato all'architettonica contenuto nella *Critica della ragion pura*¹⁷).

Verrà svolta innanzitutto una sorta di analisi etimologica del temine e dei termini ad esso apparentati, al fine di ricostruire (nel limite del possibile) il cosmo di significati che all'interno della parola stessa risuonano, e che quindi devono essere stati presenti a Heidegger nel momento in cui il pensiero richiedeva l'utilizzo del termine *Fuge*. Lo scavo etimologico e la scelta accurata dei termini è una prerogativa di tutto il pensiero heideggeriano, applicati con particolare enfasi nella fase più propositiva del suo pensiero, ossia nel momento in cui, assimilata la decostruzione della filosofia occidentale, si propone il compito di «preparare [*vorbereiten*]» l'avvento di un pensiero non più metafisico.

Il passaggio finale della ricerca riguarda la ricerca del senso che Heidegger in prima persona dà alla *Fuge*. Innanzitutto attraverso lo studio dell'accostamento tra *Fuge* e δίκη che si trova in occasione degli studi heideggeriani dedicati al pensiero di Anassimandro, considerato dall'autore il primo dei filosofi greci (e dunque il primo filosofo in assoluto), che con Parmenide e Eraclito condivide la peculiare ed originaria comprensione dell'essere nel suo momento iniziale. Proprio l'inizialità del pensiero di Anassimandro sarà ciò che spingerà ad approfondire ulteriormente il pensiero della *Fuge* in alcuni testi contenuti nei cosiddetti *Schwarzen Hefte*, ossia quei controversi testi di appunti personali che Heidegger progettò di far pubblicare come ultimi volumi della sua *Gesamtausgabe*¹⁸. Questo perché benché i frammenti di Anassimandro testimonino un pensiero non ancora giunto al completo oblio della differenza proprio dell'epoca contemporanea, essi appartengono tuttavia – in quanto “inizio” – a quella storia che ha condotto fino al suddetto

¹⁶ GA42, 51 (SCH, 35); tr. it. p. 71.

¹⁷ Il perseguimento dell'obiettivo del sistema sarà il movente principale del cosiddetto *Opus postumum*. Cfr. V. Mathieu, *L'opus postumum di Kant*, Bibliopolis, Napoli 1992.

¹⁸ I testi utilizzati sono contenuti nel volume intitolato *Anmerkungen I-V* ora pubblicato in GA97. Non s'è ritenuto necessario, per il tema che ho voluto estrapolare da questi testi, inoltrarsi nella discussione accesa che ha accompagnato l'uscita di questi volumi in merito all'antisemitismo di Heidegger, in quanto la onnipresente necessità di tale discussione mi pare appartenga più alla polemica culturale che alla ricerca storico-filosofica e teoretica. GA97, *Anmerkungen I-V (Schwarzen Hefte 1942-1948)*, Hrsg. P. Trawny, Klostermann, Frankfurt a.M. 2015.

oblio. L'urgenza di Heidegger è quella di tentare di preparare lo spazio per un pensiero che si strutturi su schemi completamente differenti da quelli metafisici, più corrispondenti all'essenza (*Wesung*, come Heidegger la chiama) dell'Essere che si mostra nella sua abissale differenza dall'essente.

CAPITOLO 1

IL CONFRONTO CON SCHELLING. SISTEMA, LIBERTÀ, ESSERE

Del passaggio genuino fanno parte anche
il coraggio dell'antico e la libertà per il nuovo¹.

Il riferimento di Heidegger per quanto riguarda Schelling pare essere principalmente il testo del 1908 relativo all'essenza della libertà umana. In effetti nei molti anni di attività accademica, il nostro autore si misurò più volte con il pensiero di Schelling, ma quasi sempre a partire dal testo delle *Ricerche filosofiche*. Questo può essere un dettaglio non rilevante ai fini di questa ricerca, ma d'altro canto potrebbe anche sottolineare l'ampia rilevanza del testo di Schelling, e di parte del suo pensiero, per il pensatore di Meßkirch. Gli autori citati da Heidegger nel corso del suo magistero sono, infatti, numerosi – nonostante la sua ritrosia alla citazione – e ancor più alto è il numero delle opere filosofiche nominate. Ma a ben guardare, non ci sono molti testi su cui Heidegger torna in modo tematico un tal numero volte. Sono infatti cinque in totale, il numero di appuntamenti tra corsi e seminari che egli dedica al pensatore leonberghese. Di questi, quattro sono dedicati all'analisi ed al commento delle *Ricerche filosofiche*. Essi sono (in ordine cronologico): Il seminario del semestre invernale 1927/28 per studenti "avanzati [*Fortschrittene*]", intitolato *Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, e tenuto presso l'Università di Marburg; il corso di lezioni del semestre estivo 1929 intitolato *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling,*

¹ GA65, 434; tr. it. p. 423.

Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart, tenuto già presso l'Università di Freiburg i.B.; il corso di lezioni del semestre estivo del 1936, intitolato *Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, e pubblicato da Heidegger con la collaborazione di Hildegard Feick nel 1971 col titolo *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*²; il corso del primo trimestre del 1941, intitolato *Die Metaphysik der deutschen Idealismus: Schelling, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, ed infine alcune annotazioni di tipo seminariale contemporanee e successive al corso di lezioni appena citato, scritte tra il 1941 e il 1943 e dedicate nuovamente alle *Philosophische Untersuchungen*³. Un numero dunque abbastanza consistente di appuntamenti dedicati a Schelling, che non può che far pensare ad una certa rilevanza del testo sopracitato e dunque del suo autore all'interno del corpus della "Destruktion" heideggeriana.

Non è neppure possibile pensare che la reiterazione delle lezioni su Schelling sia avvenuta solamente per motivi di "comodità", cioè solo come una mera ripetizione di contenuti pensati e meditati una volta per tutte. In ogni serie di lezioni si riscontrano infatti un numero significativo di variazioni, ed ogni volta una forma di esposizione radicalmente differente: ciò testimonia immediatamente una dedizione sempre nuova al testo e all'autore in esame, sorta a partire dalle riflessioni e dalle posizioni guadagnate da Heidegger nel corso del suo "Denkweg" parallelamente e mediante la lettura del testo schellinghiano – fatta eccezioni ovviamente per alcuni punti fermi, che caratterizzeranno sempre le interpretazioni heideggeriane del testo e dell'autore.

L'intento di questo capitolo è quello di esaminare in modo analitico le trascrizioni dei corsi, gli appunti dei seminari, e ogni altra annotazione autografa relativa ai suddetti corsi e seminari, al fine di individuare i «punti fermi» e le «variazioni», cioè le tesi ermeneutiche e teoretiche che restano inalterate nel corso dei differenti accostamenti heideggeriani al testo del 1809, e all'opposto quelle tesi che mutano o si modificano nel corso delle varie

² Il testo pubblicato contiene anche in appendice degli estratti dal corso del Sommersemester 1941 (in SCH, 201-229; tr. it. pp. 275-311) e degli estratti dal Seminar degli anni '41-'43 (in SCH, 230-236; tr. it. pp. 313-320).

³ Per ogni riferimento ai corsi effettuati da Heidegger, cfr. la ricostruzione eseguita da Volpi in F. Volpi, *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 332-340.

interpretazioni. La valutazione di queste variazioni ci permetterà di avere del materiale interessante per riflettere sul percorso di pensiero di Heidegger, sulle sue domande fondamentali e sui suoi tentativi di risposta. La selezione delle tesi fondamentali di ogni testo, delle sue variazioni e dei raggruppamenti tematici non è esaustiva, ma corrisponde evidentemente ad uno dei possibili percorsi all'interno del pensiero di Heidegger ed in particolare del suo confronto con Schelling⁴.

1.1. IL CONTESTO DELLA LETTURA SCHELLINGHIANA: OSSERVAZIONI STORIOGRAFICHE

Prima di passare alla enucleazione del contenuto specifico dei vari testi, è interessante capire brevemente quale fosse la considerazione di Schelling nella letteratura storiografica di inizio '900. È opinione comune che le letture storiche di Heidegger siano perlopiù basate sul proprio interesse teoretico, piuttosto che sulla "correttezza" ed esattezza storiografica. Questo in parte è vero, in quanto Heidegger mette in discussione il procedimento "storiografico" rispetto a quello "storico". Questo non significa però che egli sia totalmente avulso da o che rifiuti l'utilizzo di fonti storiografiche, che a mio avviso egli stesso non reputa "inutili". Heidegger non esclude mai la necessità di un lavoro di studio critico

⁴ Per quanto riguarda il metodo classico della storiografia applicato allo studio del pensiero heideggeriano, un esempio basta non solo come modello, ma anche come applicazione eccellente di tale metodo: si veda il testo di S. Poggi, *La logica, la mistica e il nulla. Una interpretazione del giovane Heidegger*, Edizioni della Normale, Pisa 2006. Oltre che per la rigosità e l'estrema completezza della ricerca storica, la penetrante e non solamente documentale ricostruzione del clima culturale di inizio secolo in cui Heidegger inizia il suo percorso filosofico, e per il contenuto ermeneutico, lo studio di Poggi pone anche un grande problema riguardo alla ricerca storiografica sul pensiero heideggeriano riguardante la considerazione critica della *Gesamtausgabe*: in tale edizione potrebbe essere infatti problematica la "stratificazione di intenzioni" che si frappongono tra il testo edito e l'originale archetipico heideggeriano.

preliminare sul testo o sull'autore. Afferma però, certamente, che la storia della filosofia – o meglio, la “storiografia” [*die Historie*] – non è sufficiente per i compiti di cui la riflessione filosofica deve farsi carico. In particolare, non è possibile seguire la storiografia, tanto che essa può diventare «fuorviante», nel momento in cui essa è soltanto riflesso della storia presente, cioè nel momento in cui si affida non criticamente alle categorie filosofiche consegnateci dalla situazione presente⁵. Tale posizione è confermata dall'inusuale rimando di Heidegger stesso, all'inizio di uno dei corsi dedicati a Schelling (quello del 1936), ad una sorta di bibliografia critica di riferimento, a suo avviso utile per approcciare correttamente l'autore.

Un elemento del corso del 1936 che risulta singolare rispetto alla maggior parte delle altre lezioni heideggeriane, e che balza immediatamente all'occhio, è la collocazione storiografica del testo in esame (le *Philosophische Untersuchungen*) all'interno del suo contesto non solo filosofico, ma anche politico-nazionale. È chiaramente una scelta singolare, soprattutto se confrontata con altre lezioni dedicate a pensatori specifici, in cui l'aspetto storiografico era tematicamente messo in secondo piano (celebre è la testimonianza di Hannah Arendt riguardante l'*incipit* del corso dell'inverno del 1924 a Marburg dedicato ad Aristotele, in cui Heidegger “liquidò” la vicenda storico-biografica dello stagirita con la notizia che egli «nacque, lavorò e morì») ⁶. La motivazione heideggeriana a questa introduzione storiografica è la seguente:

Quando l'opera di un pensatore, o parti e tracce della sua opera sono tramandate, «la vita» di un filosofo non ha più importanza per il pubblico. Del resto, non sarà mai una biografia che ci permetterà di conoscere l'elemento proprio di una esistenza filosofica. Se ora diamo tuttavia alcune sommarie indicazioni sul corso esteriore della vita di Schelling, lo

⁵ GA45, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«* (WS 1937/38), ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1984; ed. it. U. M. Ugazio, *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di «problemi» della «logica»*, Mursia, Milano 1988, p. 34.

⁶ Cfr. H. Arendt, M. Heidegger, *Briefe von 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2002, p. 184; tr. it. M. Bonola, *Lettere 1925-1975 e altre testimonianze*, Einaudi, Torino 2007, p. 143.

facciamo più che altro con l'intento di offrire una possibilità di inquadrare più chiaramente questa vita nella storia dell'epoca che ci è nota⁷.

La suddetta introduzione di Heidegger non è dunque una "marcia indietro" rispetto alla posizione ermeneutica tenuta nelle altre occasioni di confronto coi pensatori del passato. La priorità accordata a Heidegger al pensiero "teoretico" – se così è possibile esprimersi – rispetto a quello storiografico non è qui messa in dubbio. Tuttavia, è errato pensare che questo significhi una irrilevanza dell'ambito storiografico. Nella trattatistica di inizio Novecento, il pensatore leonberghese era studiato ed approfondito esclusivamente in una relazione di secondarietà – se non di "inferiorità" – rispetto al pensiero di Hegel. Heidegger, essendo un originale interprete del pensiero occidentale, sa individuare la persistenza di alcuni principi nell'intelaiatura del pensiero di altri autori passati o coevi. Per questo ha ben chiara la dipendenza di gran parte della storia della filosofia della sua epoca dal pensiero teoretico e storico di Hegel. Afferma:

Accanto alla mancanza di sufficienti presupposti inerenti alla cosa stessa per la comprensione della questione [della libertà, così come trattata da Schelling, *nda*], vi è anche un'altra ragione che finora ha impedito l'appropriazione di questo scritto di Schelling. Si tratta del predominio della filosofia di *Hegel*. Allora esso sussisteva come un fatto storico e più tardi ha determinato anche il modo di presentare le due filosofie e il giudizio storiografico su di esse⁸.

Il testo e il corso di Heidegger hanno dunque l'intento non solo di dare una nuova lettura del pensiero di Schelling, ma anche di una conseguente ricollocazione storiografica (sebbene – va detto – quest'ultima intenzione sia una conseguenza dell'analisi teorica,

⁷ SCH, 5 (GA42, 7); tr. it. p. 34.

⁸ SCH, 14 (GA42, 19); tr. it. p. 45.

ammesso che la suddivisione tra i due “campi” del sapere abbia un senso⁹). Il problema che emerge dalla citazione precedente, infatti, è quello di «inquadrare» [*einordnen*] Schelling all'interno della storia dell'epoca, ed è effettivamente proprio l'“inquadramento” del pensiero dell'autore che viene radicalmente modificato dalle lezioni heideggeriane¹⁰. Questa intenzione di lasciare una traccia anche storiografica attraverso le sue ricerche è la conferma che Heidegger non denigri affatto il compito dello storico della filosofia, a patto che la sua opera sia adeguatamente giustificata, e dunque posta in relazione con il compito *filosofico* imprescindibile dell'analisi e della fondazione dell'esperienza.

Durante la ricostruzione storiografica (effettuata perlopiù nel suddetto corso del 1936) vengono enunciate delle posizioni non irrilevanti dal punto di vista della storia della filosofia, che tuttavia vengono giustificate non immediatamente, ma nel corso dell'interpretazione del trattato. Innanzitutto viene menzionato, come dicevamo poco sopra, il rapporto con gli altri autori dell'idealismo e in particolare con Hegel; dichiara Heidegger: «Schelling è infatti il pensatore veramente creativo e di più ampio respiro di tutta questa epoca della filosofia tedesca. Egli lo è a tal punto che spinge dall'interno l'idealismo tedesco al di là della sua propria posizione fondamentale»¹¹. Questo posizionamento del testo di Schelling lo rende particolarmente importante, dal momento che, in forza della sua superiorità “spirituale”, illumina e porta a comprendere l'essenza dell'intero movimento di pensiero dell'idealismo tedesco, che a sua volta, nelle sue differenze e articolazioni interne, costituisce la realizzazione dello «spirito tedesco, la cui trasformazione in una forza storica non è ancora compiuta e non potrà essere compiuta se

⁹ «Pur se la nostra interpretazione del trattato offre una immagine diversa della filosofia schellinghiana, questa correzione del giudizio storico non è che un obiettivo secondario. Decisivo rimane lo svolgimento della questione che è posta nel trattato». SCH, 15-16 (GA42, 22); tr. it. p. 48.

¹⁰ Emblematiche, in questo caso, sono le successive ricerche di W. Schulz e W. Wieland, che mostrano come, recependo la lezione heideggeriana, necessariamente si debba ripensare anche la posizione che Schelling ha avuto nella storia della filosofia. W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Kohlhammer, Stuttgart 1955; W. Wieland, *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltaltersphilosophie*, Winter, Heidelberg 1956.

¹¹ SCH, 4 (GA42, 6); tr. it. p. 33.

prima non abbiamo di nuovo imparato ad ammirare e a custodire l'opera creativa»¹². Rispetto alla filosofia di Hegel, possiamo affermare, come vedremo dettagliatamente in seguito, che Heidegger pone Schelling nell'ambito della stessa problematica, quella del progetto e della possibilità di un «sistema della libertà»¹³, e tuttavia trova che nel 1809 si fece un salto oltre Hegel sostenendo che l'essenza dell'Essere non fosse l'"idea", cioè l'«esser-rappresentato dell'ente in generale», bensì che «il volere è l'essere originario [Wollen ist Ursein]»¹⁴, tentando così di rifondare l'intera filosofia a partire da un «fondamento più profondo»¹⁵. La tesi della storiografia contemporanea a Heidegger verrebbe dunque qui ribaltata, riconoscendo a Schelling una maggiore profondità di sguardo e di pensiero rispetto a Hegel e al resto dell'idealismo tedesco. Dal canto suo, Hegel stesso riconobbe l'alto livello di speculazione e la singolarità del trattato della libertà, ma ne mise in evidenza anche la sua isolatezza; per questo, però – secondo l'opinione di Heidegger – commise un errore, non riconoscendo che «proprio questo elemento singolare, la libertà, non era per Schelling qualcosa di isolato, ma era pensato e dispiegato come il fondamento essenziale di tutto, come un nuovo fondamento di un'intera filosofia»¹⁶.

Una ulteriore presa di posizione storiografica riguarda l'andamento e i numerosi "ricominciamenti" della filosofia di Schelling¹⁷. Egli, come è noto, entrò giovanissimo a far

¹² SCH, 3 (GA42, 4); tr. it. p. 31. Nell'introduzione storiografica, emerge spesso il termine "spirito", abbastanza raro nel lessico heideggeriano. Cfr. J. Derrida, *De l'Esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Paris 1987; tr. it. G. Zaccaria, *Dello spirito. Heidegger e la questione*, SE, Milano 2010.

¹³ SCH, 109 (GA42, 156); tr. it. p. 161.

¹⁴ F. W. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, in *Sämtliche Werke*, Bd. VII, Cotta Stuttgart-Augsburg 1860, p. 350; tr. it. G. Strummiello, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, Bompiani, Milano 2007, p. 125. L'interpretazione di Heidegger dell'asserzione schellinghiana ribalta l'ordine dei due componenti della proposizione stessa; riferito alla frase infatti Heidegger dice: "Il che significa: l'Essere originario è volere". Questa sicuramente è una esplicita forzatura del testo – viste anche le riflessioni contenute nel testo heideggeriano sul valore della copula e sul rapporto tra i componenti dell'identità – ma rientra all'interno dell'interpretazione ontologica heideggeriana di Schelling.

¹⁵ SCH, 109 (GA42, 156); tr. it. p. 161.

¹⁶ SCH, 15 (GA42, 21); tr. it. p. 47.

¹⁷ Su questo tema, cfr. X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, op. cit.

parte del gruppo di filosofi più considerati e più influenti del suo tempo (basti pensare che la sua grande opera, il *System des transzendentalen Idealismus* del 1800, fu pubblicato quand'egli aveva 25 anni), e tuttavia, dopo un periodo di enorme produttività, dal 1807 – anno di pubblicazione della *Phänomenologie des Geistes* di Hegel, contenente nella prefazione una dura critica all'impianto della filosofia schellinghiana – fino alla morte nel 1854, non pubblicò più quasi nulla, eccezion fatta per le *Philosophische Untersuchungen* e alcuni saggi e discorsi¹⁸. Usualmente il silenzio di Schelling viene considerato con una accezione “negativa”, cioè come l'incapacità di riabilitarsi filosoficamente dopo la stroncatura hegeliana, e la sua filosofia postuma come una conseguente caduta nell'irrazionalismo; Heidegger invece legge positivamente il «naufregio» della filosofia schellinghiana, come un segno del «balenare di un nuovo inizio [*das Wetterleuchten eines neuen Anfangs*]» nella sua opera, essendo in questo simile ad altri due riferimenti essenziali di Heidegger, cioè Nietzsche ed Hölderlin¹⁹.

In realtà, secondo il nostro autore, la storia filosofica di Schelling fu piena di naufragi e ricominciamenti: «la verità è che raramente un pensatore ha combattuto fin dal suo esordio in maniera così appassionata come Schelling per una sola e unica posizione»; «[egli] doveva sempre di nuovo abbandonare tutto, per tornare sempre di nuovo a fondare lo stesso»²⁰. La radicalità del pensare filosofico porta necessariamente alla sconfitta. Infatti Schelling (e con lui Nietzsche e in parte Hölderlin) sono immersi nelle categorie filosofiche e nelle problematiche della modernità, e per quanto ricerchino ciò che vi è di più essenziale (l'essenza dell'Essere), son condotti dalla forma stessa dello svolgimento del loro pensiero a non trovar risposte, o meglio, a rimanere interni ad una risposta già data con l'inizio della suddetta forma del pensiero. La tesi di Heidegger ribalta le carte in tavola: il fallimento del tentativo estremo di Schelling – culmine del pensiero moderno – di pensare l'essere «non

¹⁸ La pressoché unica opera pubblicata da Schelling dopo il 1807 sono le *Philosophische Untersuchungen*. Il resto del materiale rimasto inedito (comprendente altri testi e le lezioni tenute a Erlangen ed a Berlino) venne pubblicato postumo dal figlio.

¹⁹ SCH, 4 (GA42, 5); tr. it. p. 33.

²⁰ SCH, 8 (GA42, 11); tr. it. p. 37.

fa che portare alla luce delle difficoltà già poste all'inizio della filosofia occidentale e che, per la direzione assunta da quest'inizio, sono poste come insuperabili a partire da esso»²¹.

Un'altra ipotesi interessante – e non alternativa alla suddetta – relativa a questa inedita introduzione biografica e storiografica dell'autore, sostiene che la vita del filosofo leonberghese venga presentata da Heidegger come emblema della vicenda biografica e filosofica di se stesso²². Questo lo lasciano in qualche modo intendere anche le parole che Heidegger utilizza nel descrivere il naufragio di Schelling, quando afferma: «ogni filosofia naufraga, ciò rientra nel suo concetto»; il filosofo ne ricava non l'inutilità, ma «l'indistruttibile necessità della filosofia, senza credere con questo che un giorno tale fallimento possa essere superato e la filosofia "portata a termine"»²³. Credo sia da notare la volontà, mediante l'avverbio «ogni», di estendere il naufragio in particolare, e in generale l'andamento "ricominciante" della filosofia di Schelling, all'essenza stessa della filosofia, così come Heidegger la intende.

Un ulteriore passo di questo brevissimo approfondimento "storiografico" potrebbe essere l'analisi delle fonti "effettive" utilizzate da Heidegger per l'analisi del pensiero di Schelling. Con l'espressione "fonti effettive" si intendono quegli strumenti storici che il nostro autore ha utilizzato per approfondire il suo pensiero sull'autore. Non si intendono quindi nominare autori come Aristotele, Kant, Hölderlin o altri "grandi autori" del genere.

²¹ SCH, 194 (GA42, 279); tr. it. p. 266.

²² G. Figal, *Schelling zwischen Hölderlin und Nietzsche*, in L. Hühn/J. Jantzen (Hrsg.), *Heideggers Schelling-Seminar*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2010, p. 51: «Es ist nicht schwer zu erkennen, dass Heidegger hier von sich spricht. Alles, was Heidegger im Hinblick auf Schelling hervorhebt, betrifft hin auch selbst: die lange Pause nach dem Hauptwerk – immerhin lag das Erscheinen von *Sein und Zeit* schon neun Jahre zurück –, die Mitteilung einer Philosophie allein in Vorlesungen und besonders die Gewissheit, in „Wetterleuchten eines neuen Anfangs“ zu stehen». La tesi di Figal è in parte condivisa evidentemente anche da I.M. Fehér, che afferma (riferendosi però al pensiero di Schelling, più che alla sua biografia): «Die Schelling-Interpretation Heideggers lässt sich nämlich an wesentlichen Punkten auch als Selbstinterpretation lesen». I. M. Fehér, *Schelling, Kierkegaard, Heidegger hinsichtlich System, Freiheit und Denken. Gemeinsame Motive der nachhegelschen Philosophie*, in I. M. Fehér, W. G. Jacobs (Hrsg.), *Zeit und Freiheit, Éthos Kónivek*, Budapest 1999, p. 34. Le posizioni dei due studiosi paiono dunque essere complementari.

²³ SCH, 118 (GA42, 169); tr. it. p. 171, [corsivo mio].

Questi, più che la fonte, sono piuttosto l'oggetto del pensiero heideggeriano, in quanto nella «ripetizione» dei loro pensieri Heidegger svolge il proprio filosofare. Per individuare gli autori fondamentali per lo studio di Schelling, s'è scelto di basarsi solamente sulle attestazioni rese possibili dalle citazioni heideggeriane. Questo per due motivi: innanzitutto perché per Schelling, al contrario che per altri autori, Heidegger cita alcune fonti, e mi pare interessante andare a vedere che cosa dicano questi autori in merito al pensatore leonberghese per attirare l'interesse di Heidegger; in secondo luogo, perché una analisi che spazi in eventuali autori e storici non citati ma influenti richiederebbe una lunga parentesi d'approfondimento del pensiero schellinghiano che distoglierebbe dall'intento autentico di questa ricerca²⁴.

Da una prima ricognizione dei testi heideggeriani sono stati estrapolati i riferimenti espliciti alla letteratura critica relativa al tema – tuttavia non così consistenti da far pensare che corrispondano alla letteratura secondaria effettivamente consultata da Heidegger. I lavori citati provengono dai primi due corsi citati, quello del '29 e quello del '36. Da alcuni appunti manoscritti allegati alle carte del corso (ora editi anch'essi in appendice del volume corrispettivo dell'edizione critica), vi si trovano citati i lavori sull'idealismo di due autori contemporanei a Heidegger, cioè Richard Kroner e Nicolai Hartmann²⁵.

In questi autori, ed in particolare in Richard Kroner, Schelling viene declassato ad essere un prodromo della filosofia hegeliana, la quale supera in una sintesi sia la filosofia schellinghiana che quella fichtiana²⁶.

²⁴ Alcuni strumenti utili per la ricerca delle fonti sono le bibliografie contenute all'interno di alcuni testi di critica, di altri strumenti di storiografia utili a ricostruire la storia della critica. Cfr. W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1935, ed. it. *Storia della filosofia*. Versione italiana riveduta sulla XIII edizione dell'opera tedesca, Roma 1937, pp. 211-212, 261; A. Bausola, *Questioni di storiografia filosofica*, Vol. 3, La Scuola, Brescia 1979, pp. 209-247; X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, pp. 21-55.

²⁵ Di R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Mohr Verlag, Tübingen 1921 (I), 1924 (II). Di N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, de Gruyter, Berlin 1923 (I), 1929 (II).

²⁶ Cfr. A. Bausola, *Questioni di storiografia filosofica*, p. 210; X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, p. 25.

Il corso del '36 inizia invece con la citazione di alcune opere di letteratura secondaria che, a detta di Heidegger, meritano di essere menzionate: il testo di Kuno Fischer, *Schellings Leben, Werke und Lehre*²⁷, apprezzato per la sua estensione e completezza, e quello di Heinrich Knittermeyer, *Schelling und die romantische Schule*²⁸. Vengono inoltre indicati, come riferimenti utili per comprendere l'intera epoca dell'idealismo tedesco, sia il manuale di storia della filosofia del neokantiano Windelband²⁹, sia le numerose opere storiche di Dilthey relative a tale periodo³⁰.

La monumentale opera di Kuno Fischer, anche a detta di Heidegger, si caratterizza per solidità, completezza e ampiezza delle fonti, ma non sicuramente per originalità interpretativa. Schelling in questa ricostruzione viene considerato ancora perlopiù costretto tra Hegel e Fichte, anche se, soprattutto rispetto all'ultima fase del suo pensiero, gli viene riconosciuta una certa originalità e irriducibilità, mostrandosi come una «sintesi di Hegel e Schopenhauer», in quanto conterrebbe sia elementi della dottrina del primo che del secondo³¹. Uno dei contributi più originale della storiografia schellinghiana contemporanea a Heidegger è quello di Heinrich Knittermeyer, in cui Schelling viene considerato essere un "outsider" dell'idealismo tedesco, un autore le cui fonti principali non sono innanzitutto i testi filosofici, ma l'arte, la letteratura e le scienze naturali. Per questo motivo egli viene riconosciuto essere una sorta di "rappresentante" dell'ambiente romantico all'interno della grande filosofia tedesca, e questo suo particolare *status* gli permetterà, negli anni successivi

²⁷ K. Fischer, *Schellings Leben, Werke und Lehre*, in *Geschichte der neueren Philosophie*, Bd. VII, Ballermann, Heidelberg 1923.

²⁸ H. Knittermeyer, *Schelling und die romantische Schule*, Ernst Reinhardt, München 1929.

²⁹ W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1935, ed. it. *Storia della filosofia*. Versione italiana riveduta sulla XIII edizione dell'opera tedesca, Roma 1937.

³⁰ W. Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie und Religion* (1914); Id., *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus* (1921); Id., *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin* (1906); Id., *Leben Schleiermachers* (1890); tutte contenute in Id., *Gesammelte Schriften*, Vadenhoeck&Ruprecht, Göttingen.

³¹ A. Bausola, *Questioni di storiografia filosofica*, p. 226; X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, pp. 24, 32.

alla morte di Hegel costellati di numerose e aspre critiche alla sua filosofia, di esserne perlopiù immune e di mettere a disposizione alcune risorse per le filosofie future³². I testi di Dilthey, infine – in particolare la *Jugendsgeschichte Hegels* – han la particolarità di presentare in modo oltremodo dettagliato e documentato la figura del giovane Schelling come “genio”, contribuendo in questo modo al mito della personalità schellinghiana, eclettica e profonda³³.

A chiosa di questo brevissimo *excursus* storiografico, mi sembra di poter intravedere il fatto che Heidegger non si collochi “fuori” da ogni tradizione di comprensione e di interpretazione della filosofia di Schelling. Egli infatti intende evidentemente contrastare quella tradizione di diretta derivazione hegeliana che intende il pensatore di Leonberg soltanto come vassallo del pensiero hegeliano, concedendo dunque un primato di considerazione agli scritti relativi al primo periodo del pensiero schellinghiano (e dunque i testi relativi e precedenti al *System des transzendentalen Idealismus*), mentre intende valorizzare quella corrente della storiografia idealista che innanzitutto valorizza anche i periodi più tardi della filosofia di Schelling, e che quindi vede in quest’ultimo un originale interprete delle questioni dell’epoca, sicuramente irriducibile a Hegel, se non a volte anche più profondo ed interessante.

1.2. IL CONTENUTO DELLE AUSEINANDERSETZUNGEN. PUNTI FISSI E VARIAZIONI

Per perseguire l’obiettivo appena posto – cioè esaminare analiticamente i testi, al fine di un confronto “orizzontale” tra di essi – si è deciso di individuare un testo che possa fungere da “paradigma” per la lettura. Questo non perché si voglia premettere all’analisi un qualche

³² A. Bausola, *Questioni di storiografia filosofica*, p. 220; X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, p. 26.

³³ X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, p. 31.

giudizio di valore al testo preso come paradigma, sottintendendo che quello paradigmatico sia quello meglio riuscito, cioè quello in cui Heidegger conduce la lettura migliore del testo di Schelling del 1809 e in generale della sua filosofia. L'esame dei testi è atto proprio a comprendere la dinamica dell'analisi del testo e del pensiero schellinghiano, svoltasi lungo un prolungato periodo di tempo. Sarebbe quindi errato supporre nell'intenzione di chi scrive una qualsiasi elezione "di valore" di un testo sugli altri.

L'opzione di scegliere un testo paradigmatico è dovuta invece a motivi di analisi filologica. Per poter infatti condurre un confronto ordinato, è impossibile non avere un riferimento. Sarebbe troppo complesso studiare i "punti fissi" e le "variazioni" di ogni testo rispetto a tutti gli altri, ed in aggiunta l'utilità di tale operazione sarebbe alquanto dubbia. È preferibile allora cercare un testo maggiormente rappresentativo, secondo criteri da definire, e tenere quello come suolo su cui sviluppare il confronto.

Lo scritto di Heidegger che scelgo come paradigmatico è quello che riporta il corso svoltosi nel 1936 a Freiburg. Il motivo di preferenza di questo testo rispetto ai seminari, sia quello del 1927/28 sia quello del 1941 è evidente: il testo del '36 è di gran lunga più organicamente sviluppato, più strutturato e più ampio rispetto ad essi. Inoltre i testi riportati dei seminari sono appunti, e dunque note non rielaborate per la fruizione letteraria, ma finalizzate ad essere utilizzate come traccia per l'andamento dei seminari da parte di Heidegger stesso.

Anche la scelta rispetto alle lezioni del 1929 è evidente, data l'esiguità del riferimento a Schelling durante queste lezioni, e la loro differenza tematica: esse prendono in esame – per pochissime pagine, peraltro – non il testo di Schelling del 1809, bensì la sua «filosofia della natura», inserendola nello sviluppo della problematica del «presente [*Gegenwart*]», tra Fichte e Hegel.

Per quanto riguarda invece la preferenza del testo del 1936 rispetto a quello del 1941, la questione è differente. Il testo del 1941, pur essendo in parte scritto in forma di nota seminariale, ha una sua organicità nell'articolazione delle parti, ed ha pure una certa ampiezza, caratteristiche grazie alle quali potrebbe essere considerato il testo paradigmatico, al pari di quello del '36. I motivi per cui la scelta tra i due è caduta su quest'ultimo, son due. Il primo è il fatto che Heidegger, come poco fa ho citato, ha scelto di

pubblicare, presso l'editore Niemeyer, il testo del 1936, suggellandone dunque una certa priorità. Inoltre, un ulteriore motivo di preferenza di questo testo come paradigma, è dato dal fatto che Heidegger stesso compie tale operazione, riferendosi più volte durante le lezioni degli anni quaranta al corso precedente.

Per comodità, la successione delle analisi seguirà l'ordine dei volumi della *Gesamtausgabe* in cui i testi compaiono (nell'edizione completa delle opere di Heidegger è seguito un ordine assieme cronologico e tipologico).

1.2.1. IL CORSO DEL 1929

[*DER DEUTSCHE IDEALISMUS (FICHTE, SCHELLING, HEGEL) UND DIE PHILOSOPHISCHE PROBLEMLAGE DER GEGENWART*]

Il corso del 1929 avente come tema l'idealismo tedesco è in realtà un confronto molto dettagliato con le filosofie di Fichte e di Hegel, mentre al confronto con Schelling è riservato uno spazio molto ridotto, una decina di pagine, che trattano in modo classico di Schelling come ponte tra la *Wissenschaftslehre* di Fichte ed il *System* di Hegel. Tuttavia l'esiguità delle pagine dedicate all'autore pare essere inversamente proporzionale all'importanza ed al valore attribuito da Heidegger alla sua riflessione. A partire dal titolo del corso (poi modificato in sede di progettazione della *Gesamtausgabe*), che era: *Der deutsche Idealismus: Fichte, Hegel, Schelling*, Heidegger propone fin da principio una successione dei tre filosofi piuttosto inedita, in polemica col canone di allora legato alla ricostruzione storiografica di Richard Kroner e di altri eredi del lascito storiografico idealista³⁴. La collocazione di

³⁴ C. Strube, *Nachwort des Herausgebers*, in GA28, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Hrsg. C. Strube, Klostermann, Frankfurt a.M. 1997, p. 364. La successione originale è stata ripresa nella ricostruzione del parere di Heidegger rispetto al nucleo dell'idealismo tedesco da I. Schüßler in I. Schüßler, *Das Strittige in den Systemen des deutschen Idealismus*, in H. Seubert (Hrsg.), *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*, Böhlau. Köln

Schelling dopo Hegel testimonia l'altissimo valore che l'autore leonberghese aveva per Heidegger. Tale stima è anche provata dalle parole di Hans-Georg Gadamer, il quale, avendo assistito a quelle lezioni, che si svolsero a Marburg, racconta:

So habe ich schon im Jahre 1925 Heidegger in einem Schelling-Seminar den Satz aus der Freiheitsschrift vorlesen hören: «Die Angst des Lebens selbst treibt die Kreatur aus ihrem Centro», und er fügte hinzu: «meine Herren, zeigen sie mir einen einzigen Satz von solcher Tiefe in Hegel». Hinter Kierkegaard und später sogar hinter Nietzsche wurde für ihn der späte Schelling immer sichtbarer. Er hat die Schrift vom Wesen der menschlichen Freiheit wiederholt im Unterricht behandelt. Am Ende hat er die Publikation seiner Interpretation gutgeheißen, freilich, ohne zu verschweigen, daß Schelling nicht fähig war, der Tiefe seiner Intuition begrifflich gerecht zu werden. Heidegger erkannte in ihn sein eigenstes Problem wieder, das Problem der Faktizität, der unauflösbaren Dunkelheit des Grundes – in Gott wie in allem, was wirklich und nicht nur logisch ist. Das sprengt die Grenzen des griechischen Logos³⁵.

Soltanto un paragrafo del testo heideggeriano tradisce l'elezione di Schelling a capofila del movimento idealista, rispetto all'andamento della decina di pagine che parlano di lui in modo piuttosto classico, presentandolo come colui che opera un «completamento [Ergänzung]» dell'idealismo fichtiano, integrando la filosofia teoretica e la filosofia pratica di quest'ultimo con una profonda meditazione sulla natura organica e sull'arte, alle quali viene trovata una collocazione all'interno della teoria idealista, la quale a sua volta «soll

2003, pp. 29-40. Come abbiamo visto nella parte precedente della ricerca, la soluzione storiografica heideggeriana non emerge totalmente dal nulla, bensì si inserisce all'interno di un più vasto movimento di rivalutazione della filosofia di Schelling. Bisogna però osservare che i riferimenti a tale movimento avvengono solo nelle lezioni dedicate a Schelling degli anni successivi.

³⁵ H.-G. Gadamer, *Martin Heidegger - 85 Jahre*, in *Gesammelte Werke*, Bd. III, *Neuere Philosophie I. Hegel. Husserl. Heidegger*, Mohr, Tübingen 1987, p. 306. Cfr. anche p. 266: «Eines Tages las er in einem Schelling-Seminar den Satz vor: "Die Angst des Lebens selbst triibt den Menschen aus dem Centrum" und sagte: "Nennen mir einen einzigen Satz von Hegel, der diesem Satz an Tiefe gleichkommt!"».

nicht aufgehoben werden»³⁶. Ciononostante, come si diceva, Heidegger ci tiene a precisare la caricaturalità di tale caratterizzazione:

So sehr – neben dem Anstoß Fichtes und der Auswirkung Kants – Natur als bestimmte Macht und Kunst als die Grundtendenz schöpferische Gestaltung die Kräfte waren, so wenig darf man Schelling darauf einschränken und ihn auf eine solche Formel bringen; üblich: Naturphilosophie und Aesthetik. Keines von beiden trifft den Kern seines Wesens und Philosophierens³⁷.

Il nucleo e l'essenza del filosofare schellinghiano erano già stati approfonditi non in questo corso, ma innanzitutto in un seminario tenuto il semestre precedente e dedicato al testo che secondo Heidegger rappresenta l'apice del filosofare schellinghiano, ossia le *Philosophische Untersuchungen*, e soprattutto nel corso tenuto a Freiburg nel 1936, che verrà esaminato attentamente successivamente.

Heidegger durante la sua lunga *Auseinandersetzung* con il pensiero schellinghiano si mantiene fedele alla propria partizione della filosofia di quest'ultimo, individuando il periodo del *Freiheitschrift* come il più teoreticamente interessante, mentre il periodo precedente e quello successivo come appartenenti totalmente al pensiero contemporaneo a Schelling («Er philosophierte noch im Rahmen der Zeitgenössischen, in Umkreis dessen, worin er aufwuchs, aufwachsen mußte, und was abgestoßen werden sollte»³⁸). Relativamente al primo periodo, vale come prova questa decina di pagine, le quali lo collocano propriamente come un passaggio tra i due altri autori dell'idealismo, e in ciò lo esauriscono; rispetto alla filosofia "tarda" di Schelling, che tanta eco avrà nel corso del secondo Novecento, Heidegger afferma:

³⁶ GA28, 191.

³⁷ GA28, 186. Sull'interpretazione heideggeriana della filosofia di Fichte, premessa allo sviluppo del pensiero di Schelling, cfr. I. Schüßler, *Das Strittige in den Systemen des deutschen Idealismus*, pp. 29-32; J. Stolzenberg, *Martin Heidegger liest Fichte*, in H. Seubert (Hrsg.), *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*, Böhlau, Köln 2003, pp. 77-92.

³⁸ GA28, 193.

Es ist charakteristisch, daß Schellings späte Arbeiten, die erst ein Vierteljahrhundert nach Hegels Tod erscheinen, ganz wirkungslos bleiben. Sie hatten freilich die innere Kraft und Strenge der Durcharbeitung, was durchgängig den Schellingschen Schriften fehlt, wenn sie andererseits auch reich sind an plötzlich überraschenden Durchblicken und Ahnungen³⁹.

In tale brano viene ancora affermata la superiorità del pensiero del *Freiheitsschrift* rispetto al resto della produzione schellinghiana – non tanto per la forma, quanto per la singolare ed unica luce che getta nel pensiero – ed inoltre viene anticipato un giudizio sugli scritti successivi che verrà ripetuto in alcuni appunti degli anni '50 che verranno analizzati successivamente.

Un'ultima annotazione che può essere fatta a queste pagine riguarda l'utilizzo di un termine che avrà una grande importanza nel pensiero successivo di Heidegger, ossia il verbo *Seinlassen*⁴⁰. Esso appare pubblicamente per la prima volta l'anno successivo nel saggio *Vom Wesen der Wahrheit*, dove viene adoperato per nominare l'essenza della libertà («Freiheit enthüllt sich jetzt als das Seinlassen von Seiendem»⁴¹). Qui invece l'espressione viene utilizzata per spiegare il difetto della filosofia della natura fichtiana, la quale identificata notoriamente quest'ultima con il «non-Io [*Nicht-Ich*]»: «Das Verhalten zum Nicht-Ich ist kein ursprüngliches Seinlassen dieses Seienden»⁴². Dal momento che Schelling è colui che supera tale visione molto restrittiva della natura, sarebbe allora anche colui che indica come il modo consono di rapportarsi con l'ente sia il *Seinlassen*. Mi sembra significativo allora che questo termine venga utilizzato in queste due occasioni, nel saggio in cui, secondo l'autotestimonianza di Heidegger contenuta in *Brief über Humanismus*,

³⁹ GA28, 33.

⁴⁰ Tale annotazione è stata fatta da Fehér in I.M. Fehér, *Schelling, Kierkegaard, Heidegger hinsichtlich System, Freiheit und Denken. Gemeinsame Motive und Philosopheme der nachhegelschen Philosophie*, pp. 19-20.

⁴¹ GA9, 188.

⁴² GA28, 184.

avviene la svolta interna al suo pensiero, e in queste poche pagine dedicate a Schelling⁴³. Quasi a dire che, a partire dall'esigenza avvertita di preparare un "nuovo inizio" del pensiero, Schelling potesse essere una guida ed un riferimento per muovere i primi passi nel terreno inesplorato del pensiero "postmetafisico". Anche se tali annotazioni non sono certamente una prova apodittica della centralità di Schelling per Heidegger, mostrano perlomeno la grandissima importanza che tale filosofo rivestiva negli anni '30 per il nostro autore⁴⁴.

1.2.2. IL TESTO PARADIGMATICO. IL CORSO DEL 1936

[SCHELLINGS ABHANDLUNG ÜBER DAS WESEN DER MENSCHLICHE FREIHEIT]

Esaminiamo ora il testo relativo al corso del 1936. Esso è presente in due edizioni, la prima pubblicata nel 1971 presso la casa editrice Max Niemeyer a Tübingen, e la seconda pubblicata dalla casa editrice Vittorio Klostermann nel 1988 a Frankfurt a.M., all'interno dell'edizione completa delle opere di Heidegger⁴⁵. I due testi, pur riportando lo stesso corso

⁴³ Cfr. *Vom Wesen der Wahrheit*, in GA09, *Wegmarken*, Hrsg. F.-W. Von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 2013, pp. 177ss.; tr. it. F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987.

⁴⁴ Franco Camera afferma: «In conclusione, il radicamento dell'io nel contesto del processo naturale, soggetto al divenire temporale, può fornire alcuni spunti per scardinare la rigida impostazione della logica di Fichte, che possono essere utilizzati da Heidegger nella direzione della propria "metafisica dell'esserci" elaborata nell'opera maggior e approfondita in quegli anni nel serrato confronto con la prospettiva kantiana della finitezza e del limite». F. Camera, *Il confronto di Heidegger con l'ontologia schellinghiana*, in «Giornale di metafisica», 26 (2004), p. 97.

⁴⁵ La letteratura secondaria relativa a questo testo è molto ampia. Gli studi principali di cui abbiamo tenuto conto per la redazione del seguente approfondimento sono (in ordine cronologico di pubblicazione): V. Verra, *Heidegger, Schelling e l'idealismo tedesco*, in «Archivio di filosofia», 1 (1974); P. De Vitiis, *Schelling secondo Heidegger*, in «Rivista di filosofia neoscolastica» 67 (1975); P. Emad, *Heidegger on Schelling's Conception of Freedom*, in «Man and World. An International Philosophical Review» 8 (1975); F. Costa, *Fondamento, ragione, abisso: Heidegger e Schelling*, F. Angeli, Milano 1985; C. Esposito, *Libertà dell'uomo e necessità dell'essere: Heidegger interpreta Schelling*, Ecumenica editrice,

Bari 1988; J. F. Courtine, *Anthropologie et anthropomorphisme (Heidegger lecteur de Schelling)*, in Id., *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris 1990; S. Sikka, *Heidegger's appropriation of Schelling*, in «Southern Journal of Philosophy», 32 (1994); C. A. Scheier, *Die Zeit der Seynsfuge: zu Heideggers Interesse an Schelling 'Freiheitsschrift'*, in H.M. Baumgartner / W.G. Jacobs (ed.), *Schellings Weg zur Freiheitsschrift Legende und Wirklichkeit*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1996; I.M. Fehér, *Schelling, Kierkegaard, Heidegger hinsichtlich System, Freiheit und Denken. Gemeinsame Motive und Philosopheme der posthegelschen Philosophie*, op. cit.; J. Grondin, *Die Späte Entdeckung Schellings in die Hermeneutik*, in I. M. Fehér / W. G. Jacobs, *Zeit und Freiheit.*, op. cit.; T. Buchheim, »Metaphysische Notwendigkeit des Bösen«. Über eine Zweideutigkeit in Heideggers Auslegung der Freiheitsschrift, in I. M. Fehér / W. G. Jacobs, *Zeit und Freiheit.*, op. cit.; B. Bacsó, *Seyn und Privation. Das platonische Erbe bei Schelling und Heidegger*, in I. M. Fehér / W. G. Jacobs, *Zeit und Freiheit.*, op. cit.; D. Köhler, *Von Schelling zu Hitler? Anmerkungen zu Heideggers Schelling-Interpretation von 1936 und 1941*, in I. M. Fehér / W. G. Jacobs, *Zeit und Freiheit.*, op. cit.; D. Barbarić, *Zeitlichkeit, Sein und Seiendes: Schelling – Heidegger*, in I. M. Fehér / W. G. Jacobs, *Zeit und Freiheit.*, op. cit.; R. Maeszalek, *Zum Wesenverständnis beim späten Schelling und bei Heidegger*, in I. M. Fehér / W. G. Jacobs, *Zeit und Freiheit.*, op. cit.; G. J. Seidel, *Heidegger's Last God and the Schelling Connection*, in «Laval theologique et philosophique», 55 (1999); L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000; C. Esposito, *Heidegger, Schelling e il volere dell'essere*, in A. Ardivino (ed.), *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica. Etica, estetica, politica, religione*, Guerini, Milano 2003; D. Pascal, *Heideggers Deutung von Schellings Freiheitsschrift als Gipfel der Metaphysik des deutschen Idealismus*, in H. Seubert (ed.), *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*, op. cit.; C. Tatasciore, *La presenza di Schelling nel pensiero di Heidegger*, in «Iris. Annales de Philosophie», 24 (2003); A. Johnston, *The Soul of Dasein: Schelling's Doctrine of the Soul and Heidegger's Analytic of Dasein*, in «Philosophy Today» 47 (2003); A. Fabris, *Filosofia e fatticità. Hegel – Schelling – Rosenzweig – Heidegger*, in «Giornale di metafisica 25» (2003); F. Camera, *Il confronto di Heidegger con l'ontologia schellinghiana*, op. cit.; J. Yorikawa, *Das System der Philosophie und das Nichts. Studien zu Hegel, Schelling und Heidegger*, Freiburg / München 2005; K. Urban, »Das Wetterleuchten eines neuen Anfangs«? Heideggers Kritik am metaphysischen Denken vor dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit Schellings Freiheitsschrift, in B. Sandkaulen (ed.), *System und Systemkritik. Beiträge zu einem Grundproblem der klassischen deutschen Philosophie*, Würzburg 2006; J. Ringleben, *Freiheit und Angst. Heidegger zwischen Schelling und Kierkegaard*, in N. Fischer/F.-W. von Herrmann, *Heidegger und die christliche Tradition*, Hamburg 2007; H.-J. Friedrich, *Der Ungrund der Freiheit im Denken von Böhme, Schelling und Heidegger*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2009; L. Hühn, »Ur- und Grundwollen“. Heideggers Lektüre der schellingschen Freiheitsschrift, in D. Ferrer / T. Pedro (Hrsg.), *Schellings Philosophie der Freiheit. Studien zu den Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Würzburg 2012; G. Zöller, *Schelling ohne Heidegger. Zur Schätzung und Einschätzung der „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“*, in D. Ferrer / T. Pedro (Hrsg.), *Schellings Philosophie der Freiheit.*, op. cit.; L. Hühn, *Die Unwordenlichkeit des Anfangs. Zu einer Schlüsselfigur bei Schelling und Heidegger*, in R. Hiltcher / S. Klingner (Hrsg.), *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Neue Wege der Forschung*, Darmstadt 2012; A. Rojas Jiménez, *Das Potenzlose. Die Spur Schellings in der Spätphilosophie Heideggers*,

di lezioni, non sono esattamente identici. Infatti, la prima edizione è stata voluta da Heidegger stesso, ed è stata curata dalla sua personale collaboratrice Hildegard Feick. Essa non si limitò a ricopiare il testo tale e quale, ma operò anche adattamenti stilistici, spostamenti di parti del testo, oltre ad una rinnovata organizzazione del materiale testuale in una nuova successione di capitoli⁴⁶. Il testo presente nell'edizione completa delle opere heideggeriane, è una fedele trascrizione del manoscritto di Heidegger steso in preparazione delle lezioni, confrontato con la copia scritta a macchina dal fratello di Martin, Fritz Heidegger. In questa edizione è stato anche ricostruita la suddivisione del contenuto del testo in base alle scansione delle lezioni⁴⁷.

Il testo di Schelling analizzato durante il corso si presenta come un trattato uniforme, senza alcuna divisione in capitoli o in parti. Heidegger lo suddivide in una "Introduzione" ed in una "Parte principale", affermando l'esistenza nel trattato di Schelling di una «struttura interna molto chiara e rigorosa»⁴⁸. La divisione delle parti ha dunque lo scopo di individuare quali siano le parti tematiche costitutive del testo schellinghiano e dunque di approfondirle.

Il "passo-chiave" del trattato individuato da Heidegger è il seguente:

Olms, Hildesheim 2014; L. Hühn, *A Philosophical Dialogue between Heidegger and Schelling*, in «Comparative and Continental Philosophy», 6, 1, (2014).

⁴⁶ C. Tatasciore, *Nota del traduttore*, in M. Heidegger, *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, ed. it. E. Mazzarella, Guida, Napoli, p. 18.

⁴⁷ I. Schüßler, *Nachwort der Herausgeberin*, in GA42, pp. 287-288. Dal confronto dei due testi, non emergono sostanziali differenze di contenuto o di interpretazione. Vi sono tuttavia molte parti di testo – generalmente di breve estensione – che nell'edizione Niemeyer del '71 sono state espunte. Tra le molte, a mio avviso è una quella più significativa, che qui trascrivo: «Es ist überdies bekannt, daß die beiden Männer, die in Europa von der politischen Gestaltung der Nation bzw. des Volkes her – und zwar in je verschiedener Weise – Gegenbewegung eingeleitet haben, daß sowohl Mussolini wie Hitler von Nietzsche wiederum in verschiedener Hinsicht wesentlich bestimmt sind, und dieses, ohne daß dabei der eigentlich metaphysische Bereich des Nietzschean Denkens unmittelbar zur Geltung käme» (SCH, 40-41). Il riferimento ai fatti attuali della politica, ed in particolare la citazione di Mussolini ed Hitler, che dimostra una certa "simpatia" per il «contromovimento [*Gegenbewegung*]» promosso dai due, è stato senza dubbio il motivo dell'elusione del brano nell'edizione del 1971. Per una panoramica completa delle frasi espunte, C. Tatasciore, *Nota del traduttore*, pp. 19-21.

⁴⁸ SCH, 17 (GA42, 23); tr. it. p. 49.

Im menschen ist die ganze Macht des finstern Prinzips und im eben demselben zugleich die ganze Kraft des Lichts. In ihm ist der tiefste Abgrund und der höchste Himmel, oder beide Centra. Der Wille des Menschen ist der in der ewige Sehnsucht verborgene Keim des nur noch im Grunde vorhandenen Gottes; der in der Tiefe verschlossene göttliche Lebensblick, den Gott ersah, als er den Wille zur Natur faßt⁴⁹.

Esso compendia il contenuto del testo schellinghiano, mettendo in gioco i riferimenti principali che interessano a Heidegger. Significativamente, il passo chiave non nomina la libertà né il male, in quanto essi – insieme anche ad altri concetti-chiave del passo, come «Licht», «finstern Prinzip», «ewiger Sehnsucht», «Wille des Menschen» – trovano il loro corretto significato non a partire dal senso comune, ma dalla interpretazione heideggeriana, che mette in luce il valore genuinamente *ontologico* del trattato. La duplicità che si raduna nell'uomo non riguarda una riflessione antropologica sull'essenza dell'uomo stesso, né ha di mira una fondazione del comportamento morale, bensì, per Heidegger, riguarda la posizione e il dispiegamento della questione ontologica, ed in particolare l'ultima grande posizione positiva di tale questione avvenuta nella filosofia occidentale.

Questa interpretazione delle lezioni heideggeriane vorrebbe essere fedele al metodo di lettura utilizzato esplicitamente da Heidegger stesso nell'approcciare il testo di Schelling: non seguire i "concetti" specifici, ma le «forze» (Schelling) e il «movimento del pensiero» (Heidegger). Per questo motivo mi è sembrato opportuno suddividere l'analisi in tre tematiche, che a mio avviso corrispondono alle tre direttive fondamentali del domandare heideggeriano effettuato mediante il testo di Schelling.

⁴⁹ F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen*, p. 363; tr. it. p. 155. La traduzione italiana proposta da C. Tatasciore contenuta nella versione italiana del corso heideggeriano è la seguente: "Nell'uomo è l'intera potenza del principio tenebroso, e a un tempo è in lui anche la forza della luce. In lui è il più profondo abisso, e il cielo più elevato, ossia ambedue i centri. Il volere dell'uomo è il germe nascosto nell'eterno desiderio di Dio presente ancora soltanto nel fondamento: il divino lampo di vita racchiuso nel profondo, che Dio vide, quando concepì il volere di creare la natura". SCH; tr. it. pp. 106-7.

1.2.2.1. Le tesi sul sistema

Tesi 1. Essenza del sistema: «sistema matematico della ragione»

Heidegger definisce inizialmente il sistema contrapponendolo alle *Summe* teologiche medievali: esse erano – a detta di Heidegger – sistemazioni a scopo puramente didattico di un sapere (in questo caso teologico, appunto) già acquisito precedentemente. Secondo il nostro autore, invece:

«Sistema» non è il puro ordinamento di un contenuto dottrinale già presente, ai fini di un insegnamento semplice per principianti nelle scienze. [...] sistema è invece la disposizione [*Fügung*] di ciò stesso che può essere saputo, il dispiegamento e la configurazione che lo fondano; anzi, ancor più propriamente: il sistema è la disposizione [*Fügung*], conforme al sapere, della struttura [*Gefüge*] e della fuga [*Fuge*] dell'ente nella sua entità⁵⁰.

In questa definizione acquisisce particolare risalto il gioco di rimandi tra tre termini che sembrano definire l'articolazione del sistema stesso, cioè *Fügung*, *Gefüge* e *Fuge*. Grossolanamente, si intuisce che la *Gefüge* è la struttura interna stessa degli enti: nell'enumerare le possibilità di intendere il sistema, Heidegger descrive il concetto più appropriato di sistema in questo modo: «un ordine tale che non solo ciò che è presente e che accade viene ad essere ripartito secondo una rete di punti già data, e sistemati in essa

⁵⁰ SCH, 34 (GA42, 50); tr. it. p. 70 (traduzione modificata). La traduzione dei tre termini è stata uniformata qui e in tutto il resto del testo. Ho seguito le proposte di traduzione di F. Volpi, contenute nel lessico in appendice alla traduzione del Nietzsche di Heidegger. F. Volpi, *Glossario*, in M. Heidegger, tr. it. a cura di F. Volpi, *Nietzsche*, pp. 975ss. L'ultima frase, in tedesco, è: «Das System ist die wissensmäßige Fügung des Gefüges und der Fuge des Seienden in seiner Seiendheit». F. Camera riassume così l'essenza del sistema: «...il sistema disegna una totalità ordinata e strutturata che deve essere anticipata rispetto al manifestarsi di ogni singolo ente e che quindi come tale lo trascende». F. Camera, *Il confronto di Heidegger con l'ontologia schellinghiana*, p. 108.

[...], ma in un ordine tale che, proprio così facendo, viene progettato l'ordine stesso»; questa rete è «non come un manto che si getta *sopra* le cose», ma «dispiega l'ente in maniera che esso si fa ora visibile nella unità della sua struttura [*Gefüge*] più propria». Essa è dunque un complesso di punti ordinati e coessenziali, i quali tuttavia necessitano di una misura, di un «accordo»; questo pur non essendo esterno – nel senso di “imposto” – non si trova nemmeno all'interno della struttura stessa, è necessario il passaggio ad un livello ulteriore di osservazione. Tale misura/accordo, è ciò che viene nominato *Fuge*: «il carattere di fuga [*Fugencharakter*] appartiene all'essenza dell'Essere»⁵¹. Infine, il dispiegarsi del principio primo dell'insieme ordinato all'interno di quest'ultimo, il “compaginarsi”, la compaginazione, la disposizione, è ciò che Heidegger chiama *Fügung*⁵².

Ciò che rende il sistema tale, e dunque ciò che conferisce alla disposizione la particolare forma del sistema, è la conformità di essa al «sapere». Nell'epoca del cosiddetto “predominio del matematico” (che corrisponde a grandi linee all'epoca moderna, anche se l'origine di essa si trova nel sorgere del pensiero occidentale) il sapere cerca in sé la propria fondazione, e ciò porta a cercare un oggetto del sapere autofondantesi, *in primis* metodologicamente certo, che storicamente viene individuato da Descartes nell'*ego cogito*⁵³.

⁵¹ SCH, 35 (GA42, 51); tr. it. p. 71 (traduzione modificata).

⁵² Per un ulteriore approfondimento ed un riscontro testuale esplicito relativo a questa terminologia, cfr. il §39 di GA65, 81-82; tr. it. pp. 103-104. Per un approfondimento tematico, cfr. in generale il “*Vorblick*” (Sguardo preliminare) dei *Beiträge zur Philosophie*.

⁵³ Il significato dell'espressione «il matematico [*das Mathematische*]» viene approfondito da Heidegger in modo particolare in un corso del semestre estivo del '33 intitolato *Sein und Wahrheit*, ed in un corso del '35, quindi dell'anno precedente il corso su Schelling, dedicato alla questione della «cosa [*das Ding*]» nella *Kritik der reinen Vernunft* di Kant: qui Heidegger sostiene, a grandi linee, che τὰ μαθήματα, per il pensiero greco, sono «le cose, in quanto possono essere apprese»; inoltre «l'apprendere è un prendere, è un appropriarsi, nel quale ciò di cui ci si appropria è l'uso». Questa concezione delle cose implica un'apprensione di esse differente da come si manifestano *naturalmente*; essa si impone sempre maggiormente, fino a raggiungere la massima espansione nella scienza moderna. Nel corso che stiamo analizzando viene ripreso questo significato, anche se sotto forma di accenno, nel momento in cui viene citato il testo di Sesto Empirico *Πρὸς μαθηματικούς*, rispetto al cui titolo Heidegger afferma: «la parola ha qui ancora il significato originario: μάθημα, ciò che si può insegnare e apprendere [*das Lehr- und Lernbare*]». SCH, 65 (GA42, 94); tr. it. p. 108. Per gli altri corsi, cfr. GA36/37, *Sein und Wahrheit*, Hrsg. H. Tietjen, Klostermann, Frankfurt a.M. 2001, pp. 51-68;

Questo, in quanto autocertezza, è libero dalla verità imposta dai dogmi della fede (vincolanti in epoca pre-moderna), e si erge come *prius* – all’interno però della stessa concezione cristiana della totalità, composta da Dio, dal mondo (creato) e dall’uomo – mediante l’assunzione del profilo del “genio”; il carattere di quest’ultimo è quello di padroneggiare liberamente l’Essere, in quanto egli è ora il creatore. A questo scopo è necessario però che sia data anticipatamente una «struttura dominabile [*beherrschbaren Gefüge*]». Heidegger cita una frase tratta dall’*Etica* di Spinoza: «*ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*»⁵⁴. Il pensiero si pone nel sistema come “legislatore” della totalità dell’ente, progettando così una “struttura matematica” di ciò che è; e dal momento che essa si origina da un pensiero, cioè da una ragione, Heidegger afferma: «l’autentica ed esplicita formazione del sistema inizia in Occidente come volontà di un *sistema matematico della ragione* [*mathematische Vernunftsystem*]»⁵⁵. Ad esso il sapere è coesenziale, non un accidente che capita, o una funzione accessoria: «Il sistema è la struttura dell’ente nella sua totalità [*das Gefüge des Seienden im Ganzen*], struttura che sa se stessa nel sapere assoluto. Questo sapere appartiene esso stesso al sistema. Il sapere contribuisce a costituire la consistenza interna dell’ente. [...] L’Essere, come struttura dispiegata e ordine strutturato [*Seyn als entfaltetes Gefüge und gefügter Fug*], e il sapere dell’Essere sono lo stesso, si coappartengono»⁵⁶.

Tesi 2. Il sistema come «necessità ed esigenza irrinunciabile» della filosofia moderna

Non è possibile porre la questione del sistema, secondo Heidegger, senza contestualizzarla ed inserirla nella sua specifica epoca storica. Il riferimento con cui essa è

GA41, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von transzendentalen Grundsätzen*, Hrsg. P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a.M. 1984, pp. 69-74; tr. it. V. Vitiello, *La questione della cosa*, Mimesis, Milano 2011, pp. 65-68.

⁵⁴ B. Spinoza, *Ethica*, II, prop. VII; tr. it. G. Gentile, G. Durante, G. Radetti, *Etica dimostrata secondo l’ordine geometrico*, Bompiani, Milano 2013, p. 142.

⁵⁵ SCH, (GA42, 57); tr. it. p. 76.

⁵⁶ SCH, 77 (GA42, 109-110); tr. it. p. 121.

legata a doppio filo, è l'età moderna: da una parte questa ha in sé il presupposto necessario senza il quale sarebbe impossibile comprendere il sorgere della domanda stessa; dall'altra parte i sistemi idealistici sono il compimento, e dunque anche la fine (sancita poi dal pensiero di Nietzsche) della stessa epoca moderna del pensiero. Il fondamento di tale vicenda della storia occidentale resta tuttavia, secondo Heidegger, oscuro⁵⁷. Ciononostante, il legame tra l'esigenza del sistema e la modernità è così forte che Heidegger sostiene addirittura che «il sistema è la legge dell'Essere dell'esserci moderno»⁵⁸.

Si è detto che il carattere fondante del sistema, secondo Heidegger, sia la disposizione [*Fügung*] conforme al sapere. L'idealismo tedesco, in particolare quello di Hegel e Schelling, afferma che è possibile un sapere *dell'Assoluto* (sia nel senso del genitivo oggettivo che di quello soggettivo)⁵⁹:

il filosofo in quanto colui che sa [*der Wissende*], non si riferisce né alle cose, agli oggetti, né a «sé», al «soggetto», ma, nel sapere, egli sa ciò che *col suo gioco circonda e penetra* [*umspielt und durchspielt*] le cose in quanto essenti e l'uomo *in quanto essente*, e che *domina da parte a parte* tutto questo nel suo insieme *in quanto essente*. (Il soggetto-oggetto e l'oggetto-soggetto)⁶⁰.

Questa penetrazione estrema – attraverso il sapere *dell'Assoluto* – della struttura degli enti, è possibile grazie a quella facoltà del pensiero che Schelling chiamò «intuizione intellettuale dell'Assoluto [*intellektuelle Anschauung des Absoluten*]». Essa permette di raggiungere l'Assoluto, cioè la totalità oltre la quale null'altro può essere dato, grazie ad una forma di sapere [*Wissen*] della ragione, differente dalla conoscenza [*Erkenntnis*] degli enti, e dunque non sensibile (ma appunto "intellettuale"). L'intuizione intellettuale è la soluzione schellinghiana all'aporia kantiana di una ragione che da una parte non può conoscere i suoi oggetti (Dio, il mondo, l'uomo) – in quanto non sono esperibili

⁵⁷ Radicato nella storia dello s-velamento dell'Essere (sosterrà Heidegger nei *Beiträge zur Philosophie*).

⁵⁸ SCH, 42 (GA42, 58); tr. it. p. 79.

⁵⁹ Nel senso che l'Assoluto è l'oggetto di questo sapere, e che allo stesso tempo ne è anche il soggetto, cioè esso è anche l'origine della volontà stessa di sapere.

⁶⁰ SCH, 57 (GA42, 81); tr. it. p. 97.

sensibilmente, ma che d'altra parte è necessariamente in relazione con essi – in quanto sono le condizioni ultime trascendentali del darsi dell'esperienza.

La concezione kantiana della ragione, sostiene Heidegger, è il risultato dello sforzo contenuto nella *Kritik der reinen Vernunft* per pensare in modo chiaro e fondato i rapporti e i confini tra intelletto [*Verstand*] e ragione [*Vernunft*], ossia per delimitare e determinare il campo del "matematico" (compreso nel modo cui ho sopra accennato), ossia di ciò che è «conoscibile per l'uso»⁶¹. Nel percorso kantiano è intrinseca l'esigenza del sistema, intesa come «architettonica della ragion pura»: la ragione, intesa «in senso più ristretto», è la facoltà delle idee, cioè delle «rappresentazioni dell'unità della molteplicità articolata di un ambito inteso come intero»⁶². In quanto facoltà dell'unità, che è «precomprensiva»⁶³, cioè precedente al darsi di qualcosa, la ragione è anche facoltà del sistema, perché quest'ultimo, per Kant, non è nient'altro che «l'unità di un molteplice di conoscenze sotto un'idea»⁶⁴.

In questo modo Heidegger ritiene di aver mostrato che il pensiero *idealista* del sistema – inaugurato da Kant proprio nella prima *Kritik* in cui riflette sul valore del "matematico" – non è nient'altro che un estremo sviluppo del principio guida di tutta la modernità filosofica e non solo, in cui il primato metodologico dell'autocertezza del sapere costituisce il fondamento ultimo del pensiero.

La questione essenziale è ora quella della genesi di tale principio. Da dove si è generato? Quali sono le cause, i fondamenti di tale mutamento nella coscienza filosofica (e non-) occidentale? Innanzitutto viene esclusa ogni derivazione casuale, come se un pensatore singolo, o un gruppo di pensatori possano aver determinato un'intera epoca: «La conquista, attraverso il sapere, dell'Essere in quanto struttura, quindi il sistema e la volontà di sistema, tutto ciò non è il frutto accidentale di qualche mente isolata, ma è la legge più intima

⁶¹ Heidegger ci tiene a sottolineare che «è solo grazie a Kant e a partire da Kant, che la trasformazione del concetto di ragione, che interviene qualcosa di diverso nella volontà di sistema. Ma questo elemento di diversità viene pienamente in luce solo dal momento in cui la filosofia si spinge al di là di Kant». SCH, 47 (GA42, 67); tr. it. p. 85.

⁶² SCH, 43-44 (GA42, 63-64); tr. it. pp. 81-83.

⁶³ SCH, 45 (GA42, 64); tr. it. p. 83.

⁶⁴ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 832, B 860; tr. it. p. 543.

dell'esserci di tutta questa età»⁶⁵. Ma allora da dove questa legge? La risposta di Heidegger è netta: «La vera ragione di tutto questo mutamento rimane oscura. Noi non conosciamo la storia nella sua interezza. E comunque non la coglieremo mai sulla base dei soli fatti»⁶⁶.

Se la conoscenza della *legge* dello sviluppo della storia a noi non è data, possiamo però ripeterne i tratti essenziali del suo svolgersi, in quanto in essi vi sono tracce di quella. Heidegger compendia dunque questo “svolgersi” in questo modo:

solo dal momento in cui questa rappresentazione del sistema come sistema assoluto della ragione diventa consapevole di sé nel sapere assoluto, al sistema è data una fondazione assoluta, a partire da se stesso, cioè esso è autenticamente matematico, certo di sé e fondato sull'autocoscienza assoluta e abbracciante tutti gli ambiti dell'ente⁶⁷.

La necessarietà e l'irrinunciabilità, per i pensatori moderni, di porre la questione del sistema, è fondata dunque su l'imporsi come necessità irrinunciabile del “matematico” quale principio precomprensivo di tutta la realtà; il sistema si configura agli occhi di Heidegger come nient'altro che il compimento delle esigenze del “matematico”. La fondazione ultima di tale necessarietà, però, non viene ritrovata né in una concatenazione di cause fattuali (di tipo meccanico e/o efficiente) che hanno portato ad una determinata situazione del pensiero, né in un piano di sviluppo storico orientato ad una finalità, ma nemmeno in una pura casualità: la fondazione in una decisione resta per Heidegger una istanza ontologica che il pensiero non può seriamente ignorare.

Tesi 3. La «metafisica del male» come estrema possibilità di sistema

Il carattere particolare dell'interpretazione heideggeriana del testo schellinghiano è che

⁶⁵ SCH, 39 (GA42, 56-57); tr. it. p. 76.

⁶⁶ SCH, 42 (GA42, 58); tr. it. p. 79.

⁶⁷ SCH, 58 (GA42, 83); tr. it. p. 98.

esso è considerato come l'elaborazione di una «metafisica del male»⁶⁸. In questa espressione, coniata da Heidegger stesso, si trovano alcuni punti essenziali per comprenderne la lettura del trattato.

Il termine «metafisica» rimanda innanzitutto al fatto che qui è in gioco una comprensione dell'essere degli enti, e che per Heidegger non si sta parlando di questioni ontiche, come se le riflessioni schellinghiane sulla libertà e sul male fossero appartenenti alla "morale". Esse sono questioni metafisiche, che si domandano il senso della totalità degli enti, e dunque che si pongono nello stesso ambito dell'interrogare rivolto al sistema idealisticamente considerato (in cui l'idea è l'unità direttiva della molteplicità)⁶⁹.

La seconda parte dell'espressione coniata da Heidegger, nomina il «male». Quest'ultimo tema rientra a pieno titolo nella questione sistematica, in quanto, nel sistema assoluto, l'uomo (cioè colui che compie il male) non può ovviamente non essere incluso nella sua integralità di cosituzione e di possibilità d'azione:

Cosa sarebbe un sistema – in quanto struttura che sa se stessa dell'ente nella sua totalità – nel quale l'uomo non fosse inserito [*eingefügt*], nella perfetta determinatezza della sua struttura d'essenza [*Wesensgefüge*], come colui che sa? Cosa sarebbe un sistema nel quale l'uomo non potesse essere una fuga essenziale [*wesentliche Fuge*]?⁷⁰.

L'uomo, tuttavia, non ha una essenza uguale a quella degli altri enti. Heidegger riconosce una profonda affinità tra il suo pensiero e quello di Schelling, in quanto entrambi affermano che l'uomo differisce radicalmente dagli altri enti, in quanto «è invece

⁶⁸ SCH, 120 (GA42, 172); tr. it. p. 174. Cfr. L. Hühn, "Ur- und Grundwollen". *Heideggers Lektüre der schellingschen Freiheitsschrift*, op. cit.

⁶⁹ «Noi intendiamo la ricerca principale come una metafisica del male, il cui intento è esso stesso meta-fisico. Questa aggiunta vuol dire che la questione dell'essenza e della realtà effettiva del male pone il fondamento per la questione dell'Essere in generale; nel porre questo fondamento, essa costringe a porre più in profondità quello che finora era considerato il fondamento». SCH, 132 (GA42, 192); tr. it. p. 190.

⁷⁰ SCH, 109-110 (GA42, 157); tr. it. p. 161 (traduzione modificata).

quell'essere che può rovesciare gli elementi costitutivi della propria essenza, la fuga ontologica del suo esserci [*die Seynsfuge seines Daseins*] e scompagnarla [*ins Ungefüge umwenden*]]⁷¹. L'uomo è dotato della facoltà del bene e del male, e può scegliere il male il quale, in queste riflessioni, è identificato non grazie ad una scala di valori, ma più radicalmente come la negazione dell'essere stesso, come scompaginazione della «struttura» degli enti. Detto in modo lapidario: «la realtà effettiva del male manda all'aria il sistema»⁷².

In modo differente da come si potrebbe conseguentemente pensare, di fronte a questa difficoltà Schelling non fa indietreggiare la pretesa dell'istanza sistematica – e questo è ciò che Heidegger apprezza, in quanto così facendo egli tiene fede al compito epocale consegnatogli in eredità dalla tradizione kantiana e idealista – bensì rinnova il contenuto del domandare stesso: «La questione del male diviene metafisica del male, e ciò in vista del sistema. [...] Come può la realtà effettiva del male accordarsi col sistema? Il sistema, come

⁷¹ SCH, 173 (GA42, 249); tr. it. p. 242.

⁷² SCH, 118 (GA42, 170); tr. it. p. 172. «Schelling selbst gibt am Ende seiner Freiheitsschrift zu, daß die Fügungsweise des Systems (in welchem nach Heidegger das Böse mitwirkt) das System-*Sein* des System als ein Ganzes zerspringt und zersprengen muß». T. Buchheim, „*Metaphysische Notwendigkeit des Bösen*“. Über eine Zweideutigkeit in Heideggers Auslegung der Freiheitsschrift, p. 186. La concezione del male di Schelling non è isolata, ma appartiene ad un grande filone d'interpretazione della questione del male e delle questioni teologiche in generale che grossolanamente potrebbe esser detto “alternativo” rispetto alle più tradizionali posizioni “di scuola” legate al pensiero aristotelico-tomista e in generale scolastico. È una corrente che concede molto più spazio all'esperienza mistica-vitale e agli aspetti abissali e “pre-razionali” dell'esperienza in generale, e un concetto teologico “negativo”. Tra gli autori che sicuramente sono stati riferimento costante per questa corrente della teologia vi “Meister” Eckhart, filosofo e mistico vissuto nella seconda metà del 1200, e Nikolaus von Kues, cardinale cattolico vissuto nel 1400. Cfr. M. Vannini, *Storia della mistica occidentale*, Mondadori, Milano 2005; per Schelling furono particolarmente importanti J. Böhme, *Aurora oder Die Morgenröte im Aufgang*, in *Sämtliche Schriften*. 11 Bände, Hrsg. W.-E. Peuckert, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1955; F. von Baader, *Sämtliche Werke*. 16 Bände, H. Bethmann, Leipzig 1851-1860. Una interessante presentazione della questione del male in generale, anche se non approfondita, è quella di R. Safranski, *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*, Hanser, München 1997. L'interpretazione da parte di Heidegger di questa tradizione è effettuata in chiave esclusivamente ontologica. Cfr. C. Colpe, W. Schmidt-Biggemann (Hrsg.), *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*, Sührkamp, Berlin 1993.

è stato fin qui, è divenuto impossibile»⁷³.

Heidegger riconosce l'estrema radicalità della domanda schellinghiana, che interviene laddove si decidono i principi fondanti del sistema, avviando un ripensamento di tutto l'approccio all'ente e all'essere dell'ente. La convinzione retrostante è che «dove la totalità dell'ente viene progettata nella struttura dell'Essere [*das Gefüge des Seyns*], dove il sistema viene pensato, il male vi è già incluso [*einbegriffen*] e compreso [*mitbegriffen*]]»⁷⁴ – ossia che l'aporia del male debba essere risolta nel pensiero delle condizioni di possibilità dell'esperienza, e non successivamente.

Tesi 4. La possibilità del sistema è decisa in ultima istanza dall'ontologia

A chi abbia un poco di dimestichezza con la filosofia heideggeriana, l'interpretazione relativa alla ricerca schellinghiana dei principi primi del sistema, pare emerga naturalmente dal pensiero di Heidegger:

Ricerca il principio della formazione del sistema significa domandare in quale misura una struttura abbia la sua fondazione nell'Essere e in quale misura ad esso appartenga una legge della disposizione [*Gesetz der Fügung*]; il che vuol dire meditare sull'essenza dell'Essere. Ricerca il principio della fondazione del sistema non significa altro che porre l'autentica questione ontologica, o perlomeno tendere verso di essa⁷⁵.

L'accostamento tra le due interrogazioni ci permette di approfondire la struttura della domanda relativa al sistema, in quanto se le due domande si corrispondono, anche la struttura di entrambe le domande deve essere corrispondente. Infatti, come Heidegger afferma in *Sein und Zeit*, ogni domandare, di qualsiasi tipo, ha una determinata struttura formale, che deriva dall'atto stesso di domandare. «Ogni posizione di problema [*Fragen*] è un cercare», e quest'ultimo può essere descritto analizzando in modo formale la sua

⁷³ SCH, 120 (GA42, 172); tr. it. p. 174.

⁷⁴ SCH, 193 (GA42, 278); tr. it. p. 265 (traduzione modificata).

⁷⁵ SCH, 78-79 (GA42, 112); tr. it. p. 123.

essenza. Innanzitutto «il cercare, in quanto cercare qualcosa, ha un suo *cercato* [*Gefragtes*]; inoltre «ogni cercare qualcosa è in qualche modo un interrogare qualcuno. Oltre al cercato, il cercare richiede l'*interrogato* [*Befragtes*]». Inoltre, nel caso della ricerca filosofica, che opera in maniera concettuale, «nel cercato si trova dunque, quale vero e proprio oggetto intenzionale della ricerca, il *ricercato* [*Erfragtes*], ciò che costituisce il termine finale del cercare»⁷⁶. Tale struttura deve essere per Heidegger imprescindibile non solo rispetto al problema ontologico analizzato in *Sein und Zeit*, bensì anche alla domanda relativa al sistema. La suddivisione interna della problematica relativa al sistema, pare infatti corrispondere alla tripartizione propria della problematica ontologica – in quanto ogni domandare si struttura in tal modo. Se si considera valido tale accostamento, allora il cercato, che nel testo del '27 «è l'essere, ciò che determina l'ente in quanto ente, ciò rispetto a cui l'ente, comunque sia discusso, è già sempre compreso»⁷⁷, rispetto al sistema potrebbe corrispondere alla *Fuge* (il "legame"); l'interrogato, che nella domanda ontologica è l'ente stesso, ed in particolare in *Sein und Zeit* potrebbe essere l'esserci [*Dasein*], qui è la *Gefüge* (il "collegato"); il ricercato, cioè il «senso dell'essere» della domanda ontologica, nella domanda relativa al sistema corrisponde alla *Fügung* (il "collegamento"). Una domanda che a questo punto resta aperta e da approfondire è la seguente: la corrispondenza dei tre termini è forzata ed è soltanto una congruenza esteriore, oppure ha anche un rapporto interno, una relazione rispetto al contenuto?

È inoltre interessante notare che Heidegger, nel del brano qui citato, dove sviluppa questa associazione tra le due domande, sottolinea la duplicità della «meditazione sull'essenza dell'Essere»: da una parte l'interrogazione è rivolta all'Essere stesso quale fondamento di una «struttura», dall'altra parte alla «legge della disposizione [*Gesetz der Fügung*]» (riprendendo esplicitamente la partizione della questione sistematica). Questa duplicità non è affatto interpretabile come una ridondanza, ma una specifica presa di posizione rispetto alla domanda fondamentale. Essa mi pare corrisponda alla duplicità presente in *Sein und Zeit* tra l'essere, in quanto è il «cercato», e il senso dell'essere, in quanto

⁷⁶ SZ, 5 (GA2, 7); tr. it. p. 16.

⁷⁷ SZ, 6 (GA2, 8); tr. it. p. 17.

è il «ricercato», ossia l'oggetto di una ricerca tematica. Poco prima, infatti, Heidegger afferma:

Ma da cosa è determinata la struttura dell'Essere? Qual è la legge e quale la modalità fondamentale della disposizione [*Fügung*] dell'Essere? Qual è il «principio» del sistema? Cos'altro se non l'essere stesso? Porre la domanda circa il principio della formazione del sistema è domandare in che cosa consista l'essenza dell'Essere, in che cosa abbia la sua verità. E ciò significa domandare in quale ambito qualcosa come l'Essere possa in generale manifestarsi e come esso conservi questa manifestatività e si conservi in essa⁷⁸.

La domanda ontologica rivolta all'ente interrogato è sempre duplice: da una parte si richiede dell'essere stesso, del suo significato, di cosa implichi affermare che qualcosa "sia"; questo corrisponde a ciò che nel sistema è la *Fuge*. D'altra parte si richiede anche della modalità con cui l'essere stesso si dispiega tra gli enti che "sono", cioè di come esso si manifesti in ciò che interroghiamo, della sua «verità» – il che corrisponde, rispetto al sistema, a domandare della *Fügung*, cioè della disposizione. Nella stessa pagina Heidegger a conferma di questo accostamento afferma esplicitamente che «la verità dell'Essere, ciò che in generale rende aperto e, di conseguenza, comprensibile l'Essere nella sua essenza, è ciò che noi chiamiamo il "senso" dell'Essere»⁷⁹.

Affermare dunque che la possibilità del sistema è decisa dall'ontologia, non ha l'intenzione di evidenziare una congruenza al fine di assimilare in modo acritico il pensiero di Schelling, bensì di individuare una traccia della permanenza del domandare ontologico

⁷⁸ SCH 77 (GA42, 110); tr. it. p. 121. La frase che parte da «E ciò significa...» è esplicativa della domanda relativa alla verità dell'essere, e non di entrambe le domande precedenti.

⁷⁹ Questa duplicità del domandare è tematizzata anche da Heidegger proprio in queste pagine; essa è la vera differenza tra il pensiero metafisico, ed il pensiero che tenta di oltrepassare la metafisica: il pensiero inaugurato mediante Aristotele e proseguito inalterato nel suo nocciolo essenziale fino alla contemporaneità domanda dell'Essere dell'ente, e basta. Il pensiero inaugurato da Heidegger stesso – in particolare con *Sein und Zeit* – si interroga invece tematicamente anche sulla verità dell'essere [*Wahrheit des Seyns*], ritenendo questa domanda «anteriore» rispetto a quella sull'Essere dell'ente. SCH, 77 (GA42 110); tr. it. p. 122.

stesso nella storia. In apertura del corso Heidegger stesso afferma: «in quanto il carattere di fuga [*Fugencharakter*] appartiene all'essenza dell'Essere in generale – cosa che però deve essere dimostrata –, in ogni filosofia, come interrogazione sull'Essere, si trova l'orientamento verso la fuga [*Fuge*] e la disposizione [*Fügung*], l'orientamento verso il sistema»⁸⁰.

1.2.2.2. *Le tesi sulla libertà*

Tesi 1. Definizione del concetto di libertà

Fin dal primo approccio al tema della libertà, Heidegger prende le distanze dalle trattazioni morali e politiche della libertà: «le abituali discussioni sul libero arbitrio e i tentativi di dimostrare la sua esistenza o la sua inesistenza soffrono tutti dello stesso difetto fondamentale, che è quello di prendere troppo alla leggera o di non porre affatto le [...] domande preliminari»⁸¹.

In Schelling, invece, egli individua un pensiero approfondito della questione, talmente approfondito da arrivare a domandare dell'ente nella sua totalità, e delinea la concezione della libertà espressa nelle *Philosophische Untersuchungen* in tal modo:

Il trattato di Schelling non ha niente a che vedere con questa questione del libero arbitrio, che in fondo è posta alla rovescia e perciò non è nemmeno una questione. In esso infatti la

⁸⁰ SCH, 35 (GA42, 51); tr. it. p. 71 (traduzione modificata). È sicuramente significativo qui il fatto che Heidegger sottolinei che ad “ogni” filosofia appartenga questo duplice orientamento. Con una analogia rispetto alla affermazione per cui «ogni filosofia deve naufragare» – interpretata come un riferimento alla propria filosofia – possiamo dunque affermare che questa duplicità sia la direzione del pensiero heideggeriano.

⁸¹ SCH, (GA42, 26); tr. it. p. 51.

libertà non è considerata come una proprietà [*Eigenschaft*] dell'uomo, ma, all'inverso, è semmai l'uomo ad esser ritenuto proprietà [*Eigentum*] della libertà. La libertà è l'essenza onnicomprensiva e pervasiva a cui l'uomo deve essere ricondotto perché divenga veramente uomo. Ciò significa che l'essenza dell'uomo si fonda sulla libertà. Ma la libertà stessa è una determinazione, eccedente ogni Essere umano, dell'autentico Essere in generale. L'uomo, in quanto è come uomo, deve partecipare di questa determinazione dell'Essere, e l'uomo è in quanto realizza questa partecipazione alla libertà⁸².

In seguito a questa delimitazione più generale del concetto di libertà, che riguarda la fondazione ontologica della libertà a partire dalla libertà stessa, e che si colloca dunque all'interno del contesto della filosofia idealistica e postkantiana, Heidegger si accinge a precisare la concezione più specificatamente schellinghiana della libertà.

I concetti di libertà che vengono nominati nel testo heideggeriano sono in tutto sette. Tra di essi ve n'è uno (il sesto) che rappresenta il concetto autentico, il concetto «più profondo», a partire dal quale Schelling conduce tutto il suo trattato. Le altre sei definizioni tuttavia, secondo Heidegger, non vengono negate e messe da parte: il concetto autentico rivela la «connessione interna [*inneren Zusammenhang*]» di tutti i concetti, che insieme vengono a costituire «una struttura unitaria, in sé essente in maniera essenziale, dell'esser-libero dell'uomo»⁸³. Libertà, per Heidegger, può dunque significare: 1) l'iniziare da sé di una serie di eventi, senza fondazione precedente; 2) la libertà negativa, esser-libero da; 3) la libertà

⁸² SCH, 11 (GA42, 15); tr. it. p. 42. La definizione della libertà come determinazione dell'Essere in generale richiama il commento heideggeriano alle Critiche della ragion pura e della ragion pratica kantiane effettuato durante il corso del semestre estivo del 1930, e intitolato *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, in cui Heidegger studia il rapporto tra la libertà e la causalità nei due testi kantiani, ed in conclusione afferma «Wenn Kausalität ein Problem der Freiheit ist, und nicht umgekehrt, dann ist das Problem des Seins überhaupt in sich ein Problem der Freiheit», in quanto la causalità per Kant è fondata finalmente nella libertà, ed il problema dell'essere riguarda (anche) la questione della causalità. GA31, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, Hrsg. H. Tietjen, Klostermann, Frankfurt a.M. 1982, p. 300. In tale testo viene anche tematizzata la ricerca del «luogo sistematico della libertà [*das systematische Ort der Freiheit*]» che viene inaugurata proprio da Kant. GA31, 200ss.

⁸³ SCH, 145 (GA42, 203); tr. it. p. 206.

positiva, cioè il destinarsi a qualcosa; 4) il dominio dello spirito sulla sensibilità; 5) l'«autonomia come sussistenza in proprio nella legge della propria essenza [*Selbstständigkeit als Eigenständigkeit im eigenen Wesengesetz*]»⁸⁴; 6) la facoltà del bene e del male⁸⁵; 7) la *libertas indifferentiae*, l'«assenza di determinazione», la «pura indecisione»⁸⁶. Heidegger raggruppa questi significati in due concetti fondamentali di libertà, un concetto autentico [*eigentlich*] ed uno inautentico [*uneigentlich*], all'interno dei quali è possibile comprendere i precedenti sette significati. Alla libertà autentica afferiscono i significati 1), 3), 5) e 6), mentre a quella inautentica i significati 2), 4) e 7). All'interno di ogni gruppo di significati, infatti, essi non sono differenti l'un l'altro, ma sono l'uno l'approfondimento dell'altro. Mediante la mediazione del lessico di *Sein und Zeit*, Heidegger afferma dunque che non vi è contraddizione tra questi concetti di libertà, bensì vi è piuttosto un rapporto di minore o maggiore «profondità».

Il sesto concetto è secondo Heidegger il più fondamentale, quello che rispetto ai precedenti, ed in particolare al quinto significato, ne costituisce il concetto concreto. La quinta definizione è quella propria dell'idealismo tedesco, la quale, nonostante sia per Schelling la concezione della libertà più profonda della filosofia a lui contemporanea, secondo quest'ultimo non è tuttavia risolutiva del problema posto dalla libertà umana.

La definizione di libertà che fornisce Schelling nasce in opposizione al concetto di libertà che hanno «i più [*die meisten*]»⁸⁷. Quest'ultimo indica un «poter iniziare da solo ad agire», un non avere alcuna condizione al di fuori di se stesso, dunque un essere «incondizionato»⁸⁸. Tuttavia, un pensiero che voglia essere sistematico, a fronte di tale definizione, non può non notare la coesistenza incompatibile di due elementi incondizionati, la libertà e l'essere: infatti «se si pone un supremo essere originario, sono con ciò stesso decise anche signoria e servitù», e dunque lo si afferma necessariamente come

⁸⁴ SCH, 100-101 (GA42, 144-145); tr. it. p. 150-151.

⁸⁵ SCH, 117 (GA42, 167); tr. it. p. 170.

⁸⁶ SCH, 123 (GA42, 178); tr. it. p. 178.

⁸⁷ SCH, 84 (GA42, 120); tr. it. p. 130.

⁸⁸ *Ibid.* Il concetto di libertà de «i più» corrisponde a quello proprio dell'idealismo tedesco e di Kant.

incondizionato, e condizionante tutto il resto: esso «annienta il nostro esser-libero»⁸⁹, il quale a sua volta per esser tale dovrebbe essere incondizionato.

Entrambi gli incondizionati pare siano contemporaneamente innegabili, in quanto di essi si ha «sentimento» [*Gefühl*], e dunque se ne ha una notizia immediata. Proprio per questo si ha anche immediata notizia anche del loro contrasto: «in questo sentimento generale dell'essere, non ancora chiarito, noi ci muoviamo incessantemente all'interno di un contrasto, o meglio, ... lo eludiamo coprendoci gli occhi»⁹⁰. È dunque dal profondo esperire questi due incondizionati, secondo Heidegger, che per Schelling emerge la necessità di una soluzione: essa non potrà essere né una negazione dei due incondizionati (quindi una negazione della libertà o dell'essere), né la dottrina che afferma il "ritrarsi di Dio" per far spazio all'uomo, in quanto la dipendenza degli enti dall'essere non riguarda solo il momento iniziale, la "creazione", bensì il loro proprio persistere, al punto che se si ritirasse l'essere, verrebbe meno anche l'ente stesso; l'unica soluzione che rimane disponibile a Schelling è ammettere una appartenenza della libertà umana alla libertà di Dio, cioè all'essere originario. La posizione dell'essere allora non impedirebbe la libertà, ma, in modo apparentemente paradossale, sarebbe proprio l'incondizionato ad esigere la posizione della libertà stessa. Infatti, se l'essere fondato di tutto l'ente in Dio, cioè nell'incondizionato, dice che quello è dipendente da questo in quanto sua conseguenza, pretende dal primo anzi che sia autonomo e dunque libero. Heidegger afferma: «dipendenza significa per il momento solo questo: il dipendente è dipendente dal suo fondamento nel fatto che [*daß*] esso è in generale, ma non in ciò che [*was*] esso è». E continua, poco dopo: «se il dipendente non fosse alla fine un essere rilasciato [*Losgelassenes*], distaccato [*Abgehängtes*], rimesso a se stesso [*Aufsichgestelltes*], la dipendenza senza dipendente sarebbe una conseguenza senza

⁸⁹ SCH, 85 (GA42, 121); tr. it. p. 131. Oppure anche: «Il concetto di libertà è incompatibile con il sistema. [...] Infatti la libertà è una specie di causa e di fondamento per altro, una causa che deriva puramente da sé stessa e che, dunque, secondo il suo senso e la sua essenza non si lascia affatto ricondurre a qualcos'altro come al suo fondamento. La libertà esclude il ritorno ad una fondazione. Il sistema richiede invece la totale concatenazione della fondazione». SCH, 26 (GA42, 37-38); tr. it. p. 60.

⁹⁰ *Ibid.*

conseguente»⁹¹. Questa posizione è resa possibile dal fatto che l'incondizionato è pensato alla luce di una concezione particolare del principio d'identità, per la quale essa non è definibile nei termini di una statica medesimezza, quanto piuttosto mediante una coappartenenza dinamica degli opposti.

Il concetto di «assolutezza o divinità derivata», che per Schelling riveste una importanza primaria per la filosofia, viene interpretata da Heidegger come la questione della finitezza della libertà umana, che pur essendo incondizionata, vive condizionata da un altro incondizionato, in una condizione di «incondizionatezza condizionata». La libertà, in quanto tale, è incondizionata, ma essa stessa, in quanto è la libertà dell'uomo, e dunque derivata dalla libertà assoluta, è invece finita, condizionata.

Tesi 2. L'insufficienza dell'interrogazione moderna relativa al «fatto» della libertà

La definizione della libertà di cui sopra non si discosta però da quella dell'idealismo tedesco, e non arriva al concetto «reale e vivente» della libertà (il sesto concetto di libertà)⁹².

Heidegger trova che nel pensiero di Schelling si concretizzi «il movimento fondamentale della questione della libertà»: il passaggio da una considerazione della libertà in quanto opposta alla «natura» (e dunque in quanto «spirito»), ad una opposizione tra libertà e «necessità». La convinzione moderna per cui la libertà sia coestensiva con lo spirito ha origine nella filosofia cartesiana, per cui, come noto, vi sono solamente una *res cogitans* ed una *res extensa*; quest'ultima corrisponde al meccanismo della natura, in cui non v'è nulla di razionale, ma tutto è pura concatenazione efficiente di cause e spostamento di massa; la *res cogitans* corrisponde invece all'"Io penso" soggettivo, allo spirito come «libertà in quanto egoica»⁹³. Questo paradigma di interrogazione della questione della libertà resta, secondo Heidegger, inalterato fino a Schelling, passando indenne attraverso i pensieri di Spinoza, Leibniz, Kant e Hegel. Nello scritto di Schelling vi è la volontà di ricominciare a domandare

⁹¹ SCH, 105 (GA42, 150); tr. it. p. 155.

⁹² F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen*, p. 352; tr. it. p. 131.

⁹³ SCH, 72 (GA42, 103); tr. it. p. 115.

a partire da una suddivisione a suo avviso più originaria, costituita dall'opposizione tra libertà e necessità. Nella prima opposizione la natura è ciò che è assolutamente «priva di spirito», e d'altra parte lo spirito, a cui appartiene la libertà, è «puramente e semplicemente privo di natura». Nella opposizione proposta da Schelling invece «lo spirito diventa naturale e la natura spirituale», e dunque viene «risolta in un compromesso» l'opposizione moderna⁹⁴. Tra natura e spirito vi è «identità»⁹⁵. Ora, per superare la dicotomia di natura e spirito, la libertà deve essere considerata, secondo Schelling, nella sua più radicale opposizione, cioè quella relativa a Dio, inteso filosoficamente come il fondamento della totalità dell'ente, il quale è «incondizionato» e «necessario» («a partire dall'ente»)⁹⁶.

Per comprendere come questo processo si sia sviluppato, e come sia avvenuto il cambio di paradigma rispetto all'interrogazione della libertà, Heidegger esegue una analisi tanto breve quanto puntuale ed efficace sulla genesi del cosiddetto "sistema della libertà", cioè dell'idealismo, cui Schelling riconosce il merito di aver elaborato la migliore descrizione formale della libertà.

Ad introdurre l'idea fondamentale dell'idealismo – cioè «quella fondamentale visione filosofica nella quale l'idea e la corrispondente concezione dell'idea determinano la domanda fondamentale della filosofia»⁹⁷ – secondo Heidegger, fu Descartes. Egli infatti sarebbe l'iniziatore della concezione dell'idea come «rappresentazione [*Vorstellung*]», sia nel significato oggettuale, che in quello verbale. L'io-penso (o "io-rappresento") viene considerato il presupposto di ogni forma di apparire, e dunque «il tribunale che decide sull'Essere»: l'"io" diventa così ciò da cui dipende l'Essere, il *subjectum* (nel senso

⁹⁴ Non solo questo testo, ma in particolare tutti gli studi precedenti di Schelling mostrano lo sforzo di conciliare lo spirito, inteso come libertà, con la natura, intesa fino ad allora sulla scorta della filosofia fichtiana come assenza di spirito e come puro meccanismo. Cfr. in particolare F.W.J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus in Sämmtliche Werke*, Bd. IV, Hrsg. K. F. Schelling, Cotta, Stuttgart-Augsburg 1856-61; tr. it. G. Boffi, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Bompiani, Milano 2006, pp. 55-57.

⁹⁵ SCH, 75 (GA42, 108); tr. it. p. 120.

⁹⁶ SCH, 73 (GA42, 105); tr. it. p. 116-117.

⁹⁷ SCH, 110 (GA42, 158); tr. it. p. 162.

etimologico di «ciò che sta sotto, il sostrato e il fondamento»⁹⁸), che infatti verrà da quel momento in poi espressamente «soggetto». Leibniz avrà invece il ruolo di colui che radicalizza la posizione cartesiana, ponendo l'idea e il rappresentare – in quanto fondamento dell'Essere – come caratteri costitutivi di tutti gli enti in quanto tali.

Un passaggio radicale avviene con il pensiero di Kant, che muta la definizione dell'io da io-penso a "io-agisco", cioè – spiega Heidegger – «io dò a me stesso la mia legge traendola dal fondamento della mia essenza, io sono libero»⁹⁹. Da questa peculiare curvatura nella considerazione dell'io si avvia propriamente l'idealismo della libertà, poiché ogni ente, in quanto considerato fondato nell'io, si costituisce come «esser-libero»¹⁰⁰. A partire da questa posizione, Heidegger vede Fichte come colui che ha appunto sistematizzato la tesi kantiana, volendo leggere mediante il filtro della libertà la totalità dell'ente, compreso il Non-io stesso (che è anch'esso «egoico [*Ich-haft*]», in quanto limite all'io); in questo modo «l'io rappresentante ha il primato nella interpretazione dell'Essere, esso diviene idealismo assoluto»¹⁰¹.

Alla consueta ricostruzione storiografica dello sviluppo dell'idealismo, la quale assegna a Schelling, grazie alla sua *Naturphilosophie*, il ruolo di colui che rivaluta la dignità ontologica della natura, Heidegger aggiunge quella che a suo avviso è una fonte di massima importanza per quest'autore, e cioè il pensiero di Leibniz, ed in particolare la tesi della estensione della facoltà rappresentativa ad ogni ente, legata però all'"io-soggetto" dell'idealismo kantiano e fichtiano¹⁰².

La ricostruzione heideggeriana si riallaccia al testo delle *Untersuchungen* attraverso la nota affermazione schellinghiana «Il volere è l'essere originario [*Wollen ist Urseyn*]»¹⁰³, che Heidegger accosta immediatamente alla definizione del soggetto nell'idealismo assoluto

⁹⁸ SCH, 94 (GA42, 135-136); tr. it. p. 142.

⁹⁹ SCH, 94 (GA42, 135-136); tr. it. p. 142.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ SCH, 111 (GA42, 160); tr. it. p. 164.

¹⁰² Heidegger cita qui anche Giordano Bruno, accanto a Leibniz. SCH, 113 (GA42, 162); tr. it. p. 165.

¹⁰³ F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen*, p. 350; tr. it. p. 125.

hegeliano, in cui «"idea" significa sempre l'apparire-a-se-stesso dell'ente nel sapere assoluto»; «essere assoluto, esser-in-sé dell'ente, vuol dire esser-libero, ed esser-libero vuol dire determinare se stesso a partire dalla legge della propria essenza»¹⁰⁴.

L'insufficienza del pensiero idealista viene messa in evidenza da Schelling stesso: nel momento in cui dalla libertà così intesa si vuole derivare lo specifico della libertà umana (come richiesto dalla domanda iniziale del pensiero idealista stesso), questa operazione si mostra paradossalmente impossibile, in quanto, essendo la libertà coestensiva all'essere, non costituisce più il carattere specifico di un ente particolare¹⁰⁵. Per Heidegger, come abbiamo visto, questo problema non riguarda solamente l'idealismo strettamente inteso, ma coinvolge tutto il pensiero moderno: riguarda la storia del pensiero della libertà, la cui "erranza" sta nel fatto di assumere aprioristicamente «il concetto di uomo come io razionale, concetto che esclude una più originaria esperienza fondamentale dell'essenza dell'uomo»¹⁰⁶.

Tesi 3. L'interpretazione «fattuale» della libertà obbliga a riproporre radicalmente ogni questione

¹⁰⁴ SCH, 111 (GA42, 160); tr. it. p. 164.

¹⁰⁵ Courtine interpreta questa interrogazione sull'uomo come il cardine del testo schellingiano: «Il est ailleurs tout a fait possible, et assurément légitime, de montrer que la mét-anthropologie schellingienne s'arrête en chemin, que la mise au jour de ce qui en l'homme la dépasse demeure limitée et unilatérale, et que en fin de compte, ce centre excentré est encore destiné à supporter un nouvelle articulation métaphysique systématique, reste cependant que pour la première fois le sol est ici devenu abîme, et cela précisément parce que la question "Qu'est-ce que l'homme?" a été questionnée a fond et prise en vue *comme* question». J.-F. Courtine, *Onto-théo-anthropo-logique et analytique du Dasein*, in J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris 1990, p. 68.

¹⁰⁶ SCH, 116 (GA42, 166); tr. it. p. 169. Su questo, L. Hühn scrive: «Der vergessene Ursprung kehrt nicht zufällig wieder im Selbstwiderspruch aller kantish-idealistischen Willenskonzeptionen, die in ihren Imperativen voraussetzungslosen Aus-und-durch-sich-selbst-Seins unentwegt gerade dassjenige ausschließen, was ihre Eigenständigkeit definiert». L. Hühn, *Ur- und Grundwollen*". *Heideggers Lektüre der schellingschen Freiheitsschrift*, pp. 239-240.

L'essenza della libertà umana «reale e vivente» è dunque per Schelling l'essere «facoltà del bene e del male» (sesta definizione)¹⁰⁷. La questione che immediatamente si pone è quella relativa all'essenza del male. Come è possibile pensare il male all'interno di un pensiero sistematico della totalità dell'ente? Ancora, più radicalmente: come è possibile pensare il male nel cuore stesso del sistema? Quest'ultimo è immediatamente richiesto dalla libertà stessa, e Heidegger l'ha affermato chiaramente: «è proprio il sentimento originario della libertà umana che permette al tempo stesso di essere originariamente sensibili all'unità di ogni ente nel e a partire dal suo fondamento»¹⁰⁸. È dunque impensabile una elusione del pensiero della totalità dell'ente e del fondamento di essa. Tuttavia, Schelling mostra, nel corso del suo trattato, che i tentativi di pensare assieme Dio (il fondamento della totalità dell'ente) e il male risultano ampiamente insoddisfacenti, in quanto finiscono sempre per negare l'uno o l'altro termine (mediante, come dicevamo, la dottrina dell'immanenza, la dottrina del *concursum* e del "ritiro" di Dio, o quella dell'emanazione, la dottrina della cessione del male all'uomo, o infine quella del dualismo).

La libertà reale e vivente, come facoltà (anche) del male, data l'impensabilità di quest'ultimo che le è intrinsecamente incluso, pone secondo Heidegger alcune questioni radicali a causa delle insufficienze del pensiero che a suo parere emergono: "il fondamento dell'ente nella sua totalità non è sufficientemente compreso"; "l'Essere del male è

¹⁰⁷ F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen*, p. 352; tr. it. p. 131.

¹⁰⁸ SCH, 82-83 (GA42, 118); tr. it. p. 128. Per quanto riguarda il "sentire" originario che ci permette di aver notizia della libertà e dell'essere – già evocato nelle analisi delle tesi precedenti, Heidegger non è univoco. Infatti, se in alcuni luoghi pare che i due «sentimenti» siano contemporanei, in altri pare che quello della libertà sia subordinato a quello dell'essere, in quanto è decisivo il modo in cui il sentire la libertà è accordato all'essere in generale. Ad esempio: «Da ciò risulta che un'"ontologia" soddisfacente decide di tutto, per prima cosa e soprattutto del giusto esperire e del giusto sentire il fatto della libertà, che fanno alla base di tutta la questione della libertà. Per l'originarietà del sentire è cioè decisivo il modo in cui esso – in quanto tonalità emotiva fondamentale dell'esser-ci dell'uomo – è accordato con l'Essere in generale e nella sua totalità». Cfr. SCH, 87 (GA42, 124); tr. it. p. 134.

determinato in modo inadeguato”; “manca soprattutto un concetto dell’Essere che renda possibile concepire il fondamento dell’ente nella sua unità col male”¹⁰⁹.

Heidegger non afferma dunque che solamente le convinzioni relative ai due termini dell’interrogazione siano scossi (Dio ossia il fondamento dell’ente nella sua totalità, e il male), ma anche – coerentemente con l’interpretazione ontologica del trattato schellinghiano – che viene rimessa in gioco la domanda relativa all’Essere, nella sua triplice articolazione. La tematica del male suddivisa nelle precedenti tre domande riapre infatti la questione relativa all’ente, la questione dell’Essere e la questione del rapporto tra ente ed Essere. La questione dell’essenza dell’essere è declinata come domanda sull’Essere del male. Il male è comunemente inteso come «non-bene, una mancanza, un difetto», e per questo egli ha «essenzialmente a che fare, in un modo o nell’altro, con la questione dell’Essere del non-ente», in quanto «il non-essere-presente, è ciò che noi chiamiamo non-ente». Il problema si pone in quanto – dice Heidegger – «la mancanza, in quanto assenza, è certo un non-essere-presente [*ein Nichtvorhandensein*]; tuttavia questa assenza non è un nulla»¹¹⁰. Dunque “la questione dell’essenza dell’Essere è al tempo stesso la questione dell’essenza del Non e del Nulla»¹¹¹.

¹⁰⁹ SCH, 121-122 (GA42, 176); tr. it. p. 176. In questo passaggio Heidegger pone di nuovo una triade di domande, che a mio avviso testimoniano nuovamente la strettissima relazione esistente a livello di struttura e di contenuto tra la domanda ontologica e le questioni che nel testo di Schelling secondo il nostro autore son trattate. Le domande trattano infatti: a) del fondamento della totalità dell’ente, che va ripensato a seguito dell’intromissione del male; b) dell’Essere del male, ossia di un Essere che deve poter lasciare spazio al male ontologico, ossia al non-essere; c) della relazione tra l’Essere (del male) così pensato e l’ente nella sua totalità.

¹¹⁰ SCH, 122 (GA42, 176-177); tr. it. p. 176-177.

¹¹¹ SCH, 122 (GA42, 177); tr. it. p. 176-177. La posizione ontologica è quella della nota prolusione di Heidegger *Was ist Metaphysik?* del 1930 all’Università di Freiburg: «Essere e Niente fanno un tutt’uno, a non perché entrambi, dal punto di vista del concetto hegeliano del pensiero, coincidano nella loro immediatezza, ma perché l’essere stesso è per essenza finito e si manifesta solo nella trascendenza dell’esserci che è tenuto fuori dal niente». *Was ist Metaphysik?*, in GA9, *Wegmarken*, op. cit., p. 120; tr. it. p. 63.

Tesi 4. Libertà e necessità.

Nella disamina della parte del trattato schellinghiano relativa alla possibilità storica del male e dunque della libertà umana, Heidegger lascia a mio avviso emergere, senza esplicitarla, una vicinanza fondamentale con l'ontologia fondamentale di *Sein und Zeit* e con le riflessioni relative al *Dasein* come luogo dell'accadere della verità dell'essere, come coappartenenza di velamento e svelamento¹¹². Il modello utilizzato dal nostro autore per l'interpretazione del passaggio suddetto è quello della *Verfallenheit*, come motilità propria dell'esistenza richiesta dall'accadimento dell'essere stesso.

Il punto di contatto col testo schellinghiano si trova nella sottolineatura della differenza tra *Vermögen* ("facoltà") e *Möglichkeit* ("possibilità"): mentre il secondo termine rappresenta il puro poter essere in un modo piuttosto che in un altro, il primo significa il «potersi-comportare [*Sichverhaltenkönnen*]» rispetto alle proprie possibilità. Al *Mögen* del *Vermögen* appartiene sempre una «propensione [*Hang*]» alle proprie possibilità [*Möglichkeiten*] (nel *Freiheitsschrift*, per l'uomo, al bene e al male)¹¹³: essa è ciò che distingue la pura possibilità formale come mera incontraddittorietà (quella che appartiene anche ad «*goldenen Berg* [montagna dorata]») dall'effettiva possibilità di realizzazione storica, dall'«efficacia»¹¹⁴. La propensione è una necessità, in quanto non può essere altrimenti, e tuttavia non è

¹¹² «Heidegger's conception of truth as uncovering, where genuine uncovering concerns the truth of existence and is linked to authenticity (SZ, 221), would not mean that truth is "relative" in the common understanding of this term, but the truth, which is itself the coming to presence or the revelation of being, is dependent upon the being of *Dasein* as the place within which this revelation occurs. Indeed, it could than be said that *Dasein* is this revelation, just as man is the revelation of God for Schelling». S. Sikka, *Heidegger's appropriation of Schelling*, p. 429-430.

¹¹³ SCH, 179 (GA42, 257); tr. it. p. 248. *Mögen* è tradotto da C. Tatasciore come "poter-volere". Un approfondimento specifico del tema del "comportamento", proprio a partire da una interpretazione di *Sein und Zeit*, è effettuato in G. Figal, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Mohr, Tübingen 2013; tr. it. F. Filippi, *Martin Heidegger. Fenomenologia della libertà*, Il Melangolo, Genova 2007, pp. 76-77.

¹¹⁴ SCH, 183-184 (GA42, 264); tr. it. p. 254.

costrittiva: «questa necessità non impedisce, ma esige che appunto la realizzazione effettiva del male, cioè il pervertimento dell'unità dei principi, intrapreso nella volontà sia sempre l'atto libero dell'uomo»¹¹⁵.

Da dove proviene, però, tale necessità? Heidegger interpreta la discussione di Schelling relativa alle «età del mondo [*Weltalter*]» e alla loro fondazione come risposta a questa domanda. Dal momento che la *Seynsfuge* è individuata nella coappartenenza di fondamento ed esistenza, i quali sono i due poli coessenziali all'unità dell'Assoluto, la necessità della propensione non può che derivare da lì. L'«attrazione del fondamento [*Anziehen des Grundes*]» a mio parere è interpretato da Heidegger in termini molto simili alla *Verfallenheit* di *Sein und Zeit*, cioè come motilità propria della struttura ontologica dell'uomo (o dell'Esserci)¹¹⁶. Il punto più interessante della questione è che l'attrazione del fondamento, e dunque la propensione al male intrinseci e necessari alla libertà umana, sono considerati «una conseguenza essenziale dell'Assoluto», cioè dell'Essere stesso, il quale – in quanto «amore» (cioè identità) necessita dell'alterità del fondamento per poter sprigionare la propria essenza unificatrice:

È solo lasciando agire il fondamento che l'amore possiede l'elemento nel quale e presso il quale esso rivela la sua onnipotenza – come ciò che gli resiste. La propensione al male, come universale efficacia del male, «proviene» quindi dall'Assoluto¹¹⁷.

¹¹⁵ SCH, 183 (GA42, 265); tr. it. p. 253. T. Buchheim fa notare, tuttavia, che Heidegger fa coincidere due concetti che per Schelling non sono esattamente sovrapponibili: la «naturale tendenza dell'uomo al male [*natürliche Hang des Menschen zum Bösen*]» e la «inclinazione al male come atti di libertà [*Hang zum Bösen als Actus der Freiheit*]». La prima infatti è necessario alla rivelazione, in quanto è l'eccitazione del volere proprio del singolo, che rende concreta la libertà e la possibilità del male; la seconda è la tendenza proveniente dall'essenza malvagia dell'uomo già decisa prima della nascita dall'uomo stesso in un atto pretemporale, il quale sarebbe potuto anche essere diversamente. T. Buchheim, „*Metaphysische Notwendigkeit des Bösen*“. *Über eine Zweideutigkeit in Heideggers Auslegung der Freiheitsschrift*, p. 189. Il riferimento delle due citazioni schellinghiane è, in ordine, F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen*, pp. 381, 387; tr. it. pp. 197, 211.

¹¹⁶ SCH, 181-182 (GA42, 259); tr. it. pp. 251-252. In *Sein und Zeit*, il tema della *Verfallenheit* è trattato in particolare nei §§ 35-38 di SZ, 167-180 (GA2, 222-239); tr. it. pp. 205-220.

¹¹⁷ SCH, 182 (GA42, 260); tr. it. p. 252.

In questa posizione non è difficile intravedere la necessaria – ma non deterministica – propensione del *Dasein* alla *Verfallenheit* nell'entità, la quale è fondata non su un qualche "errore valutativo" dell'uomo stesso, ma su una necessità dell'Essere, che così destinandosi all'uomo, manifesta velandola la propria essenza¹¹⁸.

Il passaggio successivo della riflessione, sia nel testo schellinghiano sia in quello heideggeriano (che nell'interpretazione della "parte principale" segue pedissequamente l'andamento del trattato) riguarda non più le condizioni di possibilità del male e della libertà a livello formale e reale, ma della loro realizzazione, o «singolarizzazione». Heidegger osserva che Schelling vuole mantenere il concetto formale di libertà proprio dell'idealismo – per cui la libertà è autodeterminazione a partire dalla legge della propria essenza – ma coniugandola con la necessità del male. Allora la decisione iniziale, cioè il luogo della libertà dell'uomo, non accade né "nel" tempo, né "prima" del tempo, quindi in nessun «momento della successione temporale», ma è la «decisione per la temporalità» – come interpreta Heidegger recuperando la nozione di «attimo [*Augenblick*】. Quest'ultimo è l'essenza dell'«eternità», «nel quale l'essere-stato e l'avvenire vengono a coincidere nel presente», ed in questo «colpo d'occhio [*Augen-blick*】 l'uomo entra nel regno della storicità. Anche qui dunque l'interpretazione è orientata a evidenziare come il pensiero di Schelling sia un'autentica messa in questione del significato ultimo di essere, effettuata anche

¹¹⁸ Al termine del §38 di *Sein und Zeit*, Heidegger afferma: «La domanda guida di questo capitolo riguardava l'essere del Ci. Il suo tema era la costituzione ontologica dell'apertura essenziale dell'Esserci. L'essere di quest'ultima è costituito dalla situazione emotiva, dalla comprensione e dal discorso. Il modo di essere quotidiano dell'Esserci è caratterizzato dalla chiacchiera, dalla curiosità e dall'equivoco. Questi tre fenomeni rivelano, da parte loro, la natura di modo della deiezione e ne pongono in luce i caratteri essenziali...» SZ, 180 (GA2, 238); tr. it. p. 219-220. Figal richiama, nella sua chiarificazione del concetto di *Verfallenheit*, la κίνησις di Aristotele (studiata da Heidegger nel saggio del 1939 *Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1*; GA9, p. 283ss.), che costituisce non «il superamento del possibile nel reale, ma il modo del possibile di divenire reale». Heidegger rilegge tale "motilità" senza alcun riferimento alla finalità (come invece era in Aristotele), ossia come la posizione ontologica che "ogni quiete rappresenta la condizione di ogni movimento" G. Figal, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, tr. it. pp. 191-192.

mediante una riconsiderazione della problematicità permanente dell'essenza dell'uomo.

Heidegger conclude così la lettura di questa parte: «Libertà è necessità, necessità è libertà. [...] qui vi è uno sviluppo che ritorna in sé, e che tuttavia non torna mai allo stesso, ma riprende il suo punto di partenza in una comprensione più profonda»¹¹⁹. Con queste parole, egli compendia il salto effettuato da Schelling rispetto all'idealismo riguardo alla questione della libertà, mettendo in risalto il superamento della determinazione formale della sua essenza, a favore di una nozione più concreta e per questo più sistematica.

Tesi 5. La realtà del bene libero è sempre necessariamente anche posizione del male reale.

Un importante intervento di Heidegger all'interpretazione del testo schellinghiano riguarda la necessità della realtà del male nel sistema. Questo punto dell'interpretazione è decisivo, in quanto dà il tono a tutta l'interpretazione heideggeriana: da esso dipende sia la somiglianza che Heidegger intravede tra il pensiero schellinghiano e il proprio, sia la critica che egli rivolge alla conclusione del trattato di Schelling nei suoi esiti metafisici e dunque il naufragio di quest'ultimo.

La libertà come facoltà del bene e del male non è mero arbitrio. Essa anzi è tutt'altro rispetto ad esso, si pone ad un livello precedente la singola decisione umana in quanto tale. Essa è sì una "decisione", ma non in quanto "scelta", bensì in quanto «esser-deciso», è una «risolutezza [*Entschlossenheit*]]»¹²⁰. Come in *Sein und Zeit*, questa viene considerata la permanenza dell'essere-uomo all'interno di una certa comprensione dell'Essere, «lo star dentro nell'aperto della verità della storia»¹²¹. Per questo motivo egli ricollega

¹¹⁹ SCH, 187 (GA42, 269); tr. it. pp. 258-259. E. Mazzarella, a partire anche da tale affermazione, commenta e critica: «La nostra tesi è che la libertà dell'esserci heideggeriano sia una libertà meramente "riflessiva", riflessione, che vi aderisce, alla libertà dell'essere che si dà. È una libertà fenomenologicamente vincolata». E. Mazzarella, *De servo arbitrio: la fine della libertà in Martin Heidegger*, in *Lo storicismo e la sua storia. Temi, problemi, prospettive*, a cura di Giuseppe Cacciatore, Giuseppe Cantillo, Giuseppe Lissa, Guerini, Milano, 1997, p. 519.

¹²⁰ SCH, 189 (GA42, 272); tr. it. p. 255.

¹²¹ SCH, 194 (GA42, 278); tr. it. p. 258. In *Sein und Zeit* Heidegger dice: «La decisione è una modalità eminente di apertura dell'Esserci. Ma l'apertura è già stata interpretata esistenzialmente come la verità originaria». SZ, 297 (GA2, 393); tr. it. p. 354.

esplicitamente la libertà, in quanto «star-dentro [*Innenstehen*]», a quel «sapere [*Wissen*]» che per l'idealismo è fondativo della ragione umana, e che illumina l'esser-deciso dell'uomo, cioè il soggiorno in una comprensione dell'Essere. Per il pensatore di Meßkirch, questo sapere ha una particolarità, che rende l'intero trattato unico nella storia del pensiero: quella di essere contemporaneamente posizione del bene e del male. La posizione di Heidegger è chiaramente espressa così:

La libertà umana – si diceva – è la facoltà del bene e del male. [...] a rigore, si dovrebbe dire: del bene o del male. No; finché penseremo così, non avremo compreso l'interpretazione essenziale della libertà umana che abbiamo proposto. Perché la libertà in quanto facoltà effettivamente reale, cioè in quanto potere-volere deciso per il bene, è in sé al tempo stesso anche posizione del male¹²²

Questa posizione è resa possibile da alcune scelte interpretative che, a detta della critica, sono consapevoli “omissioni [*Fortlassungen*]” di Heidegger¹²³. In primo luogo Heidegger tralascia il fatto che in Schelling il male, «al termine della rivelazione», verrà espulso dal bene, il quale resterà l'unica realtà a costituire l'effettivo e compiuto sistema della libertà.

¹²² SCH, 188 (GA42, 270); tr. it. p. 259. Heidegger ha ragione a sottolineare che né la libertà, secondo Schelling, è composta da due tendenze differenti del volere che si danno contemporaneamente, una verso il bene e una verso il male, e quindi vi è una *reale possibilità* di entrambi. Soltanto che egli accentua eccessivamente la *realtà* del bene e del male insieme, che secondo Heidegger si darebbero entrambi congiuntamente nel momento della decisione – di *ogni* decisione, sia essa per il bene (con cui si pone anche il male) o per il male (con cui si pone anche il bene). T. Buchheim, „*Metaphysische Notwendigkeit des Bösen*“. *Über eine Zweideutigkeit in Heideggers Auslegung der Freiheitsschrift*, pp. 189-190. Cfr. anche D. Köhler, *Kontinuität und Wandel. Heideggers Schelling-Interpretationen von 1936 und 1941*, in L. Hühn/J. Jantzen (Hrsg.), *Heideggers Schelling-Seminar*, op. cit., pp. 187-188. Anche S. Sikka: «...although freedom is the decision for good or evil (F, 399), Heidegger points out that freedom is actually the possibility of good and evil in that, with the being of man, these come to presence together (SA, 271)». S. Sikka, *Heidegger's appropriation of Schelling*, p. 426.

¹²³ Tali omissioni sono state individuate da T. Buchheim in T. Buchheim, „*Metaphysische Notwendigkeit des Bösen*“. *Über eine Zweideutigkeit in Heideggers Auslegung der Freiheitsschrift*, pp.183-191.

Tale sistema risulta a Heidegger tuttavia estremamente problematico al fine della sua interpretazione, in quanto esso escluderebbe la permanenza del sistema *all'interno* della storia, in quanto quest'ultima è il luogo dell'uomo, ossia colui che compie il male e dunque «ribalta» il sistema¹²⁴.

Una seconda omissione riguarda la possibilità per Schelling di un «cambiamento [Umwendung]» o «trasmutazione [Transmutation]» dell'uomo dal male al bene, che in Heidegger sarebbe esclusa¹²⁵. Infatti il primo rileva giustamente che Dio non può eliminare il fatto che l'uomo sia libero di compiere e compia effettivamente il male. Tuttavia l'uomo non è obbligato a compiere il male, come se fosse solamente il «mediatore» della presenza del male nella storia. Heidegger invece afferma:

Dio non può far sì che il male non sia; egli deve permettere il male [Gott kann das Böse nicht nicht seinlassen; Er muß das Böse zulassen]. Ma questo permesso non è immediato; esso è invece mediato e tale che solo in questa mediazione [dell'uomo, *nda*] Dio diviene l'autore del male. [...] In base a questa libertà assoluta il male è metafisicamente necessario. Perciò il male potrebbe non essere ad una sola condizione metafisica, quella cioè che l'Assoluto stesso non fosse¹²⁶.

L'uomo dunque in quanto unico possibile autore del male, diviene colui che

¹²⁴ Ivi, p. 187: «Erstens erwähnt Heidegger mit keinem Wort, daß das wirkliche Böse nach Schelling am Ende der Tage, die durch unsere geschichtliche Bosheit gekennzeichnet sind, aus dem System der Freiheit oder aus der Liebeseinheit mit Gott wieder ausgeschlossen wird. [...] Zum *System* schließt sich die Freiheit dort, wo das Böse ausgeschlossen wird». Riguardo questa critica, I.M. Fehér afferma che essa si basa su una ambiguità propria del testo schellinghiano, la quale rende possibile entrambe le letture, sia per quella "più tradizionale" di Buchheim, che per quella "più radicale" di Heidegger. I. M. Fehér, *Schelling, Kierkegaard, Heidegger hinsichtlich System, Freiheit und Denken. Gemeinsame Motive der nachhegelschen Philosophie*, p. 28 (n36).

¹²⁵ Ivi, p. 188: «Die zweite Fortlassung besteht darin, daß Heidegger nirgends auf die mögliche "Umwendung" oder "Trasmutation" des Menschen vom Bösen zum Guten hinweist, die Schelling ausdrücklich vorsieht».

¹²⁶ SCH, 192-193 (GA42); tr. it. pp. 264-265.

necessariamente pone il male (assieme al bene), in quanto Dio necessita anche del male¹²⁷.

Questa interpretazione – evidentemente forzata – del testo schellingiano, trova la sua giustificazione in due motivazioni differenti: la prima di ordine teorico, e la seconda di ordine “accidentale”. Per quanto riguarda la prima motivazione, è evidente che questo è un passaggio naturale per l’interpretazione heideggeriana del testo. Egli infatti sostiene che la *Seynsfuge*, cioè l’essenza dell’Essere, sia coappartenenza di fondamento ed esistenza, e che essa sia parte – come abbiamo visto nella prima tesi – della risposta all’esigenza di un sistema della libertà. In Schelling invece quest’ultimo è slegato dall’avvicinarsi di fondamento ed esistenza, e si forma grazie alla forza dell’amore completamente dispiegata.

La seconda curiosa motivazione riguarda invece un errore tipografico, contenuto nell’edizione del testo delle *Philosophische Untersuchungen* utilizzata da Heidegger: nella versione della *Philosophische Bibliothek* edita da Christian Herrmann nel 1925, infatti, vi è esplicitamente la dicitura «Aber eben wie nun im einzelnen Menschen die Entscheidung für Böses und Gutes vorgehe, dies ist noch in gänzlichem Dunkel gehüllt». L’edizione critica filologicamente corretta nelle stesse pagine del testo riporta invece «...Böses oder Gutes...»¹²⁸. Non è il caso di proseguire oltre nella descrizione del fatto; è improbabile che

¹²⁷ Sonia Sikka nota in tale posizione la testimonianza di una somiglianza di vedute riguardo al tema del male: «...the most interesting parallel between Heidegger and Schelling lies in the sense, common to both, that this perversion is itself a form of revelation, in that, precisely in the measurelessness of its self-assertion, the dark power of the ground of being becomes visible, although in distorted form». S. Sikka, *Heidegger's appropriation of Schelling*, p. 436-437. Thomas Buchheim ci tiene però ad evidenziare filologicamente la forzatura heideggeriana: «Wer die Freiheitsschrift kennt, muß hierin eine gewisse Übertreibung sehen: Denn nicht betrachtet Schelling die Freiheit selbst als den tatsächlichen “Aufstand der Eigensucht des Geistes”, so daß eine derartige “Wiedrigkeit” das Innerste des Systems ausmachen müßte, sondern vielmehr ist ein solcher Aufstand (die “Erhebung des Eigenwilles über den Universalwillen”, vgl. Freiheitsschrift SW VII, 365) nur nicht auszuschließen, aber niemals selbst im Innersten des Systems, welches Innerste vielmehr – wenn man so sagen möchte – bei Schelling von der Liebe verteidigt wird». T. Buchheim, „*Metaphysische Notwendigkeit des Bösen*“. Über eine Zweideutigkeit in Heideggers Auslegung der Freiheitsschrift, p. 184.

¹²⁸ Citati in T. Buchheim, „*Metaphysische Notwendigkeit des Bösen*“. Über eine Zweideutigkeit in Heideggers Auslegung der Freiheitsschrift, p. 190-191. Lo studioso nota che curiosamente, anche fino all’edizione del 1964 curata da Horst Fuhrmans per Reclam-Verlag, l’errore resta inspiegabilmente non corretto.

l'interpretazione di Heidegger sia stata guidata da questo errore tipografico, mentre è assai più cauto e verosimile affermare che in esso egli abbia potuto trovare conferma della propria interpretazione e della propria vicinanza al testo di Schelling.

1.2.2.3. *Le tesi ontologiche*

Tesi 1. Il trattato sulla libertà di Schelling è essenzialmente un trattato ontologico

Il testo delle *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* non è l'opera che la critica, anche la più recente, giudica come la maggiormente significativa del filosofo leonberghese¹²⁹. Tuttavia, come ho già rilevato, questa è praticamente l'unica integrale di Schelling su cui Heidegger lavora durante le sue lezioni, ritornandovi peraltro più volte. Il motivo di questa scelta sicuramente inusuale e apparentemente immotivata – considerato anche il giudizio di marginalità dato da Hegel a quest'opera – si trova all'interno dell'orizzonte critico con cui Heidegger guarda alla storia della filosofia occidentale.

Se infatti oggi è ampiamente nota l'accusa di "onto-teo-logia" data dal nostro autore ad essa, negli anni '30 questo stesso giudizio era in fase di elaborazione, ed è probabilmente anche grazie al pensiero di Schelling che esso si forma (questo corso è infatti una delle prime occasioni in cui Heidegger utilizza il termine suddetto – che è di derivazione kantiana ma

¹²⁹ A tal proposito si veda, ad esempio, il giudizio dello storico della filosofia francese X. Tilliette, sicuramente uno dei maggiori studiosi di sempre dell'opera schellinghiana, relativo alle *Ricerche filosofiche*, valutate da quello come una "opera di passaggio" dell'autore tedesco: «L'écrit sur la liberté, bien qu'il amorce en principe une nouvelle série d'ouvrages, est par maints aspects un écrit polémique, engagé dans l'apologie et la justification du système». Cfr. X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, Vrin, Paris 1970, p. 510.

non direttamente collegato ad essa nell'utilizzo heideggeriano¹³⁰).

Heidegger definisce il termine ontoteologia – e dunque il legame sussistente tra ontologia e teologia – nel seguente brano:

Teo-logia significa qui, lo ripetiamo, porre la questione dell'ente nella sua totalità. Questa questione dell'ente nella sua totalità – la questione teologica – non può essere posta senza la questione dell'ente in quanto tale, dell'essenza dell'essere in generale. Questa è la questione dell'ὄν ἢ ὄν, dell'«ontologia».

L'interrogazione filosofica è sempre e in sé duplice, ontologica e teo-logica, nel senso più lato. La filosofia è *ontoteologia*. Quanto più originariamente essa riunisce questa dualità, tanto più autenticamente essa è filosofia. E il trattato di Schelling è una delle opere più profonde della filosofia, perché esso è, in senso eminente, ontologico e *insieme* teologico¹³¹.

L'unità di teologia e ontologia propria della filosofia non è intrinseca alla definizione stessa di pensiero *tout court*, perciò dipende dal modo in cui viene considerato il pensiero stesso. Se la teologia, in quanto pensiero del fondamento della totalità dell'ente, dipende dall'ontologia, cioè dal pensiero dell'ente in quanto tale, ossia dell'essere in generale, quest'ultimo nella filosofia occidentale dipende a sua volta dalla considerazione della struttura fondamentale del pensiero stesso. Esso infatti è sempre stato considerato possibile solamente a partire dalle regole imposte dalla logica, ossia dalla "corretta forma del

¹³⁰ La precedente occasione in cui Heidegger utilizza il termine è, per quanto ci risulta, le lezioni del semestre invernale del 1930/31 dedicate alla *Phänomenologie des Geistes* di Hegel; vi è inoltre una citazione del termine – proprio in riferimento a quest'ultimo corso di lezioni – in alcuni fogli liberi allegati allo scritto del corso del semestre estivo del 1933 *Die Grundfrage der Philosophie*. Cfr. GA32, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Hrsg. I. Görland, Klostermann, Frankfurt a.M. 1997, pp. 132, 140-144, 183, 193; GA36/37, 281. In Kant il termine era utilizzato per nominare, all'interno della «Critica di ogni teologia basata sui principi speculativi della ragione», quella forma di «teologia trascendentale» che "crede di conoscere la sua [di un 'essere originario', *nda*] esistenza mediante semplici concetti, senza l'ausilio della benché minima esperienza». I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A632-B660; tr. it. p. 434.

¹³¹ SCH, 62 (GA42, 88); tr. it. p. 103.

ragionamento”¹³².

Ciò che, secondo Heidegger, Schelling compie è la problematizzazione dell’essenza dell’essere, quindi della struttura della totalità di ciò che è, e dunque anche del fondamento stesso della totalità dell’ente. Infatti dice:

il movimento interno del domandare, che inizia con l’introduzione, è una continua interazione tra la questione teologica del fondamento dell’ente nella sua totalità e la questione ontologica dell’essenza dell’ente in quanto tale, la circolarità di una onto-teologia [...] Solo se collochiamo il testo del trattato nel movimento di questo domandare ontoteologico, diventa legittimo e necessario occuparsi di esso¹³³.

Il luogo centrale di discussione della questione ontologica è laddove Schelling prende in considerazione il principio d’identità, al fine di risemantizzare la proposizione fondamentale del panteismo “Dio è tutto”. «Così Schelling introduce, senza quasi farsene accorgere (pp. 341-343), una considerazione incidentale sulla legge dell’identità e sulla copula della proposizione. Ciò che qui viene chiarito occasionalmente, costituisce anche una base essenziale per l’intero trattato»¹³⁴.

Forzando consapevolmente l’interpretazione del testo¹³⁵, Heidegger considera dunque il trattato schellinghiano un trattato fondamentalmente ontologico, anzi, ontoteologico. Che esso fosse una riflessione relativa all’essenza di Dio, inteso come fondamento degli enti, è infatti evidente, in quanto è il tema esplicitamente posto da Schelling come tema risolutivo per la possibilità della libertà umana. L’aggiunta – se così la si può chiamare – dell’interpretazione heideggeriana è quella di leggervi un intento eminentemente ontologico, il quale è difficilmente presente nella lettera di Schelling (e degli autori moderni in generale). Egli infatti afferma:

¹³² Cfr. la definizione data da S. Galvan, *Logica dei predicati*, Educatt, Milano 2004, p. 7.

¹³³ SCH, 79-80 (GA42, 115); tr. it. p. 124-125.

¹³⁴ SCH, 90 (GA42, 131); tr. it. p. 138.

¹³⁵ SCH, 67ss. (GA42, 97ss.); tr. it. pp. 110ss.

Così noi riconosceremo nella fondazione di un concetto originario dell'Essere [*die Begründung eines ursprünglichen Seynsbegriffes*], ovvero, nel linguaggio di Schelling, nella fondazione più originaria dell'identità assoluta su una «copula» più originaria, il risultato propriamente metafisico del trattato sulla libertà¹³⁶.

Tesi 2. La discussione del panteismo è la riproposizione da parte di Schelling dell'autentica questione ontologica.

Che Heidegger interpreti il trattato, e le questioni in esse incluse, come un approfondimento della domanda ontologica, è dunque chiaro dalla precedente tesi. Tuttavia il commento di Heidegger all'approfondimento critico schellinghiano del panteismo permette di individuare alcune caratteristiche peculiari della *Seinsfrage* posta dal filosofo di Meßkirch.

Abbiamo accennato al fatto che la discussione sul significato dell'“è” nasce nel corso della riflessione sul panteismo: la decisione di porre la domanda sul panteismo equivale già ad una determinata scelta in ambito teologico e metafisico. Essendovi un determinato ordine – come sottolineerò successivamente rispetto al principio logico d'identità – nei termini della proposizione panteistica “Dio è tutto”, per cui essi non possono essere invertiti (e non è dunque lo stesso dire “Dio è tutto” e “tutto è Dio”), è conseguente che la suddetta proposizione non dica di una congruenza tra i suoi due termini. Dice tutt'al più di una appartenenza del tutto a Dio, cioè, in altri termini, di una «immanenza» delle cose a Dio. Spiega Heidegger:

Formalmente panteismo vuol dire: ogni ente, tutte le cose, sono in Dio. Questo essere e

¹³⁶ SCH, 103 (GA42, 147); tr. it. p 153. La letteratura critica schellinghiana è concorde ad attribuire tale ambito di ricerca, e dunque ad appoggiare l'interpretazione heideggeriana di Schelling. Cfr. T. Buchheim, “*Metaphysische Notwendigkeit des Bösen*”. *Über eine Zweideutigkeit in Heidegger Auslegung der Freiheitsschrift*, p. 183.

permanere interni in Dio si chiama «immanenza». Ogni sapere relativo alla totalità degli enti deve in qualche modo pensare la totalità in uno con il suo fondamento; di conseguenza, ogni sistema implica una tale immanenza¹³⁷.

Ciò che a mio avviso rende interessante l'interpretazione in questo punto è il fatto che Heidegger riconosca nell'immanenza un carattere imprescindibile del corretto domandare del fondamento della totalità degli enti. Dal momento che anch'esso si interroga su tale questione, necessariamente la sua affermazione (rafforzata anche dall'uso dell'aggettivo «ogni», in quanto anche Heidegger si interroga sulla totalità dell'ente) rivela una caratteristica del pensiero heideggeriano stesso, il quale intenzionalmente si progetta come un pensiero dell'immanenza¹³⁸. Il paradigma sistematico di tipo immanentistico che Heidegger vuole sottolineare ha una importanza tutt'altro che secondaria nell'interpretazione di Schelling: la teoria della necessità della realtà del male, e dunque anche la critica heideggeriana rivolta al sistema schellinghiano, hanno a mio avviso la loro origine in questa scelta interpretativa¹³⁹.

Possiamo trovare una conferma della tesi precedente nella sottolineatura heideggeriana della critica di Schelling rivolta al sistema di Spinoza. Non è infatti la *forma* in sé del sistema spinoziano che è un errore, e dunque non è errato il porre tutte le cose in Dio; l'errore è piuttosto considerare anche Dio come una «cosa» – sostiene Schelling¹⁴⁰. Heidegger interpreta questo passaggio come uno spostamento della critica, dal piano teologico a quello ontologico, relativo all'essenza dell'Essere: «l'ente è concepito, in generale e nella sua totalità, secondo l'Essere delle cose, di ciò che è semplicemente presente, e unicamente

¹³⁷ SCH, 82 (GA42, 117); tr. it. p. 128.

¹³⁸ Il termine ovviamente non è filosoficamente univoco, e per precisare quale sia il senso che Heidegger dà ad "immanenza" sarà necessario affrontare più specificatamente il suo pensiero. Questo verrà svolto successivamente.

¹³⁹ In Schelling infatti ci sarebbe una esclusione radicale del male *reale* dal sistema della libertà, il quale si imporrebbe definitivamente in quanto tale solo "alla fine della rivelazione", mediante "l'espulsione del male dal bene". F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen*, p. 406; tr. it. p. 253. Su questo, cfr. T. Buchheim, „Metaphysische Notwendigkeit des Bösen“. Über eine Zweideutigkeit in Heideggers Auslegung der Freiheitsschrift, p. 187.

¹⁴⁰ F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen*, p. 349; tr. it. p. 123.

così». La forma del pensiero dell'immanenza dunque resta, in quanto è il giusto modo di porre la questione del fondamento della totalità degli enti. Ciò che deve essere modificato (in Spinoza, secondo Schelling, e in Schelling, secondo Heidegger) è precisamente la concezione dell'essenza dell'essere.

Tesi 3. La distinzione Grund/Existenz come Seynsfuge.

La teoria della suddivisione del fondamento e dell'esistenza nell'ente da parte di Schelling è molto nota. Essa è escogitata per rendere pensabile l'inserimento della possibilità del male all'interno del sistema o, in termini ontologici, per la comprensione dell'Essere del non-essere. Schelling afferma una differenza [*Unterscheidung*] «zwischen dem Wesen, sofern es existirt, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist»¹⁴¹. Di tale affermazione Heidegger chiarisce i tre termini più importanti, affermando che «Wesen» significa non l'essenza di una cosa, quanto piuttosto «ogni volta un singolo ente che sta in se stesso come un tutto»; «Grund» significa qui «strato fondamentale, sostrato, "base", e quindi non il fondamento nel senso della "ratio"»; infine «Existenz» è «ciò che esce da sé e che, nell'uscire, si manifesta»¹⁴².

La prima annotazione che è possibile fare è la seguente: anche nel commentare questa figura concettuale della filosofia schellinghiana, Heidegger utilizza i termini attinenti all'area semantica *-fug-*, in quanto *Grund* e *Existenz* formano il rapporto costitutivo del sistema schellinghiano. «Noi chiameremo questa "distinzione", che, secondo Schelling, costituisce la struttura fondamentale [*Grundgefüge*] dell'ente che sta in se stesso, la *fuga dell'essere* [*Seynsfuge*]»¹⁴³. Heidegger individua cioè in questa duplicità di forze presente in ogni ente la legge che presiede alla totalità dell'ente, ossia – in base al parallelo tra

¹⁴¹ F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen*, p. 357; tr. it. p. 141. La traduzione italiana dell'edizione consultata è «tra l'essenza, in quanto esiste, e l'essenza, in quanto è semplicemente fondamento di esistenza». C. Tatasciore invece propone la seguente traduzione, sbilanciata sull'interpretazione heideggeriana: «tra l'essere, in quanto esiste, e l'essere, in quanto è semplice fondamento di esistenza». Cit. in SCH, 128 (GA42, 186); tr. it. p. 185.

¹⁴² SCH, 129 (GA42, 186-187); tr. it. p. 186.

¹⁴³ SCH, 130 (GA42, 188); tr. it. p. 187.

Systemsfrage e *Seinsfrage* – l'essenza dell'Essere. Questo è possibile grazie al fatto che Schelling in questo caso non parla di "enti" o "atti" determinati, bensì parla in termini di "forze", cioè di polarità attinenti alla stessa unità. La distinzione di fondamento ed esistenza intesa come *Seynsfuge* permette dunque di intendere la possibilità della storia, della temporalità e del divenire in seno all'Essere stesso, il quale inteso in questo modo acquisisce in se stesso il carattere della storicità. «Il divenire non è un semplice abbandono del fondamento né un annientamento di esso, ma all'inverso: solo l'esistente permette al fondamento di essere suo fondamento».

Questa duplicità si coappartiene grazie ad una concezione dell'identità che non è mera medesimezza e coincidenza: essa invece implica una reciproca necessità delle parti, senza che l'una sia vista in opposizione all'altra, e senza che una abbia il primato sull'altra¹⁴⁴. In termini schellinghiani: l'eterno passato del fondamento resta a fondare continuamente l'esistente, in cui il fondamento stesso si mostra senza mai esaurirlo; come afferma giustamente Heidegger, «ciò che è originario è questa unità della loro circolarità»¹⁴⁵. Il divenire del passaggio dall'uno all'altro, in base all'originarietà dell'unità, non può perciò essere una successione ordinariamente temporale, bensì «in questo divenire tutto "è" "contemporaneo"». Questa contemporaneità o «temporalità originaria» è l'attimo della congiunzione delle estasi del tempo, che costituisce l'essenza dell'eternità¹⁴⁶. L'unità originaria dei due riferimenti, non è nient'altro che l'Assoluto stesso non ancora divenuto

¹⁴⁴ S. Sikka, *Heidegger's appropriation of Schelling*, op. cit., p. 425.

¹⁴⁵ Il linguaggio del «passato-presente-futuro» è utilizzato da Schelling in particolare nei *Weltalter*, il cui contenuto, secondo la critica più recente, è molto affine alle posizioni heideggeriane relative alla storicità dell'essere, tanto da poter ipotizzare che esse ne siano state una fonte – nonostante in Heidegger non vi sia tale ammissione esplicita di un debito. Cfr. ad es. L. Hühn, *Ur- und Grundwollen*. *Heideggers Lektüre der schellingschen Freiheitsschrift*, pp. 254: "Es ist die Dialektik dieses im Binnenhaushalt des Wollens tief verankerten Selbstwiderspruchs, über welchen Schelling bereits in seinen Spekulationen über das Alter der Welt die Folie aufspannt, um unsere innerweltliche Zeit als Zeit des Übergangs zu beschreiben – eines Übergangs, innerhalb dessen die vorweltliche Vergangenheit inmitten der Gegenwart ihre ganze Präsenz gerade im Modus des Entzugs und Verbergens wirkmächtig bezeugt".

¹⁴⁶ SCH, 135-136 (GA42, 193); tr. it. p. 194-195.

l'Assoluto, il cui unico predicato è l'«assenza di predicato», è «*prima* di ogni fondamento e *prima* di ogni esistente, e quindi in generale prima di ogni dualità», e viene chiamato da Schelling «fondamento originario [*Urgrund*]» o «non-fondamento [*Ungrund*]»¹⁴⁷.

Nella tesi di Schelling, Heidegger riconosce un pensiero dell'Essere che consapevolmente supera l'interpretazione di esso come semplice presenza, e che ne considera la motilità originaria e originante, in quanto identità creativa di fondamento ed esistenza. Heidegger ripercorre nel dettaglio il movimento del pensiero schellinghiano per cercare di sottolineare il «progetto essenziale» che a suo avviso sottostà al testo: quello di oltrepassare la comprensione dell'Essere come «l'essere-semplicemente-presente di ciò che è stato fatto [*Vorhandensein von Angefertigtem*]», e di proporre una comprensione di esso alternativa come «fuga di fondamento ed esistenza», il cui carattere specifico è quello di essere pensata come un continuo divenire, però non come un accostamento sequenziale di elementi, ma come «un riferimento reciproco [*Wechselbezug*]» degli elementi stessi¹⁴⁸.

Questo progetto dell'essenza dell'Essere trasforma radicalmente sia l'immagine dell'Assoluto, sia quella della natura, sia anche la concezione dell'uomo. «Il Dio che diviene procede nel suo divenire fino a ciò che è divenuto, ed è *in* questo divenire e *in quanto* divenire che egli è colui che è»¹⁴⁹. La dinamica interna dell'Assoluto schellinghiano è definita come «desiderio [*Sehnsucht*]», il quale è composto da una «doppia motilità [...] *contrastiva*: la tendenza a uscire da sé per dispiegarsi all'esterno e quella di rientrare in sé»¹⁵⁰.

¹⁴⁷ SCH, 147 (GA42, 213); tr. it. p. 208-209. Su questo tema tornerò successivamente in modo più approfondito.

¹⁴⁸ SCH, 163 (GA42, 235); tr. it. p. 228. Adriano Fabris spiega chiaramente il «passo avanti» tentato da Schelling rispetto alla posizione dell'idealismo tedesco di Fichte e Hegel, mettendone in luce anche quello che a suo avviso potrebbe essere il suo punto debole: «...per sfuggire al rischio idealistico di dissolvere l'origine nel suo manifestarsi, Schelling pone bensì il movimento già *dentro* l'origine, cioè *in* Dio, ma così facendo è indotto, appunto, a fissare primariamente qualcosa come "Dio". [...] Un Dio, però, che *proprio perché risulta in tal modo fissato*, può essere potenzialmente contrapposto a quel mondo e a quell'uomo che da Lui saranno creati». A. Fabris, *Filosofia e fatticità. Hegel - Schelling - Rosenzweig - Heidegger*, p. 36.

¹⁴⁹ SCH, 163 (GA42, 235); tr. it. p. 229.

¹⁵⁰ SCH, 150 (GA42, 216); tr. it. p. 213.

Questa dinamica è sì contrastiva, ma non dispersiva: lo spirito è l'unità delle due direttrici del fondamento e dell'esistenza in Dio, il cui principio motore è l'amore. Quest'ultimo per Heidegger rappresenta «l'identità originaria che, come tale, lega pur mantenendo separato, il diverso e ciò che può essere per sé»¹⁵¹.

L'interpretazione della parte del testo di Schelling dedicato alla creazione lascia emergere il filtro della lettura heideggeriana del testo, in particolare in due aspetti: nel rapporto tra l'Assoluto e il creato, e nel divenire del creato. «La creazione non è la produzione di un non-presente, ma una flessione della volontà eterna del desiderio che si piega al volere del verbo, al raccoglimento; *per questo* il creato stesso è un volere e un essere che diviene nel volere». Heidegger evidenzia la continuità tra la creazione del creato e il divenire dell'Assoluto: per lui la «creazione» è “ente”, cioè “essente”, “ciò che è”, “ciò in cui si manifesta l'Essere”: «l'Essere delle cose è un divenire. Esser-creato non significa quindi esser-fabbricato, ma *stare nella creazione* come in un divenire», cioè, in altre parole, “partecipare all'Essere”, o ancora più semplicemente, “essere”¹⁵². Ogni singolo ente, nella propria singolarità, trova una fondazione a partire dallo stesso essere dell'Assoluto, in quanto richiesto da quest'ultimo per la manifestazione della sua essenza.

Nel creato operano i due principi, «i momenti della fuga dell'Essere», declinati però «in conformità all'essere diveniente»: essi sono la «volontà individuale [Eigenwille]» e la «volontà universale [Universalwille]»¹⁵³. Per descrivere quest'ultima, detta da Schelling anche «volontà dell'intelletto», Heidegger utilizza spesso un termine che non compare nel testo schellinghiano, ma che deriva invece dallo specifico vocabolario heideggeriano: *Lichtung*. In questo modo egli mostra di cercare in Schelling una traccia della plausibilità e della possibilità del suo pensiero, ed in particolare un precursore della sua idea di «essere»¹⁵⁴.

Il momento finale dell'interpretazione di questa parte del testo schellinghiano riguarda l'essenza dell'uomo, il culmine della natura; egli infatti supera quella posizione in cui è tutta

¹⁵¹ SCH, 153-154 (GA42, 222); tr. it. pp. 216-217.

¹⁵² SCH, 157-158 (GA42, 228); tr. it. pp. 221-222.

¹⁵³ SCH, 168 (GA42, 241); tr. it. p. 234.

¹⁵⁴ P. De Vitiis, *Schelling secondo Heidegger*, pp. 516-524.

la natura, per cui la volontà particolare, pur affermandosi gradualmente sempre di più, resta sempre superata dalla volontà universale, che domina. Interessante notare come Heidegger spieghi la superiorità dell'uomo: «l'uomo stesso parla e dispiega la sua essenza [west] nel linguaggio. Perciò l'uomo si innalza *al disopra* della luce dell'intelletto; a differenza dell'animale, egli non si muove solo all'interno di ciò che è stato diradato e illuminato [*in einem Gelichteten*], ma esprime questa luce e così si innalza al di sopra di essa»¹⁵⁵. Emerge qui nuovamente la vicinanza tra l'interpretazione del testo schellinghiano e le tesi di *Sein und Zeit*. Infatti, anche nel testo del '27, la «struttura ontologico-esistenziale» dell'uomo viene descritta riprendendo la metafora del «*lumen naturale*»: «Che esso sia "illuminato [*erleuchtet*]" significa che è in se stesso aperto nella radura [*gelichtet*] in quanto essere-nel-mondo, cioè non mediante un altro ente, ma in modo che esso stesso è la radura [*Lichtung*]. [...] *L'esserci è la sua apertura*»¹⁵⁶.

Tesi 4. Da «Wollen ist Urseyn» a «Das ursprüngliche Seyn ist Wollen».

All'asserzione schellinghiana «Wollen ist Urseyn» viene data grande importanza da parte di Heidegger. Infatti essa svolge nel pensiero di quest'ultimo un ruolo fondamentale,

¹⁵⁵ SCH, 170 (GA42, 245); tr. it. p. 237.

¹⁵⁶ SZ, 133 (GA2, 177); tr. it. p. 165. Mediante un altro percorso, non alternativo a quello che ho qui presentato (ossia attraverso i concetti di «verità» e «rivelazione»), Sonja Sikka rileva la stessa vicinanza nell'interpretazione di Schelling e in *Sein und Zeit*: si riprende il parallelo tra la concezione del *Dasein* di *Sein und Zeit* e l'idea schellinghiana di uomo sotto un altro aspetto, volendo sottolineare più che l'influsso dei concetti di *Sein und Zeit* nell'interpretazione di Schelling, l'influenza di quest'ultimo nell'elaborazione del testo suddetto: «Heidegger's conception of truth as uncovering, where genuine uncovering concerns the truth of existence and is linked to authenticity (SZ, 221), would not mean that truth is "relative" in the common understanding of this term, but the truth, which is itself the coming to presence or the revelation of being, is dependent upon the being of *Dasein* as the place within which this revelation occurs. Indeed, it could than be said that *Dasein* is this revelation, just as man is the revelation of God for Schelling». S. Sikka, *Heidegger's appropriation of Schelling*, pp. 429-430.

in quanto costituisce la base della sua critica generale alla metafisica¹⁵⁷.

In tale affermazione, Heidegger riconosce il *leitmotiv* della filosofia moderna, inaugurato – come abbiamo sopra notato – da Leibniz e dalla sua estensione della *perceptio* e dell'*appetitus* alla totalità dell'essere. L'apporto specifico dell'affermazione di Schelling è duplice: innanzitutto egli ha il merito di riconoscere esplicitamente tale struttura del pensiero occidentale, e di assumerla consapevolmente all'interno del suo pensiero¹⁵⁸. In secondo luogo, egli ripensa l'intera fondazione della filosofia a partire da una nuova considerazione del pensiero del volere, che secondo Heidegger «supera» il pensiero hegeliano¹⁵⁹. Il volere infatti è il l'atto originario della libertà, la quale è posta dall'idealismo al centro del sistema. Tuttavia – come ho detto già prima – l'idealismo tedesco, ed in particolare quello di Hegel, definendo la libertà come «autodeterminazione», perde la caratterizzazione specifica della libertà umana, in quanto tale determinazione diviene il carattere generale di ogni ente. Schelling allora riformula l'essenza della libertà umana come «facoltà del bene e del male», e fonda quest'ultima a partire dalla coappartenenza di fondamento ed esistenza. Infatti, perché il male sia possibile, egli pone nel fondamento (e cioè in Dio), due volontà antitetiche, contrastanti, che tuttavia sono coeterne e che fondano

¹⁵⁷ Marassi sottolinea l'importanza che ha la ricostruzione storica della "volontà" rispetto alla critica dell'onto-teo-logia, la quale perderebbe di efficacia e consistenza, senza tale base fondativa. M. Marassi, *Ermeneutica della differenza. Saggio su Heidegger*, pp. 153-162.

¹⁵⁸ Secondo Lore Hühn, Schelling si colloca in modo critico rispetto alla *Willensmetaphysik*, anche se non esplicitamente nelle *Philosophische Untersuchungen*. Qui egli riconosce questo specifico carattere della filosofia occidentale, ma è in particolare nei successivi *Weltalter* (la terza stesura è del 1815) e in *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft* (1821) – testi che Heidegger peraltro aveva a disposizione – che egli apporta la sua critica ad essa e la sua proposta positiva: «Doch zunächst ist festzuhalten, dass Schelling seine Kritik der Willenszentriertheit in dreifacher Weise durchführt: erstens als Kritik an der frühidealistischen Subjektivitätstheorie, deren Protagonist vor allem Fichte ist (1), zweitens als die landläufigen Rationalitätsdiskurse verlassende Hinwendung zu den Formen des Mythos und der Erzählung [...] (2) und vor vor allem drittens al Philosophie der Gelassenheit, die gegenwändig zur Willensmetaphysik ein völlig gewandeltes Verständnis von Philosophie einfordert (3)». L. Hühn, "Ur- und Grundwollen". *Heideggers Lektüre der schellingschen Freiheitsschrift*, p. 247; Id., *A philosophical dialogue between Heidegger and Schelling*, pp. 22-23.

¹⁵⁹ SCH, 116ss. (GA42, 166ss.); tr. it. pp. 169ss.

la possibilità del male nella storia: la «volontà propria [*Eigenwille*]» e la «volontà universale [*Universalwille*]»¹⁶⁰.

Una annotazione che è possibile fare alle lezioni heideggeriana, a partire proprio dagli insegnamenti della lezione stessa, riguarda il rovesciamento della proposizione di Schelling nella sua letteralità; egli infatti nel testo del 1809 afferma:

In ultima e suprema istanza non c'è altro essere che il volere. Il volere è l'essere originario, e a questo soltanto si addicono tutti i suoi predicati: assenza di fondamento, eternità, indipendenza dal tempo, autoaffermazione¹⁶¹.

La ripetizione heideggeriana invece dice: «l'essere originario è volere [*das ursprüngliche Seyn ist Wollen*]». Se teniamo seriamente in considerazione sia le osservazioni schellinghiane in merito alla struttura non simmetrica principio d'identità ed al significato della copula (effettuate per far emergere il vero senso della proposizione fondamentale del panteismo "Dio è tutto"), sia l'enfasi con cui Heidegger commenta tali osservazioni, è corretto notare che qui vi è un indebito scambio di posizioni tra *subjectum* e *praedicatum*, dato dallo scambio tra il termine «volere» ed il termine «essere»¹⁶². Non credo sia sufficiente considerare tale modifica come una svista, oppure ancora come una scarsa considerazione del valore di tale operazione (dal momento che Heidegger utilizza spesso tale espediente linguistico). Vi si può piuttosto intravedere una ulteriore ed esplicita prova del taglio ontologico dato all'interpretazione del testo. Visto da tale prospettiva, il rovesciamento assume il valore di una fondazione ulteriore del pensiero di Schelling, all'interno della storia dell'Essere (non bisogna dimenticare che proprio nell'anno del corso viene iniziata la stesura dei *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*). Se allora usciamo dai confini fisici del testo del corso, e ci richiamiamo a quest'altro testo coevo, è possibile affermare che se per Schelling il volere costituiva la realtà stessa dell'Assoluto, la sua essenza fondamentale, per Heidegger, invece,

¹⁶⁰ Cfr. F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen*, pp. 363ss.; tr. it. pp. 155ss.

¹⁶¹ Ivi, p. 350; tr. it. p. 125.

¹⁶² D. Köhler, *Kontinuität und Wandel. Heideggers Schelling-Interpretationen von 1936 und 1941*, p. 171.

esso non è che una manifestazione storica dell'Essere, il quale si comunica sempre e solo nelle sue forme finite¹⁶³.

Tesi 5. Schelling, Nietzsche e la concezione del divenire.

In questo corso di lezioni, Heidegger sostiene – in modo sommesso e quasi accidentale, nonostante la sua presa di posizione non sia per nulla indifferente per l'ermeneutica del testo – che in un certo verso il pensiero di Schelling supera anticipatamente, oltre che Hegel, anche il pensiero di Nietzsche. Il tema essenziale in cui si manifesta la «superiorità» del filosofo di Leonberg è la concezione del rapporto tra essere e divenire: «Il divenire è una modalità, al servizio dell'Essere, della conservazione dell'essere, e non il semplice contrario dell'Essere»¹⁶⁴. Nietzsche, invece, rispetto al problema dell'essere, manifesterebbe addirittura una «smisurata superficialità [*maßlosen Oberflächlichkeit*]» Il riconoscimento di questa posizione in Schelling è subordinata naturalmente all'interpretazione ontologica del trattato, e dei termini schellinghiani: Dio, in quanto fondamento degli enti, l'identico nell'identità, l'unità della circolarità tra fondamento ed esistenza, per Heidegger è il nome che la filosofia moderna in generale – e qui *Schelling* in particolare – dà all'Essere, in base alla tesi heideggeriana per cui il pensiero moderno tutto si fonda sull'omologazione di domanda teologica e domanda ontologica (l'onto-teo-logia). «Ein *werdender* Gott!»: Heidegger esclama la concezione del divino in Schelling, mostrando il suo entusiasmo

¹⁶³ Cfr. ad esempio GA65, 32-33; tr. it. pp. 59-60. Questa presa di posizione di Heidegger rispetto al rapporto tra essere e volere può essere interessante nell'approfondimento del confronto con Nietzsche, che il nostro autore intraprende proprio negli anni seguenti il corso su Schelling. Anche in esso infatti vi è un accostamento tra i due termini, che tuttavia non trova assolutamente immediato riscontro nel testo nietzscheano, nel quale anzi si afferma una contrapposizione tra i due. Cfr. GA6.1, 415ss.; tr. it. pp. 384ss.; F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*, in *Kritische Studienausgabe*, Bd. VI, Hrsg. G. Colli M. Montinari, De Gruyter, Berlin-New York 1969; tr. it. M. Ulivieri, *Crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa con il martello*, in *Nietzsche. Le grandi opere*, Newton & Compton, Roma 2011, pp. 1771-1772.

¹⁶⁴ SCH, 148 (GA42, 214); tr. it. p. 210.

verso il pensiero del filosofo di Leonberg. Poche righe dopo, constatando che «il più grandioso divenire», che si apre tra gli estremi della provenienza [*Woher*] e della destinazione [*Wohin*], comprende in sé gli estremi stesso («in Dio e come Dio stesso»), esclama nuovamente: «*Essere!*»¹⁶⁵. Questa concezione del divenire di Dio, illumina di nuova luce anche l'Essere delle cose, ovviamente, che non possono più esser viste come presenze a sé stanti, bensì esse «rivelano l'essenza di Dio», e dunque «l'esser cosa è questo far-intravedere-attraverso-sé [*Durch-sich-hindurch-deuten*], cioè la loro trasparenza [*Durchsichtigkeit*]»¹⁶⁶.

Come anche già in altre situazioni, in questo caso Heidegger sottolinea la capacità di Schelling di uscire dalle strette maglie del pensiero formale, per guardare invece alle connessioni e ai rapporti profondi che intercorrono tra i piani del reale:

Schelling si avvicina qui, senza realmente impadronirsene, ai veri rapporti metafisici tra Essere e divenire, che da sempre sfuggono facilmente allo sguardo del pensiero, perché esso si perde in rapporti concettuali formali tra le due rappresentazioni; neanche Nietzsche è sfuggito su questo punto dalle trappole della dialettica formale¹⁶⁷.

È sempre la grande «maturità dialettica» di Schelling – affermata da Heidegger durante la discussione del principio d'identità – che gli permette di andare oltre le false contraddizioni e le false incompatibilità, al fine di poter pensare in modo più essenziale e

¹⁶⁵ SCH, 131 (GA42, 189); tr. it. p. 189.

¹⁶⁶ SCH, 148 (GA42, 213); tr. it. p. 209.

¹⁶⁷ SCH, 148 (GA42, 214); tr. it. p. 210. La posizione di Nietzsche rispetto al problema dell'essere a cui Heidegger – anche in altri luoghi – si richiama è espressa dall'aforisma presente nel §4 del capitolo chiamato «La "ragione" nella filosofia» del testo *Crepuscolo degli idoli*, commentato negli anni successivi da Heidegger durante i suoi famosi corsi su Nietzsche: «Non meno pericolosa è l'altra idiosincrasia dei filosofi: che consiste nello scambiare ciò che è ultimo e ciò che è primo. Ciò che viene alla fine – purtroppo! ché non dovrebbe venire affatto! – i "supremi concetti", ossia i concetti più generali, più vacui, l'ultimo fumo di una realtà che svapora, essi lo pongono all'inizio, come inizio». Nel §1 dello stesso capitolo scrive anche: «Mi chiedete tutto quel che è idiosincrasia nei filosofi... Per esempio la loro mancanza di senso storico, il loro odio per l'idea stessa di divenire, il loro egizianesimo. [...] Ciò che è, non *diviene*; ciò che *diviene*, non è... allora credono tutti, addirittura con disperazione, a ciò che è». F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, pp. 1771-1772.

organico la libertà umana (che fin da principio si era proposta come una questione radicale per il pensiero in generale).

Tesi 6. Identità dialettica.

La comprensione del principio di identità (e quindi del significato della copula) riveste per Heidegger, come abbiamo prima accennato, una grandissima importanza, in quanto esso riguarda a pieno titolo la questione ontologica. Ciò che contraddistingue il pensiero dell'essere dell'epoca moderna è il fatto che esso sia guidato dalla «proposizione» come filo conduttore, base metodologica e punto di partenza della domanda ontologica. Anche Schelling, secondo Heidegger, appartiene a questa tradizione¹⁶⁸.

Il modo classico di decidere il significato dell'"è", ossia della copula delle proposizioni d'identità, mette tra parentesi la *posizione* della questione dell'essenza dell'essere, che in realtà è determinante per l'essenza della copula e dunque del principio d'identità¹⁶⁹. Potrebbe sembrare una questione banale, in realtà Heidegger evidenzia che nel pensiero filosofico resta irrisolta – ma di primaria importanza – “la questione se ciò che Essere significa, possa essere deciso a partire dall'"è", o se, al contrario, non sia solo a partire da una sufficiente determinazione dell'essenza dell'Essere che si deve decidere che cosa

¹⁶⁸ Riguardo l'importanza della proposizione, è Heidegger stesso a rimandare nuovamente a *Sein und Zeit*, in particolare al §33 del testo. Qui egli afferma «L'analisi dell'asserzione [*Aussage*] ha poi un posto del tutto particolare nella problematica ontologico-fondamentale per il fatto che, al momento decisivo dell'inizio dell'ontologia antica, il *λόγος* funse da unico filo conduttore per l'accesso all'ente autentico e per la determinazione dell'essere di questo ente. L'asserzione, infine, fu assunta fin dall'antichità come il «luogo» autentico e primario della *verità*». SZ, 154 (GA2, 204-205); tr. it. p. 190. cfr. SCH, 91 (GA42, 131); tr. it. p. 138.

¹⁶⁹ La stessa posizione è espressa in *Sein und Zeit*: «il fenomeno cui si allude col termine “copula” non ha in fondo nulla a che fare con quelli di legame e collegamento. L'"è" e la sua interpretazione [...] cadono nel contesto dei problemi dell'analisi esistenziale, perché l'asserzione e la comprensione dell'essere sono possibilità esistenziali dell'essere stesso dell'Esserci». SZ, 160 (GA2, 212); tr. it. p. 196-197.

significati “è”»¹⁷⁰. In sostanza, Heidegger afferma che storicamente si è invertito il processo, e anziché comprendere il valore della copula e del principio d’identità a partire dall’essenza dell’Essere, si è intesa quest’ultima a partire dalla copula intesa come identità.

Secondo Heidegger, Schelling ha il merito di far emergere la contraddizione insita nel pensiero comune riguardo all’identità. La filosofia sarebbe, infatti, fin dalle sue origini greche, proprio «un costante attacco contro il buon senso» che ne mette in evidenza «l’immaturità dialettica» al fine di insidiarne il dominio su ogni pensiero¹⁷¹.

Si ammette senza dubbio, infatti, che l’identità sia il significato proprio della copula. Da una parte però, essa viene intesa come «stessità [*Selbigkeit*]» e «medesimezza [*Einerleiheit*]» di qualcosa con se stessa. Dall’altra parte, però, essa viene anche intesa come «coappartenenza di soggetto e predicato», cioè di due differenti: è il caso dell’esempio citato da Heidegger: «questo corpo è blu»¹⁷². Il primo caso, che viene considerato dalla logica e, secondo Schelling, dagli avversari del panteismo, come il significato più generale e quindi più corretto formalmente, per Heidegger è in realtà applicabile solamente nel caso in cui si affermi che A è A, e cioè nel caso in cui si affermi che «qualcosa è medesimo a se stesso»: in questa proposizione ogni ente è preso solo nella vuota determinazione formale del “qualcosa”, la quale, seppur dicendo pochissimo dell’ente, ha un’amplissima portata, ed è per la metafisica la base filosofica a partire dalla quale si può pensare e agire. Il secondo caso è il complemento al primo significato: in esso sono esplicitamente distinti il soggetto e il predicato, l’*antecedens* e il *consequens*, l’*implicitum* e l’*explicitum*. Il significato più esaustivo dell’identità, e quindi anche dell’Essere (in quanto la copula “è” dell’identità non è nient’altro che l’Essere operante) è quest’ultimo, quello di «coappartenenza del diverso

¹⁷⁰ SCH, 91 (GA42, 132); tr. it. p. 139.

¹⁷¹ SCH, 98 (GA42, 139-140); tr. it. p. 147. In questo senso, afferma Heidegger, sono “dialettici” non solo i pensieri fondamentali di Platone e di Hegel, ma anche quelli di Parmenide, di Eraclito, di Kant e di Fichte. Ciò non significa tuttavia che il metodo della filosofia debba essere necessariamente “la dialettica” (cfr. *ivi*).

¹⁷² SCH, 92-93 (GA42, 133); tr. it. p. 140-141.

nell'uno», cioè di «unità di un'unità e di un'opposizione»¹⁷³. "S è P" significa dunque che «S fonda la possibilità dell'essere di P, S è il fondamento che gli sta alla base e che lo precede». Heidegger riporta questo secondo significato alla radice etimologica di *subjectum* e *praedicatum*, affermando che «il "soggetto" non significa altro che l'esser ciò che sta sotto, il sostrato e il fondamento», mentre «il predicato è preso da una sfera totalmente diversa, quella del dire»¹⁷⁴.

A questo punto, sulla base dell'interpretazione ontologica data alla riflessione schellinghiana relativa al principio d'identità, Heidegger introduce una critica generale all'idealismo tedesco, ed in particolare alla caratterizzazione dell'essere come Assoluto. Infatti, se l'essenza dell'identità è «dialettica» – cioè se, come ho appena osservato, è essenziale ad essa il «passaggio attraverso l'altro», la «relazione con l'altro», e non l'«immediatezza»¹⁷⁵ – ciò significa che l'essenza dell'essere è la finitezza, in quanto esso non può essere pensato senza la compresenza ad esso del non-essere. Ma allora l'Assoluto dell'intuizione intellettuale schellinghiana, che in base alla sua essenza è infinito, è in contraddizione con se stesso, in quanto il suo primo principio implica la posizione di una essenza dialettica¹⁷⁶.

Tesi 7. L'amore come essenza dell'identità.

¹⁷³ Schelling esprime questo concetto nelle *Stuttgarter Privatvorlesungen*, nelle quali viene esplicitato il concetto: non si tratta qui – appunto – semplicemente della medesimezza di unità e opposizione, bensì dell'unità costitutiva dell'"essenza primitiva vivente" tra l'unità (A) e la duplicazione (A = A, cioè A = B, in quanto in A = A il primo A è soggetto, e il secondo è oggetto, e quindi in qualche modo sono distinguibili). cfr. F.W.J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, in *Historisch-kritische Ausgabe*, Bd. 8, Hrsg. H. M. Baumgartner, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2016; tr. it. C. Tatasciore, *Lezioni di Stoccarda*, Orthotes, Napoli-Salerno 2013, p. 94.

¹⁷⁴ SCH, 94 (GA42, 135-136); tr. it. p. 142.

¹⁷⁵ SCH, 95 (GA42, 137); tr. it. p. 144.

¹⁷⁶ In base a questa critica generale, Heidegger prende le distanze dal pensiero dell'ultimo Schelling, il quale non si allontanerebbe mai dagli assunti metafisici fondamentali del pensiero idealista. Cfr. *infra*, pp. 116ss.

La descrizione logica dell'unità tra fondamento ed esistenza, insieme con la critica heideggeriana all'indifferenza come essenza dell'unità, potrebbero far pensare che Heidegger fraintenda Schelling leggendovi un pensiero fin da subito statico nel suo stesso strutturarsi. In realtà egli riconosce e valorizza appieno, come abbiamo visto precedentemente, la dinamicità dell'ontologia schellinghiana, tanto da esporla durante il corso senza apportarvi alcuna critica. Questa giungerà successivamente, nella lettura del tentativo schellinghiano di fondare in base al principio d'identità la duplicità delle forze costitutive dell'Assoluto e dunque di tutta la realtà (abbiamo infatti osservato precedentemente la particolare posizione immanentistica di Schelling).

La dinamica interna dell'Assoluto schellinghiano è definita come «desiderio [*Sehnsucht*]», il quale è composto da una «doppia motilità [...] *contrastiva*: la tendenza a uscire da sé per dispiegarsi all'esterno e quella di rientrare in sé»¹⁷⁷. Questa dinamica è sì contrastiva, ma non «dispersiva»: vi è infatti una unità delle due direttrici del fondamento e dell'esistenza in Dio, chiamata non solo da Schelling «spirito». A differenza di Hegel, commenta Heidegger, il principio motore e unificatore non è il sapere, bensì è l'amore. Quest'ultimo per Heidegger rappresenta «l'identità originaria che, come tale, lega pur mantenendo separato, il diverso e ciò che può essere per sé»¹⁷⁸.

Come chiusura della spiegazione della posizione del filosofo leonberghese, Heidegger ricollega – non a caso¹⁷⁹ – l'amore ad una discendenza platonica, e si riallaccia alla

¹⁷⁷ SCH, 150 (GA42, 217); tr. it. p. 213.

¹⁷⁸ SCH, 153-154 (GA42, 222); tr. it. pp. 216-217.

¹⁷⁹ Proprio nel corso dedicato all'interpretazione di Platone, ed in particolare all'interpretazione del mito della caverna, ritorna l'associazione tra l'amore (ἔρως) e il desiderio (*Sehnsucht*). Cfr. GA34, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, Hrsg. H. Mörchen, Klostermann, Frankfurt a.M. 1988, pp. 216, 239; tr. it. F. Volpi, *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul «Teeteto» di Platone*, Adelphi, Milano 1997, pp. 239, 264. S. Sikka, *Heidegger's appropriation of Schelling*, in «The Southern Journal of Philosophy», XXXII, 1994, p. 432. Platone inoltre è colui che secondo Heidegger, che segue in questo caso la lezione di Nietzsche, ha inaugurato la metafisica, ossia il pensiero essenziale dell'occidente. Cfr. ad es. GA6.1, *Nietzsche. Erster Band*, Hrsg. B. Sillbach, Klostermann, Frankfurt a.M. 1996, pp. 70ss.; tr. it. F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 2013, pp. 82ss.

discussione del principio d'identità in chiave ontologica:

Il più alto è ciò che Platone aveva già presentato in stretta connessione con l'essenza dell'Essere, ἕκῳς. Schelling concepisce l'amore in senso metafisico, come l'essenza più intima dell'identità in quanto coappartenenza del diverso. [...] L'amore, concepito formalmente, è l'essenza del legame, della *copula*, dell'«è» e dell'Essere¹⁸⁰.

Il legame con la filosofia platonica introduce in qualche modo alla critica di fondo che Heidegger muoverà alla filosofia schellinghiana. Infatti il filosofo ateniese secondo Heidegger (ma anche secondo Nietzsche) è il precursore e l'origine di quella interpretazione dell'ente a partire dall'idea, ossia dalla rappresentazione, che avrà il suo compimento proprio nell'idealismo tedesco. L'amore, ossia ἕκῳς platonico, in Schelling è proprio l'essenza dello Spirito, ossia la forza che rende possibile l'unità del fondamento e dell'esistenza: esso si colloca dunque alla radice più profonda di tutto il sistema schellinghiano¹⁸¹.

Tesi 5. Il naufragio del sistema schellinghiano di fronte alla questione del male

Il progetto schellinghiano naufraga, secondo Heidegger, proprio nel culmine della sua speculazione, cioè nel momento in cui, dalle riflessioni riguardanti il divenire dell'Assoluto e la possibilità formale e reale della libertà, Schelling avrebbe dovuto giungere a determinate conclusioni rispetto all'essenza dell'Essere. Qui, secondo Heidegger, emerge invece l'appartenenza di Schelling alla filosofia occidentale, dalla quale egli non può smarcarsi, pur portando il pensiero nelle immediate vicinanze di «un secondo inizio [*ein zweiter Anfang*]»¹⁸². È proprio l'impossibilità di trarre le dovute conclusioni dalle riflessioni schellinghiane, all'interno della tradizione di pensiero metafisica, ciò da cui Heidegger

¹⁸⁰ SCH, 107 (GA42, 154); tr. it. p. 158-159.

¹⁸¹ «... l'esser-mosso dall'amore non significa neanche che l'amore sia soltanto un movente per l'agire dello spirito; l'amore è invece l'essenza che domina in esso». SCH, 154 (GA42, 222); tr. it. p. 217.

¹⁸² SCH, 194 (GA42, 279); tr. it. p. 266.

ricava la necessità di pensare e attendere un secondo inizio del pensiero.

Ma dove naufraga la filosofia di Schelling? La tesi heideggeriana è che essa tracolli nel momento in cui pensa in modo tematico l'unità sistematica, cioè l'unità dell'Assoluto in cui si raduna la totalità dell'ente; Schelling non riesce cioè a pensare conseguentemente la «disposizione [*Fügung*]», il rapporto tra l'Essere e la totalità degli enti. Infatti, in virtù del *postulato* dell'infinità dell'Assoluto, è necessario a Schelling pensare una unità di fondamento ed esistenza che sussista *precedentemente* alla dualità dinamica di essi, in modo che non sia limitata dall'altro da sé, non potendo in caso contrario risultare né infinita né *ab-soluta*. Il sistema, come ho evidenziato prima, è «l'unità che sa se stessa della struttura dell'Essere [*Seynsgefüge*]»: oltre alla struttura, formata a partire dalla misura data dalla «fuga dell'Essere [*Seynsfuge*]», vi è anche il sapere come «disposizione», cioè come effettiva unificazione, mossa in questo caso dalla conoscenza di sé. Ad essa – in quanto sapere – è tuttavia necessario un *sub-iectum*, cioè una presenza unitaria precedente che possa, nel suo dispiegarsi e giungere a sé, fondare ciò che segue.

Ma allora «questa unità non è più, quindi, l'unità di ciò che si coappartiene (identità), bensì è ciò che si coappartiene che deve, esso stesso, scaturire da questa unità originaria. Essa è ciò che Schelling chiama “indifferenza assoluta [*absolute Indifferenz*]”»¹⁸³. Questo porta Schelling a dover affermare che il sistema sussiste solamente nell'intelletto di Dio, il quale mediante l'amore unifica sotto di sé la forza dispersiva del desiderio. Tuttavia Dio – commenta Heidegger – non è solo intelletto, ma è vita e dunque anche fondamento: «ma se il sistema è soltanto nell'intelletto allora quello, cioè il fondamento, e la contrappositività [*Gegenwendigkeit*] stessa restano esclusi dal sistema come ciò che è altro rispetto al sistema, e il sistema non è più un sistema per la totalità dell'ente»¹⁸⁴.

¹⁸³ SCH, 194-195 (GA42, 280); tr. it. p. 267.

¹⁸⁴ SCH, 194 (GA42, 278); tr. it. p. 266. T. Buchheim compendia in questo modo la posizione di Heidegger: «Schelling selbst gibt am Ende seiner Freiheitsschrift zu, daß die Fügungsweise des Systems (in welchem nach Heidegger das Böse mitwirkt) das System-*Sein* des System als ein Ganzes zerspringt und zersprengen muß». Secondo lo studioso, tuttavia, la critica heideggeriana sarebbe una macroscopica forzatura del pensiero di Schelling, dovuta alla previa interpretazione della *necessità* della realtà del male (cfr. sopra). Inoltre, l'intelletto divino per Schelling non avrebbe a che

Ciò che non viene riconosciuto da Schelling, e che egli non poteva riconoscere in quanto appartenente alla tradizione metafisica del pensiero, è che la coerente conclusione del pensiero della *Seynsfuge* come coappartenenza di fondamento ed esistenza è che «l'essenza di tutto l'Essere è la finitezza», in quanto quella coappartenenza – che significa “divenire”, cioè relazione necessaria con l'altro da sé, e dunque finitezza – non può essere detta dell'Assoluto, il quale è per definizione sciolto da ogni relazione essenziale.

La filosofia diventa onto-teo-logia, in quanto la ricerca ontologica non solo è considerata come coestensiva, ma viene derivata dalla ricerca teologica. L'essenza dell'Essere allora non viene decisa dall'ascolto dell'essenza stessa – che a Schelling si era mostrata come la coappartenenza dei diversi nell'uno, ossia come «identità dialettica» – ma viene derivata dalla teologia, la quale, in quanto pensiero di Dio, cioè del fondamento della totalità dell'ente, non può sussistere senza una determinata pre-comprensione ontologica: il risultato, secondo Heidegger, è che la profonda ricerca ontologica schellinghiana indietreggi nell'apice del suo risultato, per fare invece nuovamente posto all'imperante ontologia della presenza¹⁸⁵.

1.2.3. IL CORSO DEL 1941

[DIE METAPHYSIK DES DEUTSCHEN IDEALISMUS. ZUR ERNEUTEN AUSLEGUNG

far con la conoscenza: «Heidegger übersieht nämlich an dieser Stelle oder geht zumindest nicht darauf ein, daß das “System im göttlichen Verstand eine sehr spezielle Bedeutung hat: Damit is nämlich nicht gemeint das All des Seienden überhaupt, sofern es von Gott verstanden oder begriffen wird, sondern gemeint ist der beste Zustand alle Dinge, insofern sie in freier Einheit mit Gott selbst sind». T. Buchheim, „*Metaphysische Notwendigkeit des Bösen*“. *Über eine Zweideutigkeit in Heideggers Auslegung der Freiheitsschrift*, p. 186.

¹⁸⁵ Afferma Camera: «Abbiamo quindi buone ragioni per supporre che il “naufragio” di Schelling abbia aiutato Heidegger ad individuare la rotta che conduce il pensiero ad attraversare l'intera storia della metafisica occidentale, al fine di “superare” la concezione dell'essere come ‘enticità’ e aprire la via verso il ‘nuovo inizio’». F. Camera, *Il confronto di Heidegger con l'ontologia schellinghiana*, p. 127.

VON SCHELLING: PHILOSOPHISCHE UNTERSUCHUNGEN ÜBER DAS WESEN DER MENSCHLICHEN FREIHEIT UND DIE DAMIT ZUSAMMENHÄNGENDEN GEGENSTÄNDE (1809)]

Dopo il corso del 1936, Heidegger tiene un secondo corso dedicato alla filosofia di Schelling, ed in particolare all'interpretazione del testo delle *Philosophische Untersuchungen*. Questo viene svolto nel semestre estivo del 1941 a Freiburg. Prima di andare ad analizzare il contenuto del corso nelle sue variazioni rispetto al precedente, che riguardano sia il taglio ed il metodo dell'interpretazione, sia anche in parte i contenuti, è utile collocare le lezioni all'interno della serie di corsi tenuti da Heidegger presso l'Università di Freiburg in quegli anni.

Più che le date esatte e la precisa collocazione nell'economia dell'organizzazione dell'Università (in quel periodo Heidegger tenne alcuni corsi – tra cui questo – senza scandirli in semestri, bensì in trimestri, e anche il testo risente di questa modifica in quanto la prima parte del corso svolta nel primo trimestre del '41 viene scritta in forma di lezione, mentre la seconda parte ha la forma di appunti seminariali¹⁸⁶), ciò che è interessante notare è il tema dei corsi che distanziano i due cicli di lezioni su Schelling. Si tratta della filosofia di Friedrich Nietzsche. Possiamo oggi avere testimonianza di questo confronto grazie all'opera che Heidegger stesso pubblicò nel 1961, riportante la maggior parte dei testi delle lezioni di quegli anni e alcuni testi inediti ed inutilizzati in sede didattica relativi allo stesso tema¹⁸⁷. Le occasioni di confronto con Nietzsche furono: 1) il corso del semestre invernale 1936/37, dedicato alla «volontà di potenza come arte»; 2) il corso del semestre estivo 1937, dedicato alla «posizione metafisica di fondo di Nietzsche», cioè l'«eterno ritorno

¹⁸⁶ G. Seubold, *Nachwort des Herausgebers*, in GA49, *Die metaphysik des deutsche Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*, Hrsg. G. Seubold, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991, pp. 205-207. Cfr. anche F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, pp. 338ss.

¹⁸⁷ cfr. GA6.1, op. cit.; GA6.2., *Nietzsche. Zweiter Band*, Hrsg. B. Sillbach, Klostermann, Frankfurt a.M. 1997; tr. it. F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 2013.

dell'uguale»; 3) il corso del semestre estivo del 1939 dedicato alla «volontà di potenza come conoscenza»; 4) il corso del secondo trimestre del 1940 dedicato a Nietzsche e il «nichilismo europeo»; 5) infine un ulteriore testo approntato per il semestre invernale del 1941/42, tuttavia non utilizzato, ma comunque inserito nell'opera pubblicata nel 1961 dedicato a «la metafisica di Nietzsche». Inoltre negli stessi anni stese numerose trattazioni singole, che furono anch'esse inserite nel testo del '61¹⁸⁸. L'importanza dei corsi e del testo su Nietzsche è evidente e ampiamente documentata. È di certo significativo sottolineare però il messaggio complessivo dell'interpretazione: essa riguarda non una presa di posizione a favore o contro Nietzsche, bensì una profonda *Auseinandersetzung* con il pensiero dell'autore, al fine di metterne in luce la sua profonda verità e la sua necessità per la storia occidentale ¹⁸⁹. Il nucleo dell'interpretazione – che si sviluppa e si definisce progressivamente – è la sottolineatura dell'appartenenza di Nietzsche (suo malgrado) alla tradizione metafisica della filosofia occidentale, la quale si palesa nelle dottrine fondamentali della volontà di potenza e dell'eterno ritorno dell'uguale. Esse, secondo Heidegger, risponderebbero alle tradizionali domande metafisiche del “che cosa” e del “come” l'ente è¹⁹⁰. L'approfondimento della metafisica della volontà (e dell'eterno ritorno) in Nietzsche è importante per questa ricerca in quanto è proprio in Schelling che si palesa per la prima volta questa essenza profonda del pensiero occidentale, nella affermazione già commentata «Wollen ist Urseyn». Questa coincidenza ci obbliga a intendere le lezioni heideggeriane di questo periodo come legate tra di loro da un nesso tematico comune, e forse è possibile vedere nei due corsi dedicati alle *Philosophische Untersuchungen* l'inizio e la fine di un percorso di scavo nel cuore della tradizione filosofica occidentale, che si apre e si

¹⁸⁸ F. Volpi, *Postfazione*, in *Nietzsche*, op. cit., pp. 961-962.

¹⁸⁹ F. Volpi, *Postfazione*, in *Nietzsche*, op. cit., pp. 967-969.

¹⁹⁰ «Ora sappiamo che Nietzsche dà due risposte riguardo all'ente nel suo insieme: l'ente nel suo insieme è volontà di potenza; e: l'ente nel suo insieme è eterno ritorno dell'uguale. [...] La determinazione «volontà di potenza» risponde alla domanda dell'ente *riguardo alla sua costituzione*; la determinazione «eterno ritorno dell'uguale» risponde alla domanda dell'ente *riguardo al suo modo di essere*. Ma costituzione e modo di essere sono connessi in una coappartenenza quali determinazioni dell'entità dell'ente». GA6.1, 416-417; tr. it. pp. 384-385. Cfr. anche F. Volpi, *Postfazione*, in *Nietzsche*, op. cit., p. 968.

chiude con la lettura di Schelling, attraversa il pensiero di Nietzsche, ma riguarda tutti i pensatori fondamentali dell'occidente.

Inoltre, è necessario accennare al fatto che durante gli anni che separano i due corsi Heidegger svolge una intensa attività di scrittura ulteriore a quella della preparazione dei corsi: in questo periodo egli infatti confeziona sia la maggior parte delle sue opere cosiddette "inedite", che costituiscono secondo la critica attuale il nucleo teorico della seconda fase del pensiero heideggeriano, sia quella grande quantità di appunti personali recentemente editi e ancora in corso di pubblicazione nei volumi delle *Überlegungen* e delle *Anmerkungen*¹⁹¹. Tra i testi inediti, quello che necessariamente va citato sono i *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, scritto da Heidegger tra il 1936 ed il 1938, e contenente le linee generali del *seynsgeschichtlichen Denken*, cioè della forma e della direzione del "nuovo inizio" del pensiero, richiesto dalla fine dell'epoca della metafisica diagnosticata da Heidegger (anche – come si è visto precedentemente – al termine del corso su Schelling del '36)¹⁹².

L'obiettivo di questo capitolo dedicato al corso del '41, come già impostato in precedenza, è quello di chiedersi se tale corso sia una *bloße Wiederholung* del precedente, oppure se in esso vi siano perlomeno delle *andersartige Akzentsetungen* che lo rendano originale, e che siano perciò testimonianza di uno sviluppo della riflessione e della meditazione heideggeriana sui temi impostati nella prima *Auseinandersetzung*¹⁹³.

Variazione 1. Il metodo di analisi parte direttamente dal nucleo del trattato e non è più un

¹⁹¹ Cfr. GA94-97. Nelle parti successive dello studio vedremo più approfonditamente quale sia e di che tipo sia il rapporto dei corsi con questi testi.

¹⁹² Cfr. GA65, op. cit. Per una collocazione precisa del testo (e dei testi inediti di questo periodo) nell'insieme della filosofia heideggeriana, cfr. soprattutto F.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers «Beiträgen zur Philosophie»*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1994.

¹⁹³ Cfr. l'articolo D. Köhler, *Kontinuität und Wandel. Heideggers Schelling-Interpretationen von 1936 und 1941*, di cui questa sezione è in parte debitrice. Non mi trovo d'accordo invece con G. Figal, il quale afferma: «die Vorlesung, in der das geschieht, ist vor allem eine Erörterung des Begriffs der Existenz, mit dem Ziel, den Ansatz von *Sein und Zeit* zu erläutern. Zu Schelling fällt Heidegger, wie es scheint, bei seinen Lektüre nichts Neues mehr ein». G. Figal, *Schelling zwischen Hölderlin und Nietzsche*, pp. 48-49.

commento fedele all'andamento del testo

Il secondo corso di lezioni di Schelling comincia significativamente con una riflessione ed un ripensamento del metodo di analisi utilizzato per il confronto col testo di Schelling. La *erneute Auslegung* dell'opera schellinghiana passa innanzitutto attraverso un approccio differente: il compito del corso infatti non è soltanto quello di una presentazione delle *Philosophische Untersuchungen*. O meglio: Heidegger intende presentare tale opera, a condizione di poter rispondere a tre questioni, ossia 1) se il trattato di Schelling sia effettivamente l'apice [*Gipfel*] dell'idealismo tedesco, 2) se in tale trattato si risolvano tutte le determinazioni essenziali della metafisica, 3) infine se in tale trattato emerge il nucleo essenziale di tutta la metafisica occidentale¹⁹⁴.

Per rispondere a queste tre domande, Heidegger ritiene non sia più utile un commento che segua pedissequamente l'andamento dell'opera – tale metodo, qualunque sia l'approccio al testo utilizzato, non può che avere lo scopo di presentare il percorso contenuto in quest'ultimo – bensì crede sia utile indirizzarsi direttamente al «nucleo [*Kernstück*]» dell'opera¹⁹⁵. Tale approccio non è da includere nelle classiche modalità di pensiero, ma rientra all'interno dell'azione di fondazione di un “nuovo inizio del pensiero”, di cui Heidegger avverte esplicitamente la necessità nel 1936, e che comincia ad essere articolato proprio in quell'anno, in cui inizia la scrittura dei *Beiträge*. Gli uditori delle lezioni di Heidegger, pur essendo le opere fondamentali di quel periodo allora inedite, non erano completamente a digiuno rispetto alla nuova impostazione del pensiero. Il corso del semestre invernale del 1937/38 intitolato *Grundfragen der Philosophie. 'Ausgewählte' Probleme der 'Logik'*, infatti, è una introduzione didattica a tale pensiero che qui viene definito «storico

¹⁹⁴ GA49, 1-2.

¹⁹⁵ GA49, 11. «...offenbart schon das Titel [...] einen deutlich modifizierten Zugriff auf Schellings Abhandlung, welche nun offenbar nicht mehr im Einzelnen interpretiert werden soll, sondern in den größeren Kontext der Metaphysik des deutschen Idealismus hineingestellt wird. ...greift Heidegger lediglich einige Zentralbegriffe des schellingischen Textes heraus». D. Köhler, *Kontinuität und Wandel. Heideggers Schelling-Interpretationen von 1936 und 1941*, p. 178.

[*geschichtlich*]]¹⁹⁶. Nel corso che stiamo analizzando esso viene definito in relazione a due altre modalità di considerare la filosofia, ossia la «spiegazione storiografica [*historische Erklären*]] e l'«osservazione sistematica [*systematische Betrachtung*]]¹⁹⁷. Esse sono i “nemici” del pensiero storico, e son delineati da Heidegger in tal modo:

Historismus! [che corrisponde alla “spiegazione storiografica”] *Vergegenwärtigung* des *Vergangenen* – und *Erklären* aus dem *Vor-vergangenem*; *Flucht* in einen *Anhalt* im *Vergangenen*; *rechnen auf Auswege aus der Gegenwart*; «*Restauration*» – «*Eschatologie*»; (nicht das bloße «*Relativieren*» ist das *Wesen* des *Historismus*;

Aktualismus [che corrisponde alla “osservazione sistematica”] – als seine *Kehrseite*; *Verrechnen des Vergangenen auf Gegenwartswert*, und «*Zukunft*» als die verlängerte «*Gegenwart*» (deren *Planungen*); die «*Unzeitgemäßheit*» als heftigste *Abhängigkeit* von der *Zeit*; das ständige *Schielen* nach ihr. [...] Das *Rechenspiel* zwischen «*Herkunft*» und »*Zukunft*» als *Verknechtung* in die unbegriffene *Gegenwart*¹⁹⁸.

Entrambi gli approcci canonici sono una fuga rispetto ad una delle imprescindibili dimensioni temporali. Lo storicismo è una fuga dal presente, un tornare al passato ma per fuggire dal presente, una «sosta nel passato [*Anhang im Vergangenen*]]». L'attualismo è invece la fuga dal passato, ossia un tentativo di collocarsi fuori dal tempo, che finisce invece per restare chiuso nel presente, senza nemmeno accorgersi di tale «asservimento

¹⁹⁶ GA49, 9. Il testo del corso del 1937/38 si trova in GA45, op. cit.

¹⁹⁷ GA49, 3.

¹⁹⁸ GA49, 10. Dal momento che del volume non esiste una traduzione italiana completa, riporto nel corpo del testo la citazione tedesca, ed in nota la traduzione letterale da me effettuata o l'eventuale traduzione presente in altri volumi di testi heideggeriani. Tale operazione sarà svolta allo stesso modo nei prossimi casi analoghi. La traduzione letterale del brano è: «*Storicismo!* – Presentificazione del passato – e spiegazione a partire dal pre-passato; fuga in un rimanere nel passato; *calcolo a partire dalle vie di fuga dal presente*; “*restaurazione*” – “*escatologia*”; (l'essenza dello storicismo non è il mero “*relativizzare*”) // *Attualismo* – come suo opposto; *misconoscere il passato a partire dai valori del presente*, e “*avvenire*” come il “*presente*” prolungato (le sue pianificazioni); l’“*inattualità*” come la più acuta dipendenza dal tempo; il permanente strabismo verso quello. [...] Il rastrellamento tra “*provenienza*” e “*avvenire*” come disservizio nel presente incompreso».

[*Verknechtung*]».

Il pensiero storico ha un registro completamente differente, e si costituisce come vera *Auseinandersetzung* con il pensiero, un collocare l'opera passata e se stesso presente in un orizzonte comune, che non ha origine né nel passato né nel presente, ma che si costituisce come autentico «inizio»:

Die Aus-einander-setzung ist die Erfahrung der Wahrheit des Seienden als einer Wesung der Wahrheit des Seins.

Die Erfahrung, wie die Geschichte des Seins uns selbst durchwaltet und so in unerreichte Aufenthalte trägt, in denen eine Entscheidung zur Gründung der Wahrheit des Seins fallen muß¹⁹⁹.

Tale approccio implica il lasciar da parte la struttura concreta del testo, i suoi passaggi polemici, per focalizzare l'attenzione invece sul contenuto principale del testo, che secondo Heidegger è la «distinzione di "fondamento" ed "esistenza" [*Unterscheidung von "Grund" und "Existenz"*]»²⁰⁰.

Variazione 2. Il concetto di «esistenza» in Schelling ha un significato originale rispetto alla metafisica precedente, ma anche rispetto a Sein und Zeit

Heidegger decide di intraprendere una chiarificazione della differenza tra il concetto di «esistenza» utilizzato da Schelling e quello utilizzato in *Sein und Zeit*. La chiarificazione

¹⁹⁹ GA49, 140. Il testo è presente anche in SCH, 206; tr. it. p. 281. «Il confronto esplicitativo è l'esperienza della verità dell'ente come esperienza di un dispiegamento dell'essenza della verità dell'essere. Essa è l'esperienza del modo in cui la storia dell'essere domina noi stessi integralmente e così ci porta in soggiorni ancora non raggiunti, nei quali deve esser presa una decisione per la fondazione della verità dell'essere».

²⁰⁰ GA49, 11-12. Nel presente corso viene saltata la trattazione dell'introduzione del *Freiheitsschrift*, che invece nel corso precedente aveva avuto una importanza notevole. Questo avviene in quanto in essa sono contenute soprattutto «"polemische" Zwischenbemerkungen».

stessa, tuttavia, è preceduta da una sorta di storia del concetto, in cui vengono precisati tutti i principali significati del termine e dunque mostrate le reciproche differenze.

Il primo significato esaminato è quello proprio della metafisica scolastica, dove *esistentia* significa la realtà della cosa, in contrapposizione alla *essentia*, che è la sua qualità (la *quidditas*). Essa è dunque propriamente l'«atto», il cui tratto distintivo è la «presenza»²⁰¹. Successivamente passa ad analizzare il significato che Kierkegaard riserva al termine. Nell'autore danese, l'«esistere» è considerato l'opposto del «pensare astrattamente» (così Kierkegaard interpreta la filosofia di Hegel). L'opposizione è data dal fatto che esistere significhi vivere coscientemente e con fede nella differenza e di fronte a Dio, e non superare la condizione del singolo – data appunto da questa posizione mediana – attraverso l'eliminazione della differenza tra uomo e Assoluto mediante la mediazione²⁰².

Ciò che provoca in Heidegger la necessità di chiarire i termini in gioco nell'interpretazione di Schelling è il sorgere in quegli anni della cosiddetta «filosofia dell'esistenza [*Existenzphilosophie*]», il cui principale autore era allora il vecchio amico di Heidegger, Karl Jaspers. Il fatto che fosse questo il motivo del chiarimento (che dura praticamente tutto il trimestre) è provato dall'affermazione di Heidegger relativa alla decisione di interrompere la stesura di *Sein und Zeit*:

Der Entschluß zum Abbruch wurde gefaßt in den letzten Dezembertagen 1926 während eines Aufenthaltes in Heidelberg bei K. Jaspers, wo mir aus lebhaften freundschaftlichen Auseinandersetzung an Hand der Korrekturbogen von «Sein und Zeit» klar wurde, daß die

²⁰¹ «Im Unterscheid zu Wassein (quidditas) meint «existentia» das, daß was so und so seiner Sachhaltigkeit nach »ist«, auch »wirklich« ist. »Wirklichkeit« besagt: Gewirktheit und Wirksamkeit (actualitas), und das besagt: Anwesenung – »Dasein« in dem gewöhnliche Sinne des irgendwie Präsenten». GA49, 17.

²⁰² «Kurz: in der "Zusammensetzung" der Ewigkeit und des Werdens, der Unendlichkeit end Endlichkeit seine Wirklichkeit haben, die aber darin besteht, sie zusammenhalten; und d. h. eigentlich Christ-sein, d. h. stets Christ-werden; aus dem Glauben an das Faktum der Menschenwerdung Gottes in Christus sich selbst handelnd vor Gott verstehen – das heißt: "in Wahrheit existieren"». GA49, 24.

bis dahin erreichte Ausarbeitung dieses wichtigsten Abschnittes (I, 3) unverstandlich bleiben musse²⁰³.

Il riferimento polemico all'uso «esistenzialista» degli stessi concetti di *Sein und Zeit* fatto da Jaspers  evidente. All'inizio di questo corso Heidegger ritiene dunque di dover marcare in modo forte lo stacco del testo del '27 da ogni opera precedente, prendendo innanzitutto le distanze dalla filosofia dell'esistenza (Jaspers) e dalla sua storia (Kierkegaard), dal momento che questa, in fondo, apparterebbe ancora alla metafisica occidentale.

Ci da cui *Sein und Zeit* differisce rispetto al resto della filosofia  innanzitutto la domanda di fondo: non ci si indirizza all'essere dell'uomo, ma all'essere in quanto tale, la *Seinsfrage* resta sempre l'ultimo orizzonte dell'analisi esistenziale. Il carattere fondamentale della differenza rispetto al concetto di esistenza riguarda per la temporalit. In tutti gli autori metafisici (Kierkegaard compreso) il senso dell'esistenza  la temporalit intesa come «presenza [*Anwesenheit*]» e «stabilit [*Bestandigkeit*]»²⁰⁴. Invece la nuova concezione dell'esistenza considera la temporalit come «ek-statica»: «Ex-sistenz nennt [...] dieses: da das Da-sein ekstatisch entruckt hinaussteht (ex-sistiert) in die ekstatische Offenheit der Zeit. Ex-sistenz ist das Wort fur das Innenstehen in der ekstatischen Ausgesetztheit in das

²⁰³ GA49, 39-40. La traduzione letterale del brano : «La decisione per l'interruzione venne presa negli ultimi giorni di dicembre del 1926 durante un soggiorno ad Heidelberg presso K. Jaspers, quando mi si chiar, nel vivace confronto amichevole a partire dai fogli di correzioni di "Essere e tempo", che l'elaborazione fino ad allora raggiunta di questo importante passaggio (I, 3) doveva restare incomprensibile».

²⁰⁴ GA49, 46. Tomatis analizza in questo modo il distacco: «Heidegger vuole nuovamente applicare, storicizzandolo, il trascendentalismo di fatto idealista all'esistenza gettata – mostratagli da Kierkegaard e di derivazione schellighiana. Ma spogliata del contenuto kierkegaardiano, l'esistenza *gottlos* heideggeriana, nelle sue pure forme trascendentali, esistenziali, non pu pi accogliere l'essere a cui si volge lo sguardo cieco come al proprio presupposto cercato, perch l'essere per essa  uguale al nulla, [...]». F. Tomatis, *Kenosis del logos*, in F.W.J. Schelling, *Sui principi sommi. Filosofia della rivelazione 1841/42*, a cura di F. Tomatis, Bompiani, Milano 2016, p. 44.

Offene»²⁰⁵, cioè il termine nomina precisamente l'apertura del Da-sein, il fatto che quest'ultimo sussiste solo nell'apertura dell'altro da sé, ossia l'essere, e non in quanto soggetto esistente "nel" tempo²⁰⁶.

Dopo tale presa di distanza, Heidegger procede con un secondo distacco, proprio dal concetto di esistenza delle *Philosophische Untersuchungen* di Schelling. Questa è una variazione notevole rispetto al precedente corso, in quanto se la precisazione del concetto rispetto alla filosofia dell'esistenza era plausibile anche nel corso precedente, la separazione tra *Sein und Zeit* e Schelling è impensabile in tale corso, dal momento che nell'interpretazione del '36 molte riflessioni dei due autori – tra cui anche quella relativa all'esistenza – paiono ambigualmente coincidere²⁰⁷. Qui Heidegger afferma invece lapidariamente: «Schellings Existenzbegriff, der ganz innerhalb der abendländischen und zugleich neuzeitlichen Metaphysik verbleibt, ist ohne jeden Bezug zum Existenzbegriff in "Sein und Zeit" zu denken»²⁰⁸. I motivi di tale *Distanzierung* sono tre: 1) il fatto che con esistenza Schelling intenda l'«esser-sé [*Selbstsein*]» dell'ente, nel senso della «soggettività» e dell'«egoità»; 2) il fatto che il concetto non riguarda solo l'uomo, ma ogni "essenza [*Wesen*]», cioè ogni ente; 3) il fatto che il concetto schellingiano si collochi storicamente a

²⁰⁵ GA49, 53. La traduzione letterale del brano è la seguente: «Ex-sistenza significa questo: che l'esserci sta fuori ritornando estaticamente (ex-siste) nell'apertura estatica del tempo. Ex-sistenza è la parola per lo stare dentro nell'esser posto fuori estatico nell'aperto».

²⁰⁶ Durante la precisazione del significato esatto dei termini di *Sein und Zeit*, Heidegger prende anche le distanze dalla critica al testo fatta da Nicolai Hartmann nel 1935 nel suo testo *Zur Grundlegung der Ontologie*. A questo Heidegger replica che tutte le critiche (in particolare quella di "soggettivismo") son dovute al fatto che Hartmann stesso ha una comprensione degli "esistenziali" e in generale dei concetti di *Sein und Zeit* a partire dal punto fermo indubitabile dell'originarietà della soggettività umana. GA49, 64-69. Cfr. anche N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin und Leipzig, 1935, pp. 43ss.; tr. it. F. Barone, *La fondazione dell'ontologia*, Fabbri, Milano 1963, pp. 123-125.

²⁰⁷ Come afferma Köhler, infatti, nel corso precedente «Entscheidend für Heideggers Auslegung der "Seynsfuge" ist die Bestimmung des Begriffs "Existenz", welche sich eindeutig dem Ansatz von *Sein und Zeit* entlehnt, hier aber ohne Bedenken auch für Schelling beansprucht wird». D. Köhler, *Kontinuität und Wandel. Heideggers Schelling-Interpretationen von 1936 und 1941*, p. 176.

²⁰⁸ GA49, 75. La traduzione letterale del brano è la seguente: «Il concetto di esistenza di Schelling, il quale resta all'interno della metafisica occidentale e nel contempo moderna, è da pensare senza questo riferimento al concetto di esistenza di *Essere e tempo*».

metà strada tra il concetto metafisico di *existentia* ed il concetto della filosofia di Kierkegaard. Tali posizioni, che afferiscono alla versione del concetto della *Freiheitabhandlung*, sono incompatibili con *Sein und Zeit*, e segnano ora inesorabilmente la distanza tra i due testi²⁰⁹.

Variazione 3. Il concetto di «fondamento» in Schelling è legato alla tradizione metafisica

Anche il concetto di fondamento subisce qui una sorte analoga al concetto di esistenza. Non vi è una precisazione rispetto ai testi heideggeriani; tuttavia Heidegger svolge una analisi genealogica del concetto schellinghiano di *Grund*, che ne svela l'appartenenza al contesto della filosofia metafisica pre-*Sein und Zeit*.

Heidegger dà innanzitutto una definizione preliminare del concetto:

*Grund: jedesmal das, worauf eine Herstellung, Auf-stellung, ein Stehen und ein Gehen, eine «Erklärung» (Durch-gehen), eine Berufung zurückgeht; das irgendwie Zurückliegende, aber dergestalt zurück, daß es zugleich voraufgeht und vorauswaltet und vorherwirkt*²¹⁰.

Il punto di partenza dell'analisi heideggeriana è il concetto di ἀρχή dei filosofi presocratici: qui il fondamento significava contemporaneamente sia «l'iniziale [das *Anfangliche*]», sia il «dominio [*Herrschaft*]». La svolta in tale concezione, e l'avvio della concezione metafisica del fondamento, avviene con Aristotele, il quale comprende la dinamica propria dell'ἀρχή a partire dal movimento metafisico dell'οὐσία come ἐνέργεια o ἐντελέχεια. In questo caso, allora, l'ἀρχή (cioè la sua dinamica) viene spiegata mediante

²⁰⁹ D. Köhler, *Kontinuität und Wandel. Heideggers Schelling-Interpretationen von 1936 und 1941*, pp. 179-180.

²¹⁰ GA49, 77. La traduzione letterale del brano è: «*Fondamento*: ogni volta, ciò a cui una produzione, una disposizione, uno stare ed un andare, una "spiegazione" (andare-attraverso), un appello ritornano; ciò che in qualche modo è passato, ma "passato" in modo che esso contemporaneamente si pre-apre e pre-agisce e pre-opera».

le famose quattro cause (la materiale – che costituisce la base; la formale – ossia l’aspetto immediato; l’efficiente – cioè l’impulso; e la finale – l’arrivo del movimento). Delle quattro cause, la prima costituisce secondo Heidegger il senso aristotelico del *Grund*: esso è ἡ ὑποκείμενον, ossia il *sub-jectum* del predicato (non ancora il «soggetto» moderno, ma appunto la «base», «ciò che sta sotto»)²¹¹.

Da Aristotele a Schelling ci si arriva mediante Descartes e Leibniz: il primo decreta che la sostanza soggettiva (o sottostante) non è nient’altro che l’Io (*Ego cogito*), ossia l’unico indubitabile rimasto dopo l’artificio del dubbio metodico. Il *sub-jectum* diventa quindi l’Io razionale. Leibniz è colui che (come Heidegger aveva già esplicitato nel corso precedente), estende coerentemente la «soggettività» alla totalità dell’ente (ogni ente è un «esser-sè [*Selbstsein*]»), appartenendo essa ormai all’essenza dell’essere in generale²¹².

Rispetto all’appartenenza del concetto schellinghiano di fondamento alla metafisica, Heidegger non è così lapidario come rispetto al concetto di esistenza. Infatti il *Selbstsein* caratterizza esplicitamente anche il concetto di «Existenz» in Schelling. Come è da valutare dunque questo stretto rapporto in Schelling tra il fondamento, la «base», ἡ ὑποκείμενον e l’esistenza? Heidegger afferma: «Vielleicht entspringt auch Schellings Kennzeichnung des Seienden als “Grund” aus der neuzeitlichen Auslegung der Seiendheit als Subjektivität. Doch das ist jetzt noch nicht durchsichtig»²¹³. Tale trasparenza si verificherà soltanto mediante la chiarificazione della coappartenenza tra fondamento ed esistenza, a partire da una critica della «metafisica della volontà», la quale appare ora a Heidegger il pensiero originario di ogni distinzione e concetto schellinghiano.

²¹¹ GA49, 77-80; Cfr. anche la ripetizione di pagina 161.

²¹² GA49, 81.

²¹³ GA49, 82. In appendice a SCH tale citazione è riportata, e dunque anche tradotta in italiano da C. Tatasciore: «Forse anche la caratterizzazione schellinghiana dell’ente come «fondamento» scaturisce dall’interpretazione moderna dell’enticità come soggettività. Ma per il momento, ciò non è ancora evidente». SCH, tr. it. p. 281.

Variazione 4. Il nucleo del trattato è la «distinzione [Unterscheidung]»

La novità fondamentale dell'interpretazione del 1941 riguarda il forte accento posto sulla «distinzione» di fondamento ed esistenza. Non che nel precedente corso Heidegger non l'abbia tematizzata, tuttavia nel successivo corso di lezioni essa diventa il perno di tutta l'interpretazione, ed ogni parte del corso si pone come un approfondimento di tale tematica. Heidegger nella conclusione è chiaro nel fornire la chiave interpretativa della sua lettura: «Das Kernstück der *Freiheitabhandlung* handelt von der "Unterscheidung"»²¹⁴. Heidegger descrive, ripercorrendo i passaggi fondamentali del *Freiheitabhandlung*, le motivazioni che lo spingono a tale affermazione. Se il tema del trattato è infatti la libertà, essa è legata alla possibilità di una indipendenza dall'Assoluto, che tuttavia non porti ad escludere quest'ultimo. Tale punto d'arrivo è raggiunto da Schelling mediante il pensiero di due «principi [Prinzipien]», entrambi appartenenti a Dio, che sono inseparabili in quest'ultimo, ma nell'uomo separabili. Tale separabilità non porta alla negazione di nessuno dei due principi, ma ad una «disarmonia» nella riunificazione di essi operata dall'uomo. La disarmonia fonda la possibilità del male, ed essa si rende necessaria all'Assoluto stesso per il dispiegamento della sua essenza, cioè l'«amore [Liebe]», in quanto «je entschiedener die Scheidung, um so offener die Einheit [...] Die Unterscheidung ist absolut die einigende Einheit als der Wille der Liebe»²¹⁵. È dunque il rapporto tra fondamento ed esistenza, ossia la forma della loro «distinzione [Unterscheidung]» che decide della possibilità o meno della libertà all'interno di un sistema assoluto.

Come nel corso precedente, la questione di tale distinzione è legata e corrisponde alla questione dell'essenza dell'essere, della *Seinsfuge*:

²¹⁴ GA49, 131. La traduzione letterale del brano è la seguente: «Il nucleo del *trattato della libertà* tratta della differenza».

²¹⁵ GA49, 134. La traduzione letterale del brano è la seguente: «quanto più decisiva è la separazione, tanto più manifesta è l'unità [...]. La differenza è assolutamente l'unità unificante in quanto è *la volontà dell'amore*».

Wenn jedes Seiende, sofern es ein Seiendes ist, durch die genannte Unterscheidung im Seienden als solchem, d.h. in dessen Sein ihre Wurzel haben. Also stellt sich die nächste Frage: Wie bestimmt Schelling das Wesen des Seins?²¹⁶

La risposta a tale questione viene trovata da Heidegger nel famoso passaggio del testo schellinghiano, già più volte citato:

Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als das Wollen. Wollen ist Ursein und auf dieses [das Wollen] allein passen alle Prädikate desselben [des Urseins]: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbsbejahung²¹⁷.

Tale brano, citato anche nel corso precedente, acquisisce qui una importanza fondamentale, in quanto, secondo la presente lettura di Heidegger, qui viene nominata per la prima volta l'essenza più profonda della metafisica occidentale, cioè la fondazione dell'essere nel volere. Tale nominazione e tale riconoscimento rappresenta il compimento della metafisica, in quanto l'Occidente riconosce l'interpretazione dell'essere che fin dai tempi antichi ha guidato e sorretto ogni pensiero, ogni azione ed ogni operazione dell'uomo. Tale compimento, che prepara il suo superamento, non avviene soltanto nel pensiero di Schelling, bensì quest'ultimo è uno degli autori in cui la metafisica si compie (gli altri sono Hegel e Nietzsche)²¹⁸.

La distinzione è una componente essenziale al volere, in quanto quest'ultimo, inteso come fondamento assoluto, significa «zu sich selbst kommen, sich zusammennehmen, sich

²¹⁶ GA49, 83. La traduzione letterale del brano è: «Se ogni essente, in quanto esso è un essente, ha la sua radice attraverso la suddetta differenza nell'essente in quanto tale, cioè nel suo essere. Dunque si pone la successiva questione: come determina Schelling l'essenza dell'essere?».

²¹⁷ F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen*, p. 350; tr. it. p. 125. «In ultima e suprema istanza non c'è altro essere che il volere. Il volere è l'essere originario, e a questo soltanto si addicono tutti i suoi predicati: assenza di fondamento, eternità, indipendenza dal tempo, autoaffermazione».

²¹⁸ Cfr. *infra*. Per questo motivo, il testo di Schelling nel '41 non viene più definito una «metafisica del male [*Metaphysik des Bösen*]», bensì una «metafisica del volere [*Metaphysik des Willens*]». D. Köhler, *Kontinuität und Wandel. Heideggers Schelling-Interpretationen von 1936 und 1941*, p. 185.

selbst wollen», cioè anche «sich offenbaren, also unterscheiden». Tale movimento è interno al volere che vuole se stesso, al *Sich-wollen*, che vuole – in quanto «amore [*Liebe*]» – raccogliere tutto in «unità [*Einheit*]», operando una «unificazione [*Einigung*]»²¹⁹. Esso richiede però, per avviare questo movimento, dei passaggi («sich verneinen, verschließen und sich zu sich selbst bringen»²²⁰), i quali rendono necessaria la «Gegen-sätzlichkeit von Grund und Existenz»²²¹.

Heidegger sceglie, coerentemente con la sua decisione di considerare la distinzione come l'essenza dell'essere, e dunque come il nucleo della *metaphysica generalis* contenuta nel trattato di Schelling, di mostrare come tale distinzione sia declinabile in differenti considerazioni dell'essere e dell'ente. In particolare egli sceglie i tre ambiti della *metaphysica specialis*, ossia Dio, l'uomo e il mondo, per mostrare come la distinzione si trovi al fondo dell'essenza di ognuno di questi ambiti dell'ente²²². Tali ambiti non sono dunque solamente degli esempi arbitrari, bensì tendono a rappresentare la totalità dell'ente e dell'essere:

Der Mensch als das Central-wesen, das Seiende das im Zentrum «ist». Der Bund, durch den Gott die kreatürliche Natur *in sich* hineinnimmt, diese [Natur, *nda*] «ist»²²³.

²¹⁹ GA49, 91. La traduzione letterale del brano è: «L'uomo come essenza-centrale, l'essente che "è" nel centro. Il legame, attraverso il quale il dio include la natura creaturale *in sé*, "è" questa [natura]». Tuttavia, come afferma Köhler, «In Zentrum des Offenbarungsgeschehens steht aber schließlich die *sich behaupten wollende* Subjektivität des Menschen». D. Köhler, *Kontinuität und Wandel. Heideggers Schelling-Interpretationen von 1936 und 1941*, p. 181.

²²⁰ GA49, 90.

²²¹ GA49, 91.

²²² Cfr. GA49, pp. 110ss.

²²³ GA49, 103. F. Camera, nel suo studio, sottolinea come Heidegger possa aver riproposto tale tripartizione dell'approfondimento del nesso tra fondamento ed esistenza in modo "critico", ossia come un esplicito collegamento alla "metafisica", posizione ormai non più sostenibile: «Anzi, egli [Schelling] sembra definire a partire da questa impostazione [metafisica] i contenuti del suo trattato che pone a tema proprio Dio (l'"essere originario"), l'uomo (la "libertà umana) e il mondo (la creazione), ossia ripropone in modo "ovvio" la struttura triadica della *metaphysica specialis* tipica dell'età moderna, che già Kant aveva dimostrato improponibile». F. Camera, *Il confronto di Heidegger con l'ontologia schellinghiana*, p. 123.

In conclusione del paragrafo, mi sembra inoltre significativo sottolineare il fatto che, nonostante non venga evidenziato con l'enfasi del corso precedente, l'attenzione alla tematica del sistema resti anche in tali lezioni. La testimonianza più significativa a tal proposito è che la conclusione delle lezioni riguarda proprio tale questione: il sistema sarebbe infatti per Heidegger legato inscindibilmente all'interpretazione dell'essere come volere. Il nesso è trovato nel fatto che la struttura del volere come *Sich-wollen* richiede l'«intelletto [*Verstand*]» come «la volontà nel volere [*der Wille im Willen*]», in quanto esso fornisce lo «"schema" e il "piano" rappresentato [*vor-gestelltes "Schema" und "Plan"*]» del voluto²²⁴. Per questo Heidegger afferma che «"das System" ist die Wesung des absoluten Willens selbst. Die Weise der Verwirklichung des Wirklichen, die Weise des Existierens des Existierendes»²²⁵. Il carattere specifico del sistema viene identificato nuovamente con l'unificazione, la «raccolta [*Sammlung*]», e messo in collegamento con il pensiero occidentale delle origini (Eraclito e Parmenide)²²⁶.

Variazione 5. Il pensiero di Schelling è coesenziale a quello di Hegel e Nietzsche (la volontà come essenza dell'essere)

La presa di posizione da parte di Heidegger forse più importante di questo corso riguarda i rapporti tra Schelling e Hegel e Nietzsche. Essi infatti si pongono ognuno come il superamento dell'altro, o comunque con rapporti di opposizione e contrapposizione reciproca. Heidegger afferma invece che non solo questi pensatori appartengono alla

²²⁴ GA49, 139.

²²⁵ *Ivi*. La traduzione letterale del brano è la seguente: «"il sistema" è la permanenza essenziale del volere assoluto stesso. La modalità di realizzazione del reale, la modalità di esistere dell'esistente».

²²⁶ GA49, 166. "Wesen der hier gemeinten Einheit von Anwesenung und Beständigkeit her: *Sammlung* (λόγος; Heraklit, Parmenides) in die Anwesenung; diese das Einigende, Einbehaltende". Il testo è presente anche in SCH, 222; tr. it. p. 302. «Bisogna comprendere l'essenza dell'unità, cui qui si allude, a partire dal venire-alla-presenza e dalla stabilità: *raccoglimento* (λόγος; Eraclito, Parmenide) nel venire-alla-presenza».

metafisica, quale forma del pensiero propria dell'occidente (tale affermazione è particolarmente significativa rispetto a Nietzsche, il quale si vuole collocare oltre il pensiero della metafisica del platonismo, alla quale invece, secondo Heidegger, apparterebbe ugualmente), ma addirittura essi condividono profondamente la posizione fondamentale del loro pensiero. Tale nucleo comune del pensiero è detto dalla sentenza di Schelling «Wollen ist Ursein», la quale indica l'essenza dei rispettivi tre tentativi di pensare l'essere²²⁷.

Nel corso precedente Schelling era esplicitamente colui che aveva superato il pensiero della *Logik* di Hegel, ancora prima che questo potesse apparire. Le critiche e la posizione delle *Philosophische Untersuchungen* di Schelling era, dal punto di vista heideggeriano, molto più avanzata di quella hegeliana, grazie alla sua considerazione del male nel suo rapporto necessario con l'assoluto e la libertà. Nel corso di queste lezioni, invece, Heidegger afferma: «Hegel entwickelt das Absolute. Schelling erfährt das Absolute, genauer, er verlegt alles in diese Erfahrung, aus der in gewisser Weise Hegel ebenfalls denkt»²²⁸. Oltre le differenze tra i due autori, sta una profonda unità tra di essi: Heidegger riassume in uno schema le consonanze e le differenze tra i due pensatori (le prime riguardano le strutture di fondo del loro pensiero, ossia la «realtà [*Wirklichkeit*]» come Assoluto e Spirito, il sistema, la contraddizione, il divenire, la rivelazione; le seconde riguardano la declinazione di tali strutture, ad es.: in Hegel lo Spirito è «Scienza [*Wissenschaft*]», in Schelling «amore [*Liebe*]»), e dopo tale schema afferma: «und dennoch: trotz allem im Grunde dieselbe Leidenschaft für das Selbe und darin gerade die Entzweiung dieser beiden Denker; ihre Zwietracht *das*

²²⁷ Köhler riassume così la questione: «Wenn dagegen in der Auslegung von 1941 Sein für Schelling einerseits Wollen, andererseits 'Unterschiedenheit, einigende Scheidung; Werden', das aus dem Wollen selbst hervorgetrieben wird, bedeutet, (GA49, 97) so könne sich der Wille im Sinne des Sich-selbst-Wollens auf unterschiedliche Weisen entfalten: bei Hegel als Wille des Wissens, bei Schelling als 'Zu-sich-selbst-kommen und so sich offenbaren und Erscheinen vor sich selbst' im Willen der Liebe, die den Grund wirksam werden lässt. Dagegen bedeute das Sich-selbst-wollen bei Nietzsche ein 'Über-sich-hinaus-gehen; Übermächtigung und Befehl; «Wille zur Macht»' (GA49, 101)». D. Köhler, *Kontinuität und Wandel. Heideggers Schelling-Interpretationen von 1936 und 1941*, pp. 180-181.

²²⁸ GA49, 180. La traduzione letterale del brano è: «Hegel sviluppa l'Assoluto. Schelling fa esperienza dell'Assoluto, precisamente egli trasferisce tutto in questa esperienza, a partire dalla quale, allo stesso modo, Hegel in modo sicuro pensa».

Zeugnis ihrer Einheit»²²⁹.

Rispetto a Nietzsche, invece, la parentela è trovata nell'essenza stessa e nella struttura del volere. Si chiede Heidegger: «Was versteht Schelling unter "Wollen" und "Wille"?»; la risposta è che esso è innanzitutto un «tendere a... [Streben nach, Sucht, Sehnen]», il quale tuttavia non è cieco impulso, ma è guidato dall'intelletto, il quale si pone come punto di raccolta del tendere: «Der Ver-stand stellt das Streben in und auf das Universale»²³⁰. Ogni volere ha il peculiare carattere dunque di volere se stesso, e tale carattere può secondo Heidegger concretamente dispiegarsi in due modalità differenti: «1. das *Sichwollen* als Zu-sich-selbst-kommen und so Sich-offenbaren und Erscheinen vor sich selbst [...]; der Verstand als Wille im Willen; unbedingte Subjektivität als "Liebe"» – e tale è il modello di Schelling, ovviamente, – oppure «2. das *Sichwollen* als Über-sich-hinaus-gehen;

²²⁹ GA49, 185. Il testo è presente anche in SCH, 223; tr. it. p. 303. Riporto per intero la traduzione dello schema redatto da Heidegger, in quanto in esso si riassumono tutte le osservazioni relative al confronto tra i due autori:

«Hegel e Schelling: dove sussiste l'accordo, la si trova anche la differenza.

- 1) la realtà effettiva è l'Assoluto, lo spirito.
- 2) l'Assoluto: il sistema.
- 3) Realtà effettiva – contraddizione (negazione) – distinzione.
- 4) Realtà effettiva: il divenire (volontà).
- 5) Realtà effettiva come autorivelazione.

Ma:

	<i>Hegel</i>	<i>Schelling</i>
Spirito:	la scienza	l'amore
Sistema:	«della scienza» (concetto – libertà) «Logica»	«della libertà»
Separazione:	Negatività del soggetto, «del pensiero» in quanto pensarsi come spirito, del sapere (riconoscimento)	La distinzione nel volere in quanto volersi dell'amore (Lasciar-agire il fondamento)
Divenire:	Venire-a-se-stesso dello spirito. Spirito del mondo [<i>Weltgeist</i>]	Creazione, redenzione, uomo.

E tuttavia: Nonostante tutto, la medesima passione per lo stesso; e proprio in ciò la divisione di questi due pensatori. La loro discordia è *la testimonianza della loro unità*».

²³⁰ GA49, 87. La traduzione letterale del brano è: «L'intelletto pone il tendere dentro e sopra l'universale».

Übermächtigung und Befehl; [...] der Befehl als Wille im Willen; unbedingte Subjektivität als “Macht”» – e questo è il modello di Nietzsche²³¹. Tra i due autori non vige quindi una differenza sostanziale, ma solamente di accento: se in Schelling è sottolineato, mediante il ruolo dell’intelletto, il “Sich” del “Sichwollen” (e dunque l’importanza della rappresentazione e dell’idea nel volere), in Nietzsche è sottolineato, mediante il «comando [Befehl]» il “Wollen” del “Sichwollen” (e dunque l’importanza del superamento e dell’«ultrapotenza»). Tale differenza d’accento porta Heidegger ad affermare che Nietzsche è il completamento della metafisica del volere (in particolare quella di Schelling), in quanto suo «rovesciamento [Umkehrung]»²³².

Il triplice dispiegamento del compimento della metafisica della volontà viene dunque così schematizzato da Heidegger:

Hegel: Wille des Wissens (Anerkennes) – (Begierde).

Schelling: Wille der Liebe (Verstand – Universalwille); Wirkenlassen des Grundes; nichts mehr wollen.

Nietzsche: Wille zur Macht (Übermächtigung; Aufhebung der Unterscheidung von Sinnlichem und Nichtsinnlichem); nur Wollen – als Wollen.

«Wille» als Sich-selbst-Wollen, das Selbstsein, je verschieden – wahr.

²³¹ GA49, 101. La traduzione letterale del brano è: «1. il volersi come ritornare-a-se-stessi e così autorivelarsi e apparire davanti a se stesso [...]; l’intelletto come volontà nel volere; soggettività incondizionata come “amore”»; «2. il volersi come andare-oltre-se-fuori; ultrapotenziamento e comando; [...] il comando come la volontà nel volere; soggettività incondizionata come “potenza”». Secondo Köhler, il punto che unisce specificatamente Schelling e Nietzsche, riguarda proprio l’autorivelazione di Dio che in Schelling fonda la distinzione di fondamento ed esistenza: «In Zentrum des Offenbarungsgeschehens steht aber schließlich die sich behaupten wollende Subjektivität des Menschen». D. Köhler, *Kontinuität und Wandel. Heideggers Schelling-Interpretationen von 1936 und 1941*, p. 181.

²³² GA49, 88-89. La stessa interpretazione della volontà di potenza come “comando” e della volontà in Schelling come coesistente alla “volontà di potenza” è effettuata da Heidegger in due dei suoi corsi dedicati al pensiero di Nietzsche, i quali hanno avuto dunque una importanza fondamentale in tale variazione dell’impianto dell’interpretazione di Schelling. Cfr. GA6.1, 54-546; tr. it. pp. 68-498.

Tale posizione dunque muta il ruolo di Schelling nella storia del pensiero: se nel 1936 era visto come colui che oltrepassa Hegel, e che per certi versi comprende meglio l'essenza della volontà rispetto a Nietzsche in quanto non svaluta il problema dell'essere, nel 1941 esso viene visto come coesistente agli altri due autori, in un rapporto di reciproca necessità e coappartenenza nella "suprema" e "ultima" istanza della metafisica²³⁴.

1.2.4. IL SEMINARIO DEL SEMESTRE INVERNALE 1927/28

Del seminario invernale per studenti avanzati [*Fortschrittene*] svolto presso l'Università di Marburg, contemporaneamente al ciclo di lezioni intitolate «Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft»²³⁵, ci sono rimasti alcuni appunti

²³³ GA49, 102. Il testo è presente anche in SCH, 224; tr. it. p. 304. «Hegel: Volontà del sapere (del riconoscimento) – (desiderio). Schelling: Volontà dell'amore (intelletto – volontà universale). Lasciar agire il fondamento; non volere più nulla. Nietzsche: Volontà di potenza (ultrapotenza; soppressione della distinzione tra sensibile e sovransensibile) Non volere che il volere. "Volontà" come volere-se-stesso – l'esser-sé. Volontà e soggettività».

²³⁴ Cfr. GA49, 89. La sottolineatura interessante di Köhler, riguarda la collocazione del corso nel momento storico della Germania nazista entrata da un anno in guerra. Infatti lo studioso sottolinea – a dire il vero senz'affatto approfondire la questione – che ora, in queste lezioni, Schelling non si smarca più dalla tradizione metafisica, ma rientra a pieno titolo in quella corrente da cui si diparte una «direkte Weg zu Hitler». D. Köhler, *Kontinuität und Wandel. Heideggers Schelling-Interpretationen von 1936 und 1941*, pp. 182-183. È Heidegger stesso che, d'altro canto, accenna alla quotidianità storica, citando un articolo di un giornale nazionalsocialista, *Das Reich*, citandolo in chiave critica. In GA49, 122. Cfr. anche D. Köhler, *Vom Schelling zu Hitler? Anmerkungen zu Heideggers Schelling-Interpretationen von 1936 und 1941*, pp. 210-213.

²³⁵ Pubblicato in GA25, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Hrsg. I. Görland, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977; tr. it. R. Crisin, A. Marini, *Interpretazione fenomenologica della «Critica della ragion pura» di Kant*, Mursia, Milano 2002.

preparatori che probabilmente Heidegger utilizzava per svolgere il seminario stesso²³⁶.

Il valore di tali scritti non è assolutamente da sottovalutare. Infatti, per quanto non siano testi completi, e dunque non confezionati per una pubblicazione convenzionale, hanno un valore specifico relativo al metodo di pensiero del nostro autore. È infatti stato sottolineato dalla critica, proprio in relazione a tale raccolta di appunti seminariali (che comprende anche quelli dei seminari su Hegel), che il pensiero di Heidegger si sviluppa anche durante il suo insegnamento²³⁷: qui egli vede la possibilità, grazie alla discussione ed a tutte le dinamiche proprie del seminario stesso, di rispondere all'appello di "ciò che è da pensare", che si apre agli uditori che hanno una disposizione aperta e non polemica verso l'autore in questione²³⁸. Questa posizione della critica ha anche una base teorica interna al pensiero di Heidegger: l'importanza attribuita da quest'ultimo al linguaggio ed al suo ruolo nella costituzione del pensiero occidentale. La frequentazione e la messa in questione del linguaggio proprio della filosofia, è l'operazione stessa di pensare, inscindibile dall'esposizione della stessa²³⁹.

Innanzitutto, prima di cominciare l'analisi del testo stesso, è importante sottolineare che questo seminario viene tenuto prima dell'apparizione di *Sein und Zeit*, durante gli anni della sua elaborazione. Questa osservazione non dice molto rispetto ai contenuti

²³⁶ Ora editi in GA86, *Seminare. Hegel - Schelling*, Hrsg. P. Trawny, Klostermann, Frankfurt a.M. 2011, pp. 49-54, ed in *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28). Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings „Freiheitsschrift“ (1927/28) und die Akten des Internationalen Schelling-Tags 2006*, Lektüren F.W.J. Schellings I, Hrsg. L. Hühn, J. Jantzen, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2010, pp. 321-329.

²³⁷ G. Kovacs, *The revolution of thinking in Heidegger's Seminare: Hegel-Schelling (1927-1957) and its implications for the study of his thought*, in «Heidegger-Studies», 28, (2012), pp. 216-217: «For Heidegger, teaching and thinking are not competing, hostile opposites; thought distinct forms of learning and inquiry, they belong together and impel each other in the search for knowledge. [...] The labor of the seminar sessions is not in vain».

²³⁸ G. Kovacs, *The revolution of thinking in Heidegger's Seminare: Hegel-Schelling (1927-1957) and its implications for the study of his thought*, p. 220.

²³⁹ *Ibid.*: «For Heidegger, thinking and speaking (*sprechen*), thought (mindfulness) and language (*Sprache*), work together [...]. Occidental languages for the most part are metaphysical, shaped by (carrying the stamp of) "onto-theo-logic"».

dell'interpretazione, tuttavia è sicuramente da notare che il primo approccio di Heidegger al testo schellinghiano è avvenuto nel contesto del pensiero di *Sein und Zeit*. Questo, come abbiamo visto anche precedentemente, influisce nell'interpretazione, fin da questo primo seminario del 1927/28²⁴⁰. L'influenza tuttavia potrebbe anche operare in direzione opposta, ossia del pensatore di Leonberg su quello di Meßkirch. Una traccia dell'importanza di Schelling per l'*Hauptwerk* heideggeriano potrebbe essere intravista nella affermazione di Heidegger – di cui abbiamo testimonianza grazie a O. Laffoucrière – fatta durante un seminario a Cerisy, in cui avrebbe affermato che uno degli autori fondamentali per il suo pensiero sarebbe Schelling, piuttosto che Kierkegaard (spesso richiamato come “fonte omessa” di *Sein und Zeit*)²⁴¹.

Per la brevità degli appunti, non sarà possibile svolgere una lunga analisi, ma mi limiterò a segnalare alcune scelte effettuate nello svolgimento del seminario che mi sembrano significative nell'interpretazione.

1. Durante il seminario Heidegger sceglie come tema centrale la questione della

²⁴⁰ Non solo il primo seminario risale a questo periodo, ma anche “la scoperta” di Schelling. Essa infatti pare coincidere con l'invio di un volumetto antologico su Schelling curato da Otto Braun, donato a Heidegger da Karl Jaspers. Nel carteggio con quest'ultimo, Heidegger elogia Schelling per la sua profondità, e ringrazia sentitamente l'amico per il prezioso dono, chiedendogli anche un aiuto per le esercitazioni che avrebbe fatto su Schelling. È interessante notare che l'antologia innanzitutto apriva con il testo dell'*Älteste Systemprogramm* – che secondo la storiografia dell'epoca era redatto da Schelling, anche se firmato da Hegel – e si concludeva, dopo alcuni brani tratti da testi vari di Schelling, con l'intera opera *Philosophische Untersuchungen*. Cfr. C. Tatasciore, *La presenza di Schelling nel pensiero di Heidegger*, pp. 191-192. O. Braun, *Schellings Philosophie*, Deutsche Bibliothek, Berlin 1918. M. Heidegger/K. Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, Hrsg. W. Biemel, H. Saner, Klostermann, Frankfurt a.M. 1990, p. 62.

²⁴¹ «Nel corso del seminario di Cerisy di cui si è fatta menzione, Heidegger, parlando di un “padre del suo pensiero” – con tutte le restrizioni cui bisogna sottoporre questo termine, poiché la nostra epoca non è più quella dell'idealismo tedesco –, ha categoricamente rifiutato l'opinione corrente, che vuole che l'influenza di Kierkegaard su di lui sia stata decisiva. Piuttosto ha fatto riferimento a Schelling». O. Laffoucrière, *Le destin de la pensée et «la mort de Dieu» selon Heidegger*, La Haye 1968, p. 185; citato in P. De Vitiis, *Schelling secondo Heidegger*, p. 517. Cfr. anche C. Tatasciore, *La presenza di Schelling nel pensiero di Heidegger*, pp. 183-197.

possibilità della coappartenenza degli opposti, compendiata dalla seguente frase di Schelling che Heidegger trascrive sugli appunti: «Denn jedes Wesen kann nur in seinem Gegenteil offenbar werden, Liebe nur in Haß, Einheit in Streit»²⁴². Heidegger interpreta già in questo primo approccio al testo la posizione schellinghiana dell'amore in quanto unificazione come l'*Indifferenz* del *System des transzendentalen Idealismus*. Nella rapida ricostruzione che Heidegger si annota del processo metafisico che sta alla base del sistema idealistico schellinghiano delle *Ricerche* (i passaggi fondamentali vengono numerati: 1. «Ungrund - Indifferenz»; 2. «Dualität (schon seiend)»; 3. «Gegensatz. Negation»; 4. «Liebe - als offenbare»; 5. esclusione del male), in tale ricostruzione egli sottolinea già, anche se senza giudicarlo come «naufragio», il punto controverso che poi sarà la base della sua critica a Schelling. Nell'unificazione finale infatti, il male viene da quest'ultimo escluso, nonostante il percorso iniziasse con una volontà di comprensione «hier das Böse nicht einbegriffen, sondern ausgestoßen; nicht mehr Indifferenz und Liebe alles in allem»²⁴³.

2. Un secondo punto riguarda la lettura del termine esistenza. Infatti Heidegger in più occasioni durante il testo fa intendere che tra l'interpretazione dell'esistenza in Schelling e in *Sein und Zeit* (che ancora non era pubblicato, come dicevo poco sopra, ma che era già in fase di elaborazione) ci sia più che una semplice omonimia, bensì che i due concetti siano profondamente apparentati. Infatti, già negli appunti riguardanti la tesi principale si afferma che «[der] Begriff der Offenbarkeit und [die] "Wirklichkeit" [sind] im Sinne der Existenz – für den Anderen!», e, ancora più precisamente, che «*Verborgenheit* und *Offenbarkeit* [sind] bezüglich Möglichkeiten der Existenz!»²⁴⁴. Più avanti affermerà, rendendo palese la

²⁴² F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen*, p. 373; tr. it. p. 179. La traduzione italiana recita: «Ogni cosa può infatti rivelarsi solo nel suo opposto, l'amore solo nell'odio, l'unità nella discordia». Cit. in GA86, 49.

²⁴³ GA86, 51. La traduzione letterale del brano è: «qui il male non è incluso-concettualmente, ma espulso; non più indifferenza e amore tutto in tutto».

²⁴⁴ GA86, 49. La traduzione letterale del brano è: «il concetto della manifestatezza e l'"effettività" sono nel senso dell'esistenza – per gli altri!»; «la velatezza e la manifestatezza sono relativamente possibilità dell'esistenza».

dipendenza dell'interpretazione dai pensieri e dai concetti che confluiranno poco tempo dopo in *Sein und Zeit*: «Die Möglichkeiten – sind existenzielle»²⁴⁵. Queste affermazioni documentano un mutamento dell'interpretazione di Heidegger, che qui per la prima volta esporrà il proprio giudizio relativamente al trattato schellinghiano. Infatti l'ultima affermazione dice propriamente che la ricerca delle *Philosophische Untersuchungen* – nonostante essa non giunga a porre in questione l'ambito «esistenziale [existenzial]», cioè relativo alle strutture fondamentali [Grundstrukturen] del *Dasein*, ma rimanga al livello di una comprensione immediata della sua esistenza – resta sempre relativa all'«Existenz», che in *Sein und Zeit* è propriamente altro rispetto all'*existentia* dei medievali, in quanto la prima è riferita solamente all'esserci, mentre quest'ultima riguarda ogni ente in quanto tale. Come abbiamo precedentemente visto, nel corso del 1941 invece, Heidegger sostiene che il concetto di esistenza in Schelling è completamente differente rispetto a quello di *Essere e tempo*, in quanto il primo rimane costantemente nell'alveo concettuale della metafisica²⁴⁶.

3. L'appunto heideggeriano che mi sembra più significativo è quello relativo alla identità posta da Schelling tra l'essere e il volere: «Ursein = *Wollen* (Prädikate des Urseins: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejarung); actus purus. NB: von hier aus Interpretation und Kritik des Idealismus. *Freiheit* – in allem *was ist* – alles Seiende als Seiendes ist Ichheit – »An-sich« – *selbst-frei-ständig*»²⁴⁷. In particolare è interessante il “nota bene”: «a partire da qui, interpretazione e critica dell'idealismo». Infatti, ciò cui sta accennando Heidegger qui è certamente la critica generale che egli muoverà non solo all'idealismo, ma alla tradizione metafisica occidentale in generale – o meglio, all'idealismo in quanto compimento della metafisica – la quale, in quanto fondata sulla volontà, porta a

²⁴⁵ GA86, 51. «Le possibilità – sono esistentive». L'aggettivo “existenzielle” è da tradursi con “esistentive”. Cfr. F. Volpi, *Glossario*, in M. Heidegger, *Essere e tempo*, p. cit., p. 591.

²⁴⁶ Cfr. *supra*.

²⁴⁷ GA86, 52. La traduzione letterale del brano è: «Essere originario = *volere* (predicati dell'essere originario: assenza di fondamento, eternità, indipendenza dal tempo, autoaffermazione); actus purus. NB: a partire da qui, interpretazione e critica dell'idealismo. Libertà – in tutto *ciò che è* – tutto l'essente in quanto essente è egoità – “in-sé” – *liberamente-auto-nomo*».

comprendere l'essere come presenza stabile, e da qui a sviluppare l'ontologia come onto-teologia²⁴⁸. Tale dato è interessante, in quanto la prima occasione in cui Heidegger parla esplicitamente di "ontoteologia" è durante il corso invernale del 1930/31 dedicato alla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, in cui descrive tale concetto in relazione all'idea hegeliana del rapporto tra filosofia e teologia²⁴⁹. La citazione suddetta anticipa la critica, costituendo così nel pensiero heideggeriano – almeno cronologicamente – uno spunto iniziale per il successivo sviluppo dell'interpretazione della filosofia occidentale.

1.2.5. GLI APPUNTI PER IL SEMINARIO DEGLI ANNI 1941/43

Le annotazioni contenute nel volume GA86 raccolte sotto il titolo di "Schelling und der deutsche Idealismus (1941-1943)" non presentano propriamente gli appunti di un corso seminariale, anche se esse sono suddivise in capitoli, come se fossero passaggi di una serie di lezioni. Si tratta piuttosto di materiali differenti raccolti da Heidegger, i quali riguardano pensieri relativi al movimento complessivo dell'idealismo tedesco, che parte da Kant e si compie in Schelling. In questa raccolta, Heidegger percorre un cammino che lo porta ad introdurre il pensiero della storia dell'essere (il «*seynsgeschichtliche Denken*») come prosecuzione e allo stesso tempo distanziamento dall'idealismo tedesco²⁵⁰. La natura di tali appunti non mina affatto, a mio avviso, il valore delle annotazioni, anzi, la rafforza: infatti

²⁴⁸ Il testo in cui Heidegger ha maggiormente sviluppato la presente analisi del pensiero occidentale è certamente GA6.1-GA6.2, op. cit. Sulla fondazione dell'onto-teologia a partire dalla critica alla metafisica della volontà, cfr. M. Marassi, *Ermeneutica della differenza. Saggio su Heidegger*, pp. 153-162.

²⁴⁹ GA32, 140-144; tr. it. pp. 150-154.

²⁵⁰ P. Trawny, *Nachwort des Herausgebers*, in GA86, 903. Un tentativo di ricostruzione dell'effettivo svolgimento dei seminari di Heidegger di questi anni basato sulla letteratura critica e le testimonianze al riguardo è effettuato – purtroppo senza un definitivo successo – in F. Volpi, *Guida a Heidegger*, pp. 337-339. La mancanza di chiarezza e di effettive ed evidenti testimonianze scritte dello svolgimento di un seminario dedicato alle *Philosophische Untersuchungen* di Schelling in quegli anni, porta a corroborare la tesi di Trawny, che tali appunti siano solo una raccolta di materiali, piuttosto che annotazioni effettivamente utilizzate per un corso seminariale.

essa ci dice che Heidegger, successivamente al corso del 1941 sopra analizzato, nonostante non abbia obblighi in merito legati alla didattica, continui a riflettere per ben tre anni consecutivamente sul pensiero delle *Philosophische Untersuchungen* di Schelling, giustificando di nuovo, anche se con una prova di ordine «quantitativo» che poco di addice alla filosofia, la tesi dell'importanza del testo e del pensiero in generale di Schelling per il pensatore di Meßkirch.

Di tali appunti, per la loro natura estemporanea e poco strutturata (che a volte si limita a riportare soltanto parole o espressioni evocative, difficilmente collocabili all'interno di un discorso organico), è possibile riportare soltanto in modo non approfondito alcune questioni che nei precedenti corsi analizzati non erano presenti o emergevano soltanto marginalmente, e che qui vengono da Heidegger sottolineate.

1. I momenti che secondo Heidegger sono fondamentali per l'idealismo tedesco sono essenzialmente tre, ed egli li elenca nella nota numero 5: la «metafisica del male» di Schelling, la «critica della ragion pura» di Kant, e la «fenomenologia dello spirito» di Hegel²⁵¹. Ciò per cui mi sembra interessante questo elenco è il fatto che, rispetto alle lezioni del '36, qui sembra essere maggiormente sottolineato il ruolo del testo kantiano nel confronto con l'idealismo; nelle lezioni infatti il testo schellinghiano era rapportato principalmente al pensiero hegeliano, rispetto al quale si pone in polemica. Qui invece il

²⁵¹ GA86, 190. Il collocamento reciproco dei tre autori si può evincere dai due brani seguenti. Rispetto a Kant, Heidegger afferma: «[Der deutsche Idealismus geht] 1. über Kant hinaus – zum unbedingten Wissen »des« Absoluten; 2. dieses Wissen doch nur in dem von Kraft eröffneten, aber nicht betretener Raum der transzendentalen Subjektivität» (GA86, 192. Presente anche in SCH, 234-235; tr. it. p. 319. La traduzione proposta da C. Tatasciore è la seguente: «L'idealismo tedesco va *oltre* Kant nella direzione del sapere *incondizionato* "dell'Assoluto. Questo sapere resta *cionondimeno* nello spazio aperto da Kant, ma da lui non interamente percorso, della *soggettività trascendentale*»). Rispetto a Schelling e Hegel afferma: «Die „Vorrede“ zur Phänomenologie des Geistes „setzt“ zuvor das vollendete „Werk“ „voraus“; aber zugleich ist sie in sich diejenige Besinnung, in der für den entscheidenden Augenblick die Metaphysische Grundstellung des deutschen Idealismus nach allen wesentlichen Möglichkeiten durchdacht ist – augenommen die Eine, die dann erst bald darauf in Schellings »Freiheitabhandlung« zum Teil als Antwort auf die Phänomenologie des Geistes zum Wort kommt». GA86, 210.

confronto è fatto sia con Hegel che con Kant “a pari merito”: questa variazione – che riguarda soltanto la scelta espositiva, e non il contenuto, e dunque la tesi dell’origine dell’idealismo nella filosofia kantiana – è interessante in quanto mette in rilievo l’importanza che può avere il confronto con il momento preparatorio dell’idealismo tedesco ai fini di una proficua *Auseinandersetzung* con quest’ultimo.

Il punto di contatto esplicito che Heidegger individua tra la filosofia kantiana ed il trattato sulla libertà schellinghiano riguarda l’oggetto proprio della disputa, ossia la libertà: se infatti nel testo di Schelling essa viene riconosciuta come il «punto centrale [*Mittelpunkt*]» del sistema, Kant chiama, nella *Critica della ragion pratica*, la libertà la «chiave di volta [*Schlufstein*]» del sistema; con questa rilevazione Heidegger sottolinea come i presupposti fondamentali del sistema idealista, ossia il concetto di libertà posto al centro del sistema, ed il sistema stesso, si trovino proprio in Kant²⁵². Accennando ai rapporti sussistenti tra «postulati», «esigenze [*Forderungen*]» e «interesse» della ragione, viene messo in evidenza il ruolo della ragione stessa nella costruzione dell’esperienza (anche la «percezione [*Wahrnehmung*]», infatti, dipende dai concetti della ragione) e, dal momento che la libertà è posta al centro del sistema della ragione – la quale non è solo teoretica, ma anche pratica ed agisce come «volontà [*Wille*]», emerge anche il legame della filosofia di matrice kantiana con la metafisica che ha il suo apice nella nietzscheana «volontà di potenza»²⁵³.

Un altro rilievo interessante ai fini della presente ricerca, riguarda la prospettiva a partire dalla quale è possibile considerare l’idealismo tedesco la prosecuzione della filosofia

²⁵² GA86, 202. Il brano di Kant citato è il seguente: «Der Begriff der Freiheit, sofern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen Vernunft aus [...]». Esso si trova in I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Hrsg. O. Bueck, Bd. 5, Bruno Cassirer, Berlin 1914, p. 3 ss. (edizione utilizzata da Heidegger); ed. it. V. Mathieu, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2000, p. 37. «Il concetto della libertà, in quanto la sua realtà è dimostrata da una legge apodittica della ragion pratica, costituisce ora la chiave di volta dell’intero edificio di un sistema della ragion pura, anche della ragione speculativa».

²⁵³ Ad esempio: «“Sein = Wollen” – “Wollen ist Ursein” (350 si.). Zum Willen gehört wesentlich der Verstand. Wirken nach Begriffen –Vorstellen im Allgemeinen (351). Tätigkeit – Leben – Freiheit». GA86, 198.

kantiana, e dunque il nucleo originario e originante tutto il pensiero dell'idealismo (il quale, è bene ricordarlo, è il vertice della metafisica occidentale). Nella nota numero 8, Heidegger scrive:

Versteht man jedoch Kant aus dem, woraus allein er verstanden werden muß, aus dem Begriff der Philosophie, die er im ersten Hauptwerk, am Schluß der Kritik der reinen Vernunft entfaltet, dann zeigt sich: der deutsche Idealismus ist der erste und einzige «Versuch», mit diesem begriff der Philosophie (d.h. der Geschichte der Metaphysik) ernst zu machen²⁵⁴.

La chiusura della *Critica della ragion pura* qui menzionata comprende due capitoli importanti, ossia l'*Architettonica della ragion pura* e la *Storia della ragion pura* (A832/B860-A856/B884). È interessante notare che Heidegger, nella ricerca del collegamento tra l'idealismo e Kant, assuma questi due brevissimi capitoli finali non solo come punto di connessione tra le suddette filosofie, bensì ne affermi addirittura l'elezione a unico punto di osservazione da cui è possibile comprendere l'interezza del testo e della filosofia kantiana²⁵⁵.

²⁵⁴ GA86, 193. Presente anche in SCH, 235; tr. it. p. 319. La traduzione proposta da C. Tatasciore è la seguente: «Se però si comprende Kant muovendo dall'unico punto da cui lo si deve comprendere, ossia dal concetto della filosofia che egli ha sviluppato nel suo primo capolavoro, nella parte conclusiva della *Critica della ragion pura*, allora si vede che l'idealismo tedesco costituisce il primo e l'unico "tentativo" di prendere sul serio questo concetto di filosofia (vale a dire: la storia della metafisica)».

²⁵⁵ Notoriamente, l'*Architettonica della ragion pura* è «l'arte dei sistemi», ossia l'arte della raccolta in «unità di molteplici conoscenze sotto una idea». (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A832-B860; tr. it. p. 543), mentre la *Storia della ragion pura* rivolge lo sguardo indietro alle precedenti riflessioni riguardanti l'ambito metafisico, a partire dagli albori dell'umanità. Entrambi restano dei compiti che la *Critica della ragion pura* lascia aperti, e che effettivamente diventano punti fermi dell'idealismo tedesco. Heidegger sviluppa a sua volta un pensiero certamente storico (e non meramente storiografico), riprendendo quindi il compito che Kant si assegnava nella *Storia*, ed inoltre, come queste letture di Schelling sembrano testimoniare, viene coinvolto anche da una riflessione ed un ripensamento della questione sistematica. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A852-B880; tr. it. p. 555.

L'interesse di Heidegger alla questione dell'«architettonica» in Kant si manifesta anche negli appunti che seguono, riguardanti un'esercitazione alla lettura di un testo kantiano, i *Prolegomeni ad ogni metafisica che voglia essere trattata come scienza*²⁵⁶, testo del 1783 che Heidegger spiega come una sorta di introduzione alla *Critica della ragion pura*. Infatti nella spiegazione letterale del titolo, indicando il significato di «scienza [*Wissenschaft*]», scrive: «Wesentlich die "Architektonik"; nicht als äußerliche Rahmen – sondern innerer Zusammenhang der Gewißheit aller dazu gehörigen Erkenntnisse»²⁵⁷. Tale appunto è facilmente associabile alla definizione data nel corso del 1936 dell'idea di sistema, il quale anche in Schelling si configura proprio in questi termini.

2. Un secondo tema interessante di tali appunti è la tematizzazione della «costruzione [*Konstruktion*]», presente già in Kant, ma ampiamente sviluppato dall'idealismo tedesco, in quanto essa costituisce il tassello fondamentale utilizzato da tali autori per superare Kant²⁵⁸. Nel corso del '36 si accennava all'intuizione intellettuale, e qui in questi appunti Heidegger spiega *come* essa si imponga nel pensiero dell'idealismo.

Dopo aver evidenziato dunque che l'idealismo ha origine in Kant, ed in particolare nel suo porre le condizioni ultime dell'esperienza nei concetti che la ragione postula, in quanto essi sono sue esigenze ultime, e che a partire da quelli essa dà la misura a tutto, ora si evidenzia l'origine di tali concetti. Heidegger sostiene che però, a differenza di Kant, il pensiero idealista afferma che i concetti siano appunto «costruiti» dalla ragione, e non

²⁵⁶ I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Hartknoch, Riga 1783; tr. it. *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che possa presentarsi come scienza*, Laterza, Roma-Bari 1967.

²⁵⁷ GA86, 206. La traduzione letterale del brano è: «Essenziale l'"architettonica". Non come cornice esteriore – ma connessione interna della certezza di tutte le conoscenze a ciò appartenenti».

²⁵⁸ In particolare, Heidegger in nota si appunta il seguente testo di Schelling: F.W.J. Schelling, *Ueber die Konstruktion in der Philosophie*, in *Abhandlungen, Recensionen sc. aus dem Kritischen Journal der Philosophie*, in *Sämmtliche Werke*, I. Abteilung, Bd. VII, Hrsg. von K.F.A. Schelling, Cotta'scher Verlag, Stuttgart-Augsburg 1859. Sul "costruzionismo" schellinghiano, cfr. T. Griffero, *Mathesis universalis. Costruzionismo e metodo assoluto in Schelling*, testo manoscritto reperibile on-line su www.academia.edu (consultato il 09\11\15).

indipendenti da essa:

Konstruktion im deutschen Idealismus nicht als metaphysische Erkenntnis im Sinne Kants »Vernunftkenntnis durch Begriffe« – sondern in dem Sinne, wie Kant die mathematische Erkenntnis bestimmt.

Vernunftkenntnis durch Konstruktion der Begriffe – dazu freilich reine Anschauung notwendig²⁵⁹.

Essa richiede l'intuizione intellettuale (o «pura»), intesa come un “da dove?” in cui questa conoscenza dei postulati della ragione si origina, come l'atto di conoscere che appunto costruisce i postulati della ragione²⁶⁰:

Konstruktion Darstellung eines Begriffes in der Anschauung
 Darstellung des Begriffes der Seiendheit aus der reinen Anschauung
 des Seins (die«intellektuelle Anschauung» ist die rein in sich
 selbstreflektierte Anschauung)

1. das *Prinzip* der philosophischen Konstruktion ist das Absolute
2. was konstruiert wird, sind Ideen – alles Abgeleitete wird in seiner Idee *konstruiert*.

Konstruktion – als Wissen und Erkenntnis (Seiendes und Sein) *meta-physisch!*

Nur Mögliches – aber nicht Wirkliches – (wirklich – als Seiendes) – aber *Wirklichkeit* | als Sein – *unbedingt*²⁶¹.

²⁵⁹ GA86, 238. La traduzione letterale del brano è: «Costruzione nell'idealismo tedesco non come conoscenza metafisica nel senso della “conoscenza razionale” attraverso concetti kantiana – ma nel senso in cui Kant determina la conoscenza matematica. Conoscenza razionale attraverso costruzione dei concetti – a ciò infatti è necessaria una intuizione pura». Segue una citazione tratta dalle lezioni di metafisica di Kant del 1792/93: «Ich konstruiere meine Begriffe, wenn ich sie a priori in der Anschauung darlege».

²⁶⁰ Sul tema cfr. X. Tilliette, *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris 1995; tr. it. di F. Tomasoni, *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*

²⁶¹ GA86, 257. Presente anche in SCH, 235-236; tr. it. p. 319. La traduzione proposta da C. Tatasciore è la seguente: «La costruzione è esposizione di un concetto nell'intuizione, esposizione del concetto dell'entità a partire alla intuizione pura dell'essere. (L'«intuizione intellettuale» è l'intuizione

In tale sottolineatura emerge sia il ponte che permette il passaggio dalla filosofia kantiana a quella schellinghiana e più in generale idealista, sia anche si evidenzia maggiormente la tematica del “predominio del matematico” proprio della filosofia moderna²⁶² (evocato durante il corso del '36, ma non meglio spiegato) Kant e l'idealismo tedesco sono considerati come momenti di quella concezione dell'ente che parte dalla visione greca di ciò che è come τὰ μαθήματα, e arriva fino a quella che Heidegger ha chiamato in altri testi «*Machenschaft*» o «tecnica» contemporanea²⁶³.

3. Coerentemente con il testo del corso coevo a questi appunti, Heidegger sottolinea che la distinzione di fondamento ed esistenza va letta come una declinazione della metafisica, in quanto essa si fonda sulla soggettività, quale principio di unità di entrambi:

In beiden Begriffen »Existenz« und »Grund« liegt das

1. als Anwesenung – von sich aus es selbst sein

2. als Unterlage.

Aber wesenhaft gewandelt in die *Subjektivität* und zwar die *unbedingte* – die Unterscheidung von Existenz und Grund ist die *metaphysische* der Subjektivität im Hinblick auf »Natur« und »Geist«²⁶⁴.

Tale soggettività svolge il ruolo di unificare i due differenti, è in azione in entrambi i

puramente riflessa in se stessa). [Di qui risulta che per l'idealismo tedesco:] 1) Il *principio* della costruzione filosofica è l'Assoluto. 2) Che *ciò che* viene costruito sono le idee. Tutto ciò che è derivato viene *costruito* nella sua idea. Costruzione come sapere e conoscenza. (Ente ed essere: metafisicamente!) Solo il possibile viene costruito, e nulla di ciò che è effettivamente reale (reale in quanto ente), perché la *realtà effettiva*, in quanto essere, è *incondizionata*».

²⁶² SCH, 65 (GA42, 94); tr. it. p. 108.

²⁶³ Cfr. in part. GA36/37, 51-68; GA41, 69-76; tr. it. pp. 65-68; GA65, 126; tr. it. pp. 144.

²⁶⁴ GA86, 253. La traduzione letterale del brano è: «In entrambi i concetti “esistenza” e “fondamento” sta questo 1. in quanto venire alla presenza – a partire da sé essere se stesso // 2. in quanto supporto. Ma mutato essenzialmente nella *soggettività* ed in particolare in quella *incondizionata* – la differenza di esistenza e fondamento è quella *metafisica* della soggettività del punto di vista di “natura” e “spirito”».

principi in quanto forza che spinge all'altro da sé, finalizzata all'unificazione finale. Tuttavia essa porta con sé, assieme alla giusta istanza dell'unità del pensiero e della «raccolta [*Sammlung*]», anche l'impronta della metafisica, la quale caratterizza l'unità stessa a partire dall'«intelletto [*Verstand*]». Questo si pone dunque al vertice del sistema metafisico schellinghiano la cui dialettica, pur oltrepassando il sistema hegeliano, ricade nella stessa determinazione intellettualistica finale:

Beachte: die *Einheit* und das Einigende zugleich auch in das *Eine* der beiden Prinzipien (408). Verstand als Geist gesetzt. Dieses – je was bei sich selbst ist. | Die Überherrschaft des Verstandes.

Hier der Grundansatz der *Subjektivität* – auch hier dieselbe Grundstellung wie Hegel²⁶⁵.

Heidegger associa dunque la soggettività alla libertà, essi sono nella filosofia moderna da considerare quasi come sinonimi l'uno dell'altro: «"System der Freiheit" ist eine anderer Name für das System der *Subjektivität* – wobei freilich die antropologisch bewußtseinsmäßige Deutung des »Subjekt« sich einmischt»²⁶⁶. La libertà, a questo punto, rappresenta il più alto ed estremo tentativo di pensare l'essenza dell'essere, il tentativo proprio di Schelling, che secondo Heidegger tuttavia naufraga proprio nel momento in cui cerca di definire il suo fondamento.

Freiheit (metaphysisch)! als name des *Aussichselbstvermögens* (Spontaneität – Ursache). Sobald sie metaphysisch in die Mitte rückt (in der neuzeitlichen Metaphysik) einigt sie in sich die Bestimmungen der Ur-sache und der Selbstheit – (des Grundes (Unterlage) und des Zu-

²⁶⁵ GA86, 260. La traduzione letterale del brano è: «Attenzione: l'unità e l'unificante ugualmente anche nell'uno di entrambi i principi (408). Intelletto posto come spirito. Questo – ogni volta ciò che esso è presso di sé. L'ultradominio dell'intelletto. Qui l'attacco fondamentale della *soggettività* – anche qui la stessa posizione fondamentale come Hegel».

²⁶⁶ GA86, 228. Presente anche in SCH, 234; tr. it. p. 318. La traduzione proposta da C. Tatasciore è la seguente: «"Sistema della libertà" è un'altra denominazione per il sistema della *soggettività*, nel quale senza dubbio interviene l'interpretazione antropologica, fondata sulla coscienza, del "soggetto"».

sich. Für-sich), d.h. *der Subjektivität*.

Daher schließlich Freiheit: als Entschluß zum Unausweichlichen (Bejagung der »Zeit«!) als *wesenhafte Selbsttäuschung*.

Seynsgeschichtlich anfänglich – hat die »Freiheit« ihre Rolle eingebüßt – denn *Seyn* ist anfänglicher als Seiendheit und Subjektivität²⁶⁷.

Da questo momento in poi, dunque, Heidegger dichiara chiuso, interrotto il pensiero della libertà, in quanto espressione massima della metafisica occidentale, e si pone invece un ulteriore compito, il compito del passaggio ad un «altro inizio» del pensiero, che tuttavia non rifiuta semplicemente il pensiero metafisico, ma intrattiene con esso un confronto (una *Auseinandersetzung*) a partire da alcuni «segnavia [Wegmarken]», che indicano senza anticiparlo il percorso da intraprendere²⁶⁸:

Die rein denkerisch nächste Absicht: die Aus-einander-setzung (im wörtlichen Sinn) des seynsgeschichtlichen Denken mit der Metaphysik in der Gestalt der Metaphysik der unbedingten Subjektivität.

Alles Historischen vermeiden. Diese Absicht kann im Lehrhaften des Unterrichts kaum geltend gemacht werden; hier *nur* bis zur Fragwürdigkeit der »Metaphysik« und ihrer Wesensbestimmung von hier aus.

²⁶⁷ GA86, 231. Presente anche in SCH, 232; tr. it. p. 316. La traduzione proposta da C. Tatasciore è la seguente: «*Libertà*: in senso metafisico, come denominazione della facoltà di iniziare da se stesso (spontaneità, causa). Non appena essa si sposta metafisicamente al centro (nella metafisica vera e propria), viene a riunire in sé le determinazioni della causa e della ipseità (del fondamento quale base, e dell' "a-sé", del "per-sé", cioè della *soggettività*). Di qui, finalmente, la libertà come decisione per l'ineluttabile (affermazione del "tempo"!), come auto-illusione essenziale. *Dal punto di vista iniziale, della storia dell'Essere*, la "libertà" ha perso il suo ruolo. Infatti *Essere* è più iniziale di enticità e soggettività».

²⁶⁸ Tale esplicita chiusura di una epoca storica del pensiero, inaugurata con Schelling e portata a compimento nel pensiero heideggeriano è stata ben individuata, e conseguentemente assunta come punto di partenza da Jean-Luc Nancy, per una lettura in chiave critica di una storia dell'esperienza della libertà che – contrariamente da quanto sostenuto da Heidegger – non avrebbe ancora esplicitato il suo potenziale. J.-L. Nancy, *L'expérience de la liberté*, Galilée, Paris 1988; tr. it. a cura di R. Esposito, *L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino 2000.

Wesentlich: *dreilerei* -

1. Die *Metaphysik der unbedingten Subjektivität* als *gewesene* und daher in den ersten Anfang zurückwesende; wie dieser alle Geschichte des Seyn überholt –

2. *Hölderlin Dichten* – ganz außerhalb der Metaphysik des deutschen Idealismus – aber zugleich ungegründet (...) – Vor-ahnung –

3. Die *Sage des Seyns* und die Inständigkeit im *Da-sein* – Einsprung. Zuvor: *Seins-verlassenheit* bezeugt durch *Seinsvergessenheit*²⁶⁹.

Le coordinate del nuovo percorso da intraprendere sono dunque chiaramente esplicitate da Heidegger: la metafisica della soggettività va considerata come qualcosa di già stato, ed è da comprendere a partire dal primo inizio della metafisica, che anticipa e persiste in ogni storia, il poetare di Hölderlin che indica, «presagisce» il percorso e la direzione da intraprendere, e la comprensione del *Dasein* come l'ambito essenziale in cui l'essere si dà e a partire da cui ogni progetto umano è possibile.

²⁶⁹ GA86, 190-191. Il testo è presente anche in SCH, 230; tr. it. pp. 313-314. «*Il primo intento, che riguarda puramente il pensiero: la Aus-einander-setzung* (nel senso letterale) del pensiero della storia dell'Essere con la metafisica nella configurazione di metafisica della soggettività incondizionata. (Difficilmente si può far valere questo intento nell'insegnamento a carattere didascalico; qui si arriva *solo* a riconoscere alla "metafisica" il suo esser degna di domanda e a ricavare, su questa base, la sua determinazione essenziale). È da evitare, inoltre, ogni elemento storiografico. Essenziale rimane: 1) La *metafisica della soggettività incondizionata* in quanto è *già stata* e in quanto, perciò, dispiega la sua essenza facendo ritorno al primo inizio; come questo inizio supera ogni storia dell'Essere. 2) Il *poetare di Hölderlin* resta del tutto al di fuori della metafisica dell'idealismo tedesco, ma al tempo stesso infondato; presentimento. 3) Il *dire dell'Essere* e la insistenza dell'esser-ci; salto (Dapprima: *abbandono dell'essere* testimoniato dall'oblio dell'essere [...])».

1.2.6. APPUNTI VARI SU SCHELLING

1. Giudizio sulla Spätphilosophie di Schelling

Nel volume della *Gesamtausgabe* che raccoglie gli appunti dei seminari appena commentati, sono anche riportate alcune annotazioni sparse, databili sicuramente in un periodo successivo al 1955²⁷⁰, il cui interesse verte soprattutto sulla *Spätphilosophie* di Schelling. Heidegger ne riporta i concetti a suo avviso principali, e soprattutto ne da un giudizio complessivo²⁷¹.

Quest'ultimo, già esplicitato all'inizio delle lezioni del 1936, è critico (tanto che Schelling nel corso appena citato valorizza appunto le *Philosophische Untersuchungen* come un testo «di passaggio» tra due periodi del pensiero schellinghiano che appartengono *in toto* alla metafisica) e riguarda nuovamente il tema della «Indifferenz».

Il punto di partenza è un riconoscimento della rinnovata posizione nel pensiero del tardo Schelling della questione della differenza: «Die *Auflösung* der Differenz in Hegels spekulativem Idealismus. [...] Die Wiederherstellung der Differenz in Schellings Unterscheidung der *negativen und positiven* Philosophie – *gleichwohl* idealistisch»²⁷². Heidegger giudica la nuova filosofia di Schelling come nuovamente interna all'idealismo tedesco, e dunque non oltre il pensiero metafisico, al quale anche la prima filosofia di

²⁷⁰ In quanto citano i lavori di W. Schulz e K. Jaspers sul pensiero di Schelling, apparsi entrambi nell'anno 1955.

²⁷¹ Per un confronto tra la filosofia di Heidegger e la *Spätphilosophie* di Schelling, cfr. anche lo studio di M. Gabriel, *Unvordenkliches Sein und Ereignis – Der Seinsbegriff beim späten Schelling und beim späten Heidegger*, in L. Hühn/J. Jantzen (Hrsg.), *Heideggers Schelling-Seminar*, op. cit., pp. 81-112. Lo studio di Seidel avanza la tesi che molti dei concetti fondamentali della tarda filosofia di Heidegger contenuta nei *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* abbiano una derivazione tardo-schellinghiana, in particolare i concetti di «ultimo dio [*der letzte Gott*]», di «evento [*Ereignis*]», e di «*Wesung*». G. J. Seidel, *Heidegger last God and the Schelling connection*, pp. 90-98.

²⁷² GA86, 517. La traduzione letterale del brano è: «Lo scioglimento della differenza nell'idealismo speculativo di Hegel. [...] Il ristabilimento della differenza nella distinzione schellinghiana della filosofia *negativa e positiva* – *altrettanto* idealisticamente».

Schelling apparteneva. Il motivo di tale giudizio è dato dalla concezione schellinghiana di Dio, che viene chiamato *das Unvordenkliche*, ed è il fondamento originario della ragione e del pensiero: «Das Unvordenkliche – dem kein Denken zuvorkommen kann, was schon angekommen *als Anwesend schlechthin*»²⁷³. Tale concezione, ad avviso di Heidegger, non si discosta dalla posizione metafisica di fondo che aveva portato il *Freiheitsschrift* a naufragare: l'unità fondamentale pensata come indifferenza. Riporto alcuni appunti:

Sein und Denken im Kommen Gottes das Selbe | in diesem [»Seiendsten«].

Gott weder Subjekt noch Objekt, sondern deren »Medium« – »die reine Indifferenz«.

Die Ver-mittel-ung | weder »Sein« noch »Denken«.

Das Un-vordenkliche – (Wohin als dem Seienden das *Denken* von sich aus nicht vorgelangen kann) ist der »Anfang« – der »Grund« des Denkens²⁷⁴.

Nuovamente dunque si annulla la differenza a favore di una «presenza assoluta» che si pone come originaria «indifferenza»: «Negative und positive Philosophie eine Wesensfolge – dies Walten der Differenz – nicht diese selber und als solche»²⁷⁵. Con queste premesse, Heidegger può formulare il suo lapidario giudizio sulla filosofia del tardo Schelling: «Schellings – Unterscheidung der negativen und positiven Philosophie ist der Widerschein des onto-theologischen Wesens der Metaphysik – innerhalb des absoluten Idealismus»²⁷⁶.

Questi appunti si concludono con alcune annotazioni di commento al testo

²⁷³ GA86, 519. La traduzione letterale del brano è: «L'imprepensabile – a cui nessun pensiero può anticipare che cosa già giunge come *essente-presente* per antonomasia».

²⁷⁴ GA86, 521. La traduzione letterale del brano è: «Essere e pensiero lo stesso nella venuta di dio. in questo [“il più essente”]. Dio né soggetto né oggetto, ma il suo “medium” – “la pura indifferenza”. La *media-zione*, né “essere” né “pensiero”. L'im-prepensabile – (dove il pensiero, in quanto all'essente, a partire da sé non può prearrivare) è l'“inizio” – del “fondamento” del pensiero». Vi è un riferimento a F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen*, p. 350.

²⁷⁵ GA86, 517.

²⁷⁶ GA86, 520. La traduzione letterale del brano è: «La distinzione schellinghiana di filosofia negativa e positiva è il riapparire dell'essenza ontoteologica della metafisica – all'interno dell'idealismo assoluto».

schellinghiano *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft*, il cui nucleo è in tal modo da Heidegger articolato:

Woher die Duplizität des Seins und Nicht-Seins?

Daher, daß das Absolute *die ewige Freiheit* selbst »ist« – die auch *nicht* sein kann was sie ist, indem sie sich in eine bestimmte Gestalt einschließt – un d.h. nicht notwendig Freiheit bleiben muß – so wäre *sie beschränkt* und nicht *absolute Freiheit* [...]

Die ewige Freiheit ist »absolutes Subjekt« = Urstand; wie kann sie denn Gegenstand werden? (225) [...].

Doch! reine »absolute Freiheit« kann sie auch *Objekt* werden – aber dann wissen wir sie nicht *als* Subjekt, nicht »wie sie an sich ist« (225)²⁷⁷.

In tali accenni è interessante notare la dinamica di determinazione della soggettività assoluta nell'oggetto, motivata dall'essenza stessa dell'assoluto stesso che è «libertà eterna». Da essi traspare l'attenzione di Heidegger al legame rivelativo sussistente tra l'essere e l'ente finito²⁷⁸.

2. La Spätphilosophie di Schelling ed il suo radicamento nel pensiero metafisico.

Un altro blocco di appunti relativi a Schelling si trovano in un successivo volume della *Gesamtausgabe*, contenente due esercitazioni svolte da Heidegger sempre presso l'Università di Freiburg. In particolare, le pagine riguardanti Schelling si trovano nel primo

²⁷⁷ GA86, 524. La traduzione letterale del brano è: «Da dove la duplicità di essere e non-essere? Dal fatto che l'Assoluto "sia" *la libertà eterna* – la quale *non* può nemmeno essere ciò che essa è, per il fatto che essa racchiude una figura determinata – e cioè non necessariamente deve restare libertà – in questo modo sarebbe essa *limitata* e non *libertà assoluta* [...] La libertà eterna è "soggetto assoluto" = posizione originaria; come può essa diventare un oggetto? (225) [...]. *Però!* la pura "libertà assoluta" può anche diventare *oggetto* - ma allora sappiamo che essa {è} non come soggetto, non "come essa è in sé" (225)».

²⁷⁸ Su questo cfr. anche S. Schwenzfeuer, *Natur und Sein – Affinitäten zwischen Schelling und Heidegger*, in L. Hühn/J. Jantzen (Hrsg.), *Heideggers Schelling-Seminar*, op. cit.

ciclo di esercitazioni, intitolate *Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens*, e svolte durante il semestre invernale 1937/38²⁷⁹.

Le esercitazioni trattano in primo luogo della struttura della «domanda guida [*Leitfrage*]» della metafisica, cioè “che cos’è l’ente?”, e della necessità di fondazione di tale domanda nella «domanda fondamentale [*Grundfrage*]» “che cos’è l’essere?”. In seguito trattano della posizione metafisica fondamentale di Platone, del passaggio dalla metafisica antica a quella moderna-cristiana, e delle posizioni metafisiche fondamentali di Descartes, Leibniz, Kant, e dell’idealismo tedesco. Rispetto a quest’ultimo è sicuramente degno di nota il fatto che in questo testo Heidegger esprima uno dei suoi pochi giudizi in merito alla filosofia positiva e negativa di Schelling²⁸⁰.

Heidegger riconosce sì un fattore di originalità della filosofia cosiddetta «positiva» di Schelling rispetto a tutto il resto della filosofia, ma anche un punto critico, che pone quest’ultimo autore sempre nell’alveo della metafisica²⁸¹. Il carattere fondamentale dell’idealismo tedesco costituisce secondo Heidegger il massimo dispiegamento del *fil rouge* che lega tutto il pensiero occidentale: «das absolute Wissen, die absolute Idee, die absolute Wirklichkeit»²⁸². Questo è l’obiettivo dell’idealismo tedesco, che però viene preparato da tutta la filosofia moderna. Heidegger ne abbozza i passaggi fondamentali, mostrando come determinate assunzioni portino infine all’idealismo tedesco:

So wurden für die Ausgestaltung des Denkens als der Leitfaden der neuzeitlichen Metaphysik maßgebend:

1. Das Ich in seiner Ichheit.
2. Die Einheit als Identität.

²⁷⁹ A. Denker, *Nachwort des Herausgebers*, in GA88, *Seminare (Übungen) 1937/38 und 1941/42*. 1. *Die metaphysische Grundstellungen des abendländischen Denkens*. 2. *Einübung in das philosophische Denken*, Hrsg. A. Denker, Klostermann, Frankfurt a.M. 2008, p. 333.

²⁸⁰ A. Denker, *Nachwort des Herausgebers*, in GA88, 335.

²⁸¹ F. Tomatis, *Kenosis del logos*, op. cit., pp. 42-43.

²⁸² GA88, 123. La traduzione letterale del brano è: «Il sapere assoluto, l’idea assoluta, l’effettività assoluta».

3. Die Gewißheit als das Sichwissen.
4. Das System.

Und der Grundzug des neuzeitlichen Ansatzes ist gerichtet auf die *Unbedingtheit* des Ich denke, vordenkend das Seiende als Gegenstand und so in seiner Seiendheit. Diese Unbedingtheit zeichnet vor die Idee des Absoluten²⁸³.

Heidegger passa, dopo la descrizione dettagliata di tali caratteri soprattutto mediante le assunzioni fondamentali della filosofia di Fichte e del primo Schelling, ad enunciare il motivo fondamentale dell'importanza del pensiero dell'ultimo Schelling, appena prima di rilevarne però la debolezza:

...hier, in der positiven *Philosophie*, der *Leitfaden* verlassen wird, so scheint es. Inwiefern? Abdrängung der Ratio, aber im Gegenteil [...].

Für Schelling *keine Schwierigkeit!*, mit dem Notwendig-zudenkenden anzufangen, das aus dem *Begriff der Wissenschaft*, als dem fraglosesten schon gegeben²⁸⁴.

Il pregio della filosofia positiva è quello di andare oltre la razionalità per recuperare un senso più originario di ogni fenomeno – Heidegger richiama addirittura il senso greco di φύσις e ἀλήθεια, come ciò di cui effettivamente Schelling nella sua filosofia positiva va in cerca²⁸⁵. Tuttavia pone la problematica del rapporto tra la filosofia moderna e quella successiva, positiva. Il passaggio è lineare? Come si configura tale passaggio? Come può

²⁸³ GA88, 127. La traduzione letterale del brano è: «Così sarebbe donatrice di misura per l'ordinamento del pensiero in quanto il filo rosso della metafisica moderna: 1. L'io nella sua egoità. 2. L'unità come identità. 3. La certezza come il sapersi. 4. Il sistema. E il tratto fondamentale dell'inizio moderno è indirizzato alla *incondizionatezza* dell'io penso, prepensante l'essente come oggetto e dunque così nella sua enticità. Questa incondizionatezza mostra prima l'idea dell'Assoluto».

²⁸⁴ GA88, 137. La traduzione letterale del brano è: «...qui, nella *filosofia* positiva, il *filo rosso* viene abbandonato, così appare. In che modo? Allontanamento della Ratio, ma all'opposto [...]. Per Schelling *nessuna difficoltà* iniziare con il necessariamente-da-pensare, il quale è già dato col *concetto di scienza*, come il maggiormente senza dubbi».

²⁸⁵ GA88, 138. F. Tomatis, *Kenosis del logos*, op. cit., p. 43.

esserci effettivo superamento, se questo avviene in modo lineare? La differenza tra filosofia positiva e negativa viene spiegata da Heidegger come la differenza tra due domande, una orientata al (cosa?) ed un'altra all' (che?). Tuttavia resta la questione: come viene concepita tale «distinzione [*Unterscheidung*]»? La risposta di Heidegger è lapidaria: «die Notwendigkeit *dieser* Unterscheidung dunkel und ungefragt blieb und auch bei Schelling selbstverständlich bleibt»²⁸⁶. Tale distinzione non chiarita è la testimonianza dell'appartenenza di Schelling al pensiero occidentale, ossia all'ontoteologia, apparendo già in Aristotele e Platone come raddoppiamento di "ontologia" e "teologia", e finendo per confluire nel raddoppiamento di Nietzsche di "volontà di potenza" e "eterno ritorno dell'uguale"²⁸⁷.

CONCLUSIONI E PASSAGGIO

La realtà dello "storico", in particolare del passato, non si esprime in un "le cose sono andate così" il meno possibile lacunoso, ma la realtà di ciò che è stato sta nella sua possibilità, che in quanto tale si manifesta soltanto come una risposta ad una interrogazione vivente, che una

²⁸⁶ GA88, 139. La traduzione letterale del brano è: «la necessità di questa differenza resta oscura e indomanda e anche presso Schelling resta autocomprendente».

²⁸⁷ *Ivi*. Su Nietzsche, cfr. anche GA6.1, 416-417; tr. it. pp. 384-385. Secondo Tomatis, tuttavia, l'interpretazione di Heidegger è una forzatura del testo schellinghiano, che non arriva a coglierne le motivazioni e le istanze più profonde. «Heidegger incorre in un eccesso di utilizzo di proprie categorie nell'interpretare Schelling almeno in due aspetti decisivi. Innanzitutto deduce, seppur contrappositivamente, dall'espressione schellinghiana "das unvordenkliche Seyn" quella ben differente di «das vordenkende Denken»: all'essere impensabile dal pensiero, immemorabile, si giungerebbe automaticamente, attraverso la negazione, il venir meno di un pensiero prepensante, che avrebbe dunque heideggerianamente una certa precomprensione dell'essere, inteso però non nel modo heideggeriano [...]. Inoltre Heidegger intende la necessità dell'ente immemorabile come necessariamente necessaria, *natura sua* [...]. F. Tomatis, *Kenosis del logos*, op. cit., p. 44.

presenza futura si pone nel senso del “che cosa possiamo fare?”.
Nell’inesauribilità delle possibilità, e non nell’ottusa abilità e ricerca di un
risultato, consiste l’oggettività dello “storico”²⁸⁸.

Il confronto con la filosofia di Schelling da parte di Heidegger è molto ricco. Innanzitutto perché, come si è visto durante le analisi sviluppate finora, Schelling è uno degli autori che Heidegger tiene in maggiore considerazione, e che sicuramente colloca tra i pensatori fondamentali della filosofia occidentale. In secondo luogo perché si colloca in un periodo cruciale per lo sviluppo del pensiero di Heidegger stesso: in questo periodo (gli anni '30) vengono infatti scritti alcuni testi tra i più importanti del *corpus* delle sue opere, il saggio *Vom Wesen der Wahrheit*, il testo dei *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, la *Einführung in die Metaphysik*, e la maggior parte dei corsi che andranno a comporre i due volumi del *Nietzsche*.

Le scelte metodiche sono state fundamentalmente due. Innanzitutto si è scelto di prendere in considerazione non soltanto il testo pubblicato da Heidegger stesso nel 1971 (ma risalente al corso effettuato nel 1936), che è stato il più considerato dalla storia della critica di tale tematica. Si è invece scelto di tener conto di tutti i luoghi in cui Heidegger affronta tematicamente il pensiero di Schelling, siano essi corsi universitari (*Vorlesungen*), seminari (*Seminaren*) o semplici appunti personali. È stata tuttavia mantenuta la centralità del corso del 1936 come “pietra di paragone” per gli altri “luoghi”, in quanto esso è il testo più ampio, il più organicamente costruito, ed infine anche quello che Heidegger stesso ha scelto di presentare al pubblico negli anni '70, nonostante fossero passati ormai trentacinque anni, come la “sua lettura” di Schelling.

A partire da un approfondimento abbastanza ampio del testo principale, rispetto al quale si sono messi in evidenza – con l’ausilio di una letteratura critica, che ad oggi è molto ampia e approfondita – i temi che a mio avviso sono essenziali nella lettura heideggeriana, si è proseguito attraverso l’individuazione delle variazioni teoriche e metodologiche degli altri luoghi del confronto rispetto al principale.

²⁸⁸ GA26, 88; tr. it. pp. 90-91.

§1. *La storia del confronto. Temi principali emersi*

Le prime testimonianze di un confronto sono molto brevi, ma già indicative dell'impostazione complessiva che Heidegger darà anche negli anni a venire al confronto con Schelling. Il seminario svoltosi nel semestre invernale del 1927/28 a Marburg ed il corso dell'anno successivo sempre presso la stessa università contengono affermazioni relative all'intera opera di Schelling limitate per numero, ma non per estensione né per pregnanza. Durante il corso, dedicato all'idealismo tedesco ma con solo poche pagine dedicate a Schelling, si evince da alcuni accenni l'importanza accordata a Schelling rispetto agli altri autori, e alle *Philosophische Untersuchungen* in particolare rispetto al resto della sua opera. Questo testo era stato studiato da Heidegger durante un seminario del semestre precedente: negli appunti preparatori ad esso emerge l'appartenenza della lettura di Schelling al contesto teorico di *Sein und Zeit*, nel quale l'analitica esistenziale costituisce un momento centrale della ricerca ontologica; gli argomenti principali di queste brevi referenze a Schelling sono il problema della coesistenza degli opposti, un abbozzo di critica alla soluzione schellinghiana all'esistenza del male ed infine l'importanza metafisica del "volere" per l'idealismo.

Il corso del 1936, poi pubblicato da Heidegger stesso nel 1971, è stato analizzato grazie anche alla consistente letteratura secondaria che ad oggi è presente. Volendo estrapolare le "linee di forza" del testo, più che ricostruirne in modo pedissequo l'andamento, o più che valutarne l'effettiva aderenza all'intento del filosofare schellinghiano, si è deciso di raccogliere le molteplici strade in esso percorribili attorno a tre snodi principali: il sistema, la libertà e l'essere. Tali tematiche evidentemente sono quelle fondamentali per i due pensatori in questione²⁸⁹, pertanto costituiscono a mio parere un possibile e utile punto di vista sul confronto che Heidegger intraprende.

Il sistema è considerato da Heidegger in stretta relazione alla domanda ontologica. Solo

²⁸⁹ In particolare "il sistema" e "la libertà" per Schelling, e "l'essere" per Heidegger. La maggior parte dei testi di critica generale e particolare dedicati ai nostri autori possono confermare questa posizione.

in quest'ottica acquista rilevanza il tentativo compiuto da Schelling nelle *Philosophische Untersuchungen*, un testo considerato da Hegel (e da molti altri con lui) «profondo», ma «isolato» nell'articolazione della filosofia schellinghiana e dunque poco utile al progetto sistematico. Tale progetto si fonda, secondo la lettura heideggeriana, sulla centralità del «sapere» – e di un sapere di tipo «matematico», ossia volto alla considerazione dell'ente nelle sue possibilità «d'uso» – e sull'«intuizione intellettuale dell'Assoluto», la quale secondo Schelling mette in rapporto l'uomo con le condizioni di possibilità ultime dell'esistenza. La specificità del pensiero di Schelling è la sua volontà di costruire – secondo l'espressione usata da Heidegger – una «metafisica del male» come sistema. Il male è infatti, secondo Schelling (e Heidegger con lui), una possibilità *ontologica* dell'uomo che, nel pensiero di Fichte e Hegel, verrebbe esclusa nella sua realtà dal sistema²⁹⁰.

Il male entra in gioco con la libertà. Di quest'ultima Heidegger individua nella storia della filosofia sette definizioni, e a suo avviso quella di Schelling (ossia libertà come «facoltà del bene e del male») è la definizione più fondamentale. Attorno a tale significato, Schelling intende condurre una riflessione né morale né politica, bensì sistematica, con due obiettivi: porre la libertà al centro del suo sistema – così come Fichte e Hegel – e allo stesso tempo eliminare ogni formalismo dalla definizione della libertà stessa, considerandone la sua versione umana, la quale è resistente ad ogni tipo di sistema in quanto include la possibilità del male. Dalle analisi svolte mi pare emerga come l'interpretazione di Heidegger, che afferma la «necessità reale del male» come un corollario inevitabile della teoria schellinghiana, sia guidata da una volontà di comprendere il testo nei termini dell'ontologia fondamentale di *Sein und Zeit*, e che dunque il male, più che essere visto nella complessità della sua essenza, che è sì ontologica, ma *anche* morale e politica, venga considerato come un antesignano della *Verfallenheit*, ossia della necessaria “deiezione” dell'apertura dell'essere nell'ente (nel non-essere), e dunque in chiave puramente «esistenziale» (nel senso di *Sein und Zeit*).

La lettura delle due principali questioni di cui sopra porta chiaramente Heidegger a sostenere che il trattato schellinghiano sia un trattato eminentemente ontologico, anzi,

²⁹⁰ Sul tema cfr. A. Anelli, *Heidegger e il male*, Morcelliana, Brescia 2015.

addirittura il trattato che meglio racchiude i caratteri della metafisica onto-teologica occidentale (in quanto fa coincidere perfettamente riflessione ontologica e riflessione teologica). La riflessione ontologica in Schelling non è esplicita, ma Heidegger la rinviene in due passaggi fondamentali del del testo: la problematizzazione del principio d'identità (e del significato della copula) e nella teoria della distinzione (o differenza) [*Unterscheidung*] tra fondamento [*Grund*] ed esistenza [*Existenz*]. L'interpretazione di entrambe le riflessioni portano Heidegger ad asserire che in Schelling vi è il riconoscimento del rapporto stretto che lega il divenire all'essere, e dunque l'impostazione di un sistema fondato sulla motilità e temporalità di quello, sulla sua necessaria apertura all'altro da sé, e dunque sulla sua finitezza; in tutto questo Schelling sarebbe superiore addirittura anche a Nietzsche, il quale invece si fossilizza sull'opposizione ineluttabile di essere e divenire²⁹¹. La "critica" finale di Heidegger a Schelling – che in fondo non è una reale "critica", quanto piuttosto l'osservazione del necessario carattere metafisico della filosofia schellinghiana – si sviluppa proprio a partire da tale posizione: se l'essenza dell'essere è la finitezza, e se l'interrogazione filosofica (e sistematica) non può eludere l'orizzonte dell'immanenza (al sistema, o all'essere)²⁹², allora Schelling «naufraga» nel momento in cui postula un Assoluto infinito che «alla fine della sua rivelazione» eliminerà il male, in quanto altro da sé²⁹³.

Ai fini dell'analisi di tale testo, mi sembra importante sottolineare anche che qui Heidegger fa un uso importante di numerosi termini che afferiscono all'area semantica “-fug-” (*Gefüge, Fuge, Fügung* in particolare). Tale terminologia, ancora poco presa in considerazione dalla critica, avrà tuttavia grande rilievo in molti testi postumi di Heidegger, a partire dai *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*.

Il corso successivo dedicato a Schelling, intraprende una «*erneute Auslegung*» del trattato sulla libertà. Le variazioni riguardano in primo luogo il metodo di lavoro, che vuole

²⁹¹ F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*; tr. it. p. 1771-1772. Nel testo di Heidegger, cfr. SCH, 148 (GA42, 214); tr. it. p. 210.

²⁹² «Ogni sapere relativo alla totalità degli enti deve in qualche modo pensare la totalità in uno con il suo fondamento; di conseguenza, ogni sistema implica una tale immanenza». SCH, 82 (GA42, 117); tr. it. p. 128.

²⁹³ Cfr. SCH, 194 (GA42, 279); tr. it. p. 266.

distanziarsi sia dall'approccio «storiografico» che da quello «sistematico»: viene radicalizzato l'intento di leggere Schelling nel suo potenziale «storico», e dunque il corso non segue più l'andamento del testo, ma tratta direttamente e solamente del «nucleo [Kern]» di esso, ossia la «distinzione [Unterscheidung]» tra «fondamento [Grund]» ed «esistenza [Existenz]». Tali termini vengono precisati nel loro significato, e mostrati nella loro appartenenza al pensiero metafisico: il primo mediante una sorta di ricostruzione archeologica delle sue origini, il secondo mediante una comparazione col concetto di esistenza di *Sein und Zeit*, che culmina con una netta distinzione tra i due (differentemente rispetto ai corsi e seminari precedenti). La distinzione viene descritta come la struttura del "volere", e quindi come l'articolazione della comprensione dell'essere propria del pensiero occidentale. Schelling viene considerato quindi non più colui che è oltre Hegel e per certi versi oltre Nietzsche, ma colui che appartiene con questi al compimento della metafisica. In conclusione del corso riemerge nuovamente la tematizzazione della questione sistematica, la quale viene citata in relazione alla concezione del λόγος come «Sammlung [raccolgimento]» di Parmenide ed Eraclito.

Per comprendere questa variazione di giudizio su Schelling, è prima di tutto utile considerare che il corso, tenutosi nel 1941 a Freiburg, ha una collocazione all'interno della biografia intellettuale di Heidegger abbastanza degna di nota: nel tempo intercorso tra la serie di lezioni precedente e la seguente, hanno luogo la maggior parte dei corsi dedicati all'interpretazione del pensiero di Nietzsche (che poi verranno raccolti nei due volumi apparsi nel 1961, che ancora sono considerati una delle opere più significative di Heidegger), vengono scritti molti dei testi appartenenti alla sezione degli inediti della *Gesamtausgabe*, ed infine vengono collezionati numerosi altri appunti personali, raccolti negli ormai famosi "quaderni neri". È molto probabile che tali eventi abbiano avuto un ruolo nelle novità dell'interpretazione di Schelling del '41²⁹⁴.

I restanti luoghi del confronto sono tre serie di appunti sparsi raccolti in occasione della

²⁹⁴ È provato e autotestimoniato dall'autore stesso che durante i corsi su Nietzsche e nella scrittura dei testi "postumi" Heidegger abbia avviato una riflessione sul proprio percorso filosofico ed il tentativo di avviare un cammino più radicalmente orientato al "pensiero dell'essere". Cfr. F.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers «Beiträgen zur Philosophie»*, op. cit.

Gesamtausgabe. Contemporaneamente all'ultimo corso descritto, Heidegger redige per tre anni degli appunti seminariali (che poi non userà mai effettivamente) sempre relativi ad una lettura del testo di Schelling. In tali pagine a mio avviso son tre le particolarità che emergono: innanzitutto la volontà di legare il testo di Schelling alla filosofia di Kant come suo punto d'origine, in particolare mediante la comune considerazione della libertà come «il centro» o «la chiave di volta» del sistema, e mediante la concezione dell'idealismo come lo sviluppo del pensiero della *Kritik der reinen Vernunft* a partire dal punto focale privilegiato da Heidegger da cui guardare tale opera: la «storia della ragion pura» e l'«architettura della ragion pura». In secondo luogo emerge la sottolineatura della «costruzione [*Konstruktion*]» come il dispositivo mediante la quale l'idealismo fonda i concetti della ragione; in terzo luogo, coerentemente con i passaggi precedenti, Heidegger sottolinea ancora più marcatamente la sinonimia del *System der Freiheit* schellinghiano con un *System der Subjektivität*.

Gli altri brevi appunti, redatti a cavallo tra il '37 e il '38, e negli anni '50, riguardano invece un sommario giudizio sulla «filosofia tarda [*Spätphilosophie*]» di Schelling. Viene riconfermata la considerazione del testo delle *Philosophische Untersuchungen* come il capolavoro insuperato di Schelling, anche a partire dalla dimostrazione che la critica all'*Indifferenz* come «unità» della distinzione di fondamento ed esistenza resta valida anche per quest'ultimo periodo del pensiero schellinghiano come per il precedente.

A questo punto della ricerca si presentano numerose questioni aperte: 1. Qual è il legame tra la *Seinsfrage* di *Sein und Zeit* e la questione relativa all'essenza del sistema propria di Schelling, che spinge Heidegger a confrontarsi con quest'ultima associando le due questioni? 2. Che ruolo svolge la pervasiva terminologia afferente all'area semantica *-fug-* all'interno del pensiero heideggeriano? 3. C'è un rapporto di contenuto, interno, tra la struttura della *Seinsfrage* («cercato», «ricercato» e «interrogato», ossia «essere», «senso dell'essere» ed «esserci») e il modo con cui Heidegger compendia la struttura del sistema («*Fuge*», «*Fügung*», «*Gefüge*»)? 4. Quali sono i motivi che spingono Heidegger a mutare la propria valutazione sulla fedeltà alla storia dell'essere del trattato di Schelling dal 1936 al 1941? 5. Che ruolo ha l'interpretazione di Nietzsche in questo mutamento di giudizio?

§2. Approfondimento di uno dei temi fondamentali e trasversali del confronto

Presupposta tale ricchezza di argomenti, il proseguo della ricerca si orienterà necessariamente soltanto – almeno per ora – ad un ambito specifico della filosofia di Heidegger, che a mio avviso rappresenta uno dei principali temi del confronto con la filosofia schellinghiana (pur ovviamente non esaurendone i contenuti e le possibilità ermeneutiche). È chiaro che il tema centrale di tutta l'*Auseinandersetzung* – come, del resto, di tutta la filosofia di Heidegger – resti sempre il problema dell'essere, la domanda relativa alla sua essenza, la quale è per Heidegger il motore che sempre muove il pensiero stesso, anche se ogni volta dispiegata in modo differente. Dai testi precedentemente analizzati pare che il posto di Schelling sia sicuramente accanto a Hegel e a Nietzsche, in quanto essi rappresentano l'apice del pensiero occidentale, ossia gli autori che portano a completa espressione gli assunti della filosofia che inizia con Platone e Aristotele²⁹⁵. Nietzsche occupa un ruolo specifico, negativo, in quanto egli è colui che opera il ribaltamento del pensiero di cui l'idealismo di Hegel e Schelling è il compimento, portando all'estremo le potenzialità insite in tale pensiero. Fondamentale sarà dunque per la prossima parte di questa ricerca l'approfondimento ed il confronto mirato con tali tappe del pensiero occidentale. Nei *Beiträge zur Philosophie* emerge come Heidegger non si voglia porre "oltre" tale tradizione di pensiero, bensì in una posizione intermedia tra i tre autori sopra nominati ed il pensiero «a-venire»²⁹⁶.

Tale passaggio di testimone, a mio avviso, avviene attraverso una questione che riguarda l'essenza della filosofia nel suo complesso, ossia la questione del sistema. A mio avviso è questo uno dei problemi portanti che Heidegger eredita dalla filosofia dell'idealismo

²⁹⁵ Heidegger, come è noto, assegna un ruolo particolarmente importante al grande poeta tedesco Hölderlin. Egli, tuttavia, pur essendo cronologicamente contemporaneo di Schelling e Hegel, secondo il "pensiero conforme alla storia dell'Essere [*seynsgeschichtliche Denken*]" si colloca più in avanti rispetto al pensiero della metafisica, tant'è che il suo carattere specifico è individuato da Heidegger nel "presagire [*Vor-ahnung*]" il nuovo inizio del pensiero, e non del dispegarlo e fondarlo compiutamente. Per un riferimento ai testi sopracitati, cfr. GA86, 190-191.

²⁹⁶ GA65, 180; tr. it. p. 191.

tedesco e dalla sua critica ad opera di Nietzsche, e che cerca di purificare dall'anima metafisica, per farne fruttare l'istanza ontologica di fondo. Questa operazione è stata già denominata dalla critica heideggeriana come il passaggio «dal sistema alla *Fuge*», sviluppato in particolare nei testi postumi di Heidegger²⁹⁷. L'idea del sistema che sottostà alle elaborazioni dell'idealismo tedesco ha origine in uno dei capitoli finali della *Kritik der reinen Vernunft* kantiana, ossia nell'«Architettonica della ragion pura», in cui è tematizzata la forma e l'ordinamento direttivo del pensiero, che secondo Kant deve essere appunto il sistema. L'intento del lavoro che seguirà sarà dunque quello di analizzare tale passaggio, in particolare nella risposta che Heidegger dà alle domande e alle questioni sottostanti la volontà di costruire un sistema da parte prima di Kant e poi dell'idealismo tedesco, fino a giungere alle *Philosophische Untersuchungen* di Schelling.

Per questo motivo, nella prossima parte della ricerca, mi sembra utile in primo luogo approfondire ulteriormente le riflessioni heideggeriane relative alla questione specifica del sistema. I temi a mio avviso fondamentali sono: il legame tra la questione dell'essere e la domanda suddetta, l'interpretazione heideggeriana della sua origine kantiana e della sua critica nietzscheana, per infine tracciare i confini del concetto e del pensiero orientato ad esso. In secondo luogo può essere interessante raccogliere ed esaminare i passi in cui Heidegger precisa i significati ed i rapporti reciproci tra i termini appartenenti all'area semantica di *Fuge*, la loro origine e la relazione con la questione ontologica, delineando così una sorta di "riflessione architettonica" heideggeriana, finora studiata dalla critica soltanto nel suo portato negativo nei confronti della precedente sistematica idealista.

²⁹⁷ Il testo classico di riferimento che commenta tale passaggio è F.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers «Beiträgen zur Philosophie»*, pp. 16-41. In un certo senso, anche S. Sikka è sostenitrice di questa continuità: "I wish to make the stronger claim that Heidegger's interpretation of Anaximander is actually guided by what comes to light for him through his confrontation with Schelling". L'interpretazione di Anassimandro, effettuata più volte da Heidegger, si avvale infatti proprio della terminologia della *Fuge* per tradurre i termini fondamentali del pensiero anassimandreo di δίκη e ἀδικία. S. Sikka, *Heidegger's appropriation of Schelling*, op. cit., p. 437.

CAPITOLO 2

IL PERCORSO DI OLTREPASSAMENTO DEL SISTEMA: *SEINSFRAGE*, SISTEMA, *FUGE*

μελέτα τὸ πᾶν

[*Abbi cura dell'ente nella sua totalità*]¹

Nel capitolo appena concluso l'intento principale era quello di delineare i tratti del confronto heideggeriano con Schelling, al fine di mettere in rilievo le "linee di forza" della teoresi heideggeriana, cercando il più possibile di rimanere legato ai testi dell'autore. Mediante questo sguardo al testo uno dei temi principali che è emerso dalla lettura è la questione del "sistema". Solitamente si considera Heidegger un pensatore che osteggia apertamente l'istanza del sistema, come un retaggio proprio del pensiero metafisico, del pensiero occidentale e soprattutto moderno, il quale va necessariamente superato per poter permettere e preparare l'avvento di una nuova epoca nella storia dell'essere².

È forse utile una ripresa delle affermazioni heideggeriane relative al sistema nei testi del confronto con Schelling, al fine di stabilire un punto di partenza problematico nel pensiero di Heidegger che ci possa guidare durante questa ispezione.

¹ Periandro di Corinto

² Cfr. a tal proposito l'interessante confronto svolto da Herrmann Mörchen tra Heidegger ed Adorno in merito proprio all'atteggiamento rispetto al sistema. In tale studio vien fatto emergere come pur essendo entrambi avversi al sistema hegelianamente inteso, in Adorno vi sia una valorizzazione maggiore delle istanze positive contenute della questione stessa del sistema. H. Mörchen, *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Klett-Cotta, Stuttgart 1981, pp. 519-531.

Riporto nuovamente la “definizione” di sistema data da Heidegger nel corso del 1936, costruita attorno al termine *Fuge* e ad altri termini semanticamente affini:

«Sistema» non è il puro ordinamento di un contenuto dottrinale già presente, ai fini di un insegnamento semplice per principianti nelle scienze. [...] sistema è invece la disposizione [*Fügung*] di ciò stesso che può essere saputo, il dispiegamento e la configurazione che lo fondano; anzi, ancor più propriamente: il sistema è la disposizione [*Fügung*], conforme al sapere, della struttura [*Gefüge*] e della fuga [*Fuge*] dell’ente nella sua entità³.

Il significato preciso di questa terminologia resta ancora da esplorare. Ciò che invece è possibile affermare con certezza è che per Heidegger ciò che rende il sistema moderno tale è la conformità di esso al “sapere”. Fondamentale per esso è l’anticipazione di una «struttura dominabile [*beherrschbaren Gefüge*]» dell’ente, che rende il pensiero “legislatore” della totalità dell’ente, progettando così una «struttura matematica» di ciò che è⁴. La particolarità del testo delle *Philosophische Untersuchungen* schellinghiane sta, per Heidegger, nella problematizzazione dell’idea di sistema mediante la questione del male, correlato essenziale della libertà: «la realtà effettiva del male manda all’aria il sistema»⁵. La soluzione prospettata da Schelling viene interpretata da Heidegger come una «metafisica del male» che individua nella riformulazione dell’ontologia il solo possibile punto di svolta per la problematicità del rapporto tra i due termini contrastanti (male e sistema). Nel corso del 1941 la predilezione per Schelling rispetto ad altri autori (ed in particolare Nietzsche) verrà smorzata, in quanto Heidegger riconosce anche nel suo pensiero l’essenza metafisica. Questo lo porterà ad affermare che tali autori (Hegel, Nietzsche e Schelling), pur portando le possibilità del domandare filosofico alle sue possibilità più estreme e profonde, sono ormai appartenenti ad un’epoca passata, da superare.

³ SCH, 34 (GA42, 50); tr. it. p. 70 (traduzione modificata).

⁴ SCH, 39 (GA42, 56-57); tr. it. p. 76.

⁵ SCH, 118 (GA42, 170); tr. it. p. 172. T. Buchheim, „*Metaphysische Notwendigkeit des Bösen*“. *Über eine Zweideutigkeit in Heideggers Auslegung der Freiheitsschrift*, p. 186.

In questo capitolo bisognerà dunque articolare nel dettaglio alcuni nessi e alcune prese di posizione che sono presenti – forse parzialmente sottotraccia – nella posizione heideggeriana relativa a tale tematica. Le domande a cui si deve ora rispondere sono queste:

1) Innanzitutto va meglio compreso ed approfondito quale sia il rapporto tra la domanda dell'essere, la *Seinsfrage*, e il sistema. Infatti, pur avendo Heidegger enunciato la vicinanza di queste due istanze, né in *Sein und Zeit* – dove introduce ufficialmente il suo modo di intendere tale domanda e di porla – né in altri scritti che parlano della questione dell'essere, dice tematicamente quale sia tale rapporto. Certamente questo collegamento non è inedito nella filosofia, in quanto tutta la cosiddetta “filosofia classica tedesca”, avendo come interesse prioritario la costruzione di un sistema, non ha mai ignorato la domanda rivolta all'ente in quanto tale, ossia all'essere dell'ente⁶. Tuttavia non è possibile assumere tale collegamento come certo anche per il pensiero heideggeriano, come se esso si svolgesse negli stessi termini, ad esempio, della concezione kantiana del sistema contenuta nella *Kritik der reinen Vernunft*⁷, o di quella hegeliana con cui inizia la *Wissenschaft der Logik*⁸. Tali associazioni sono plausibili, a patto però di non presupporle, e dunque di articolare il rapporto a partire dall'interno del pensiero heideggeriano. Vorrei quindi cercare di mostrare come Heidegger giunga alla volontà di volersi confrontare con l'idea di sistema non soltanto per un interesse storiografico, legato alla necessità di riportare tale impostazione di pensiero di autori che egli affronta per approfondire altre questioni o per una necessità didattica, bensì per una esigenza che emerge dalla meditazione e dall'approfondimento della stessa *Seinsfrage*, la quale, pur essendo impostata nella sua forma in *Sein und Zeit*, provoca una continua riflessione da parte del nostro autore.

2) Una volta individuato il valore ontologico della questione sistematica, è opportuno risalire alle sue origini storiche, non tanto al fine di restituirne una ricostruzione precisa, quanto piuttosto di vedere in quale passaggio storico Heidegger situò la questione del

⁶ Cfr. R. Bernet, *Was ist die deutsche Philosophie?*, in F. Fabbianelli, S. Luft, *Husserl und die klassische deutsche Philosophie* (vol. XI di *Phaenomenologica*), Springer, 2014, pp. 13-27.

⁷ Ad esempio, cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A598-B626; tr. it. p. 416.

⁸ Cfr. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Hrsg. D. L. von Henning, Dunker & Humblot, Berlin 1841, pp. 72-73; tr. it. A. Moni, C. Cesa, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 70

sistema. Questo potrà essere utile poi per seguirne la traccia insieme a Heidegger, per vedere come tale questione ha influito nel corso della storia. Lo scopo finale di questo approfondimento è quello di capire in origine quali domande hanno fatto sorgere l'idea di sistema, e dunque quali sono secondo Heidegger i motivi che hanno spinto il pensiero ad orientarsi in quel modo piuttosto che in un altro. Questo ci permetterà di delineare con precisione che cosa potrà "sopravvivere" alla critica heideggeriana alla filosofia occidentale relativamente alla questione che stiamo analizzando. L'autore che inaugura storicamente la "corsa" verso la costruzione di sistemi è certamente Kant. Heidegger non compie mai esplicitamente uno studio sulla storia del concetto, tuttavia durante i suoi numerosi incontri con Kant, il tema del sistema emerge. Ciò che vogliamo andare a vedere è dunque la lettura heideggeriana dell'idea di sistema nella *Kritik der reinen Vernunft*, in cui bisognerà sottolineare che cosa secondo Heidegger è determinante per esigere un sistema, e soprattutto per esigerlo in tale forma.

3) In terzo luogo, risalendo ad un livello logico ancora precedente, non possiamo dare per scontato neppure il significato e il ruolo che Heidegger assegna al sistema. Infatti, come forse è noto, Heidegger ha una determinata posizione critica rispetto al concetto tipicamente moderno di sistema, e tale posizione va sicuramente articolata e osservata nel dettaglio, al fine di comprendere qual è l'effettivo punto d'appoggio su cui essa fa leva. Va però anche sondata la differenza e l'abisso che Heidegger pone tra la sua critica personale all'idea di sistema e quella altrettanto nota e potente dispiegata da Friedrich Nietzsche il secolo precedente. Questo secondo passaggio non è assolutamente accessorio alla critica heideggeriana, in quanto Nietzsche stesso diventa nel corso dell'analisi del suo pensiero parte della critica "conforme alla storia dell'essere [*seynsgeschichtlich*]", finendo per incarnare la tappa fondamentale e finale della storia della metafisica – intesa come modalità di comprensione dell'essere – alla quale tuttavia lo stesso Nietzsche sosteneva di essere già estraneo. In questo capitolo bisognerà quindi accennare anche alla critica heideggeriana a Nietzsche per quanto riguarda l'idea di sistema. Rimanendo sempre obbligatoriamente all'interno del pensiero heideggeriano – in quanto un confronto critico con l'interpretazione di Heidegger del pensiero di Nietzsche sarebbe un lavoro molto ampio e non necessario alla logica di tale studio – sarebbe opportuno tratteggiare sia il modo in cui Heidegger

valorizza l'avversione nietzscheana al sistema, sia la sua tesi della permanenza del pensatore dell'eterno ritorno all'interno di un paradigma sistematico metafisico.

4) L'ultimo passaggio sarà l'approfondimento e la verifica della tesi specifica di questa seconda parte dello studio, ossia l'affermazione che Heidegger non rifiuti totalmente il sistema. Certamente egli prende esplicitamente le distanze dall'idea di sistema così come si è storicamente istituita. Tuttavia, dalle analisi precedenti emergeranno alcune istanze, questioni, problematiche, che durante il pensiero moderno hanno trovato risposta nell'idea di sistema, ma che tuttavia non sono legate necessariamente a quel tipo di risposta. Si dovrà quindi sottolineare quali siano le domande fondamentali che Heidegger – esplicitamente o meno – recupera, e successivamente mostrare come si strutturi la risposta che Heidegger escogita ad esse, senza però ricadere nella soluzione sistematica moderna.

Nello studio delle questioni suddette sarà ora necessario ampliare lo sguardo ad altri testi heideggeriani, al fine di vedere come le tesi sostenute nei testi di confronto con Schelling si relazionino alle vie seguite dalla riflessione personale e originale di Heidegger, per mostrare come il concetto architettonico problematico del "sistema" entri in gioco e sia meditato in modo originale e positivo da Heidegger stesso.

2.1. L'ARTICOLAZIONE DELLA DOMANDA SULL'ESSERE

Per comprendere la connessione tra la domanda rivolta all'essere e la questione del sistema, è possibile partire dal testo di Heidegger che pone la *Seinsfrage* nel modo più esplicito possibile, ossia l'opera del 1927 *Sein und Zeit*. Come premessa e giustificazione storiografica di tale associazione, che pare essere all'epoca di *Essere e tempo* non ancora maturata, è necessario dare un rapido sguardo all'ambiente culturale e filosofico in cui nascono e crescono le riflessioni heideggeriane dalle quali poi sorge il testo suddetto. Pur

essendo evidente sin dalla dedica («A Edmund Husserl // con venerazione e amicizia»⁹) e dall'editore¹⁰, infatti, che la volontà del nostro autore fosse quella di porsi in dialogo in particolare con il nascente movimento fenomenologico, è altresì molto probabile che in tale testo sussista un confronto tacito con la grande scuola filosofica del neokantismo, alla quale Heidegger si era formato (aveva ottenuto la promozione con Heinrich Rickert, di cui era stato anche assistente), e con la quale aveva allora continuamente a che fare, essendo Marburg, la sede in cui Heidegger insegnò dal 1923 al 1928, proprio uno dei centri principali della filosofia neokantiana. Tale rapporto emerge in particolare nelle prime lezioni heideggeriane tenute dal 1919 al 1923 presso l'università di Freiburg in qualità di assistente di Husserl, ma anche nella parentela che alcuni concetti centrali della riflessione giovanile del nostro autore manifestano nei confronti di riflessioni coeve di alcuni autori neokantiani come Dilthey, Rickert, Windelband, Cohen, Lotze, Natorp e Cassirer¹¹. A partire dall'ipotesi della sussistenza di tale collegamento sotterraneo, è possibile anche ipotizzare (come alcuni studi recenti hanno fatto) la permanenza in Heidegger di un interesse verso la questione del sistema e della "sistematicità", mutuato dalla forte sussistenza di questa istanza nel pensiero di alcuni autori neokantiani molto importanti per Heidegger, come Hermann Cohen e Paul Natorp¹².

⁹ SZ, III (GA02, III); tr. it. p. 7.

¹⁰ *Sein und Zeit* apparve per la prima volta nella collana "Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung" fondata da E. Husserl presso l'editore Max Niemeyer di Tübingen, nella quale apparvero moltissimi dei principali testi che caratterizzarono l'ascesa del movimento fenomenologico. Cfr. la testimonianza di Heidegger del 1963 *Mein Weg in die Phänomenologie*, in GA14, *Zur Sache des Denkens*, Hrsg. F.-W. Von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 2007, pp. 93-102; tr. it. E. Mazzarella, *Tempo e essere*, Guida, Napoli 1980, pp. 183-190.

¹¹ È ricco di riferimenti su tale tema lo studio di Ernst Wolfgang Orth, *Heidegger e il neokantismo*, in F. Bianco (ed.), *Heidegger in discussione*, Franco Angeli, Milano 1993, pp. 274-294. Cfr. anche C. Strube (Hrsg.), *Heidegger und der Neokantianismus*, Königshausen&Neumann, Würzburg 2005.

¹² Gli studi a cui mi riferisco sono J. Stolzenberg, *Ursprung und System: Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohen, Paul Natorp und beim frühen Martin Heidegger*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1995; S. Käufer, *Systematicity and Temporality in Being and Time*, in «Journal of the British Society for Phenomenology», 33, 2 (2002), pp. 167-187.

Per quanto tuttavia il pensiero di Heidegger sia in relazione con la filosofia neokantiana, egli ci tiene a distanziarsi da essa, impostando un modo molto differente di fare filosofia, e appoggiandosi alla fenomenologia come metodo per le sue ricerche. Non possiamo quindi sostenere che l'interesse heideggeriano a tale tema sia uno esplicito sviluppo ed una continuazione della riflessione neokantiana, pur essendo tuttavia probabile una influenza.

Per poter allora affermare una connessione interna tra la domanda rivolta all'essenza dell'essere e la domanda sul sistema, occorre mostrare che quest'ultima derivi dalla prima, ossia che nella domanda sul sistema (precedente cronologicamente la posizione della domanda ontologica di *Sein und Zeit*) si possano ritrovare i caratteri fondamentali della *Seinsfrage* stessa. La tesi sostenuta dalla critica, che qui vorremmo approfondire, afferma che il confronto con l'idealismo tedesco, e dunque con l'idea di sistema, sopraggiunse a Heidegger come possibilità di un ampliamento della domanda dell'essere, da domanda sul "senso" o "verità" dell'essere a domanda coinvolgente anche la "totalità dell'ente"¹³. Questo significa che si dovrà mostrare come la domanda sull'essere contenga necessariamente un riferimento ineliminabile all'ente che la spinge verso di esso; successivamente, come si era previsto precedentemente, si dovrà approfondire l'origine dell'esigenza kantiana del sistema e la sua critica nietzscheana agli occhi di Heidegger. In mezzo a questi due momenti della ricostruzione, occorrerà però approfondire quello che potrebbe essere il passaggio tra la *Seinsfrage* di *Essere e tempo* e la dottrina del sistema, ossia l'ipotesi avanzata da Heidegger nel corso del semestre estivo del 1928 intitolato

¹³ «Die Auseinandersetzung mit der Metaphysik des deutschen Idealismus ihrerseits [...] dräng sich mit der Ausweitung der Seinsfrage von der Frage nach dem Sinn und der Wahrheit des Seins im Umkreis von *Sein und Zeit* zur Frage nach dem Seienden im Ganze geradezu auf». D. Köhler, *Kontinuität und Wandel. Heideggers Schelling-Interpretationen von 1936 und 1941*, p. 189. Vorrei fare una ulteriore osservazione: la necessità di partire dall'ente per interrogare l'essere è propriamente espressione di quella metafisica che Heidegger intende superare. È forse allora questa una ipotesi sbagliata? A mio parere no, in quanto Heidegger non teorizza il superamento della considerazione dell'ente *qua talis*, ma dell'ente come essenza formale dell'essere. In *Essere e tempo* si cerca nell'ente-esserci una via d'accesso all'essere. Questo approccio è proprio l'approccio criticato nella fase successiva del pensiero di Heidegger, e tuttavia l'attenzione all'ente rimane anche in quella fase, anche se "rovesciata", ossia l'ente è ciò che viene caratterizzato (e ordinato) dall'essere.

Metaphysische Anfangsgründe der Logik. Im Ausgang von Leibniz della “metaontologia” o “ontica metafisica” come passaggio inevitabile per l’ontologia fondamentale, cioè per la risposta alla questione dell’essere¹⁴.

La posizione della suddetta questione si incontra rapidamente all’interno dell’*Hauptwerk* heideggeriano: fin dalla citazione platonica in esergo, Heidegger pone il problema: «È chiaro infatti che voi da tempo siete familiari con ciò che intendete propriamente quando usate l’espressione *essente* [öŵ, *seiend*]; anche noi credemmo un giorno di comprenderlo, ma ora siamo caduti nella perplessità»¹⁵. Dopo aver constatato la necessità di porre nuovamente in modo esplicito la domanda relativa all’essere, Heidegger descrive la “struttura formale” di ogni domandare teoretico: la domanda sull’essere è a pieno titolo una questione filosofica, da non rubricare dunque nell’ambito pre-filosofico e “quotidiano” (per quanto, come è noto, tale ambito non risulti a Heidegger affatto estraneo o ininfluenza nella comprensione del senso dell’essere¹⁶) ma, in quanto costituisce una forma particolare di quel comportamento che è il “cercare”, da analizzare a partire dalla

¹⁴ GA26, 199ss.; tr. it. pp. 186ss. D. Köhler afferma: «[Nel corso del 1928] hatte Heidegger im Rückgriff auf die Konzeption von *Sein und Zeit* die Notwendigkeit eines “Umschlags” der Fundamentalontologie in eine “metaphysische Ontik” bzw. “Metontologie” aufgewiesen mit der Begründung, dass das Verstehen von Sein (das Fragestellung von *Sein und Zeit*) je schon die faktische Existenz des Daseins, diese wiederum das faktische Vorhandensein der Natur und folglich eine mögliche Totalität von Seiendem zur Voraussetzung habe». D. Köhler, *Kontinuität und Wandel. Heideggers Schelling-Interpretationen von 1936 und 1941*, p. 189.

¹⁵ Platone, *Sofista*, 244a, cit. in SZ, 1 (GA02, 1); tr. it. p. 10.

¹⁶ Il fatto che ci muoviamo sempre in una precomprensione dell’essere è una delle tesi più considerate della filosofia heideggeriana. Tale precomprensione da una parte è ciò che ci permette di rapportarci costantemente a qualcosa come “l’ente”, ma dall’altra parte è proprio ciò che, in base alla sua peculiarità, ci copre il senso autentico dell’essere. Afferma Heidegger: «La “presupposizione” dell’essere ha il carattere di un colpo d’occhio preliminare [*vorgängige Hinblicknahme*] sull’essere, in modo che, in base a questa prima ispezione, l’ente in esame venga provvisoriamente articolato nel suo essere. Questo colpo d’occhio direttivo sull’essere nasce da quella comprensione media dell’essere in cui già da sempre ci muoviamo e che, alla fine, appartiene alla costituzione essenziale dell’esserci». SZ, 11 (GA2, 15); tr. it. pp. 19-20.

sua struttura formale. Tale forma di comportamento, in quanto appartiene al domandare teoretico, condivide con tutte le questioni simili la struttura della domanda¹⁷:

Il cercare, in quanto cercare qualcosa, ha un suo *cercato*. Ogni cercare qualcosa è in qualche modo un interrogare qualcuno. Oltre al cercato, il cercare richiede *l'interrogato*. Quando il cercare assume i caratteri di una vera e propria ricerca, cioè un assetto specificatamente teoretico, il cercato deve essere determinato e portato a livello concettuale. Nel cercato si trova dunque, quale vero e proprio oggetto intenzionale della ricerca, il *ricercato*, ciò che costituisce il termine finale del cercare¹⁸.

Come ho già mostrato precedentemente¹⁹, tra le due domande (ontologica e sistematica) sussiste sicuramente una connessione data dalla struttura stessa del domandare, la quale dunque è comune a tutte le questioni teoretiche. Tuttavia non è sufficiente questo per mostrare che tra le due domande vi è una coappartenenza essenziale.

Sulla strada del chiarimento di tale coappartenenza, è utile continuare nell'analisi della domanda fondamentale. Come correlati di tale struttura formale, Heidegger pone questi "oggetti" (che non possono essere definiti tali *strictu sensu*): «il *cercato* è l'essere»; «il *ricercato*, il senso dell'essere»; e infine «*l'interrogato* è l'ente stesso»²⁰.

Ciò che interessa qui maggiormente sottolineare è la terza parte della struttura della domanda, ossia il fatto che essa includa sempre anche un «interrogato», che nella domanda ontologica non può che essere l'ente [*das Seiende*]. Tuttavia, osserva Heidegger, l'accesso all'essere dell'ente non può essere dato per scontato; da qui la domanda: «in *quale* ente si

¹⁷ F.-W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von "Sein und Zeit". Band 1: "Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein"*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1987, p.52.

¹⁸ SZ, 5 (GA02, 7); tr. it. p. 16.

¹⁹ Cfr. *sopra*, p. 62.

²⁰ SZ, 6 (GA02, 8-9); tr. it. p. 17-18.

dovrà cogliere il senso dell'essere?»²¹. Ciò che quindi è essenziale sottolineare è che fin dalla prima impostazione della domanda, l'attenzione è rivolta non solo all'emergere dell'essere, al presentarsi dell'essenza dell'essere (nella sua "differenza" rispetto all'ente, come verrà specificato in seguito), ma anche al permanere dell'ente come ciò che va interrogato, come l'unico punto di partenza dal quale è possibile porsi una domanda sull'essere:

Poiché il fenomeno, inteso fenomenologicamente, è sempre e soltanto l'essere, e l'essere è sempre l'essere dell'ente, il progetto di ostensione dell'essere richiede prima un approccio adeguato all'ente. L'ente deve parimenti manifestarsi secondo la modalità di accesso che è propria di esso [...]. Il compito preliminare di un'assicurazione «fenomenologica» dell'ente esemplare come punto di partenza per l'analitica autentica è già sempre prescritto dal fine di questa analitica stessa²².

Tale posizione è molto ambigua e discussa, e sarà la causa di parecchi "fraitendimenti" di *Sein und Zeit*, in quanto verrà spesso dimenticato il contesto della domanda rivolta all'essere nel quale l'attenzione all'ente si pone, facendo attenzione perlopiù all'analisi («analitica») – peraltro effettivamente molto efficace e affascinante, e per questo con una amplissima *Wirkungsgeschichte* – dell'ente "esemplare" eletto da Heidegger a fondamento metodologico dell'ontologia fondamentale. Notoriamente, l'ente su cui il nostro autore svolge la sua analitica è l'«esserci [*Dasein*]», ossia l'«ente, che noi stessi sempre siamo [*Seiende, das wir selbst je sind*]»²³. Il motivo di tale scelta è il fatto che noi, in quanto "interroganti", siamo l'esserci. All'uomo in quanto è l'esserci è già in qualche modo aperto l'accesso all'essere: egli innanzitutto lo precomprende non tematicamente, altrimenti non sarebbe possibile in alcun modo porsi la domanda su tale problema, poiché "la posizione

²¹ SZ, 7 (GA02, 9); tr. it. p. 18. «Die Zugangsart des Befragenden, die Art, in der er auf das zu Befragende zugeht, un korrelativ das Wie des Zugänglichwerdens des befragten Seienden sind keine Selbstverständlichkeit. Die Art des Zugangs zum Seienden wird eine methodische Frage». F.-W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, op. cit., p. 66.

²² SZ, 37 (GA02, 49-50); tr. it. p. 53.

²³ SZ, 7 (GA02, 10); tr. it. p. 19.

di un problema, in quanto cercare, ha bisogno di essere preliminarmente guidata da ciò che è cercato”²⁴. Inoltre noi siamo quell’ente di cui il cercare l’essere ricercandone il senso costituisce il nostro *modo d’essere*. Così dicendo, Heidegger afferma che, perlomeno a livello formale, abbiamo accesso ad un ente il cui essere è per noi determinato e disponibile. A questo punto, la ricerca ontologica proseguirà mediante una «analitica dell’esserci» interpretata come «ontologia fondamentale».

Per non fraintendere l’intenzione dell’autore è importante ricordare che, nonostante le apparenze, l’obiettivo non era quello di svolgere una analisi antropologica, bensì l’analisi di un “ente” considerato nel suo essere, finalizzata alla comprensione di quest’ultimo²⁵. Inoltre, è importante tener conto che, pur essendo interrogato un ente, la questione ontologica di cui l’analitica dell’esserci fa parte non si rivolge all’essenza specifica di un ente o di un campo specifico dell’ente, bensì all’essere stesso, differenziandosi così da ogni altra ricerca teoretica²⁶.

Ciò che si vorrebbe mettere in evidenza ora è che, nell’avviarsi del domandare heideggeriano, il criterio di scelta dell’esserci come ente esemplare a partire da quale è possibile cercare l’essere non sia solamente l’accesso all’essere di questo ente. È essenziale per tale elezione il fatto che, mediante l’analitica dell’esserci, Heidegger pensa di poter avere accesso all’essere della totalità dell’ente, e non soltanto dell’essere di un ente singolo²⁷.

²⁴ SZ, 5 (GA02, 7); tr. it. pp. 16-17. Su tale tema vedi le riflessioni di Jacques Derrida contenute in *De l’esprit*. Cfr. J. Derrida, *De l’esprit. Heidegger et la question*, op. cit.; tr. it. pp. 27 ss.

²⁵ «Das Fragen ist als Vollzugsweise das Verhalten des Fragenden, und dieser wird nicht als Mensch, sondern als ein ‘Seiendes’ angesprochen. Damit ist schon angedeutet, daß sich die philosophische Frage nach dem Menschen als Frage nach diesem Seienden in seinem Sein, also als Frage nach dem Sein des Seienden, das der Mensch ist, formuliert». F.-W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, p. 54.

²⁶ «Von den positiv-wissenschaftliche Fragen unterscheidet sie [la “Fundamentalfrage”] sich dadurch, daß sie kein erkennendes Suchen des Seienden, sondern des Seins und deines Sinnes ist». F.-W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, p. 55.

²⁷ L’essere dunque appare a Heidegger fundamentalmente “univoco”? Cfr. F. Volpi, *Heidegger e Brentano: l’aristotelismo e il problema dell’univocità dell’essere nella formazione del giovane Heidegger*, CEDAM, Padova 1976; P. Tonner, *Heidegger, Metaphysics and the Univocity of Being*, Continuum International Publishing Group, London/New York 2011.

È indicativa una annotazione che egli stesso si appunta sulla sua copia personale del testo. A fianco dell'affermazione «*La comprensione dell'essere è essa stessa una determinazione d'essere dell'esserci*», scrive: «Essere qui però non soltanto come essere dell'uomo (esistenza). Risulta chiaro da ciò che segue. L'essere-nel-mondo include *in sé* il riferimento dell'esistenza all'essere nella sua totalità: comprensione d'essere»²⁸. L'accesso alla totalità dell'ente da parte dell'esserci avviene attraverso la mediazione del “mondo”²⁹: tale fenomeno è considerato esser proprio dell'esserci, non “esterno” a questo, ed infatti Heidegger vi dedicherà molte pagine nel corso della sua “analitica” dell'esistenza (ossia dell'essere dell'esserci). Il carattere di accesso all'essere della totalità dell'ente costituisce anche uno dei “primati” rispetto agli altri enti:

L'esserci ha dunque un primato in vari sensi rispetto ad ogni altro ente. In primo luogo ha un primato *ontico*: questo ente è determinato nel suo essere dall'esistenza. In secondo luogo ha un primato *ontologico*: per il suo esser-determinato dall'esistenza l'esserci è in sé «ontologico». Ma all'esserci appartiene anche cooriginariamente, quale costitutivo della

²⁸ SZ, 12 (GA02, 16); tr. it. p. 24. Le *Randbemerkungen* di Heidegger alla sua copia personale del testo, che teneva presso la baita di Todtnauberg (detto per questo *Hüttenexemplar*) sono ora riportate in nota nell'edizione di *Sein und Zeit* della *Gesamtausgabe*.

²⁹ «Ma all'esserci appartiene in linea essenziale l'essere in un mondo. La comprensione dell'essere, propria dell'esserci, concerne perciò cooriginariamente la comprensione di qualcosa come il «mondo» e la comprensione dell'essere dell'ente accessibile nel mondo». SZ, 13 (GA02, 17-18); tr. it. pp. 25-26. È importante qui sottolineare però che ciò a cui Heidegger punta non è assolutamente una comprensione della totalità dell'ente intesa come la “somma” degli enti. A tal proposito, è interessante un paragrafo di un saggio inedito del 1938/39 che recita: «Das Seiende im Ganzen und seine Gänze (Metaphysik und Seyn) deckt sich nicht mit der Summe des Seienden, ganz abgesehen vom Unterschied zwischen Summe und Ganzheit als Weisen der Einigung. Das Ganze ist nicht nur anders und mehr als die Summe, es ist auch zugleich wesentlich weniger, und hier liegt die Hinweisung auf das Seiende im Ganzen beschlossen. Die Unterscheidung des Seienden als solchen – Was-Sein – und des Seienden im Ganzen – Daß-Sein». GA67, *Metaphysik und Nihilismus*, Hrsg. H.-J. Friedrich, Klostermann, Frankfurt a.M. 1999, p. 173. La totalità dell'ente (tradotta da F. Volpi spesso come “l'ente nel suo insieme”, appunto per fugare queste ambiguità) non riguarda né la somma degli enti singoli, né la loro unità generale, né la loro unità sostanziale, bensì l'unità formale ontologica degli stessi, il loro essere appunto. Cfr. F. Volpi, *Glossario*, in *Essere e tempo*, op. cit., p. 604.

comprensione dell'esistenza, una comprensione dell'essere di ogni ente non conforme all'esserci. L'esserci ha pertanto un terzo primato in quanto esso è la condizione ontico-ontologica della possibilità di ogni ontologia³⁰.

A tale primato dell'esserci come via d'accesso all'interrogazione ontologica, e dunque all'analitica esistenziale come ontologia fondamentale, è possibile però collegare alcune osservazioni, effettuate da Heidegger stesso. La prima è una caratteristica propria della comprensione del proprio essere propria dell'esserci, di cui Heidegger terrà già conto durante la ricerca fenomenologica svolta in *Sein und Zeit*:

Il primato ontico-ontologico che si dimostrò proprio dell'esserci potrebbe sviarci nella falsa opinione che questo ente sia anche il primo ad essere dato in sede ontico-ontologica, non solo nel senso di una sua afferrabilità «immediata», ma anche nel senso di una altrettanto «immediata» accessibilità al suo modo di essere. [...] L'esserci, piuttosto, a causa di un modo d'essere che gli è proprio, tende a comprendere il proprio essere *in base* all'ente a cui costantemente e innanzi tutto si rapporta per essenza, cioè in base al «mondo». Fa parte dell'esserci, e perciò della comprensione d'essere che gli è propria, ciò che noi mostreremo come il riflettersi ontologico della comprensione del mondo sulla interpretazione dell'esserci³¹.

La comprensione dell'essere dell'esserci è dunque inizialmente mediata dalla comprensione dell'essere dell'ente. Per questo motivo, paradossalmente, l'esserci, pur essendo l'ente che ha accesso al proprio essere, tende a comprendere quest'ultimo in base all'essere dell'ente che lui non è. La precomprensione iniziale dell'essere dell'ente che abbiamo non è quindi quella derivata dal "nostro" essere, bensì dall'essere dell'ente, all'interno del quale noi ci consideriamo compresi. Tale precomprensione porta con sé tuttavia l'oblio dell'essere stesso. Heidegger pensa quindi che un punto di rottura e di svolta rispetto alla tendenza suddetta possa proprio tramite una approfondita analisi dell'essere

³⁰ SZ, 13 (GA02, 18); tr. it. p. 26.

³¹ SZ, 15-16 (GA02), 21-22; tr. it. pp. 28-29.

dell'ente che noi siamo. Ma a questo punto giunge la seconda osservazione, che Heidegger compie in un appunto manoscritto sulla sua copia personale del testo. Infatti, a fianco della domanda «In quale ente si dovrà cogliere il senso dell'essere?», scrive: «Sono qui accostate due diverse domande; fraindendibile, soprattutto in riferimento al ruolo dell'esserci». Poco più avanti, a fianco della risposta alla domanda appena menzionata, che dice «La posizione esplicita e trasparente del problema del senso dell'essere richiede una adeguata esposizione preliminare di un ente (l'esserci) nei riguardi del suo essere», Heidegger scrive: «Ma il senso dell'essere non lo si ricava leggendolo in questo ente»³². La sovrapposizione di due domande è la seguente: da una parte viene domandato di quell'ente in cui è possibile trovare il senso dell'essere di ogni ente, dall'altra parte si chiede anche dell'ente a partire da cui ha origine l'apertura dell'essere e del suo senso³³. Tale sovrapposizione, e tale impostazione della domanda, crea un fraindimento in base al quale pare che l'essere della totalità dell'ente sia deciso dall'essere dell'esserci, ricalcando così l'impostazione della filosofia idealista. La seconda osservazione, molto netta, appare come una decisa cesura di qualche anno successivo col percorso ontologico effettuato in *Essere e tempo*³⁴.

Da queste poche osservazioni emerge già che la posizione in sé di un ente come via d'accesso alla *Seinsfrage* resti problematica³⁵. Nel testo dei *Beiträge zur Philosophie* Heidegger,

³² SZ, 7 (GA02, 9-10); tr. it. pp. 18-19.

³³ «Streng genommen fragt die erste Frage universell, nämlich nach dem Seienden, an dem der Sinn von Sein überhaupt, also aller möglichen Seinsweisen, abgelesen werden soll, die zweite Frage dagegen speziell nach dem Seienden, von welchem die Aufschließung des Seins (und des Sinnes von Sein) ihren Ausgang zu nehmen hat». F.-W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, op. cit., p. 69.

³⁴ Nei *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* Heidegger prenderà infatti le distanze non dal suo testo precedente, e nemmeno dall'impostazione di esso, ma dalle ambiguità in esso ancora presenti, che saranno causa di importanti fraindimenti (secondo il giudizio dell'autore stesso). Nell'opera postuma afferma, al §172: «In *Essere e tempo* l'esser-ci ha ancora la sembianza dell'"antropologico" e "soggettivistico" e "individualistico" e così via, eppure ha di mira il contrario di tutto ciò». GA65, 295; tr. it. p. 295.

³⁵ Non mi trovo d'accordo con chi, come Steven Galt Cromwell, afferma lapidariamente: «The end of *Being and Time* also means the collapse of its project, the demise of fundamental ontology». A mio avviso vi è sempre più in Heidegger una problematizzazione del testo e delle sue posizioni, ma non

pur non rinunciando assolutamente al ruolo dell'esserci nella ricerca ontologica, ne preciserà meglio lo statuto e la costituzione, dicendo che l'esserci non è interpretabile come un ente fra gli altri (e questo già in *Essere e tempo* emerge), e che esso non è nemmeno la costituzione sostanziale, trascendentale propria dell'uomo in quanto tale, dal momento che «l'esserci significa il fondamento della possibilità dell'uomo futuro e l'uomo futuro è in quanto si fa carico di essere il Ci, ammesso che egli si concepisca come guardiano della verità dell'Essere»³⁶, e dunque l'ente uomo può essere l'esserci solo quando si rende disponibile all'essere che si mostra ad esso.

2.2. IL PASSAGGIO DALLA *SEINSFRAGE* AL CONFRONTO CON L'IDEA DI SISTEMA: LA "METAONTOLOGIA"

La problematicità del rapporto tra questione dell'essere e riferimento all'ente emerge a mio avviso potentemente durante il corso del semestre estivo del 1928 intitolato "Logica" tenuto presso l'Università di Marburg, e pubblicato nel volume 26 della *Gesamtausgabe* col titolo *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*³⁷. Il corso in questione contiene sia una interpretazione del pensiero fondamentale di Leibniz (tant'è che è proprio dagli appunti di questo corso che Heidegger trarrà i contenuti per un saggio dedicato a Leibniz pubblicato in una miscellanea in onore degli ottant'anni di Rudolf Bultmann, suo collega a Marburg³⁸), sia un approfondimento e un ripensamento di alcune tesi di *Sein und Zeit*. Tali lezioni si collocano in un periodo doppiamente interessante per la nostra ricerca:

addirittura un collasso. Cfr. S.G. Cromwell, *Metaphysics, metontology and the end of Being and Time*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 60, 2 (2000), pp. 309ss.

³⁶ GA65, 297; tr. it. p. 297.

³⁷ Tr. it.: *Principi metafisici della logica*. Per i riferimenti storiografici al testo e all'edizione dello stesso, cfr. K. Held, *Nachwort des Herausgebers*, in GA26, 287-291; tr. it. pp. 265-268.

³⁸ Cfr. E. Dinkler (Hrsg.), *Zeit und Geschichte*, Tübingen 1964, pp. 491-507.

innanzitutto il corso si svolge nell'ultimo anno di permanenza di Heidegger a Marburg, che, come dicevamo prima, era uno dei centri principali della filosofia "neokantiana", che ha influenzato il pensiero heideggeriano anche in merito alla problematica del sistema e della sistematicità. Inoltre non solo il luogo del corso, ma anche il periodo in cui esso si è svolto è particolarmente significativo in quanto segue immediatamente alla pubblicazione non ultimata di *Essere e tempo*, corrispondendo dunque ad un tempo di riflessione e di nuova meditazione di Heidegger sulle tematiche presenti del testo summenzionato³⁹.

Rispetto alla ricerca che ora si sta svolgendo, l'interesse contenutistico di questo testo riguarda in particolar modo la posizione della «metaontologia» come componente fondamentale della metafisica accanto all'ontologia fondamentale, già tematizzata in *Essere e tempo*.

Nel riepilogare le posizioni nell'opera da poco pubblicata in merito allo statuto del *Dasein* ed al suo rapporto con la *Seinsfrage* e con la questione del rapporto con gli enti, Heidegger descrive l'esserci come strutturalmente destinato a questi due poli distinti e tuttavia inscindibili:

L'esserci umano è un ente così fatto che appartiene al suo stesso modo di essere, di comprendere qualcosa come l'essere. Noi denominiamo ciò trascendenza dell'esserci, la trascendenza originaria [*Urtranszendenz*]. Per essa l'esserci si rapporta all'ente, è già gettato nella totalità dell'ente⁴⁰

³⁹ «I testi heideggeriani della fase 1927-30 presentano un particolare interesse da diversi punti di vista: i corsi di questi anni sono forse tra i più ricchi di analisi e di prospettive, testimoniando di un continuo approfondimento delle proprie posizioni da parte di Heidegger. [...] L'interesse di questi testi deriva, infatti, anche dal fatto che in essi si aprono una serie di possibilità che Heidegger sembra sondare e che non sempre verranno mantenute nello sviluppo successivo del suo pensiero». R. Terzi, *Ontologia, metaontologia e problema del mondo in Heidegger*, in «Epekeina. International Journal of Ontology History and Critics», 2, 1 (2013), pp. 85-86. Un terzo eventuale motivo di interesse del testo, che tuttavia tocca la nostra ricerca in modo soltanto mediato, è il fatto che proprio in quell'estate venne a mancare Max Scheler, fenomenologo della prima ora, che Heidegger riteneva uno dei massimi intelletti dell'epoca, e col quale aveva intrapreso un profondo confronto e scambio di idee in merito a molte questioni comuni tra i due pensatori. A quello Heidegger dedicherà un elogio proprio durante le lezioni. Cfr. GA26, 62-64; tr. it. pp. 68-70.

⁴⁰ GA26, 20; tr. it. pp. 31-32.

Come abbiamo visto già precedentemente, il problema del senso dell'essere può essere posto a partire dall'esserci, inteso sia come via d'accesso alla questione stessa, sia come ente strutturalmente predisposto ad avere a che fare con l'essere. Nell'approfondire più avanti la costituzione di tale ente, Heidegger introduce un termine nuovo rispetto a *Sein und Zeit*, per cercare di spiegare il livello a cui si pone l'analitica del *Dasein*: esso si colloca in un terreno «metafisicamente neutro», cioè in un livello originario nel quale sono compostibili tutte le possibilità future in cui l'esserci può poi concretizzarsi. Accanto a tale livello, vi è poi un ulteriore terreno dell'esserci, che è quello della sua «dispersione» nella molteplicità delle possibilità intramondane:

dell'essenza dell'esserci in generale, in base al suo concetto metafisicamente neutro, fa già parte una *diffusione* [*Streuung*] originaria, che sotto un profilo ben determinato è *dispersione* [*Zerstreuung*]. Aggiungiamo un accenno grossolano: l'esserci in quanto esistente non si rapporta mai soltanto a un oggetto, e quando ciò avviene, avviene soltanto nella forma del prescindere da altri enti che, prima e contemporaneamente, compaiono sempre insieme⁴¹

La «dispersione» che affianca la «neutralità» originaria propria dell'esserci indica il necessario darsi dell'esserci all'interno della corporeità, di una sessualità e dunque di una molteplicità originariamente possibile; pare non essere dunque un accidente, bensì un carattere fondamentale della struttura dell'esserci, tanto da essere nominata poco più avanti «dispersione trascendentale», tradendo in questo modo un sottostante riferimento kantiano all'analitica esistenziale, ed introducendo un elemento di novità in tale analitica, che in *Essere e tempo* restava su tale tematica in una posizione perlomeno ambigua, e non così apertamente orientata alla imprescindibilità di tale legame all'ente⁴².

⁴¹ GA26, 173; tr. it. p. 164.

⁴² GA26, 174; tr. it. p. 164. Come afferma acutamente Terzi, tale posizione, consistente nella suddivisione esplicita di un esserci originario neutro, e di un esserci effettivo disperso nel mondo, nella corporeità e nella molteplicità, è già da sola indice di un ripensamento delle posizioni di *Sein*

Tale struttura ontologica dell'esserci porta con sé il fatto che la sua analitica, in quanto ontologia fondamentale, abbia due direzioni coesenziali a tal punto che se ne mancasse una delle due, verrebbe meno anche l'altra, in quanto entrambe cooperano a costituire il senso dell'essere esperito in tutte le sue dimensioni. Da una parte, la domanda relativa all'essere, pur partendo dalla molteplicità dei modi d'essere degli enti che sono, deve aver di mira l'essere stesso come ciò che accomuna i vari modi d'essere, l'uno sottostante ad essi: «L'essenziale è sempre come venga concepita l'universalità del concetto di essere»⁴³. Dall'altra parte, però, l'approfondimento dell'essenza dell'essere contiene in sé stesso la questione della molteplicità insita nell'essere stesso, la quale sorge anche dal confronto storico con il pensiero ontologico del passato, posto di fronte alla questione della fondazione della molteplicità dei modi d'essere e dell'ente:

und Zeit (quando invece viene presentata da Heidegger come un semplice compendio del contenuto di quel testo): «Da questa dispersione effettiva dell'esserci deriva anche l'essenziale molteplicità dei suoi rapporti con gli altri enti, con gli altri esserci e con se stesso. Questo secondo livello chiama dunque in causa una serie di temi (corporeità, sessualità, dispersione) che erano assenti o marginali in *Essere e tempo*. [...] Rispetto al doppio livello richiamato, da una parte l'intenzione esplicita di Heidegger è quella di conservare un certo ordine di fondazione, tra l'esserci neutro (descritto in *Essere e tempo*) da un lato e l'ambito della dispersione dall'altro: è il primo livello che rende possibile il secondo e che è quindi preso in esame dall'analitica esistenziale. [...] Dall'altra parte l'insieme dell'argomentazione, per la sua concatenazione e per il senso stesso dei concetti utilizzati, sembra andare al di là delle intenzioni di Heidegger e del quadro nel quale avrebbe dovuto inserirsi. Perlomeno, l'introduzione di questa differenza tra l'esserci neutro e la sua dispersione pone per contraccolpo il problema di spiegare a partire dall'esserci questa dispersione stessa e in particolare la corporeità, ossia un elemento sul quale *Sein und Zeit* conservava un silenzio pressoché assoluto». R. Terzi, *Ontologia, metaontologia e problema del mondo in Heidegger*, p. 88.

⁴³ GA26, 192; tr. it. p. 180. «C'è una molteplicità di *modi existendi*, e questi sono insieme i singoli modi dell'essente di una determinata realtà, di una determinata essenza. Il termine «essere» viene assunto con un'ampiezza tale che lo fa estendere a tutte le possibili regioni. Il problema della molteplicità regionale dell'essere però include in sé, proprio quando viene sollevato in maniera universale, la questione dell'unità di questa espressione generale «essere», del modo in cui il significato generale del termine «essere» varia nei diversi significati regionali. Questo è il problema dell'*unità dell'idea di essere e delle sue variazioni regionali*. [...] L'essenziale è sempre come venga concepita l'universalità del concetto di essere».

«Essere» non denota soltanto la molteplicità delle regioni e i loro relativi *modi existendi* ed *essendi*, ma anche questa idea di essere in relazione alla sua articolazione essenziale in *existentia* ed *essentia*. Ma questa articolazione è un problema fondamentale dell'ontologia – il problema dell'*articolazione fondamentale dell'essere* [Grundartikulation des Seins]⁴⁴.

Questa articolazione interna necessaria del problema dell'essere⁴⁵, sottolineata da Heidegger al fine di non semplificare e ridurre ingiustamente la tematica ontologica a questione di *Weltanschauung*, porta l'autore ad introdurre la necessità della cosiddetta «metaontologia». Riportiamo per intero il brano con cui afferma l'obbligatorietà di tale passaggio:

La possibilità che nel comprendere ci sia l'essere ha come presupposto l'esistenza effettiva dell'esserci, e questa a sua volta l'effettivo essere-semplicemente-presente della natura. Proprio nell'orizzonte del problema dell'essere, posto in maniera radicale, viene in luce che tutto ciò risulta manifesto e può venire compreso come essere solo se esiste già una possibile totalità dell'essente.

Da tutto ciò risulta la necessità di una peculiare problematica che ora ha come tema l'ente nella sua totalità. Questa nuova impostazione del problema è implicita nella natura stessa dell'ontologia e risulta dal suo capovolgimento, dalla sua *μεταβολή*. Designo questa problematica come *metaontologia*. [...] Pensare l'essere come essere dell'ente e concepire il

⁴⁴ GA26, 192-193; tr. it. p. 181.

⁴⁵ «il termine generale «essere» abbraccia questi quattro problemi fondamentali: 1. la differenza ontologica, 2. l'articolazione fondamentale dell'essere, 3. il carattere veritativo dell'essere, 4. la regionalità dell'essere e l'unità dell'idea di essere. [...] ...fissiamo tre tesi:

1. L'ente è esistente in se stesso, è ciò che è e nel modo in cui lo è, anche se, ad esempio, non esiste l'esserci.

2. L'essere non «è», ma c'è l'essere soltanto in quanto esiste un esserci. – Nell'essenza [*Wesen*] dell'esistenza è presente una trascendenza, cioè il darsi di un mondo prima e per ogni essere per e presso l'ente intramondano.

3. Solo in quanto l'esserci esistente si dà come qualcosa che ha a che fare con l'essere, l'ente può annunciarsi nel suo in-sé, può cioè insieme e in generale venire compresa e ammessa la prima tesi». GA26, 194-195; tr. it. p. 183.

problema dell'essere in maniera radicale e universale significa, nel contempo, tematizzare alla luce dell'ontologia l'ente nella sua totalità⁴⁶.

Sono necessarie ora alcune precisazioni e osservazioni sul brano appena riportato, al fine di comprendere meglio che cosa Heidegger voglia indicare con tale termine, che compare durante questo corso e poi verrà abbandonato nel pensiero heideggeriano successivo. Il punto fondamentale sarà chiarire se le questioni di fondo che spingono Heidegger ad ipotizzare tale "tappa" nel percorso della domanda ontologica vengano anch'esse abbandonate, o piuttosto approfondite in forma differente. Innanzitutto è importante riflettere sul nome scelto da Heidegger per questo passaggio fondamentale. Il prefisso "meta-", infatti, non sta ad indicare un discorso generico, che si svolge ad un livello più generale della questione, come viene inteso nelle espressioni "metalinguistica", "metanarrazione", "metadiscorso" e così via, bensì vien riferito letteralmente da Heidegger alla parola greca "μεταβολή", intesa come "capovolgimento"⁴⁷. La seconda precisazione

⁴⁶ GA26, 199-200; tr. it. pp. 186-187.

⁴⁷ «Il termine "metaontologia", infatti, non è costruito in analogia, ad esempio, a «metalinguaggio» e non si riferisce a nessuna "metascienza", ma rimanda al greco *metabolé* e dunque al suo sorgere da un cambiamento interno all'ontologia stessa». R. Terzi, *Ontologia, metaontologia e problema del mondo in Heidegger*, p. 91. Per quanto riguarda la prima interpretazione del significato di "meta-", che trova maggiore spazio nelle filosofie di taglio analitico, cfr. F. Berto, M. Plebani, *Ontology and metaontology. A contemporary guide*, Bloomsbury Academic, London-New York 2015; F. D'Agostini, *Metaontologia. Considerazioni terminologiche e storico-sistematiche su "ontologia" e "metafisica"*, in «Aut-Aut», 310-311 (2002), pp. 144-180. In tale saggio, l'autrice dà una interpretazione della metaontologia heideggeriana leggermente differente, maggiormente orientato a far emergere il rapporto – già problematizzato in *Essere e tempo* – tra l'ontologia fondamentale e le scienze particolari: «Con metaontologia Heidegger indica dunque il "capovolgimento" (*μεταβολή*) dell'ontologia (il punto di partenza non sono più gli enti ma l'essere), e un trascendimento delle regioni specifiche dell'ente (per tematizzare "l'ente nella sua totalità"). Egli aggiunge anche che tale trascendimento comporta un rinvio all'*unità* dell'essere, ma una unità diversa da quella della universalità delle scienze. In questo senso, la metaontologia si pone accanto all'ontologia fondamentale, che è invece un "insieme di fondazione ed elaborazione dell'ontologia", ossia l'analitica dell'esserci e della temporalità, ed entrambe entrano a costituire la *metafisica*». *Ibid.*, p. 152. Condivido con Terzi la perplessità in merito all'interpretazione del significato della metaontologia data da F.-W. von Herrmann, per cui questa sarebbe «il nome per le ontologie regionali dell'essere»: tale affermazione introduce a mio avviso un termine ed un obiettivo

riguarda proprio tale capovolgimento: esso avviene all'interno dell'ontologia stessa, la quale, come viene riconosciuto in *Sein und Zeit*, ha il compito di sottrarre all'oblio la differenza ontologica tra essere ed ente, cioè di porre nuovamente l'interrogazione rivolta al primo termine, al di là della precomprensione oggi dominante che lo limita ai caratteri del secondo. Attraverso la metaontologia, allora, Heidegger vuole sottolineare il bisogno che sussista anche il percorso inverso, ossia che, dunque, pur interrogando l'essere, non si dimentichi e non si prescinda dal radicamento dell'essere nell'ente, dalla necessità di quest'ultimo per la manifestazione del primo (nella forma dell'ente mondano e dell'esserci, che è pur sempre un'ente)⁴⁸. La conclusione dell'illustrazione degli intenti della metaontologia la citiamo direttamente dalla letteratura critica:

Ontologia fondamentale e metaontologia si trovano dunque in un rapporto di condizionamento reciproco: il campo della metaontologia (l'esistenza fattuale dell'ente in totalità) è la condizione di possibilità della stessa questione dell'essere, ma è solo alla luce di

filosofico che sono estranei al pensiero ed allo stile heideggeriano. Cfr. F.-W. von Herrmann, *Ontologia fondamentale, temporalità - metaontologia*, in E. Mazzarella (ed.), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, Melangolo, Genova 2006, pp. 11-22. Vedi anche L. Tengelyi, *L'idée de métontologie et la vision du monde selon Heidegger*, in «Heidegger Studies», 27 (2011), pp. 137-153;

⁴⁸ «Il capovolgimento avviene proprio a partire dai fenomeni centrali che l'ontologia mette in luce: la comprensione dell'essere e la differenza ontologica. Si tratta, per così dire, di guardare l'altra faccia di quest'ultima: se l'ontologia ha innanzitutto lo scopo di differenziare l'essere dell'ente sottraendolo così al suo ricoprimento tradizionale, la differenza ontologica ci riporta indietro al necessario riferimento all'ente, perché non c'è essere al di fuori degli enti e la stessa comprensione dell'essere ha luogo in quell'ente che è l'esserci. La metaontologia è la risposta a questo contraccolpo e dovrebbe dunque affrontare i diversi aspetti di quella totalità dell'ente che nella sua effettività è presupposta per la possibilità di una comprensione dell'essere». R. Terzi, *Ontologia, metaontologia e problema del mondo in Heidegger*, p. 91. Molto interessante ai fini della nostra ricerca è la terminologia usata da A. Schnell per spiegare e descrivere il "campo" della metaontologia: «On voit ainsi que la problématique de la métontologie renvoie à la *totalité* de l'étant. Cette *totalité* originnaire (en tant que *synthesis*) est ce qui est au fondement de toute analytique (en tant qu'*analysis*) – et en particulier de l'analytique *existentielle*. Elle est toujours déjà accomplie en tant que l'être-là existe». A. Schnell, *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930*, Vrin, Paris 2005. J. Grondin ne sottolinea invece la radicalizzazione della temporalità e dunque della finitezza. Cfr. J. Grondin, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Vrin, Paris 1993, p. 70.

quest'ultima, quindi di un orizzonte ontologico generale e originario, che si può giungere a tematizzare filosoficamente l'ente in totalità senza ricadere in una semplice somma ontica⁴⁹.

La metaontologia, tuttavia, resterà un *hapax* nel pensiero heideggeriano, in quanto il suo nome non comparirà più né in alcun testo scritto né in alcun corso o seminario universitario tenuto dal nostro autore. Dal momento che non vi sono sviluppi espliciti, quello che è possibile fare è tentare di vedere se vi sono percorsi significativi in merito al nostro interesse per la questione del sistema che da qui si dipanano e che dunque sono generati alla problematica sollevata in questo testo.

Ritornando alla dualità di ontologia fondamentale e di metaontologia posta da Heidegger, è possibile osservare che essa si accosta immediatamente ad un'altra dualità metodologica che abbiamo già richiamato nel capitolo precedente, in quanto appare nei testi di confronto con Schelling. Tale dualità è quella aristotelica tra "filosofia prima" e "teologia", che viene richiamata dallo stesso Heidegger:

Nella loro unità, ontologia fondamentale e metaontologia formano il concetto di metafisica. Ma in ciò non si esprime altro che la trasformazione dell'unico problema fondamentale della filosofia stessa, il quale già più sopra nell'introduzione è stato toccato con il duplice concetto di filosofia come *πρώτη φιλοσοφία* e *θεολογία*. E questa non è altro che la relativa concrezione dell'attuazione della comprensione dell'essere. In altre parole, la filosofia è la concrezione centrale e totale della natura metafisica dell'esistenza⁵⁰.

In questo periodo – come sarà evidente dal *Kantbuch* – Heidegger utilizza il termine "metafisica" senza denotare con esso soltanto la comprensione dell'essere da

⁴⁹R. Terzi, *Ontologia, metaontologia e problema del mondo in Heidegger*, p. 92. Jean Greisch afferma «L'ontologie fondamentale et la métontologie ne sont pas tant deux disciplines distinctes, que le deux versants de la différence ontologique elle-même, qui dans leur unité constituent le concept de la métaphysique». J. Greisch, *La parole heureuse. Martin Heidegger entre le choses et les mots*, Beauchesne, Paris 1987, p. 89.

⁵⁰ GA26, 202; tr. it. p. 189

“oltrepassare”, come invece farà in seguito, ma anche il complesso della propria personale posizione filosofica, la quale vuole essere una rifondazione ed una conseguente risignificazione della metafisica stessa sulla base di un rinnovato domandare l’essere ed il suo senso. Tale ricerca si sdoppia in due ulteriori ricerche distinte ma inseparabili; «Il concetto di metafisica comprende l’unità di «ontologia» e «teologia» nel senso delineato [...]; tema della metafisica è ciò che “sta oltre” l’ente – dove e come, non è detto. Si tratta a) dell’essere in quanto tale, b) dell’ente nella sua totalità»⁵¹. Che l’ontologia tratti dell’essere in quanto tale è già assodato e comunque intuitivamente comprensibile. Il fatto che invece la teologia tratti dell’ente nella sua totalità sembra una associazione indebita. La spiegazione di tale stranezza si trova in una particolare interpretazione della “teologia” aristotelica, esplicitata da Heidegger proprio durante il presente corso:

Tò θεῖον significa: l’ente per eccellenza – il cielo: l’onniabbracciante e l’incombente su tutto ciò sotto cui e in cui noi siamo gettati e da cui veniamo afferrati e colpiti, l’onnipotente. Il θεολογεῖν è un contemplare il κόσμος (cfr. *de mundo* 391b 4). Fissiamo questo punto: la filosofia in quanto filosofia prima ha quindi un duplice carattere, essa è scienza dell’essere e scienza del divino. (Questo duplice carattere corrisponde alla diade di esistenza e essere-gettato)⁵².

Tale brano è interessante per due motivi principali: in primo luogo per il particolare significato dato al termine greco θεῖον: Heidegger si dissocia dall’interpretazione cristiana e medioevale della filosofia aristotelica che intreccia – con note e importanti conseguenze – il pensiero aristotelico con la religione cristiana nascente, per ipotizzare un senso della

⁵¹ GA26, 33; tr. it. p. 43.

⁵² GA26, 13; tr. it. pp. 25-26. Il tema del rapporto tra il divino e il mondano (intesi non biblicamente), ha una storia ed un campo di ricerca suo proprio molto ampio e frequentato, all’interno del quale rientrano anche – ma non esclusivamente – le riflessioni riguardanti il noto tema della “secolarizzazione”. Cfr. M. Marassi, *Le avventure dell’infinità: da Dio al mondo. Blumenberg e la modernità*, in M. Marassi, R. Radice (ed.), *Minima metaphysica. Il divino e l’ordine del mondo*, Vita e Pensiero, Milano 2015, pp. 171-182.

teologia aristotelica (che è la teologia filosofica) avulso dal discorso religioso, e soprattutto dalla religione monoteista cristiana o ebraica. La teologia aristotelica non corrisponderebbe dunque alla *scientia dei* scolasticamente o modernamente intesa, bensì piuttosto ad una “cosmologia” come considerazione dell’ente nella sua totalità – che poi certamente arriva anche ad interrogare dell’ente sommo che è il primo motore immobile, ma lo inserisce all’interno di una osservazione comprensiva di tutto il resto e non esclusiva, basata sull’unicità dell’oggetto “Dio”⁵³. Guardando l’accostamento dal lato opposto, emerge allora che, se la domanda dell’ontologia è rivolta all’essere, alla sua essenza, quella della metaontologia è rivolta al problema del “mondo”, tema già parzialmente analizzato in *Sein und Zeit*, ma rimodulato e rimeditato da Heidegger durante tutto il suo percorso di pensiero⁵⁴. In questo modo, Heidegger situa la metaontologia all’interno dell’originaria opposizione tra πρώτη φιλοσοφία e θεολογία, recuperando un senso positivo per quella dicotomia la cui sempre più progressiva sovrapposizione avvenuta nella storia del pensiero

⁵³ Interessante, a tal proposito, l’affermazione della necessaria “sistematicità” della teologia, pronunciata nella conferenza *Phänomenologie und Theologie* del 9 marzo 1927 (ripetuta poi a Marburg il 14 febbraio 1928) e pubblicata poi in *Wegmarken*, associata ai suoi caratteri “pratico” e “storico”: «La teologia è sistematica solo se è storico-pratica. È storica solo se è sistematico-pratica. È pratica solo se è storico-sistematica». GA09, 59; tr. it. p. 16. La praticità e la storicità proprie della teologia sistematica in senso autentico porta quest’ultima a fondare un sistema – se così possiamo esprimerci – totalmente avulso dal “sistema filosofico”. Philippe Capelle-Dumont afferma: «la sistematicità in questione non è da intendersi nel senso della ‘produzione di un sistema’, ma nel senso che esso procede dal luogo più intimo della teologia: il σύστημα della fede. [...] La parola ‘sistema’ subisce dunque un sovvertimento di senso: non connota più la chiusura della storia in una ‘logia’ astratta, ma la stretta possibilità con ciò che, attraverso e nella fede, ha corso». P. Capelle-Dumont, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Édition du Cerf, Paris 2001; tr. it. L. Gianfelici a cura di G. Ferretti, *Filosofia e teologia nel pensiero di Martin Heidegger*, Queriniana, Brescia 2011, pp. 26-27. Nella teologia correttamente intesa si dovrebbe quindi inaugurare una sistematicità che è profondamente differente rispetto a quella dei sistemi filosofici.

⁵⁴ Ho parzialmente approfondito lo sviluppo della questione del tema del “mondo” in S. Veluti, *Welt. At the Origins of Eco-Phenomenology: Heidegger’s Concept of ‘World’ in the Work of Anna-Teresa Tymieniecka*, in «Analecta Husserliana: The Yearbook of Phenomenological Research», CXX, [in print]. Per un ottimo approfondimento del rapporto tra l’idea del mondo e quella della “totalità dell’ente”, cfr. V. Perego, *Finitezza e libertà. Heidegger interprete di Kant*, Vita e pensiero, Milano 2001, pp. 72-76.

tra l'oggetto – se così si può chiamare – dell'ontologia e quello della teologia (che abbiamo richiamato precedentemente) porterà a dimenticare la differenza ontologica, riducendo la comprensione dell'essere alla comprensione dell'ente.

Il secondo motivo di interesse riguarda la «diade di esistenza ed esser-gettato», in particolare in riferimento al brano che ora riportiamo:

Questo esserci neutro non è mai l'esistente; l'esserci esiste sempre e soltanto nella sua effettiva concrezione. Ma l'esserci neutro è certamente la sorgente originaria della possibilità interiore, sorgente che sgorga in ogni esistere e rende interiormente possibile l'esistenza. Per esserci l'analitica intende sempre e soltanto l'esserci degli esistenti, e non parla all'esserci dell'esistenza; l'ultima cosa sarebbe assurda, perché si può parlare soltanto all'esistente. L'analitica dell'esserci sta quindi prima di ogni profezia e predicazione ideologica; essa non è neppure sapienza [...]. Contro questa analitica in quanto "sistema dell'esserci" sta il pregiudizio della filosofia della vita. Esso nasce dalla paura del concetto, è prodotto dall'incomprensione del concetto e della «sistemica» come architettonica concettuale e tuttavia storica⁵⁵.

In questi due casi vengono introdotti altri termini per comprendere la necessità di questo duplice percorso. L'«esistenza» designa la struttura dell'esserci «neutro», ossia non ancora «disperso» nell'ente; è il tema, come sappiamo, a cui si dedica *Essere e tempo*. L'«esistente», invece, è proprio l'ente, il quale ha il carattere della "gettatezza"; è la totalità dell'ente in cui ci troviamo, che è sempre caratterizzata dal fatto di essere "già data", e su cui si concentra la metaontologia. Ora, in quanto esiste solo l'esistente, ne consegue che l'analitica esistenziale come ontologia fondamentale può essere svolta soltanto a partire dall'esistente (pur avendo come obiettivo l'esistenza). A questo punto, allora, si rivela necessaria all'ontologia fondamentale la tematizzazione dell'esistente, in quanto totalità dell'ente che c'è (che Heidegger chiama in modo insolito «effettivo essere semplicemente-presente della natura [*faktische Vorhandensein der Natur*]», associando due termini – "*faktisch*" e "*Vorhandensein*" – che in *Sein und Zeit* appartengono il primo esclusivamente al *Dasein*,

⁵⁵ GA26, 172; tr. it. p. 163.

mentre il secondo all'ente intramondano). È a mio avviso importante che qui Heidegger introduca per parlare dell'analitica esistenziale il termine «sistema dell'esserci» intendendo con ciò una «sistematica» fondata su un senso volutamente differente del concetto⁵⁶.

A tal proposito, Heidegger inserisce una battuta sull'idea scolastica di una *scientia dei*, nella quale problematizza il concetto stesso, ossia l'idea di conoscenza propria non solo della teologia, ma anche della filosofia moderna, ed in particolare della filosofia di Kant e Hegel:

La teologia scolastica non è soltanto la chiave per accedere alla logica di Leibniz. Anche la *Critica della ragion pura* di Kant e la stessa *Logica* di Hegel sono comprensibili, nei loro impulsi autentici, soltanto a partire da essa. [...] Il senso filosofico dell'orientamento in base alla *scientia Dei* è il seguente: essa funge da costruzione di una conoscenza assoluta, sulla quale deve misurarsi la conoscenza finita, umana. [...] La conoscenza di Dio, il quale conosce in maniera assoluta, comprende sia il possibile che il reale⁵⁷.

La *scientia dei* è una conoscenza assoluta, stabile e fissata eternamente in Dio, che determina l'idea e l'essenza della conoscenza umana, ossia è il suo ideale conoscitivo. Nonostante infatti l'uomo non possa arrivare ad avere quella conoscenza libera ed assoluta, essa resta nella struttura del sapere umano come conoscenza presente a cui tendere.

⁵⁶ Il termine «System des Daseins» verrà utilizzato soltanto nel corso del semestre invernale dell'anno successivo, poi edito nel noto testo *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt Endlichkeit Einsamkeit*, ma stavolta solo in chiave negativa, indicando come l'analitica dell'esserci non costituisca alcun "sistema dell'esserci", ma soltanto una interdipendenza dei concetti stessi fondata sul *Dasein* stesso. Mi sembra evidente che rispetto al testo sopracitato non vi sia alcuna variazione del pensiero, ma soltanto l'adozione univoca del termine "sistema" nella sua accezione moderna. Cfr. GA29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt Endlichkeit Einsamkeit*, Hrsg. F.-W. Von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1983, p. 432; tr. it. C. Angelino, P.-L. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo finitezza solitudine*, Il Melangolo, Genova 1999, p. 481.

⁵⁷ GA26, 54; tr. it. p. 61. Ci troviamo all'interno dell'interpretazione del pensiero di Leibniz, ed in particolare della distinzione tra "verità di ragione" e "verità di fatto".

Concludendo, riassumiamo il presente paragrafo nell'affermazione che l'analisi ha sottolineato la necessità per Heidegger della metaontologia accanto all'ontologia fondamentale, come completamento di quel progetto complessivo epocale che è la metafisica. Per metaontologia si intende la tematizzazione della totalità dell'ente in cui siamo già gettati. La domanda che ora bisogna porsi è la seguente: che cosa si intende con "totalità dell'ente"? Sicuramente essa non è la somma degli enti particolari, e nemmeno è considerabile alla stregua di un ente singolo sommo esemplare o unificante, ma essa ha più la forma di una «sintesi»⁵⁸.

2.3. L'IDEA DI SISTEMA

Ora, giunti a questo punto della ricerca, è forse utile anteporre alla continuazione dell'analisi del pensiero heideggeriano del sistema, una indicazione generale su cosa qui si intenda come "sistema".

Per quanto riguarda la storia del concetto, cui si fa un accenno solamente a scopo introduttivo ed informativo, il termine ha una origine molto antica, greca (è un composto di συν [con] ed ἵστημι [porre], da cui quindi σύνστημα), e viene usato inizialmente in campo medico, con testimonianze dal *Corpus Hippocraticum* o da Galeno⁵⁹. Nel mondo della filosofia greca viene poi utilizzato da Platone e Aristotele in svariati campi del sapere, ma è solo con lo stoicismo che esso acquisirà valore ontologico e strettamente filosofico. Con un percorso complesso che attraversa l'età moderna mediante Copernico, Zabarella, Leibniz, Wolff, l'illuminismo francese e soprattutto Lambert, giunge a diventare uno dei concetti

⁵⁸ GA26, 200-201; tr. it. p. 188.

⁵⁹ Cfr. Ippocrate di Kos (e al.), *Corpus Hippocraticus*, Bd. VII, p. 83; Galeno di Pergamo, *Galeni opera omnia*, ed. K. G. Kühn, Bd. IX, Cnoblochii, Leipzig 1821-1833, p. 279.

principali della filosofia kantiana, e infine il concetto forse principale del pensiero dell'idealismo tedesco⁶⁰.

Vorrei soffermarmi brevemente sul concetto di sistema in due autori particolarmente interessanti per Heidegger e per l'approfondimento che stiamo svolgendo, ossia I. Kant e F. W. J. Schelling. Il primo in quanto, come ho appena ricordato, è l'autore che eleva il "sistema" a concetto filosofico per eccellenza, giungendo a porlo come uno degli obiettivi intrinseci della filosofia, e non solamente un modo di presentazione del pensiero o un aspetto strutturale di alcuni ambiti della realtà particolari. Il secondo in quanto è l'autore in questione, quello in cui Heidegger vede il compimento e la necessaria svolta dell'istanza sistematica, che non può più essere intesa nel modo del sistema moderno pur non cessando di valere nell'impianto filosofico heideggeriano⁶¹. Inoltre, alcuni studiosi dell'idealismo tedesco hanno affermato che Schelling è il pensatore che maggiormente e più chiaramente espresse l'importanza della sistematicità per la filosofia (e ciò si mostra anche in un fatto estrinseco come l'ampio numero di scritti schellinghiani – in particolare degli anni 1799-1804 – che contengono il nome *System* nel titolo)⁶².

⁶⁰ N. Copernico, *De revolutionibus orbium caelestium*, Ioh. Petreium, Norimbergae 1543; G. Zabarella, *De methodis libri quatuor; Liber De regressu* (Venezia, 1578), ed. C. Vasoli, Bologna 1985; G. W. Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'unione qui il y a entre l'âme et le corps*, in *Sämtliche Schriften und Briefe*, Bd. 4, Hrsg. C. I. Gerhardt, De Gruyter, Berlin 1965, pp. 477-487; C. Wolff, *De differentia intellectus systematici et non systematici* (1729), in *Gesammelte Werke*, Bd. II/34, Hrsg. J. Ecole, 1983, pp. 107-154; J. H. Lambert, *Neues Organon I* (1764), in *Philosophische Schriften*, Bd. 1, Hrsg. H.-W. Arndt, Olms, Hildesheim 1965-2008; tr. it. R. Ciafardone, *Nuovo Organo*, Laterza, Bari 1977.

⁶¹ Per la ricostruzione dell'idea fondamentale che sta sotto al concetto di sistema mi riferisco sostanzialmente al saggio del 1974 di Alain Renaut *Système et histoire de l'être*, che per quanto oramai piuttosto datato a mio avviso centra in modo egregio il punto centrale della questione. A. Renaut, *Système et histoire de l'être*, in «Les Études philosophiques», 2 (1974), pp. 245-264.

⁶² Mi riferisco qui a I. Falgueras, *La nocion de sistema en Schelling*, in I. Falgueras (Ed.), *Los comienzos filosóficos de Schelling*, Universidad de Málaga, Málaga 1988, p. 54. I testi di Schelling sono i seguenti: *Erster Entwurf meines System der Naturphilosophie*, in *Historisch-kritische Ausgabe – Reihe I: Werke*, Bd. I,7, Hrsg. W. G. Jacobs, P. Ziche, Frommann-Holzboog, Stuttgart 2001; tr. it. G. Grazi, *Primo abbozzo di un sistema di filosofia della natura*, Roma, Cadmo Editore 1989; *System der transzendentalen Idealismus*, op. cit.; *Darstellung meines Systems*, in *Historisch-kritische Ausgabe – Reihe I: Werke*, Bd. I,10, Hrsg. M. Durner, Frommann-Holzboog, Stuttgart 2009; *Fernere Darstellungen aus dem System der*

Innanzitutto è evidente che per Kant il sistema sia la forma più appropriata dell'esposizione della filosofia: esso è infatti «l'unico elemento che possa trasformare la conoscenza comune in scienza – traendo cioè un sistema da un semplice aggregato di conoscenze»⁶³. Il sistema è dunque l'unico modo in cui la filosofia può diventare finalmente scienza, superando le problematiche proprie del pensiero metafisico che l'hanno finora impedito.

Rispetto alla posizione kantiana, Schelling ha avuto nel corso del suo percorso di pensiero una posizione ambivalente, insieme di grandissima ammirazione e di critica. Da una parte, infatti, Schelling individua in Kant l'autore che ha saputo dare al concetto di sistema il posto che gli spettava, ponendolo come l'unica forma possibile della scienza in generale. Inoltre Kant, con la sua filosofia pratica, ha anche dato all'idealismo schellinghiano la chiave per lo sviluppo futuro del suo sistema, il quale non poggia sul sapere, bensì su di una azione praticamente necessaria e infinita⁶⁴. D'altra parte è critico verso di esso, in quanto Kant, secondo il giovane Schelling, non si sarebbe occupato di porre, al di là della dualità di fenomeno e noumeno riscontrata nel sistema critico della scienza, un principio unitario per entrambi gli ambiti della realtà (appoggiandosi dunque

Philosophie, in Historisch-kritische Ausgabe – Reihe I: Werke, Bd. I,12, Hrsg. V. Müller-Lüneschloß, P. Ziche, Frommann-Holzboog, Stuttgart 2001; tr. it. *Ulteriori esposizioni tratte dal sistema della filosofia*, in F.W.J. Schelling, *Filosofia della natura e dell'identità*, tr. it. di C. Tatasciore, Milano, Guerini e Associati 2002; Il tema del sistema è comunque presente in Schelling anche nei testi ancora precedenti quelli citati, come ad esempio il *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, Heerbrandt, Tübingen 1795; tr. it. L. Distaso, *Sulla possibilità di una forma della filosofia in generale*, Roma, Edizioni di storia e letteratura 2005; o ancora il *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, in Historisch-kritische Ausgabe – Reihe I: Werke, Bd. I,2, Hrsg. H. Buchner, J. Janzten, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1980; tr. it. A. Moscati, *Dell'io come principio della filosofia*, Napoli, Cronopio 1991.

⁶³ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A832/B860; tr. it. p. 543.

⁶⁴ Falgueras commenta: «[per Schelling la *Kritik der reinen Vernunft*] Es una obra única en la que se ha sabido deducir de la idea de sistema in general la necesidad de los postulados prácticos, en cuanto que ha demostrado que ningún sistema puede ser en su totalidad objeto del saber, sino tan sólo objeto de una acción necesaria prácticamente e infinita». I. Falgueras, *La noción de sistema en Schelling*, op. cit., p. 38.

alla critica che il suo maestro Fichte rivolge a Kant, salvo poi distaccarsi anche da quello muovendovi una critica simile)⁶⁵.

La domanda da porsi ora è la seguente: perché la filosofia – secondo questi autori – non potrebbe essere tale se non nella forma del sistema? La filosofia, come abbiamo visto, è connessa ad una pluralità di scienze alle quali essa ha il compito di dare un ordine, ed un ordinamento; tuttavia, per Kant non è senza dubbio sufficiente un ordinamento “esteriore” delle scienze e delle conoscenze a definire un sistema (come potrebbe essere, ad esempio, quello della metafisica wolffiana, contro cui Kant spesso si scaglia), bensì il vero carattere specifico del sistema è quello di “principio unificante”. Tale concetto viene espresso da Kant mediante la frase «Per sistema, io intendo l’unità di molteplici conoscenze sotto un’idea»⁶⁶: tale definizione è formata a mio avviso da tre elementi particolari, ossia la “molteplicità delle conoscenze”, l’“idea”, ed infine il rapporto che vige tra questi due elementi, ossia l’“unità”. L’idea viene caratterizzata da Kant come «il concetto razionale della forma di un tutto, in quanto sia l’estensione del molteplice, sia la posizione reciproca delle parti, vengono determinate *a priori* da tale concetto»⁶⁷. Mi preme ora sottolineare solamente due cose. Innanzitutto il fatto che l’idea sia a priori e sia formale: significa che essa è ciò che determina anticipatamente il tutto che le è sottoposto – anche se ovviamente limitatamente alla “posizione reciproca delle parti” e all’“estensione”, cioè alla “forma”. In secondo luogo sottolineo la natura di tale idea, che è quella di un “concetto razionale”, un concetto della ragione (e questo sarà evidentemente determinante nella determinazione anticipata del tutto). L’“unità” dell’idea, inoltre, è tale per cui l’insieme delle conoscenze sia un sistema appunto, e non una “rapsodia”: «Il tutto è quindi articolato (*articulatio*) e non ammucciato (*coacervatio*); esso può bensì crescere internamente (*per intussusceptionem*), ma non

⁶⁵ «Las discordancias con Kant, a diferencia de las que afectan al sistema de Fichte, se expresan abiertamente ya en la primeras líneas del escrito *Sobre la posibilidad*. [...] En pocas palabras, se acusa a Kant de falta de unidad en su pensamiento, por no haber propuesto un único principio a partir del cual pueda ser organizado el sistema crítico. I. Falgueras, *La noción de sistema en Schelling*, op. cit., pp. 36-37, e su Fichte pp. 42-43.

⁶⁶ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A832/B860; tr. it. p. 543.

⁶⁷ *Ibid.*

esternamente (*per appositionem*)»⁶⁸. Questa unità è mutuata dalla biologia, ossia è l'unità/totalità dell'organismo vivente, e la correttezza dell'accostamento è provata dall'esempio immediatamente successivo alla definizione appena citata, che paragona questa unità a quella del corpo dell'animale.

In Schelling la tematica dell'unità organica verrà ampiamente sviluppata. Egli innanzitutto si differenzia dalla posizione di fondo di Fichte, per cui non è il sistema il concetto fondamentale della filosofia, bensì è la certezza apodittica del sapere dell'Io, a partire dalla quale poi ne deriverà anche la sistematicità⁶⁹. Per Schelling, invece, l'obiettivo principale è coniugare assieme la libertà e la natura, ossia di estendere la libertà ontologizzata oltre l'Io verso la natura⁷⁰. Il sistema diventa il riferimento chiuso e circolare della causalità, in modo che libertà e natura non siano più in un rapporto di connessione causale meccanica, ma costituiscano un tutto organico originariamente unitario autoreferenziale. La filosofia si costituisce propriamente come ricerca di una forma originaria che fondi non solo le forme particolari di sapere, ma anche la connessione tra essa stessa e le forme di sapere, ossia la filosofia è la ricerca del principio ultimo del sapere, dunque del sistema⁷¹.

Resta da precisare l'ultimo elemento della definizione di sistema, ossia la "molteplicità delle conoscenze". Se si rimanesse al livello letterale, ossia al significato che immediatamente vale per noi, allora il sistema non sarebbe nient'altro che la "sistemazione" delle scienze, ossia una "metascienza" che avrebbe come oggetto il rapporto tra le varie scienze possibili. In Kant, così come nelle successive opere dell'idealismo tedesco, il sapere e dunque la scienza non sono affatto considerabili solamente come un campo ristretto e

⁶⁸ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A832/B860; tr. it. p. 543. La traduzione francese citata da Renaut è ancora più esplicita in questo senso: «Le tout est un système organique (*articulatio*) et non un ensemble désordonné (*coacervatio*)». Citata in A. Renaut, *Système et histoire de l'être*, op. cit. p. 248.

⁶⁹ I. Falgueras, *La noción de sistema en Schelling*, op. cit., p. 49. Cfr. anche R. Lauth, *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre*, Freiburg/München 1975, pp. 16-20.

⁷⁰ G. Cusinato, *Natura e libertà. Schelling e il problema della causalità*, in «Quaestio», 2/2002, p. 585.

⁷¹ I. Falgueras, *La noción de sistema en Schelling*, op. cit., p. 50.

specifico dell'esperienza umana; essi rappresentano piuttosto la forma universale di tale esperienza⁷².

E allora il sistema diventa la forma della filosofia solo ed esclusivamente in quanto essa è la forma dell'esperienza, ossia il modo con cui esiste la totalità dell'essente. Dunque, la filosofia adotta il "metodo del sistema" in quanto il sistema è il modo di essere insieme di tutti gli enti⁷³.

Chiarito ora sommariamente che cosa s'intenda per sistema, possiamo tornare all'analisi dell'istanza avanzata da Heidegger negli anni successivi all'uscita di *Sein und Zeit*, e cercare di comprendere come essa si vada a collegare con l'approfondimento dell'idea di sistema, il cui compimento, come abbiamo visto precedentemente, avviene secondo il nostro autore con Schelling.

2.3.1. L'INTERPRETAZIONE HEIDEGGERIANA DELL'ORIGINE DELL'IDEA DI SISTEMA IN KANT

Volendo ora seguire Heidegger nella sua lettura di Kant (per quello che interessa a noi in questa ricerca) mi sembra utile compiere un salto cronologico, seguendo più che lo

⁷² M. Marassi, *Kant e il sistema della ragion pura*, op. cit. pp. 335-345.

⁷³ «La philosophie n'adopte la 'méthode du système' que parce que le système est fondamentalement le mode d'être-ensemble de tous les étants». A. Renaut, *Système et histoire de l'être*, op. cit. p. 249. Un allievo di Heidegger, Hienrich Rombach, prende il sistema come cifra centrale del pensiero moderno, e lo determina in questo modo: «Sie [die Neuzeit] sieht die Dinge unter dem Grundbild des Systems, das nicht mehr einzelne uns selbstständige Substanzen in sich enthält, sondern nur noch unselfständige Momente, die völlig in die funktionalen Beziehungen, in denen sie stehen, aufgehen. [...]» H. Rombach, *Die Gegenwart der Philosophie. Die Grundprobleme der abendländischen Philosophie und der gegenwärtige Stand des philosophischen Fragens*, Alber, Freiburg i.B. 1988, p. 95. Sul "metodo del sistema", vedi G. W. F. Hegel, *Differenz der Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, Seidler, Jena 1801; tr. it. a cura di R. Bodei, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1971, p. 34ss.

sviluppo temporale del confronto heideggeriano, quello che mi appare lo sviluppo tematico (che non sempre, ovviamente, segue pedissequamente il progredire temporale delle lezioni e dei testi: in ogni autore vi sono anticipazioni, necessità di ritornare sui propri passi, ripetizioni successive dello stesso pensiero). Il percorso che qui stiamo impostando riguarda la posizione di Heidegger rispetto all'istanza del sistema, e dunque ora specificatamente la ricostruzione dell'ascesa della necessità heideggeriana di confrontarsi con tale tema e con gli autori "sistematici" per eccellenza, l'idealismo tedesco (ed in particolare Schelling). Ho ipotizzato che tale istanza sorga dall'introduzione della metaontologia accanto all'ontologia fondamentale, della questione della totalità degli enti accanto alla questione dell'essenza dell'essere, come due aspetti complementari della filosofia, necessari l'uno all'altro. Nel contesto di tale domandare, Heidegger giunge a studiare Kant, come l'unico autore che abbia tentato di rifondare la filosofia e la metafisica a partire da una nuova base, a partire cioè dal riconoscimento ineludibile della finitezza dell'uomo⁷⁴. Volendo procedere cronologicamente, bisognerebbe analizzare il corso del 1927/28 pubblicato nel volume 25 della *Gesamtausgabe* con il titolo *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*⁷⁵, oppure l'appena successivo saggio pubblicato nel 1929 e dedicato a tale interpretazione (*Kant und das Problem der Metaphysik*, noto anche come "*Kantbuch*"⁷⁶), presentata come parte della seconda parte di *Essere e tempo*, ossia quella dedicata alla "distruzione" del concetto tradizionale del tempo. Tuttavia, nella disamina del problema della totalità dell'ente e nel collegamento di tale questione con quella del sistema, ci sarà più utile iniziare dal corso che Heidegger tiene nel 1935, proprio

⁷⁴ Il collegamento tra la metaontologia e lo studio di Kant è stato fatto in modo differente da quello qui presentato, ma molto dettagliatamente, da Frank Schalow, che sviluppa tale necessità di un domandare rivolto alla "totalità degli enti" verso la ripresa heideggeriana dell'importanza dell'"ethos". Cfr. F. Schalow, *Departures. At the crossroad between Heidegger and Kant*, De Gruyter, Berlin 2013, pp. 100ss.

⁷⁵ GA25, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, op. cit.

⁷⁶ GA3, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Hrsg. F.-W. Von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991; tr. it. di M. E. Reina, riveduta da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2000.

l'anno precedente il corso su Schelling, pubblicato da Heidegger stesso nel 1962 e ora nel volume 41 della *Gestamtausgabe* col titolo *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*⁷⁷. Infatti in tale corso Heidegger prende in considerazione il problema della "cosa", che corrisponde in altre parole al problema dell'ente, cercando attraverso la *Critica della ragion pura* di Kant di giungere alla definizione della "cosa" (ossia a definire appunto cos'è un ente). Torneremo poi successivamente sulle riflessioni "kantiane" della fine degli anni venti (ed in particolare a quelle del *Kantbuch*, espresse in una forma più articolata e strutturata di quella dei corsi) relative ad un tentativo tutto heideggeriano di fondazione della metafisica, effettuato tuttavia mediante una terminologia prettamente kantiana, ossia attraverso una interpretazione molto personale e criticabile, e poco "filologica", della prima critica del maestro di Königsberg. In tale testo heideggeriano, infatti, è a mio parere contenuta una analisi, forse non ancora del tutto esplicita o consapevole, del nucleo problematico del concetto moderno di "sistema".

La domanda centrale del corso in questione è "che cos'è una cosa?": «cerchiamo quello che fa della cosa, in quanto cosa, e non in quanto pietra o legno, una cosa; cerchiamo la condizione della cosa, ciò che rende cosa la cosa»⁷⁸. La domanda esplicitata in tal modo lascia trasparire che, nonostante Heidegger voglia qui esprimersi con una terminologia più "filosoficamente neutra", meno "tecnica" e forse più "quotidiana", si stia ancora domandando dell'ente, dell'ente in quanto tale, e del suo essere. Questo linguaggio è forse preferito a quello classico dell'ontologia, forse per segnare un distacco rispetto al contenuto abituale di tale ricerca, e per sottolineare un aspetto della domanda suddetta che viene dai filosofi spesso e volentieri tralasciato: «Non c'è mai una cosa in genere, ma solamente cose

⁷⁷ GA41, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von transzendentalen Grundsätzen*, op. cit.

⁷⁸ La citazione completa sarebbe: «Così interrogandoci, cerchiamo quello che fa della cosa, in quanto cosa, e non in quanto pietra o legno, una cosa; cerchiamo la condizione della cosa, ciò che rende cosa la cosa. Noi non ci interroghiamo su una cosa di una qualche specie, ma sull'esser-cosa di una cosa. Questo esser-cosa che condiziona la cosa ad esser tale, non può a sua volta essere una cosa, cioè un condizionato. Con la domanda «che è una cosa?» noi ci interroghiamo sull'incondizionato. [...] ...oltre ogni cosa sino all'incondizionato, là dove non ci sono più cose che offrano uno stabile fondamento». GA41, 8; tr. it. p. 15.

singole, e le cose singole inoltre sono sempre queste cose. Ogni cosa è sempre questa e non altra»⁷⁹. Da questa osservazione ne deriva che l'essere dell'ente non può più venir considerato come il generale, il comune, bensì significa che esso deve sapersi spingere tanto nel particolare fino a fondare anche la singolarità della cosa. Non viene quindi rifiutata la domanda sull'essere in nome della singolarità, ma all'opposto, «ora viene in luce, che il problema della costituzione ontologica delle cose, del loro essere dei singoli e dei «questi», dipende completamente dal problema dell'essere»⁸⁰. Tale ricerca viene descritta come peculiare della *Critica della ragion pura* di Kant (ciò avviene in particolare nel *Kantbuch*, ma è sottinteso anche a questo corso, svolto e presentato con un metodo di analisi più "classico"). Affermando ciò, Heidegger sottintende ovviamente, come si ricordava anche precedentemente, che la prima critica non sia un'opera di gnoseologia – come spesso si è pensato e tutt'ora si pensa, bensì uno dei ultimi e più alti tentativi di rifondare la metafisica⁸¹. In base a questa assunzione, egli può associare la sua ricerca orientata all'essere con quella della prima critica kantiana, il cui tema principale è notoriamente l'"a priori", e la sua fondazione "copernicana" nella soggettività:

⁷⁹ GA41, 14; tr. it. p. 20.

⁸⁰ GA41, 23; tr. it. p. 27-28. Su questo tema, è particolarmente interessante lo studio che considera trasversalmente l'opera di Heidegger effettuato da J.-F. Courtine, *Res singularis*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 1-2 (2015), pp. 255-273.

⁸¹ È interessante, dal punto di vista storiografico, notare che all'epoca delle lezioni heideggeriane, non vi era solamente l'interpretazione neokantiana dei testi dell'autore di Königsberg, bensì anche altri interpreti, altrettanto affermati e a volte in parte vicini allo stesso mondo neokantiano, che già danno una interpretazione metafisica dell'opera kantiana; è curioso che molte di tali interpretazioni derivino dagli stessi autori che Heidegger cita o considera nello studio del pensiero schellinghiano. Essi sono, ad esempio, R. Kroner, H. Heimsoeth, N. Hartmann e H. Knittermeyer. Cfr. P. Colonnello, *Heidegger interprete di Kant*, Studio Editoriale di Cultura, Genova 1981, p. 118. Le opere degli autori citati sono: R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, op. cit.; H. Heimsoeth, *Die metaphysischen Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus*, in «Kant-Studien», XXIX (1924), pp. 121ss.; N. Hartmann, *Diesseits von Idealismus und Realismus*, in «Kant-Studien», XXIX (1924), pp. 160ss.; H. Knittermeyer, *Transzendentalphilosophie und Theologie*, in «Christliche Welt», (1924).

L'a priori è il nome dell'essenza delle cose. Come viene concepito l'esser-cosa della cosa e come in generale viene inteso l'essere dell'ente, così anche viene interpretato l'a priori e la sua *prioritas*. Sappiamo che per la filosofia moderna nell'ordine gerarchico delle verità e dei principi è primo il principio dell'Io, cioè quello che nel puro pensiero dell'Io è pensato come soggetto in senso eminente. Ne consegue che tutto ciò che è pensato nel puro pensiero del soggetto vale come a priori. A priori è ciò che già è nel soggetto, nell'animo. A priori è ciò che appartiene alla soggettività del soggetto⁸².

La filosofia kantiana può essere detta "trascendentale", come in parte anche quella heideggeriana, perché essa tratta di ciò che trascende l'ente come il suo correlato, che non è né il soggetto concreto, né Dio, ma corrisponde per Kant all'appercezione trascendentale, all'"Io penso", per Heidegger all'essere, i quali entrambi sono la condizione di possibilità della cosa/ente⁸³.

Se questa interpretazione della *Critica della ragion pura* è perlomeno plausibile, dobbiamo allora sostenere anche che in essa ciò che viene chiamato conoscenza non è solamente la conoscenza scientifica, bensì è l'esperienza in generale (la conclusione della critica sarà, come noto, una differenziazione rispetto al valore dei vari tipi di "conoscenza")⁸⁴. Lo specifico dell'opera kantiana è quello di prevedere, nell'analisi della struttura della realtà, un ruolo molto importante, fondamentale, alla soggettività ed alle sue strutture:

⁸² GA41, 170; tr. it. p. 147.

⁸³ Il concetto di "trascendentale" è molto ampio, e soprattutto nella *Kritik der reinen Vernunft* è ampiamente polivoco, per cui la significazione heideggeriana risulta al lettore senza dubbio semplificata. Sul tema, cfr. I. Mancini, *Il trascendentale come fondamento dell'atto metafisico*, in «Rivista di Filosofia neoscolastica», (1955), pp. 332-355; J. B. Lotz, *Die transzendente Methode in Kants Kritik der reinen Vernunft und in der Scholastik*, in *Kant und die Scholastik Heute*, Pullach, München 1955, pp. 35-108; Id., *Transzendente Erfahrung*, Freiburg-Basel-Wien 1978, tr. it. M. Marassi, *Esperienza trascendentale*, Vita e Pensiero, Milano 1993; M. Marassi, *Metafisica e metodo trascendentale. Johannes B. Lotz e la struttura dell'esperienza*, Vita e Pensiero, Milano 2004. Per una critica all'impostazione trascendentale del pensiero, propria in qualche modo anche di Heidegger, cfr. A. Rigobello, *I limiti del trascendentale in Kant*, Silva, Milano 1963; Id. (ed.), *Le avventure del trascendentale*, Rosenberg & Sellier, Milano 2001.

⁸⁴ GA41, 128; tr. it. p. 112.

L'esperienza non sorge «empiricamente» dalle percezioni, ma è resa metafisicamente possibile da un modo nuovo di rappresentare, il quale mediante particolari concetti [...] anticipa il dato. [...] Oggetto, nel rigoroso senso kantiano, è quindi soltanto quello che viene rappresentato in modo tale che il dato viene determinato in modo necessario ed universalmente valido. Questo rappresentare è la vera e propria conoscenza umana. Kant la definisce esperienza⁸⁵.

Nell'esperienza, o meglio, affinché vi sia esperienza, per Kant è necessario che vi sia una anticipazione del dato mediante la rappresentazione. Ovviamente è una anticipazione formale, che dunque dice della determinazione e dell'universalità del dato, non della sua singolarità. In tale anticipazione ha un ruolo fondamentale l'intelletto, il quale svolge un ruolo unificante, fornendo una unità che sta alla base poi di ogni rapporto di predicazione e quindi di connessione tra il soggetto e il predicato. Queste unità anticipanti sono i "concetti": essi però – e questo è lo specifico di Kant e del pensiero trascendentale – non sono ricavati dagli oggetti dati precedentemente nell'esperienza, cioè non sono desunti dalla percezione degli oggetti singoli, ma sono applicati dall'intelletto ai dati sensibili. «Trovandosi soltanto nell'essenza dell'intelletto sono definiti concetti intellettivi puri: categorie»⁸⁶. Heidegger collega questa dottrina delle categorie alla dottrina omonima presente nel pensiero greco, e al tema centrale della sua ricerca: «...ciò che è detto di ogni cosa in quanto cosa, il «detto sopra la cosa», in cui si determina l'essere della cosa nella sua generalità, i Greci lo designarono col nome di κατηγορία (κατα-ἀγορεύειν). [...] Nelle categorie vengono dette le più generali determinazioni dell'essere di un ente»⁸⁷. L'intelletto

⁸⁵ GA41, 142; tr. it. 124.

⁸⁶ Cfr. GA41, 190; tr. it. p. 163-164.

⁸⁷ GA41, 63; tr. it. p. 59-60. Anche l'opera dell'intelletto viene collegata da Heidegger ad un termine fondamentale del pensiero greco: «La connessione si attua sempre componendo rappresentazioni nella prospettiva di una possibile forma di unità, la quale dà la sua impronta all'insieme. In questa definizione del giudizio ancora traspare il significato originario di λόγος: *raccogliere, raccolta* [Sammlung]». GA41, 190; tr. it. p. 163-164.

entra dunque in modo importante a costituire la nostra esperienza, la nostra conoscenza, e vi entra come «facoltà delle regole» e come «fonte» di esse, in quanto l'attività propria dell'intelletto puro è il pensare, ossia il rappresentare, il porsi innanzi qualcosa fornendole unità e stabilità⁸⁸.

Posto ciò, Heidegger può affermare:

la critica conserva il «carattere matematico» fondamentale della metafisica moderna, consistente nel determinare in anticipo l'essere dell'ente muovendo da principi fondamentali. [...] Ora, è nell'essenza di tali principi che essi si presentino in una connessione fondata su una interna unità. Kant definisce tale unità, conforme ai principi, sistema⁸⁹.

Sono ora due le osservazioni importanti che possiamo fare: la prima è che troviamo qui nuovamente il collegamento tra il carattere "matematico" della ragione moderna ed il suo carattere "sistematico", come era emerso anche dall'analisi del corso su Schelling dell'anno seguente. Esso ha una origine più antica della scienza moderna stessa, al punto che quest'ultima è il risultato di un certo modo di intendere l'ente che ha origini nel pensiero greco; inoltre la sua origine è "extramatematica", ossia non riguarda immediatamente il carattere numerico e algebrico della considerazione dell'ente, ma – come spesso accade nelle interpretazioni heideggeriane – esso ha un valore innanzitutto esistenziale e/o

⁸⁸ «L'intelletto puro è «non solo la facoltà delle regole», ma persino la fonte di queste. [...] Affinché ciò che viene incontro e si mostra, e che in generale appare stando-di-contro quale oggetto [*Gegenstehendes*], possa venire davanti a noi, deve sin dall'inizio avere la possibilità di conseguire in qualche modo uno stato [*Stehen*], una stabilità [*Ständigkeit*]. Ma ciò-che-sta-in-sé, che non si disperde, è in sé raccolto, e cioè portato ad unità, ed in questa unità presente e [così] stabile. La stabilità è questo esser-presente [*An-wesen*] che muove da sé e che è in sé unito. Questa presenza [*Anwesenheit*] è *insieme* resa possibile dall'intelletto puro, la cui attività è il pensare. E pensare dice: "io penso", io mi pongo innanzi, mi rappresento qualcosa in generale, nella sua unità e contestualità». GA41, 191-192; tr. it. pp. 164-165.

⁸⁹ GA41, 124; tr. it. p. 109.

esistentivo⁹⁰. In secondo luogo da tale affermazione possiamo finalmente evincere un collegamento esplicito con la questione del sistema, a partire dalla domanda legata all'ente e alla totalità di esso (per quanto Heidegger domandi in questo testo della "cosa", sappiamo bene anche per ammissione esplicita che la domanda specifica troverà poi compimento sempre nella posizione della domanda sull'essere). Il riferimento al sistema, inteso come "sistema dei principi", ossia riferito a quell'ambito dell'a priori che è la facoltà dell'intelletto, non è un riferimento sporadico e accidentale per Heidegger; esso rappresenta piuttosto il compito essenziale della *Critica della ragion pura*: «L'esposizione del sistema dei principi rappresenta la presa di possesso del saldo territorio della possibile verità della conoscenza. È il passo decisivo nella realizzazione dell'intero compito della critica della ragion pura. Questo sistema dei principi è il risultato di una speciale scomposizione (analisi) dell'esperienza nei suoi momenti essenziali»⁹¹.

Se Heidegger pensasse che per Kant l'esperienza possa essere fondata completamente a partire dai principi dell'intelletto (e della ragione), allora egli non avrebbe una posizione differente da quella di tutto il pensiero idealista, e non si capirebbe allora quale pregio avrebbe agli occhi del pensatore di Meßkirch l'opera kantiana. Ma nelle sue interpretazioni

⁹⁰ Mi sembra interessante riportare la ricostruzione semantica del termine "matematico" effettuata da Heidegger: «Μάθησις significa apprendimento; μαθήματα ciò che può essere appreso. Come si è detto, con tal nome si indicano le cose in quanto possono essere apprese. L'apprendere è un modo di ricevere facendo proprio ciò che si riceve. Quindi non ogni prendere è un apprendere. [...] Prendere significa: entrare in possesso, in qualche modo, di una cosa e disporne. [...] ...l'apprendere è un prendere, è un appropriarsi, nel quale ciò di cui ci si appropria è l'uso. [...] Se si tratta di preparare, di produrre una cosa di cui facciamo uso, colui che la produce deve avere prima imparato a conoscere come è fatta. [...] ...l'imparare a conoscere è la base su cui si regge la produzione della cosa, e la cosa prodotta è dal canto suo il fondamento che rende possibile l'esercizio e l'uso. Ciò che apprendiamo con l'uso è soltanto un settore limitato di quanto è possibile apprendere con della cosa. [...] quando giungiamo a conoscerla [la cosa] *veramente*, in modo determinato, allora prendiamo conoscenza di qualcosa che propriamente già abbiamo. Proprio questo «prendere conoscenza» è la vera e propria essenza dell'apprendere, della μάθησις. I μαθήματα sono le cose in quanto noi ne prendiamo conoscenza, in quanto noi prendiamo conoscenza di ciò che delle cose stesse propriamente conosciamo in anticipo». GA41, 71-73; tr. it. pp. 66-68.

⁹¹ GA41, 128-129; tr. it. pp. 112-113. Sull'istanza del sistema in Kant, cfr. M. Marassi, *Kant e il sistema della ragion pura*, pp. 335-345.

(sia quella che stiamo ora analizzando, sia quella notissima del *Kantbuch*) Heidegger ci tiene ad affermare che l'opera kantiana non sia una difesa a tutto campo dell'intellettualismo (e del razionalismo), ma che anzi rilevi un aspetto fondamentale dell'intelletto che a tali correnti del pensiero è estraneo:

I principi sono quelle proposizioni che nel fondare il fondamento della loro dimostrazione basano proprio su questo la loro fondazione. In altri termini: il fondamento che essi pongono, l'essenza dell'esperienza, non è una cosa a nostra disposizione, a cui ricorrere per trovarvi semplicemente un sostegno⁹².

E ancora:

Siccome noi uomini non abbiamo creato e non possiamo creare l'ente come tale nella sua totalità, esso ci deve essere mostrato, perché noi lo si conosca⁹³.

In queste frasi Heidegger vuol dire che la fonte della conoscenza non sia soltanto l'intelletto a priori, il quale dà la regola e fornisce la struttura della nostra conoscenza dell'ente e dunque della nostra esperienza, bensì che sussista in essa un "dato", qualcosa che non è a nostra disposizione e che non può essere prodotto dalle facoltà del soggetto. In questo senso, secondo l'opinione del nostro autore, Kant sarebbe su un terreno di riflessione completamente altro rispetto ai successori idealisti, in quanto questi ultimi non riconoscerebbero la necessità di tale indipendenza dal soggetto⁹⁴.

⁹² GA41, 244; tr. it. p. 208.

⁹³ GA41, 210; tr. it. p. 180.

⁹⁴ Infatti, dice, «La loro [di Fichte, Schelling, Hegel] filosofia, fondandosi su quella di Kant, o meglio: distaccandosi da essa, assunse il titolo che nella corrente esposizione storica va sotto il titolo di «idealismo tedesco»; in queste filosofie Kant venne, certo con tutti gli onori, scavalcato, ma non superato. Non lo si poteva superare, perché la sua posizione fondamentale non venne attaccata mal solo abbandonata; anzi, neppure abbandonata, perché non era mai stata conquistata, ma solo aggirata». GA41, 58; tr. it. p. 56.

L'idea di una necessaria ricettività fondamentale appartenente all'appercezione trascendentale è centrale proprio nel testo pubblicato nel 1929 col titolo *Kant und das Problem der Metaphysik*⁹⁵. Prima di affrontare il testo, vanno fatte alcune precisazioni riguardanti il tipo di studio che in esso viene svolto. Heidegger infatti presenta qui una personale interpretazione del testo di Kant, che si presenta come una classica lettura del testo. Tuttavia possiamo affermare che l'intenzione principale di Heidegger non sia quella di restituire la lettera del testo kantiano, bensì quella di far emergere come la *Critica della ragion pura* sia leggibile come una fondazione dell'ontologia fondamentale *ante litteram*, salvo alcune riserve e alcune limitazioni che Kant pone e che non permettono a quest'ultimo di giungere a porre in modo completo la domanda ontologica, così come la porrà Heidegger un secolo e mezzo dopo. Conseguentemente, credo sia possibile dunque interpretare tale testo come una sorta di presentazione dell'ontologia fondamentale, delle sue istanze e della sua struttura, mediante un linguaggio che non appartiene al pensiero heideggeriano, bensì a quello kantiano. Tale operazione è una traduzione del pensiero heideggeriano nel linguaggio di Kant (resta sempre ovviamente la chiusa finale dell'impossibilità di porre in modo compiuto la domanda fondamentale attraverso il linguaggio e le categorie della filosofia moderna, motivo per cui Kant «indietreggia» di fronte alla questione che lui stesso avrebbe aperto, lasciandola indomandata e aprendo la strada all'idealismo tedesco, che

⁹⁵ La bibliografia relativa a tale testo è molto ampia, data la particolarità dell'interpretazione heideggeriana e dunque il dibattito che è sorto attorno ad essa. Tra i molti testi, per la nostra interpretazione abbiamo considerato come fondamentali i seguenti: E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1950; K. Alphéus, *Was ist der Mensch? (Nach Kant und Heidegger)*, in «Kant-Studien», 59 (1968), pp. 187-198; F. Volpi, *Soggettività e temporalità: considerazioni sull'interpretazione heideggeriana di Kant alla luce delle lezioni di Marburgo*, in G. Micheli, G. Santinello (ed.), *Kant a due secoli dalla "Critica"*, La Scuola, Brescia 1984, pp. 161-179; F. Cassinari, *La nozione di "Totalität" nella lettura heideggeriana di Kant*, in «Itinerari filosofici», 6-7 (1993), pp. 75-101; L. De Blasi, *Il Kant di Heidegger*, in «Studi kantiani», 13 (2000), pp. 67-92; V. Perego, *Finitezza e libertà. Heidegger interprete di Kant*, Vita e Pensiero, Milano 2001; C. Steffen, *Heidegger als Transzendental-philosoph. Seine Fundamentalontologie im Vergleich zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2005; B. Han-Pile, *Early Heidegger's appropriation of Kant*, in H. L. Dreyfus, M. A. Wrathall (ed.), *A companion to Heidegger*, Blackwell Publishing, Oxford 2005, pp. 80-101.

espliciterà le conseguenze dell'“indietreggiamento” di Kant)⁹⁶. Data la complessità del testo heideggeriano, dovuta sia all'arditezza dell'interpretazione sia all'importanza del testo interpretato, cercherò di concentrarmi nelle pagine seguenti sul punto di maggiore interesse per la presente ricerca,

Riprendendo il pensiero esposto nel corso citato precedentemente, anche qui Heidegger considera il sistema come appartenente all'intelletto a priori, il quale raduna la molteplicità del dato in una totalità sistematica. Quest'ultima si mostra dunque come una unità, in quanto è la raccolta del molteplice («La rappresentazione concettuale consiste nel far convenire una pluralità in quest'uno»⁹⁷), ma anche come una molteplicità, in quanto il molteplice viene raccolto e riunito in totalità mediante l'anticipazione della molteplicità delle categorie («L'intelletto puro fornisce, in sé, una molteplicità: le varie unità pure che presiedono ad una possibile unificazione»⁹⁸). Esso però fornisce soltanto l'anticipazione del dato a livello formale, la totalità non è anticipata nel suo contenuto. Quest'ultimo, ossia la molteplicità, è data al soggetto grazie ad una seconda facoltà, che è l'intuizione. L'intuizione e l'intelletto sono dunque le fonti della conoscenza, la prima non può fare a meno della seconda e viceversa: «[il pensiero] come rappresentazione determinante, ha di mira il contenuto dell'intuizione ed è, così, totalmente al servizio dell'intuizione medesima [...]; il conoscere puro è intuizione pura mediante concetti puri»⁹⁹. In questa citazione, come nel resto del testo, Heidegger parla di intuizione “pura” e di pensiero “puro”: con tali espressioni intende parlare – kantianamente – delle condizioni di possibilità sia dell'intuizione, che del pensiero. Non sono messi a tema dunque l'intuizione empirica ed il

⁹⁶ In questo senso a mio parere sono da intendersi i numerosi “slittamenti” di significato che si verificano tra gli originali termini kantiani, e gli stessi utilizzati però da Heidegger nella sua interpretazione, ed i continui passaggi dal piano ontico al piano ontologico.

⁹⁷ GA03, 52; tr. it. p. 53.

⁹⁸ GA03, 55; tr. it. p. 55. «L'intelletto puro fornisce, in sé, una molteplicità: le varie unità pure che presiedono ad una possibile unificazione. E siccome i modi possibili di una unificazione (giudizi) costituiscono un insieme coerente e concluso, la compiuta natura dell'intelletto stesso, l'intelletto puro deve celare in sé un tutto sistematico formato dalla molteplicità dei concetti puri. Questo tutto sarà allora il sistema dei predicati, che entrano in funzione nella conoscenza pura che, cioè, asseriscono qualcosa circa l'essere dell'ente. [...] “categorie”».

⁹⁹ GA03, 51-52; tr. it. pp. 52-53.

pensiero determinato, bensì le condizioni di queste intuizioni empiriche (che è appunto la facoltà pura dell'intuire) e le condizioni dei concetti determinati (che sono la facoltà pura dell'intelletto coi suoi concetti puri, che sono le categorie). L'affermazione della reciproca necessità riguarda quindi non (solamente) il pensiero o le intuizioni determinate, bensì le stesse facoltà in quanto tali.

Poste dunque queste due condizioni ineliminabili dell'esperienza, secondo Heidegger, Kant ora procederebbe a porre un problema importante, che poi, come dicevamo sopra, non riuscirà a sviluppare fino alle estreme conseguenze: la fondazione della reciproca necessità delle due condizioni pure dell'esperienza, ossia la fondazione della loro unità:

Il problema dell'unità essenziale di intuizione pura e pensiero puro deriva dall'isolamento preliminare di questi elementi. Il carattere della loro specifica unità si può, dunque, anzitutto delineare mostrando come ciascuno di essi esiga strutturalmente l'altro. Essi presentano fughe [*Fugen*], che preannunciano una reciproca compenetrazione [*Ineinandergefügt*]. La sintesi veritativa è allora ciò che non solo si inserisce [*einfügt*] in queste fughe [*Fugen*], componendo gli elementi, ma ciò che innanzitutto accorda [*fügt*] queste fughe [*Fugen*]¹⁰⁰.

Non è perciò possibile, dal momento che è la sintesi stessa che "accorda", "lega", "commette" le fughe, ossia i punti di contatto tra i due elementi a priori dell'esperienza, cercare una fondazione che parta da uno dei due elementi, bensì è necessario – afferma Heidegger – ricercare quell'elemento comune trascendente i due che possa essere la fonte di questi. L'accordarsi dei due elementi puri viene chiamato da Kant «sintesi», e di essa

¹⁰⁰ GA03, 61; tr. it. p. 60 [traduzione adattata alle scelte lessicali. Ho inoltre proposto una mia traduzione dell'ultima frase, ritenendo insoddisfacente quella proposta dal traduttore dell'edizione italiana, che è "La sintesi veritativa è, allora, non solo ciò che, adattandosi [*einfügt*] a queste commisure [*Fugen*], fa combaciare [*Zusammenfügend*] gli elementi, ma ciò che in primissimo luogo «commette [*fügt*]» le commisure [*Fugen*] medesime"].

viene cercata la fondazione¹⁰¹. La sintesi, anch'essa pura in quanto riguarda l'unità tra le condizioni di possibilità dell'intuizione e del pensiero, è una unità che raccoglie un molteplice, e quindi in qualche modo rimette in gioco i due elementi, essendo essa non una entità superiore, bensì l'origine dei due elementi che opera mediante quelli¹⁰². Afferma a proposito Heidegger: «Quest'identità della funzione sintetica non è intesa da Kant come la vuota identità di un collegamento formale, che può esplicitarsi in ogni campo, bensì come la ricca, originaria totalità di un unificare e conferire unità, variamente articolato, che si esplica principalmente come intuizione e come pensiero»¹⁰³.

Ricapitolo il percorso fin qui effettuato in questo paragrafo. Nel corso dell'interrogazione "metaontologica" in merito alla totalità dell'ente – quesito posto *a latere* della questione ontologica stessa, e reciprocamente necessario con quest'ultima – Heidegger decide di confrontarsi con il pensiero kantiano. Nel corso del 1935 Heidegger rintraccia in Kant la posizione di un livello fondativo dell'essenza della cosa (o dell'ente) che anticipatamente permette la definizione della cosa stessa, e tale anticipazione determinante la cosa è il sistema delle categorie, ossia dei concetti a priori dell'intelletto. In questa affermazione ho voluto vedere il collegamento ipotizzato all'inizio del capitolo tra la questione metaontologica e la questione del sistema così come Heidegger la intende. Il sistema

¹⁰¹ Heidegger descrive così la sintesi: «Dato l'essenziale stato di assegnazione del nostro pensiero puro al molteplice puro, la finitezza del nostro pensiero "esige" che questo molteplice si accordi [*sich fügt*] al pensiero stesso, al pensiero in quanto concettualmente determinante. Ma, perché l'intuizione pura sia determinabile per mezzo dei concetti puri, il suo molteplice dev'essere sottratto alla dispersione, ossia dominato e raccolto. Questo reciproco prepararsi l'uno per l'altro si effettua in quell'operazione che Kant chiama in generale sintesi. In essa i due elementi puri si incontrano in sé; essa salda le fughe [*Fugen*] che si corrispondono e costituisce, così, l'unità essenziale di una conoscenza pura". GA03, 62; tr. it. p. 61 [trad. adattata].

¹⁰² «La sintesi pura si accorda [*sich fügt*], quindi, su ciò che, come sinossi, opera l'unificazione nell'intuizione pura. Al tempo stesso, essa ha però bisogno di aver sott'occhio un'unità direttiva. La sintesi pura, in quanto atto di unificazione rappresentativa, ha quindi la sua proprietà di rappresentare fin da principio l'unità, che le appartiene, come tale, cioè in generale. Rappresentare in generale quest'unità, che le è essenzialmente propria, significa, d'altra parte, per la sintesi pura, portarsi, riguardo all'unità rappresentata, al livello del concetto, dal quale essa riceve unità». GA03, 63; tr. it. pp. 61-62.

¹⁰³ GA03, 64; tr. it. p. 62.

dell'intelletto però non è "autosufficiente" ma, come afferma il testo del 1929, necessita (ed è necessitato) dall'intuizione – entrambi intese come condizioni a priori dell'esperienza. Dunque possiamo sicuramente trarre come conseguenza di queste osservazioni che il "sistema", per Heidegger, inteso come totalità unitaria anticipata degli enti, non è certamente originario nel darsi dell'esperienza, ma è tuttavia una condizione necessaria (ma non sufficiente) per esso.

Il passaggio da svolgere è ora quello di chiarire che cosa, secondo Heidegger, Kant ha posto come fondamento della sintesi pura di intelletto e intuizione puri. Nella seguente citazione viene introdotta da Heidegger la nota soluzione kantiana:

Se il concetto è ciò che serve da regola, rappresentare concettualmente significherà, allora, dare in precedenza la regola, secondo la quale è possibile procurare una veduta, nel modo di regolazione che le è proprio. Siffatta rappresentazione è dunque riferita per necessità strutturale a una possibile veduta e costituisce, quindi, in sé, una forma affatto specifica di riduzione alla sensibilità. Essa non dà la veduta immediata, intuitiva, del concetto. La veduta immediata, che essa necessariamente comporta, non viene intesa per se stessa tematicamente, bensì come contenuto possibile di quella rappresentazione, della quale vien rappresentato il modo di regolazione. [...] «Ora io chiamo schema di un concetto la rappresentazione di un procedimento generale onde l'immaginazione porge ad esso concetto la sua immagine» (A140/B179)¹⁰⁴.

La mediazione tra i concetti puri dell'intelletto, e le intuizioni venne trovata da Kant mediante la dottrina dello "schematismo"¹⁰⁵. In Kant quest'ultima indica l'uso da parte

¹⁰⁴ GA03, 96-97; tr. it. pp. 87-88.

¹⁰⁵ Dello schematismo Heidegger si era già ampiamente occupato durante le lezioni del 1925-26, intitolate *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, pubblicate in GA21, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Hrsg. W. Biemel, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, pp. 347ss.; tr. it. U. M. Ugazio, *Logica. Il problema della verità*, Mursia, Milano 1986, pp. 230ss. Per un approfondimento non legato alla particolare interpretazione heideggeriana, cfr. P. Baumanns, *Grundlage und Funktion des transzendente Schematismus bei Kant*, in H. Busche, G. Heffernan, D. Lohmar (Hrsg.), *Bewusstsein und Zeitlichkeit. Ein Problemschnitt durch die Philosophie der Neuzeit*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1990, pp. 23-59.

dell'intelletto di rappresentazioni pure mediatrici tra sensibilità e intelletto, «omogenee da un lato con le categorie, dall'altro con i fenomeni». Dal momento che, infatti, le categorie sono del tutto eterogenee rispetto alle intuizioni, gli oggetti dell'esperienza non potrebbero mai essere assunti sotto di esse se non intervenisse un *medium* dotato di una parentela con entrambe le facoltà. Kant risolve il problema individuando nel tempo la forma degli schemi (per Heidegger questa soluzione indicherà una assonanza con il proprio pensiero esposto in *Sein und Zeit*, in cui il tempo è ciò che permette la comprensione dell'essere): il tempo infatti è presente, da un lato, in ogni rappresentazione del molteplice e, dall'altro, è forma pura *a priori*¹⁰⁶. La determinazione temporale delle singole categorie permette dunque di trovare in questo carattere comune il nesso tra l'intuizione ed il pensiero che permette l'esperienza.

Gli schemi trascendentali permettono all'intelletto di ricondurre la molteplicità dell'esperienza all'unità del concetto e delle categorie: «L'intelletto puro è, per conseguenza, un'attività che pre-forma "da sé", rappresentandolo, l'orizzonte d'unità, una spontaneità di formazione rappresentativa, che si esplica nello "schematismo trascendentale"». Tuttavia, afferma Heidegger, «L'intelletto non produce gli schemi, bensì "se ne vale nel suo procedere"»¹⁰⁷. Tale affermazione non è scontata, in quanto costituisce propriamente lo specifico della interpretazione heideggeriana della *Critica della ragion pura*.

«La prestazione apparentemente autonoma dell'intelletto puro nel pensare le unità è, in quanto rappresentazione spontaneamente formatrice, un atto fondamentale puro dell'immaginazione trascendentale»¹⁰⁸: l'immaginazione trascendentale è dunque quella "terza" facoltà, che in realtà si pone come la «radice» dei due «ceppi» della conoscenza. Essa riveste una grandissima importanza in questa interpretazione, in quanto, per Heidegger, essa svolge nel testo kantiano il ruolo della conoscenza ontologica vera e propria. L'immaginazione trascendentale, infatti, è ciò che, indipendentemente dall'esperienza, essa crea quella «veduta preliminare» che sta alla base dello schema e che fornisce l'orizzonte

¹⁰⁶ Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A144-145/B184-185; tr. it. p. 180.

¹⁰⁷ GA03, 151; tr. it. p. 133.

¹⁰⁸ *Ivi*.

dell'oggettività (ossia dell'ente). La natura di tale veduta, e dunque dello schema, è di essere «immagine», e Heidegger pare volerne sottolineare la necessaria derivazione di tale natura dalla facoltà che Kant avrebbe preposto alla sua creazione: «L'immaginazione [Einbildungskraft] pura formando lo schema, dà in via preliminare la veduta ("immagine [Bild]") dell'orizzonte della trascendenza»¹⁰⁹. Essa è – se posso permettermi di usare una espressione paradossale – l'a priori dell'a priori, ossia la condizione di possibilità prima della sintesi pura di intuizione ed intelletto, la quale è sempre implicata nell'intenzione alla totalità dell'ente. Mediante una citazione heideggeriana è possibile chiudere questo paragrafo:

L'intelletto, come appercezione pura, ha «il fondamento della sua possibilità» in una «facoltà», la quale «guarda, fuori di sé, a un'infinità di rappresentazioni e concetti che sono opera sua». L'immaginazione trascendentale progetta, formandolo in precedenza, l'insieme delle possibilità, al quale «guarda», per tenersi dinnanzi, in tal modo, l'orizzonte in cui agisce il se-stesso cosciente, che però non vi agisce da solo. Soltanto per questo, Kant può dire: «la ragione umana è, per sua natura, architettonica, ossia considera tutte le conoscenze come appartenenti a un sistema possibile» (A474/B502)¹¹⁰.

Ora, prima di concludere, credo sia importante affrontare ancora due passaggi. Innanzitutto occorre accennare all'«indietreggiare» di Kant di fronte a questa facoltà autonoma dell'immaginazione trascendentale, non ascrivibile né all'intelletto né alla sensazione, ma mediatrice tra le due. Tale indietreggiamento avviene, secondo Heidegger, nella nuova edizione della *Kritik* approntata nel 1787 (la prima era del 1781), dove Kant riconduce la sintesi pura all'intelletto, e considera la sintesi dell'immaginazione come un «effetto dell'intelletto sulla sensibilità». In questo modo, senza sopprimere il termine, la

¹⁰⁹ GA03, 91; tr. it. p. 84.

¹¹⁰ GA03, 154-155; tr. it. p. 136. D. Köhler, *Die Einbildungskraft und das Schematismusproblem*, in «Fichte-Studien», 13 (1997), pp. 19-34; P. Z. Shahabi, P. Kunsheshi, *Heidegger's interpretation of schematism and imagination in Kant's transcendental philosophy*, in «History of Philosophy: Journal of the International Society of History of Philosophy», 1, 4 (2011), pp. 25-41.

seconda edizione della *Critica* riconduce la funzione dell'immaginazione all'intelletto¹¹¹. Così, intende dire Heidegger, la finitezza dell'esperienza umana (data dalla temporalità degli schemi) è lasciata cadere, ed il tema principale diventa la centralità della ragione e della logica¹¹². Non a caso nei decenni successivi, i decenni dell'idealismo tedesco, la razionalità sarà uno dei motivi principali del pensiero, giungendo a divenire il concetto sommo della filosofia con Hegel. A Heidegger non sfugge tale collegamento, ed anzi lo evidenzia in una nota, affermando la peculiarità insuperata del pensiero kantiano (come da lui interpretato):

La determinazione esplicita dell'immaginazione come facoltà fondamentale doveva richiamare l'attenzione dei contemporanei di Kant sull'importanza di tale facoltà. Fichte, Schelling e, a suo modo, anche Jacobi le hanno infatti attribuito una funzione essenziale. Non è questo il luogo per una discussione intesa a stabilire se essi abbiano riconosciuta, mantenuta o addirittura interpretata in senso più originario l'essenza dell'immaginazione, scoperta da Kant. L'interpretazione dell'immaginazione trascendentale, che ora stiamo per intraprendere, nasce da tutt'altra problematica e si muove, anzi, in una direzione che può dirsi opposta a quella seguita dall'idealismo tedesco¹¹³.

¹¹¹ Per questo motivo Heidegger preferisce la prima edizione della *Kritik*: «Se, come accade nella seconda edizione, l'immaginazione trascendentale, in quanto facoltà fondamentale a sé stante, viene eliminata, e la sua funzione viene trasferita all'intelletto, ridotto a mera spontaneità, allora vien meno la possibilità di comprendere come sensibilità pura e pensiero puro costituiscano una unità in una ragione umana finita; anzi, è preclusa persino la possibilità di porsi il relativo problema. La prima edizione, invece, aderisce meglio al processo intrinseco della problematica di una fondazione della metafisica, perché l'immaginazione trascendentale, in virtù della sua struttura originaria inscindibile, rende possibile una fondazione della conoscenza ontologica e, quindi, della metafisica stessa. Se si guarda a questo problema, che sta al centro di tutta l'opera kantiana, la prima edizione merita senz'altro la preferenza rispetto alla seconda. La trasformazione dell'immaginazione trascendentale in una funzione del pensiero puro – trasformazione che l'«idealismo tedesco», facendo seguito alla seconda edizione della *Critica*, ha ulteriormente accentuato – è, comunque, un misconoscimento della sua natura specifica». GA03, 197; tr. it. p. 169.

¹¹² Cfr. P. Capelle-Dumont, *Filosofia e teologia nel pensiero di Heidegger*, cit., pp.56-57.

¹¹³ GA03, 137; tr. it. p. 122, n17.

Infine vorrei sottolineare una forzatura nell'interpretazione di Heidegger del testo kantiano messa in evidenza dalla letteratura critica: essa, anziché esserci d'intralcio ad una serena lettura di questo importante e discusso testo, ci indica anzi proprio una particolarità dell'ermeneutica heideggeriana che ci sarà utile per comprendere un punto fondamentale della critica del nostro autore all'architettura idealista (e anche a quella nietzscheana, possiamo dire)¹¹⁴. La forzatura riguarda il rapporto tra lo "schema" e l'"immagine": nella lettura dei passi kantiani, Heidegger avrebbe eluso la differenza che Kant pone tra lo «schema dei concetti sensibili» e lo «schema [...] di un concetto puro intellettuale». Infatti, mentre Kant afferma chiaramente che quest'ultimo non si può assolutamente ridurre ad immagine (differentemente dallo "schema dei concetti sensibili")¹¹⁵, Heidegger scrive: «lo schema va, sì, distinto dall'immagine, ma è nondimeno relativo a qualcosa che può definirsi immagine; in altri termini, il carattere di immagine appartiene necessariamente allo schema»¹¹⁶. Così facendo, Heidegger mette più del dovuto in risalto il carattere di "immagine" proprio dello "schema", sottolineando una sua personale e non filologica interpretazione dello schematismo, le cui conseguenze sull'interpretazione del pensiero moderno si manifesteranno in un secondo tempo¹¹⁷.

2.3.2. L'INTERPRETAZIONE DELL'OPPOSIZIONE NIETZSCHEANA AL SISTEMA

Come abbiamo accennato precedentemente, dopo aver approfondito il pensiero di Schelling nel 1936, Heidegger si dedica per molti anni e molte lezioni all'approfondimento

¹¹⁴ Cfr. P. Colonnello, *Heidegger interprete di Kant*, pp. 19-20; più recentemente cfr. anche Id., *Orizzonti del trascendentale*, Mimesis, Milano 2013.

¹¹⁵ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B136, 28-29; tr. it. p. 220.

¹¹⁶ GA03, 92; tr. it. p. 129. P. Colonnello, *Heidegger interprete di Kant*, cit., p. 19.

¹¹⁷ «Giovà piuttosto osservare come forzando alquanto il testo kantiano, Heidegger dia rilievo maggiore più all'immagine, alla base dello schema, che allo schematismo in sé». P. Colonnello, *Heidegger interprete di Kant*, cit., p. 19.

del pensiero di Nietzsche, il quale in qualche modo porta Heidegger a ripensare il rapporto con l'idealismo tedesco (ed in particolare con il pensiero di Schelling), in base alla maturazione di una nuova visione complessiva della storia dell'occidente, che proprio con Nietzsche giunge al suo termine. Quest'ultimo infatti, verrà considerato dal nostro autore come "l'ultimo metafisico" facente parte – assieme a Hegel e Schelling – di quel movimento di compimento e dunque di fine del pensiero occidentale, il quale ha avuto origine con le filosofie di Platone e Aristotele¹¹⁸. L'importanza che Nietzsche ebbe per Heidegger, il motivo di sgomento che quello fu per questo, è ben espresso dalla sentenza di Heidegger stesso, che secondo la testimonianza di Hans-Georg Gadamer affermò addirittura: «Nietzsche hat mich kaputtgemacht»¹¹⁹. Sappiamo che Nietzsche è stato un riferimento costante per Heidegger, a partire dagli anni del suo apprendistato, tant'è che è possibile trovarne una citazione nella famosa tesi di libera docenza del 1916, *Die Kategorie- und Bedeutungslehre in Duns Scotus*, ed una importante citazione in *Sein und Zeit*, durante la discussione del tempo storico e della storicità¹²⁰. Tra la fine degli anni '20 e l'inizio del

¹¹⁸ GA6.1, 431-432; tr. it. p. 398. «La verità che Nietzsche mostra in anticipo proviene dalla storia moderna. Nell'esame di questa verità Heidegger guarda alle filosofie da Descartes a Hegel e comprende Nietzsche a partire dalla continuità del pensiero metafisico. Solo in quanto proviene in tal modo dalla metafisica Nietzsche è colui che indica il futuro». W. Müller-Lauter, *Das Willenwesen und der Übermensch*, in «Nietzsche-Studien», 10-11 (1981/82); tr. it. a cura di C. La Rocca, *Volontà di potenza e nichilismo. Heidegger e Nietzsche* (cap. III *L'essenza della volontà e il superuomo. Le interpretazioni heideggeriane di Nietzsche*), Edizioni Parnaso, Trieste 1988, p. 106.

¹¹⁹ H.-G. Gadamer, *Heidegger und Nietzsche. Zu 'Nietzsche hat mich kaputtgemacht'*, in «Aletheia», 9/19 (1996), p. 19. Cfr. anche F.-W. von Herrmann, *Der andere Anfang. Heidegger und Nietzsche*, in «Aletheia», op. cit., p. 20; O. Pöggeler, *Auf einen falschen Weg gebracht? Heidegger und Nietzsche*, in «Aletheia», cit., p. 22; W. Müller-Lauter, *Denkerische 'Zwiesprache' mit Nietzsche*, in «Aletheia», cit. pp. 24-26; T. Kisiel, *Measuring the Greatness of the Great Men of Grand Politics: How Nietzsche's "Dynamite" rendered Heidegger "kaputt"*, in B. Babich, A. Denker, H. Zaborowski (eds.), *Heidegger & Nietzsche*, Rodopi, Amsterdam-New York 2012, pp. 195ss.

¹²⁰ Per il primo testo, cfr. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, in GA1, *Frühe Schriften*, Hrsg. F.-W. Von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1978, p. 196; tr. it. A. Babolin, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, Laterza, Roma-Bari 1974, p. 8. Per *Essere e tempo*, cfr. SZ, 396 (GA2, 523); tr. it. pp. 465. Per i riferimenti, W. Müller-Lauter, *Volontà di potenza e nichilismo. Nietzsche e Heidegger*, cit., pp. 19-25. J. Taminiaux, *La présence de Nietzsche dans 'Sein und Zeit'*, in J. P.

decennio successivo, troviamo poi tre brevi ma molto significative citazioni di Nietzsche, che mostrano la crescente importanza del pensatore dell'eterno ritorno nella considerazione di Heidegger: nel testo *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt Endlichkeit Einsamkeit*, Heidegger riporta alcune delle maggiori teorie filosofiche (di Spengler, Klages, Scheler e Ziegler) alla coppia concettuale di "apollineo" e "dionisiaco" introdotta da Nietzsche¹²¹; nel saggio *Platons Lehre von der Wahrheit*, edita nel 1942 ma scritta in quel periodo, viene collegato per la prima volta il nome di Nietzsche a quello di Platone, ma sorprendentemente rispetto ai canoni interpretativi di allora, e rispetto all'autocomprensione di Nietzsche stesso, senza che tra i due vi sia una essenziale discontinuità: Nietzsche porta a compimento la metafisica iniziata con Platone¹²²; infine nella famosa *Rektoratsrede* del 1933 *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, in cui si nomina la famosa asserzione nietzscheana della "morte di Dio"¹²³. La vera svolta nella considerazione di Nietzsche avvenne proprio successivamente al corso del 1936 su Schelling; nel frattempo Heidegger aveva cominciato a frequentare l'Archivio-Nietzsche a Weimar, allora impegnato in una edizione delle opere di Nietzsche. Heidegger ne approfondì il pensiero in quattro corsi universitari praticamente successivi l'uno all'altro (a cui si deve aggiungere un corso preparato, ma poi non tenuto), ed in alcuni testi scritti negli stessi anni. Al termine di tale confronto, Heidegger tenne il corso del 1941 su Schelling, di cui propone una "erneute Auslegung". Raccogliendo tali corsi, sistemandone i capitoli, ed aggiungendovi appunto alcuni scritti risalenti a quegli anni, Heidegger pubblicò infine nel 1961 presso l'editore Neske i due poderosi volumi intitolati semplicemente *Nietzsche*, che ebbero una enorme fortuna negli studi nietzscheani e nel pensiero filosofico in genere per l'originalità della loro interpretazione e per la profondità dello sguardo con cui sono costruiti.

Cominetti, J. Janicaud (ed.), *'Etre et temps' de M. Heidegger*, Sud-Robert, Marseille 1989, pp. 59-75; F. Volpi, *Postfazione*, in M. Heidegger, *Nietzsche*, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2013, p. 946ss.

¹²¹ GA29/30, 107ss; tr. it. pp. 97ss.

¹²² GA9, 209ss.; tr. it. pp. 180ss.

¹²³ M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Hrsg. H. Heidegger, Klostermann, Frankfurt a.M. 1983, p. 13; tr. it. a cura di C. Angelino, *L'autoaffermazione dell'università tedesca*, Il melangolo, Genova 1988, p. 22.

Appare particolarmente significativo, relativamente ai temi del sistema, del trascendentale e della totalità dell'ente, la parte del testo che riporta il corso del semestre estivo del 1939 a Freiburg, intitolata *La volontà di potenza come conoscenza* [*Der Wille zur Macht als Erkenntnis*]¹²⁴.

In apertura del corso – dedicato all'interpretazione di alcuni frammenti contenuti nella parte terza del testo di Nietzsche “fabbricato a posteriori” *La volontà di potenza*¹²⁵, intitolata appunto *La volontà di potenza come conoscenza* – Heidegger indica l'ambito essenziale del domandare filosofico, e nel fare questo dà una indicazione importante in merito al tema di cui ci stiamo occupando, che mi pare utile per dirimere una possibile critica al percorso che si sta ipotizzando. Tale critica potrebbe suonare così: l'attenzione al pensiero della totalità dell'ente è qualcosa che forse permane nella “prima fase” del pensiero heideggeriano, ma che viene da lui stesso sconfessata nella “seconda fase” del suo pensiero dopo la cosiddetta “svolta”; infatti è ormai ben nota la distinzione operata nei *Beiträge zur Philosophie* tra una “domanda guida [*Leitfrage*]” della filosofia, che domina tutto il pensiero metafisico antico e moderno, e che è rivolta all'ente in quanto tale, e una “domanda fondamentale [*Grundfrage*]”, che invece dovrà essere la domanda del “nuovo inizio del pensiero”,

¹²⁴ GA6.1, 425-594; tr. it. pp. 393-540.

¹²⁵ Sulla storia di tale testo, sulla sua interpretazione e la sua influenza nel corso del '900, e sul corretto modo di considerarlo, vi sarebbe moltissimo da dire, essendo stata questa una delle tematiche più importanti della storia della filosofia contemporanea. La posizione di Heidegger è piuttosto interessante, e sicuramente non in linea con le interpretazioni di Nietzsche “ufficiali” dell'epoca. Egli afferma infatti: 1) «Il fatto che Nietzsche stesso, in lettere alla sorella e ai pochi amici che lo aiutavano, e che lo capivano sempre meno, parli di un'“opera capitale”, non prova ancora il diritto a questo presupposto [della fedeltà dell'opera alle intenzioni di Nietzsche]; 2) «Soltanto presupponendo arbitrariamente un'opera da compiere [...] si possono considerare gli inediti di Nietzsche come “frammenti”, “schizzi”, “lavori preliminari”»; 3) «dobbiamo liberarci fin da principio, e ovunque, dell'ordinamento presentato nel libro»; 4) «evitiamo anzitutto di mescolare brani di periodi diversi, cosa che nel libro oggi disponibile è la regola». Conclude dicendo «Noi distinguiamo sempre e in modo netto tra il libro intitolato *La volontà di potenza*, fabbricato a posteriori, e il corso occulto del pensiero che porta alla volontà di potenza, di cui tentiamo di ripensare la legge e la struttura [*Gefüge*] interiori». GA6.1, 435-438; tr. it. pp. 402-404. Per una ricostruzione della storia del testo, cfr. M. Montinari, «*La volonté de puissance*» *n'existe pas*, Éditions de l'éclat, Paris 1996; M. Ferraris, *Storia della volontà di potenza*, in F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, ed. a cura di M. Ferraris, Bompiani, Milano 2001, pp. 563-688.

rivolgendosi ora all'essere in quanto tale. A tale possibile obiezione, credo si possa rispondere mediante una citazione proprio dell'inizio del corso suddetto:

La decisione suprema che può capitare, e che diventa di volta in volta il fondamento di tutta la storia, è quella tra il predominio [*Vormacht*] dell'ente e il dominio [*Herrschaft*] dell'essere. Pertanto, quantunque e comunque l'ente nel suo insieme venga esplicitamente pensato, il pensiero sta nel raggio di pericolo di questa decisione¹²⁶.

Se la prima parte della citazione potrebbe far pensare ad una ulteriore prova a favore dell'obiezione, la seconda parte chiarifica il senso della distinzione, mostrando la non-semplicità della "domanda fondamentale", la quale seppure si orienti all'essere e si costituisca a partire dalla decisione per la *Herrschaft* dell'essere, non può rinunciare al pensiero della totalità dell'ente. L'opzione tra la prima e la seconda possibilità di domanda non esclude quindi l'intenzione della totalità dell'ente, la quale mi pare resti per Heidegger un passaggio necessario per la domanda ontologica in sé. Il carattere specifico del pensiero metafisico, d'altra parte, non è l'assenza di un domandare ontologico *tout court*, bensì il fatto che «l'essere, pensato in termini metafisici, è ciò che è pensato *muovendo dall'ente* quale sua determinazione più universale e *andando all'ente* quale suo fondamento e causa»¹²⁷.

I frammenti che qui Heidegger prende in considerazione riguardano un tema definito della filosofia (non solo di Nietzsche), cioè il problema del fondamento e dell'essenza della conoscenza. In tali proposizioni – come anche è evidente dal titolo – Nietzsche intende ricondurre la conoscenza in sé alla volontà di potenza, ed il nostro autore segue questo

¹²⁶ GA6.1, 428; tr. it. p. 395. In tale testo, Franco Volpi sceglie di tradurre *das Seiende im Ganzen* con "l'ente nel suo insieme", forse proprio per voler evitare un collegamento con il pensiero dell'idealismo tedesco. Tuttavia, dal momento che l'obiettivo di tale ricerca è tentare di mostrare proprio uno dei possibili collegamenti tra il nostro autore e parte del pensiero idealista, ritengo utile continuare ad utilizzare l'espressione "la totalità dell'ente". Inoltre, il termine scelto da Heidegger è proprio lo stesso utilizzato dall'idealismo tedesco, ad esempio nella famosa sentenza della *Fenomenologia dello spirito*: «*Das Wahre ist das Ganze*» (tradotta in italiano «il vero è l'intero»). Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Goebhardt, Bamberg-Würzburg 1807, p. XXIII; tr. it. V. Cicero, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2000, p. 69.

¹²⁷ GA6.1, 429; tr. it. p. 397.

percorso. Egli tuttavia non solo riporta “la lettera” del testo nietzscheano, ma la interpreta e la colloca all’interno della propria visione della filosofia occidentale, della sua storia e del suo declino. La trattazione di tale tema si collega direttamente alle questioni di cui abbiamo parlato precedentemente, con la finalità di approfondirle per trovarne il nucleo centrale, grazie ovviamente al pensiero di Nietzsche.

Il tema fondamentale del pensiero di Nietzsche, secondo la ricostruzione heideggeriana corrisponde al tema della domanda che poco fa abbiamo visto essere per Heidegger necessaria accanto alla domanda ontologica, ossia la questione metaontologica della totalità dell’ente [*Seiendes im Ganzen*]:

Nel pensiero unico della volontà di potenza, Nietzsche pensa il carattere fondamentale della totalità dell’ente. Il detto della sua metafisica, cioè della determinazione della totalità dell’ente, è: *la vita è volontà di potenza*¹²⁸.

Nietzsche ovviamente non si esprime nei suoi scritti nei termini classici dell’ontologia, in quanto egli rifiuta l’uso e la validità del concetto di essere, e ciononostante Heidegger si sforza di tradurre il pensiero nietzscheano in quello della propria filosofia. Tale passaggio è reso possibile chiaramente grazie alla precedente interpretazione del pensiero di Schelling che abbiamo analizzato, ed in particolare della sua dottrina fondamentale, secondo cui “*Wollen ist Urseyn*”¹²⁹.

¹²⁸ GA6.1, 442; tr. it. p. 408 (trad. modificata).

¹²⁹ F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen*, p. 350; tr. it. p. 125. Cfr. *sopra*, pp. 72ss. Per tale affermazione, vedi M. Marassi, *Ermeneutica della differenza. Saggio su Heidegger*, pp. 158-162. Cfr. anche p. 172: «La volontà di potenza è quindi l’essenza dell’essere e consiste nell’“imprimere al divenire il carattere dell’essere” (GA7, *Vorträge und Aufsätze*, Hrsg. F.-W. Von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 2000, p. 120; tr. it. G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 2007, p. 79). Interpretando il pensiero “più abissale” di Nietzsche a partire da Schelling – “il volere è l’essere originario” – si può dire che *la volontà diviene determinazione dell’essenza dell’essere dell’ente*. E infatti Nietzsche riprende anche l’affermazione schellinghiana che “l’eternità e indipendenza dal tempo” sono i predicati dell’essere originario, sotto la figura dell’eterno ritorno dell’uguale». È tra l’altro notevole il fatto che Heidegger rifiuta di riconoscere l’importanza della filosofia di Schopenhauer per

Heidegger afferma: «Valore significa per Nietzsche: condizione della vita [...]. Ma “vita”, nel pensiero di Nietzsche, è il più delle volte la parola per indicare qualsiasi ente e la totalità dell’ente in quanto è»¹³⁰. Per Heidegger «...il cogliere e il determinare l’ente vengono attribuiti fin dai tempi antichi al percepire [*Vernehmen*] – al νοῦς. Noi abbiamo per indicarlo la parola tedesca *Vernunft* (ragione, percezione). La *Vernunft*, il prendere [*nehmen*] l’ente in quanto ente, lo prende in diversi riguardi [...].»¹³¹. Con una premessa etimologica piuttosto azzardata¹³², egli chiama la facoltà di nominare l’ente “ragione [*Vernunft*]”, rimarcando il collegamento con un modo di pensare tipico degli autori precedenti, ed inoltre specifica ulteriormente in tal senso l’attività del considerare l’ente in quanto tale mediante in pensiero, facendola risalire non solo agli autori dell’idealismo tedesco (Kant, Schelling, Fichte e Hegel), ma anche addirittura agli autori del pensiero greco:

Chiamare qualcosa in quanto qualcosa si dice in greco κατηγορεῖν. I riguardi secondo i quali l’ente è chiamato in quanto ente – fattezza, estensione, relazione (qualità, quantità, relazione) – sono detti pertanto “categorie” o più chiaramente: τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας, le figure in cui il chiamare qualcosa in quanto qualcosa (ἡ κατηγορία) pone di volta in volta ciò che è chiamato. Quest’ultimo è sempre l’ente in quanto ente, che è in questo o quel modo. Perciò gli σχήματα τῆς κατηγορίας altro non sono che γένη τοῦ ὄντος, generi, modi della genesi dell’ente, ciò da cui – e quindi ricorrendo a cui – l’ente è [...]. Il percepire l’ente in quanto tale si dispiega nel pensiero, e questo si esprime nell’asserzione, nel λόγος¹³³.

il pensiero di Nietzsche, dandole un significato soltanto come “stimolo” iniziale. Müller-Lauter su ciò afferma: “I motivi per questo ‘incatenamento’ di Nietzsche alla filosofia idealistica, al quale viene sacrificato l’influsso di Schopenhauer, sono comprensibili solo considerando quella estensione del pensiero di Nietzsche che Heidegger deve compiere se vuole interpretare Nietzsche come colui che ha portato a compimento la metafisica moderna”. W. Müller-Lauter, *Volontà di potenza e nichilismo. Nietzsche e Heidegger*, cit., p. 115.

¹³⁰ GA6.1, 438-439; tr. it. p. 405 (trad. modificata). Con ciò non si intende dire che Heidegger “riduca” il pensiero di Nietzsche al suo (anche se questa è la critica che comprensibilmente viene più frequentemente portata all’interpretazione heideggeriana).

¹³¹ GA6.1, 475; tr. it. p. 436.

¹³² Cfr. *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, XII, I, p. 927ss.

¹³³ GA6.1, 476; tr. it. p. 437.

Mediante tali citazioni emerge a mio avviso chiaramente come Heidegger intenda sottolineare l'aspetto di continuità che lega gli autori del passato al pensiero di Nietzsche, ed anche come quest'ultimo abbia voluto prendere su di sé le istanze proprie della filosofia precedente per interrogarle e rifondarle. Vengono quindi posti nuovamente i temi della totalità dell'ente, dello schematismo e del sistema delle categorie come trascendentale del rapporto all'ente¹³⁴, ed anche il tema dell'origine "immaginativa [*bildhaft*]" degli schemi trascendentali e dunque dello stesso sistema delle categorie. Di tali concetti viene sottolineato in particolare il fatto che essi corrispondono sempre ad una medesima temporalizzazione, cioè portano con sé un carattere temporale che si ripete sempre uguale, ossia quello della presenza e della stabilità:

Che qualcosa è, noi lo diciamo di quello che ogni volta, e fin dall'inizio e già da sempre troviamo lì presente; ciò che è ognora presente e che in tale presenza ha una stabilità costante. L'ente vero e proprio è fin dall'inizio ciò che fin dall'inizio non può mai essere portato via, ciò che mantiene il suo stato (*Stand*) e resiste (*standhält*) a ogni assalto e regge ogni accidente. L'ente che *così* è, è il vero, la «verità». [...] Analogamente il «mondo apparente», il non ente, è ritenuto l'instabile, l'incostante, il sempre mutevole, ciò che nell'emergere è già in procinto di scomparire di nuovo¹³⁵.

Questa interpretazione del significato dell'ente, e dunque delle categorie e del sistema delle categorie ad esso presupposto è tipico della filosofia occidentale così come si è costituita da Aristotele fino all'epoca contemporanea (in particolare, ovviamente, a

¹³⁴ Che si stia parlando non della conoscenza empirica, bensì del livello trascendentale, è evidente in particolare da questa affermazione: "Gli schemi [...] non vengono apposti sul caos come un timbro, ma vengono escogitati prima e poi premessi a ciò che si presenta, in modo tale che quest'ultimo appare dapprima e già sempre nell'orizzonte degli schemi, e unicamente in un siffatto orizzonte". GA6.1, 522; tr. it. p. 477. Brito afferma: «Dans la détermination nietzschéenne de la connaissance, il se produit - comme chez Kant - un retour à ce qui rend possible la représentation habituelle». E. Brito, *Connaissance du chaos. Heidegger et Nietzsche*, in «Revue théologique de Louvain», 29, 4 (1998), p. 458.

¹³⁵ GA6.1, 488; tr. it. p. 447.

Nietzsche). Essa sarà particolarmente significativa ed importante per l'ermeneutica del testo qui presente e per le posizioni di Heidegger in merito a questa tradizione di pensiero da lui individuata.

Ancora più vicino ai testi commentati precedentemente sta la definizione del carattere particolare della ragione, che è quello di porre gli schemi delle categorie (e dunque il sistema delle categorie): tali elementi hanno in comune il fatto determinante (come già s'è visto nel commento al testo kantiano) di essere "unificatori", ossia di raccogliere l'uguale nel molteplice e di unificarlo. L'unità dello schema e della categoria non è trovata nel molteplice, bensì è un prodotto specifico della ragione – se così posso esprimermi. Heidegger descrive quindi in tal modo la specificità di questa ragione che "crea" gli schemi: «Questo porre un "uguale" è perciò un inventare [*Erdichten*] ed escogitare [*Ausdichten*]. [...] Questo libero porre-anticipatamente qualcosa di identico, cioè una identità, questo carattere inventivo [*dichtend*] è l'essenza della ragione e del pensiero. [...] Ciò che in siffatto inventare viene inventato sono le categorie»¹³⁶. Con ciò Heidegger non intende assolutamente fare "marcia indietro" rispetto alla ricostruzione del sistema della facoltà effettuata nel testo del '29, bensì dà prova di voler specificare ulteriormente sia la costituzione di tali elementi del conoscere, sia la loro storia e il loro sviluppo nel corso del tempo. Infatti nelle pagine del corso possiamo leggere:

Il carattere inventivo della ragione è stato visto esplicitamente e pensato a fondo per la prima volta da Kant nella sua dottrina dell'immaginazione trascendentale. La concezione dell'essenza della ragione assoluta nella metafisica dell'idealismo tedesco (in Fichte, Schelling, Hegel) si fonda senz'altro sull'intuizione kantiana dell'essenza della ragione come "facoltà" "immaginativa", inventiva [*Vernunft als einer "bildenden", dichtenden "Kraft"*]¹³⁷.

¹³⁶ GA6.1, 525-526; tr. it. p. 480.

¹³⁷ GA6.1, 526; tr. it. p. 480. Sottolinea il collegamento tra le letture heideggeriane di Kant e di Nietzsche anche W. D. Melaney, *Heidegger's Allegory of Reading: On Nietzsche and the Tradition*, in B. Babich, A. Denker, H. Zaborowski (eds.), *Heidegger & Nietzsche*, Rodopi, Amsterdam-New York 2012, pp. 224ss. Su Nietzsche come conclusione di un'epoca del pensiero, cfr. H. Seubert, *Nietzsche*,

Posto ciò, è possibile ora andare a vedere come la fondazione nietzscheana di tale sistema (e quindi del sistema in sé) che Heidegger ricostruisce si discosti totalmente dalle fondazioni classiche, senza tuttavia cadere nell'elogio dell'irrazionalismo e dunque nella sconfessione del sistema stesso¹³⁸.

Ciò che vi è di decisivo nell'idea nietzscheana di conoscenza è concentrato secondo Heidegger in tale affermazione: «Non “conoscere” ma schematizzare, – imporre al caos tutta la regolarità e tutte le forme sufficienti al nostro bisogno pratico (n. 515; marzo-giugno 1888)»¹³⁹. Come abbiamo già visto precedentemente, conoscere non è riprodurre fedelmente un oggetto, bensì è “schematizzare”, ossia imporre una certa misura di “regolarità” e di “forme”. Ciò su cui vengono applicate tali forme viene chiamato “caos”. Che cosa significa per Nietzsche il termine “caos”? Questo è un termine centrale, e la sua interpretazione dell'espressione si colloca ad una intersezione tra il senso greco originale, e la sua accezione moderna, e si caratterizza dunque per una certa singolarità¹⁴⁰. Riporto una lunga citazione del testo heideggeriano:

“caos” è per Nietzsche un termine che non esprime uno scompiglio qualsiasi nel campo delle sensazioni, forse nemmeno uno scompiglio. [...] non intende con caos nemmeno ciò che è semplicemente confuso nella sua confusione, né ciò che è disordinato a causa della negligenza di ogni ordine, ma quell'alcunché di incalzante, fluente, mosso, il cui ordine è celato e di cui noi non conosciamo direttamente la legge. *Caos è il termine per presentare un peculiare progetto preventivo del mondo nel suo insieme e del suo regnare sovrano.* [...] “Caos”, il

Heidegger und das Ende der Metaphysik, in A. Denker, H. Zaborowski (Hrsg.), *Heidegger-Jahrbuch 2.*, Alber, Freiburg a.M.-München 2005.

¹³⁸ M. Haar, *Heidegger et la généalogie nietzschéenne de la logique*, in J.-F. Courtine (ed.), *Phénoménologie et logique*, Pr. de l'Ecole Normale Supérieure, Paris 1996, pp. 363.

¹³⁹ GA6.1, 499; tr. it. p. 457. Il testo di Nietzsche si trova in F. Nietzsche, *Gesammelte Werke*, VIII, 3, p. 122. Cfr. anche Id., *Der Wille zur Macht*, Hrsg. A. Baeumler, Kröner, Stuttgart 1964, p. 531; tr. *La volontà di potenza*, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano 2001.

¹⁴⁰ GA6.1, 503; tr. it. p. 463.

mondo come caos, vuol dire: l'ente nel suo insieme progettato in relazione al corpo e al suo vivere come corpo. [...] Il valore supremo, a differenza della conoscenza e della verità, è l'arte. Essa non copia la realtà e non la spiega in base ad altre realtà, ma trasfigura la vita, la eleva a possibilità più alte, non ancora vissute, che non stanno sospese "al di sopra" della vita, ma che piuttosto la ridestano da se stessa [...]. Il mondo dell'arte, il mondo quale l'arte costruendo lo dischiude e aprendolo lo erige, è l'ambito di ciò che trasfigura. Ma ciò che trasfigura e la trasfigurazione sono quel divenire e quel diveniente che di volta in volta elevano oltre, a nuove possibilità, un ente, cioè qualcosa di reso e divenuto fisso, di irrigidito¹⁴¹.

"Caos" non è dunque primariamente sinonimo di disordine, di scompiglio, e neppure significa il venir meno dell'ordine, la "negligenza dell'ordine", in quanto esso si caratterizza piuttosto come ciò che sopraggiunge incessantemente ed incalza, non senza legge ma anzi essendo mosso da una legge che tuttavia noi non conosciamo direttamente. Successivamente è anche interessante notare come il "caos" venga inteso addirittura come un "progetto di mondo"; esso ha una sua specifica unità che permette al mondo di essere formato¹⁴². Ma in che senso il caos può formare un mondo? Per comprendere tale passaggio è necessario sondare il rapporto che Nietzsche pone tra verità ed arte, affrontato nella seconda parte della citazione. Ciò che propriamente permette al caos di emergere non è né la verità né l'essere, intesi nel senso dell'*adequatio*, ossia di una rappresentazione che permanere uguale a se stessa imitando l'originale, bensì è l'arte, che è considerata (oltre e più profondamente dell'enumerazione delle discipline artistiche), come "il più alto valore",

¹⁴¹ GA6.1, 509-511; tr. it. pp. 466-467.

¹⁴² «L'art, selon Nietzsche, a plus de valeur que la vérité, car il approche davantage du réel, du devenant, de la «vie» que le vrai, rendu fixe et figé. L'art ose courir le risque du Chaos et gagne ainsi la surabondance cachée, indomptable, de la vie débordante. Loin de se réduire à la notion d'une confuse mêlée, le «Chaos», au sens nietzschéen, entend le «monde» dans sa totalité, l'inépuisable, exubérante et immaîtrisable abondance de ce-qui-se-crée-et-se-détruit-soi-même. C'est là seulement que la loi se forme, et l'anarchie la ruine». E. Brito, *Connaissance du Chaos: Heidegger et Nietzsche*, p. 460.

in quanto essa propriamente è il rompere le rigidità e la stabilità, tanto da trasfigurare la totalità dell'ente e il mondo della verità¹⁴³.

Riassumendo in una frase la dottrina nietzscheana del conoscere: «La struttura essenziale del conoscere ha ora i suoi contorni precisi: il conoscere è schematizzare, ciò che deve essere conosciuto e il conoscibile sono caos, e chi conosce è la prassi della vita»¹⁴⁴. Il vero aspetto rivoluzionario di tale dottrina consiste nell'ultima sentenza, che indica l'agente del conoscere, ossia della schematizzazione: è "la prassi della vita". Che cosa si intenda con questa espressione lo spiega successivamente Heidegger: essa non è un'attività, che ha come obiettivo la realizzazione di un fine (come sosterebbe invece probabilmente un aristotelico), bensì un'attività "fondata nell'atto del vivere stesso: atto nel senso della vitalità della vita"¹⁴⁵. Essa quindi non poggia, come potremmo pensare, su di un soggetto che si dà i fini da raggiungere, men che meno sull'uomo concreto, bensì trova il suo fondamento nella vita stessa. La "prassi della vita" nietzscheana è quindi l'espressione propria della vita stessa, ovvero della totalità dell'ente, ed in quanto tale secondo Heidegger va considerata. In che rapporto essa sta allora con il caos, la schematizzazione e dunque la conoscenza? «*La prassi come atto del vivere è in sé assicurazione della sussistenza*». Quest'ultima è possibile esattamente solo come stabilizzazione e fissazione del caos, e dunque richiede le figure e gli schemi. «*La prassi è in sé – in quanto assicurazione della sussistenza – un bisogno di schemi*»¹⁴⁶. La vita, cioè l'ente nel suo insieme, ha dunque secondo il Nietzsche di Heidegger due aspetti inseparabili, entrambi essenziali alla sua intrinseca motilità:

¹⁴³ «L'arte in grande stile è la semplice calma del dominare, conservandola, la somma pienezza della vita». GA6.1, 127; tr. it. p. 132. Il tema dell'arte nel suo rapporto con la verità e la volontà di potenza è trattato in particolare nel primo corso che Heidegger dedica a Nietzsche.

¹⁴⁴ GA6.1, 501; tr. it. p. 459.

¹⁴⁵ GA6.1, 515; tr. it. p. 470. È interessante qui ricordare la citazione fatta precedentemente tratta dalla conferenza *Filosofia e teologia* tenuta a Freiburg e a Marburg, in merito proprio alla connessione tra esigenza pratica ed esigenza sistematica (ed esigenza storica), legata alla teologia (che abbiamo visto riguardare la totalità degli enti): «*La teologia è sistematica solo se è storico-pratica. È storica solo se è sistematico-pratica. È pratica solo se è storico-sistematica*». GA9, 59; tr. it. p. 16.

¹⁴⁶ GA6.1, 515-516; tr. it. p. 471.

...il vivente in quanto prassi, cioè in quanto assicurazione prospettico-orizzontale della sussistenza, è anzitutto posto in un caos *in quanto* caos. Il caos, a sua volta, in quanto impeto travolgente del vivente rende necessaria, *per* la sussistenza dell'essere vivente, l'assicurazione prospettica della sussistenza¹⁴⁷.

Viene quindi ora a delinarsi la fondazione nietzscheana della conoscenza (e dunque del sistema delle categorie): essa non è l'intervento del soggetto rispetto ad un molteplice che viene anticipatamente dato, e neppure è l'adeguazione ad un ordine esterno già dato e sempre presente, bensì essa è il correlato necessario al mutamento, al caos, ciò senza cui quest'ultimo non potrebbe essere tale¹⁴⁸. La fissazione di una verità non si effettua più per mezzo di una adeguazione ad un mondo sussistente in sé, ossia un mondo "vero". Il mondo, sorto dall'azione della vita, non può più essere visto se non come "apparenza", al punto che tale posizione elimina nettamente la divisione stessa tra "mondo vero" e "mondo apparente". Da questa posizione ha origine la nota dottrina del "prospettivismo" nietzscheano. L'apparenza infatti nasce nello spazio della "prospettiva": essa è ciò che stabilisce un "orizzonte" e dunque un mondo, e non è altro – come si diceva – che la creazione dell'azione della vita stessa. Il mondo (il sistema delle categorie) sorge come espletamento della vita da parte del vivente stesso. Con le parole stesse di Heidegger:

La ragione dispiega i suoi concetti e le sue categorie secondo la rispettiva direzione dell'assicurazione della sussistenza. Dunque: non è che la ragione stessa, né la sua essenza, si sviluppano solo in seguito al bisogno di domare il caos, ma la ragione [*Vernunft*] è già in sé percezione [*Vernehmung*] del caos, in quanto ciò che impelle come un che di confuso diventa in generale percepibile soltanto nell'orizzonte dell'ordine e della stabilità, e, di

¹⁴⁷ GA6.1, 518; tr. it. p. 473.

¹⁴⁸ J. Zimmermann, *The inhumanity of Being: Subjectivity in Nietzsche, Heidegger and Levinas*, in B. Babich, A. Denker, H. Zaborowski (eds.), *Heidegger & Nietzsche*, Rodopi, Amsterdam-New York 2012, pp. 182 ss.

conseguenza, in quanto incalzante rispettivamente in tale e in tal modo, suggerisce e richiede ogni volta questa o quella fissazione, la formazione di questo o quello schema¹⁴⁹.

Detto in termini di “posizione di valori” (che non significa nient’altro che la “schematizzazione”, ossia la stabilizzazione e la fissazione del divenire in qualcosa di “presente”), «Posizione di valori non significa dunque una valutazione aggiunta alla vita dall’esterno, da parte di qualcuno. La *posizione di valori* è il processo fondamentale della vita stessa, è il modo in cui essa porta a compimento e attua pienamente la sua essenza»¹⁵⁰. Va tenuto conto, come si è detto precedentemente, che per Nietzsche “vita” è intesa come totalità dell’ente, la cui essenza è la “volontà di potenza” (in quanto egli non la intende – come invece accadeva ai pensatori e scienziati dell’epoca, influenzati soprattutto dalle teorie darwiniste – in termini di “autoconservazione”, ma piuttosto «nel potenziamento oltre se stessa»)¹⁵¹. La particolarità della ricostruzione heideggeriana non sta soltanto nel collegare la conoscenza e l’intelletto schematizzante (di kantiana memoria) alla dinamica stessa della vita in modo così profondo al punto che quest’ultima diventa fondamento

¹⁴⁹ GA6.1, 518-519; tr. it. p. 474. È anche importante ricordare che anche qui, come nell’interpretazione di Kant, non si sta parlando di un ordine successivo alla costituzione del reale, bensì dell’ordine stesso in cui soltanto è possibile che il “caos” emerga in quanto tale. Sistema e caos sono dunque due elementi imprescindibilmente legati. A proposito del valore ontologico, e non meramente gnoseologico del sistema, Heidegger scrive: «Dapprima il sistema, in quanto unità d’ordine di un sapere, appare soltanto come l’immagine che guida l’esposizione di tutto lo scibile nella sua struttura. Poiché però l’essere stesso in quanto realtà effettiva è volontà, e la volontà è l’unire – che appetisce se stesso – dell’unità dell’universo, il sistema non è un sistema d’ordine che un pensatore abbia in testa ed esponga di volta in volta in modo solo imperfetto e sempre in qualche misura unilaterale. Il sistema, la *συστασις*, è la struttura essenziale della realtà del reale – certo solo quando la realtà ha raggiunto la sua essenza come volontà. Ciò accade quando la verità è diventata certezza, la quale evoca, dall’essenza dell’essere, il tratto fondamentale dell’assicurazione completa della struttura in un fondamento che assicura se stesso». GA6.2, 453-454; tr. it. pp. 907-908.

¹⁵⁰ GA6.1, 489; tr. it. p. 448.

¹⁵¹ «Nel pensiero unico della volontà di potenza, Nietzsche pensa il carattere fondamentale della totalità dell’ente. Il detto della sua metafisica, cioè della determinazione della totalità dell’ente, è: *la vita è volontà di potenza*». GA6.1, 442; tr. it. p. 408 (trad. modificata). Cfr. anche GA6.1, 439; tr. it. p. 405.

abissale di quella, la quale diventa una tappa necessaria al darsi della vita; essa riguarda anche e soprattutto l'interpretazione della volontà. Questa infatti, come si è prima anticipato, non viene vista assolutamente in contrasto con la tradizione metafisica occidentale: in quanto avversaria dell'interpretazione logocentrica dell'essere (hegeliana soprattutto, ma anche kantiana e aristotelica), giunge al di là della ragione a riaffermare la fundamentalità della soggettività e quindi dell'interpretazione dell'essere in quanto presenza stabile. Tale interpretazione poggia sulla lettura della "potenza" come l'essenza stessa della volontà, e dunque della volontà di potenza come una "volontà di volontà"¹⁵². Questa espressione ridondante esprime il fatto che la volontà, in quanto potenza e potenziamento, è un uscire da sé ed un ritornare su di sé, non un permanere uguale a se stesso, ma un accrescersi, che tuttavia ritorna alla fine sempre su di se, autoreferenzialmente; in questo senso essa rappresenta – tanto quanto le dottrine del sistema assoluto di Hegel e di Schelling – una "volontà dell'essenza"¹⁵³.

¹⁵² Secondo Müller-Lauter, Heidegger interpreta tendenziosamente la "volontà di potenza" come "volontà di volontà". Ciò sarebbe provato anche dal fatto che la seconda nelle prime interpretazioni era considerata come un elemento essenziale alla prima (assieme alla "potenza di potenza"), mentre nelle ultime interpretazioni di tale concetto essa diventa la vera e propria forma della volontà. W. Müller-Lauter, *Volontà di potenza. Heidegger e Nietzsche*, cit., p. 114.

¹⁵³ Nel testo del primo corso dedicato a Nietzsche del 1937, intitolato *La volontà di potenza come arte*, Heidegger afferma infatti: «Volere è essere risoluto a se stesso, ma a se stesso nel senso di ciò che vuole quello che nel volere è posto come voluto. La volontà porta di volta in volta di per sé, nel suo volere, una generale determinatezza». E ancora: «Nel mero appetire qualcosa non siamo in verità presenti a noi stessi [...]. La volontà invece è essere risoluto a se stesso – è sempre volere al di là di se stesso». GA6.1, 38; tr. it. p. 53. Poco più avanti, affermerà: «L'autoaffermazione è l'originaria affermazione dell'essenza». GA6.1, 57; tr. it. p. 71. Marassi compendia l'interpretazione heideggeriana in questo modo: «In altri termini si può dire che Nietzsche considera la volontà come volontà di potenza dove "potenza" costituisce l'essenza stessa della volontà e pertanto la volontà di potenza è, nella sua essenza, volontà di volontà, "cioè volere è volere se stessi" (NI, 46). Questo "volersi" è insieme un "voler-essere-più-forti", un "voler-conservarsi", da intendersi come "un costante ritornare all'essenza, un costante ritorno all'origine" (NI, 72-73). Dunque Heidegger può sostenere che "l'essenza della volontà di potenza di lascia comprendere solo in base alla volontà di volontà" (NII, 395), è insomma una "volontà dell'essenza" (NI, 73)». M. Marassi, *Ermeneutica della differenza*, cit., p. 163. Cfr. anche M. Guzun, *Eternal Return and the Metaphysics of Presence: A Critical Reading of Heidegger's Nietzsche*, Traugott Bautz, Nordhausen 2005.

Allora, posto ciò, siamo nella condizione di poter comprendere perché Heidegger affermi addirittura, nel corso nella sua interpretazione (in un testo composto nel 1941, quindi a ridosso della *erneute Auslegung* di Schelling) che il sistema dell'essere derivi addirittura dall'interpretazione dell'essere come volontà:

L'essere è volontà di volontà. Tutti questi tratti dell'essere che appartengono alla soggettività [*Subjetivität*] come soggettività dispiegano una essenza unitaria che, secondo il proprio carattere *esigenziale*, dispiega se stessa e perciò l'insieme dell'ente nella sua unità propria, cioè nella disposizione [*Fügung*] della sua struttura essenziale [*Wesensgefüges*]. Non appena l'essere ha raggiunto l'essenza della volontà, è in se stesso sistematico ed è un sistema¹⁵⁴.

La volontà rappresenta allora la "forma" fondamentale dell'interpretazione dell'essere propria della metafisica occidentale, da Platone fino a Nietzsche: l'essere è interpretato come un Assoluto stabilmente presente, per cui il divenire è fondato sul suo movimento stesso di uscita da sé e ritorno in sé, che, rimanendo all'interno di una presenza costante, necessita da un lato di un sistema di categorie fisse "vere", che puntualmente devono essere smantellate e sostituite da "nuovi valori" per poter permettere all'essere-Assoluto-volontà di affermare la propria essenza-potenza.

È importante rimarcare che la prospettiva heideggeriana non riguardi solamente qui il caso del pensiero di Nietzsche: mediante quest'ultimo infatti egli mette in evidenza quella che è la struttura non ancora esplicita ma presente fin dall'inizio del pensiero occidentale. Il primo collegamento importante è esplicitato nel corso del 1937 (quando forse l'idea del forte collegamento essenziale tra Nietzsche e i pensatori addirittura greci classici era in formazione, ma non ancora completamente formulata), ed è non a caso col pensiero di Schelling, ed in particolare con la dottrina delle *Ricerche filosofiche*; è altrettanto significativo, perlomeno a testimonianza dell'interesse heideggeriano al tema della metaontologia, dunque dell'unità dell'ente, e dunque del sistema trascendentale delle categorie (che

¹⁵⁴ GA6.2, 453; tr. it. p. 907 (traduzione modificata).

Nietzsche chiama, secondo Heidegger, “posizione dei valori”) che il collegamento con gli autori precedenti avvenga anche – se non soprattutto – in relazione alla decostruzione dell’intelletto e dei temi appena nominati:

Schelling dice addirittura: nella volontà il volente vero e proprio è l’intelletto. Non è forse questo un evidente idealismo, se con ciò si vuole intendere una riconduzione della volontà al rappresentare? Ma Schelling, con una formulazione esagerata, non vuole sottolineare altro se non quello che Nietzsche evidenzia nella volontà quando dice: la volontà è un comando¹⁵⁵.

Vi è quindi in tale affermazione una revisione generale della posizione di Schelling rispetto a Nietzsche, e tale revisione è dovuta all’interpretazione non letterale della dottrina nietzscheana, che vede legati la volontà di potenza e il concetto ontologico di essere. La corrispondenza tra i due infatti non era affatto riconosciuta nel primo corso del 1936, in quanto là il pensiero di Schelling era visto come avente una posizione di maggiore chiarezza rispetto a Nietzsche, in quanto egli, seppur velatamente, riconosceva la centralità del concetto di essere, e ne conduceva una analisi profonda attraverso la nuova interpretazione del principio d’identità, il quale si veniva a costituire come “identità dinamica”, mostrandone il movimento interno descritto poi nel testo delle *Philosophische Untersuchungen* come la coappartenenza ed il circolo di reciproca necessità di “fondamento” ed “esistenza”, i quali fondano anche la possibilità (e per Heidegger la necessità) del male – che è poi il tema specifico del testo schellinghiano. Nietzsche – secondo

¹⁵⁵ GA6.1, 54-55; tr. it. p. 68. Sul tema del “comando”, secondo la critica, avviene una delle maggiori forzature del pensiero nietzscheano da parte di Heidegger: «È solo il suo sforzo di intendere il comandare come *permanere presso di sé* a non cogliere più, però, il pensiero di Nietzsche. Anzitutto bisogna concedere, a questo proposito, che Heidegger concepisce la ‘semplicità’ del comandare come ‘strutturata’ o ‘articolata’ allo stesso modo della decisione in *Essere e tempo*, dalla quale ha preso le mosse la sua interpretazione del carattere di comando del volere in Nietzsche». W. Müller-Lauter, *Volontà di potenza e nichilismo. Nietzsche e Heidegger*, cit., p. 110. È significativo del fatto che Heidegger stia interpretando e quindi esplicitando mediante il confronto con altri autori il proprio pensiero il fatto che tale forzatura avvenga qui.

quanto afferma Heidegger nel 1936 – non giunge a tale profondità di sguardo, limitandosi a sostenere, per affermare il divenire e dunque la possibilità della storia, che l'essere sia «l'ultimo fumo di una svaporante realtà»¹⁵⁶, non riconoscendone la specificità e la necessaria predilezione che ad esso sarebbe dovuta. Soltanto un anno più tardi, invece, Heidegger modificherà profondamente la sua visione sul pensiero nietzscheano, come abbiamo visto, cambiando contestualmente anche la sua opinione in merito alla posizione di Schelling e dell'idealismo tedesco rispetto a Nietzsche stesso ed all'intero della storia del pensiero occidentale, di cui Heidegger svilupperà la sua originalissima visione soprattutto in questi corsi dedicati a Nietzsche e nei testi postumi come i *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*¹⁵⁷.

Racchiudendo in una frase tutto l'arco della filosofia, che collega il punto d'inizio con quello finale, Heidegger afferma: «Nietzsche concepisce i valori come condizioni, e precisamente come condizioni dell'ente in quanto tale (meglio: del reale, del diveniente), egli pensa l'essere come entità al modo di Platone»¹⁵⁸. Posto che ci sia un collegamento tra l'interpretazione dell'essere di Platone e quella di Nietzsche, e che essa si fondi su di una stessa concezione dello stesso come presenza stabile, resta da vedere (perlomeno nelle sue linee essenziali) in che modo le due forme di pensiero siano imparentate. Un paragrafo del testo *Schizzi per la storia dell'essere come metafisica* [Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik], contenuto nel secondo volume del *Nietzsche* e risalente al 1941, intitolato *Per la definizione essenziale della metafisica moderna* [Zur Wesensbestimmung der neuzeitlichen Metaphysik], riassume in quattro punti il rapporto fondamentale tra Nietzsche ed il pensiero occidentale:

1. Nel mutamento essenziale della verità come *veritas* nella *certitudo* è prefigurato l'essere come rap-presentatezza del rap-presentarsi, in cui si dispiega l'essenza della soggettività. Il

¹⁵⁶ F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*, op. cit.; tr. it. p. 1771-1772.

¹⁵⁷ Uno studio che interpreta i testi di Heidegger su Nietzsche collocandoli con precisione nel contesto teoretico dei *Beiträge*, e dunque nella concezione della "storia dell'essere" che essi tratteggiano, è U. Regina, *Emergenza da mancanza di bisogno. Heidegger interprete di Nietzsche*, Cusl, Verona 1996.

¹⁵⁸ GA6.2, 201; tr. it. p. 718.

nome più semplice per la determinazione qui incipiente dell'entità dell'ente è la volontà, *volontà come voler-si*.

La pienezza essenziale della volontà non può essere determinata guardando alla volontà come facoltà psichica; la volontà deve piuttosto essere connessa, in unità essenziale, con l'apparire: *ιδέα, re-presentatio*, divenire-manifesto, *es-por-si* e così raggiunger-*si* e trascender-*si* e così 'aver-si' e così 'essere'.

2. Nelle risorse essenziali della volontà, così concepite, sta la necessità del sistema come costituzione della soggettività, cioè dell'essere in quanto entità dell'ente.

3. Il sistema è sistema soltanto in quanto sistema assoluto.

4. Pertanto, i due contrassegni dell'essenza del compimento della metafisica moderna sono: 1) la maniera in cui il concetto di filosofia si determina partendo dal sistema assoluto; 2) il modo in cui il sistema, nel compimento estremo della metafisica a opera di Nietzsche, viene posto nella non essenza e negato¹⁵⁹.

In tale brano ritroviamo i punti più interessanti, a mio avviso, per la ricostruzione della questione del sistema nel suo significato storico heideggeriano. Innanzitutto viene specificato il termine mediante il quale si dispiega e si manifesta l'essere come volontà: quest'ultima conformazione si verifica, infatti, solo nella fase terminale della sua storia, nella fase del suo "compimento", che è da una parte il momento in cui tale essenza si esprime al massimo delle sue potenzialità, e dall'altra il momento in cui essa giunge al suo termine, in quanto si scopre a sua volta storica e finita, e quindi necessitante un "nuovo inizio". Nella storia della filosofia moderna (caratterizzata per Heidegger dal mutamento della "verità" da *adaequatio* a *certitudo* – dopo essersi già tramutata da *ἀλήθεια* ad *adaequatio*) l'essere si manifesta come «rap-presentatezza del rap-presentarsi [*Vor-gestelltheit des Sich-Vorstellens*]». Questa è fondata sulla volontà in quanto l'elemento essenziale della rappresentazione non lo si può intravedere finché la si intende come una "facoltà psichica" o comunque una facoltà dell'essere umano, bensì lo si ritrova nello *Stellen*, nel "porre" (messo in evidenza da Heidegger mediante il trattino, per cui la «rappresentatezza [*Vorgestelltheit*]» diviene «rap-presentatezza [*Vor-gestelltheit*]»), ossia nell'elemento del

¹⁵⁹ GA6.2, 460; tr. it. p. 913.

Gestell (tradotto perlopiù come “impianto”), l’elemento di “comando” e “imposizione” che accomuna tutta la storia del pensiero occidentale e addirittura la supera, divenendo l’elemento essenziale dell’attuale configurazione dell’essere e dell’ente, denominata da Heidegger «tecnica [*Technik*]»¹⁶⁰. La “rappresentazione” è il *medium* tra Nietzsche e il compimento della metafisica da un lato, e Platone dall’altro, in quanto essa è da una parte il tramite mediante cui la “soggettività” rappresentandosi allo stesso tempo “esce da sé”, “si trascende” ma anche, alla fine del ciclo, “si raggiunge” e “si ha”, dall’altra parte essa è congiunta all’essere platonico vero e proprio, ossia all’*ιδέα*. I punti (2), (3) e (4) della citazione precedente altro non fanno che rimarcare ciò che è stato osservato precedentemente, ossia il rapporto non solo di coappartenenza tra il sistema e la volontà di potenza (la cui dinamica – possiamo ora azzardare tale parere – ricalca quella già evidenziata nel 1936 nel testo di Schelling tra “esistenza” e “fondamento”), ma anche di una certa subalternità del primo alla seconda, espressa dalla sentenza secondo cui il sistema «viene posto nella non essenza e negato», intendendo la «non essenza» come la volontà appunto, la quale è opposta all’essere inteso come ciò che è stabilmente presente, e dunque negato nel senso della presenza¹⁶¹.

¹⁶⁰ Una ottima ricostruzione del rapporto tra il pensiero moderno, che ha il suo compimento in Nietzsche, e la “tecnica” si può trovare in R. Schürmann, *Dai principi all’anarchia. Essere e agire in Heidegger*, cit., pp. 361ss. In tale testo, l’autore afferma addirittura che quando Heidegger parla di Nietzsche, si sta indirettamente riferendo, in realtà, alla sua analisi della tecnica, fenomeno oramai dilagante e totalizzante affermatosi nell’epoca contemporanea.

¹⁶¹ Va aggiunto che, tuttavia, Heidegger riconosce che è errato parlare per le filosofie pre-moderne (medievali e greche), di “sistema”, in quanto esso è qualcosa di tipicamente moderno: “Poiché nel medioevo la *veritas* non fonda ancora la sua essenza sulla *certitudo* del *cogitare*, l’essere non può mai nemmeno essere sistematico. Quello che viene chiamato un sistema medioevale rimane sempre e soltanto una *summa* in quanto esposizione dell’insieme della *doctrina*. Ancora più inadeguata è però l’idea di un sistema della filosofia di Platone e Aristotele. Solo l’essenza sistematica della soggettività porta il tratto dell’incondizionatezza del porre (*Stellen*) e del posare (*Setzen*), dove l’essenza del condizionamento (*Bedingnis*) appare come una nuova variante della *causalitas* dell’entità, cosicché la realtà effettiva è l’autentica realtà solo se, prima di tutto, essa ha già sempre determinato tutto il reale in base alla sistematica dell’incondizionato che condiziona”. GA6.2, 454; tr. it. p. 908.

Ritornando al collegamento tra Nietzsche e Platone, questo secondo Heidegger avviene come storia dell'interpretazione dell'essere in quanto *ιδέα*, attraverso appunto la mediazione del concetto di rappresentazione¹⁶². Se in *Sein und Zeit*, in testi precedenti quello o di poco successivi, il metodo di ricostruzione della trasformazione di un concetto procedeva spesso a ritroso (basti pensare al progetto della terza parte di *Sein und Zeit*, appunto), nei testi degli anni Trenta e successivi le ricostruzioni si svolgono al contrario, mostrando come da un concetto greco originario si sia poi giunti all'interpretazione corrente dell'essere e dell'ontologia in genere¹⁶³. Il percorso dell'ontologia da Platone e Nietzsche potrebbe essere in questo modo raccolto e delineato:

L'essere, essendo il visivo, è presenza, ma contemporaneamente ciò che l'uomo si pone sott'occhio. [...] quando giunge l'attimo in cui l'uomo si libera e attua se stesso come quell'ente che rappresenta, portando tutto dinanzi a sé come al tribunale della stabilizzazione [...] l'essenza dell'*ιδέα* muta passando dalla visività e dalla presenza alla rappresentatezza per colui che rappresenta e per suo tramite. [...] L'essere (l'idea) diventa la condizione della quale colui che rappresenta, il soggetto, dispone e deve disporre, se devono potergli stare di fronte oggetti. L'essere è concepito come sistema di condizioni necessarie di cui il soggetto [...] deve fin dall'inizio tenere conto in base al suo rapporto con l'ente.

Il punto d'arrivo è esattamente la posizione di Nietzsche, per cui l'essere diventa le condizioni di cui il soggetto rappresentante dispone per poter avere una esperienza dell'ente, e tale posizione deriva dall'interpretazione dello stesso come rappresentatezza, la

¹⁶² Una lettura completa e filologicamente fedele del rapporto tra Nietzsche e Platone è svolta in A. Lossi, *Nietzsche und Platon: Begegnung auf dem Weg der Umdrehung des Platonismus*, Königshausen&Neumann, Würzburg 2006.

¹⁶³ L'esempio migliore di questo metodo, credo possa essere la quarta parte del corso del 1935 *Introduzione alla metafisica* [Einführung in die Metaphysik], pubblicato poi nel 1953 presso l'editore Niemeyer ed ora presente nel volume 40 della *Gesamtausgabe*. Vedi GA40, *Einführung in die Metaphysik*, Hrsg. P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a.M. 1983, pp. 100ss.; tr. it. G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968, pp. 103ss.

quale si origina a sua volta dal mutamento dell'ιδέα in quando essere "visivo", una volta che l'uomo diventa il vero e proprio *subjectum*. Un termine a mio avviso centrale è la definizione dell'ιδέα come "visività". Da cosa deriva tale concezione dell'essere in Platone? Perché Platone vuole pensare l'essere come "visibile? La risposta è la seguente: «L'interpretazione dell'essere come ιδέα impone subito di paragonare il coglimento dell'ente con il vedere. [...] Poiché l'essere vuol dire: presenza e stabilità, il "vedere" è per eccellenza adatto ad illustrare il coglimento di ciò che è presente e stabile»¹⁶⁴. Questa caratterizzazione è interessante a mio avviso perché si crea un collegamento quasi immediato (mostrando una continuità ed una parentela) tra questa visione dell'essere platonica e quella individuata nella lettura kantiana, che ruota attorno al ruolo della "immaginazione [*Einbildungskraft*]", la quale crea gli schemi che sono "immagini [*Bild*]" in base al quale l'ente possibile viene anticipato all'esperienza¹⁶⁵.

¹⁶⁴ GA6.2, 223; tr. it. p. 716. Il fatto che anche in Platone ci si stia occupando di un piano "trascendentale", cioè delle condizioni dell'esperienza, è recuperato da Heidegger mediante una particolare interpretazione dell'idea del bene, che notoriamente è secondo Platone l'idea somme. Per Heidegger ἀγαθόν significa l'idoneo, ciò che è idoneo a qualcosa e rende idoneo anche qualcos'altro. Posto ciò, afferma: «Mediante l'interpretazione dell'ιδέα come ἀγαθόν l'essere diventa ciò che rende idoneo l'ente a *essere* ente. L'essere si mostra nel carattere del rendere possibile e del condizionare». GA6.2, 226-227; tr. it. p. 718.

¹⁶⁵ L'origine di questa interpretazione dell'essere dell'ente come ιδέα non si trova casualmente nel pensiero platonico, bensì quest'ultimo è guidato dalla tradizione "filosofica" precedente – che per Heidegger è quella originaria, a cui poi deciderà di tornare, non con l'obiettivo di una sorta di "arcaismo" del pensiero, bensì per ritrovare il "non-detto" del pensiero occidentale, presente nella filosofia dei pensatori greci delle origini, ma caduto in oblio. In particolare, Heidegger prende in considerazione il detto contenuto nel frammento n.28 di Eraclito, che recita «δοκίοντα γὰρ ὁ δομικώτατος γινώσκει, φυλάσσει». Heidegger traduce – se così possiamo dire – in questo modo: «Cose che di volta in volta si mostrano – sono cose che appaiono ogni volta a uno soltanto e che inoltre il più famoso (colui che più di tutti è tenuto in considerazione e in fama) conosce; e il suo conoscere è: il custodire queste cose che di volta in volta semplicemente appaiono – il tenersi saldo a queste cose come a ciò che è saldo e dà sostegno». Successivamente commenta, in riferimento al verbo δοκέω (che significa "mostrare"): «L'importanza del detto greco riposa piuttosto nel fatto che ciò che si mostra, ciò che offre una vista e quindi la vista stessa hanno valore di ente perché "essente" significa: schiudersi, φύειν. [...] come può altrimenti l'"idea" essere ciò che nell'ente è massimamente ente, se non è già deciso a priori che "essere ente" significa: mostrarsi schiudendosi

Anche in base a tali elementi, Heidegger si distanzia dal pensiero di Nietzsche, che definisce “metafisico”. Infatti il pensiero di Nietzsche così interpretato, viene fatto corrispondere, essendone il radicale ribaltamento, a quello di Hegel, uno degli altri due pensatori (con Schelling) che portano a compimento la metafisica.

2.4. HEGEL, SCHELLING, NIETZSCHE E IL COMPIMENTO DELLA METAFISICA OCCIDENTALE. DAL SISTEMA ALLA *FUGE*. PRIME CONCLUSIONI

Dopo aver analizzato il confronto di Heidegger col pensiero di Nietzsche, in merito all’essenza della conoscenza, ai presupposti ontologici che la fondazione nietzscheana aveva e al conseguente giudizio heideggeriano di appartenenza al pensiero metafisico della filosofia nietzscheana nonostante la volontà di quest’ultima non solo di non appartenervi, ma anche di fare un passo oltre, di superamento, possiamo trarre alcune conclusioni in merito al “luogo filosofico” che Heidegger destina a questi autori nella sua ipotesi di una “storia dell’essere”, avendo una particolare attenzione a Schelling, in quanto quest’ultimo è stato *l’incipit* di questa ricerca.

e presentandosi: offrire l’aspetto (εἶδος), stabilire il volto (ἰδέα) che una “cosa” ha. [...] Ma anche questo [“il più considerato”], anzi, proprio questo è “ciò che si mostra”, la vista e l’immagine [*Bild*] che si offre. Avere il carattere di immagine [*das Bildhafte*] non consiste nell’essere fatto apposta, per esempio nell’essere copia-immagine imitata [*nachgebildetes Abbild*]. Il senso greco di “immagine” [...] è il *venire-alla-luce*, φαντασία, intesa a sua volta come: entrare nella presenza. Con i mutamenti del concetto greco dell’essere nel corso della storia della metafisica si trasforma ogni volta anche il concetto occidentale di *immagine* [Bildbegriff]. Nell’antichità, nel medioevo, nell’età moderna, il termine “immagine” è diverso non solo nel contenuto e nel nome, ma anche nell’essenza. “Immagine”: 1) Venire fuori nella presenza. 2) Corrispondenza e rimando entro l’ordine della creazione. 3) Oggetto rappresentante. Per Eraclito conoscere significa: il catturare ciò che si mostra, il custodire la vista in quanto “veduta” che offre qualcosa, l’“immagine” nel senso indicato della φαντασία. Nel conoscere viene fissato il vero; ciò che si mostra, l’immagine, viene assunto e preso in possesso; il vero è l’immagine formata-dentro, immaginata [*ein-gebildet*]. La verità è formare-dentro, immaginazione [*Ein-bildung*]. GA6.1

Si è partiti dalla questione centrale del pensiero di Heidegger, cioè la questione ontologica. Analizzando la struttura della domanda stessa, così come esplicitata in *Sein und Zeit*, si è notato che essa è composta di tre elementi, uno dei quali è "l'ente", ossia "l'interrogato", il terreno su cui poggiare la "ricerca" del "cercato". Come è noto, l'ente selezionato da Heidegger come adatto a ricoprire tale ruolo è detto "esserci [*Dasein*]", e corrisponde a ciò che noi siamo, ossia all'uomo, ma senza alcun connotato sostanzialistico o trascendentalistico (questa è perlomeno l'intenzione). Tuttavia l'individuazione dell'esserci come ente interrogato non è assunta da Heidegger come pacifica, soprattutto in relazione al fatto che esso, per poter svolgere il suo compito, deve essere rappresentante della "totalità dell'ente".

Il passaggio successivo è stato l'esplicitazione di questa esigenza propria della domanda ontologica. Essa viene formulata precisamente in un corso del 1928 a Marburg col nome di "metaontologia". Questo ambito dell'interrogare viene presentato come il correlato necessario dell'ontologia fondamentale, rappresentando esso la seconda direzione propria della domanda ontologica: non solo l'essere dell'ente, ma conseguentemente e anticipatamente l'ente che è. Poiché la definizione di "metaontologia" resterà un *hapax* della filosofia heideggeriana, si è cercato di individuare, a partire dal corso suddetto, alcune indicazioni di possibili sentieri nei quali questa esigenza interna della domanda ontologica si è sviluppata nel pensiero di Heidegger. Una prima pista è quella della concezione heideggeriana del rapporto tra filosofia e teologia, derivante dalla distinzione tra *πρώτη φιλοσοφία* e *θεολογία*, e corrispondente alla distinzione tra ontologia fondamentale e metaontologia; la seconda riguarda l'approfondimento del significato della diade di "esistenza" ed "esser-gettato", la cui configurazione pare essere in qualche modo il fondamento ontologico della metaontologia.

Dopo aver mostrato, forse troppo rapidamente, che il sistema è proprio stato considerato nella filosofia non soltanto e non eminentemente la sistemazione delle scienze e la loro classificazione ordinata, bensì piuttosto la concezione moderna della totalità degli enti, si è passati all'analisi del confronto con Kant. Ne emerge innanzitutto l'interesse di Heidegger per l'importanza e la centralità dell'intelletto, e dunque del sistema delle categorie ad esso appartenente, nella costituzione dell'essenza della "cosa" (ossia dell'ente in quanto tale

nella sua totalità); tale interesse non dimentica di specificare la propria interpretazione della dottrina kantiana da quella idealista, la quale non riconosce la finitezza dell'intelletto e della ragione, i quali mantengono sempre un aspetto di passività e dunque di finitezza. In seconda battuta si è voluto sottolineare come Heidegger valorizzi il fatto che le categorie ed il loro sistema, premesse anticipatamente al darsi dell'ente, e delineatrici dunque della forma dello stesso, siano fondate non nell'intelletto stesso (alcune interpretazioni, basate sulla seconda edizione della *Kritik der reinen Vernunft*, leggono correttamente in questo modo), bensì sugli schemi trascendentali, che sono a loro volta prodotti da una terza facoltà, che Kant chiama «immaginazione trascendentale [*transzendente Einbildungskraft*]». L'appunto della letteratura critica, secondo la quale una delle infedeltà heideggeriane al testo kantiano sarebbe l'eccessiva accentuazione del carattere "figurativo [*bildhaft*]" dello schema, ci permette di individuare un aspetto piuttosto caratteristico della ricostruzione heideggeriana dell'idea di sistema, ossia appunto la sua dipendenza da una interpretazione dell'essere "visibile".

La successiva analisi dell'interpretazione heideggeriana di Nietzsche si collega immediatamente alla precedente. Infatti innanzitutto è emerso come Heidegger individui, nel corso dedicato a *La volontà di potenza come conoscenza*, una sostanziale continuità tra la concezione della conoscenza nel pensiero kantiano (e successivamente idealista), e quello nietzscheano: in entrambe le filosofie il conoscere è essenzialmente schematizzare, ossia imporre la forma alla materia, l'ordine al "caos". Tale duplicità tuttavia viene fondata in Nietzsche, non su una dicotomia tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto, ma come due elementi coesenziali della "vita" stessa che necessita di entrambi per potersi espletare come divenire. Tale dinamica si fonda sulla concezione nietzscheana della volontà di potenza, la quale, interpretata da Heidegger, pone Nietzsche in continuità con gli autori della filosofia moderna. Infatti la volontà di potenza viene ricondotta finalmente ad una volontà di volontà, la quale ha la forma di un uscire da sé per ritornare a sé, ossia di una volontà dell'essenza. Sulla scorta di tale posizione di fondo, Heidegger collega Nietzsche a tutto il pensiero precedente: innanzitutto a Schelling, con cui condivide l'associazione tra la volontà e l'essere, e al concetto di sistema, il quale appare ora come una diretta conseguenza dell'identità tra essere e volontà. Il collegamento principale è fatto tra

Nietzsche e Platone, attraverso i concetti di ἰδέα, rappresentazione e valore, che corrispondono ai criteri delle condizioni di possibilità degli enti, le quali hanno in comune il tratto della presenzialità e della stabilità, e che hanno in comune con la dottrina kantiana il tratto della “figuralità”, dell’essere cioè prodotti di una “immaginazione [Einbildungskraft]”.

In fase conclusiva, ritengo sia opportuno inserire un breve collegamento mediante alcune citazioni all’interpretazione della dottrina hegeliana, al fine di mostrarne brevemente la pretesa coesistenzialità con le dottrine di Schelling e Nietzsche, in quanto Hegel è non a torto considerato comunemente colui che porta il pensiero sistematico al massimo del proprio dispiegamento¹⁶⁶. In un testo inedito risalente al 1942 dedicato alla lettura dell’introduzione della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, si mostra come

¹⁶⁶ Il confronto di Heidegger con la filosofia hegeliana è un campo di ricerche molto vasto, anche perché il nostro autore ha con esso un rapporto che è ambivalentemente di allontanamento ma anche di profonda vicinanza. In un testo tardo risalente agli anni ‘50, intitolato *Identität und Differenz*, nel saggio in esso contenuto intitolato *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, Heidegger tratteggia il rapporto tra il suo pensiero e quello hegeliano: «1. Qual è, in Hegel e in noi, la cosa del pensiero? 2. Qual è, in Hegel e in noi, la massima che orienta il colloquio con la storia del pensiero? 3. Qual è, in Hegel e in noi, il carattere di questo colloquio? [...] [1] Per Hegel la cosa del pensiero è l’essere, in riferimento all’essere-pensato dell’ente nel pensiero assoluto e in quanto pensiero assoluto. Per noi la cosa del pensiero è lo Stesso [*das Selbe*], dunque l’essere, però l’essere in riferimento alla sua differenza dall’ente. [2] Hegel rinviene quindi la forza presente in ciascun pensatore in ciò che questi ha pensato, in quanto gradino di volta in volta determinato, può essere superato [*aufgehoben*] nel pensiero assoluto. [...] noi non cerchiamo la forza in ciò che è già stato pensato, bensì in un non-pensato a partire dal quale il pensato riceve il suo spazio essenziale. Ma solo il già pensato prepara quel non-ancora-pensato che ritorna sempre di nuovo nella sua sovrabbondanza. La massima costituita dal non-pensato non porta a includere il già-pensato in uno sviluppo e in una connessione sistematica sempre più elevati e destinati a superarlo, bensì esige che il pensiero tramandato sia lasciato libero nel suo essere-già-stato [*das Gewesene*] tenuto ancora in serbo. [3] Per Hegel il colloquio con la storia della filosofia precedente ha il carattere del superamento [*Aufhebung*], cioè del comprendere concettualmente e mediatamente nel senso della fondazione assoluta. Per noi il carattere del colloquio con la storia del pensiero non è più il superamento, ma il passo indietro [*Schritt zurück*]». GA11, *Identität und Differenz*, Hrsg. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 2006, pp. 56-58; tr. it. G. Gurisatti, *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009, pp. 59-63.

Heidegger consideri Hegel appartenente allo stesso cammino del pensiero iniziato da Kant (e proseguito, come abbiamo cercato di mostrare, con gli altri autori):

Hegel pensa la coscienza preventivamente anche in senso kantiano come «trascendentale», vale a dire in considerazione dell'oggettualità dell'oggetto della coscienza. Tuttavia l'oggettivale dell'oggetto si fonda nelle funzioni originariamente unificanti (sintetiche) dell'autocoscienza e si determina a partire da esse. Tali funzioni costituiscono l'oggettualità dell'oggetto, in modo che ogni oggetto in quanto tale, vale a dire in considerazione della propria oggettualità, deve misurarsi nell'autocoscienza, ossia nell'essenza della coscienza¹⁶⁷.

Posta questa parentela essenziale con l'origine del compimento della metafisica, la filosofia di Hegel condivide la sua essenza con le posizioni fondamentali delle filosofie di Schelling e Nietzsche – questa è sicuramente la tesi più forte della ricostruzione storica heideggeriana – ossia l'individuazione dell'essenza dell'essere nella “volontà”. Nel saggio *Hegels Begriff der Erfahrung*, risalente al 1942/43 e pubblicato nella raccolta già citata *Holzwege*, afferma:

L'autosapere incondizionato, in quanto soggettività del soggetto, è l'assolutezza dell'assoluto. La filosofia è il conoscere assoluto. La filosofia è la scienza perché vuole la volontà dell'Assoluto, cioè vuole questo nella sua assolutezza. Volendo in tal modo, essa vuole considerare l'ente in quanto ente. Così facendo, la filosofia vuole la propria essenza. La filosofia è la scienza¹⁶⁸.

¹⁶⁷ GA68, *Hegel*. 1. *Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz der Negativität* (1938/39, 1941). 2. *Erläuterung der »Einleitung« zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«* (1942), Hrsg. I. Schüßler, Klostermann, Frankfurt a.M. 1993, pp. 91-92; tr. it. C. Gianni, G. Moretti, *Hegel*, Zandonai, Rovereto 2010, p. 93.

¹⁶⁸ *Hegels Begriff der Erfahrung*, in GA5, *Holzwege*, Hrsg. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977, p. 133; tr. it. *Il concetto hegeliano di esperienza*, in P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 120.

A tale essenza dell'essere come volontà corrisponde la struttura della totalità dell'ente come sistema (in Hegel, come già Heidegger affermava nel *Kantbuch*, sparisce la "terzietà" della facoltà dell'*Einbildungskraft*, la quale viene ricondotta alla facoltà intellettuale, permettendo così all'idealismo di porre l'io penso come centro non solo della funzione trascendentale, bensì anche della struttura metafisica del reale). Sempre in *Holzwege* così viene descritta la funzione del sistema (qui "della scienza", ossia dell'esperienza possibile e assoluta¹⁶⁹):

«Sistema della scienza» significa: la scienza è in sé stessa l'organizzazione assoluta dell'assolutezza dell'Assoluto. La soggettività del soggetto vi si svolge in modo tale che essa, autosapendosi, si organizza nella compiutezza della sua struttura [*in die Vollständigkeit ihres Gefüges*]. Questa organizzazione è il modo dell'essere in cui la soggettività è. «Sistema» è l'ordinamento dell'Assoluto che si raccoglie nella sua assolutezza e che, attraverso questo raccoglimento, si rende stabile nella sua presenzialità [*Anwesenheit*]. La scienza è il soggetto del sistema, non l'oggetto. Ma essa è soggetto in modo tale che la scienza, mentre rientra nella soggettività, esprime nel contempo l'assolutezza dell'Assoluto¹⁷⁰.

Il sistema costituisce dunque nuovamente la raccolta in unità della totalità dell'ente, la quale qui si risolve, coerentemente all'oblio della differenza, in una congruenza ed sovrapposizione tra totalità dell'ente ed essenza dell'essere, proprio così come Heidegger diceva in merito alla confusione e sovrapposizione introdotta nel corso su Schelling del 1936 tra teologia (ossia la "scienza del fondamento della totalità dell'ente") e ontologia (ossia la "scienza dell'essenza dell'essere"), che caratterizza tutto il pensiero occidentale come "onto-teologico"¹⁷¹.

¹⁶⁹ Tale posizione viene esplicitata nel testo inedito dedicato a Hegel risalente agli anni '40 che abbiamo da poco citato, in cui Heidegger afferma: «La proposizione di Hegel: "La coscienza dà in lei stessa la propria misura" non dice però soltanto che la misura è data immediatamente con l'essenza della coscienza e che rientra *in* questa; essa dice al contempo, con il "dà", che la coscienza nel suo percorso verso *la sua essenza* lascerebbe apparire di volta in volta la misura di lei stessa e che in tal modo sarebbe in se stessa *formatrice di misura*». GA68, 93; tr. it. p. 94.

¹⁷⁰ GA5, 199; tr. it. pp. 181-182.

¹⁷¹ Cfr. *sopra*, pp. 62ss.

Dopo aver effettuato questo percorso attraverso alcuni corsi e alcuni scritti heideggeriani risalenti soprattutto agli anni '30, ossia gli anni a cui appartengono anche i corsi e i seminari su Schelling, possiamo avere uno sguardo complessivo sul confronto con la filosofia classica tedesca e con Nietzsche, e comprendere meglio la ricostruzione complessiva heideggeriana della storia della filosofia occidentale, in particolare nella fase del suo "compimento" e conclusione. Riportiamo nuovamente una citazione tratta dal testo del corso del 1941, che riassume in poche parole il contenuto essenziale del pensiero dei tre pensatori che portano all'estremo il pensiero della metafisica, ossia Hegel, Schelling e Nietzsche:

Hegel: Wille des Wissens (Anerkennes) – (Begierde).

Schelling: Wille der Liebe (Verstand – Universalwille); Wirkenlassen des Grundes; nichts mehr wollen.

Nietzsche: Wille zur Macht (Übermächtigung: Aufhebung der Unterscheidung von Sinnlichem und Nichtsinnlichem); nur Wollen – als Wollen.

«Wille» als Sich-selbst-Wollen, das Selbstsein, je verschieden – wahr.

Wille und Subjectität¹⁷².

Gli autori non sono messi in successione l'uno all'altro, bensì esprimono tutti e tre la stessa posizione estrema, sotto tre forme non sostanziali differenti. Si notano chiaramente i tre termini chiave di ogni pensatore – il "sapere [*Wissen*]", l'"amore [*Liebe*]" e la "potenza [*Macht*]" – i quali, pur essendo essenze diverse e differenti tra loro, vengono da Heidegger tutte presentate come aventi la stessa struttura, ossia quella del tornare su se stessi dopo esservi usciti, quella dunque del volere-se-stessi, ossia del "volere [*Wille*]". Tale volere, a sua volta, rappresenta per Heidegger nient'altro che l'interpretazione moderna e metafisica dell'essenza dell'essere, la quale ha una base nel pensiero antico (addirittura greco), ma poi si impone definitivamente durante l'età moderna, in particolare a partire da Descartes, col

¹⁷² GA49, 102. Il testo è presente anche in SCH, 224; tr. it. p. 304. «Hegel: Volontà del sapere (del riconoscimento) – (desiderio). Schelling: Volontà dell'amore (intelletto – volontà universale). Lasciar agire il fondamento; non volere più nulla. Nietzsche: Volontà di potenza (ultrapotenza; soppressione della distinzione tra sensibile e sovransensibile) Non volere che il volere. «Volontà» come volere-se-stesso – l'esser-sé. Volontà e soggettività».

quale inizia l'affermazione della "soggettività". Dopo questo l'esame rapido di queste altre *Auseinandersetzungen*, comprendiamo ora perché tra la prima e la *erneute Auslegung* del testo schellinghiano delle *Philosophische Untersuchungen* vi sia una variazione in merito alla considerazione della posizione che Schelling occupa nella storia della filosofia.

Rispetto all'approfondimento schellinghiano, a mio avviso è anche da notare che in questa visione complessiva del compimento della storia della filosofia, è Schelling l'autore che fornisce a Heidegger la chiave ermeneutica. Infatti sia l'interpretazione di Hegel, sia quella di Nietzsche sono a loro modo delle evidenti forzature (molto contestate dagli studiosi del pensiero di tali autori). In tutti e tre gli autori, infatti, Heidegger sostiene che ci sia una correlazione tra essere e volontà. In Hegel viene fatto corrispondere l'Assoluto (e tutta la dinamica di negazione e superamento che lo caratterizza) alla "volontà", enfatizzando il carattere di autoriferimento proprio del movimento dell'Assoluto stesso; in Nietzsche, all'opposto, viene invece fatto corrispondere al nucleo portante della sua filosofia, che è il concetto di "volontà di potenza [*Wille zur Macht*]" il carattere dell'essere, affermando l'unità di quello con l'altro concetto fondamentale di Nietzsche, ossia l'"eterno ritorno dell'uguale [*ewiges Wiederkehr des Gleichen*]". Anche questa appare come una evidente forzatura ermeneutica del testo nietzscheano, in quanto quest'ultimo ha sempre e ostinatamente osteggiato il pensiero ed il lessico della metafisica classica, che invece Heidegger gli fa di nuovo indossare immediatamente, facendogli forse il più grande torto. In Schelling, invece, la correlazione tra la volontà e l'essere è fatta dall'autore stesso – pur intervenendo Heidegger anche qui, invertendo i due termini del giudizio, e quindi interpretando anche Schelling dal punto di vista della storia dell'essere ipotizzata dal nostro autore. «Wollen ist Urseyn»: questa affermazione, presente a Heidegger fin dalla fine degli anni '20, ossia al momento dei primi seminari su Schelling¹⁷³, assieme alle macroscopiche forzature ermeneutiche delle letture di Hegel e Nietzsche, indicano – peraltro con un buon livello di certezza, a mio avviso – che Schelling può essere considerato la "chiave interpretativa" delle altre due lezioni storiche, confermandosi dunque come autore fondamentale per lo sviluppo e la formazione del pensiero heideggeriano.

¹⁷³ GA86, 52.

Posto ciò, la domanda che sorge allora è: per qual motivo Heidegger avrebbe dovuto fornire una *erneute Auslegung* del pensiero di Schelling e dell'idealismo, se quest'autore fornisce la chiave interpretativa necessaria a Heidegger per leggere gli altri due autori della fine della metafisica (e dunque anche per l'intero percorso della metafisica stessa)? Non dovrebbe l'osservazione precedente dimostrare piuttosto che il pensiero di Schelling (nella sua speciale declinazione data dal nostro autore) resta come punto fermo e come perno attorno a cui ruotano le altre letture? In un certo senso mi pare che sia così. Infatti la lettura heideggeriana di Schelling del 1936 (e quelle dei seminari precedenti), pur presentando l'autore con un giudizio molto positivo rispetto al suo pensiero, e mostrandone la grande capacità di "anticipare i tempi" e di trovare soluzioni profonde alle questioni radicali della filosofia, non si nega una "critica" – se così è possibile chiamarla – netta e il giudizio di appartenenza ad una forma di pensiero da cui Heidegger avverte l'esigenza di allontanarsi. Il testo del '41 (e i testi a questo successivi) è sicuramente più netto relativamente alla distanza tra il pensiero heideggeriano e dell'"altro inizio", e il pensiero di Schelling, appartenente ancora al "primo inizio" del pensiero. Tuttavia pure qui non v'è una grande differenza di posizione rispetto alla "critica" rivolta alla filosofia schellinghiana. Ciò che sta alla base della differenza tra il primo e il secondo corso, e che giustifica una *erneute Auslegung* tenendo conto dell'approfondimento svolto sul pensiero di Nietzsche e, a partire da quest'ultimo, sull'essenza del pensiero occidentale in generale, mi sembra che sia la collocazione del testo e del pensiero schellinghiano all'interno della storia della metafisica¹⁷⁴. Mentre infatti il secondo corso, come già abbiamo più volte ripetuto, mette i pensieri di Schelling, Hegel e Nietzsche su un piano di coesistenzialità, reputando le differenze tra gli autori accidentali, nel primo corso Schelling pareva avere una sorta di "primato" sugli altri due, motivato dalla migliore comprensione della coappartenenza di "essere" e "divenire" (carente dal lato del primo termine in Nietzsche, del secondo in Hegel). Tale differenza di collocazione, a mio avviso, è motivata dal fatto che durante i corsi su Nietzsche, e durante quegli anni di riflessione sulla storia della metafisica in generale,

¹⁷⁴ Per questa posizione, vedi J. Yorikawa, *Das System der Philosophie und das Nicht. Studien zu Hegel, Schelling und Heidegger*, op. cit.

Heidegger si rende conto che il carattere della metafisica di Schelling, che considera l'essere a partire dall'intenzione dell'ente, considerandolo nella sua "indifferenza", è condiviso da tutti gli autori della "fine della metafisica". Mi sembra anche di poter sostenere, grazie alle osservazioni che ho svolto precedentemente nel corso delle analisi delle varie *Auseinandersetzungen* heideggeriane, che il tema dell'oblio della differenza, e dunque dell'affermazione dell'indifferenza, non sia legato soltanto ad una determinata presa di posizione "ontologica", dunque legata soltanto all'interpretazione del senso dell'essere, bensì anche ad una interpretazione "metaontologica" della totalità dell'ente, che persiste in tutti gli autori della "fine della metafisica", a partire anche da Kant. In questi autori permane costante, come abbiamo visto, la considerazione della totalità dell'ente, dunque dell'essente, a partire solamente dal cosiddetto "sistema delle categorie", esplicitato per la prima volta da Kant nella sua prima *Kritik*, ma considerato anche da Nietzsche stesso come complemento ineludibile della *Wille zur Macht*. Ciò che costituisce il filo che lega tali interpretazioni della totalità dell'ente inserite in pensieri tra loro così differentemente strutturati è la fondazione originaria kantiana di tale sistema attraverso la dottrina dello "schematismo", la quale a sua volta è fondata su una facoltà tanto fondamentale quanto particolare: la *Einbildungskraft*, ossia l'"immaginazione". Mi sembra di aver già sottolineato come tale facoltà sia centrale nelle dottrine degli autori citati. In Schelling, notoriamente, essa costituisce il perno del *System des transzendentalen Idealismus*, in quanto costituisce la facoltà del genio che permette alla natura ed allo spirito di riconoscersi come medesimi¹⁷⁵. La questione è quella dell'interpretazione della totalità dell'ente a partire dall'immagine, dal *Bild*. Tale tematica viene approfondita particolarmente nel saggio estremamente importante per il tema che stiamo svolgendo in questa ricerca, intitolato *L'epoca dell'immagine del mondo* [Die Zeit des Weltbildes], contenuto nell'opera pubblicata nel 1950 col titolo di *Holzwege*, contenente alcuni saggi scritti tra la seconda metà degli anni '30 e la

¹⁷⁵ Cfr. anche lo studio di G. Boffi, *Estetica e ontologia dell'immaginazione. Una lettura di Schelling*, Guerini e Associati, Milano 1997.

metà degli anni '40¹⁷⁶. In tale saggio, dopo aver dimostrato come ogni scienza moderna si basi sul presupposto dell'anticipazione necessaria dei contenuti formali dell'esperienza scientifica stessa, basata sulla rappresentazione oggettiva («questa oggettivizzazione [Vergegenständlichung] dell'ente si compie in un rappresentare, in un porre-innanzi [vorstellen] che mira a presentare ogni ente in modo tale che l'uomo calcolatore [rechmende Mensch] possa esser sicuro [sicher], cioè certo [gewiss] dell'ente»¹⁷⁷), passa ad analizzare l'oggetto del titolo del saggio, ossia l'"immagine del mondo [Weltbild]". Il tema è propriamente lo stesso della cosiddetta "metaontologia": «Mondo è qui la denominazione dell'ente nella sua totalità. [...] Questa denominazione abbraccia anche il fondamento del mondo, comunque sia inteso il suo rapporto col mondo»¹⁷⁸. Secondo Heidegger la modernità si caratterizza per la "immagine [Bild]" del mondo. Il significato del termine è così descritto:

«Immagine [Bild]» non significa qui qualcosa come imitazione, ma ciò che è implicito nell'espressione: avere una idea fissa di qualcosa [wir sind über etwas im Bilde]. Il che significa: la cosa sta così come sta essa per noi davanti a noi [die Sache selbst steht so, wie es mit ihr für uns steht, vor uns]. Avere una idea fissa di qualcosa [Sich im bild über etwas setzen] significa: porre innanzi a sé l'ente stesso così come viene a costituirsi per noi e mantenerlo costantemente [ständig] così come è stato posto. Manca però all'immagine una determinazione decisiva. «Farsi una idea fissa di qualcosa [Wir sind über etwas im Bilde]» non significa soltanto rappresentarsi in generale l'ente, ma anche porlo innanzi a noi come sistema, cioè nell'unità di ciò che è proprio di esso e si raccoglie in esso. [...] Quando il mondo diviene immagine, l'ente nel suo insieme è assunto come ciò in cui l'uomo si orienta,

¹⁷⁶ Quindi appartenenti alla costellazione di pensiero di cui ci stiamo occupando. I notissimi testi trattano infatti del tema dell'"immagine", dell'opera d'arte, di Hegel, di Nietzsche e di Anassimandro, che sarà nella successiva parte del nostro studio un autore chiave per proseguire il percorso che stiamo svolgendo.

¹⁷⁷ GA5, 87; tr. it. pp. 83-84.

¹⁷⁸ GA5, 89; tr. it. p. 86.

e quindi come ciò che egli vuol portare innanzi a sé ed avere innanzi a sé; e quindi, in senso decisivo, come ciò che vuole porre innanzi a sé, rap-presentarsi [*vor sich stellen*]¹⁷⁹.

Due sono gli aspetti fondamentali: innanzitutto, viene confermato il fatto che l'interpretazione della totalità dell'ente effettuata a partire dall'«immagine» e dunque dall'«immaginazione» porti con sé per Heidegger coesenzialmente l'unità del sistema come raccolta dell'ente (non in senso quantitativo, ovviamente)¹⁸⁰. Questo ci dice come per

¹⁷⁹ GA5, 89; tr. it. pp. 87-88. Traduzione modificata.

¹⁸⁰ Rispetto a tale questione Heidegger dedica la nota 6 del saggio. Tale nota è particolarmente significativa ed importante, perché riprende le questioni principali che abbiamo affrontato in questa parte dello studio, associando la questione dell'immagine, quella del sistema, e gli autori di cui si è parlato in precedenza (Kant, Hegel, Schelling e Nietzsche). Data l'importanza del testo, lo riportiamo nella sua interezza, malgrado la sua inusuale lunghezza. «All'essenza dell'immagine appartiene la con-stanza, il sistema. Per sistema non si deve intendere la semplificazione e la riunione artificiosa ed esteriore del dato, ma l'unità di struttura del rappresentato come tale, unità che si sviluppa nel progetto dell'oggettività dell'ente. Nel medioevo un sistema è impossibile; in quell'epoca è essenziale solo l'ordine delle corrispondenze, e cioè l'ordine dell'ente, nel senso di ciò che è creato da Dio e previsto come sua creatura. Ancor più estraneo al sistema è il Mondo Greco, anche se attualmente si parla, ma del tutto a sproposito, del sistema platonico o aristotelico. L'operativismo della ricerca è una particolare elaborazione e una particolare organizzazione del sistematico, in cui questo, per un rapporto reciproco, determina l'organizzazione stessa. Dove il mondo è divenuto immagine, predomina il sistema, e non soltanto nel pensiero. Ma dove il sistema è predominante nasce sempre anche la possibilità della degenerazione nella vuota esteriorità di un sistema meramente escogitato e congegnato. Questo avviene quando manca la forza originaria del progetto. La singolarità – in sé differenziata – della sistematica in Leibniz, Kant, Fichte, Hegel e Schelling non è ancora stata compresa. La sua grandezza sta nel fatto che essa non si sviluppa, come in Cartesio, dal *subjectum* come *ego* e *substantia finita*, ma, come in Leibniz, dalla monade; o, come in Kant, dall'essenza trascendentale – fondata nell'immaginazione – della ragione finita; o, come in Fichte, dall'io infinito; o, come in Hegel, dallo spirito come sapere assoluto; o, come in Schelling, dalla libertà come necessità di ogni ente, che risulta così determinato dalla differenza di *fondamento* ed *esistenza*. Nell'interpretazione moderna dell'ente, la rappresentazione del valore ha la stessa importanza del sistema. Accade infatti che là dove l'ente sia divenuto oggetto della rappresentazione, perda in certo modo il suo essere. Anche se oscuramente e incertamente, questa perdita è avvertita e, perciò, rapidamente surrogata mediante l'attribuzione all'oggetto, e quindi all'ente interpretato come oggetto, di un valore; con la conseguenza che l'ente ha il suo criterio nei valori, i quali, a loro volta, divengono i fini ultimi di ogni attività. Poiché l'attività è intesa come cultura, i valori divengono valori culturali e come tali assunti a supremi fini dell'agire che tende all'autoassicurazione dell'uomo

Heidegger ovunque l'immaginazione ricopra un ruolo fondamentale nella struttura del reale, in tal caso anche il sistema (come sistema delle categorie) è parte essenziale della struttura stessa, e, viceversa, laddove la totalità dell'ente abbia una impronta sistematica, essa debba essere fondata su una facoltà immaginativa.

In secondo luogo, è da notare la determinazione specifica dell'essenza dell'immaginazione: essa consiste in un "porre" qualcosa, in un porlo "davanti ad un sé", e di mantenere ciò che è posto davanti a sé "fisso"¹⁸¹. Tale operazione è ciò che la filosofia

come *subjectum*. Ancora un passo e i valori diverranno essi stessi oggetti in sé. Il valore è l'oggettivazione finalistica dei bisogni connessi all'autoinstallazione rappresentativa nel mondo inteso come immagine. Il valore sembra attestare che, rapportandosi ad esso, si persegue proprio ciò che è più degno di valore, quando in realtà esso non è che l'inutile e consunto sipario dietro cui si nasconde la piatta e superficiale riduzione dell'ente a oggettività. Nessuno muore per dei semplici valori. Per la comprensione del secolo XIX è rimarchevole la singolare posizione intermedia di Hermann Lotze che intese le idee platoniche come valori e intraprese, sotto il titolo di *Mikrokosmos*, un *Versuch einer Antropologie* (1856) ne quale rivela una mentalità nutrita – nella sua nobiltà e compostezza – dello spirito dell'idealismo tedesco e nel contempo di positivismo. Anche il pensiero di Nietzsche, essendo rimasto impigliato nella rappresentazione del valore, dovette esprimere l'essenziale di sé in una forma quasi regressiva, come rovesciamento di tutti i valori. Solo quando si riuscirà ad intendere il pensiero di Nietzsche indipendentemente dall'idea di valore, sarà possibile raggiungere il punto di vista dal quale la comprensione dell'opera dell'ultimo pensatore della metafisica apparirà come un compito della nostra ricerca e l'opposizione a Wagner si rivelerà la necessità della nostra storia». GA5, 100-102; tr. it. pp. 87-88.

¹⁸¹ Il tema del rapporto tra il "visibile" e la temporalità è stato sottolineato egregiamente dal bel testo di Reiner Schürmann, *Le Principe d'anarchie*: «Sempre, a partire da Aristotele, la vista è rimasta la metafora privilegiata dell'attività dello spirito. Di più, a partire dalla Grecia classica, pensare è vedere. Conoscere è aver visto, mentre conseguire l'evidenza è, come indica il termine, «aver visto bene». Noi vediamo bene solo ciò che è donato a noi, e meglio ancora vediamo ciò che rimane immobile. L'udire, per contro, è il senso accordato al tempo: l'orecchio percepisce i movimenti di avvicinamento e di allontanamento meglio dell'occhio. Un suono non c'è ancora, poi si avvicina, è presente, e già si affievolisce e non c'è più. Per lo sguardo, invece, c'è solo l'aut-aut del presente e dell'assente. Guardare significa cercare di vedere come stanno le cose. È un atto che richiede una presa di distanza. Non è possibile vedere i caratteri stampati su una pagina, se vi si tiene l'occhio incollato. Non è così per l'udire: più un suono è vicino, meglio lo percepisco. Per questo «appartenere» ha la connotazione dell'«udire». Il tedesco *gehören* deriva da *hören*. Nella lingua greca, latina e tedesca, essere capaci di udire significa essere capaci di obbedire: *hórchen* significa *gehórchen*. L'occhio è l'organo della distanza e di ciò che è costantemente presente. L'orecchio è l'organo del

moderna conosce come «rappresentazione [Vorstellung]», ed è ciò che distingue la modernità dal medioevo e dall'epoca dei greci (anche se essa è preparata nelle epoche precedenti alla moderna, fin dall'interpretazione platonica dell'essere dell'ente come εἶδος)¹⁸². La rappresentazione ha la caratteristica di costituire l'ente come "stabile": «L'ente assume la stabilità di ciò che ci sta dinanzi come oggetto e riceve così il sigillo dell'essere»¹⁸³. Il saggio poi prosegue approfondendo il tema della costituzione conseguente dell'uomo come il "subjectum", e le conseguenze che ne vengono per il mondo moderno e contemporaneo. Ciò che qui è interessante per noi è il carattere di questa forma di comprensione dell'ente e quindi dell'essere dell'ente: in essa domina la priorità della stabilità e della certezza, in cui ciò che scompare è la differenza temporale dell'essere-presente dalla sua provenienza. Nella lunga nota 9, dedicata a mostrare soprattutto la derivazione cartesiana della dottrina nella rappresentazione, Heidegger scrive infatti:

Il rappresentare non è più la percezione di ciò-che-è-presente [*das Vernehmen des Anwesenden*] nel cui non-esser-nascosto [*Unverborgenheit*] rientra il percepire stesso come un modo particolare di esser-presente [*Anwesen*] nei riguardi di ciò-che-è-presente [*Anwesenden*]. Il rappresentare non è più un «dischiudersi per... [*Sich-entbergen für*]», ma un «afferrare e comprendere concettualmente... [*Ergreifen und Begreifen von*]. Non è più il regno di ciò-che-è-presente, ma il territorio dell'aggressione [*Nicht das Anwesenden waltet, sondern der Angriff herrscht*]¹⁸⁴.

coinvolgimento e della scoperta del tempo». R. Schürmann, *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, p. 135.

¹⁸² GA5, 91; tr. it. p. 90. Il tema del rapporto tra immagine e rappresentazione è rilevato anche in R. Schürmann, *Dai principi all'anarchia*, op. cit., pp. 226-227: «...l'insieme degli enti è stato oggettivato vis-à-vis dall'uomo come spettatore. Quando il mondo si trasforma in spettacolo, le leggi del divenire si trasformano in leggi della rappresentazione. Così il principio supremo pretende che ogni cosa rappresentabile abbia il suo fondamento nella soggettività umana».

¹⁸³ GA5, 92; tr. it. p. 91-92.

¹⁸⁴ GA5, 108; tr. it. p. 95. Traduzione modificata.

Nonostante in questo saggio le parole *Differenz* e *Unterschied* non compaiano, e nonostante il tema della temporalità non sia esplicitamente sottolineato in nessun capoverso, è evidente che il problema fondamentale di queste pagine è quello dell'oblio della differenza, il quale avviene mediante l'anticipazione calcolante di ciò che è (ossia di ciò che "può essere") sotto il segno della certezza e della presenza stabile¹⁸⁵. Tale intenzione "fissa" ciò che è venuto alla presenza nel suo esser-presente, in un primo momento (con Platone) lasciando sottointeso il movimento del venire alla presenza e dell'uscire alla presenza che è destinalmente parte della presenza stessa, in un secondo momento, poi (con la filosofia moderna) dimentica il sottointeso considerando il presente "fisso" come il carattere fondamentale dell'ente, dunque il suo essere (il saggio identifica poi questo essere dell'ente presente come il *subjectum* – inteso in senso moderno – in quanto, alla fine dei conti, è esso che determina anticipandolo l'ente e la sua possibilità).

Prima di concludere credo sia doveroso un accenno al tema della libertà, centrale nel testo schellinghiano delle *Philosophische Untersuchungen* e nelle riflessioni di Kant, Hegel, Nietzsche, ma anche sommestamente nel pensiero di Heidegger¹⁸⁶. Dalle ricerche qui svolte emerge che finché Heidegger non prende esplicitamente le distanze dall'interpretazione della totalità dell'ente in termini di sistema moderno delle categorie (e ciò avviene a mio avviso con gli ultimi corsi su Nietzsche e la metafisica, e con il corso dedicato a Schelling del '41), egli considera la "libertà" come nome dell'essenza dell'essere – in quanto la libertà, nel pensiero moderno, è propriamente ciò che segna la differenza dell'essere dall'ente, il

¹⁸⁵ La più esplicita attestazione di tali tematiche è la poesia finale di Hölderlin *An die Deutschen* con cui Heidegger conclude il saggio: «Wohl ist enge begränzt unsere Lebenszeit,/Unserer Jahre Zahl sehen und zählen wir,/Doch die Jahre der Völker,/Sah ein sterblicher Auge sie?//Wenn die Seele dir über die eigne Zeit/Sich die sehrende schwingt, trauernd verweilest du/Dann am kalten Gestade/Bei den Deinen und kennst sie nie» (trad. it.: Breve corso ha il tempo della nostra vita,/vedere e contare possiamo degli anni nostri il numero./Ma occhio mortale vede forse/dei popoli gli anni?//E quand'anche nostalgica si levasse l'anima/al di là del tuo tempo,/triste ti aggireresti in un deserto lido/coi Tuoi, senza conoscerli.). GA5, 96; tr. it. p. 101.

¹⁸⁶ Ho riportato le mie ricerche su tale questione in S. Veluti, *Dinamica dell'evento. Lettura dei Contributi alla filosofia di Martin Heidegger a partire dalla questione della libertà umana*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 4 (2014), pp. 831-859.

quale è necessitato nel sistema trascendentale delle categorie a priori, il quale è sì posto dall'immaginazione trascendentale, ossia dalla facoltà di comprendere l'essere, tuttavia implica una stabilizzazione ed una fissazione nelle categorie che creano una necessità (da qui anche l'essenzialità dell'alternativa individuata da Schelling nelle sue *Philosophische Untersuchungen*). Il deciso rifiuto dell'interpretazione della totalità dell'ente nei termini del sistema si accompagna dunque all'affermazione di un superamento della libertà come parola chiave dell'essenza dell'essere, la quale a parere di Heidegger è legata destinalmente all'epoca moderna¹⁸⁷.

Concludendo, rimane la domanda seguente: dopo il rifiuto heideggeriano dell'interpretazione della totalità dell'ente come sistema delle categorie, che cosa resta? Viene rifiutata *in toto* la questione metaontologica della totalità dell'ente come correlato della domanda ontologica? Con l'individuazione di questo carattere dell'interpretazione moderna dell'ente e dell'essere, viene a cadere anche l'esigenza che ha portato Heidegger ad individuare all'interno dello stesso territorio due campi distinti – ipoteticamente necessari l'uno all'altro – del domandare? L'ipotesi che il capitolo successivo vorrebbe perseguire è che la risposta a tale domanda sia negativa, ossia che permanga tale questione, ma anche che si modifichi. La testimonianza della permanenza di questa problematica è l'ampio utilizzo del termine *Fuge*. Quale sia il suo significato, ed in che modo questo termine nomini una differente configurazione della totalità dell'ente è ciò che lo studio del prossimo capitolo si prefigge di approfondire.

¹⁸⁷ Da qui l'affermazione «*Dal punto di vista iniziale, della storia dell'Essere, la "libertà" ha perso il suo ruolo. Infatti Essere è più iniziale di enticità e soggettività*». GA86, 231. Presente anche in SCH, 232; tr. it. p. 316.

CAPITOLO 3

“ARCHITETTONICA” DEL PENSIERO HEIDEGGERIANO: *FUGE, GEFÜGE, FÜGUNG*. LA FUGA DELLA DIFFERENZA

Τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός¹.

[*Tutte le cose le governa il fulmine*]

Dopo aver osservato nella parte precedente come Heidegger svolga la decostruzione dell'idea moderna di sistema, possiamo ora a delineare positivamente la ripresa heideggeriana delle problematiche sollevate dalla questione del sistema, e ritenute da Heidegger ancora valide nonostante il superamento del concetto moderno di sistema.

Prima di iniziare a studiare la parola *Fuge*, e tutto il pensiero che vi ruota attorno, è necessario introdurre un accenno ai temi principali che guidano il pensiero heideggeriano degli anni '30, riferendosi in particolare alla struttura espressa da Heidegger nei *Contributi alla filosofia. Dall'evento*. In tale testo vengono riprese le posizioni guadagnate da Heidegger nel suo percorso di pensiero precedente e collocate all'interno del "pensiero conforme alla storia dell'Essere [*seynsgeschichtliche Denken*]". Già precedentemente si accennava alla visione unitaria che l'autore ha della storia della filosofia occidentale. Questa, in particolare da Platone fino a Nietzsche, appartiene a quella comprensione dell'essere che viene definita

¹ Eraclito, fr. 64; cit. in GA15, *Seminare*, Hrsg. C. Ochwadt, Klostermann, Frankfurt a.M. 1986, p. 13; tr. it. [parziale] A. Ardovino, *Eraclito. Seminario del semestre invernale 1966/1967*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 4.

«metafisica». Essa viene caratterizzata da Heidegger come «storia del primo inizio», espressione che verrà chiarita meglio successivamente.

3.1. I SISTEMI METAFISICI E LA TOTALITÀ DELL'ENTE COME INDIFFERENZA DAL PUNTO DI VISTA DELLA STORIA DELL'ESSERE

Nel corso degli anni '30 Heidegger matura un pensiero della storia dell'Essere [*Seynsgeschichtliche Denken*], il cui schema generale è concentrato nel noto testo edito postumo, ma confezionato negli anni 1936-38, i *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. In tale testo – e negli altri testi postumi che sviluppano le linee guida impostate dai *Beiträge*² – Heidegger raccoglie in un'unità teoretica di fondo tutto il pensiero contenuto nei suoi precedenti testi, nelle numerose lezioni storiche fino ad allora tenute ed in tutti i suoi scritti precedenti, andando alla ricerca di una decostruzione e di una conseguente fondazione ancora più radicali rispetto a quelle messe in gioco nella fenomenologia precedente e rispetto anche all'ontologia fondamentale di *Essere e tempo*. Rispetto a tale mutamento nel pensiero heideggeriano sono state formulate diverse interpretazioni, che caratterizzano e motivano in modo differente il cosiddetto “problema della svolta”. Le due ipotesi principali affermano da una parte che il pensiero di Heidegger debba essere visto come un pensiero tematicamente e metodologicamente unitario, le cui “svolte” sono mutamenti immanenti [*immanente Wandel*] ad un percorso di pensiero omogeneo; dall'altra che vi è un “primo Heidegger” ed un “secondo Heidegger”, che condivide nominalmente lo stesso problema di fondo – il problema dell'essere, ma che imposta la ricerca filosofica in modo

² Questa interpretazione dei *Contributi alla filosofia* come testo fondamentale di Heidegger, che assieme a *Essere e tempo* fornisce le linee essenziali di sviluppo del filosofare heideggeriano, è propria di F.-W. von Herrmann e della sua scuola. Cfr. F.-W. von Herrmann, *Wege in Ereignis. Zu Heideggers Beiträgen zur Philosophie*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1994; oppure anche P.-L. Coriando, *Der Letzte Gott als Anfang. Zur ab-gründige Zeit-Raumlichkeit des Übergangs in Heideggers “Beiträge zur Philosophie” (Vom Ereignis)*, Fink, München 1999.

drasticamente differente, in un primo momento con una riflessione di taglio fenomenologico-ermeneutico, mentre in un secondo momento con un pensare più “esoterico”. Senza volersi soffermare sulla questione, affermo solamente che sembra difficile negare il carattere profondamente unitario del pensiero di Heidegger, il quale poi si sviluppa ovviamente in molte ripartenze e riflessioni sul percorso intrapreso. Inoltre, mi pare che oggi, grazie alle numerose pubblicazioni di testi inediti e di appunti, che affiancano o precedono molti dei testi ritenuti “esoterici”, si possa maggiormente comprendere il riferimento del pensiero heideggeriano successivo agli anni Trenta con la filosofia precedente, e dunque che sia inopportuno considerare tale pensiero quasi “misterico”³.

«La storia del primo inizio è la storia della metafisica. Non saranno i singoli tentativi di metafisica in forma di dottrine a dirci adesso, alla fine di tutta la metafisica, ancora qualcosa, bensì “solo” la storia della metafisica»⁴. Ripercorrere la storia della metafisica è per Heidegger un compito che va oltre la ripetizione storiografica [*historische*] delle “dottrine” del passato. È invece una ripetizione “storica” [*geschichtliche*] della metafisica, quella che Heidegger ha in mente. La storicità della ripetizione non è data dal fatto che gli autori ripetuti siano passati, ma dall’appartenenza del ripetuto (della “dottrina”) ad una storia, ossia alla “storia dell’Essere”.

Che cosa rivela la storia della metafisica in quanto “storia dell’Essere”? Innanzitutto, «che all’essenza dell’Essere appartiene il rifiuto»⁵. «La meditazione su ciò che la verità dell’Essere *non* è, in quanto meditazione *storica*, è essenziale, nel senso che può aiutare a rendere più trasparenti i movimenti di fondo del pensiero occidentale e a rendere più insistente la velatezza della storia dell’essere»⁶. Il ripercorrere la storia della metafisica in

³ I numerosi testi inediti e di appunti pubblicati sicuramente non svolgono in nessun luogo “spiegazioni” del pensiero heideggeriano, come se dietro ad una intrigante maschera di mistero si nasconda poi un pensiero riducibile a termini più “semplici”. Tuttavia, da questi testi mi pare possibile individuare innanzitutto la struttura interna di tale pensiero, ed in secondo luogo la sua provenienza essenziale.

⁴ GA65, 175; tr. it. p. 186.

⁵ GA65, 175; tr. it. p. 187.

⁶ GA65, 94; tr. it. p. 115.

quanto storia dell'Essere significa far riaffiorare dal pensiero dei pensatori passati la traccia dell'Essere, *presente* in quanto *velato*, in quanto nascosto (e, per questo, in quanto "dimenticato"), e dunque giustificare e fondare la storia della metafisica occidentale grazie alla storia della verità dell'Essere, intesa come "velamento e s-velamento dell'Essere stesso". La storia della metafisica occidentale viene interpretata da Heidegger come la storia della presenza velata dell'Essere, storia dello s-velamento dell'Essere, cioè storia della verità dell'Essere. Heidegger fornisce un "compendio" di questa storia in un altro suo testo inedito: *Über den Anfang*. Lo «schema» della storia dell'Essere è questo:

<i>Der erste Anfang:</i>	ἀλήθεια – φύσις Anaximander, Heraklit, Parmenides.
<i>Vom Fort-gang:</i>	Verbergung des Sein als Entlassung des Seiendes; (die Unterscheidung).
<i>Die Metaphysik:</i>	Aus der Geschichte des Seins ιδέα– Wille zur Macht
<i>Vom Übergang:</i>	Seinsverlassenheit des Seienden; die Not der Notlosigkeit.
<i>Der andere Anfang:</i>	Das Ereignis als eigens anfangende Anfang
<i>Vom Untergang:</i>	Das Da-sein als der Ortschaft des Anfangs und der Abschied ⁷ .

⁷ GA70, *Über den Anfang*, Hrsg. P.-L. Coriando, Klostermann, Frankfurt a.M. 2005, pp. 98-99; tr. it. G. B. D. Marta, *Sul principio*, Bompiani, Milano 2006, p. 140. La traduzione italiana di Gian Battista Demarta è particolarmente complessa da comprendere, in quanto tenta di rendere i riferimenti e le risonanze interne delle parole usate da Heidegger, attraverso elaborati artifici lessicali. Per completezza la riportiamo comunque qui in nota:

<i>Il primo principio:</i>	ἀλήθεια – φύσις Anassimandro, Eraclito, Parmenide.
<i>Della pro-cedenza:</i>	nascondizione dell'essere in quanto dislasciazione dell'ente; (l'interscissione).
<i>La metafisica:</i>	dalla destinanza dell'essere. ιδέα – volontà di potenza.
<i>Del passaggio:</i>	abbandonata d'essere dell'ente; la distretta della privazione di distretta.
<i>L'altro principio:</i>	l'evento in quanto il principio propriamente principiante.
<i>Dell'infracedenza:</i>	l'esser-ci in quanto la località del principio e l'abscissa ⁷ .

Questo compendio, per quanto estremamente sommario e semplificato (dato che comprende una storia che va da Anassimandro a Nietzsche), ci permette di orientarci all'interno della storia della metafisica ed è fondamentale per la comprensione dell'intero pensiero heideggeriano.

Noi siamo posti nell'epoca di passaggio, quella denominata «*Übergang*», che proviene dalla fine della metafisica e si affaccia sullo «*andere Anfang*», l'altro (o il nuovo) inizio. È proprio questo – che deve essere raggiunto mediante un «salto [*Sprung*]», quindi non attraverso uno sviluppo lineare e consequenziale alle premesse storiografiche – che richiede il ritorno al “primo inizio” del pensiero. Il «confronto tra il primo inizio ancora da riguadagnare e l'altro inizio da dispiegare», è necessario, perché «solo l'accadere più grande, l'evento più intimo [cioè l'inizio] può ancora salvarci dallo smarrimento nell'attività dei meri avvenimenti e delle mere macchinazioni»⁸.

3.1.1. LA METAFISICA DA PLATONE A NIETZSCHE

Prima di addentrarci nel tentativo di abbozzare le direttrici principali della storia

Una traduzione sicuramente meno precisa nei riferimenti interni, ma più comprensibile, potrebbe essere la seguente:

<i>Il primo inizio:</i>	ἀλήθεια – φύσις Anassimandro, Eraclito, Parmenide
<i>Dello svolgimento:</i>	Nascondimento dell'essere come rilascio dell'essente; (la differenziazione)
<i>La metafisica:</i>	Dalla storia dell'essere ἰδέα - volontà di potenza
<i>Del passaggio:</i>	abbandono dell'essere dell'essente; il bisogno dell'assenza di bisogno.
<i>L'altro inizio:</i>	L'evento in quanto inizio propriamente iniziante.
<i>Del tramonto:</i>	L'esser-ci come la località dell'inizio e della separazione.

⁸ GA65, 57; tr. it. p. 82.

dell'Essere è necessaria ancora una precisazione relativa ad un aspetto fondamentale del "pensiero". Ogni pensiero essenziale, considerato secondo la verità dell'Essere, sorge con una «necessità» che «costringe» il pensiero⁹. Infatti, il pensiero che pensa la verità dell'Essere è sempre pro-getto [*Ent-wurf*]. L'origine del progetto tuttavia non è mai l'uomo in quanto soggetto, bensì esso è sempre un «pro-getto gettato» [*geworfene Ent-wurf*], in quanto il «gettante [*Werfer*]», cioè l'uomo, è tale solo in quanto risponde ad una chiamata, il «getto» dell'Essere¹⁰. La suddetta «chiamata» avviene come «stato d'animo fondamentale [*Grundstimmung*]», il quale costituisce il fondo da cui viene a svilupparsi il pensiero¹¹.

«Lo stato d'animo fondamentale del primo inizio è lo stupore [*Er-staunen*] che l'ente è, che l'uomo stesso è ente, ente in ciò che *egli* non è»¹². Lo stupore (o *meraviglia*) inizia, secondo Heidegger, la storia della metafisica occidentale¹³. Esso mette l'uomo di fronte al suo oggetto di interrogazione, lo porta presso ciò che desta la domanda guida [*Leitfrage*] della filosofia: «che cos'è l'essente?»¹⁴. L'essente, precisamente l'essere dell'essente, è

⁹ Così dice von Herrmann: «Seynsgeschichtlich gedacht entspringt jedes wesentliche Denken einer Not, die den Menschen in das Denken nötigt». F.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis*, op. cit., p. 74.

¹⁰ GA65, 45; tr. it. pp. 71.

¹¹ Ancora von Herrmann: «Das Notigen dieser Not ist aber ein Stimmen, das als Grundstimmung eines Denken aus dem Grunde als der Wesung des Seyns aufsteigt». F.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis*, op. cit., p. 74.

¹² GA65, 45; tr. it. p. 71.

¹³ Platone scrive: «È proprio del filosofo questo [...] di essere pieno di *meraviglia*; né altro cominciamento ha il filosofare che questo [...] ossia appunto, la meraviglia». Platone, *Teeteto*, 155d, ed. it. G. Reale, Bompiani, Milano 2000. Aristotele, nel famoso passo della *Metafisica*, dice: «gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia». Aristotele, *Metafisica*, I,2,982b, ed. it. G. Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 11.

¹⁴ La domanda fondamentale è stata formulata per la prima volta in modo generale da Aristotele (τι τὸ ὄν;), ma essa è la domanda che da Anassimandro in poi percorre la filosofia (Cfr. GA65, 76; tr. it. p. 98). Magris scrive: «fin dal primo inizio storico presso i Greci la filosofia è sempre stata fundamentalmente interpretazione dell'essere, in ciò sollecitata dall'essere stesso che da sempre si apre nell'inquietante ambiguità dell'evento. "Che cos'è ciò-che-è?" (τι τὸ ὄν), ovvero "pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?" è sempre stata la "domanda guida" (*Leitfrage*) dell'intera metafisica occidentale». A. Magris, *I concetti fondamentali dei "Beiträge" di Heidegger*, in «Annuario Filosofico», 8 (1992), p. 237.

l'interrogativo provocato dallo stupore, che porta l'uomo ad un domandare il cui dispiegarsi nella storia costituisce la filosofia come la conosciamo noi ora. Questa è la prima esperienza per l'uomo della verità dell'Essere, avvenuta in quanto verità (ossia svelatezza) dell'ente: lo stupore porta il pensiero greco ad esperire la verità dell'ente in quanto tale, nella sua "enticità", in quanto appare, "si presenta". Esso dai Greci viene nominato come "φύσις"¹⁵. Tale presentarsi è il carattere basilare, il minimo denominatore dell'ente stesso, che quindi viene a costituirsi come il "presente", e assume come carattere *fondamentale* la "presenza" [*Anwesenheit*]. Questo è ciò che l'ente è: esso è essenzialmente "presenza" (nel senso di "presentarsi", di uscire allo scoperto)¹⁶. Heidegger afferma: «Il primo inizio pensa l'Essere come presenza [*Anwesenheit*] in base all'essenziale presentarsi [*Anwesung*] che rappresenta il primo rilucere di un'essenziale permanenza [*Wesung*] dell'Essere»¹⁷.

Secondo Heidegger, nel pensiero di Platone sono due le parole fondamentali: «τέκνη» e «ἰδέα». La τέκνη si pone come «ciò che determina la prospettiva» del domandare sulla φύσις¹⁸. Quest'ultima è il "sorgere da sé" che nel momento in cui viene fatta oggetto di domanda, necessita di un "produrre", un «tirare fuori», che è opposto al «sorgere da sé». Questo "produrre" tuttavia, rimane inizialmente interno alla φύσις stessa. La prima parola porta in sé la seconda: la τέκνη infatti è «lo sguardo sull'εἶδος che sa orientarsi, e il rap-

¹⁵ GA65, 190; tr. it. pp. 200. Heidegger approfondisce i nomi dell'essere nel pensiero iniziale nel corso del '35, pubblicato come *Introduzione alla metafisica*, dove la φύσις viene definita "schiudersi", «portarsi fuori dalla latenza», «schiudentesi-permanente imporsi». Cfr. GA40, op. cit.

¹⁶ In questa fase del pensiero – quella di Anassimandro, Parmenide e Eraclito – se il centro della riflessione è già il τὸ ὄν – come nel pensiero successivo di Platone e Aristotele – esso tuttavia non risulta essere considerato nella sua «nominalità», bensì nel suo "essere ente", nella sua «verbalità»: «Quando i pensatori dell'inizio pronunciano le parole τὸ ὄν, τὰ ὄντα, l'ente, essi, proprio in quanto pensatori, non pensano in primo luogo questi termini "participiali" in senso sostantivato, bensì in senso verbale; τὸ ὄν, l'ente, è considerato nel senso di essente (*seiend*), nel senso di essere. Τὸ ὄν, oppure la forma linguistica più antica τὸ ἐόν, ha per Parmenide lo stesso significato di τὸ εἶναι». GA55, *Heraklit. 1. Der Anfang der abendländischen Denkens. 2. Logik. Eraclit Lehre vom Logos*, Hrsg. M. S. Frings, Klostermann, Frankfurt a.M. 1994, pp. 57-58; tr. it. F. Camera, *Eraclito. L'inizio del pensiero occidentale. Logica. La dottrina eraclitea del Logos*, Mursia, Milano 1993, p. 42.

¹⁷ GA65, 31; tr. it. p. 58.

¹⁸ GA65, 191; tr. it. p. 201.

presentare e il portare innanzi a sé l'aspetto»¹⁹. L'ἰδέα (εἶδος) è l'apparire dell'ente, il mostrarsi di questo, che si manifesta in relazione ad una ψυχή²⁰. Essa è il κοινόν, il «comune», ciò che caratterizza tutti gli enti in quanto tali, nella loro enticità. Da questa partenza platonica, la metafisica si sviluppa – passando per il cristianesimo con la concezione dell'ente come *creatum*, per Descartes con la posizione del soggetto, e per Kant con la scoperta del trascendentale – fino all'idealismo tedesco, che considera l'*idea* in quanto «l'essenza del sapere assoluto che si media e che sa di essere il compimento non solo di ogni figura della coscienza, ma della stessa filosofia invalsa finora»²¹. Con Nietzsche, come già abbiamo visto, nonostante avvenga un ribaltamento delle posizioni dell'idealismo ed una negazione totale dell'*idea*, si rimane secondo Heidegger sempre all'interno del paradigma interpretativo della metafisica.

L'epoca attuale è per l'autore dominata da una forma di presentarsi dell'essere, che la pervade totalmente e che corrisponde allo stadio più estremo della metafisica. Essa è la «macchinazione» [*Machenschaft*], cioè il dominio incontrastato di quella comprensione dell'essere che in alcuni scritti successivi chiamerà “tecnica planetaria”²². Essa domina ogni

¹⁹ *Ivi*.

²⁰ GA65, 210; tr. it. p. 218. Riguardo all'importanza dell'*idea* – che già in precedenza si è sottolineato – Heidegger afferma: «[ἰδέα] È l'interpretazione dell'ἀλήθεια con la quale si prepara la più tarda determinazione dell'entità in quanto oggettività e con cui necessariamente si preclude all'intera storia della filosofia occidentale la domanda sull'ἀλήθεια come tale» GA65, 208; tr. it. p. 216.

²¹ GA65, 213; tr. it. p. 221.

²² È evidente per molti autori, la critica al nazismo insita nella lettura della *Machenschaft*, come forma di «organizzazione totale». Nonostante Heidegger abbia aderito, non solo formalmente, ma in modo attivo, al nazionalsocialismo, dopo il ritiro dalla carica di rettore dell'Università di Freiburg i.B., mette in opera un ripensamento delle sue posizioni che l'hanno portato a credere nel nazionalsocialismo (su questo, cfr. G. Figal, *Martin Heidegger zur Einführung*, Junius, Hamburg 2007; tr. it. A. Lossi, *Introduzione a Martin Heidegger*, Ets, Pisa 2006, p. 143 e seg.). A. Caputo sostiene così questa tesi: «Necessario [...] far vedere come e perché (questa è la nostra ipotesi) dietro la critica alla scienza e alla tecnica si celi, in questi anni, una forte critica politica; e come e perché il ripensamento della *episteme* e della *techné* implichi un superamento da parte di Heidegger anche della rivoluzione di “destra” scelta nei primi anni Trenta. [...] in queste pagine Heidegger dice espressamente che uno dei modi dell'abbandono dell'Essere è la riduzione delle cose a *Machenschaft* e dell'uomo a *Erlebnis*; e dice espressamente che la politica dell'organizzazione e del vitalismo biologico risulta il culmine

azione, rapporto e pensiero umano, «tutto punta verso il calcolo, l'utilizzazione, l'allevamento, la maneggevolezza e la regolazione»²³. Senza soffermarci ulteriormente sulle analisi specifiche delle tappe epocali della metafisica, si può riassumere il movimento complessivo con queste citazioni:

La metafisica ritiene che si possa trovare l'essere presso l'ente, e in modo tale che il pensiero vada oltre l'ente. Quanto più esclusivamente il pensiero si rivolge all'ente e cerca per sé un fondamento che sia più essente (cfr. Descartes e l'Età moderna), tanto più decisamente la filosofia si allontana dalla verità dell'Essere²⁴.

A partire da questa osservazione storico-fenomenologica, Heidegger afferma: «Si rivela allora quanto segue: il fatto che l'essere abbandoni l'ente significa che l'Essere *si vela* nell'evidenza dell'ente. E l'Essere stesso è essenzialmente determinato come questo velarsi

di questo processo nichilistico. Ma, nei *Beitrage*, leggiamo anche chiaramente che va rifiutata la scienza "a servizio dell'utilità e della selezione", "legata al popolo", e cioè al "scienza politica". [...] Tecno-scienza e vitalismo sono solo in apparenza inconciliabili. Anzi, la peculiarità del nazismo è proprio quella di mettere insieme la massima razionalità e la massima biologicità. Anche perché il vitalismo non è che un modo "scientifico" (biologico) di ridurre l'uomo». A. Caputo, *Heidegger e le tonalità emotive fondamentali*, Franco Angeli, Milano 2005, pp. 267-269.

²³ GA65, 124; tr. it. p. 142.

²⁴ GA65, 170; tr. it. pp. 182-183. Oppure anche: «Il nome [metafisica] indica che il pensiero dell'essere prende l'ente, nel senso di ciò che è lì presente e sussistente, come punto di partenza e come meta per l'ascesa verso l'essere, la quale diventa subito anche la discesa che riporta all'ente». GA65, 421; tr. it. p. 413. Ovviamente questa concezione unitaria della storia della metafisica è altamente problematica. Lo stile di questa operazione è sicuramente assunto da Nietzsche, con la sua riconduzione delle filosofie occidentali al "platonismo". La riconduzione di tutte le filosofie passate e presenti ad un unico principio unificatore, non può che obbligare Heidegger a semplificazioni a volte estreme. Una delle più evidenti è la riconduzione di tutto il pensiero medievale alla filosofia greca. Su questo, anche la critica heideggeriana afferma: «Sotto il peso di tale verdetto viene soffocata – empiricamente, verrebbe da aggiungere – la straordinaria ricchezza e complessità non solo del pensiero platonico, ma anche delle sue conseguenze, vere o presunte. E soprattutto si dimentica di pensare che il cristianesimo non può essere frainteso come una mera volgarizzazione del platonismo», in quanto esso introdurrebbe una «frattura drammatica» all'interno della filosofia greca. M. Ruggenini, *La questione dell'essere e il senso della "Kehre"*, in *Aut Aut*, 248-249, 1992, p. 103.

che si sottrae»²⁵. Siamo giunti qui ad una affermazione importante. La storia della metafisica secondo Heidegger è fondata sull'Essere stesso e sulla sua verità. Da ciò ne deriva che anche l'abbandono dell'essere da parte del pensiero occidentale è da collocarsi nell'ambito del velarsi dell'Essere. Ma da cosa dipende questo abbandono? Questo è il punto determinante di tutta la "ripetizione" della metafisica di Heidegger: l'Essere si dona agli enti velandosi in essi, cioè il velarsi si mostra come coesenziale allo s-velarsi. Nel sottrarsi lasciando emergere l'ente, l'Essere è essenzialmente [*west*]. La essenziale permanenza [*Wesung*] dell'Essere avviene al modo dell'occultamento dell'Essere stesso, che permette la manifestazione dell'ente: «L'abbandono dell'Essere è in fondo una de-generazione [*Verwesung*] dell'Essere»²⁶. Ciò che viene "dimenticato" quindi, non è tanto l'Essere stesso, bensì il "velarsi dell'Essere": «Non è solo il fatto che, di principio, non si ammetta più nulla di nascosto: più decisivo è che il velarsi come tale non rientri più in alcun modo in quanto potenza determinante»²⁷.

La nostra è dunque l'epoca del totale abbandono dell'essere, l'epoca del dominio della tecnica e della "macchinazione", ossia l'epoca nel quale il velamento dell'essere nell'ente è massimo. Tutto è "ente", e la totalità dell'ente è anch'essa un'ente. Tale situazione è

²⁵ GA65, 111; tr. it. p. 131. Come molti altri concetti di Heidegger (ad esempio il "silenzio", il "nulla", ma anche lo stesso "ente"), anche l'abbandono dell'essere porta con sé una doppiezza di significato. Scrive Vallega-Neu: «The abandonment of being carries a double sense: in a narrow sense, it indicates a clearly privative mode in which beings are abandoned by being; beings are deprived of their very essence (being) [...] In a wider sense, the abandonment of being also indicate positively be-ing's occurrence; be-ing is experienced to sway essentially as withdrawal, yet a withdrawal through which beings may become manifest as such». D. Vallega-neu, *Heidegger's Contributions to Philosophy. An introduction*, Indiana University Press, Bloomington 2003, p. 57.

²⁶ GA65, 115; tr. it. p. 135.

²⁷ GA65, 123; tr. it. p. 142. Su questo, Leonardo Samonà giustamente dice: «L'abbandono dell'essere è alla base dell'oblio dell'essere o, come dice Heidegger, "dura" nell'oblio. L'oblio dell'essere si presenta infatti come oblio dell'oblio: esso riesce non se porta a compimento la cancellazione di ciò che oblia (nel qual caso cancellerebbe anche sé stesso), ma se il suo rapporto a ciò che oblia è coperto, di modo che il pensiero non annovera più l'oblio tra gli oggetti di sapere e non domanda più di esso». L. Samonà, *La «svolta» e i «Contributi alla filosofia»: l'essere come evento*, in F. Volpi, *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, 2008, p. 178.

singolare e di duplice significato; da una parte “l’Essere abbandona totalmente l’ente”, in quanto la comprensione metafisica di esso è massima; d’altra parte la nostra è un’epoca caratterizzata – come afferma ad esempio Reiner Schürmann – dalla «chiusura», ossia dalla fine, della metafisica, dal compimento della storia del primo inizio²⁸. Questo per via dell’ambivalenza semantica del momento ontostorico nel quale ci troviamo: da una parte il completo velamento significa dimenticanza totale dell’Essere in quanto tale; dall’altra il suo completo velamento porta ad esperire l’Essere nella sua più profonda verità in quanto ἀλήθεια, ossia s-velamento, manifestazione dell’essenza che avviene nel suo nascondimento in quanto “lasciar-mostrare”²⁹.

3.1.2. IL PENSIERO “INIZIALE” E LA SUA DINAMICA³⁰

S’è detto che Heidegger nomina la storia della metafisica come storia “del primo inizio” [*erstes Anfangs*], e che il compito del pensatore è quello di preparare “l’altro inizio” del pensiero [*anderes Anfangs*]. Il concetto di “inizio” che il nostro autore qui utilizza è assai diverso rispetto a quello del pensiero comune. Tuttavia è di fondamentale importanza per comprendere l’idea di “storicità” propria di Heidegger, e per cogliere il senso profondo

²⁸ R. Schürmann, *Dai principi all’anarchia*, pp. 75 ss.

²⁹ Da ciò il compito paradossale di lasciar-essere il velamento: «Come si spiega dunque il fatto che l’uomo si sbaglia tanto nel valutare l’Essere? È perché egli deve essere esposto all’ente per esperire la verità dell’Essere. In tale esposizione l’ente è il vero, l’aperto, e questo perché l’Essere si presenta come ciò che si cela. L’uomo si attiene dunque all’ente e si mette al servizio dell’ente, e cade vittima della dimenticanza dell’Essere, e tutto ciò *sotto la sembianza* di realizzare l’autentico e di mantenersi vicino all’Essere. [...] Eppure tutto ciò si fonda sulla verità dell’Essere. Ma allora la conseguenza più prossima e unica è lasciare l’Essere nella velatezza e addirittura dimenticarlo. Ma lasciare l’Essere nella velatezza o esperirlo come ciò che si vela è ben diverso». GA65, 255; tr. it. p. 258.

³⁰ Ho approfondito già il tema della dinamica del pensiero iniziale in S. Veluti, *Dinamica dell’evento. Lettura dei “Contributi alla filosofia” di Martin Heidegger a partire dalla questione della libertà umana*, op. cit.

della sua operazione filosofica.

L'inizio è ciò che si fonda da sé e che anticipa; fondandosi nel fondamento che esso stesso ha sondato [*er-gründet*]; anticipando in quanto fondante e, pertanto, insuperabile. Ogni inizio, proprio perché insuperabile, deve sempre essere ripetuto, posto a confronto nell'unicità della sua inizialità e dunque del suo ineludibile precorrere³¹.

L'inizio non corrisponde al "punto primo" di una successione, all'esordio di una narrazione, bensì lo «anticipa», lo «fonda»; pertanto è «insuperabile». Dal momento che l'inizio è «anticipante» – anche rispetto al punto "primo" – non può essere considerato come un avvenimento *della* storia come tanti altri. Esso invece fonda la storia, la percorre (e la *precorre*), ripetendosi. Per questo Heidegger afferma che «ogni inizio, proprio perché insuperabile, deve essere ripetuto»³². Sembra contraddittorio, ma se l'inizio perdesse la ripetibilità, se fosse considerato come la "prima volta", esso perderebbe il suo carattere essenziale di «inizialità», in quanto la "prima volta" è un avvenimento inserito in una serie, assieme ad altri, che quindi *ha* esso stesso un inizio, ma ha anche una fine. Per conservare il carattere di «inizialità» dell'inizio, esso deve ripetersi, cioè perdurare nella storia, ma senza essere "in" essa. L'inizio è l'inizio *della* storia, non l'inizio *nella* storia.

Come avviene la ripetizione dell'inizio? Heidegger anche qui si trova costretto dalla radicalità del suo pensare a smantellare alcuni miti: «L'iniziale non è mai il nuovo, poiché questo è solo ciò che è fugacemente di ieri. L'inizio non è mai neppure l'"eterno" poiché non è mai posto fuori né rimosso dalla storia»³³. Il "nuovo" sarebbe anch'esso un

³¹ GA65, 55; tr. it. p. 79-80.

³² Su questo, A. Vallega scrive: «The 'beginning', as the 'one and only beginning' being enacted, cannot be understood as an 'origin' that is unchanging, because *beyng* can only occur in and as enactment (*Vollzug*). In other words, there is not an unchanging origin or beginning to which thinking might return». A. Vallega, "*Beyng-Historical Thinking*" in *Contributions to Philosophy*, in *Companion to Heidegger's Contribution to Philosophy*, a cura di C. E. Scott, Indiana University Press, Bloomington 2001, p. 56.

³³ GA65, 55; tr. it. p. 80.

avvenimento accanto ad altri, che non può avere il carattere dell'iniziare. All'opposto "l'eterno" mantiene sì una differenza rispetto agli avvenimenti, ma mediante una indifferenza all'accadere degli stessi.

Solo ciò che è una volta soltanto [das Einmalige] si può ripetere. [...] Infatti l'inizio non può mai essere concepito come lo stesso, poiché è anticipante, e dunque ciò che esso stesso ha iniziato si propaga sempre in modo diverso determinando di conseguenza la propria ripetizione³⁴.

Nonostante l'inizio non sia la «prima» volta, esso è «una volta soltanto»: esso si ripete, non in quanto avviene più volte la stessa volta. Esso si ripete in quanto si differenzia da sé stesso. L'inizio dispiega la propria essenza non in quanto «rimane in sé» identico e immutato bensì in quanto «si propaga sempre in modo diverso» nella storia, si «espropria [enteignet]» e si differenzia da sé, permettendo al differente di apparire. La ripetizione dell'inizio, che garantisce ad esso il mantenimento del suo carattere di inizialità anticipante, avviene come il dispiegarsi della storia, l'apparire della storia degli avvenimenti, i quali mostrano e allo stesso tempo occultano il loro inizio stesso. Nella storia «il più grande evento è sempre l'inizio, sia pure l'inizio dell'ultimo Dio. Perché l'inizio è ciò che è *velato*, l'origine ancora inviolata e intatta che sempre sottraendosi precorre con il più ampio anticipo e custodisce così in sé il dominio supremo». L'inizio dunque «domina» e non solo inaugura, ma domina «sottraendosi», cioè rimanendo «velato». La "s-velatezza" è la maniera in cui Heidegger intende la verità in generale, in quanto ἀλήθεια, quindi anche la verità dell'inizio. Nell'inizio, velamento e svelamento si coappartengono, e questa coappartenenza costituisce il modo di iniziare dell'inizio. A ben vedere, l'inizio è l'Essere stesso, in quanto si costituisce come "principio" operante (in tutta la storia della metafisica – che per Heidegger appartiene alla storia della verità dell'Essere – esso è stato

³⁴ *Ivi.*

l'“entità”)³⁵.

Dal momento che l'inizio è essenzialmente un “iniziare”, che si dispiega nella storia, non può essere corrisposto certamente da un pensiero rappresentativo. Esso non può nemmeno essere considerato come un corrispondente del pensiero, un suo oggetto, *ob-jectum*. L'inizio accade nel pensiero e accade in quanto pensiero. Il primo inizio e l'altro inizio, dunque, sono caratterizzati da Heidegger non come due oggetti distinti, due oggetti storiografici, bensì due modi differenti di sorgere del pensiero, due aperture del pensiero che appartengono ad una radice comune, ma prendono strade differenti. La differenza avviene come «stato d'animo fondamentale [*Grundstimmung*]»³⁶:

Nel primo inizio: lo stupore [*das Er-staunen*] / Nell'altro inizio: il giungere a presagire [*das Er-ahnen*] / [...] Ogni pensare essenziale richiede che i suoi pensieri e le sue proposizioni ricevano ogni volta di nuovo l'impronta, come metallo, dallo stato d'animo fondamentale. Se manca lo stato d'animo fondamentale, tutto non è che un artificioso strepito di concetti e parole vuote³⁷.

³⁵ Afferma Magris: «è l'essere in senso assoluto l'«inizio», non nel senso di qualcosa di «anteriore» (*Früheres*, *Bt*, p. 13), ma per il fatto che costituisce il principio nascostamente operante di tutto il dispiegamento storico della verità nei vari “progetti” del pensiero, anche in quelle forme di filosofia che non l'hanno riconosciuto come tale (*Bt*, p. 58)». A. Magris, *I concetti fondamentali dei “Beiträge” di Heidegger*, p. 236. Reiner Schürmann imposta una chiara distinzione fra tre termini che ad un primo sguardo possono sembrare identici, ma che nella loro differenza raccolgono la struttura dell'avvenire storico per Heidegger; essi sono il «cominciamento/esordio [*Beginn*]», l'«inizio [*Anfang*]» e l'«origine [*Ursprung*]». Cfr. R. Schürmann, *Dai principi all'anarchia*, pp. 239 ss.

³⁶ Per la discussione critica riguardo il problema degli stati d'animo fondamentali, cfr. P.-L. Coriando, *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2002; H.-H. Gander, *Grund- und Leitstimmungen in Heideggers “Beiträge zur Philosophie”*, in «Heidegger Studies», 10 (1994) pp. 15-31

³⁷ GA65, 20-21; tr. it. p. 49. Infatti lo stato d'animo, detto con la terminologia di *Essere e tempo*: «erschließt ihrem Wesen nach primär und ursprünglich die Welt in ihrer Bedeutsamkeit. In jeder Stimmung begegnet uns das Seiende ursprünglich und primär in seiner Werthaltigkeit». P.-L. Coriando, *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*, p. 152

Anche la metafisica dunque è provocata da uno stato d'animo fondamentale [*die Grundstimmung*], tuttavia diverso da quello che provoca il pensiero dell'altro inizio. La difficoltà che noi abbiamo, in quanto uomini del presente immersi nell'epoca della *Machenschaft*, di considerare correttamente lo stato d'animo, è così descritta da Heidegger: «La denudazione, pubblicizzazione, generalizzazione di qualsiasi stato d'animo. [...] La conseguenza della denudazione degli stati d'animo, che è allo stesso tempo un mascheramento del vuoto crescente, si manifesta per di più nell'incapacità di esperire quello che è appunto l'autentico accadere, l'abbandono dell'essere»³⁸. La *Grundstimmung* è sintomo della gettatezza dell'esser-ci, l'uomo si trova qui in una condizione di secondarietà rispetto alla *Stimmung*, che lo provoca³⁹. Essa infatti «*dispone* l'esser-ci e dunque il *pensiero* in quanto progetto della verità dell'Essere in parola e concetto. / Lo stato d'animo è il propagarsi nell'esser-ci del vibrare dell'Essere come evento»⁴⁰. La *Grundstimmung* dispone [*stimmt*] l'esser-ci, e attraverso questa disposizione, l'Essere ha la sua verità nel pensiero, progettato dall'esser-ci, ma gettato da lui stesso.

Qual è la *Grundstimmung* dell'altro inizio del pensiero? Heidegger risponde così: «Per noi lo stato d'animo fondamentale si chiama: lo sgomento, il ritegno, il pudore, il presagio [*die Ahnung*], il giungere a presagire [*das Er-ahnen*]. [...] Ogni volta che si nomina lo stato d'animo fondamentale con un'unica parola si resta vincolati ad una opinione sbagliata»⁴¹.

³⁸ GA65, 123; tr. it. pp. 141-142.

³⁹ A differenza della teoria delle *Stimmungen* presente in *Essere e tempo*, quella dei *Contributi* non è riferita solamente all'esser-ci, ma ha una accezione anche storico-destinale, in quanto essa muta a seconda delle "epoche" della storia dell'essere alle quali è riferita. Cfr. F. Volpi, *Glossario*, in F. Volpi, *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 362.

⁴⁰ GA65, 21; tr. it. p. 50.

⁴¹ GA65, 21-22; tr. it. pp. 50-51. Leonardo Samonà, nel ripercorrere i concetti fondamentali dei *Contributi*, riconosce come stato d'animo fondamentale soprattutto lo sgomento, che essendo legato alla rivelazione dell'ente, sarebbe quello stato d'animo che rivela il velamento dell'essere come destinato dall'Essere medesimo: «alla tonalità emotiva del primo inizio della filosofia, il *thaumazein*, la meraviglia di fronte all'inusuale che fonda la familiarità, di fronte al non nascondimento, alla verità stabile dell'ente, egli [Heidegger] contrappone lo «sgomento», una tonalità emotiva «accordata» con l'abbandono dell'essere". Samonà riconduce inoltre ad esso il pudore (tradotto con "timore"), venendo a sostituire lo sgomento al ritegno, che è il vero stato d'animo *fondamentale*. Cfr.

L'accento alla forma di "intenzionalità" propria del pensiero dell'altro inizio, che corrisponde all'accadere stesso dell'altro inizio, richiede un ulteriore approfondimento relativo alla "dinamica" del pensiero dell'altro inizio (o dell'altro inizio del pensiero). Tale *dynamis* è caratterizzata da Heidegger col termine molto noto di *Kehre* [svolta]⁴².

L. Samonà, «svolta» e i «Contributi alla filosofia»: *l'essere come evento*, p. 179. Ha piuttosto ragione, a mio avviso, Paola Coriando, a scrivere: «die Verhaltenheit ist für Heidegger die Grund-Dimension des gegenwärtigen In-der-Welt-seins des Daseins, die Welt der Technik, in der alle Bezüge zum seienden von Grundzug des Mach- und erlebbaren durchherrscht sind. Die Verhaltenheit steigt auf aus der erfahrenen Seinsverlassenheit». P.-L. Coriando, *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*, p. 152.

⁴² La svolta viene considerata da gran parte della critica come assolutamente centrale nei *Contributi alla filosofia*: ad esempio, Magris nella sua interpretazione, rileva come la "circolarità del pensiero" sia probabilmente l'elemento centrale del testo; per lui quindi la «*Kehre*, con l'aggettivo *kehrig* (che significa anche "labirintico") rappresenta l'emblema dei *Beiträge*». A. Magris, *I concetti fondamentali dei "Beiträge" di Heidegger*, pp. 231-232. Ruggenini dice che «*La questione della Kehre racchiude insomma nella parola stessa il ripensamento essenziale della questione dell'essere*». M. Ruggenini, *La questione dell'essere e il senso della "Kehre"*, in «Aut Aut», 248-249 (1992) p. 95. Jean-Luc Nancy, nel suo famoso saggio sull'etica originaria, afferma che: «non sarebbe difficile dimostrare che la famosa "svolta" (la *Kehre*) – la cui caratterizzazione più concisa è questa: "passaggio dall'ontologia alla ontologia" (secondo l'espressione dei *Beiträge*) – corrisponde in fondo ad una accentuazione, a un aggravarsi o a una "piega" del motivo etico». J.-L. Nancy, *Sull'agire. Heidegger e l'etica*, trad. it. a cura di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2005, p. 14. Von Herrmann, nella sua lettura del saggio *Vom Wesen der Wahrheit*, individua tre significati del termine *Kehre*: «"Kehre" hat im Denken Heideggers verschiedene Bedeutungen, die sehr genau auseinandergehalten werden müssen. "Kehre" in der *ersten* Bedeutung ist die zur Fundamentalontologie selbst gehörende Kehre von der Daseinanalytik zu "Zeit und Sein" [...] in der *zweite* Bedeutung nennt die innere Struktur im Ereignis, die Kehre zwischen dem ereigneten Entwurf und dem ereignenden Zuwurf bzw. zwischen dem ereignenden Zuwurf und dem daraus ereigneten Entwurf. [...] Die *dritte* Bedeutung der "Kehre" lässt sich nur aus der zweiten denken. Es ist das Sichkehren der Wahrheit des Seins *aus* ihrem bisherigen Entzug, *aus* ihrer bisher waltenden Selbstverweigerung, in die gewahrende Zuwendung für das Denken». F.-W. von Herrmann, *Wahrheit – Freiheit – Geschichte. Eine systematische Untersuchung zu Heideggers Schrift »Vom Wesen der Wahrheit«*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2002, p. 228. Il secondo e il terzo significato (che come osserva von Herrmann sono strettamente legati) sono pensabili soltanto a partire dalla impostazione del pensiero data dai *Contributi alla filosofia*. Già in altri testi editi precedentemente ai *Beiträge zur Philosophie* Heidegger aveva nominato la "svolta". In particolare nella *Lettera sull'«umanismo»*, e di riflesso a quest'ultima in *Essere e tempo* e nel saggio *L'essenza della verità*. Nella prima si afferma infatti: «Esperire in modo sufficiente e partecipare a questo pensiero diverso, che abbandona la soggettività, è reso peraltro difficile dal fatto che, con la pubblicazione di

Nel testo dei *Contributi alla filosofia*, Heidegger nomina questo importante concetto principalmente in due modi, o 1) come *Kehre des Ereignisses* – tradotto come “svolta dell’evento”; oppure 2) come *kehrig* (detto dell’*Ereignis* o del *Bezug*, il rapporto) – tradotto con “vicendevole”.

Nella analisi della forma dell’accadere del pensiero, Heidegger afferma:

Concetto [*Begriff*] è qui originariamente «quintessenza» [*Inbegriff*], e questa in primo luogo è sempre riferita alla concomitante concentrazione [*Zusammengriff*] della svolta nell’evento. [...] Nella misura in cui però l’*esser-ci* si dona solo nell’appartenenza alla chiamata nella svolta nell’evento, il tratto più intimo della quintessenza [*Inbegriff*] sta nel concepire la svolta stessa.

La “quintessenza” è l’origine del concetto, ed essa è sempre riferita alla svolta, in quanto essa *zusammen-griff*, cioè «accade insieme», «prende insieme», «concentra». Questo “*zusammen*”, fornisce un elemento importante per concepire il significato della svolta, indicandone una doppiezza che converge, una necessaria dualità che si ritrova. Heidegger descrive la svolta come l’intimo accadere dell’*Ereignis* (evento-appropriazione), e la mette

Sein und Zeit la terza sezione della prima parte, *Zeit und Sein*, non fu pubblicata [...]. Qui tutto si capovolge. La sezione non fu pubblicata perché il pensiero non riusciva a dire in modo adeguato questa svolta [*Kehre*] e non ne veniva a capo con l’aiuto del linguaggio della metafisica. La conferenza *Vom Wesen der Wahrheit*, pensata e tenuta nel 1930, permette di farsi una idea del pensiero della svolta da *Sein und Zeit* a *Zeit und Sein*. Questa svolta non è un cambiamento del punto di vista di *Sein und Zeit*, ma in essa il pensiero, che là veniva tentato, raggiunge per la prima volta il luogo della dimensione a partire dalla quale era stata fatta l’esperienza di *Sein und Zeit*, come esperienza fondamentale dell’oblio dell’essere». GA9, 328; ed it. F. Volpi, *Lettera sull’«umanismo»*, Adelphi, Milano 2006, p. 52. In questo brano si possono notare due cose: innanzitutto che la “svolta” non è una questione riguardante un cambiamento di pensiero dell’autore: essa è “la cosa” da pensare, e non può essere pensata con le categorie della metafisica. In secondo luogo, la svolta, pensata dal pensiero, lo porta ad esperire l’oblio dell’essere, come esperienza fondamentale. Pensare la *Kehre* significa pensare il velarsi della verità dell’Essere. Infatti, nel punto della conferenza *Vom Wesen der Wahrheit* in cui Heidegger si appunta l’avvenimento del “salto nella svolta”, si dice proprio che «il lasciar-essere è in sé contemporaneamente un velare». GA9, 193; tr. it. p. 148. Su questo passaggio, cfr. G. Strummiello, *L’altro inizio del pensiero. I “Beiträge zur Philosophie” di Martin Heidegger*, Levante, Bari 1995, p. 30-54; V. Perego, *Finitezza e libertà. Heidegger interprete di Kant*, pp. 171-173, 176.

in relazione con l'essere dell'esser-ci. Riporto una lunga citazione:

L'evento ha il suo intimo accadere e il suo più ampio slancio nella svolta. La svolta che si presenta essenzialmente nell'evento è il fondamento velato di tutte le altre svolte, circoli e giri subordinati, oscuri nella loro provenienza, che rimangono indomandati e che sono facilmente considerati come «ciò che è ultimo» (si veda per esempio la svolta nella struttura della domanda guida; il circolo del com-prendere).

Che cos'è questa svolta originaria nell'evento? Solo il capitare dell'Essere come evento-appropriazione del Ci porta l'esser-ci a se stesso, e dunque al compimento (salvataggio) della verità insistentemente fondata nell'ente che trova il suo sito nel velamento del Ci.

E *nella svolta*: solo la fondazione dell'esser-ci, la preparazione della prontezza all'estasi attraente della verità dell'Essere, porta ciò che è asservito [*hörig*] e appartenente [*zugehörig*] al cenno dell'evento-appropriazione.

Solo tramite l'evento l'esser-ci è assegnato a *se* stesso come centro aperto dell'ipseità che fonda la verità e diventa Sé, l'esserci deve a sua volta, in quanto velata possibilità della fondante permanenza essenziale dell'Essere, appartenere all'evento!

E nella svolta: l'evento deve servirsi dell'esserci, e, bisognoso di lui, deve porlo nella chiamata e portarlo così dinanzi al passar via dell'ultimo Dio⁴³.

Ciò che è interessante, è il fatto che la svolta, in quanto "eventualizzarsi" dell'evento, mette in rapporto la verità dell'Essere e l'esser-ci, in modo per l'appunto "vicendevole" [*kehrig*]. Se da una parte soltanto l'Essere come evento-appropriazione permette all'esser-ci di giungere a sé stesso, e dunque di fondare l'ente nella sua verità (cioè in quanto velamento della verità dell'Essere), dall'altra è la fondazione dell'esser-ci che permette all'evento-appropriazione di essere tale. La *Kehre* è dunque l'accadere stesso dell'evento-appropriazione, in cui sono l'Essere e l'esser-ci.

Qui l'esser-ci «è il punto di inversione nella svolta dell'evento [...]»⁴⁴, cioè è il luogo (il Ci) in cui la verità dell'Essere si mostra, e questa svelandosi "svolta" indietro, velandosi. Nell'esser-ci avviene la verità dell'Essere come s-velamento, cioè come manifestazione che

⁴³ GA65, 407; tr. it p. 399.

⁴⁴ GA65, 209; tr. it. p. 301.

avviene come occultarsi di ciò che si manifesta. Nell'occultarsi dell'Essere, ovviamente, emerge l'esser-ci e il suo fondare attraverso il progetto, che tuttavia è tale in quanto è "gettato" dall'Essere stesso. «Il fondare è qui vicendevole [*kehrig*]». Questo «rimbalzo» tra Essere ed esser-ci è l'*Ereignis* stesso, che avviene come *Kehre*, come *kehrig Bezug* (rapporto vicendevole)⁴⁵.

L'esser-ci e l'Essere in quanto evento-appropriazione sono «coloro che hanno bisogno l'uno dell'altro»⁴⁶. Essi si fondano vicendevolmente, appropriandosi in sé stessi. Entrambi dunque hanno un ruolo per così dire "attivo" nell'evento, e per questo Heidegger dice che la svolta è "vicendevole svolta" (o "contro-svolta"): «La svolta è essenzialmente [*west*] tra la chiamata (all'appartenente) e l'appartenenza (di colui che è chiamato). La svolta è

⁴⁵ La *Kehre* descrive dunque, quasi "graficamente", l'evento-appropriazione, dicendo quale è il movimento interno che avviene. Esso è un rimandarsi reciproco tra due rapportati all'interno del rapporto, il quale non è tuttavia secondo ai due elementi che si rapportano (questa è la vera novità del pensiero dell'evento dei *Contributi alla filosofia*), ma è esso stesso l'originario. «L'oscillazione (*Schwingung*) della *Kehre* tra la chiamata e l'impiego (*Zuruf, Brauchen*) da una parte e l'appartenenza che si realizza nell'ascolto, produce l'*eventuars*i dell'essere stesso (...), quell'appropriazione del *Da* dell'apertura a cui l'essere si consegna (verso cui si transpropria), ma come ciò che si differisce e resta via». M. Ruggenini, *La questione dell'essere e il senso della "Kehre"*, p. 101. Pöggeler denomina la svolta, in quanto fa avvenire l'evento, come il "centro padronale" dell'essere e dell'esser-ci: «La svolta nell'evento appropriante è «centro di svolta» e «punto di svolta», cioè il contrappunto fra il richiamo dell'essere all'esserci e la appartenenza di quest'ultimo all'essere. Essa è dunque il «centro padronale» del quale ciò che è può essere sé stesso e può così fare ritorno alla sua 'proprietà' (come in un 'principato' dell'iniziale, del libero e del padronale)». O. Pöggeler, *L'evento della svolta*, in «Aut Aut», 248-249 (1992) p. 33-34.

⁴⁶ Anche se fa combaciare troppo semplicemente esser-ci e uomo, Magris giustamente scrive: «L'essere ha bisogno dell'uomo perché nell'uomo traspare la sua verità, ma ciò vuol dire tutt'altro che uno stato di dipendenza o di necessità, perché al contrario è l'uomo che "dipende", cioè "appartiene" all'essere costituendo il luogo (il *Da*) deputato a farne apparire la *Kehre*». A. Magris, *I concetti fondamentali dei "Beiträge" di Heidegger*, p. 234; anche Ruggenini, che sottolinea la paradossalità della posizione, la sua aporeticità (secondo il pensiero tradizionale): «Ecco dunque che al culmine del *paradosso* l'essere palesa il suo segreto assentandosi, ma rivelando proprio così il suo bisogno dell'uomo, che nel suo essere (in quanto *Da-sein*) gli consente di restare via. Il segreto dell'essere è che esso si destina all'uomo in vista del suo celarsi, in modo da rivendicarlo per sé, ma nello stesso tempo lo mette in condizione di compiere 'la sua estrema determinazione e destinazione [*Bestimmung*] come *Da-sein*'». M. Ruggenini, *La questione dell'essere e il senso della "Kehre"*, p. 99.

vicendevole-svolta [*Wieder-kehre*]»⁴⁷.

S'è messa dunque in evidenza la dinamica propria che caratterizza secondo Heidegger il nuovo inizio del pensiero. Tale approfondimento, soltanto abbozzato, permette di comprendere a grandi linee quale sia la direzione del pensare heideggeriano “post-metafisico”, elaborato dunque nell’epoca della fine della metafisica in quanto epoca del suo massimo dispiegamento. Il pensiero e l’essere non son fondati l’uno sull’altro o viceversa, bensì essi sorgono assieme dall’evento-appropriazione [*Ereignis*], che in quanto “inizio” si costituisce come l’abisso a partire dal quale sorge tutto. Non è possibile definire l’evento-appropriazione se non negativamente, mediante attribuzioni negative. Questo perché l’evento non è alcunché di oggettivo, non è nemmeno qualcosa di soggettivo, un appoggio per gli enti e per il pensiero, bensì è il puro accadere, il puro iniziare di quelli, ed in nessun modo qualcosa di analogo all’ente. Tale “natura” dell’evento-appropriazione si differenzia da tutto ciò che è ente. Anzi, si potrebbe dire con una espressione paradossale che l’evento è la differenza stessa tra sé e l’ente. La differenza è il tratto fondamentale che dà vita alla dinamica del nuovo inizio e del pensiero, è l’essenza della “svolta”, ed è anche ciò che la metafisica non ha riconosciuto e che ha dimenticato⁴⁸.

3.1.3. L’IN-DIFFERENZA DELLA METAFISICA

A. La differenza tra essere [Sein] ed Essere [Seyn]

La rapida esposizione della collocazione epocale nella storia dell’Essere dell’epoca attuale e la conformazione fondamentale del nuovo pensiero, ci permettono ora di giungere

⁴⁷ GA65, 408; tr. it. p. 400.

⁴⁸ Rispetto alla centralità della differenza, cfr. M. Marassi, *Ermeneutica della differenza. Saggio su Heidegger*, pp. 355ss.

al nucleo del domandare heideggeriano. Egli lo enuncia nel paragrafo 34, che riporto:

Se si domanda dell'ente in quanto ente (ὄν ἢ ὁ) e dunque, secondo questa impostazione e in questa direzione, dell'essere dell'ente, allora colui che domanda sta nell'ambito della domanda dalla quale fu guidato l'inizio della filosofia occidentale e la sua storia sino alla sua fine in Nietzsche. Chiamiamo perciò questa domanda sull'essere (dell'ente) la domanda guida [*Leitfrage*]. [...] Se invece si domanda dell'Essere, l'impostazione della domanda non prende le mosse dall'ente, cioè ogni volta da questo e da quello e neppure dall'ente in quanto tale nel suo insieme, ma si compie il salto dentro [*Einsprung*] la verità (radura e velamento) dell'Essere stesso. Qui contemporaneamente si raggiunge e si esperisce con il domandare ciò che permane in anticipo (e che è nascosto anche nella domanda guida), l'apertura per la permanenza essenziale come tale, vale a dire la verità. E nella misura in cui l'Essere [*Seyn*] è esperito come fondamento dell'ente, la domanda così posta sull'essenziale permanenza [*Wesung*] dell'Essere è la domanda fondamentale [*Grundfrage*]⁴⁹.

In questo passaggio vengono evidenziati gli aspetti fondamentali del pensiero dei *Contributi alla filosofia*: il passaggio dalla «*Leitfrage*» (domanda guida) alla «*Grundfrage*» (domanda fondamentale), la differenza tra «*Sein*» (essere) e «*Seyn*» (Essere), l'essenza [*Wesen*] dell'Essere come «*Wesung*» (permanenza essenziale).

La «domanda guida», sottesa a tutto il pensiero metafisico dalle origini fino a Nietzsche, domanda dell'essere, tuttavia sempre a partire dall'ente. Viene domandato dell'essere cioè in quanto essere dell'ente, in quanto ciò che rende l'ente tale, la sua «enticità» [*Seiendheit*]. Questo modo di procedere, riduce l'ente all'essere, in quanto l'essere della metafisica è sempre dell'ente.

Giunta a compimento l'epoca della metafisica, il domandare dell'essere muta profondamente. Tuttavia per Heidegger «dalla domanda guida alla domanda fondamentale non si verifica mai un procedere diretto che mantenga lo stesso tempo e usi

⁴⁹ GA65, 77; tr. it. p. 98.

ancora la domanda guida (rivolta all'Essere), bensì solo un salto [*Sprung*]⁵⁰. Soltanto un passaggio non consequenziale, che richiede qualcosa come una "fede", può far avvenire infine il domandare fondamentale⁵¹. Il saltare è tale, perché è un salto-dentro [*Einsprung*] la verità dell'Essere, ossia verso una dinamica non oggettivabile. Il passaggio nel salto tuttavia non si presenta come una decisione "soggettiva": essa vive dentro una necessità storico-epocale, più originaria di quella del volere: «D'ora in poi ogni pensiero che intenda l'entità in base all'ente, e via da esso, resta al di fuori della storia in cui l'Essere in quanto evento fa avvenire e fa proprio il pensiero nella forma di ciò che è conforme all'esserci e gli appartiene»⁵².

⁵⁰ *Ivi.*

⁵¹ È evidente, in questo passaggio del salto, il richiamo alla tematica esistenziale del "salto della fede" di Kierkegaard. Di esso Heidegger non parla mai (come già in *Essere e tempo*, d'altronde, dove il riferimento al filosofo danese era ben più evidente). Viene citato esplicitamente soltanto nel titolo del § 105, nel quale si afferma di esso che (insieme a Hölderlin e Nietzsche) «ha profondamente patito a proprio modo lo sradicamento a cui è sospinta la storia occidentale e ha, al tempo stesso, intimamente presagito i propri dèi». GA65, 204; tr. it. p. 213. Su questo argomento, cfr. in particolare L. Casini, *Dialogo sull'esistente e sull'essere: conversazione immaginaria tra Martin Heidegger e Sören Kierkegaard*, Vita e pensiero, Milano 2003; S. Mulhall, *Inheritance and originality: Wittgenstein, Heidegger, Kierkegaard*, Clarendon Press, Oxford 2001; C. Fabro, *Dall'essere all'esistente: Hegel, Kierkegaard, Heidegger e Jaspers*, Marietti, Genova 2004.

⁵² GA65, 464; tr. it. p. 449. Infatti, come dice Vallega-Neu, nel pensiero dell'ente, «instead of being experienced in their temporal eventuation and passing away, beings are represented [*vor-gestellt*] as constantly present substances with certain attributes. In this determination of beings, be-ing "refuses" [*versagt; verweigert*] its essence and beings remain abandoned by being». D. Vallega-Neu, *Heidegger's Contributions to Philosophy. An introduction*, p. 57. Qui viene anche giustamente evidenziato il riferimento e il legame che congiunge la filosofia dell'Essere heideggeriana, e la storia della verità ad essa sottesa. Una nota particolarmente interessante, ma che se seguita nelle sue estreme conseguenze può portare fuoripista nella comprensione del pensiero heideggeriano del testo, è questa: «The 'question' enacted here then needs to be distinguished from any action of a subject and also from any particular way in which any person or people (including Heidegger) actually attempts to pose or follow it. For Heidegger, far from an act of a subject, "question" is an essential (*wesentlich*) aspect of the enactment of 'that most worthy of questioning', namely being itself». S. M. Schoenbohm, *Reading Heidegger's Contributions to Philosophy*, in *Companion to Heidegger's Contribution to Philosophy*, a cura di C. E. Scott, Indiana University Press, Bloomington 2001, p. 18.

Nel salto da una domanda all'altra cambia dunque il domandare: non più l'essere [*Sein*], bensì l'Essere [*Seyn*], e tale differenziazione è indicata con una scrittura arcaica. Nel domandare fondamentale, tuttavia, non avviene un cambio di "oggetto" ricercato: non viene cercato più alcun "oggetto", ma è il domandare stesso che cambia; esso è misurato dall'Essere stesso, e non più dall'ente⁵³.

L'Essere non si determina innanzitutto a partire dal soggetto: «L'Essere non è nulla "in sé" né qualcosa "per" un "soggetto". Solo l'entità può presentarsi come un "in sé" di tal fatta»⁵⁴. L'«in sé» o il «per sé» sono propri solo dell'ente. Le categorie della metafisica tradizionale non sono adatte al pensiero dell'Essere. «L'Essere, che deve essere pensato nella sua verità, non "è" ciò che è generale e vuoto [come già affermava in *Essere e tempo*⁵⁵],

⁵³ «Il domandare dell'Essere secondo la sua storia non è rovesciamento della metafisica, bensì decisione in quanto progetto del fondamento di quella distinzione in cui anche il rovesciamento deve continuare a mantenersi. Con tale progetto questo domandare giunge assolutamente al di fuori di quella distinzione tra essere e ente; ed è per tale ragione che essa scrive il nome dell'essere [*Sein*] nella forma "Essere" [*Seyn*]. Ciò deve indicare che qui l'essere non è più pensato nel senso della metafisica». GA65, 436; tr. it. p. 424-425. La differenza nominale tra essere ed Essere non indica quindi una opposizione, bensì un totalmente altro che non si pone nemmeno in un confronto, ma semmai è l'origine stessa del confronto. I rovesciamenti, o contromovimenti, rimangono sempre dipendenti a ciò che avversano o capovolgono, in quanto prendono da quello la loro determinazione. «Heidegger attempts in *Contributions* to give an occasion – to provide an historical happening – in which the meaning of being appears differently from its previous figuration in western thought. This is an occasion for a different thinking, a different saying of being, so different, in fact, that another sense of being needs a departure that is figured in the word itself». C. E. Scott, *Introduction*, in *Companion to Heidegger's Contribution to Philosophy*, a cura di C. E. Scott, Indiana University Press, Bloomington 2001, p. 6. Sulla differenza di scrittura di "essere" ed "Essere", cfr. G. Kovacs, *An invitation to think through and with Heidegger's Beiträge zur Philosophie*, in «Heidegger Studies», 12 (1996) p. 30 e seg.

⁵⁴ GA65, 484; tr. it. p. 467.

⁵⁵ Secondo von Herrmann il passaggio alla domanda fondamentale viene effettuato da Heidegger non solo nei *Contributi*, ma appunto in *Essere e tempo*: «Wenn Sein überhaupt und dessen Sinn irgendwie »gegeben« sind im Seinverständnis der Existenz des Daseins, dann muss das Fragen nach dem Sinn von Sein seinen Weg nehmen durch eine »Analytik des Daseins« und seiner Seinsverstehenden Existenz. Die Seinverestehende Existenz ist es, die in der Seinsfrage als Grundfrage den »Leitfaden« abgibt». F.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers Beiträgen zur Philosophie*, p. 44.

bensì è essenzialmente in quanto quell'unico e abissale in cui si decide qualcosa che nella storia accade una volta sola»⁵⁶. È la pienezza del senso quella che viene cercata nell'Essere, non l'astratto e ovvio γένος (il κοινόν, ciò che è comune agli enti, il "generale", l'*ens in commune*) appartenente all'ουσία⁵⁷. Infatti «l'essere (in quanto *ens qua ens – ens in commune*) non è che la più rarefatta rarefazione dell'ente e resta esso stesso tale e, poiché determina ogni ente ad essere tale, è il più essente degli enti»⁵⁸. Da ciò deriva anche che «l'Essere non è mai dicibile in termini definitivi e, per tale ragione, nemmeno "provvisori", come quell'interpretazione (che fa dell'Essere ciò che è più generale e vuoto) vorrebbe far credere»⁵⁹. L'Essere è sempre oltre la mera «presenza», è l'«inusuale», la «dismisura», il «raro» e «unico»⁶⁰. Questi aggettivi denotano qualcosa che è più originario dell'essere coi suoi attributi. In modo evidente, Heidegger differenzia poi il suo pensiero rispetto a quello della metafisica classica quando afferma che «l'Essere è possibilità»⁶¹: con questa

⁵⁶ GA65, 429; tr. it. p. 418.

⁵⁷ GA65, 76, 116, 197, 287; tr. it. pp. 98, 136, 207, 287.

⁵⁸ GA65, 466; tr. it. p. 451.

⁵⁹ GA65, 460; tr. it. p. 445.

⁶⁰ GA65, 230, 249, 256, 481; tr. it. pp. 97, 236, 253, 259, 464. «The 'uniqueness' of be-ing as enowing points to the fact that it does not need to – indie cannot – be understood in relation to or as a different from anything, 'not even the difference from beings' (C331f)». D. Vallega-Neu, *Heidegger's Contributions to Philosophy. An introduction*, op. cit., p. 113. Cfr. anche. Magris, *I concetti fondamentali dei "Beiträge" di Heidegger*, op. cit., pp. 244-245.

⁶¹ GA65, 475; tr. it. p. 459. La citazione di *Essere e tempo* è ormai celebre. Parlando proprio della fenomenologia come metodo nuovo dell'ontologia, si afferma «Più in alto della *realtà* sta la *possibilità*». M. Heidegger, *Essere e tempo*, p. 54. Questa affermazione si rivela, grazie ai *Contributi*, ben più di un semplice capovolgimento della gerarchia metafisica aristotelica (e tomistica e hegeliana), secondo cui «l'atto è anteriore alla potenza» (Aristotele, *Metafisica*, IX,8,1049b). Infatti, come bene afferma Strummiello, «La realtà, *Wirklichkeit*, *actualitas*, non va quindi ricondotta al fondamento necessario, ma al possibile che rende possibile, al possibile come "possibilizzazione" [*vermögende Vermögen*]. C'è una specie di rovesciamento mimetico delle modalità tradizionali; l'essere si possibilizza e possibilizza necessitando l'ente. Il concetto heideggeriano di possibilità non ha più niente in comune con la modalità del possibile della metafisica: possibile non indica più un poter essere, una potenza nel senso della δύναμις aristotelica, destinata prima o poi inevitabilmente a realizzarsi. Il possibile è veramente tale se resta sempre esposto al suo rovesciamento, alle possibilità

affermazione, Heidegger si vuole smarcare in modo radicale dalla impostazione di base di tutta l'ontologia passata, come già in *Essere e tempo* aveva tentato di fare.

Per segnare lo stacco Heidegger dice che l'essere [*Sein*] «è [*ist*]», l'Essere [*Seyn*], «è essenzialmente [*west*]». Il *west* dell'Essere, caratterizza la sua essenza, che viene chiamata da Heidegger *Wesung* [permanenza essenziale]⁶². Il ricorso a tale neologismo vuole richiamare il legame con l'ente e il suo apparire [«facciamo uso di una denominazione che appartiene linguisticamente all'ente (cfr. *Gewesen – An-wesen*)»⁶³], tuttavia la “permanenza essenziale” dell'Essere non è rappresentabile: «l'unicità di ciò e l'irrap-presentabile nel senso di qualcosa che soltanto si *presenta* sono il più netto rifiuto delle determinazioni dell'entità

cioè della sua impossibilità». G. Strummiello, *L'altro inizio del pensiero. I “Beiträge zur Philosophie” di Martin Heidegger*, op. cit., p. 175.

⁶² GA65, 74; tr. it. p. 97. Sulla significanza lessicale dell'espressione *Wesung*, Volpi scrive: «Dal verbo *wesen* Heidegger ricava inoltre il sostantivo *Wesung*, fondamentale e frequente nei contributi. Mutatis mutandis, esso corrisponde al concetto greco di μωνή, “manenza” o “permanenza” (da μένω, “rimango”, “permango”), usato dai neoplatonici per indicare l'iniziale rimanere dell'Uno presso di sé, a cui succedono l'emanazione” (εἰσοδος) e il “ritorno” (ἐπιστροφή)». F. Volpi, *Avvertenza*, in M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, op. cit., p. 22. Strummiello aggiunge: «*Wesung*, in questo senso, conserva tutta la transitività del verbo *wesen*, ma anche l'affinità con il verbo *währen*, durare, dispiegarsi nel tempo. Non si può quindi dire che l'Essere è la *Wesung*, perché questo significherebbe ancora fare della *Wesung* un ente e sostare ancora all'interno dell'interrogazione metafisica che riguarda l'essenza. Interrogarsi sull'essenza non vuol dire qui più interrogarsi sul che cos'è di un ente – il τόδε τι -, ma interrogarsi sul modo in cui la verità dell'essere accade». G. Strummiello, *L'altro inizio del pensiero. I “Beiträge zur Philosophie” di Martin Heidegger*, op. cit., p. 164. J. Sallis descrive questa (non) coincidenza di Essere ed essenza dell'Essere [*Wesung*) come una «tautologia», intendendo però tutt'altro rispetto al significato logico di questa: «*the essence of beyng says the same as beyng itselfs. What the tautological inscription is to mark is only that being holds sway [west] as happening (Geschehnis). Beyng is – to say it improperly - nothing other than its happening*». J. Sallis, *Grounder of the Abyss*, in *Companion to Heidegger's Contribution to Philosophy*, a cura di C. E. Scott, Indiana University Press, Bloomington 2001, p. 185. Vallega-Neu sottolinea altre sfumature presenti nel neologismo: «The word ‘*Wesung*’ is not used in colloquial German but it resonated both with ‘*Verwesung*’ (which means ‘decay’ [disfacimento, putrefazione], for instance of plants and corpses) and wit ‘*Wesen*’ (‘essence’, which Heidegger rethinks in a verbal sense). Thus, ‘*Wesung*’ points to the temporality of ‘life’, to the coming to be and the passing away inherent to being». D. Vallega-Neu, *Heidegger's Contributions to Philosophy. An introduction*, p. 40 n19. Cfr. anche A. Magris, *I concetti fondamentali dei “Beiträge” di Heidegger*, pp. 242-244.

⁶³ GA65, 286; tr. it. p. 287.

come ἰδέα e γένος»⁶⁴.

Affermare che vi è un passaggio tra la domanda guida e la domanda fondamentale, ovviamente, non sottintende che fino a Heidegger, i filosofi abbiano sempre domandato dell'Essere in modo "sbagliato". La filosofia di Heidegger si pensa sempre come una fenomenologia descrittiva della storia, il cui scopo è sì di giungere all'ascolto dell'Essere, però mediante una previa operazione di ripetizione della filosofia *seynsgeschichtlich*, cioè secondo la storia dell'Essere. Tale ripetizione riconoscendo dunque l'appartenenza della domanda guida alla storia dell'Essere, non può definirla "una domanda errata". La domanda guida è in un certo senso *già* domanda fondamentale. Tuttavia a partire dal pensiero greco, come abbiamo visto, l'origine si nasconde nello stesso suo mostrarsi, e ciò che emerge è sì manifestazione dell'Essere, ma non *in quanto* Essere, bensì in quanto essere, principio e condizione ontica degli enti.

B. La differenza tra l'Essere e l'essente

La filosofia è dunque sempre stata secondo Heidegger *pensiero dell'ente* (fondata però sul velamento dell'Essere stesso). Egli tuttavia non nega certo che la questione della differenza tra ente ed essere sia stata affrontata dai pensatori "metafisici" (basti pensare al «Primo motore immobile» aristotelico, all'«analogia» tomista, al «trascendentale» kantiano e così via). Per cui non è sufficiente guardare alla «differenza ontologica» per oltrepassare il pensiero metafisico⁶⁵. Secondo Heidegger l'ente e l'essere, in quanto appartengono alla differenza, sono i due differenti della differenza stessa. Tematizzando o l'uno o l'altro dei differenti, tuttavia, non si arriva ad interrogare l'originario stesso, bensì esso rimane all'interno di un orizzonte ontico, in quanto viene determinato dalla sua differenza con

⁶⁴ *Ivi.*

⁶⁵ «In tutte le variazioni e le secolarizzazioni della metafisica occidentale si deve ogni volta riconoscere quanto segue: l'essere è al servizio dell'ente, anche quando, come causa, sembra detenere il dominio. Nell'altro inizio invece l'ente è al fine di reggere la radura in cui viene a stare, la quale è essenzialmente in quanto radura del velarsi, cioè dell'Essere in quanto evento. Nell'altro inizio tutto l'ente è sacrificato all'Essere e in base a ciò ottiene e mantiene la sua verità in quanto ente». GA65, 229-230; tr. it. p. 235-236.

l'ente. La differenza va allora fondata a partire dall'Essere, non più dall'essere (dell'ente), che rientra nel dominio di questo:

Che cosa ne è adesso, della *distinzione* [Unterschied] di ente ed Essere? Ora la concepiamo come la superficie, colta solo in termini metafisici, e dunque già frantesa, di una decisione che è lo stesso Essere [...]. Tale distinzione non può più essere letta in base all'ente e procedendo ad una generalizzazione che ne distingue l'essere. [...] mediante l'Essere stesso viene aperto un altro spazio-tempo che rende necessaria una nuova costruzione e fondazione dell'ente⁶⁶.

La distinzione di «essere» ed «ente», il fatto che l'Essere *risalti distinguendosi* rispetto all'ente, se è vero che l'ente come tale è fondato tramite l'Essere, può avere origine soltanto nell'*essenziale permanenza* dell'Essere⁶⁷.

Come abbiamo già visto in precedenza, nell'interrogazione dell'Essere l'ente è il luogo in cui l'Essere stesso "si svela velandosi". Per questo motivo Heidegger afferma che «l'Essere (in quanto evento) ha bisogno [*braucht*] dell'ente per essere essenzialmente»⁶⁸.

⁶⁶ GA65, 474-475; tr. it. p. 458-459.

⁶⁷ GA65, 465; tr. it. p. 450.

⁶⁸ GA65, 30; tr. it. p. 58. Strummiello su questo scrive: «Questa coappartenenza rende chiaro il senso del sacrificio dell'ente che il pensiero dell'altro inizio richiede: non si tratta qui di abbandonare l'ente per concentrarsi sull'essere, ma, inversamente, di rinunciare all'essere come il fondamento dell'ente, rinunciare cioè alla differenza come meccanismo esplicativo dell'ente in generale. [...] Il sacrificio dell'ente non è la sottomissione dell'ente all'essere – nulla sarebbe più metafisico di questa concezione – ma il suo sganciamento da ogni fondazione oggettiva: l'ente è sacrificato in quanto gli è sottratta la sicurezza». G. Strummiello, *L'altro inizio del pensiero. I "Beiträge zur Philosophie" di Martin Heidegger*, pp. 162-163. Gli enti non sono dunque in opposizione all'Essere (o perlomeno, non stanno con esso in un rapporto di opposizione speculare). Su questo, anche Vallega-Neu scrive: «In *Contributions*, beings are not thought in op-position to the opening of be-ing but rather as essential constituents for the occurrence of this truth. In order to occur historically and inceptually, the truth of be-ing needs to find a sit, a time-space in being-t/here (*Dasein*). But Heidegger says that in order to keep this site open as a site where truth happens historically, truth needs to be sheltered in a being. Without beings there is no being-t/here (*Dasein*) and thus no historical time-space for the truth of be-ing». Nella metafisica, secondo la studiosa, il rapporto di differenza avviene in modo esclusivo: «In metaphysics, the truth of being is concealed 'behind' the appearance of beings. Being withdraws as

La sottolineatura dell'importanza dell'ente non porta tuttavia a considerare questo come "padrone" dell'Essere, ed è incompatibile con l'essere della metafisica: «Se l'Ente [*das Seyende*] «è», non può essere anche *l'essere*, esso dovrebbe allora venir posto come ente, dunque come una proprietà e un'aggiunta dell'ente, e la domanda che lo riguarda sprofonderebbe con ciò più indietro del primo inizio»⁶⁹. In un immaginario "percorso della differenza", Heidegger cambia il punto di partenza e d'arrivo del legame tra l'Essere e l'ente: «L'Essere, anzi la permanenza essenziale, è ciò provenendo da cui e ritornando a cui soltanto l'ente è svelato e riportato in salvo e, in quanto ente, diventa essente». Un circolo "Essere-ente-Essere", anziché quello che si potrebbe dire tipico della metafisica "ente-essere-ente".

È tema molto discusso dalla critica se il testo dei *Contributi alla filosofia*, e dunque il pensiero heideggeriano più tardo (quello successivo agli anni '30, dopo l'esperienza del rettorato dell'Università di Freiburg i.B., e dopo la serie di corsi su Nietzsche) mantenga la questione e l'idea di "differenza ontologica" o riconduca quel tentativo – appartenente soprattutto al pensiero degli anni '30 – al pensiero metafisico, in base al principio cui si è appena accennato (secondo il quale la differenza, in quanto mette a confronto l'essere con l'ente, comprende sempre il primo a partire dal secondo)⁷⁰. Tale seconda posizione è

it brings beings to presence»; porta come esempio di questo ritirarsi la comprensione degli enti propria della macchinazione: «It withdraws most decisively at the end of metaphysics in the domination of machination and lived experience when beings are abandoned by being and being remains forgotten». Invece, nel pensiero dell'altro inizio, il rapporto di "simultaneità", che tuttavia mantiene la differenza: «Truth cannot occur without being grounded in being-t/here by being sheltered in a being. But, despite Heidegger's understanding of the "simultaneity of be-ing and beings, there remains a *difference between the truth of be-ing and beings*. In bending back into itself (in its clefting), the truth of bein keeps itself in an excessive reserve with respect to beings that shelter truth, even if they are not secondary to its occurrence but are part of it, occur *in it*». D. Vallega-Neu, *Heidegger's Contributions to Philosophy. An introduction*, pp. 48, 92, 94. Cfr. anche pp. 57-58.

⁶⁹ GA65, 286; tr. it p. 286. Qui Heidegger segna addirittura l'ente attraverso la stessa trasformazione scritturale con la quale aveva già segnato l'essere. Ne fa derivare il termine dal primitivo *Seyn*, scrivendo *Seyende* (Ente) anziché *Seiende* (ente).

⁷⁰ La discussione riguardo alla permanenza o meno della differenza ontologica nel pensiero heideggeriano che parte dai *Contributi* è interessante. Esposito parla di "fuoriuscita": «Il pensiero

dell'essere diventa così passaggio all'essere, in quanto l'essere si dà, nella sua 'essenza', come l'evento di ap-propriaione [*Er-eignung*] al pensiero. 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 l'essere qui non viene più pensato metafisicamente', bensì che esso si appropria del pensiero inaugurando una nuova epoca». C. Esposito, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, Levante, Bari 2003, p. 307. Gianfreda, riprendendo Esposito, parla addirittura di superamento della differenza ontologica: «In questa consapevolezza dell'altro inizio, il problema della c.d. "differenza ontologica" si scioglie: oltre persino ogni rivendicazione che la sottrae alla riduzione meramente logica; oltre, perciò, la corretta lettura pur possibile, della *Leitfrage*. Tale differenza, cioè, è essa stessa superata, poiché la dualità oppositiva è saltata». E ancora: «il *Seyn*, secondo il pensiero dell'altro inizio, anziché essere il più comune, porta al suo interno il segno dell'unicità: non abbisognando affatto di alcuna distinzione o differenza, neanche della differenza dall'ente. Poiché questa differenza è richiesta soltanto se l'essere stesso è segnato come un tipo di ente e con ciò mai preservato come l'unico, bensì generalizzato in ciò che è più generale». F. Gianfreda, *L'accadere della verità. Seyn e Da-sein nei Beiträge zur Philosophie di Martin Heidegger*, Edizioni Studium, Roma 2007, pp. 65, 97. Meno netta nell'interpretazione di questo tema è Strummiello, che dice: «Si tratta dunque, di saltare oltre la distinzione metafisica di ente ed essere, oltre la stessa differenza ontologica. Più precisamente: bisogna pensare la differenza oltre il rapporto di essere ed ente, ma non spingendosi metafisicamente al di là dell'ente per trovarvi un possibile fondamento, bensì incamminandosi al di là della differenza stessa verso la sua origine, la «sua provenienza essenziale». Occorre cioè riconsiderare il meccanismo stesso della differenza, il suo prodursi. Ciò significa che l'essere non può essere identificato con uno dei due poli della differenza, perché in tal caso potrebbe essere identificato e fissato al pari di un ente, ma è la differenza stessa, il puro differire». Questa operazione viene definita dalla studiosa come "desolidificazione" della differenza ontologica. G. Strummiello, *L'altro inizio del pensiero. I "Beiträge zur Philosophie" di Martin Heidegger*, op. cit., pp. 54, 161-162. Kenneth Maly individua un passaggio interno al percorso di pensiero di Heidegger riguardo la differenza ontologica. Ovviamente il passaggio avviene tra *Essere e tempo* e i *Contributi*: «For the one hand the distinction named and grasped as 'ontological difference' (since *Being and Time*) was necessary, providing a clarification and in its origin opening up the issue of the truth of *being* over against beings. On the other hand, the distinction named in 'ontological difference' is shaped and 'defined' by its orientation towards *beings*, thus holding thinking back from letting be-ing hold sway as what it 'is', 'as such'. In other words: Whereas the thinking of 'ontological difference' thinks being over against beings – and thus begins to clarify the issue of the first beginning – it still thinks being as beingness». K. Maly, *Turning in essential swaying and the Leap*, in *Companion to Heidegger's Contribution to Philosophy*, a cura di C. E. Scott, Indiana University Press, Bloomington 2001, p. 154. Anche Vallega-Neu parla di "superamento" [*overcoming*] della differenza: «*Contributions* also radicalizes the facticity of *Dasein* by thinking (in) the overcoming of the ontological difference, i.e. by thinking in the 'simultaneity' [*Gleichzeitigkeit*] of being and beings without thereby re-instating a primacy of beings or slipping back into representational mode of

avallata anche dal fatto che i testi più tardivi di Heidegger tematizzano questioni che apparentemente hanno a che fare con l'ente, piuttosto che con una riflessione concentrata sul "puro" essere (ad esempio, il saggio su «La cosa [*Das Ding*]», o quello su «L'origine dell'opera d'arte [*Die Ursprung des Kunstwerkes*]», o ancora «Costruire abitare pensare [*Bauen wohnen denken*]», e così via). Tuttavia, a mio avviso, è più consono affermare che la differenza si raddoppia, piuttosto che annullarsi, mantenendosi sempre come vincolo e separazione tra l'ente e l'essere dell'ente, ma annunciandosi anche nel nascondimento tra l'essere dell'ente e l'Essere in quanto tale. L'essere dell'ente è il principio a partire dal quale la totalità dell'ente viene interpretata, è ciò che inaugura ogni epoca e in quanto tale domina la storia. Esso viene considerato coincidente con l'apertura, con lo spazio aperto del presentarsi degli enti (quello che in molti testi Heidegger chiama la «radura [*Lichtung*]»)71. Nell'epoca della fine della metafisica, tuttavia, tale principio viene riconosciuto non essere l'origine di tutto. Questa invece è propriamente l'Essere [*Sein*], considerato come il puro accadere, il «venire alla presenza [*Anwesen*]», il puro «si dà [*Es gibt*]» della *Lichtung*, puro presentarsi, che non fornisce al pensiero alcun appiglio per una definizione, che resta il semplice presentarsi al pensiero, senza che quest'ultimo possa trovare in esso un fondamento. Esso è l'*Ab-grund*, il «fondo abissale»72.

thinking». D. Vallega-Neu, *Heidegger's Contributions to Philosophy. An introduction*, op. cit., p. 4. La lettura migliore dell'operazione di Heidegger (presente non solo nei *Contributi*, ma in tutta la sua filosofia più tarda) mi sembra sia quella di Marassi, che dice: «Ciò che Heidegger ci invita a pensare è la differenza non tra essere ed ente, ma tra l'essere e l'essere dell'ente, per cui se per rispondere al primo problema era sufficiente situarsi all'interno della struttura dell'in quanto dell'ontologia, ora è necessario valicarne i confini». M. Marassi, *Ermeneutica della differenza. Saggio su Heidegger*, p. 148. La stessa posizione, utilizzando una terminologia differente, è tenuta da Schürmann, in R. Schürmann, *I doppi vincoli ultimi*, in «Aut Aut», 248-249 (1992). Sono quindi più d'accordo con chi (Strummiello, e in parte Maly) dice che il pensiero dei *Contributi* sia un pensiero "della" differenza, piuttosto con chi (Esposito, Gianfreda, Vallega-Neu) afferma che nel pensiero suddetto sia necessario un superamento della differenza. Va superata la differenza intesa in modo metafisico, cioè come differire di due "pari". Tuttavia nel nuovo pensiero il differire dell'Essere e dell'ente (o dell'essere dell'ente) resta comunque, ed esso si caratterizza piuttosto come il differire tra l'ente il differire stesso (o, detto in altri termini, l'Essere avviene come differenza).

⁷¹ Il termine è presente nella riflessione heideggeriana fin da *Essere e tempo*. SZ, 133 (GA42, 177); tr. it. 165.

⁷² GA65, 346; tr. it. p. 341.

Questa “duplice differenza” è essenziale per comprendere la direzione del pensiero heideggeriano. Giunta a conclusione l’epoca della metafisica, ciò che il pensiero deve «preparare [*verbereiten*]» non è una nuova epoca, governata da nuovi principi che si andranno a sostituire a quelli passati. Tale impostazione resterebbe ancora interna alla metafisica. Heidegger sostiene, in breve, che giunta a conclusione l’epoca della metafisica si affacci nell’avvenire qualcosa di inedito, che solo il pensiero preplatonico (in particolare quello di Anassimandro, Eraclito e Parmenide) aveva esperito ma non pensato.

Il passaggio fuori dalla metafisica, come abbiamo in parte cercato di sostenere nei passaggi precedenti (nell’analisi della decostruzione dell’idea direttiva del sistema effettuata da Heidegger), non avviene per una decisione dell’uomo, del soggetto, ma è un avvenimento epocale. La metafisica termina – col pensiero dei tre autori presi in considerazione (Hegel, Nietzsche e Schelling) e con la “tecnica” o “macchinazione” – perché in questi frangenti essa dispiega al massimo i suoi principi guida. Tali principi, tuttavia, sono gli stessi che, estremizzati, la portano al suo compimento. Il termine “compimento” per indicare questo passaggio storico è molto appropriato, in quanto dice delle due dinamiche coesenziali che riguardano la storia della metafisica: il dispiegarsi totalmente ed il giungere a termine.

Tale è la sfida che il pensiero di Heidegger tenta di raccogliere, e la riflessione relativa all’essenza del sistema, la sua “critica” e la raccolta dell’istanza fondamentale della tematica e la sua riproposizione “secondo la storia dell’Essere [*seynsgeschichtlich*]” si inseriscono all’interno di tale movimento (o “svolta”) del pensiero.

C. L’indifferenza come contrassegno della metafisica. Il soggetto e la libertà come essenza dell’essere.

A questo punto, dopo aver ricostruito in linea generale la concezione della storia e la riformulazione del problema fondamentale del pensiero degli anni successivi al “periodo di *Essere e tempo*”, è possibili cominciare a comprendere quale sia la questione che ha portato Heidegger a considerare Schelling come il vertice della filosofia moderna, fino al 1936, per poi cambiare giudizio nel 1941, ricomprendendolo totalmente all’interno del pensiero

metafisico, e riaccostandolo a Hegel e a Nietzsche, due autori rispetto a cui il pensiero di Schelling risultava in qualche modo “più profondo”. Questa differenza di giudizio, e la ricerca della motivazione di tale giudizio, apre lo spazio per poter comprendere un poco più a fondo la descrizione heideggeriana della metafisica, e allo stesso tempo per fare “un passo più in là” (in realtà un “passo indietro [*Schritt zurück*]”) oltre la decostruzione dell’idea di sistema, verso il superamento di tale concetto mediante una categoria meno connotata metafisicamente, ossia quella di *Fuge*.

Per proseguire, è utile riprendere i passaggi dell’analisi di Heidegger del testo schellinghiano, in cui emerge il giudizio di maggior “profondità” e affinità con la domanda fondamentale della filosofia in Schelling, e le motivazioni a sostegno di tale posizione apportate nel primo corso; è opportuno altresì riprendere la caratterizzazione dell’essenza comune del pensiero dei tre autori sopracitati, e la descrizione di questa come compimento della metafisica.

Il rapporto Schelling - Hegel, secondo Heidegger, si gioca sulla concettualizzazione della libertà. Entrambi i filosofi, infatti, in quanto appartenenti a quel multiforme ceppo della filosofia tedesca che è l’idealismo, pongono all’apice del sistema e della realtà la libertà. La riflessione idealista prosegue e porta a compimento la tradizione moderna iniziata con Descartes e proseguita con Kant, per cui libertà è sinonimo di “autonomia”, “autodeterminazione”. Tale tradizione porta avanti assieme a questa istanza, anche quella della “scientificità” della filosofia, che esige una sistematica connessione di rapporti causali. La garanzia di entrambe le istanze viene trovata nella collocazione della libertà all’apice del sistema – detto coi termini dell’idealismo – in Dio, ossia nell’essenza dell’essere. Tale libertà, l’«autonomia come sussistenza in proprio nella legge della propria essenza [*Selbstständigkeit als Eigenständigkeit im eigenen Wesengesetz*]»⁷³, viene a coincidere con l’essere degli enti, ai quali dunque, in quanto partecipano dell’essere, partecipano di questa libertà⁷⁴.

⁷³ SCH, 100-101 (GA42, 144-145); tr. it. p. 150-151.

⁷⁴ I termini della “partecipazione” degli enti all’essere, ossia all’Assoluto, e dunque le modalità di dispiegamento dell’infinito nel finito, sono l’oggetto della discussione nel pensiero idealista, il quale tuttavia si muove unitariamente all’interno di questa collocazione della libertà autonoma come essenza dell’essere.

Questa è la posizione a cui Schelling – e Heidegger con lui – associa il pensiero di Hegel. Il pensatore di Meßkirck, tuttavia, apprezza e mette fortemente in evidenza la critica che Schelling, nelle sue *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, apporta al pensiero hegeliano (in particolare quello espresso nella *Phänomenologie des Geistes*) in merito alla riflessione relativa alla libertà dell'uomo: nel contesto dell'idealismo, tale riflessione, che sembra portata alla sua massima estensione, si rivela in realtà contraddittoria, in quanto, pensando una libertà coestensiva all'essere, essa non riesce più a costituire il carattere specifico di un ente particolare (quale è l'uomo)⁷⁵. Il pensiero di Schelling è in un certo senso più "profondo", secondo Heidegger, in quanto indica l'essenza della libertà la «facoltà di scelta del bene e del male»⁷⁶. Tale affermazione, apparentemente più banale, si ricollega ad una tradizione filosofica che carsicamente sopravvive e puntualmente si manifesta, la quale include pensatori come Agostino, Meister Eckhart, Jakob Böhme, e appunto Schelling, che alcuni definiscono "mistica", ma che in realtà ha un forte accento pratico e "antiaristotelico"⁷⁷. Seguendo le analisi svolte nelle due parti precedenti di questo studio, possiamo ora ipotizzare che Heidegger apprezzi questo importante e dirompente passaggio in quanto in esso egli vede l'emergere della differenza. Questa infatti è l'interpretazione che egli dà del pensiero del "male", il quale viene completamente "de-moralizzato", per essere completamente assorbito dalla questione ontologica. La differenza ontologica emerge dal pensiero del male in quanto esso rappresenta quell'«x» che il pensiero rappresentativo e categorizzante della ragione sistematica non può comprendere. Per questo motivo il male viene detto da Heidegger

⁷⁵ Cfr. J.-F. Courtine, *Onto-théo-anthropo-logique et analytique du Dasein*, p. 68.

⁷⁶ F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen*, p. 352; tr. it. p. 131.

⁷⁷ Una interessante interpretazione di Meister Eckhart in questa direzione è quella di R. Schürmann, *Maître Eckhart ou la joie errante. Sermons allemands traduits et commentés par Reiner Schürmann*, Payot & Rivages, Paris 2005; trad. it. di M. Sampaolo, *Maestro Eckhart o la gioia errante*, Laterza, Roma-Bari 2008. Cfr. anche E. Cattin, *Sérénité. Eckhart, Schelling, Heidegger*, Vrin, Paris 2012.

realmente necessario, in quanto rappresenta l'emergere della differenza ontologica⁷⁸.

Rispetto a Nietzsche, il giudizio è molto più sommario ed affrettato, e ciò è motivato probabilmente dal fatto che, pur essendo quest'ultimo un autore che fin dagli esordi della riflessione heideggeriana è stato considerato, è stato fatto oggetto di studio approfondito proprio a partire dal 1936 in poi. Il giudizio riguarda il rapporto tra essere e divenire. Mentre infatti Nietzsche esalta esplicitamente il divenire a discapito dell'essere, che rappresenta «l'ultimo fumo di una svaporante realtà»⁷⁹, ossia di quei "valori" e di quel "Dio", eredi dell'impostazione platonica del pensiero e dell'agire, che son giunti al termine, son "decaduti" e "morti", nelle *Philosophische Untersuchungen* Schelling mantiene la tensione dialettica tra i due termini, non soppiantando né l'essere col divenire, né il divenire con l'essere (ovviamente secondo l'interpretazione heideggeriana, che ricomprende il testo schellinghiano nella discussione attorno all'essenza dell'essere).

Nelle lezioni successive del 1941, a seguito dell'interpretazione del pensiero di Nietzsche, la posizione sarà radicalmente differente. Come abbiamo numerose volte ricordato, Heidegger collocherà i tre autori nella condivisione di una stessa posizione di fondo. Secondo l'interpretazione heideggeriana, Hegel, Schelling e Nietzsche determinano l'essenza dell'essere rispettivamente come "volontà di sapere [*Wille des Wissens*]", "volontà dell'amore [*Wille der Liebe*]" e "volontà di potenza [*Wille zur Macht*]"⁸⁰. Rispetto a Hegel, ora non viene più individuata soltanto la "esistenzializzazione" della libertà e dunque dell'intero sistema. Resta sempre la convinzione che «Hegel entwickelt das Absolute. Schelling erfährt das Absolute»⁸¹, tuttavia viene individuata nella differenza una struttura di fondo in comune: tra i due pensatori vi è «im Grunde dieselbe Leidenschaft für das Selbe und darin gerade die Entzweiung dieser beiden Denker; ihre Zwietracht *das* Zeugnis ihrer

⁷⁸ SCH, 188 (GA42, 270); tr. it. p. 259. Come già s'è precedentemente sottolineato, la forzatura heideggeriana riguarda l'affermazione nella necessaria «realtà» del male (la necessarietà della «possibilità» è richiesta anche da Schelling).

⁷⁹ F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*, op. cit.; tr. it. p. 1771-1772.

⁸⁰ GA49, 102. Il testo è presente anche in SCH, 224; tr. it. p. 304.

⁸¹ GA49, 180.

Einheit»⁸². Rispetto a Nietzsche – completamente reinterpretato – il punto d'accordo è sempre dato dall'essenza comune dei due, dalla identità di fondo del carattere dato all'essenza dell'essere, che poi si differenzia "nell'accentazione", ossia nel rimarcare maggiormente un aspetto piuttosto che un altro. Infatti nella comune determinazione ontologica del "*Sichwollen*", Schelling, mediante l'«amore» sottolinea maggiormente il "*Sich*", ossia l'importanza dell'(auto)rappresentazione e dunque dell'intelletto nel "volere", mentre Nietzsche, con la «potenza», evidenzia di più il "*Wollen*", ossia la rilevanza nel "volere" della dinamica del superamento.

In questi tre momenti del pensiero, che in realtà corrispondono a tre sfaccettature della stessa identificazione dell'essere col volere, si "compie" la metafisica:

Im Sein als Wollen kam der Subjectumscharakter des Seienden in jeder Hinsicht zur Entfaltung. Wenn Seiendheit in aller Metaphysik subjectum (griechisch und neuzeitlich), wenn Ur-sein aber Wollen, dann muß Wollen das eigentliche subjectum sein, und zwar in der unbedingten Weise: des Sich-wollens. (Daher: sich verneinen, verschließen und sich zu sich selbst bringen)⁸³.

L'entità è soggetto in quanto, come s'è visto precedentemente, essa dipende, a partire da Kant, dal sistema delle categorie a priori della soggettività trascendentale, il quale in quanto essenzialmente "rappresentazione" viene ricondotto da Heidegger al "voler-si", che costituisce l'essenza dell'"essere-originario".

A ben vedere, allora, è l'interpretazione ontologica del pensiero di Schelling che guida la comprensione del momento conclusivo della metafisica. Nel *Wollen ist Urseyn* delle

⁸² GA49, 185. Il testo è presente anche in SCH, 223; tr. it. p. 303: «Nonostante tutto, la medesima passione per lo stesso; e proprio in ciò la divisione di questi due pensatori. La loro discordia è la testimonianza della loro unità».

⁸³ GA49, 90. La traduzione letterale è: «Nell'essere in quanto volere il carattere di *subjectum* della metafisica è giunto in ogni riguardo al dispiegamento. Se l'entità in tutta la metafisica [è] soggetto, ma se l'essere-originario [*Ur-sein*] [è] volere, allora il volere deve essere il soggetto proprio, e cioè nel modo incondizionato del voler-si. (Perciò: negarsi, chiudersi e portarsi a se stesso)».

Ricerche filosofiche Heidegger trova la chiave di lettura adeguata per entrare nel pensiero di Nietzsche e in quello di Hegel (che secondo l'autore sono l'uno il contraltare dell'altro, e per questo coappartenenti al medesimo centro)⁸⁴. Che tale derivazione non sia una forzatura lo dimostra anche il fatto che fino al 1936, proprio durante il corso dedicato a Schelling, Heidegger accusi Nietzsche di prendere sottogamba la questione dell'essere. Tale parere muterà durante il corso immediatamente successivo, in cui s'afferma che «con la sua dottrina dell'eterno ritorno Nietzsche, a suo modo, non pensa altro che quel pensiero che, in modo velato ma come vero e proprio pensiero movente, domina per intero tutta la storia della filosofia occidentale»⁸⁵, ossia il pensiero dell'essere.

Il giudizio di appartenenza del pensiero di Schelling al pensiero metafisico riguardava la conclusione a cui pensatore leonberghese conduceva il suo sistema: la duplicità di fondamento ed esistenza, infatti, veniva "alla fine" ricompresa in Dio ponendo fine alla duplicità dinamica; tale soluzione, tuttavia contraddice – a parer di Heidegger – le premesse da cui partivano le *Ricerche filosofiche*, ossia la volontà di mantenere nel sistema la duplicità di esistenza e fondamento. Heidegger definisce il sistema di Schelling dell'«indifferenza assoluta [*absolute Indifferenz*]»⁸⁶, riconducendo il testo del 1809 all'impianto teorico idealista del *System der transzendentalen Idealismus*, e affermando inoltre che il pensiero quel testo, pur arrivando a riconoscere l'importanza del tema ontologico fondamentale della "differenza", non arriva a trarne le dovute e radicali conclusioni relative alla finitezza dell'essere ed alla sua costitutiva non assolutezza.

Se il "primato" di Schelling consisteva nel fatto che egli, pur pensando all'interno della metafisica col definire l'essenza dell'essere come "indifferenza", faceva un salto rispetto agli altri due filosofi in quanto perlomeno poneva il problema dell'essenza dell'essere in relazione al divenire ed al differenziarsi, ora tuttavia, nel momento in cui anche negli altri due autori viene riconosciuta una domanda relativa all'essenza dell'essere, egli perde questo suo "primato". Tuttavia, dal momento che la determinazione dell'essere come

⁸⁴ Cfr. M. Marassi, *Ermeneutica della differenza. Saggio su Heidegger*, pp. 158-162, 172.

⁸⁵ GA6.1, 16; tr. it. p. 35.

⁸⁶ SCH, 194-195 (GA42, 280); tr. it. p. 267.

“indifferenza” deriva dall’affermazione del volere come essere originario, in quanto quest’ultima affermazione viene ritenuta da Heidegger fondamentale anche per Hegel e Nietzsche, è possibile sostenere che i tre pensatori condividano anche la suddetta determinazione dell’essere. A giudizio di Heidegger, dunque, per Schelling, Hegel e Nietzsche, l’essere è «indifferenza Assoluta».

La domanda che resta da porre in merito alla collocazione di questi tre autori, ed all’interpretazione che Heidegger ne dà è la seguente: che cosa rende necessaria la chiave di lettura di questi autori, ossia la loro fondamentale dimenticanza del tema della “differenza”? Ossia, che cosa giustifica storicamente l’emergere della differenza e la “denuncia” contro l’indifferenza, ossia contro l’oblio della differenza?

A tale domanda, che in ogni caso è destinata a restare irrisolta, a causa dell’essenza fondamentale del pensiero di Heidegger, abbozziamo brevemente una risposta che più che essere esaustiva, indica la direzione seguita dall’autore, citando il confronto con la concezione della storia della filosofia di Hegel operato nel saggio *La struttura onto-teo-logica della metafisica*, pubblicato nel 1957 in *Identität und Differenz*⁸⁷. La filosofia della storia e la storia della filosofia hegeliana sono il massimo esempio di comprensione razionale e filosofica della storia, in cui ogni momento storico viene innalzato a momento dello Spirito. Heidegger si chiede: «Qual è, in Hegel e in noi, il carattere di questo colloquio [il “colloquio storico”]?» e risponde: «Per Hegel il colloquio con la storia della filosofia precedente ha il carattere del superamento (*Aufhebung*), cioè del comprendere concettualmente e mediatamente nel senso della fondazione assoluta. Per noi il carattere del colloquio con la storia del pensiero non è più il superamento, ma il passo indietro (*Schritt zurück*)»⁸⁸. Questa contrapposizione indica già in un certo senso la risposta. In Heidegger non vi è una comprensione della storia trasparente, in cui son chiari i nessi e i passaggi tra le epoche e i tra i momenti, secondo il criterio della «certezza pienamente dispiegata del sapere che sa se stesso»⁸⁹. Questo perché Heidegger si pone – anche nel colloquio con la storia – da un punto

⁸⁷ GA11, 53-79; tr. it. pp. 53-98.

⁸⁸ GA11, 58; tr. it. pp. 62-63. Cfr. anche GA9, 313-364; tr. it. 267-315.

⁸⁹ GA11, 58; tr. it. p. 63.

di vista differente di quello degli autori precedenti. Mentre Hegel vede come principio cardine del sapere e dell'essere la «concezione kantiana della sintesi originale dell'appercezione», ossia il soggetto trascendentale che mediante il sistema delle sue categorie determina e ordina l'ente, Heidegger ricerca in direzione di "un non-pensato a partire dal quale il pensato riceve il suo spazio essenziale"⁹⁰. Questa nota quasi di metodo permette di comprendere l'impossibilità della risposta all'ultima domanda posta, e allo stesso tempo di intravedere il superamento della comprensione sistematica dell'ente (infatti la domanda sullo sviluppo storico altro non è che una domanda relativa all'ente ed alla sua struttura [*Gefüge*], al quale abitualmente si pensa di poter rispondere mediante una conoscenza, mediante un sapere, proprio seguendo il principio del sistema moderno).

L'impossibilità della risposta deriva dal fatto che ciò che proprio è in questione è la possibilità di rispondere razionalmente in base ad un sapere di tipo "causale" quali siano i fondamenti dell'accadere e del venire alla presenza degli enti (diacronicamente ma anche sincronicamente). Tale risposta sarebbe possibile solamente ponendo come "causa" ultima una soggettività le cui categorie corrispondano alla razionalità a noi necessaria per spiegare l'accadere⁹¹. Tuttavia il pensiero di Heidegger vuole essere il più radicalmente possibile fenomenologico, ossia descrittivo dell'accadere e del venire alla presenza stesso senza aggiungere ad esso "sovrastutture".

A sua volta il ponte verso il passaggio successivo del pensiero heideggeriano viene suggerito proprio grazie al riferimento fatto dall'autore alla necessità del riferimento alla appercezione kantiana, ossia a ciò che nella decostruzione del sistema riportata nella parte precedente dello studio veniva chiamata sistema delle categorie. Tale punto di partenza

⁹⁰ GA11, 57; tr. it. pp. 61-62.

⁹¹ Cacciari, riferendosi al pensiero di Schelling, che a suo parere condivide la stessa radice kantiana, afferma: «La ragione 'legifera' a priori riguardo all'esistente, non perché ne deduca il fondamento, ne 'produca' la Causa, ma unicamente in quanto stabilisce le condizioni generali della sua conoscibilità. L'esistente, per essa, è sempre e soltanto un poter-essere, di cui mai potrà certificare l'effettiva esistenza in sé. In altri termini, la ragione può soltanto presupporre l'esistente: posto che l'esistente sia, a queste condizioni esso appare come conoscibile». M. Cacciari, *Dell'inizio*, Adelphi, Milano 2008, p. 134.

viene superato da Heidegger, in favore di una origine che “sta dietro” tale soggettività trascendentale, e che è raggiungibile non attraverso una comprensione razionale dei contenuti, ma attraverso lo *Schritt zurück*. Tale passo consiste in uno «stare di fronte che ci consente di scorgere la storia del pensiero nel suo insieme e di coglierne la sorgente, in quanto è proprio tale sorgente che prepara al pensiero la regione del suo soggiorno»⁹².

3.2. DAL SISTEMA ALLA FUGA. LA VERSIONE HEIDEGGERIANA DEL PENSIERO DELLA TOTALITÀ DELL'ENTE

In seguito alla ripresa dei passaggi della parte precedente della ricerca, e alla rapida enucleazione del contenuto fondamentale del pensiero heideggeriano relativo in particolare al rapporto sincronico e diacronico tra l'essere, l'Essere e gli enti, è possibile ora incrociare i risultati di queste due parti per cercare di proseguire nello studio.

L'incrocio riguarda ovviamente l'essenza di ciò che abbiamo chiamato “sistema”; nella parte precedente s'è visto che il sistema è caratterizzato da Heidegger come il modo fondamentale della metafisica di pensare la totalità dell'ente, a partire dal presupposto “kantiano” (che persiste anche negli autori successivi, Hegel, Schelling e Nietzsche) dell'interpretazione dell'essere a partire dal *Bild* e dalla facoltà dell'*Einbildungskraft*, ossia dell'immaginazione, che implica la posizione di un sistema delle categorie che trascendentalmente determinano l'essere dell'ente; nella parte appena precedente della ricerca s'è invece visto come Heidegger negli anni '30 rilegga tutto il percorso della metafisica “a partire dalla storia dell'Essere [*seynsgeschichtlich*]”, e che l'Essere storico [*Seyn*] viene definito a partire dalla differenza con l'essere dell'ente, identificandosi con la differenza stessa (o, meglio ancora, con il “differire” stesso), in quanto la riconduzione di quello al rapporto di semplice differenza stessa con l'ente opererebbe una riduzione del primo al secondo, in quanto il piano della determinazione – che si attiva nella dinamica

⁹² GA11, 59; tr. it. p. 64.

contrappositiva della differenza tra due elementi – non si addice all'intenzione dell'Essere come "condizione di possibilità degli enti". La tesi di Heidegger è che, nonostante l'Essere come differenza sia il motore e la condizione di possibilità della storia, esso sia stato dimenticato sempre più radicalmente, a partire dall'esperienza non pensata della differenza propria dei greci fino ad arrivare alla concezione dell'identità come indifferenza propria di Hegel, Nietzsche e Schelling⁹³.

Ciò che s'è fin qui chiamato "sistema" incarna allora il pensiero della totalità dell'ente come pensiero del dispiegarsi unitario dell'essere nell'ente, e del dare all'ente da parte dell'essere un ordine interno [*innere Ordnung*]⁹⁴. In particolare il "sistema" pensa il dispiegarsi dell'essere dell'ente nell'ente, ossia dell'essere pensato non a partire dall'*Ereignis* e quindi dalla differenza, bensì piuttosto dall'indifferenza, che significa anche indifferenza dall'ente. Non a caso, infatti, i tre autori che portano a compimento le istanze della metafisica ipotizzano secondo Heidegger, ognuno a suo modo, una "chiusura finale" del dispiegamento dell'essere nell'ente, che è esattamente il dispiegamento massimo della indifferenza.

Ora resta da chiedersi: dopo la fine dell'interpretazione della totalità dell'ente come sistema delle categorie, che cosa resta? Viene rifiutata in toto la questione della totalità dell'ente come correlato della domanda ontologica? Viene abbandonata la questione dell'interpretazione del dispiegamento dell'Essere nell'ente, e la conseguente formazione di un ordine interno dell'ente a partire da tale dispiegamento? La risposta è negativa, in

⁹³ Jean Beaufret paragona il pensiero di Hegel secondo cui il declino, pur essendo un semplice momento di un "processo" che lo supera, appartiene tuttavia all'essenza stessa dell'Essere, a quello di Heidegger: «bisogna quindi osare pensare il declino al di là di Hegel e della dialettica, al di là persino di Nietzsche e della sua esperienza più chiaroveggente del tragico, fino a dire, con Heidegger, che esso è *Sache des Seins*, l'affaire dell'essere? E che qui risiede, propriamente, "l'enigma dell'essere e del movimento"? Detto altrimenti, che le epoche dell'essere continuano a sorgere, in "libera sequenza", proprio così, *declinativamente?*». J. Beaufret, *Hegel et la proposition spéculative*, in *Dialogue avec Heidegger. Philosophie moderne*, Paris, Les éditions de Minuit, 1973, p. 142; cit. tradotta da G. Chiurazzi in *Tempo e giustizia: sulla lettura heideggeriana di Anassimandro*, in «Etica & Politica / Ethics & Politics», XI (2009), 1, p. 20.

⁹⁴ Sull'utilizzo di questa parola, cfr. F. W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis*, op. cit., pp. 39-41.

quanto la questione in Heidegger resta presente e viene articolata, ma si modifica nei suoi termini (sia nel senso di “confini della questione”, sia nel senso più immediato di “terminologia”). La testimonianza della permanenza di questa problematica è corrispondente all’utilizzo del termine *Fuge*. Che cosa esso significhi, con che accezione lo utilizzi Heidegger, e in che modo questo termine nomini una differente configurazione della totalità dell’ente sarà l’argomento della parte successiva della ricerca.

Prima di proseguire ad analizzare il termine e le domande che esso suscita, è utile soffermarsi su due temi che riguardano il pensiero “positivo” heideggeriano, e che sono fondamentali per non fraintendere lo sviluppo del presente lavoro⁹⁵. Entrambi emergono dalla lettura dei *Beiträge zur Philosophie*, che come più volte ricordato, sono il testo che restituisce le coordinate fondamentali del pensiero heideggeriano perlomeno degli anni ‘30 e ‘40, se non addirittura di tutto il suo percorso intellettuale. Il primo tema che vogliamo velocemente puntualizzare riguarda il carattere “preparatorio” del pensiero heideggeriano, mentre il secondo tema riguarda il tema della “necessità” in tale pensiero.

Come abbiamo già scritto, Heidegger cerca di collocare la contemporaneità all’interno della storia dell’Essere, e afferma che questa è un’epoca di «passaggio [Übergang]» tra la storia del primo inizio (cioè la storia della metafisica) e l’altro inizio. Il fatto che questo sia il tempo del “passaggio” significa però che mai vi è svelamento dell’Essere (che si svela nel «velarsi»)⁹⁶. Per questo il pensiero di Heidegger va interpretato come un invito alla «preparazione [Vorbereitung]» all’altro inizio della storia, piuttosto che una «descrizione» di come essa si dispieghi⁹⁷.

⁹⁵ L’espressione “pensiero positivo heideggeriano” è utilizzata solamente a scopo didascalico, pur nella consapevolezza che in Heidegger è impossibile distinguere due parti del suo pensiero, una “positiva” e l’altra “decostruttiva” (o partizioni simili).

⁹⁶ Cfr. anche A. Vallega, “*Beyng-Historical Thinking*” in *Contributions to Philosophy*, pp. 48-49.

⁹⁷ Von Herrmann afferma: «Zwar versteht sich das Denken der “Beiträge” nur als eine, wenn auch geglückten einen “Versuch”. Sie vermögen auch noch nicht die “freie Fuge der Wahrheit des Seyns aus diesem selbst zu fügen”. Denn die Fragebahn der “Beiträge” ist vorerst nur der “Übergang” von der Metaphysik in seynsgeschichtliche Denken, d.h. der Übergang vom Ende des ersten Anfangs

Per poter comprendere l'Essere nella sua differenza, s'è detto, è necessario un «salto», nel senso che questa comprensione non può essere guadagnata a partire dalla concezione precedente dell'Essere. Il salto, in quanto tale, non dipende fondamentalmente dalla volontà dell'uomo. Esso infatti richiede come *conditio sine qua non* la "decisione" dell'Essere, che non è originariamente dipendente dall'uomo inteso come soggetto. Il compito che ad esso è richiesto è la «preparazione» del salto:

Qui nel passaggio, si prepara la decisione più originaria e perciò più storica, quell'*aut-aut* di fronte a cui non rimangono nascondigli né regioni dove sfuggire: o restare vincolati alla fine e al suo decorso, [...] oppure iniziare l'altro inizio, essere cioè risolti alla sua lunga preparazione. Ora però l'inizio accade solo nel salto. Anche questa preparazione deve essere già un saltare che, in quanto prepara, deve al tempo stesso provenire e balzare via dal confronto (gioco di passaggio) con il primo inizio e con la sua storia⁹⁸.

zum andere Anfang der Wesung des Seyns, der Übergang und nicht schon der andere Anfang selbst in seiner vollen Entfaltung». F.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers Beiträgen zur Philosophie*, p. 28. Cfr. anche Strummiello: «Ciò che è in questione è dunque sempre e solo il passaggio e non l'altro inizio nel suo pieno spiegamento». G. Strummiello, *L'altro inizio del pensiero. I "Beiträge zur Philosophie" di Martin Heidegger*, p. 19. Molto interessante la posizione di Esposito, che identifica la "preparazione" con l'unico modo con cui noi possiamo esperire il "futuro": «die wahre Zukunft ist nach Heidegger [...] als eine lange Vorbereitung jenes einzigartigen Ereignisses und auf jenes einzigartige Ereignis, das niemals 'wirklich' eintreten kann, aus dem einfache Grunde, dass wir es schon immer sind». C. Esposito, *Die Geschichte des letzten Gottes in Heideggers "Beiträge zur Philosophie"*, *Die Geschichte des letzten Gottes in Heideggers "Beiträge zur Philosophie"*, in «Heidegger Studies», 11 (1995), p. 49.

⁹⁸ GA65, 229; tr. it. p. 235. Oppure: «A prescindere dall'origine problematica delle modalità, una cosa è qui decisiva: il salto nell'Essere in quanto evento; e solo qui si apre il fendersi. Ma appunto questo salto ha bisogno della più lunga preparazione e questa implica il *completo distacco* dall'essere inteso come l'entità e come la determinazione "più generale"». GA65, 278; tr. it. p. 279. Richardson afferma anch'egli che il pensiero di Heidegger vuole inaugurare un nuovo tipo di pensiero e, con una divertente metafora, afferma: «Heidegger insists on the preparatory nature of these reflections and circles around this theme again and again like a bird of prey over a quarry that vanishes even as it appears. Hence, one notices a certain repetitiveness in the writing and recurring sense on *déjà vu* in the reading». W. J. Richardson, *Dasein and the ground of negativity: A Note on the Fourth Movement in the "Beiträge" Symphony*, in «Heidegger Studies», 9 (1993), p. 36.

La posta in gioco del pensiero heideggeriano è molto alta. Si tenta non soltanto una nuova fondazione del pensiero, bensì anche una conformazione completamente differente dell'avvenire storico e in generale dell'esperienza. Per preparare a questa svolta radicale è necessario molto tempo: «i sapienti sanno che la preparazione di questa storia dell'Essere, nel senso della fondazione della disponibilità alla custodia della verità dell'Essere nell'ente che solo così diviene, sarà lunghissima e per molto tempo sconosciuta»⁹⁹. La preparazione, e quindi il «dimenticare creativo» di ogni riferimento all'essere come entità, potrà essere soltanto «graduale e approssimativa», tanto è profondo il terreno su cui si vuole intervenire¹⁰⁰.

Già il testo dei *Contributi alla filosofia*, infatti, non ha intenzione di essere una mera descrizione dell'accadere dell'Essere, o una analisi di come dovrà essere l'uomo, come se avesse uno scopo prescrittivo. Esso si pone appunto come «contributo» alla «preparazione» dell'altro inizio. Il § 40, intitolato *L'opera speculativa nell'epoca del passaggio*, in questo senso è programmatico:

L'opera speculativa nell'epoca del passaggio può e deve essere solo un *percorso* [*Gang*], secondo il duplice significato di questa parola: un procedere [*Gehen*] e insieme un cammino [*Weg*], dunque un cammino che a sua volta procede. Può un'opera siffatta prendere forma nel dire così da portare alla luce la semplicità di questo compito? [...] Ma solo per questo bisogna azzardarla¹⁰¹.

Il nucleo attorno a cui ruota tutta la filosofia di Heidegger), cioè la domanda dell'Essere, è da considerarsi in vista della "preparazione": «Solo il compimento di questo momento preparatorio della nostra storia è in gioco nella domanda dell'essere»¹⁰².

⁹⁹ GA65, 464-465; tr. it. p. 449.

¹⁰⁰ GA65, 462; tr. it. p. 447.

¹⁰¹ GA65, 83; tr. it. p. 105.

¹⁰² GA65, 242; tr. it. p. 247.

Il compito è quello di ridestare il domandare. Ma non un domandare qualsiasi, bensì il domandare che si riferisce all'Essere e alla sua differenza. In questo senso Heidegger scrive: «Quest'epoca della completa assenza di domande può essere superata solo *da un'epoca della semplice solitudine* nella quale si prepari la disponibilità alla verità dell'Essere stesso»¹⁰³.

Heidegger quindi non pensa di avere “scoperto” la verità, o che l'Essere nel suo pensiero si sia “svelato”. Dell'Essere abbiamo soltanto «risonanze» o «eco», mai pura svelatezza. A noi l'Essere è rivelato solo nella sua “velatezza”, e solo per indizi:

L'unicità dell'Essere (in quanto evento), *l'irrepresentabilità* (nessun oggetto), la somma *stranezza* e l'essenziale *velarsi*: non sono che indicazioni, seguendo le quali dobbiamo prima di tutto prepararci per presagire, di fronte all'ovvietà dell'Essere ciò che più di tutto è raro, nella cui apertura noi stiamo, anche se il nostro esser uomini il più delle volte opera nel senso del distogliercene¹⁰⁴.

La forma di questo domandare, già anticipata da alcuni pensatori che hanno «presagito», seppur all'interno del paradigma metafisico, la verità dell'Essere (come ad esempio Schelling), è la seguente formula della domanda dell'Essere: «perché mai l'ente e non piuttosto il nulla?». Questo domandare, in cui «*aleggia*» l'Essere, se «portato all'estremo», «pone nello “spazio” dell'Essere», come una «rincorsa per il salto dell'Essere»¹⁰⁵.

Il successivo tema da premettere alla discussione del termine *Fuge* riguarda un ulteriore aspetto del *pensiero* heideggeriano, ossia il suo rapporto con i temi della “necessità” e dell’“ordinamento”. Infatti, premesso tutto ciò che è stato detto in tale ricerca, in particolare in relazione all'emergere del tema della differenza, all'oltrepassamento della metafisica e dell'interpretazione della totalità dell'ente a partire dal sistema delle categorie “logiche”, potrebbe sembrare che Heidegger proponga un pensiero in cui debbano essere banditi i termini suddetti (“necessità” e “ordinamento”), che nel modo di pensare quotidiano sono

¹⁰³ GA65, 110; tr. it. p. 130.

¹⁰⁴ GA65, 252; tr. it. p. 255.

¹⁰⁵ GA65, 509; tr. it. p. 488.

legati proprio a ciò che Heidegger intende superare. Dal testo dei *Beiträge zur Philosophie* emerge tuttavia che all'“universo semantico” dell'Essere e dell'*Ereignis* appartengono anche la «necessità [Not]» e la «necessarietà [Notwendigkeit]»¹⁰⁶.

Proprio per confermare quanto s'è appena detto in riferimento al presagire di alcuni filosofi metafisici il pensiero dell'Essere, ci ricollegiamo qui al passaggio effettuato nella lettura della prima interpretazione heideggeriana del testo di Schelling relativo alla “libertà” ed al suo rapporto col “sistema” e quindi – secondo la concezione di sistema propria del pensiero moderno – con la “necessità”¹⁰⁷. In tale passaggio si sottolineava come Heidegger leggesse nel pensiero di Schelling un tentativo molto interessante (seppur all'interno di un paradigma che oramai ha esaurito la sua forza fondamentale) di conciliare l'istanza della libertà con l'istanza della necessità e del sistema.

La naturale difficoltà provocata dall'evocazione del tema della necessità nella trattazione della libertà è pensata da Heidegger come tipica dell'epoca contemporanea. Ciò significa che l'«assenza di necessità» è una condizione dell'esistere contemporaneo: «Perché quando si pronuncia la parola “necessità”, subito si pensa a “miseria”, “sventura”, a qualcosa che debba indisporci? È perché si valuta l'assenza di necessità come “bene”, specie laddove si attribuisce importanza solo al benessere e alla fortuna»¹⁰⁸. L'assenza di necessità come bene,

¹⁰⁶ Alcuni studiosi traducono *Not-* con “bisogno”. In effetti, la traduzione di *Not* con “necessità”, potrebbe far pensare che qui si stia parlando di un rapporto logico, derivato dalle regole del ragionamento. In realtà “necessità” è da intendersi nel senso di “ciò che è necessario”, quindi anche “ciò di cui c'è bisogno”. Questa accezione implica sì una obbligazione, un legame di “dipendenza”, ma non legato strettamente alle regole del ragionamento logico. Cfr. L. Samonà, *La «svolta» e i «Contributi alla filosofia»: l'essere come evento*, p. 171. Nonostante questa osservazione, seguo la traduzione di Volpi, pur nell'avvertenza di leggere il termine “necessità” nel senso più ampio possibile, e non ristretto al mero ambito del ragionamento logico-deduttivo.

¹⁰⁷ Cfr. *supra* pp. 55ss..

¹⁰⁸ GA65, 112-113; tr. it. p. 132. La questione della necessità, riguarda la «necessità di porsi la domanda della verità dell'essere», che già in quanto è un obbligo di porsi una domanda mette l'uomo in relazione ad una necessità – indipendentemente dalle cause, dalle conseguenze e dalle modalità di quest'ultima. Su questo, infatti, anche S. M. Schoenbohm scrive: «This matter, the question of the determination of the very being of the t/here, 'is' now strangely beyond whatever familiarity people might have had regarding it, and it elicits and draws – or more accurately, is in the need (*Not*) of –

tuttavia, non è una condizione trascendentale originaria dell'esistenza; essa deriva storicamente da quel principio di interpretazione dell'essere che Heidegger chiama *Machenschaft*, che istituisce l'essere (e l'ente) come "manipolabile", "utilizzabile", e quindi sempre arbitrariamente usufruibile dall'uomo, senza impedimenti e urgenze di alcun genere. «L'assenza-di-necessità [*Not-losigkeit*] raggiunge il culmine laddove la certezza di sé è diventata insuperabile, dove si ritiene che tutto sia calcolabile e soprattutto dove si è deciso, senza previa domanda, chi siamo e che cosa dobbiamo fare»¹⁰⁹. La provenienza dell'assenza di necessità «dalla *sepoltura* dell'essenza della verità in quanto fondamento dell'esser-ci e della fondazione della storia»¹¹⁰, fondata a sua volta sull'abbandono dell'Essere, permette a Heidegger di affermare che l'assenza di necessità è in realtà la «massima necessità»¹¹¹. Il compito che si prefigge Heidegger deriva dunque dalla lettura di tale contesto:

Abbandonare la posizione della metafisica: ciò non significa altro che sottostare a una costrizione [*Notigung*] che scaturisce da una necessità [*Not*] del tutto diversa, la quale è però un effetto della storia della metafisica, tale che quest'ultima, in quanto la necessità che è, si ritira e fa sì che l'assenza di necessità (riguardo all'essere e alla domanda dell'essere) diventi la condizione dominante. In verità però, l'assenza di necessità è il culmine estremo di questa necessità che si rende dapprima riconoscibile come abbandono dell'ente da parte dell'essere.

the very enactment of original thinking». S. M. Schoenbohm, *Reading Heidegger's Contributions to Philosophy*, in *Companion to Heidegger's Contribution to Philosophy*, a cura di C. E. Scott, Indiana University Press, Bloomington 2001, p. 21.

¹⁰⁹ GA65, 125; tr. it. p. 143.

¹¹⁰ GA65, 125; tr. it. p. 144.

¹¹¹ GA65, 113; tr. it. p. 133. «Per rendere necessario l'abbandono dell'essere in quanto necessità, occorre ogni volta concentrare la meditazione su ciascuna di esse [dimenticanza dell'essere e rovina della verità], affinché irrompa la somma necessità, *l'assenza di necessità in questa necessità*, e porti alla prima risonanza la più lontana vicinanza alla fuga degli dèi». Vallega-Neu scrive: «The nomination of machination tends to close the very possibility of a more originary occurrence and experience of be-ing, and thus evokes the distress [*Not*] of the abandonment of be-ing if this abandonment is experienced as such». D. Vallega-Neu, *Heidegger's Contributions to Philosophy. An introduction*, p. 38.

La filosofia deve andare oltre sé stessa, oltre la metafisica, dunque. Deve superare quella forma di pensiero la cui «necessarietà [Notwendigkeit]» era data dal rigore delle regole del procedimento logico, e sottomettersi invece ad un nuovo rigore.

La necessarietà della filosofia consiste nel fatto che essa, in quanto meditazione, non deve rimuovere la necessità, ma sostenerla e fondarla, farne il fondamento della storia dell'uomo¹¹².

Ogni necessarietà si radica in una necessità. [...] La necessità è ciò che mena [porta] [umtreibt] l'uomo nell'ente e che lo porta dapprima di fronte all'ente nel suo insieme e nel mezzo dell'ente, quindi a sé stesso, e fa dunque sì che di volta in volta la storia abbia inizio o tramonti¹¹³.

Il compito della filosofia è fondare la storia dell'uomo, e per far questo non può che considerarla come poggiata su di una necessità necessitante. Il fondamento viene reclamato in quanto "necessario", in quanto «ce n'è bisogno». Questa necessità è la storia dell'essere, che accompagna e guida l'accadere dell'ente e il rapportarsi dell'uomo (con le cose, con gli altri e con sé stesso), e dunque la storia stessa. La storia della verità dell'Essere, nel suo velarsi e svelarsi, è la "necessità" che guida la "necessarietà" che sta a fondamento del pensiero filosofico.

È una impostazione di pensiero che anche ad un primo sguardo si mostra completamente diversa da quella che afferma il bisogno di una "assenza di necessità", ma è pure altrettanto distante dal pensiero logico-sistematico della filosofia metafisica¹¹⁴.

¹¹² GA65, 45; tr. it. p. 71.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ A questo proposito, Heidegger scrive: «è appunto questo uno dei maggiori pregiudizi della filosofia occidentale: che il pensiero debba esser determinato "logicamente", cioè rispetto all'asserzione [...]. L'altra faccia di quel pregiudizio è già il fatto che, con il rifiuto dell'interpretazione "logica" del pensiero [...] si è assaliti dall'angoscia, o meglio dalla paura, che siano minacciati la serietà e il rigore del pensiero, e che tutto sia rimesso al sentimento e al suo "giudizio". Ma chi dice e chi ha mai dimostrato che il pensiero logico sia quello "rigoroso"? [...] Forse, rispetto all'essenza dell'Essere, proprio la "logica" è il procedimento per definirla *meno serio e rigoroso*». GA65, 345; tr. it. p. 446.

Heidegger afferma allora che «Il pensiero iniziale nell'altro inizio ha un diverso tipo di *rigore*: la libertà della disposizione delle sue fughe [*Fugen*]»¹¹⁵. Un pensiero autenticamente fondato, è un pensiero che riconosce una sua necessarietà, fondata a sua volta su una necessità che non deriva dalle esigenze del soggetto trascendentale. La libertà del pensiero va oltre qualsiasi necessarietà già vista nel pensiero metafisico: «Ogni ordine rappresentativo e calcolante [dell'ente] è qui esteriore: essenziale è solo la necessarietà storica nella *storia* della verità dell'Essere, di cui comincia l'epoca»¹¹⁶; infatti secondo il pensiero della verità dell'Essere, non è più possibile considerare come "ultima" nessuna configurazione dell'ente e dell'essere che è apparsa o che apparirà, in quanto esse devono essere riportati alla storia della verità stessa, che occultandosi manifesta queste «necessarietà storiche» (conformazioni della totalità dell'ente).

Effettuati questi due brevissimi approfondimenti tematici in merito al carattere del pensiero heideggeriano – in cui s'è puntualizzato il suo taglio essenzialmente preparatorio, e la sua particolare ma presente concezione della necessità – è il momento di passare all'esame della *Fuge* come parola attorno a cui ruota la risposta heideggeriana in merito alla questione della totalità dell'ente.

3.2.1. IL LINGUAGGIO DELLA FUGE. APPROFONDIMENTO ETIMOLOGICO.

Nei testi heideggeriani l'utilizzo delle risorse messe a disposizione dall'analisi etimologica dei termini via via presi in considerazione è molto ampio. Questa alto numero di riflessioni sull'evoluzione storica dei termini che appaiono in molti punti essenziali dello sviluppo del pensiero di Heidegger – che, tra l'altro, ha contribuito a rendere questa pratica

¹¹⁵ GA65, 65; tr. it. p. 89. Il plurale *Fugen* è usato a volte nei *Beiträge zur Philosophie* per indicare il plurale *Fügungen*, ossia le sei disposizioni in cui si articola la *Fuge* dei *Contributi*. F.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis*, op. cit., pp. 19ss.

¹¹⁶ GA65, 274; tr. it. p. 275-276.

molto utilizzata e quasi “di moda” nell’ambito della ricerca filosofica, ma non solo – può essere giustificata filosoficamente in base a due motivi di fondo. Il primo riguarda il ruolo “trascendentale” che svolge il linguaggio nei confronti dell’Essere e dell’apertura dello spazio degli enti in generale, e il suo rapporto con l’uomo. «Il linguaggio è la casa dell’essere. Nella sua dimora abita l’uomo»¹¹⁷. L’essere viene espresso dalle parole, e anche se apparentemente è l’uomo che parla, la sua “capacità di parlare” è fondata sull’appartenenza dell’uomo ad un linguaggio in cui egli si trova. Il linguaggio non è strumento, né dell’uomo né dell’Essere, bensì esso è lo stesso destinarsi dell’Essere all’uomo e il rapportarsi di quest’ultimo al primo. Il linguaggio è dunque ciò mediante cui l’Essere si rende visibile all’uomo («il linguaggio è così linguaggio dell’essere come le nuvole sono le nuvole del cielo»¹¹⁸), e dunque la domanda sull’Essere non può che essere interrogazione del linguaggio¹¹⁹. Tuttavia – seconda motivazione – se per Heidegger l’Essere è storico, ha una storia, come s’è precedentemente cercato di mostrare, allora anche il linguaggio deve mutare nel corso della storia (o meglio, il suo mutamento è il vero e proprio accadere storico), venendo così a creare configurazioni di senso sempre inedite ma rispondenti tutte all’Essere come evento storico. L’esigenza di ritornare ai pensatori che inaugurano la riflessione filosofica e la decostruzione della metafisica come “passo indietro” verso l’accadere dell’Essere si attua anche come scavo nel senso delle parole fondamentali del pensiero e valorizzazione in esse del significato sottointeso dal pensiero greco, ma non pensato esplicitamente, e dunque col tempo dimenticato (sono notissime le interpretazioni – che in parte abbiamo incontrato nel corso dello studio – della “verità” a partire dal greco ἀλήθεια, oppure del termine λόγος come «raccolgimento [Sammlung]» e altre ancora.

¹¹⁷ GA9, 323; tr. it. p. 31.

¹¹⁸ GA9, 364; tr. it. p. 103-104.

¹¹⁹ Il fatto che il linguaggio svolga un ruolo fondamentale è enfatizzato da Marassi: «La riflessione sul linguaggio non costituisce una possibile via, accanto ad altre, per poter delineare l’insieme e la portata della filosofia heideggeriana: è piuttosto l’unica via che permetta una ricomprensione storica dello sviluppo e della dinamica del pensiero e dia insieme aperta ed integrabile con altre interpretazioni». M. Marassi, *Ermeneutica della differenza*, p. 175. In questo studio, per motivi di coerenza tematica e di praticità, s’è reso necessario dare per assodato tale passaggio dell’interpretazione del pensiero heideggeriano.

Ora, il tentativo che di approfondire etimologicamente i significati dei termini *Fuge*, *Gefüge*, *Fügung* e degli altri appartenenti alla stessa “famiglia” semantica, pur ispirandosi all’operazione heideggeriana, non ha la stessa pretesa, ossia quella di recuperare un “non pensato” all’interno del pensiero dell’autore, bensì intende perlomeno cercare di restituire i significati che risuonano all’interno del termine stesso tedesco utilizzato, in quanto esso non si ritrova nei testi heideggeriani come parola del lessico comune utilizzata “normalmente” durante il discorso, e neppure compare come esatta traduzione “letterale” di un termine greco, bensì compare con un preciso valore “filosofico”, ossia con il compito di fungere da “parola fondamentale” del lessico heideggeriano, appunto come evento del destinarsi dell’Essere all’uomo e del rapportarsi di quest’ultimo al primo¹²⁰.

Per svolgere questa operazione sono stati utilizzati fondamentalmente due strumenti tecnici, ossia il vocabolario etimologico *Deutsches Wörterbuch* ideato e diretto inizialmente da Jakob e Wilhelm Grimm (meglio noti come “fratelli Grimm”)¹²¹, e il dizionario *Etymologische Wörterbuch des deutschen Sprache* nell’edizione del fondatore Friederich Kluge¹²². La scelta dei due strumenti è dettata dal fatto che questi erano con ampia probabilità gli strumenti che Heidegger utilizzava maggiormente per le ricerche etimologiche (oltre ad essere due tra gli strumenti più importanti per la filologia germanica)¹²³.

Il termine *Fuge*, come s’è già visto precedentemente, è collegato a numerosi altri termini evidentemente appartenenti alla stessa “famiglia” semantica, i cui significati si richiamano nelle declinazioni specifiche di ogni vocabolo. I termini individuati, di cui si svolgerà una analisi etimologica, sono *Fuge*, *Gefüge*, *Fügung*, ovviamente, ma anche *Fug*, *Unfug* e il verbo

¹²⁰ Il testo con la più ampia riflessione sul lessico heideggeriano è E. Schöfer, *Die Sprache Heideggers*, Pfullingen 1962.

¹²¹ *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, I-XVI, Leipzig 1854–1960. Il testo completo, insieme a molte altre opere lessicografiche, è completamente disponibile anche online all’indirizzo <http://woerterbuchnetz.de/DWB>.

¹²² *Etymologische Wörterbuch des deutschen Sprache*, Hrsg. F. Kluge, 10. verbesserte und vermehrte Auflage, De Gruyter, Berlin 1924.

¹²³ F. Volpi, *Glossario*, in M. Heidegger, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 2013.

*fügen*¹²⁴.

Inserisco in una tabella i significati di ogni parola, ricavati dal dizionario etimologico dei fratelli Grimm, che è di gran lunga il più completo ed il più approfondito. Vengono riportati nella tabella soltanto i significati dei termini, da me tradotti, senza riportare le numerosissime citazioni di brani letterari o scientifici estratti da testi di ogni genere e epoca della lingua tedesca, dai quali i curatori del dizionario etimologico hanno desunto le sfumature di significato¹²⁵.

Fuge (1)
Termini latini corrispondenti: junctura, compages, conclusura, commissura.
Etimologia della parola: MHD. fuoge, vuoge AHD. fuoga
Utilizzato originariamente come traduzione dell'oscuro termine latino "soticena", con la quale viene chiamata la dea Giunone, in quanto appare come colei che unifica nella procreazione.
1) La stretta connessione di due parti adeguate l'una all'altra, il punto in cui queste parti sono strettamente connesse. [...] Anche il vuoto [die Lücke] tra le due parti di una connessione difettosa si chiama fuga.
2) Nell'arte delle costruzioni lo spazio frapposto che sta tra due pezzi della lavorazione, dove essi si scontrano nelle opere in muratura. Quindi anche il spazio frapposto riempito con la calce tra le pietre cotte (mattoni) nelle opere in muratura.
3) Una cavità oblunga contenuta o estesa in un oggetto, intaccatura, canale, scanalatura in cui un altro [sott. oggetto] o una parte sarà o è incastrato e dunque legato con il primo. [...]

¹²⁴ L'occorrenza di tali termini è emersa progressivamente nel corso dello studio.

¹²⁵ Tutti i significati delle seguenti tabelle sono traduzioni personali delle voci del *Deutsches Wörterbuch*, disponibile online su <http://woerterbuchnetz.de/DWB> (consultato il 19.11.2015).

Fuge (1)

Anche la connessione su di un apparecchio ottenuta per mezzo di una cavità oblunga in modo che attraverso questa una parte dell'apparecchio stesso sia mobile (ad es: una sedia che per mezzo di fughe si possa chiudere).

4) Una connessione di parti, una giuntura/snodo.

5) Predisposizione, decenza, adeguata e desiderata occasione.

6) Ciò che ci si aspetta, dignità, convenienza.

7) Giusta libertà di una azione, [lett. spettante libertà a una azione], dovuta, fondata sfera di competenza. [...] «Keine Fuge haben», simile a quando noi diciamo «non aver diritto». [...] Ancora presso i popoli della Sassonia significa permesso.

8) Modo adeguato, conveniente.

Fuge (2)

Il pezzo musicale a più voci, nel quale il tema esposto all'inizio da una voce viene imitato da un'altra voce o dalle altre voci e lungo l'intero pezzo va da una voce all'altra alternativamente e sotto continue mutazioni.

[...] In modo non corretto vien fatto provenire dall'italiano «fuga», che significa propriamente «fuga [Flucht]» [...]. Ciononostante la denominazione pare originariamente andare [d'accordo] con l'essere veloce, vivace e in qualche modo simile della Fuge come pezzo musicale.

A partire dal cantato, l'espressione passa poi ai meri pezzi [di un dialogo] condotti come se fossero pezzi musicali.

Fug
Termini latini corrispondenti: aptitudo, aequitas, licentia, occasio
<p>Etimologia della parola:</p> <p>MHD. fuoc, vuoc</p>
1) Adeguata connessione, connessione collegante.
2) Predisposizione, convenienza, in particolare di luogo, tempo o circostanze, occasione opportuna, occasione desiderata, anche soprattutto occasione (MHD).
3) Ciò che va (bene). Ciò che è secondo i desideri, ciò che si addice.
4) Ciò che va (bene) e contemporaneamente è sufficiente ad essere vantaggioso, ciò che accade essendo vantaggioso.
5) La direzione [Richtung] adeguata o apparentemente adeguata, l'aspirazione [Streben] adeguata o apparentemente adeguata.
6) Un consenso ad una azione che è adeguata, consenso conveniente.
<p>7) Il dovuto, cioè:</p> <p style="padding-left: 20px;">a) ciò che è dovuto;</p> <p style="padding-left: 20px;">b) ciò che ci si aspetta, dignità, decenza.</p>
8) Dovuta, giusta libertà di una azione; dignitosa, conveniente libertà di una azione, adeguata, conveniente, fondata sfera di competenza, fondata disposizione [...]. In particolare la parola ha significato nella connessione «Fug haben», avere una sfera di competenza fondata, addirsi [sich schicken] e perciò essere di competenza, convenirsi [sich gehören], avere una disposizione fondata. [...] La più frequente connessione che si riscontra è «Fug und Recht» o «Recht und Fug».
9) Il modo dovuto, (significa soprattutto il "modo").
11) Il genitivo «des Fugs» è completamente avverbiale, col significato di "nel modo", "dunque".

Unfug
Contrario di Fug
A. Della rappresentazione sensibile del fügen [“connettere”] o passen [“andar bene”] v’è rimasto nella nostra parola a malapena qualcosa. Unfug si avvicina al sensibile come sovradimensionata quantità.
B. Senso del tutto spirituale, e cioè:
1) con riguardo alla moralità, ai costumi e all’intelletto pratico. a) Inesattezza, non giusto, inopportunità, insufficienza; b) ruvidezza/crudezza, empietà, malanno, disgrazia; c) danno, danneggiamento, svantaggio, danno/pregiudizio, inconveniente, abuso, cattiva amministrazione, fastidio, molestie, malessere; d) scorrettezza, indecenza, non dovuto, sconsideratezza, sconvenienza;
2) [...]

fügen
Termini latini corrispondenti: aptare, conjungere, committere, ordinare
Etimologia della parola: AHD. fuokan, fuogan, fuagan, foakan MHD. füegen, vüegen
La parola è: I. (secondo la sua origine) transitiva nei seguenti significati:
1) Connettere adeguatamente, connettere che collega, fissare che collega, mettere in connessione.

fügen
[I. Kant: «die Art, wie das Universum zusammengefügt ist». 6, 85]
2) Adattare l'uno all'altro esattamente e in modo fisso. La parola sembra avere questo significato ... a partire dall'inizio del 16. sec.
3) Dare forma in modo adatto.
4) Dare forma ordinando. [...] In modo più astratto: ordinare e determinare in modo definitivo. (A questo e al precedente significato si collegano i significati che seguono).
5) Porre in opera, riuscire a fare, creare.
6) Far convergere, assegnare, impartire, accordare.
II. riflessiva (sich fügen), nei significati:
1) adeguarsi a, connettersi adeguatamente, connettersi collegandosi.
2) Addirsi, convenirsi, essere adeguato, (significa soprattutto l'“andar bene”, l'“essere conveniente”).
3) Accomodarsi, mettersi comodo secondo le esigenze, addirsi attraverso le circostanze verso o in qualcosa, trovarsi dentro verso le circostanze o cedendo. [...???.]
4) Formarsi adeguatamente, immaginarsi convenientemente.
5) [...]
6) L'impersonale «es fügt sich», nel senso: <ul style="list-style-type: none"> a) si fa adeguatamente o secondo desiderio, si forma; b) darsi, esservi un caso, apportarsi di, accadit, evenit.
III. intransitiva, nei significati:
1) Andare bene relativamente alla connessione.

fügen

2) Andar bene, essere conveniente.

3) Addirsi a seconda del desiderio, diventare opportuno, essere secondo il desiderio, essere secondo la volontà, essere propizio.

4) Essere accondiscendente, accondiscendere, essere arrendevole, arrendersi, fare secondo la voglia, compiacere la voglia.

Fügung

1) Connessione conveniente, soprattutto la connessione, conjunctio, juntura. [...] In particolare in questo significato viene detta «Fügung» la connessione delle parole al e nel verso.

2) La convenienza nella connessione, la disposizione, l'istituzione adeguata, accomodatio, ordinatio.

3) Una connessione delle circostanze che porta a un risultato o a risultati.

4) Ciò che si trova nella sua connessione al di fuori di tutti i calcoli umani, agire dirigendosi a un risultato o a risultati, la disposizione [Anordnung] risultante dall'agire stando nelle proprie connessioni al di fuori di ogni calcolo umano.

5) [...]

(G. E. Lessing, «ich weiß doch gewiß daß es eine Fügung des Himmels ist», 1, 284).

Gefüge

1) fatum, destino, fortuna

Gefüge

2) da Fuge, fügen, connessione, compages

a) la costruzione interna, la composizione di un corpo (ora chiamata perlopiù struttura)

b) figurativamente, struttura connessa (ex: «das alte Gefüge der bürgerlichen Gesellschaft»)

Nel *Etymologische Wörterbuch des deutschen Sprache* di Friedrich Kluge non viene effettuata un'analisi più approfondita dei termini in gioco, in quanto è un dizionario dall'estensione molto più ristretta di quella del *Deutsches Wörterbuch*. Tuttavia, nonostante la brevità dei lemmi, vi si può trovare qualcosa di interessante e in un qualche modo originale per quanto riguarda la ricostruzione del significato proprio del termine *Fuge*¹²⁶.

Fuge

1) "Attacco/giuntura" [Verbindungsstelle]. Derivato dal verbo fügen.

2) "Pezzo musicale" [...] Derivato da fuga, propriamente "fuga [Flucht], sfuggire [Entrinnen]". Caratterizzato così in una metafora che comprende l'intervento di voci l'una dietro all'altra come lo scappar via delle voci l'una dall'altra. Innanzitutto caratterizzazione del canone, poi con lo sviluppo successivo nella musica, anche modificazioni del significato; la comprensione odierna [proviene] anzitutto dal 17. sec.

Passiamo a fare ora alcune considerazioni in merito alla molteplicità dei significati e delle sfumature che tale "famiglia semantica" comporta, mantenendo sempre come sfondo il

¹²⁶ La tabella riporta la traduzione mia della voce *Fuge* (1) e (2) tratta dal *Etymologische Wörterbuch des deutschen Sprache*.

contesto della riflessione sul pensiero heideggeriano all'interno della quale tale approfondimento lessicografico si inserisce.

La prima e più evidente notazione è il fatto che, come ci si aspettava, vi è un forte legame tra tutte le parole sopra analizzate, le quali, derivando dalla stessa radice comune, portano con sé in eredità una comunanza nel significato. All'interno di tale significato si trovano le varie sfumature di tale significato fondamentale, ossia tutti i termini che possono avere a che fare con a radice comune (in questo caso ho scelto di analizzare soltanto sostantivi, con l'eccezione del verbo *fügen*, tralasciando la moltitudine di aggettivi e avverbi derivati in seconda battuta dal verbo o dai sostantivi stessi). Inoltre va notato che vi sono anche significati, interni ad uno stesso lemma, che difficilmente possono essere ricondotti al significato principale.

Il significato principale è quello della "connessione". Esso si trova immediatamente nel termine *Fuge*, la cui descrizione indica alcune caratteristiche intrinseche del significato. Innanzitutto essa è una «stretta connessione» tra le parti, la quale non può prendere il sopravvento sulle stesse in termini di importanza o di visibilità primaria. In secondo luogo essa è una connessione di «parti adeguate» l'una all'altra, ossia essa unisce parti che in qualche modo hanno una certa predisposizione ad essere mantenute unite; fatta salva tale caratteristica – alla quale tuttavia è necessario inserire a mo' di glossa l'osservazione che la predisposizione delle parti ad essere unite resta un criterio formale che non specifica già il suo contenuto (predisposizione ad essere unite *in che modo? a formare cosa?*) – resta comunque da sottolineare il fatto che la Fuga è necessaria alle parti affinché esse sia unite, esse non possono sussistere come insieme senza tale unione. In terzo luogo è interessante notare che essa può significare anche «il vuoto» tra due parti che dovrebbero essere unite, ossia una «connessione difettosa» nel senso che essa manca di qualcosa; quest'ultima osservazione è interessante in quanto dice che la Fuga non indica tanto un oggetto determinato, quanto piuttosto ciò che mette in relazione due o più oggetti/parti, fosse esso

anche il vuoto¹²⁷.

Inoltre è interessante anche il fatto che Fuga possa essere anche la congiunzione di due parti effettuata in modo che esse possano essere mobili e dunque permettere all'insieme di cui fanno parte di essere in movimento. Tale significato esplicita qualcosa di importante del termine, in quanto mette in evidenza che la connessione tra le parti non ne implica necessariamente la fissità delle stesse; essa può avvenire come «snodo», come «giuntura», che dice di una connessione comunque persistente ma mobile.

Tutti questi significati, probabilmente attraverso un fenomeno di mutazione molto frequente nella storia delle lingue, viene ad avere anche un significato metaforico legato all'ambito valutativo o morale. La Fuga indica dunque anche la «predisposizione» e la «occasione adeguata», ossia quel tempo, luogo, evento o circostanza in cui si verifica una connessione, nel senso dell'adeguatezza per una finalità, o nel senso più indeterminato dell'espressione comune "tutto torna". Fuga in questo senso può significare anche la stessa «convenienza», adeguatezza. In senso esplicitamente morale o etico, esso indica esplicitamente il "diritto" di un'azione, la «giusta libertà di una azione», lo spazio di possibilità che spetta ad una determinata azione, concepita evidentemente come una parte della connessione.

Il significato sicuramente più interessante dello stesso termine Fuga è quello utilizzato in ambito musicale, indicante una composizione musicale in cui il tema principale, dopo essere stato enunciato, viene riproposto da diverse voci, accompagnato da temi secondari e sviluppato in temi derivati dal primo¹²⁸. Ancor prima del parallelo che è possibile fare con

¹²⁷ Un significato che vale anche per esemplificare, anche se non esaustivamente, il senso fondamentale del termine, è quello che si collega alla pratica costruttiva ed edilizia. È interessante notare come anche qui il termine Fuga significhi sia lo spazio "vuoto" tra un elemento costruttivo (mattoni, piastrelle ecc.) e l'altro, sia il collegamento tra più elementi costruttivi effettivamente effettuato tramite la calce o altro materiale simile.

¹²⁸ L'*Enciclopedia Treccani* così definisce la fuga musicale: «Forma musicale contrappuntistica in stile imitativo, in cui un tema principale (soggetto) viene esposto dalle varie voci, accompagnato da temi secondari (controsoggetti), e ripreso, sia nel suo disegno originario sia in altri derivati lungo un logico giro di tonalità, entro uno schema che comprende: esposizione (dedicata al soggetto),

la scrittura heideggeriana¹²⁹, tale significato del termine è molto interessante per la doppia ipotesi di derivazione che gli studiosi dell'etimologia tedesca formulano. Qui sta l'interesse del dizionario di Kluge, in quanto egli rende la possibilità della doppia (o ambigua) derivazione etimologica ancora più forte. In questo senso vengono individuati due ceppi originari del termine. Il primo è il ceppo tedesco, per cui *Fuge* in senso musicale deriva dal verbo *fügen* (secondo il Kluge) o mantiene comunque il significato di "connessione" che sopra s'è esposto, la cui radice sta nei termini del tedesco antico e medievale «*fuoga*», «*vuoge*» e «*fuoge*»; Il secondo è il ceppo latino, per cui *Fuge* deriverebbe dal termine italiano «*fuga*», a sua volta derivato dal latino *fugio*, *fugere*, che ha significato sia intransitivo di "fuggire", "scappare", sia transitivo di "evitare". Se il Kluge riconosce al significato musicale del termine soltanto la derivazione latina, il Grimm afferma che tale derivazione non è corretta, e mantiene come derivazione principale quella tedesca. Tuttavia anche quest'ultimo è disposto ad accettare che la derivazione latina del termine lo corredi di un significato che ben si addice alla forma di ciò che esso indica (ossia il pezzo musicale composto da una continua successione del tema e delle sue riprese e variazioni, che si susseguono repentinamente come se uno "fuggisse" le altre e viceversa), così come afferma Kluge.

svolgimento (ove emergono gli altri temi), divertimento (con ulteriori divisioni dei temi) e stretto (le entrate delle varie voci sono ravvicinate). La fuga raggiunse il suo apogeo in età barocca, specialmente nell'opera di J.S. Bach». *Enciclopedia Treccani*, consultata online su <http://www.treccani.it> il 26.07.16. Una definizione molto simile è riportata da C. Perrin: «La fugue, l'écriture fuguée [...] se caractériser comme un contrepoint où prévaut l'imitation, chaque voix énonçant à son tour le motif initial du sujet en écho à la première – ces voix sont nommées réponses. Le fragment mélodique exécuté pour commencer est appelé l'antécédent. Le conséquent est le fragment qui en est la reproduction. La fugue repose ainsi sur un mécanisme de conversion: chaque voix opère le passage du statu de voix principale – énonçant le sujet – à celui d'accompagnement de la réponse – elle est alors dite contre-sujet –, abandonnant donc le thème pour devenir son nécessaire complément harmonique. Et ce processus de se poursuivre jusqu'à ce que toutes les voix soient intervenues, d'où une dimension cumulative dans la progression linéaire du sujet». C. Perrin, *De la musique avant toute chose? Heidegger compositeur*, in «Hermeneia. Journal of Hermeneutics, Art Theory and Criticism», 14 (2014), p. 17.

¹²⁹ Effettuato, ad esempio, in C. Perrin, *De la musique avant toute chose? Heidegger compositeur*, op. cit.

Tale significato nella traduzione del termine è stato quasi completamente ignorato dai traduttori e dagli interpreti del pensiero heideggeriano, che invece hanno privilegiato esclusivamente l'accezione di "connessione" propria del termine¹³⁰. I vari termini che costituiscono la "famiglia semantica" (*Gefüge, Fügung, Fug, Unfug* in particolare) di cui ci si occupa costituiscono i vari elementi che il significato sopra analizzato richiede.

Il verbo *fügen*, in particolare, declina in modo dinamico il significato (germanico) del termine, ed esso viene normalmente tradotto col significato di "connettere", "congiungere". Ciò che è sicuramente interessante della ricostruzione dei significati del verbo effettuata dal *Deutsches Wörterbuch* è la triplice accezione "transitiva", "riflessiva" e "intransitiva", che risuonano sempre nel termine. L'accezione transitiva è a sua volta articolata: essa può significare «connettere adeguatamente», «adattare l'uno all'altro esattamente in modo fisso» due elementi, e per una evoluzione di tale significato (nel senso del "formare") può voler dire addirittura «porre in opera», «creare», ossia connettere adeguatamente le parti tra loro al fine dell'emergere di qualcosa di unitario. L'accezione riflessiva invece dice un «addirsi», ossia un essere adeguato, con una oscillazione semantica che arriva anche all'"adeguarsi" in quanto «formarsi adeguatamente». L'accezione impersonale (che è presente in parte anche nell'espressione formalmente riflessiva *es fügt sich*), infine, dice di un «andar bene», di un «essere conveniente», che evidentemente sottintende un giudizio di positività basato su qualche criterio, sia esso una situazione o un valore, al quale qualcosa si connette (il Grimm rende tale fondamento – se così può essere chiamato – coi termini «volontà» o «desiderio»).

Il termine *Fügung* dice la «connessione conveniente», e viene fatto equivalere ai termini

¹³⁰ Hans Ruin afferma: «it is tempting to read *Contribution* as a fugue also on the musical sense, and even to suspect that Heidegger was inspired by this particular form. He himself does not, however, address this connection, so there is not much to build on. The apparent etymological connection is not significant, since the musical term comes from Latin and Italian, recalling an "escaping" (*fugare*) movement of the melody, with no connection to the German *Fuge*, in the sense of *joint*». H. Ruin, *Contributions to Philosophy*, in H.L. Dreyfus M.A. Wrathall (ed.), *A companion to Heidegger*, Blackwell, Malden/Oxford/Carlton 2005, p. 361. Sottolinea la correlazione tra la struttura dei *Beiträge zur Philosophie* e della fuga musicale invece W. A. Brogan, *Da-sein and the Leap of Being*, in C. E. Scott (ed.), *Companion to Heidegger's Contribution to Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington 2001, pp. 171-172, e nuovamente C. Perrin, *De la musique avant toute chose? Heidegger compositeur*, op. cit.

latini *conjunctio* e *junctura*; in questo senso il termine indica la connessione avvenuta, ossia il complesso del rapporto di connessione e delle parti che si connettono tramite il rapporto. In questo senso, infatti, il termine significa anche la «disposizione» delle parti, l'«istituzione adeguata», corrispondente ai termini latini *acommodatio* e *ordinatio*. Un utilizzo specifico del termine in tedesco è in relazione alla poesia: *Fügung* corrisponde alla «connessione delle parole *al* e *nel* verso»; pare importante sottolineare la doppia preposizione utilizzata dal Grimm, in quanto esse indicano che non si intende la connessione in sé, nel significato di Fuga, bensì l'insieme della Fuga come principio di connessione, e le parti connesse (in questo caso le parole).

Un significato estremamente interessante è quello più astratto, che pare avere immediatamente una sfumatura ontologica: «Ciò che si trova nella sua connessione al di fuori di tutti i calcoli umani, agire dirigendosi a un risultato o a risultati, la disposizione [*Anordnung*] risultante dall'agire stando nelle proprie connessioni al di fuori di ogni calcolo umano». In questo senso pare che, sorprendentemente, nel termine *Fügung* risuoni già, anche senza le consuete forzature semantiche heideggeriane, una disposizione, dunque una connessione di “rapporto” e “parti”, che tuttavia non rientra all'interno del puro «calcolo» umano, ossia delle finalità che l'uomo razionalmente si dà. A supporto di tale significato, viene riportata dal Grimm una citazione tratta dall'opera del 1754 di G. E. Lessing *Der junge Gelehrte* [Il giovane erudito]¹³¹, che recita: «ich weiß doch gewiß daß es eine Fügung des Himmels ist [*lett.* io so per certo che questa è una disposizione del cielo]»; il significato del termine qui si rende autoevidente, e mi sembra illumina anche il commento precedente.

Il lemma *Gefüge*, pur nella sua brevità, contiene tuttavia due significati veramente differenti tra loro (anche se collegati) e sicuramente di grande interesse per la presente ricerca. Il secondo significato pare essere quello più affine al significato fondamentale della radice: reso in modo piuttosto vago come «connessione», esso viene specificato grazie all'accostamento al termine latino *compages*, che illumina anche le due accezioni di tale significato. Infatti il termine «struttura», utilizzato sia per l'accezione “corporea” o “astratta-relazionale” del termine, si illumina nel suo senso a partire dal latino: non si

¹³¹ Gotthold Ephraim Lessing, *Der junge Gelehrte*, Reclam, Stuttgart 2005.

intende qui la stessa cosa che la *Fuge*, ossia “ciò che unisce”, bensì qui si indicano precisamente le parti che mediante ciò che unisce vengono unite, che quindi costituiscono una “compagine”, una “struttura” ordinata. Il primo significato, invece, se ad una prima lettura può sembrare piuttosto bizzarro, a mio avviso è semplicemente la comprensione della “compagine”, della “struttura” ordinata considerata però non solamente dal punto di vista sincronico e analitico, ma dal punto di vista diacronico e storico, e se vogliamo, più antropologico. Il “destino”, il “fato”, è ciò all’interno del quale l’uomo è collocato ed è calato, la struttura ordinata unita in cui egli trova collocata anche la sua esistenza.

Una variante ulteriore è rappresentata dal termine *Fug* e dal suo opposto *Unfug* (che per comodità analizzeremo insieme). Tale termine e il suo contrario sembrano quelli che più si sovrappongono al significato di *Fuge*; questo è in parte vero, in quanto il legame tra i due termini a mio avviso è molto stretto (anche banalmente a livello di somiglianza estetica). Esso infatti pare indicare ciò che si potrebbe chiamare “il principio” della Fuga; tale significato è particolarmente evidente sia nelle corrispondenze latine del termine – ossia –, sia nella sottolineatura effettuata dai curatori del lemma, per cui *Fug* indica il «modo conveniente», e si sottolinea che l’accento in tale corrispondenza vada messo sul “modo”, come a sottolineare ciò che dà la regola, ciò che decide la forma della convenienza. Due ulteriori testimonianze di tale significato si riscontrano innanzitutto nel modo di dire tedesco «mit *Fug* und *Recht*», espressione avverbiale che significa “a buon diritto”, ossia torsione secondo un principio corretto, “con principio”, e anche l’associazione effettuata con il termine quasi sinonimo – come spesso avviene nella lingua tedesca – *Recht*, “diritto”, conferma tale lettura; in secondo luogo questo significato di “principio della Fuga” si ritrova anche nel suo opposto, dove tutti si significati, anche se oramai soltanto «spirituali», ossia senza più riferimento ad oggetti concreti, dicono dell’assenza di principi («con riguardo alla moralità, ai costumi e all’intelletto pratico»).

Nelle ricerche successive si andrà a verificare quale sia il senso che Heidegger assegna a tale termine, ossia quante e quali tra queste risonanze e sfaccettature della “famiglia semantica” del termine *Fuge* sono state valorizzate nel suo pensiero.

3.2.2. LE CORRISPONDENZE DEL PENSIERO HEIDEGGERIANO COL PENSIERO DEI PREPLATONICI. ANASSIMANDRO E LA δίκη COME *Fug*.

La seconda via che si intende percorrere al fine di comprendere il senso in cui Heidegger ridefinisce l'istanza sistematica utilizzando il termine *Fuge* è quella che porta ad andare a vedere quale sia la funzione che Heidegger assegna a tale parola, nelle occasioni in cui essa viene adoperata. A tale scopo verranno utilizzate due notissime interpretazioni effettuate da Heidegger sui frammenti di Anassimandro, in cui il termine *Fug* vengono fatto corrispondere al termine fondamentale del suddetto autore «δίκη».

Prima di procedere in tale analisi sono necessarie alcune precisazioni. Innanzitutto, come è ovvio, l'associazione dei termini tedeschi ai termini greci non significa che il significato dei primi possa essere trovato mediante una traduzione "letterale", ossia da dizionario, dei secondi. Infatti Heidegger non traduce semplicemente le parole greche con "giustizia" e "armonia", come qualsiasi dizionario farebbe¹³², bensì egli ricolloca completamente la funzione e quindi il significato dei termini, in funzione di una completamente mutata costellazione di senso.

In secondo luogo non è assolutamente sufficiente tale ricostruzione per giungere al significato "conforme alla storia dell'Essere" del termine *Fuge*. Infatti il pensiero greco, così come interpretato da Heidegger, non intende rappresentare un pensiero "puro", "libero dalla metafisica" al quale il nostro pensiero "corrotto" dovrebbe tornare. Tutt'altro. Esso rappresenta piuttosto l'inizio del decadimento di cui il pensiero della tarda modernità fa parte; in quanto tale, però, esso è anche il momento in cui viene fatta esperienza del manifestarsi dell'Essere come differenza, salvo poi però non pensare mai tematicamente questo differenziarsi del differente, ma dandolo per scontato¹³³. L'obiettivo non è dunque

¹³² Cfr. ad esempio L. Rocci, *Vocabolario Greco-Italiano*, Società editrice Dante Alighieri, Roma 2005.

¹³³ Cfr. I. Schüßler, *Heidegger e i presocratici. Anassimandro, Eraclito, Parmenide*, in F. Bianco, *Heidegger in discussione*, op. cit., pp. 223-225.

quello di ritornare al “pensiero perduto”, quanto piuttosto recuperare una struttura di pensiero in cui sia ancora possibile la direzione alla differenza, l’apertura all’Essere in quanto Essere¹³⁴.

Infine, è necessario capire – a grandi linee – in cosa consista il metodo interpretativo utilizzato da Heidegger nei confronti degli autori preplatonici sopra citati. Infatti, come già è avvenuto nei confronti di Schelling, di Hegel e di Nietzsche, Heidegger intraprende una comprensione degli autori completamente avulsa dai canoni ermenutici “classici” del singolo pensatore. Se, tuttavia, nei confronti di Schelling, Nietzsche e Hegel l’interprete è obbligato a non oltrepassare troppo i binari costituiti dal testo scritto (che nel caso dei tre autori precedenti ha anche una ampiezza notevole) e dalla vicinanza temporale con se stesso, nei confronti di Anassimandro, al contrario, la scarsità dei testi pervenuti (unito al loro ampio livello di mediazione nella ricezione) e la distanza temporale lasciano a Heidegger un amplissimo “margine” interpretativo.

Riportiamo tre citazioni in cui viene dichiarato il “metodo” heideggeriano dell’approccio al detto di Anassimandro, tratte dal corso tenuto il semestre estivo del 1941 (lo stesso anno dell’ultimo corso su Schelling) intitolato *Grundbegriffe* [Concetti fondamentali], e ora pubblicato nel volume 51 della *Gesamtausgabe*. La prima indica in modo negativo la distanza del pensiero heideggeriano dai metodi di approccio tradizionali e “scientifici” ai testi storici:

Noi non avanziamo la pretesa di tratteggiare nelle sue linee fondamentali la filosofia di Anassimandro [...]; in secondo luogo lasciamo a chiunque voglia riflettere con calma la libertà di chiedersi se “la chiara comprensione del testo originale”, intesa come “punto di partenza” per tratteggiare la “filosofia”, possa essere ottenuta in modo diverso dalla chiara comprensione di ciò che le parole dicono. In verità con queste due osservazioni avanziamo la pretesa di essere “più filologici” di questo genere di “filologia scientifica”, che è in realtà

¹³⁴ «Ciò che è in gioco, non è un qualche immaginario ritorno ad una patria greca perduta, ma solo ed esclusivamente la *differenziazione dell’originario (l’«essere») dall’originale (la «storia»)*». R. Schürmann, *Dai principi all’anarchia*, p. 331.

priva di pensiero¹³⁵.

La seconda citazione indica invece quale il “motore” dell’interpretazione dei testi storici (ossia la “traduzione”), ed in che modo essa debba operare:

La traduzione non ha l’intenzione di portarci “più vicino” al detto, facendolo rientrare nell’ambito in cui tutto risulta normalmente comprensibile. La traduzione deve invece allontanare da noi il detto e spingerlo in una zona distante, da cui possa sorprenderci per la sua estraneità, e mantenerlo a distanza¹³⁶.

La terza citazione dice invece, in modo positivo, quale sia l’approccio usato, la regola formale utilizzata per leggere il detto di Anassimandro:

L’interpretazione che proponiamo tende piuttosto a farci sentire esclusi da quel che il detto dice, come se ci fossimo allontanati in modo definitivo da ciò che dice e ciò che “è” il suo dire [*Sage*] in quanto tale. Ma essersi allontanati non vuol ire in questo caso aver troncato ogni rapporto con quel detto. Al contrario si tratta di una lontananza che ci porta più vicino di quella invadenza irriuardosa che caratterizza la storiografia, per non parlare della cosiddetta storia di attualità¹³⁷.

Heidegger utilizza quindi un metodo di analisi che “non dà niente per scontato”, né l’interpretazione canonica dell’autore che sta analizzando, né le regole e le convinzioni che guidano le scienze addette a questo lavoro interpretativo e ricostruttivo. Fatte queste necessarie precisazioni, che dovrebbero scansare numerose polemiche legate allo stile apparentemente arbitrario della lettura heideggeriana, è giunto il momento di passare all’analisi dei testi in cui i termini derivati da *Fuge* vengono utilizzati.

¹³⁵ GA51, *Grundbegriffe*, Hrsg. P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a.M. 1981, p. 95; tr. it. F. Camera, *Concetti fondamentali*, Il Melangolo, Genova 2007, pp. 114-115.

¹³⁶ GA51, 96; tr. it. p. 115.

¹³⁷ *Ibid.*

Il “detto di Anassimandro” è studiato da Heidegger in più occasioni (in particolare nel corso suddetto del semestre estivo del 1941, un corso scritto nel 1942 ma poi non tenuto, e il famoso saggio contenuto nella raccolta *Holzwege*, scritto nel 1946 e pubblicato nel 1950, a cui faremo particolare riferimento)¹³⁸. Il nucleo del detto, che Heidegger individua riferendosi alla parte della sentenza che secondo i critici dell’epoca corrispondeva il più possibile al pensiero effettivo di Anassimandro, dice:

«...κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας»¹³⁹.

La traduzione italiana di questo pezzo, che si rifà alla versione tedesca di Diels, dice: «...secondo necessità: essi pagano infatti a vicenda la pena e il riscatto dell’ingiustizia»¹⁴⁰. L’interpretazione del frammento parte dall’assunto – il quale, a detta di Heidegger, deriverebbe dall’accostamento del detto di Anassimandro ad un testo di Omero – che in esso si parli dell’ente nel suo insieme: «τὰ ὄντα, l’essente-presente nel suo insieme [*das Anwesende im Ganzen*], il “presente” e “non-presente” essente-presente nel non-esser-nascosto»¹⁴¹. Il tema è dunque la totalità dell’ente (che qui non viene chiamato semplicemente *Seiende*, ma *Anwesende*, per cercare di sottolineare che il pensiero di

¹³⁸ I testi di Heidegger, oltre al precedente già citato, si trovano in GA78, *Der Spruch des Anaximander*, Hrsg. I. Schüßler, Klostermann, Frankfurt a.M. 2010; e in GA5, 321-373; tr. it. pp 299-348.

¹³⁹ GA5, 353; tr. it. p. 329.

¹⁴⁰ Il testo completo del frammento (B1) tradotto è: «Anassimandro ... ha detto ... che principio degli esseri è l’infinito... di dove infatti gli esseri hanno origine, lì hanno anche la dissoluzione secondo necessità: essi pagano infatti a vicenda la pena e il riscatto dell’ingiustizia secondo l’ordine del tempo». G. Reale (ed.), *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, Bompiani, Milano 2006, pp. 196-197. Una traduzione italiana precedente è quella dell’edizione curata da Laterza della raccolta dei filologi tedeschi: «...secondo necessità: poiché essi pagano l’uno all’altro la pena e l’espiazione dell’ingiustizia». G. Giannantoni (ed.), *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Bari 1969, pp. 106-107. Heidegger afferma in *Holzwege* di restringere l’estensione del frammento autentico sulla base del saggio di F. Dirlmeier, *Der Satz des Anaximander v. Milet*, in «Reinisches Museum für Philologie», 87 (1938), pp. 376-382.

¹⁴¹ GA5, 353; tr. it. p. 329.

Anassimandro è fuori – nel senso che la precede – dalla metafisica, caratterizzata dalla particolare interpretazione dell'essere dell'ente di cui sopra si è parlato); subito accanto alla dichiarazione del tema viene fatta una precisazione che indica la via lungo la quale si snoderà tutto il saggio: «Questo molteplice (πολλά) non è una somma di oggetti dietro cui stia qualcosa che li comprenda in un tutto. È invece nel venire alla presenza come tale che domina la reciprocità del soggiorno a partire da un nascosto raccoglimento»¹⁴². Anassimandro pensa, secondo Heidegger, il coappartenersi degli enti, ossia la totalità di essi come loro unità immanente, la quale però non è l'unità in un ente superiore (che sarebbe contraddittoria).

La parte che più ci interessa di questo detto è quella che nomina i termini δίκη e ἀδικία, in quanto essi vengono tradotti da Heidegger come *Fug* e *Unfug*. L'interpretazione di queste parole inizia dal significato negativo: «ἀδικία significa che là dove essa regna le cose non vanno come dovrebbero. Il che significa: qualcosa è fuori dalla fuga [*aus den Fuge*]»¹⁴³. Se vien preso sul serio il parallelo effettuato da Heidegger nel primo corso su Schelling tra "sistema" e "fuga", dovrebbe qui immediatamente emergere la congruenza della problematica trattata, ossia il rapporto tra l'unità della totalità dell'ente e la sua necessaria eversione richiesta dall'evidenza fenomenologica della temporalità dell'essere. In Schelling la possibilità del male (ossia dell'eversione dell'unità sistematica) all'interno del sistema era giustificata mediante la dinamica interna all'«essenza [*Wesen*]» stessa di *Grund* e *Existenz*, detta da Heidegger appunto *Seynsfuge*, la quale permetteva a Schelling di pensare il rapporto tra positivo e negativo come interno all'essere stesso, e quindi il male all'interno del sistema. Il problema sorge, come si è precedentemente visto, nel momento in cui

¹⁴² GA5, 353; tr. it. p. 329. Si è tradotto *Anwesen* con «venire alla presenza» anziché con «esser-presente» per coerenza rispetto alle citazioni precedenti, e perché mi sembra che la prima traduzione renda meglio il carattere evenemenziale dell'Essere che con tale termine Heidegger vuole sottolineare. Questa soluzione resterà anche nelle citazioni successive.

¹⁴³ GA5, 354; tr. it. p. 330. Per coerenza con il resto della ricerca, si è preferito tradurre il termine *Fuge* con «fuga», anziché con «connessione», come invece il traduttore fa. Si è mantenuto questo criterio anche nel resto delle citazioni. È stata mantenuta la traduzione originale nel caso dei verbi *fügen* e *verfügen*. Ritengo importante mantenere il termine «fuga» nella traduzione, per non perdere la duplicità semantica propria della parola tedesca, che è stata individuata nel precedente studio etimologico.

Schelling è obbligato dai suoi presupposti "onto-teo-logici" a postulare l'identità dell'«indifferenza» come causa finale e motore della sua concezione del rapporto tra ente ed essere. Ciò che cambia tra Anassimandro e Schelling è ciò che risulta essere eversivo. Mentre con in Anassimandro l'eversione è caratterizzata dall'ente come presenza stabile, in Schelling Heidegger intende ontologicamente il principio della libertà dell'uomo di compiere il male come principio di negazione proprio della totalità dell'ente. Il sistema (e quindi l'Assoluto) è proprio ciò che insiste nella presenza, come l'essente-presente in Anassimandro, mentre la libertà è ciò che scardina la presenza, così come invece era l'essenza del soggiorno in Anassimandro. Nella storia, secondo Heidegger, vi è stata dunque una inversione tra ciò che è considerata la norma e ciò che invece è considerato eversione.

In Anassimandro Heidegger legge la stessa problematica, senza tuttavia la mediazione della tematica morale e dell'agire umano (tema che, secondo la visione heideggeriana della storia del pensiero, è un retaggio tipico dell'epoca moderna, ossia dell'epoca in cui tutto è mediato dalla questione della soggettività). Riporto una lunga citazione dal testo:

Al venire alla presenza come tale deve appartenere una fuga, assieme alla possibilità di esser fuori di questa fuga. Il venire alla presenza è il via via soggiornante [*das je Weilige*]. Il soggiorno [*Weile*] ha luogo come l'arrivo in transito verso l'andar via. Il soggiorno si accampa fra l'arrivo e la partenza. Nel mezzo di [*Zwischen*] questa duplice assenza ha luogo il venire alla presenza di ogni soggiornante. In questo "fra" [*Zwischen*] trova connessione [*ist gefügt*] ciò che via via soggiorna [*das Je-Weilige*]. Questo "fra" è la fuga, in conformità alla quale, arrivando dalla sua provenienza e procedendo verso la dipartita, il soggiornante è connesso. Il venire alla presenza del soggiornante si insinua nel verso-qui dell'arrivo e nel verso-là della dipartita. Il venire alla presenza è connesso all'assenza in tutte e due le direzioni. Il venire alla presenza è [*west*] in questa fuga¹⁴⁴.

I termini, oltre ad essere assolutamente impersonali e "antiumanisti", sono molto più fenomenologico-ontologici (seppur, a parere di Heidegger, anche il trattato di Schelling

¹⁴⁴ GA5, 354-355; tr. it. pp. 330-331.

fosse tematicamente ontologico), in cui le parole chiave dell'ontologia e del discorso metafisico in genere hanno una declinazione molto attenta all'aspetto della temporalità dell'essere – proprio della fenomenologia heideggeriana e della sua lettura degli autori greci in genere (vedi, ad esempio, il tema della permanenza declinato in termini di "soggiorno [Weile]" comprendente un "arrivo" e una "partenza"). Contrariamente ai sistemi schellinghiano, nietzscheano e (soprattutto) hegeliano nella lettura heideggeriana, vi è qui un importante richiamo all'«assenza» del "da dove" e del "verso dove", ossia delle direzioni in cui è orientato il venire alla presenza. Tuttavia va notato che il discorso di Heidegger resta sempre un discorso legato alle condizioni di possibilità dell'apparire, rubricabile quindi sotto il tema del "trascendentale", seppur con una concezione di esso totalmente slegata dalle classiche formulazioni kantiane ed idealiste.

Proprio la mancanza del riconoscimento dell'assenza nell'affermazione dell'essente-presente (o ente), che in tal modo ottiene il suo spazio d'esistenza, è ciò che porta le cose nella non-fuga:

Ciò che è arrivato può persistere nel suo soggiorno per essere maggiormente presente nel senso del "permanente". Il via via soggiornante insiste nel suo venire alla presenza. In tal modo si arroga la pretesa di sottrarsi alla transitorietà del suo soggiorno. Si fissa nell'ostinazione dell'insistenza. Non tiene più conto degli altri esser-presenti. Si irrigidisce, come se il soggiornare consistesse nella permanenza durevole. Per avendo il proprio essere nella fuga del soggiorno, l'essere presente esce da essa, e si trova così, in quanto via via soggiornante, nella non-fuga¹⁴⁵.

L'ostinazione dell'ente a permanere nella presenza (a livello trascendentale) è l'origine per Heidegger di tutto il percorso che porta a concepire la totalità dell'ente a partire dal sistema delle categorie fondato sull'*Einbildungskraft*, la quale appunto – detto in modo rozzo, soltanto per riassumere le posizioni precedentemente conquistate – risolve l'essere dell'ente nell'immagine, ossia in ciò che è definibile e quindi presente stabilmente.

¹⁴⁵ GA5, 355; tr. it. p. 331.

A seguito di questa affermazione, sorgono due osservazioni. La prima è che, da Anassimandro a Schelling, ciò che secondo Heidegger caratterizza l'“eversione” – se così ci si può esprimere – si è ribaltato. In Anassimandro era la permanenza stabile, la quale rompe il continuo passare del «via via soggiornante [*das Je-Weilige*]», ossia di ciò che costituisce l'essente, ossia il presente. In Schelling, invece, è dato per scontato che il presente sia il carattere fondamentale dell'essente e del presente, mentre la libertà intesa come possibilità del male, ossia come rottura della stabilità dell'ordine stabilito e necessario, è ciò che appunto sovverte il sistema. In tale capovolgimento emerge sia una testimonianza della storia dell'oblio dell'Essere e della differenza, sia conseguentemente l'appartenenza di entrambi gli autori a questa storia comune, dal momento che entrambi si collocano – seppur ai punti opposti – sulla parabola della storia della “metafisica”.

La seconda osservazione riguarda l'ultima frase della citazione precedente: se l'ente nel detto di Anassimandro è caratterizzato propriamente dall' $\alpha\delta\upsilon\kappa\iota\alpha$, dalla non-fuga, come fa esso a permanere «nella fuga del soggiorno» e allo stesso tempo trovarsi «nella non-fuga»? Oppure, formulata in modo opposto a partire dalla «non-fuga» in cui – secondo la lettura heideggeriana – si trova l'ente: «Come può il via via soggiornante [*das Je-Weilige*], che è [*west*] nella non-fuga, dare fuga [*Fuge geben*]?». A tale questione Heidegger risponde poche righe dopo:

“Dare” non è soltanto “dare via [*weggeben*]”. Ben più originario è il dare nel senso del “concedere [*Zugeben*]”. Tale dare lascia appartenere a un altro ciò che si conviene ad esso in quanto proprio. Ciò che è proprio del venire alla presenza è la fuga del suo soggiorno; in base ad essa il venire alla presenza si connette alla provenienza e alla dipartita. Nella fuga, il via via soggiornante si mantiene nel suo soggiorno. Così facendo, non si abbandona alla non-fuga del semplice insistere. La fuga è propria del via via soggiornante, il quale appartiene alla fuga. La fuga è l'accordo [*Die Fuge ist der Fug*]¹⁴⁶.

¹⁴⁶ GA5, 356-357; tr. it. pp. 332-333. Si è scelto di modificare la traduzione proposta della frase relativa «*das in die Fuge gehört*», da «che rientra così nella connessione» a «il quale appartiene alla fuga», in quanto quest'ultima traduzione, a mio avviso, rende meglio il senso heideggeriano di dipendenza del *Je-Weilige* dalla fuga, la quale non è una “proprietà” del *Je-Weilige*.

Qui Heidegger afferma che quanto permette alla non-fuga di rientrare nella fuga, o viceversa che permette alla fuga di concedere la non-fuga è il lasciar essere come «accordo [Fug]». Ad una prima lettura del testo potrebbe sembrare che Heidegger stia ricalcando in modo pressoché identico, fatto salvo che per i termini modificati, lo schema della lettura schellinghiana. Che cosa tuttavia porta il nostro autore ad affermare che il pensiero preplatonico si muove in modo differente? A mio avviso tale differenza sta in ciò che «dà», ossia in ciò che «concede» nel senso di «lasciar appartenere a un altro ciò che si conviene ad esso in senso proprio». Nella soluzione schellinghiana del dilemma la tensione tra *Grund* e *Existenz* si doveva necessariamente concludere con la fine della dinamica stessa di rimbalzo tra i due termini, a favore di un risolversi della dinamica nell'identità dello Spirito. In un certo senso, cioè, era la motilità dell'essere, la sua temporalità e la sua coappartenenza di positivo e negativo che doveva avere una fine. In Anassimandro, invece, è sempre il fattore "eversivo" che concede spazio al suo opposto, ma s'è visto come in questo caso il fattore eversivo è costituito dalla permanenza stabile dell'essente-presente nel soggiornare, e dunque è questo carattere quello che deve alla fine cedere la proprietà. Questa differenza è marcata da Heidegger col termine «accordo [Fug]», che in nell'ipotetico parallelo con l'interpretazione schellinghiana potrebbe corrispondere all'«identità» come essenza dell'unità di fondamento ed esistenza (come «identità dell'identità e della non-identità»)¹⁴⁷; mentre però l'identità si basa sull'«indifferenza»¹⁴⁸, cioè sulla risoluzione della tensione, l'«accordo» mantiene "fino alla fine" questa tensione, che mai si può risolvere in un senso o nell'altro: «Non nella ἀδικία per sé presa, non nel disaccordo sta dunque il venire alla presenza, ma nel δίδοναι δίκην... τῆς ἀδικίας, cioè nel fatto che l'essente-presente lascia via via appartenere l'accordo»¹⁴⁹. Per nominare questa duplicità Heidegger usa l'espressione «l'accordo (nel superamento [*im Verwinden*]) del disaccordo», la quale a mio

¹⁴⁷ «L'amore, concepito formalmente, è l'essenza del legame, della *copula*, dell'«è» e dell'Essere». SCH, 107 (GA42, 154); tr. it. p. 159.

¹⁴⁸ Cfr. *sopra*, pp. 80ss.

¹⁴⁹ GA5, 356; tr. it. p. 333.

avviso è da leggere innanzitutto senza considerare il contenuto della parentesi, la quale non dice l'essenza della cosa, ma semmai la modalità di essa¹⁵⁰.

Tale comprensione della totalità dell'ente e dell'essere dell'ente viene da Heidegger definita «tragica», utilizzando un attributo tipicamente attribuito al pensiero greco da Friedrich Nietzsche¹⁵¹.

Gli altri due termini strettamente legati alla traduzione heideggeriana di δίκη e ἀδικία sono τίσις e τὸ χρεών. Senza soffermarsi più del dovuto su questi due termini, ne diamo una rapida trattazione. Τίσις indica il volgersi l'uno verso l'altro degli essenti nel momento in cui tra di essi vige l'accordo [*der Fug*]: «Nella misura in cui i soggiornanti lasciano appartenere l'accordo, lasciano anche, nel contempo e reciprocamente, appartenere l'uno all'altro la cura-riguardosa [*Ruch*, traduzione di τίσις]»¹⁵². Il termine dice di un rivolgersi "naturale" delle cose le une verso le altre, che lascia essere l'altra cosa in quanto altra, una "cura", quindi un rivolgere lo sguardo reciproco, ma "riguardosa", ossia non determinante né invadente – come la traduzione italiana del termine *Ruch* lascia vedere.

Il termine τὸ χρεών è più complesso e di centrale importanza: normalmente esso viene tradotto con "necessità", ma viene reso da Heidegger in modo molto differente, come *Brauch*. Questo termine indica la fruizione, e che nelle traduzioni italiane viene reso con «mantenimento» (in riferimento alla traduzione francese, e all'assonanza con il termine

¹⁵⁰ GA5, 356; tr. it. p. 333. Si è tradotto *verwinden* con «superamento» anziché con «risoluzione».

¹⁵¹ GA5, 356; tr. it. p. 333. Il testo che in modo più palese associa la grecoità alla tragedia è ovviamente F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Fritsch, Leipzig 1872; tr. it. S. Giametta, *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano 1977.

¹⁵² GA5, 360; tr. it. p. 336.

“mano”¹⁵³) o con «fruizione»¹⁵⁴.

«La fruizione [*Brauch*] rimette l'essente-presente al suo venire alla presenza, cioè al soggiornare. La fruizione partecipa all'essente-presente la parte [*den Anteil*] del suo soggiorno. Il sempre-partecipato soggiorno [*die je erteilte Weile*] dei soggiornanti riposa nella fuga che dispone in modo passeggero [*übergänglich verfügt*] fra la duplice assenza dell'arrivo e dell'andata. La fuga del soggiorno de-finisce e de-limita l'essente-presente come tale. Il via via essente-presente, τὰ ἐόντα, è [*west*] nel limite (πέρας)»¹⁵⁵.

«La fruizione, come partecipazione del prender parte [*Erteilen des Anteil*] alla fuga, è un connettere che ingiunge e destina [*zuschickende fügen*]: disposizione [*Verfügung*] dell'accordo e, con esso della cura-riguardosa. La fruizione lascia essere accordo e cura-riguardosa in modo

¹⁵³ Jacques Derrida sottolinea in particolar modo il rapporto tra il χρεών e la “mano” (tema accennato anche da Heidegger stesso) in J. Derrida, *Psyché. Invention de l'autre. Tome 2*, Galilée, Paris 1987; tr. it. R. Balzarotti, *Psyche. Invenzioni dell'altro. Tomo 2*, Jaca Book, Milano 2005, pp. 63ss. Una visione che integra questa è quella di Chiurazzi: «Il presente è mantenuto nel suo esser presente, quasi come il dio Crono ha cura del cosmo, per così dire, “tenendolo per mano”, accompagnandolo nel suo moto per poi lasciarlo a se stesso. Heidegger sottolinea questo atteggiamento di cura dicendo anzi che il presente non è semplicemente abbandonato (*überlassen*) a se stesso, ma è mantenuto come “per mano” (*in der Hand behalten*) [...]. Se da una parte questo fa pensare a una “minorità” costitutiva del presente, indigente e quindi bisognoso di un mantenimento, dall'altra si può pensare che questo gesto, consegnando o rimettendo (*aushändigen*) il presente a se stesso gli dà la possibilità di una emancipazione». G. Chiurazzi, *Tempo e giustizia: sulla lettura heideggeriana di Anassimandro*, op. cit., p. 19.

¹⁵⁴ «Che cosa significa *kreon*? Di norma viene tradotto con necessità. Ma poiché al rapporto dell'essere, il quale si apre a partire dalla differenza, con l'ente appartiene il *ritrarsi*, esso non può avere la caratteristica della necessità costrittiva. Questo rapporto può piuttosto essere solo di tal guisa da *lasciar libero* l'ente in vista di se stesso, ma in modo tale che, così facendo, tale apporto non lasci andare del tutto l'ente – questo sarebbe per l'appunto il rapporto dell'essere che si apre nella *stasis* della morte e si sottrae nella *stasis* dell'ente – ma al tempo stesso co-trattenga l'ente nella differenza e lo liberi per l'appunto nel limite che gli è proprio – *peras* – nel limite, cioè, del soggiornare passeggero nello spazio aperto del non-nascondimento». I. Schüßler, *Heidegger e i presocratici. Anassimandro, Eraclito, Parmenide*, p. 232. In questo studio si preferisce tenere la traduzione «fruizione», in quanto, nonostante entrambe le traduzioni abbiano una loro pertinenza, quella scelta mi sembra sia più consona all'immediato significato evocato dalla parola tedesca, ed inoltre si collega in modo diretto al riferimento storico heideggeriano, che è Agostino e la sua nozione di «fruitio».

¹⁵⁵ GA5, 368; tr. it. p. 343. Trad. modificata.

tale che esso riserva anticipatamente a sé ciò che lascia essere, lo raccoglie in se stesso e, quale essente-presente, lo custodisce nel venire alla presenza»¹⁵⁶.

Il $\chi\rho\epsilon\acute{\omega}\nu$ [*Brauch*] è ciò che l'evento del venire alla presenza in sé lascia alla *Fuge*. È la "traccia" dell'accadere stesso ¹⁵⁷, il quale pur nella sua an-archicità e nella sua indeterminabilità, tuttavia lascia essere un ordine e quindi una sorta di determinazione alla *Fuge* come rapporto e unità nella totalità dell'essente¹⁵⁸. Esso «partecipa all'essente-presente la parte», da il criterio in base a cui la *Fuge* «de-finisce e de-limita l'essente-presente come tale». «L'accordo appartiene a ciò lungo il quale è il venire alla presenza, e quindi il superamento del disaccordo. L'accordo è $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ τὸ $\chi\rho\epsilon\acute{\omega}\nu$. [...] è τὸ $\chi\rho\epsilon\acute{\omega}\nu$ a disporre [*verfügt*] l'accordo e con esso anche la cura-riguardosa [*Ruch*]»¹⁵⁹.

Nel momento in cui si volesse proseguire il parallelo con il pensiero della totalità dell'ente letto da Heidegger in Schelling, probabilmente τὸ $\chi\rho\epsilon\acute{\omega}\nu$ potrebbe corrispondere a ciò che là viene chiamato «amore». Senza volersi eccessivamente soffermare su questo rapporto, per evitare che diventi una forzatura, si segnala soltanto il fatto che nel testo del '36 l'amore veniva definito come «l'identità originaria che, come tale, lega pur mantenendo separato, il diverso e ciò che può essere per sé»¹⁶⁰; la funzione trascendentale dell'amore

¹⁵⁶ GA5, 368; tr. it. p. 343. Trad. modificata.

¹⁵⁷ Il termine "traccia" è utilizzato da Jacques Derrida, in particolare nella *Grammatologie*: «La traccia in cui si segna il rapporto all'altro, articola la sua possibilità su tutto il campo dell'ente, che la metafisica ha determinato come ente-presente a partire dal movimento occultato della traccia. Bisogna pensare la traccia prima dell'ente. Ma il movimento della traccia è necessariamente occultato, si produce come occultamento di sé. Quando l'altro si annuncia come tale, si presenta nella dissimulazione di sé». J. Derrida, *De la grammatologie*, Minuits, Paris 1967, p. 69; tr. it. S. Facioni, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1998, p. 54.

¹⁵⁸ «Nel $\chi\rho\epsilon\acute{\omega}\nu$ vigono gli stessi tratti della destinazione di presenza che abbiamo visto giocare nell'*ereignen*, nell'appropriare dell'*Ereignis*, dell'evento ad-propriante che quanto a sé si dis-propria sottraendosi all'appropriazione degli $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$, o con il termine ritrovato in Anassimandro alla connessione, alla $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ ». E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Guida, Napoli 2002, p. 193.

¹⁵⁹ GA5, 363; tr. it. p. 339. Trad. modificata.

¹⁶⁰ SCH, 153-154 (GA42, 222); tr. it. pp. 216-217.

pare essere proprio corrispondente a quella della «fruizione», in quanto anche l'amore, come abbiamo detto della fruizione, non è né la connessione in sé (il sistema o la *Fuge*), né l'«identità» o l'«accordo» (il "principio" della connessione), bensì una sorta di criterio lasciato dall'Essere stesso che permette alla connessione di disporre una struttura in cui raccogliere la totalità dell'ente¹⁶¹.

Dopo questa breve incursione nell'interpretazione heideggeriana del detto di Anassimandro (non s'è analizzato tutto il testo nella sua estensione, e men che meno in tutte le sue possibili aperture tematiche) si è aggiunto un ulteriore tassello alla ricostruzione dell'interpretazione heideggeriana del tema della totalità dell'ente, mostrando come nell'autore preplatonico egli veda un approccio pre-metafisico a tale tematica. È importante sottolineare il fatto che l'interpretazione di Anassimandro, anche se molto "personale" e molto determinata dalle categorie del pensiero heideggeriano, non coincide con la "proposta" heideggeriana. Infatti, seguendo il pensiero dell'autore e utilizzando le sue categorie, il pensiero di Anassimandro si colloca all'inizio del "primo inizio" della storia dell'Essere. Ciò significa che egli, in quanto inizio, appartiene a quella storia, che – come abbiamo visto precedentemente – conduce al pensiero di Hegel, Nietzsche e Schelling e alla *Machenschaft*, nella quale l'accadere dell'Essere è completamente dimenticato ("nel bene e nel male", infatti, «Il primo detto del pensiero iniziale e l'ultimo detto del pensiero finale conducono a farsi parola del Medesimo [*das Selbe*], ma non dicono l'Eguale [*das Gleiche*]»¹⁶²).

¹⁶¹ È interessante notare come nella letteratura secondaria agostiniana (quindi relativa alla fonte di tale termine) si sottolinei lo stesso parallelo: «Mi sembra che O'Donovan abbia proprio ragione con la sua doppia affermazione che "proprio come *fruitio* si presenta nei primi scritti di Agostino indipendentemente da *usus*, così *usus* non dipende da *fruitio*" e che, nel suo primitivo impiego, "utilizzo" è piuttosto chiaramente in opposizione ad "amore"» (p. 376). Successivamente, sembra chiaro che Agostino abbia stabilito l'accoppiata *usus* e *amor* prime di giungere a quella di *usus* e *fruitio*. Così fu davvero naturale che, quando unì *usus* e *fruitio*, *fruitio* e *amor* convergessero». W. S. Babcock, *Cupiditas e Caritas: il primo Agostino su amore e realizzazione*, in R. J. Neuhaus, *Agustine today*; tr. it. di P. Alborghetti, *Agostino oggi*, Jaka Book, Milano 2000, p. 22 n23. Il testo di O'Donovan è O. O'Donovan, *Usus and fruitio in Agustine*, *De Doctrina Christiana* 1, in «Journal of Theological Studies», 33 (1982), pp. 361-397; vedi anche D. Pagliacci, *Volere e amare. Agostino e la conversione del desiderio*, Città Nuova, Roma 2003, pp. 20ss. Cfr. anche, nella letteratura heideggeriana, P. Palumbo, *Heidegger e il pensare metafisico*, Rubbettino, Catanzaro 2001, pp. 74-76.

¹⁶² GA5, 333; tr. it. p. 310.

Ciò che spinge Heidegger a ritornare ad una lettura di Anassimandro è il fatto che egli, in quanto pensatore degli inizi della storia della metafisica, esperisce ancora l'Essere come differenza, anche se poi questo verrà sempre meno tematizzato, mentre verrà invece rivolta sempre più attenzione a ciò che ad Anassimandro (nella lettura heideggeriana) pareva essere l'eversione, ossia la presenza stabile "ostinata" dell'ente. L'interesse (o il "compito", come il nostro autore stesso avrebbe detto) che Heidegger si prefigge è quello di preparare un pensiero "post-metafisico", che dunque prenda atto della fine della possibilità della comprensione dell'Essere a partire dalla presenza, e che dunque possa pensare – a partire dai preplatonici, che rappresentano il punto in cui la storia del pensiero è iniziata e contemporaneamente il punto in cui questa stessa storia ha cominciato a dimenticare l'essere – la differenza come Essere, come *Wesung* dell'Essere, e conseguentemente l'essente inteso nella totalità dell'essente a partire da essa.

3.2.3. L'ARTICOLAZIONE HEIDEGGERIANA DELLA TOTALITÀ DELL'ENTE

In quest'ultima parte della ricerca verrà dunque presa in considerazione la forma della totalità dell'ente così come essa viene pensata da Heidegger, a partire dal termine *Fuge*.

Come s'è appena visto, il tema è introdotto da Heidegger in particolare nel corso dell'interpretazione del frammento di Anassimandro, con una mutazione di significato rispetto alla consueta e letterale traduzione lessicale, che sottrae il termine dall'ambito morale-giuridico e lo inserisce nell'ambito ontologico. In tale lettura, Heidegger esplicita già, come s'è cercato di mostrare precedentemente, il ruolo di tale figura, in quanto i passaggi che compie nell'interpretazione del frammento corrispondono (volutamente o meno) ai punti definitori fondamentali della figura del "sistema", così come viene trovata in Schelling, e determinano tutti assieme un modo di comprendere la totalità dell'ente profondamente differente da quella sistematica, in cui l'Essere possa emergere come differenza temporale continuamente riaffermantesi che determina l'ente.

Questa posizione raggiunta, tuttavia, secondo Heidegger corrisponde a quella originaria

del pensiero preplatonico di Anassimandro. Non è questo il punto d'arrivo progettato dal pensiero heideggeriano della storia dell'essere. Come s'è detto più volte, il pensiero degli autori preplatonici in genere svolge soltanto una funzione di "traccia" grazie alla quale è possibile far emergere una comprensione dell'essere differente rispetto a quella "scontata" nell'epoca contemporanea. Tale "traccia", a sua volta non si può trovare immediatamente nel pensiero di Anassimandro, Eraclito e degli altri autori, in quanto la lettura che il filosofo contemporaneo ne fa risente totalmente della comprensione dell'Essere in cui egli si trova. Il ritorno all'inizio della filosofia è quindi innanzitutto motivato, e successivamente anche guidato dall'esigenza di una nuova comprensione dell'essere dettata dall'epoca. Heidegger determina il suo tempo come "epoca della macchinazione", o "epoca della tecnica", ossia epoca in cui vige una comprensione dell'Essere completamente dimentica di esso. L'Essere si è completamente nascosto dietro l'ente, ossia dietro ciò che è determinato dal sistema delle categorie, e quest'ultimo domina completamente il regno dell'esperienza possibile, non soltanto dando la misura anche alla comprensione dell'Essere stesso, ma addirittura eliminando la necessità dell'Essere stesso per la comprensione dell'ente.

In questa situazione di totale oblio dell'Essere e della differenza, ci viene tuttavia consegnata dalla tradizione filosofica una questione e una domanda, quella appunto rivolta all'Essere, la quale continua anche oggi ad esser posta, seppur ricevendo risposte di insensatezza e di inutilità. Heidegger si prende il compito, in *Sein und Zeit*, di riproporre la problematicità della *Seinsfrage*, e di preparare [*vorbereiten*], come dirà nei *Beiträge zur Philosophie*, un nuovo inizio del pensiero. Come già detto, egli si servirà anche del confronto con gli autori del passato, al fine di recuperare – sia nei moderni, ma soprattutto nei greci – una traccia del fenomeno dell'Essere, che in tali autori ancora si manifestava, seppur in una struttura di pensiero che lo avrebbe condotto via via nell'oblio.

L'intento perseguito da Heidegger in tutti i suoi testi "postumi" (*Beiträge zur Philosophie* e gli altri testi affini), ma anche nei suoi saggi e discorsi pubblicati (o meno) in particolare

dagli anni '40 in poi¹⁶³, è quello di preparare l'avvento di un pensiero che, a partire dall'esperienza del pensiero greco originario, "inverta la rotta" e si apra a quell'impensato che nel corso della storia dell'Essere s'è via via nascosto, che corrisponde all'Essere stesso nella sua differenza.

All'inizio del capitolo si è cercato di riportare – anche se sommariamente – il panorama e la struttura fondamentale mediante la quale Heidegger pensa di poter preparare questo nuovo inizio del pensiero attorno alla figura chiave dell'*Ereignis*. In questa ricerca ci si è tuttavia focalizzati su una tematica specifica dell'ontologia heideggeriana, che è quella della totalità dell'ente, che dal nostro autore viene sì tematizzata, ma raramente viene resa oggetto di una trattazione specifica. La trasformazione del pensiero, a partire dal punto di partenza costituito dagli autori preplatonici, e qui in particolare da Anassimandro, deve allora anche coinvolgere tale tematica. La domanda che resta a mio avviso inespressa nelle trattazioni heideggeriane della concezione dell'unità e della totalità dell'ente proprie di Anassimandro (e degli altri autori preplatonici) riguarda il motivo per cui la fuga costituisca una concezione della connessione dell'ente differente rispetto al sistema. In altre parole, ci si chiede: qual è il carattere proprio e intrinseco della *Fuge* – così come Heidegger la pensa – che permette ad essa di lasciar essere nella totalità dell'essente il venire alla presenza dell'Essere in quanto evento, ossia nella sua differenza? Tale questione resta sottintesa e mai espressa nel pensiero metafisico che ha origine (ma non inizio) nel pensiero dei preplatonici, perché in esso vi è un impensato (che in quanto tale è stato) fondamentale.

La ricerca del "proprio" della *Fuge*, verrà affrontata a partire da alcuni passaggi dei cosiddetti *Schwarze Hefte* – i taccuini personali di Heidegger recentemente editi e chiamati in italiano col nome molto evocativo di "Quaderni neri" – presenti in particolare nel tomo

¹⁶³ Con ciò non s'intende affermare qualcosa in merito a "fasi" del pensiero heideggeriano. Non ritengo essenziale stabilire cronologicamente "svolte" o "mutamenti" del pensiero di Heidegger. In questa ricerca si è assunto che il pensiero di Heidegger si muova in modo unitario, abbia una coerenza di fondo, anche se modulata in differenti "fasi" e "livelli" di riflessione, così come affermano gli interpreti più fedeli al pensiero heideggeriano (come F.-W. Von Herrmann, P.-L. Coriando, I. Schüßler e altri). Cfr. F.-W. Von Herrmann, *Wege ins Ereignis*, op. cit., pp. 12ss; P.-L. Coriando, *Der letzte Gott als Anfang*, op. cit., §4.

corrispondente volume 97 della *Gesamtausgabe* (quindi nel quarto volume dell'edizione delle opere heideggeriane che raccoglie i famosi "quaderni")¹⁶⁴. Data la particolarità del testo e l'acceso dibattito che la pubblicazione di questi scritti ha provocato, ritengo necessaria una breve premessa ad essi, che tuttavia non sia troppo estesa e che non ci distolga dal filo conduttore della ricerca¹⁶⁵.

Gli *Schwarze Hefte* sono concretamente taccuini in tela cerata nera consegnati da Heidegger al *Deutsches Literaturarchiv* di Marbach a.N. verso la metà degli anni Settanta, col proposito che sarebbero dovuti essere pubblicati alla fine dell'edizione di tutte le opere sistematiche, di appunti, e inedite comprese nel piano della *Gesamtausgabe* da Heidegger stesso. Il motivo per cui questi taccuini hanno suscitato così tanto scandalo deriva da alcune sentenze e termini utilizzati da Heidegger durante la scrittura, che hanno permesso ad certi interpreti di accusare il filosofo di Meßkirch non solo di nazionalsocialismo, bensì anche di antisemitismo (accusa dal quale fino all'edizione di questi taccuini era stato immune)¹⁶⁶.

¹⁶⁴ GA97, *Anmerkungen I-V*, Hrsg. P. Trawny, Klostermann, Frankfurt a.M. 2015.

¹⁶⁵ Come letteratura critica di riferimento, è sufficiente rimandare ai seguenti testi, per avere un quadro sufficientemente completo dell'ampio dibattito (anche giornalistico) suscitato da tali testi e tuttora in corso: P. Trawny, *Heidegger und der Mithos der jüdischen Weltveschwörung*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2015 (3rd ed.); tr. it. C. Caradonna, *Heidegger e il mito della cospirazione ebraica*, Bompiani, Milano 2015; D. Di Cesare, *Heidegger e gli ebrei. I «Quaderni neri»*, Bollati Boringhieri, Torino 2014; F.-W. Von Herrmann, F. Alfieri, *Martin Heidegger. La verità dei Quaderni neri*, Morcelliana, Brescia 2016; R. M. Marafioti, *Gli Schwarze Hefte di Heidegger. Un "passaggio" del pensiero dell'essere*, Il melangolo, Genova 2016.

¹⁶⁶ Il dibattito attorno al nazionalsocialismo, più o meno filosofico, di Heidegger, iniziò non appena il regime nazista fu spodestato nel 1945 con l'estromissione e poi la reintegrazione del pensatore nel sistema dell'Università tedesca. Venne poi riacceso nel corso degli anni '90 da alcune pubblicazioni in merito, più o meno approfondite dal punto di vista testuale, come quelle di J. Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Paris 1987; tr. it. G. Zaccaria, *Dello spirito. Heidegger e la questione*, Feltrinelli, Milano 1989; V. Farias, *Heidegger y el nazismo*, 1987; tr. it. *Heidegger e il nazismo*, Bollati Boringhieri, Milano 1988; P. Lacoue-Labarthe, *La Fiction du politique: Heidegger, l'art et la politique*, Bourgois, Paris 1988; tr. it. G. Scibilia, *La finzione del politico. Heidegger, l'arte e la politica*, Il Melangolo, Genova 1991; E. Faye, *Heidegger: l'introduction du nazisme dans la philosophie: Autour des séminaires inédits de 1933-1935*, Albin Michel, Paris 2005; tr. it. L. Profeti, *Heidegger, l'introduzione del nazismo nella filosofia*, L'Asino D'oro, Torino 2012.

Non intendo trattare di questa polemica, e giustifico tale mancato approfondimento attraverso lo sguardo al “tipo” di testo che gli *Schwarze Hefte* sono. In un passaggio degli stessi, Heidegger scrive:

Queste “riflessioni [Überlegungen]” e tutte le precedenti non sono “aforismi” da intendersi come “massime di saggezza”, bensì avamposti invisibili – e posizioni di retroguardia nell’ambito del tentativo di una meditazione ancora indicibile per la conquista di una *via* verso il domandare di nuovo iniziale che, a differenza del pensiero metafisico, si chiama pensiero storico-ontologico [*seynsgeschichtliche Denken*]¹⁶⁷.

I testi dunque non sono una sorta di “diario filosofico” personale, né un testo “di lavoro”, bensì una originalissima forma di testo filosofico, redatto da Heidegger con perizia e pensato per essere pubblicato e divulgato¹⁶⁸. Essi sono invece propriamente il “laboratorio” di “ascolto dell’Essere” in cui Heidegger si cala¹⁶⁹. Essi dunque sono lo spazio in cui il pensatore Heidegger, calato in una situazione storica particolare, condensa le riflessioni che a lui scaturiscono “liberamente”, senza un obiettivo predeterminato: «Le *vie* sono a volte più decisive dei “risultati”»¹⁷⁰. Queste riflessioni [Überlegungen] e annotazioni

¹⁶⁷ GA95, *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39)*, Hrsg. P. Trawny, Klostermann, Frankfurt a.M. 2014, p. 274; tr. it. A. Iadicicco, *Quaderni Neri 1938/1939 [Riflessioni VII-XI]*, Bompiani, Milano 2016, p. 360.

¹⁶⁸ Questa è la tesi di P. Trawny: «Dato che le correzioni sono poche e gli appunti non si presentano sempre in forma aforistica, è improbabile che siano scritti direttamente nel rispettivo quaderno. Non ci sono rimaste stesure precedenti, che pur devono esserci state. Questi testi non sono dunque semplici annotazioni private o addirittura banali appunti. Si tratta di elaborati scritti filosofici». P. Trawny, *Heidegger e il mito della cospirazione ebraica*, op. cit., p. 13. Fabris accosta questi testi allo *Zibaldone* di Giacomo Leopardi, anche se tuttavia i due testi hanno nettamente un carattere differente. Cfr. A. Fabris, *Premessa*, in A. Fabris (ed.), *Metafisica e antisemitismo. I Quaderni neri di Heidegger tra filosofia e politica*, ETS, Pisa 2014, p. 7.

¹⁶⁹ R. M. Marafioti, *Gli Schwarze Hefte di Heidegger*, op. cit., p. 52.

¹⁷⁰ GA94, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931/38)*, Hrsg. P. Trawny, Klostermann, Frankfurt a.M. 2014, p. 492; tr. it. A. Iadicicco, *Quaderni Neri 1931/1938 [Riflessioni II-VI]*, Bompiani, Milano 2015, p. 642.

[*Anmerkungen*] diverranno poi materiale per la costruzione dei testi inediti heideggeriani (*Beiträge zur Philosophie* e gli altri testi affini), i quali a loro volta, essendo di natura “esoterica”, vengono da Heidegger ulteriormente mediati per confluire nei contenuti delle lezioni, dei seminari e delle conferenze pubbliche¹⁷¹. Ciò non significa né che i pensieri dei taccuini siano il vero e sufficientemente approfondito contenuto di tutti gli altri testi heideggeriani (in quanto, ad esempio, i trattati heideggeriani editi postumi sono molto più ricchi dal punto di vista dell’articolazione del pensiero rispetto a questi testi, e le lezioni, secondo esempio, hanno un livello di approfondimento degli autori a cui Heidegger si riferisce che nei taccuini non si trova), e nemmeno che tutto il contenuto dei taccuini sia meglio espresso dagli altri testi, rendendo così i primi “inutili”. Heidegger operava dunque chiaramente per continue e successive mediazioni tra il contenuto delle sue intuizioni filosofiche “epocali” e il linguaggio e la concettualità comune (per quanto i testi “pubblici” – molto meno le lezioni – risultassero di difficile comprensione ai non esperti del linguaggio dell’autore), decidendo poi in sede di pubblicazione delle sue opere, di restituire questo percorso inversamente rispetto alla sua genesi, pensando così di renderlo totalmente accessibile al pubblico degli studiosi.

Posto che questa sia la forma degli *Schwarze Hefte*, non si rende allora necessaria una interpretazione integrale del testo, nonché una dissertazione in merito alle questioni oggi molto dibattute; è sufficiente, in questa sede, estrapolare alcuni contenuti e alcuni movimenti di pensiero decisivi per la presente ricerca.

Il passaggio a mio avviso fondamentale, contenuto nel IV taccuino di annotazioni [*Anmerkungen*], è il seguente: «Die Fuge flieht die Fuge. Dies ist das Wesende im Brauch. Es ist das Wesen des Unter-Schieds»¹⁷². In italiano esso può essere reso in questo modo: «La Fuga fugge la Fuga. Questo è quel che dà l’essenza della fruizione. È l’essenza della differenza»¹⁷³. La frase è parte di un passaggio molto più articolato, complesso e ricco di

¹⁷¹ R. M. Marafioti, *Gli Schwarze Hefte di Heidegger*, op. cit., p. 53ss.

¹⁷² GA97, 351.

¹⁷³ La traduzione letterale di «das Wesende» sarebbe «l’essenziante». Alessandra Iadicicco, nella traduzione dei *Beiträge zur Philosophie* utilizza per tale espressione il sintagma «ciò che è

riferimenti, ma già nella sua brevità contiene quattro elementi fondamentali: la Fuga [*Fuge*], il fuggire/la fuga [*fliehen/Flucht*], la fruizione [*Brauch*] e la differenza [*Unterschied*].

Sul tema della differenza s'è già scritto in precedenza, così come sul tema della fruizione, che dovrà però essere ripreso. Il significato del termine "Fuga" è stato avvicinato mediante l'analisi etimologica, e mediante l'analisi della sua funzione all'interno della sentenza di Anassimandro interpretata da Heidegger. Il secondo termine, tuttavia, ci obbliga a rimettere in discussione il significato che sembrava si fosse assicurato, il quanto la frase «La Fuga fugge la Fuga» è quantomeno controversa.

L'espressione può essere interpretata a partire dal significato sotteso nel verbo «*fliehen*» (fuggire) e nel corrispondente sostantivo «*Flucht*» (fuga), il quale viene utilizzato da Heidegger fin dai primi tempi della sua riflessione filosofica (ad esempio, nel corso *Einführung in der phänomenologische Forschung*, tenuto come primo corso a Marburg nel semestre invernale del 1923/24, dove vengono anticipati moltissimi temi che poi confluiranno in *Sein und Zeit*)¹⁷⁴. Il tema viene poi anche ripreso in *Essere e tempo*, nel §40 intitolato *La situazione emotiva fondamentale dell'angoscia come apertura eminente dell'Esserci* [*§40 Die Grundbefindlichkeit der Angst als eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins*]¹⁷⁵. In tale paragrafo, si parla di una «fuga dell'Esserci dinanzi a se stesso in quanto poter-essere-se-stesso autentico»¹⁷⁶. Senza entrare nel dettaglio di ciò che qui è trattato tematicamente, è utile soffermarsi su alcune osservazioni che Heidegger compie in merito a tale "fuga". Dopo tale affermazione egli scrive, infatti:

Nel davanti-a-che [*Wovor*] della fuga l'esserci in realtà si insegue, sta "dietro" a se stesso.

Solo perché, in virtù dell'apertura che gli è propria, l'esserci è condotto in senso ontologico

essenzialmente presente», associandola all'espressione, più frequente nel testo, «*das Anwesende*», derivato di «*anwesen*», «essere presente», «venire alla presenza». Ho scelto di usare la suddetta traduzione per sottolineare la sfumatura "attiva" del tempo participio presente. Cfr. GA65, 46; tr. it. p. 72.

¹⁷⁴ GA17, 284ss.

¹⁷⁵ SZ, 184 (GA2, 244); tr. it. p. 225.

¹⁷⁶ GA2, 245 (SZ, 184); tr. it. p. 225.

ed essenziale in cospetto di se stesso, esso può fuggire *davanti* a se stesso. Questa diversione deiettiva *non* permette certamente di *cogliere* [erfasst] il davanti-a-che della fuga, e meno ancora permette di esperirlo in una conversione. Ma è indubitabile che il davanti-a-che “ci” è aperto nella diversione *da* esso. La diversione ontico-esistentiva, in virtù del suo carattere di apertura, offre fenomenicamente la possibilità di cogliere in termini ontologico-esistenziali in davanti-a-che della fuga come tale¹⁷⁷.

Osservando formalmente la questione, senza quindi entrare approfonditamente nel contesto in cui il brano è situato, e senza occuparsi dell’argomento per cui Heidegger accenna alla “fuga”, è comunque interessante il fatto che la fuga non consista solamente una “diversione”, in cui ciò «davanti-a-cui» essa diverge è abbandonato; essa, al contrario, è una diversione che “fugge” da qualcosa. Questo «davanti-a-che» che è fuggito (in senso transitivo) dalla fuga deve essere, secondo Heidegger, «aperto nella diversione da esso». Il divergere “di fatto” (la «diversione ontico-esistentiva») dal davanti-a-che è in realtà un aggancio “essenziale” («ontologico-esistenziale») allo stesso davanti-a-che fuggito.

In questo senso, la fuga richiama il tema del rapporto tra «sì» e «no» evocato nei *Beiträge zur Philosophie*. In particolare, il fenomeno della negazione è approfondito da Heidegger in questo frammento tratto dal §90:

In essa [nella negazione] si tende subito a vedere soltanto il rifiuto, la rimozione, il ribasso e addirittura il dissolvimento. Queste forme della negazione non solo si diffondono di frequente, ma sono quelle che corrispondono nel modo più immediato alla rappresentazione corrente del «no». Non si pensa perciò alla possibilità che la negazione possa avere una essenza ancora più profonda del «sì»; tanto più che anche il sì è subito considerato nel senso di ogni forma di approvazione, altrettanto superficialmente che il no¹⁷⁸.

¹⁷⁷ GA2, 245-246 (SZ, 184-185); tr. it. p. 226.

¹⁷⁸ GA65, 178; tr. it. p. 189. Sul «sì» “originario”: «Se il “sì” del “fare” e del “vivere esperienze” determina in maniera così esclusiva la realtà del reale, quanto riprovevole dovrà sembrare tutto ciò che è “no” e “non”! Infatti la decisione del “non” e sul “no” dipende sempre dal modo in cui immediatamente e inavvertitamente l’idea corrente del “sì” si è innalzata al “sì” per eccellenza,

Il «no» – come anche la fuga [*Flucht*] – è percorso da una doppiezza semantica di fondo: da una parte è il «salto-via-da [*Ab-sprung*]»¹⁷⁹, il prendere le distanze da una determinata posizione; dall'altra, come afferma Heidegger, «Tale negazione non si accontenta certo del salto-via-da che si limita a lasciare dietro di sé, ma si sviluppa nel liberare...»¹⁸⁰.

Il tema ha una fondamentale influenza nel seguente passo dei *Taccuini*, che riguarda proprio il tema della Fuga in quanto fuga/fuggire:

Die Fuge ist als die Flucht nie ein bloßes »Weg von«, das blindlings sich nur in ein »Fort« stürzt. Die Fuge ist die Flucht *vor* der Freye, die sie flüchtig behält (rettet) *in* die Einfalt des Enteignens. So fügt die Fuge die weiteste Weite, innerhalb deren sie und in die sie ihr Wesen und mit i h m die Stille ein-holt (Λ)¹⁸¹.

Il fuggire della Fuga di fronte a se stessa, dunque, non implica semplicemente che essa non arrivi ad una piena «autotrasparenza» di sé con se stessa, ma anche che in questo essa è tuttavia sempre aperta a se stessa. La Fuga, in quanto essenzialmente «accordo [*Fug*]»

quello che fornisce la misura di ogni “no”». GA65, 246-247; tr. it. p. 251. Su questa tematica, cfr. in particolare A. Cover, *Essere e negatività nei «Beiträge sur Philosophie» di M. Heidegger: linee per uno sviluppo del problema dalle prime lezioni friburghesi alla Abhandlung «Hegel. 1. Die Negativität» (1938/39, 1941)*, in «Verifiche», 22 (1993), pp. 319-363.

¹⁷⁹ GA65, 178; tr. it. p. 189.

¹⁸⁰ GA65, 180; tr. it. p. 190. La citazione completa sarebbe: «Tale negazione non si accontenta certo del salto-via-da che si limita a lasciare dietro di sé, ma si sviluppa nel liberare il primo inizio e la sua storia iniziale e nel riporre ciò che in tal modo è liberato nel possesso dell'inizio». Heidegger qui, parlando del passaggio dal primo all'altro inizio, usa il verbo «liberare [*befreien*]». Casucci su questo scrive: «Il nascondimento non è mai qualcosa di stabile, di definito, come troppo semplicemente potrebbe venir pensato, avallando così una certa interpretazione che tende ad etichettare Heidegger come un pensatore del 'negativo' e della 'negatività'». M. Casucci, *L'essenza della libertà in Martin Heidegger*, Rocco Carrabba, Lanciano 2007, p. 143.

¹⁸¹ GA97, 359. La traduzione letterale del brano è la seguente: «La Fuga in quanto fuga non è mai un semplice “via-da”, il quale alla cieca si rovescia soltanto in un “via”. La Fuga è la fuga *davanti* al Libero, la quale si comporta in modo fugace (salva) *nella* semplicità dell'espropriare. Così la Fuga connette la più ampia ampiezza, all'interno della quale e nella quale essa riguadagna la sua essenza e con essa il silenzio (Λ)».

disposto dalla «fruizione [*Brauch*]» dell'Essere come differenza, si mantiene nella sua essenza nella «semplicità dell'espropriare», ossia nel "velarsi" dell'Essere necessario che lascia emergere gli enti. In questo "velarsi" dell'Essere proprio del suo presentarsi e del suo lasciar-essere gli enti, costituisce secondo Heidegger ciò che precedentemente s'è chiamato l'«impensato» del pensiero occidentale.

Questo impensato è espresso dall'autore in modo esplicito ed evocativo al termine dell'ultimo suo seminario universitario, tenuto presso l'Università di Freiburg nel semestre invernale 1966/67 sotto forma di "seminario riservato", su invito di Eugen Fink, che figura come co-conduttore degli incontri. Il seminario intendeva essere un colloquio col pensiero di Eraclito, effettuato da Heidegger e Fink a partire dalle interpretazioni dei frammenti proprie di ciascuno. Il testo del seminario, registrato a mano direttamente da F.-W. Von Herrmann, allora assistente di Fink, venne pubblicato da Heidegger stesso nel 1970 su suggerimento di Jean Beaufret.

Al termine del colloquio, durante il quale i due filosofi confrontano apertamente e senza alcuna pretesa di verità le proprie letture dei frammenti e del complesso del pensiero eracliteo, Heidegger chiude il discorso indicando quella che a suo parere costituisce l'«immane provocazione [*ungeheure Herausforderung*]» lasciata dai greci ai nostri tempi¹⁸². Tale provocazione non consiste in qualcosa che i greci (e in questo testo Eraclito in particolare) avrebbero pensato e che nella storia del pensiero è stato abbandonato, bensì all'opposto nel loro «impensato» [*Ungedachtes*], il quale ad avviso di Heidegger «determina il loro pensiero e il pensato di tutta la storia»¹⁸³. Questa posizione è resa possibile dalla convinzione heideggeriana della fine della "storia dell'Essere" intesa come storia dell'oblio dell'Essere (ossia la storia così come è dai greci fino alla contemporaneità), cui anche precedentemente s'è accennato. Tale posizione è ripresa anche nei testi contenuti nel quarto volume dell'edizione dei *Quaderni neri* con l'espressione «escatologia dell'essere», la quale a sua volta già era stata menzionata di sfuggita nel precedentemente considerato saggio sul

¹⁸² GA15, 258; tr. it. pp. 220-221.

¹⁸³ GA15, 261; tr. it. p. 223.

pensiero di Anassimandro¹⁸⁴.

L'«impensato» – e tuttavia esperito – del pensiero greco è ἡ ἀλήθεια:

In tutta la filosofia greca non c'è nulla sull'ἀλήθεια *in quanto* ἀλήθεια. Nel paragrafo 44b di *Essere e tempo* si dice, in riferimento alla ἀλήθεια: “La traduzione con la parola ‘verità’ e, più ancora, le definizioni concettuali teoretiche di questa espressione, coprono il senso di ciò che i Greci ponevano ‘ovviamente’, come comprensione prefilosofica, alla base di un uso terminologico di ἀλήθεια. La ἀλήθεια, pensata *in quanto* ἀλήθεια, non ha nulla a che vedere con “verità”, bensì significa svelatezza [*Unverborgenheit*]¹⁸⁵.”

Tale questione emerge anche in un altro scritto di Heidegger risalente a quegli anni, ossia il saggio contenuto nella raccolta *Zur Sache des Denkens* edita nel 1969 da Heidegger presso Max Niemeyer, dal titolo *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* risalente al 1964. In questo saggio viene collegata la nozione di ἀλήθεια a quella di *Lichtung*, termine

¹⁸⁴ «L'escatologia dell'essere è un “superamento” [*Verwindung*] della storia dell'essere – la quale rappresenta a sua volta una dimensione originaria rispetto alla storiografia [*Historie*] – in quanto pensa il darsi delle epoche storiche a partire dalla sottrazione dell'essere stesso. Heidegger sostiene che con l'esperienza del ritrarsi dell'essere (del “*Seyn*”) nella storia dell'essere, il carattere più propriamente storico è superato e l'espressione “storia dell'essere” diventa inappropriata». R. M. Marafioti, *Gli Schwarze Hefte di Heidegger*, p. 43 n 14. Oppure: «Il concetto del pensiero iniziale indica verso il primo inizio della storia dell'essere [*Seynsgeschichte*], ricorda ciò che in esso è rimasto impensato e risale così al primo ἔσχατον dell'essere stesso». R. M. Marafioti, *Gli Schwarze Hefte di Heidegger*, p. 43. Cfr. GA97, 222-223, 253-254, 283, 379, 412. Tale posizione corrisponde con quella menzionata precedentemente di Reiner Schürmann (apparsa in verità molti anni prima dell'edizione sia dei *Quaderni neri*, sia dei cosiddetti “scritti postumi”) che parla dell'ipotesi fondamentale di Heidegger di una «chiusura» della metafisica. R. Schürmann, *Dai principi all'anarchia*, pp. 75ss.

¹⁸⁵ GA15, 262; tr. it. p. 223. Un testo classico fondamentale per la comprensione della concezione heideggeriana della verità, confrontata in particolare alla concezione della fenomenologia husserliana è E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, De Gruyter, Berlin 1967. Una analisi invece che ripercorre il percorso decostruttivo heideggeriano dal concetto di verità come “correttezza” a quello greco originario di ἀλήθεια è M. Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Vrin, Paris 1990; ed. it. M. Marassi, *Heidegger e le parole dell'origine*, Vita&pensiero, Milano 1997. Per quanto riguarda invece la concezione dell'ἀλήθεια a partire dai *Beiträge zur Philosophie*, cfr. sempre F.-W. Von Herrmann, *Wege ins Ereignis*, op. cit.

tipicamente heideggeriano, indicante l'apertura propria dell'Essere che costituisce il livello "zero" del pensiero fenomenologico trascendentale di Heidegger: la *Lichtung* (che in genere viene tradotto con "radura" o "diradamento"), è ciò che «concede anzitutto la possibilità del cammino verso la presenza [*Anwesenheit*] e a questa stessa la possibilità di venire alla presenza [*Anwesen*]. Noi dobbiamo pensare l'ἀλήθεια, la non-ascosità, la disvelatezza [*Unverborgenheit*] come la *Lichtung*, che sola concede essere e pensiero, il loro venire alla presenza l'uno all'altro e per l'altro»¹⁸⁶. La questione viene ulteriormente approfondita e ne viene messo in evidenza il carattere "oscuro", ossia l'aspetto che ad un primo sguardo potrebbe esser definito "negativo":

Esperito e pensato è solo ciò che l'Ἀλήθεια come *Lichtung* concede, non ciò che essa è come tale. Questo resta nascosto. Accade per caso? Accade solo in seguito ad una trascuratezza del pensiero umano? O accade perché il nascondersi [*Sichverbergen*], l'ascosità [*Verborgenheit*], la Λήθη appartiene alla Ἀ-Ἀλήθεια non come semplice aggiunta, non come l'ombra appartiene alla luce, ma come il cuore dell'Ἀλήθεια?¹⁸⁷.

La ἀλήθεια, che indica il carattere principale dell'Essere (fin a partire dall'identificazione del *verum* come trascendentale dell'*esse* nel pensiero medievale e forse anche prima), ha dunque come momento imprescindibile della propria essenza il passaggio della Λήθη, ossia del "nascondimento", del "velamento", della non-verità o "non-svelatezza". Secondo Heidegger la verità, originariamente esperita dai greci, ha carattere negativo, ossia corrisponde all'uscita dallo stato iniziale di velamento e nascondimento. Il termine *Lichtung*, *topos* importantissimo del pensiero heideggeriano, vien fatto corrispondere non al termine *Licht*, che significa luce, e che quindi dice di un positivo originario, di cui il negativo (l'ombra) è soltanto negazione. Per Heidegger *Lichtung* in tedesco deriva dal verbo *lichten* che significa "diradare", "creare una radura". Nel seminario su Eraclito, infatti, Heidegger afferma:

¹⁸⁶ GA14, 84; tr. it. p. 176.

¹⁸⁷ GA14, 88; tr. it. p. 179.

Diradamento [*Lichtung*] vuol dire: diradare, disancorare, sfrondare. Ciò non significa che lì, dove dirada il diradamento, sia chiaro. Il diradato è il libero, l'aperto e al tempo stesso, il diradato di un che di velantesi. Il diradamento non lo possiamo comprendere a partire dalla luce, bensì lo dobbiamo comprendere a partire da ciò che è greco¹⁸⁸.

Il breve accenno a questo enorme tema del pensiero heideggeriano, che in un certo senso è già stato trattato – perlomeno dal punto di vista diacronico – nella discussione attorno alla «storia dell'Essere», è funzionale alla sottolineatura di un aspetto – questa volta sincronico – del pensiero dell'Essere imprescindibile per avanzare nella comprensione del pensiero della totalità dell'ente proposto da Heidegger.

Il fatto che «la Fuga fugge la Fuga» significa allora che essa corrisponde in questo modo alla “traccia” dell'Essere (che Heidegger chiama *Brauch* [fruizione]), in quanto è l'Essere stesso che per manifestarsi avviene innanzitutto come «radura», ossia come apertura di uno spazio “libero”/“liberato” in cui l'ente può fare la sua apparizione. La Fuga, dunque, in quanto accordo della fruizione, si ritira; ciò avviene non per semplice specularità, ma perché se la Fuga non si ritirasse, e non restasse “fuori di sé”, ma se fosse una connessione destinata a coincidere con se stessa, ad avere una disposizione ultima definitiva, giungerebbe ad essere accordo stabilmente compiuto improntato da una “traccia” che evidentemente non può essere quello dell'Essere come differenza, bensì dell'essere metafisico il cui carattere ultimo è la stabilità e la presenza. Questo è il fallo in cui Schelling, Nietzsche e Hegel, necessariamente – secondo Heidegger – sarebbero caduti (perlomeno in merito alla questione di cui questa ricerca si occupa), in quanto la loro concezione della connessione della totalità dell'ente si basava necessariamente (data l'epoca della storia dell'Essere in cui gli autori sono collocati) sull'essere come presenza, e quindi sul sistema delle categorie fondato nell'*Einbildungskraft*.

In virtù dei significati e delle indicazioni trasmesse mediante l'ascolto delle parole e del linguaggio, Heidegger arriva a pensare – maggiormente nei *Quaderni neri*, e meno nei testi postumi e nelle lezioni – ad una connessione della totalità dell'ente che vada oltre quella

¹⁸⁸ GA15, 262; tr. it. p. 224.

del sistema, ossia che non dipenda dal pensiero sistematico-matematico e che non sia mai caratterizzato dalla presenza stabile come carattere della connessione. O meglio: Heidegger non giunge propriamente a pensare tale connessione, in quanto egli non si pensa annunciatore del pensiero del nuovo inizio. Si pensa piuttosto – per usare una immagine altisonante – come “profeta” del nuovo inizio del pensiero, in maniera molto simile a Nietzsche (col quale, nonostante le critiche e le prese di distanza, egli condivide molto di più di quanto si possa pensare). L’importanza del linguaggio e del farsi-parola della Fuga «fuggente [*fliehenden*]» è sottolineata in un passaggio tratto sempre dello stesso taccuino:

Das Fugenhafte im Brauch, und zwar im Sinne des Fliehenden, verlangt vom Denken, daß es eigens in die Sprache kommt; denn hierin west das Ereignis befremdlich gegenüber allem Sein vor der Kehr, gegenüber jeder »Transzendenz«, sei sie ontologisch oder ontisch-theologisch. Das ehemals noch unter diesem Titel groß Gedachte (Kants Begriff des Transzendentalen, Hegels Begriff der Idee der Idee, Schellings Begriff des Absoluten) ist inzwischen zu der faden Vorstellung des Umgreifenden herabgesunken. Die Unbildung der Zeit nimmt dies in ihrer Angst vor dem Denken als den Aufstieg in das Metaphysische¹⁸⁹.

È molto interessante, a mio avviso, notare come, secondo l’autore, il venire alla parola di «ciò-che-si-connette-nella-Fuga» (ossia la totalità dell’ente considerata a partire dalla Fuga, e non più dal sistema trascendentale) sia concomitante con l’accadere [*wesen*] della *Kehr*, qui detta «torsione [*Kehr*]» forse per evidenziare il fatto – spesso sottolineato negli scritti postumi ed in alcuni saggi – che la svolta non riguarda primariamente Heidegger ed il suo pensiero, bensì che essa riguardi innanzitutto un mutamento e un “torcersi”, uno “svoltare” dell’Essere stesso, che si mostra «sconcertante» per le categorie dell’ontologia metafisica.

¹⁸⁹ GA97, 352. La traduzione letterale del brano è la seguente: «Ciò-che-si-connette-nella-Fuga [*Fugenhaf*] nella fruizione, e cioè nel senso del fuggente, esige dal pensiero che esso giunga espressamente al linguaggio; allora qui è-essenzialmente l’evento in modo sconcertante contro tutto l’essere prima della torsione, contro ogni “trascendenza”, sia essa ontologica o onto-teologica. Ciò che sotto questo titolo un tempo era pensato grandemente (il concetto kantiano del trascendentale, il concetto hegeliano dell’idea dell’idea, il concetto schellinghiano dell’assoluto) è caduto nel mezzo dell’insulsa rappresentazione del comprensibile. La non-formazione [*Unbildung*] del tempo porta questo nella sua angoscia di fronte al pensiero in quanto ascesa nel metafisico».

Inoltre è impossibile non notare che per indicare la metafisica da cui la Fuga si allontana, Heidegger indica proprio i due autori precedentemente citati, quelli che tradizionalmente sono più legati al concetto di “sistema” (mancano Hegel e Nietzsche, in quanto il primo è considerato da Heidegger principalmente per altre tematiche, ed il secondo è considerato – non da Heidegger, come abbiamo visto – il pensatore “anti-sistema” per antonomasia). Va detto, tuttavia, che qui Heidegger non guarda ai tre autori solo in senso negativo, bensì – come d’altronde aveva sempre fatto nelle sue lezioni di interpretazione – afferma che essi avevano avuto intuizioni che non solo non hanno potuto portare fino alle loro estreme conseguenze (l’essenza del male in Schelling, la radice comune delle facoltà conoscitive in Kant...), ma che poi “il tempo”, ossia i lettori e i commentatori di questi autori, non ha saputo continuare a far risuonare quell’appello di difficile ascolto.

Riporto ora più ampiamente passo dal quale è stata tratta la sentenza «la Fuga fugge la Fuga»:

Das Ereignis ist selbst die Fuge seines Wesens - denn es flieht in die Verfügung des Ereignens *aus* dem Unter-Schied des Brauchs [...]. Auf dieser Flucht erscheint es im Anschein des Gegen über zum Menschen und dieser selber erscheint als ortlos. Der Brauch flieht vor dem Schied als solchem - d. h. vor der Stille.

Aber zugleich ist es zweideutig und zwar hier unumgänglich zweideutig, wenn wir sagen, das Ereignis sei die Fuge seines Wesens. Es ist Fuge als jene Flucht. Aber Flucht ist die Fuge nur, insofern sie die Verfügung ist - ereignend - von Gebrauchen der Schonung und Sichverbrauchen in die Gelassenheit.

Dies aber ist der Fug, das Sicheigensgehören ins Wesen, daß die Verfügung flüchtig (fliehend) ist und die Flucht verfügbar -

Die Fuge ist Fuge, dies ist der Fug und als dieser ist er vom Fliehen her gedacht der Un-fug. [...]

Die Fuge flieht die Fuge. Dies ist das Wesende im Brauch. Es ist das Wesen des Unter-Schieds.

Es ist die Un-ruhe der Stille des Ratsals.

Füglich, im besagten Sinne von fügen als Verfügen, Fliehen und Gehören, ist das ~~Seyn~~.

Aber die Flucht? Wovor, wohin und wie flieht das Ereignis, so zwar, daß dieses Fliehen kein Preisgeben ist.

Das Ereignis flieht aus der Verfügung in die Wahr aus der Schonung - und doch ist die Verfügung nichts anderes als die Stille von Schonung und Gelassenheit¹⁹⁰.

In questo brano si ripetono, sicuramente in un linguaggio più arduo e contorto, i passaggi precedentemente ricordati. Emerge tuttavia anche qualcosa di importante e originale. Infatti, in primo luogo, nel momento in cui Heidegger afferma che «la fruizione fugge davanti alla separazione in quanto tale – cioè davanti al silenzio», a mio avviso si intende qui un passaggio fondamentale, necessario per comprendere la dinamica dell'evento: la "traccia" lasciata dall'Essere nell'accordo della Fuga, nonostante in qualche modo sia aperta nei confronti di una «separazione» tra uomo ed Essere (tra un «di-contro [Gegen]» – l'Essere – e un «senza luogo [ortlos]» – l'uomo), non è mai vera separazione, ma dice sempre di un collegamento e di un bisogno reciproco. Tale tema è centrale soprattutto nei *Beiträge zur Philosophie*, in cui si afferma che «l'Essere ha bisogno [braucht] dell'uomo per essere essenzialmente e l'uomo appartiene all'Essere per compiere la sua estrema determinazione in quanto esser-ci. [...] Questo rimbalzo [Gegenschwung] di aver bisogno e

¹⁹⁰ GA97, 350-351. La traduzione letterale del brano è la seguente: «L'evento è esso stesso la Fuga della sua essenza – dunque esso fugge nella disposizione [Verfügung] dell'appropriarsi-nell'evento [Ereignen] a partire dalla di-fferenza della fruizione [...]. Da questa fuga [Flucht] esso appare nell'apparenza [Anschein] del di-contro all'uomo e a questo stesso appare come senza luogo. La fruizione fugge davanti alla separazione in quanto tale – cioè davanti al silenzio. Tuttavia è nel contempo ambiguo, e qui è indispensabilmente ambiguo quando noi diciamo che l'evento è la Fuga della sua essenza. Esso è Fuga [Fuge] come ogni fuga [Flucht]. Ma la fuga [Flucht] è Fuga [Fuge] solo in quanto essa è la disposizione – appropriante – dell'utilizzo [Gebrauch] dell'aver-riguardo [Schonung] e del consumarsi [Verbrauchen] nell'abbandono. Questo però è l'accordo [Fug], l'appartenere-propriadamente-a-sé-stesso nell'essenza, che è la disposizione fugace (che fugge) e la fuga [Flucht] che dispone – La Fuga [Fuge] è Fuga, questa è l'accordo e, in quanto esso è questo, a partire dal fuggire {è} pensato il dis-accordo [Un-fug]. [...] La Fuga fugge la Fuga. Questo è l'essenziale nella fruizione. È l'essenza della di-fferenza. È l'in-quietudine [Un-ruhe] del silenzio dell'indicazione [Ratsal]. L'Essere è concorde [Füglich], nel senso che s'è detto del connettere in quanto disporre, fuggire e appartenere. Ma la fuga [Flucht]? Davanti a che, dove e come fugge l'evento, in modo che questo fuggire non sia un lasciare? L'evento fugge dalla disposizione nel Vero a partire dall'aver-riguardo – e però la disposizione non è nient'altro che il silenzio dell'aver-riguardo e l'abbandono.

appartenere costituisce l'Essere come evento...»¹⁹¹.

In secondo luogo, è interessante l'ambiguità tra *Fuge* e *Flucht* propria dell'evento (della connessione scaturente da esso). In essa si nota la volontà di pensare una connessione che, nello stesso momento in cui essa connette, non appare come tale, e viceversa, in quanto non appare e fugge se stessa, essa connette. In tale dinamica è coinvolto (come fondamento "abissale", ovviamente) l'Essere come ἀλήθεια («Vero») e quindi anche come «abbandono», il quale, allora, non è solamente un carattere dell'Essere della metafisica, bensì è imprescindibile per l'essenza stessa dell'Essere come differenza. Ciò che caratterizza la metafisica, come sopra si diceva, non è la fine dell'abbandono dell'Essere e la fine del velarsi dell'Essere, bensì solamente la fine dell'oblio e della dimenticanza della fondamentale componente "abissale" dell'Essere come ἀλήθεια, ossia della differenza.

Infine si noti come nella domanda finale riemerge quel «Wovon», «davanti a che», che richiama quello già presente in *Essere e tempo* e citato precedentemente, che si riferiva a ciò che la fuga fuggiva, ma senza rinunciare ad un legame essenziale con esso.

Per completare il quadro, ci riferiamo infine ai due altri termini fondamentali appartenenti all'area semantica *-fug-*, che Heidegger aveva utilizzato per commentare il

¹⁹¹ GA65, 251; tr. it. p. 255. Questo tema è centrale perché rappresenta il cardine attorno a cui ruota la differenza tra il pensiero heideggeriano e la metafisica classica in merito al rapporto tra essente ed essere. In un altro passo, Heidegger dice: «l'Essere (in quanto evento) ha bisogno [*braucht*] dell'ente per essere essenzialmente». GA65, 30; tr. it. p. 58. Strummiello su questo scrive: «Questa coappartenenza rende chiaro il senso del sacrificio dell'ente che il pensiero dell'altro inizio richiede: non si tratta qui di abbandonare l'ente per concentrarsi sull'essere, ma, inversamente, di rinunciare all'essere come il fondamento dell'ente, rinunciare cioè alla differenza come meccanismo esplicativo dell'ente in generale. [...] Il sacrificio dell'ente non è la sottomissione dell'ente all'essere – nulla sarebbe più metafisico di questa concezione – ma il suo sganciamento da ogni fondazione oggettiva: l'ente è sacrificato in quanto gli è sottratta la sicurezza». G. Strummiello, *L'altro inizio del pensiero. I "Beiträge zur Philosophie" di Martin Heidegger*, pp. 162-163. Ho trattato la questione in S. Veluti, *Dinamica dell'evento*, pp. 849ss. Cfr. anche G. Strummiello, *L'altro inizio del pensiero. I "Beiträge zur Philosophie" di Martin Heidegger*, p. 167; A. Magris, *I concetti fondamentali dei "Beiträge" di Heidegger*, p. 262. Per un collocamento preciso della *Schwingung* e della *Gegenschwingung* all'interno dei *Beiträge*; C. Esposito, *Die Geschichte des letzten Gottes in Heideggers "Beiträge zur Philosophie"*, p. 45; V. Vitiello, *Seyn als Wesung. Heidegger e il nichilismo*, in «Aut Aut», 248-249 (1992), pp. 88-89.

sistema di Schelling, ossia *Fügung* e *Gefüge*.

Il primo termine, come s'è visto precedentemente, in tedesco equivale da una parte ai termini latini *conjunctio* e *junctura*, indicando "il complesso del rapporto di connessione e delle parti che si connettono tramite il rapporto", corrispondendo anche ai termini latini *acomodatio* e *ordinatio*. Dall'altra parte indica «Ciò che si trova nella sua connessione al di fuori di tutti i calcoli umani, agire dirigendosi a un risultato o a risultati, la disposizione [*Anordnung*] risultante dall'agire stando nelle proprie connessioni al di fuori di ogni calcolo umano», come nella citazione tratta da Lessing «ich weiß doch gewiß daß es eine Fügung des Himmels ist [*lett. io so per certo che questa è una disposizione del cielo*]»¹⁹².

Nel corso dei *Quaderni neri* vien detto della *Fügung*:

Die Strenge - aus der Fügung der Fuge, aus der freyenden Verfügung in die Entscheidung des Unterschieds; aus dem Äußersten der Innigkeit des Selben Selber, seines Hehls. (Der Unterschied)¹⁹³.

Resta poco da aggiungere come commento di queste righe, in quanto esse rimarcano tutto ciò che finora è stato detto della *Fuge*, e lo declinano nella funzione "trascendentale" che la *Fügung* svolge, ossia quella di essere la «disposizione», ossia il rapporto tra le parti connesse ed il rapporto di connessione. È altresì interessante notare che tale disposizione, differentemente a quella del sistema, è «liberante [*freyenden*]». Questo perché essa non deve essere negata dalla libertà (nel male) perché quella possa essere, in quanto è la Fuga stessa che fugge se stessa, che è-essenzialmente nell'impossibilità di essere autotrasparente e finalmente coincidente con se stessa, lasciando così uno spazio possibile alla libertà, la quale a sua volta non può essere "assoluta", bensì sempre coinvolta nell'accadere dell'evento¹⁹⁴.

Per quanto riguarda invece il termine *Gefüge*, l'analisi etimologica ha restituito due

¹⁹² Gotthold Ephraim Lessing, *Der junge Gelehrte*, Reclam, Stuttgart 2005.

¹⁹³ GA97, 120. La traduzione letterale del brano è la seguente: «Il rigore – dalla disposizione della fuga, dalla predisposizione liberante nella decisione della *differenza*; dall'estremo della *interiorità* dello stesso stesso, del suo mistero. (La differenza)».

¹⁹⁴ Cfr. S. Veluti, *Dinamica dell'evento*, op. cit., pp. 849ss.

significati differenti ma allo stesso tempo collegati, di grande interesse. Il secondo, accostato al termine latino *compages*, indica le parti che mediante ciò che unisce vengono unite, che quindi costituiscono una “compagine”, una “struttura” ordinata. Il primo, invece, indica la comprensione della “compagine” ordinata da un punto di vista “diacronico, storico e più antropologico”, corrispondendo al significato di “destino”, “fato”.

Nel testo in esame, la *Gefüge* viene nominata in un passaggio – che riporto interamente – che cerca di dire la differenza di carattere tra la compagine della *Fuga* e la compagine metafisica (del sistema):

Alles Fügen des Gefüges wird nur aus der Fügsamkeit zum Fug. Fügsamkeit ist ernster und zugleich leichter als das Dienen. Dieses überläßt sich nur dem, dem es dient und findet im Sichüberlassen das Genügen und den Schutz und den Stil. Fügsamkeit aber ist Antworten. Wo dieses nicht das Fügen und Bilden und Prägen bestimmt, bleibt der Stil das Ergebnis einer Erfindung und der Organisation und ist gar nicht Stil. Der Stil ist aber in Wahrheit nie Ergebnis im Sinne dessen, was erreicht wird. Der Stil selbst ist das Gebende, weil fügsam Fügende. Das Stil-lose und die Scheinstile gehen stets zusammen mit dem Fehlen der Sammlung aus der Fügsamkeit. Die aber ruht im Gedächtnis. Dienen ist oft nur das Ausweichen ins Bequeme und gehört überall mit seinen Wesenswurzeln in die Metaphysik. Fügsamkeit ist ein Leiden. Dies besteht darin, daß es das Ausdauern vor der Verbergung achtet und trägt als den andenkenden Bezug (d. h. den menschlichen) zur Unverborgenheit¹⁹⁵.

¹⁹⁵ GA97, 32-33. La traduzione letterale del brano è la seguente: «Tutto il connettersi [*Fügen*] della struttura [*Gefüge*] giunge all'accordo [*Fug*] tramite la disponibilità [*Fügsamkeit*]. La disponibilità è più seria e contemporaneamente più leggera rispetto al servizio. Questo si affida solo a ciò che serve e trova nell'affidarsi ciò che gli basta, oltre che la protezione e lo stile. La disponibilità invece è risposta. Dove questa non determina il connettersi, il formare e il coniare, lo stile resta il risultato di una invenzione e dell'organizzazione, e non è affatto stile. Però, in verità, lo stile non è mai “risultato”, nel senso di ciò che viene raggiunto. Lo stile è ciò-che-dà [*das Gebende*], poiché è ciò-che-disponibile-connette [*fugsam Fügende*]. Il senza-stile [*Stil-los*] e lo stile apparente si accompagnano sempre alla mancanza della raccolta a partire dalla disponibilità. La quale, però, riposa nella memoria. Il servire è spesso soltanto il rifugiarsi nella comodità e, soprattutto, appartiene con la sua radice essenziale alla metafisica. La disponibilità è un soffrire. Questo consiste nel tener conto del perdurare davanti alla velatezza e, in quanto riferimento rammemorante (cioè in quanto umano), contribuisce alla disvelatezza».

La differenza è posta tra la «disponibilità» e il «servizio». Entrambi i termini dicono di una “accondiscendenza” di qualcosa verso qualcos’altro, che domanda o ordina. Credo che si possa plausibilmente affermare che i due termini di cui sopra dicono l’“atteggiamento” – se così può essere chiamato – della totalità dell’ente in relazione all’Essere, e dunque alla differenza. Con «servizio» si intende un modo di rapportarsi “funzionale” dell’essente (rispetto all’Essere), mentre la «disponibilità» [*Fügsamkeit*] implica una maggiore partecipazione delle parti, in quanto avviene come «risposta». Ciò che s’è chiamato “carattere”, viene qui nominato «stile», ed esso indica il *trait d’union* tra la singola parte e la struttura. Essa condivide uno stile, e questo è ciò che ne fa una struttura unitaria.

In altre parole, lo stile è la Fuga, considerata però dal punto di vista della singola parte connessa. Lo stile non è arbitrario, non è «invenzione», non è «risultato», bensì esso è «disponibilità», apertura che, in quanto è tale, connette le parti. Uno stile definito corrisponde, secondo Heidegger, all’assenza di stile. La disponibilità, invece, «tiene conto del perdurare della velatezza», quindi della “necessità” della velatezza, della λήθη, e in quanto quella è «umana», cioè è legata al *Dasein* (il quale è sempre rapporto all’Essere), esperisce tale velatezza come disvelatezza [*Unverborgenheit*], ossia ἀλήθεια.

Per concludere il passaggio, e rimarcare ancora una volta il senso della fuga della Fuga, riporto un componimento in versi di Heidegger, pubblicato nel volume 81 della *Gesamtausgabe* dal titolo *Gedachtes*, che – al di là del valore poetico del componimento in sé – riguarda direttamente il tema della *Seynsfuge* (è questo il titolo del componimento), il quale viene associato significativamente al «nulla [*Nichts*]», in modo da evidenziare come la Fuga sia tale soltanto nell’assenza di essa stessa, intesa come un fuggire che lascia spazio sia a ciò che nella Fuga è collegato, sia all’apparire dell’Essere come differenza nella compagine riunita dalla Fuga stessa.

Seynsfuge

Das Nichts, das
nichtende,

fügend den Austrag:
lichtende Gegend der Sage,
ent-sagend dichtende
Bergung des eignenden Brauchs.
Das nichtende Nichts: die Befugnis.
Schlichtende,
fügsam-fügende Ortschaft
des Austrags¹⁹⁶.

¹⁹⁶ GA81, *Gedachtes*, Hrsg. P.-L. Coriando, Klostermann, Frankfurt a.M. 2007, 291. La traduzione letterale del componimento è: «*Fuga dell'Essere // Il nulla, il / nullificante, / che connette la diversione: / contrada diradante del detto, / salvataggio dis-dicente poetante / della fruizione che appropria. / Il nulla nullificante: la con-petenzza. / Conciliante / località della diversione / che disponibile connette*».

CONCLUSIONI

LO SPAZIO APERTO DELLA FUGA. PROSPETTIVE

*Die Kehr ist die Verwindung des Gegenüber aus der Nähe,
als welche die Fuge der Letzte wehend freyt das Ding¹.*

La «svolta [Kehre]» o «torsione [Kehr]» di cui la nostra epoca ha bisogno nella comprensione di se stessa inizia da un abbandono dello sguardo “oggettivo”, della considerazione di ogni cosa soltanto a partire dalla sua possibile o reale determinazione comprensibile. Il «di-contro [Gegenüber]» indica una separazione netta tra l’oggetto della considerazione ed il soggetto che considera, che può certamente permettere un migliore sguardo sulla cosa, una chiarezza diafana, una certezza sui confini di essa, ma che mantiene anche la cosa a distanza, senza mai poterla raggiungere nel suo intimo, laddove si nasconde la sua essenza. Tutto questo è altrettanto valido nel momento in cui si pensa all’ordine delle cose, alla loro connessione, alle relazioni che strutturano l’esperienza. Nel momento in cui si vuole comprenderle chiaramente e distintamente, nel momento in cui esse vengono definite e delimitate, esse cessano di veicolare l’essere delle cose, di corrispondere alla dinamica dell’essere e di guidare coerentemente l’agire dell’uomo contemporaneo.

La «vicinanza [Nähe]» è la dimensione a partire dalla quale è possibile riscoprire il giusto

¹ GA97, 350. La traduzione letterale è la seguente: «La torsione [Kehr] è il superamento del di-contro a partire dalla vicinanza, quando quella Fuga dell’ἔσχατον, mondificando, libera la cosa».

sguardo sulle cose. È il nucleo essenziale dell'intenzionalità così come è intesa da Heidegger. Essa permette l'accesso all'essere della cosa, alla sua dinamica, alla sua multidimensionalità ed alla sua complessità, anche se non permette che di essa se ne dia una immagine definita, un concetto distinto, una forma chiara. Pensare l'ordinamento, la relazionalità e la totalità delle cose a partire dalla vicinanza significa accettare che esse "fuggano" continuamente nel momento in cui dispiegano la loro essenza, in quanto è proprio nel lasciar-essere e nel liberare le cose che l'ordinamento, la relazionalità e la totalità – in una parola, la *Fuge* – squaderna la propria essenza, non nell'essere a sua volta fatta oggetto di definizione, ossia fatta cosa.

Alla fine di questa ricerca ritengo che l'ipotesi iniziale sia risultata verificata. Certamente gli studi qui effettuati non sono sufficienti ad elaborare una sorta di "nuova architettura" del pensiero e dell'esperienza a partire dal pensiero heideggeriano della differenza. Tuttavia, a mio avviso, alcuni risultati sono stati raggiunti. Innanzitutto è stato mostrato come il confronto di Heidegger con Schelling apra prospettive interessanti sul pensiero di entrambi gli autori. Nel corso di tale confronto s'è imposto all'attenzione il tema del sistema, richiamato ampiamente durante il corso del 1936, e determinante per la lettura di Schelling. Alla luce delle ricerche successive, è emerso a mio avviso come Schelling sia stato per Heidegger un autore che ha tentato di pensare, nelle *Philosophische Untersuchungen*, la totalità dell'ente a partire da uno schematismo differente, a partire dalla coppia dinamica di "fondamento" ed "esistenza", cercando in qualche modo di oltrepassare il misconoscimento della temporalità che caratterizza l'Essere nella differenza.

In secondo luogo è stato ricostruito il legame tra la questione del sistema e la questione dell'Essere. Il sistema si è mostrato essere una risposta alla problematica della totalità dell'ente. L'epoca moderna, di cui il sistema era la massima espressione, è tuttavia giunta al termine, in quanto con Hegel, Nietzsche e Schelling è stata riconosciuta la volontà, e quindi il soggetto, come essenza dell'essere. Questa comprensione dell'essere, anche nella sua forma più alta (quella del *Freiheitsschrift* di Schelling), resta sempre e comunque difettiva in quanto manca del riconoscimento della temporalità intrinseca dell'Essere e quindi anche della differenza. Il sistema, che viene introdotto nella filosofia da Kant in particolare, si fonda sull'«immaginazione trascendentale [*transzendente Einbildungskraft*]»,

ossia sull'«immagine [*Bild*]», la quale è legata ad una concezione dell'essere dell'ente come presenza stabile.

In terzo luogo si è giunti a riconoscere un tentativo di pensare una struttura differente per la totalità dell'ente da parte di Heidegger. Essa non è stata tematizzata dal filosofo, eccetto che in rarissime occasioni, e si fonda sul termine *Fuge*, il quale, grazie al suo ricco patrimonio semantico, indica un connettersi di una molteplicità, unita tuttavia da una disposizione che “fugge”, ossia che non può mostrarsi in quanto tale, ma che permane nella sua differenza rispetto agli essenti che connette.

Per concludere vorrei ripercorrere brevemente i passi di questa ricerca, per fare poi alcune considerazioni finali. Il primo capitolo ha analizzato nel dettaglio le varie letture effettuate da Heidegger sul pensiero di Schelling. La scelta del testo è stata dovuta alla grande importanza che durante queste letture vien accordata al tema del sistema (in particolare durante il corso del 1936), scelto come argomento principale della ricerca. La scelta di analizzare nella totalità tutte le occasioni di confronto con Schelling ha permesso di vedere, a partire dal privilegio accordato al tema del sistema (privilegio che nel corso del primo capitolo resta ancora implicito e non tematizzato), l'evoluzione del pensiero heideggeriano, le sue fasi e il mutamento della considerazione di alcune tematiche.

Nel corso del seminario svoltosi nel semestre invernale del 1927/28 a Marburg ed il corso dell'anno successivo sempre presso la stessa università, si desume da alcuni accenni l'importanza accordata a Schelling rispetto agli altri autori, e alle *Philosophische Untersuchungen* in particolare rispetto al resto della sua opera. Negli appunti preparatori in un seminario del semestre precedente emerge l'appartenenza della lettura di Schelling al contesto teorico di *Sein und Zeit*, nel quale l'analitica esistenziale costituisce un momento centrale della ricerca ontologica; gli argomenti principali di queste brevi referimenti a Schelling sono il problema della coesistenza degli opposti, un abbozzo di critica alla soluzione schellinghiana all'esistenza del male ed infine l'importanza metafisica del “volere” per l'idealismo.

Il corso del 1936 è stato analizzato raccogliendo i percorsi in esso praticabili attorno a tre snodi principali: il sistema, la libertà e l'essere (tematiche fondamentali per i pensatori in questione). Il sistema è considerato da Heidegger in stretta relazione alla domanda

ontologica: solo in quest'ottica acquista rilevanza lo sforzo compiuto da Schelling nelle *Philosophische Untersuchungen*. Il progetto sistematico si fonda, secondo la lettura heideggeriana, sulla centralità del «sapere matematico» e sull'«intuizione intellettuale dell'Assoluto», la quale secondo Schelling mette in rapporto l'uomo con le condizioni di possibilità ultime dell'esistenza. La specificità del pensiero di Schelling è la sua volontà di costruire – secondo l'espressione usata da Heidegger – una «metafisica del male» come sistema. Il male è infatti, secondo Schelling (e Heidegger con lui), una possibilità *ontologica* dell'uomo che viene esclusa nella sua realtà dai sistemi di Fichte e Hegel.

Il male entra in gioco insieme alla libertà. Heidegger estrapola dalla storia della filosofia sette definizioni di quest'ultima, e a suo avviso quella di Schelling (ossia: libertà come «facoltà del bene e del male») è la definizione più fondamentale. Schelling intende condurre a partire da questa una riflessione sistematica, con due obiettivi: porre la libertà al centro del suo sistema e allo stesso tempo eliminare ogni formalismo dalla definizione della libertà stessa, considerandone la sua concretezza, la quale è resistente ad ogni tipo di sistema in quanto include la possibilità del male. Dalle analisi svolte emerge come l'interpretazione di Heidegger che afferma la «necessità reale del male», sia guidata da una volontà di comprendere il testo nei termini dell'ontologia fondamentale di *Sein und Zeit*, e che dunque il male venga considerato solo come un antesignano della *Verfallenheit*, ossia della necessaria “caduta” dell'apertura dell'essere nell'ente (nel non-essere), e dunque in chiave puramente «esistenziale» (nel senso di *Sein und Zeit*). La lettura delle due principali questioni di cui sopra porta chiaramente Heidegger a sostenere che il trattato schellinghiano sia un trattato ontologico, anzi, il trattato che meglio racchiude i caratteri della metafisica onto-teologica occidentale. La riflessione ontologica in Schelling non è esplicita, ma Heidegger la rinviene in due passaggi fondamentali del del testo: nella problematizzazione del principio d'identità e del significato della copula, e nella teoria della distinzione [*Unterscheidung*] tra «fondamento [*Grund*]» ed «esistenza [*Existenz*]». L'interpretazione di entrambe le riflessioni portano Heidegger ad asserire che in Schelling vi è il riconoscimento del rapporto stretto che lega il divenire all'essere, e dunque la progettazione di un sistema fondato sulla motilità e temporalità di quello, sulla sua necessaria apertura all'altro da sé, e dunque sulla sua finitezza; in tutto questo Schelling

sarebbe più profondo anche di Nietzsche, il quale viceversa si fossilizza sull'opposizione ineluttabile di essere e divenire. L'appunto finale di Heidegger al pensiero Schelling proviene da tale posizione: se l'essenza dell'essere è la finitezza, e se l'interrogazione filosofica (e sistematica) non può eludere l'orizzonte dell'immanenza (al sistema, o all'essere)², allora Schelling «naufraga» nel momento in cui postula un Assoluto infinito che «alla fine della sua rivelazione» sopprimerà il male, in quanto differente da sé³. Un ulteriore risultato dell'analisi di questo testo è il fatto che qui Heidegger fa un uso sostanzioso di parecchi termini dell'area semantica “-fug-” (*Gefüge, Fuge, Fügung* in particolare), la quale si colloca all'interno del lessico heideggeriano come una novità singolare.

Il corso successivo dedicato a Schelling intraprende una nuova esegesi del trattato sulla libertà. Le variazioni riguardano in primo luogo il metodo di lavoro: viene radicalizzato l'intento di leggere Schelling nel suo potenziale effettivo, e dunque il corso non segue più l'andamento del testo, ma tratta direttamente e solamente del «nucleo [*Kern*]» di esso, ossia la «distinzione [*Unterscheidung*]» tra «fondamento [*Grund*]» ed «esistenza [*Existenz*]». Tali termini vengono precisati nel loro significato, e mostrati nella loro appartenenza al pensiero metafisico: il primo mediante una sorta di ricostruzione archeologica delle sue origini, il secondo mediante una comparazione con la nozione di esistenza di *Sein und Zeit* che stabilisce la netta distinzione tra le due nozioni. La distinzione viene delineata in quanto “struttura del volere”, e pertanto articolazione della comprensione dell'essere del pensiero occidentale. Schelling viene considerato quindi non più colui che supera per profondità di sguardo Hegel e Nietzsche, quanto piuttosto colui che appartiene con questi al compimento della metafisica. Infine riemerge nuovamente la tematizzazione dell'argomento del sistema, menzionato in relazione alla concezione del *λόγος* come «*Sammlung* [raccolgimento]» ricavata da Parmenide ed Eraclito.

Siffatta variazione di giudizio sul pensiero di Schelling è avvenuta in concomitanza dei corsi heideggeriani dedicati all'interpretazione del pensiero di Nietzsche, alla scrittura di

² «Ogni sapere relativo alla totalità degli enti deve in qualche modo pensare la totalità in uno con il suo fondamento; di conseguenza, ogni sistema implica una tale immanenza». SCH, 82 (GA42, 117); tr. it. p. 128.

³ SCH, 194 (GA42, 279); tr. it. p. 266.

molti dei testi appartenenti alla sezione degli inediti della *Gesamtausgabe*, ed infine alla stesura dei cosiddetti “quaderni neri”. In questi testi Heidegger avvia una riflessione sul proprio percorso filosofico che lo porta a rifondare il proprio pensiero non più su una analitica del *Dasein* (che comunque resta un passaggio fondamentale), ma sulla «storia dell’Essere»⁴.

I restanti luoghi del confronto sono tre le serie di appunti sparsi, raccolti in occasione della *Gesamtausgabe*. Nella prima serie, contemporanea all’ultimo corso descritto, son tre le particolarità che emergono: la volontà di legare il testo di Schelling alla filosofia di Kant come suo punto d’origine, (in particolare mediante la comune considerazione della libertà come «il centro» o «la chiave di volta» del sistema, e mediante la concezione dell’idealismo come lo sviluppo del pensiero della *Kritik der reinen Vernunft* a partire dalla «storia della ragion pura» e dall’«architettura della ragion pura»); la sottolineatura della «costruzione [Konstruktion]» come il dispositivo mediante la quale l’idealismo fonda i concetti della ragione; il rilievo della analogia del *System der Freiheit* schellinghiano con un “*System der Subjektivität*”.

Gli altri brevi appunti, redatti a cavallo tra il ‘37 e il ‘38, e negli anni ‘50, riguardano invece un sommario giudizio sulla «filosofia tarda [Spätphilosophie]» di Schelling. Viene riconfermata la considerazione del testo delle *Philosophische Untersuchungen* come il capolavoro insuperato di Schelling, anche a partire dalla dimostrazione che la critica all’*Indifferenz* come “unità” della distinzione di fondamento ed esistenza resta valida anche per quest’ultimo periodo del pensiero schellinghiano come per il precedente.

Nel secondo capitolo ho cercato di ricostruire la decostruzione storica dell’idea di sistema, già implicitamente all’opera nel corso della lettura heideggeriana del pensiero di Schelling. La ricostruzione è partita innanzitutto dal collegamento della problematica del sistema con la questione ontologica, e a seguire ho cercato di individuare i passaggi decostruttivi mediante i quali viene raggiunta l’essenza ontologica e temporale dell’idea di sistema.

⁴ Cfr. F.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers «Beiträgen zur Philosophie»*, op. cit.

A partire dalla questione ontologica, centrale del pensiero di Heidegger, mediante l'esame della struttura della domanda stessa, così come spiegata in *Sein und Zeit*, si è constatato che la ricerca dell'oggetto della domanda necessita di un "interrogato", che nel caso della domanda ontologica è l'ente. L'ente adatto a ricoprire tale funzione è l'«esserci [Dasein]», «l'ente che noi stessi sempre siamo», senza tuttavia alcun presupposto sostanzialistico o trascendentalistico. Tuttavia l'individuazione dell'esserci come ente interrogato non è scontata, soprattutto in relazione al fatto che il *Dasein* deve essere rappresentante della "totalità dell'ente", in quanto l'essere di cui si domanda non è soltanto quello specifico dell'esserci, ma è l'essere in generale.

Il passaggio successivo è stato l'esplicitazione di questa esigenza propria della domanda ontologica. Essa viene formulata precisamente in un corso del 1928 a Marburg col nome di "metaontologia". Questo ambito dell'interrogare viene presentato come il correlato necessario dell'ontologia fondamentale, rappresentando la seconda direzione propria della domanda ontologica: non solo l'essere dell'ente, ma conseguentemente anche l'ente che è nella sua totalità. Poiché la definizione di "metaontologia" resterà un *hapax* della filosofia heideggeriana, sono stati individuati alcuni possibili percorsi nei quali questa esigenza della domanda ontologica viene sviluppata: la concezione del rapporto tra filosofia e teologia (pensata da Heidegger come corrispondente alla distinzione tra ontologia fondamentale e metaontologia, in quanto il divino viene considerato in modo "panteistico", come la raccolta della totalità dell'ente) e l'esame della diade di "esistenza" ed "essergettato", la cui configurazione pare essere in qualche modo il fondamento ontologico della metaontologia.

Lo studio del confronto con Kant fa emergere la sottolineatura heideggeriana della centralità dell'intelletto (e dunque del sistema delle categorie) nella costituzione dell'essenza della "cosa". S'è voluto sottolineare come Heidegger metta in risalto il fatto che le categorie ed il loro sistema, premesse anticipatamente al darsi dell'ente, non siano fondate nell'intelletto stesso (perlomeno nella seconda edizione della *Kritik der reinen Vernunft*), bensì sugli schemi trascendentali, che sono a loro volta prodotti da una terza facoltà che Kant chiama «immaginazione trascendentale [*transzendente Einbildungskraft*]». L'appunto della letteratura critica, secondo la quale una delle infedeltà heideggeriane al

testo kantiano sarebbe l'eccessiva accentuazione del carattere "figurativo [*bildhaft*]" dello schema, ci ha permesso di individuare la dipendenza dell'idea di sistema da una interpretazione dell'essere "visibile" come aspetto caratteristico della ricostruzione heideggeriana.

Nell'analisi dell'interpretazione di Nietzsche emerge come Heidegger riconosca, nel corso dedicato a *La volontà di potenza come conoscenza*, una sostanziale continuità tra la concezione della conoscenza nel pensiero kantiano e idealista, e quello nietzscheano: in entrambe le filosofie il conoscere è schematizzare, ovvero imporre l'ordine al "caos". Tale duplicità tuttavia viene istituita non su di una scissione tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto, ma sulla "vita" stessa come elemento unitario che successivamente necessita di una dualità per potersi realizzare come divenire. Tale dinamica si fonda sulla rappresentazione nietzscheana della volontà di potenza, la quale, interpretata da Heidegger, colloca Nietzsche in continuità con gli autori precedentemente indagati. Infatti la volontà di potenza viene ridotta ad una volontà di volontà, cioè alla forma di un "uscire da sé per ritornare a sé", ossia di una volontà dell'essenza. Sulla scorta di tale posizione di fondo, Heidegger avvicina Nietzsche innanzitutto a Schelling, con il quale condivide l'associazione tra la volontà e l'essere, ed il concetto di sistema, il quale appare ora come una diretta conseguenza dell'identità tra essere e volontà; in seconda battuta a Platone e a Kant, attraverso i concetti di ἰδέα, rappresentazione e valore, che coincidono con le condizioni di possibilità degli enti, i quali hanno in comune il tratto della presenzialità e della stabilità e della "figuralità" (sono cioè prodotti di una "immaginazione [*Einbildungskraft*]").

Nel terzo capitolo, infine, ho cercato di ricostruire il significato del termine *Fuge* e dei termini affini, che Heidegger utilizza nel corso delle analisi schellinghiane in corrispondenza della descrizione dell'idea di sistema, per verificare in Heidegger la permanenza della problematica di fondo del sistema stesso all'interno della filosofia elaborata in particolare nel corso degli anni Trenta.

Innanzitutto si è tentato di tratteggiare a grandi linee i temi principali della suddetta filosofia, che viene chiamata *seynsgeschichtliche Denken* [pensiero conforme alla storia dell'Essere]. Heidegger, in particolare nei *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, ricostruisce

una ontologia fondata su una “storia” dell’Essere, a partire dalla quale ripensare tutto il percorso della filosofia occidentale dai greci alla contemporaneità, cioè dal «primo inizio» della filosofia al momento in cui si avverte necessario un «altro inizio». In siffatta ricostruzione la filosofia da Platone a Nietzsche si basa sempre su di una comprensione dell’Essere effettuata a partire dalla «idea», ossia dalla rappresentazione visibile e stabile dell’essenza, la quale ha provocato un sempre maggiore «abbandono dell’essere». Il pensiero del nuovo inizio dovrebbe avere secondo il nostro autore invece tutt’altri caratteri. La possibilità stessa di un “altro” inizio è resa possibile, secondo Heidegger, dall’essenza stessa dell’Essere, che è esso stesso l’inizio in quanto “fulcro dinamico” di tutta la storia, e che dunque non soggiace ad una specie di comprensione storica progressiva ed unidirezionale.

Questo fulcro dinamico – che viene intenzionato da una particolare *Stimmung*, differente dallo «stupore» metafisico – viene chiamato «evento [*Ereignis*]», e viene descritto come il continuo «svoltare [*kehren*]», ossia coappartenere, di *Dasein* ed Essere. Tale motilità dell’Essere (indicato come *Seyn*, anziché *Sein*) lo differenzia radicalmente dal suo correlato metafisico, consentendo di concepirlo come il massimo della singolarità, piuttosto che come l’apice dell’universalità. L’ontologia eretta su questa comprensione dell’Essere racchiude anche un particolarissimo concetto di differenza ontologica, che si raddoppia: da una parte l’Essere di differenza radicalmente rispetto all’ente, e dall’altra anche rispetto all’essere dell’ente, che in quanto riferito a quest’ultimo, pur essendone la sua essenza è concepito sempre in dipendenza da esso (e dunque non può rappresentarne il fondamento ultimo).

La metafisica occidentale, in particolare nel suo momento terminale corrispondente ai pensieri di Hegel, Nietzsche e Schelling, si basa ultimamente su una comprensione dell’Essere che non intende la differenza in modo radicale, e dunque sull’«indifferenza [*Indifferenz*]». Come si è visto precedentemente nell’esame della lettura di Nietzsche, Heidegger giunge a questa conclusione attraverso la riconduzione delle filosofie dei tre autori summenzionati alla «volontà» come nucleo portante del pensiero e della struttura della realtà. Essa è il *sub-jectum*, ossia l’inizio e la fine, l’origine e il termine: tali coincidenze, secondo Heidegger, anziché accentuare la “fondamentalità” del fondamento, ne

depotenziano l'efficacia e il carattere, fino a ridurlo alla coesistenzialità con l'ente, ossia con ciò che è fondato su di esso.

Successivamente alla breve ricostruzione del *seynsgeschichtliche Denken* nei suoi tratti principali, ho tentato di capire come Heidegger abbia ripensato la problematica sottostante il tema del sistema all'interno della nuova forma del pensiero. Ho effettuato tale operazione mediante l'approfondimento del significato e dell'uso heideggeriano del termine *Fuge* e dei termini ad esso affini. Ovviamente questo non è sufficiente per svolgere una completa "riflessione architettonica", e tuttavia è un passo necessario per comprendere la direzione che l'autore intende dare ad un ipotetico nuovo pensiero della totalità dell'ente.

Il primo passaggio è stato l'analisi "etimologica" dei termini. Esso ha mostrato che *Fuge* in tedesco ha due significati preponderanti, e che – diversamente da quanto affermato implicitamente dalle scelte dei traduttori – entrambi i significati hanno una attinenza col tema della totalità dell'ente. Il primo è quello di «connessione», utilizzato nella maggior parte dei casi di traduzione, e considerato dalla letteratura critica il significato guida. Il secondo è quello di «fuga musicale», non traducibile in altro modo, e non considerato a livello filosofico. Tuttavia esso racchiude e mette in relazione due significati, quello della connessione e, allo stesso tempo, quello del «fuggire», che saranno entrambi richiamati da Heidegger.

Il secondo passaggio dell'analisi "architettonica" è stato lo studio dell'interpretazione heideggeriana del frammento di Anassimandro. Qui Heidegger collega i termini *Fug* e *Unfug* alle parole greche *δίκη* e *ἀδικία*, le quali, per l'autore, svolgono una funzione simile a quella che svolgeva la dicotomia di *Grund* ed *Existenz* delle *Philosophische Untersuchungen* di Schelling. Questo collegamento, oltre ad essere rilevante in sé, lo è anche per il fatto che in esso si nota il ribaltamento di prospettiva effettuato nel corso della storia del pensiero occidentale. Se nel pensiero di Anassimandro la motilità e la temporalità dell'Essere venivano considerati l'aspetto originario e la presenzialità stabile l'eversione di questa originarietà, in Schelling Heidegger individua un movimento esattamente opposto, per cui l'aspetto eversivo diviene la motilità, mentre l'originario è la presenza stabile. Questo ribaltamento è interpretabile come la parabola della filosofia occidentale, caratterizzata dal progressivo abbandono dell'Essere (che è per Heidegger essenzialmente temporalità).

Il terzo passaggio dell'analisi architettonica è consistito nello studio di alcuni brani tratti dagli *Schwarze Hefte* di Heidegger. L'affermazione principale che ho citato chiama in causa il significato "musicale" del termine *Fuge*, ed in particolare il suo movimento di "fuga". L'autore afferma che «la Fuga fugge la Fuga», per indicare la caratteristica basilare di una concezione della totalità dell'ente corrispondente all'Essere pensato come *Ereignis* e differenza, ossia la sua non autotrasparenza e nella sua mai definitiva coincidenza con se stessa. Il termine così interpretato, a mio avviso, apre la possibilità al pensiero di una forma della totalità dell'ente che non sia prodotta dall'«immaginazione» e dai suoi schemi trascendentali, ma che sia più corrispondente alla comprensione dell'Essere che Heidegger intende annunciare e preparare, ossia dell'Essere come evento e differenza.

In conclusione, alcune considerazioni. Ovviamente la ricerca che ho svolto non ha esaurito le possibilità di approfondimento dell'argomento, ma perlomeno credo che abbia aperto in modo fondato un ulteriore percorso di ricerca nel vasto terreno della filosofia heideggeriana.

La comprensione e lo studio della terminologia di Heidegger a mio avviso non è operazione "di scuola", riservata ai più ortodossi seguaci del pensiero del maestro o ai più raffinati esegeti dell'autore. Mi sembra invece un'ottima maniera di entrare nel pensiero heideggeriano, in quanto corrisponde al grande lavoro svolto dal pensatore di Meßkirch attorno al significato delle parole guida del pensiero metafisico passato e del pensiero del nuovo inizio. Sebbene egli non si fermi all'analisi e alla storia dei termini, questo rimane un passaggio fondamentale nella costruzione del suo pensiero. In Heidegger il momento originario del filosofare e del pensiero è l'ascolto del linguaggio, e non l'apprendimento delle dottrine e dei concetti delle filosofie del passato. O meglio, l'origine è doppia: nelle dottrine e nei concetti delle filosofie passate, il linguaggio «parla» e comunica una comprensione dell'essenza dell'Essere mediata dal pensiero dell'autore del testo. Lo scavo dei significati dei termini, e la riconduzione di essi ai loro fondamenti ontologici – come s'è visto, lo studio terminologico di Heidegger è tutt'altro che filologico – sono il modo heideggeriano di comprendere il pensiero degli autori passati. Le "traslazioni semantiche" dei termini, la ricerca di una terminologia nuova rispetto a quella metafisica tradizionale, la creazione e la composizione di termini originali, sono invece il modo di preparare e

strutturare il pensiero dell'evento e della differenza. Questo è il senso dell'operazione che ho tentato di svolgere nell'ultima parte della tesi attorno al termine *Fuge*, che, come ho già ricordato, non è stato molto considerato dalla letteratura critica heideggeriana.

Lo studio che dovrebbe essere immediatamente successivo alla necessaria decostruzione dell'idea di sistema della filosofia moderna e all'introduzione del termine *Fuge*, è l'analisi della vera e propria "architettonica" di Heidegger, ossia della struttura [*Gefüge*] del suo pensiero. Il testo in cui Heidegger espone maggiormente questa *Gefüge* è l'opera *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. Essa è composta da sei *Fügungen*, ossia sei modalità in cui ciò che è si dispone conformemente all'Essere come evento e differenza comunicandolo nel suo nascondimento. La decostruzione riassemblata nel secondo capitolo della ricerca permette di comprendere di quale questione si occupi l'architettonica intesa in senso ontologico. Non è scontato asserire che il sistema, e di conseguenza l'«arte» di comporlo, riguardino la struttura dell'esperienza e non solamente la conoscenza. Dallo studio, invece, è emerso non solo come fosse una convinzione heideggeriana che la *Critica della ragion pura* di Kant non sia primariamente un testo di gnoseologia, bensì un testo di ontologia; è risultato chiaro anche il fatto che Heidegger stesso, nell'elaborazione del suo pensiero, in qualche modo si pone in continuità con questa concezione. Il pensiero della totalità dell'ente – così come la comprensione dell'Essere – non è questione di conoscenza, ma riguarda la struttura ontologica della realtà.

L'impressione finale dello studio, quindi, è che l'apertura di questa via, mediante le tre analisi storiografica, decostruttiva e semantica, costituisca una interessante possibilità per la filosofia che intende cercare le condizioni di possibilità ultime dell'esperienza.

Ogni ricerca che si addentri un minimo nella fitta selva del pensiero, inoltre, apre molte più strade di quante ne percorra. Per questo, come conclusione di questa ricerca, mi sembra interessante abbozzare alcuni possibili percorsi che si sono imposti all'attenzione grazie al cammino effettuato.

1. L'interpretazione "bildhaft" dello schematismo. Dall'immaginazione [*Einbildungskraft*] all'ascolto [*Hören*]

Se il sistema moderno era fondato sull'immaginazione (trascendentale), la quale genera una comprensione dell'ente e dell'essere dell'ente totalmente legata alla temporalità del presente, la comprensione della totalità dell'ente propria della *Fuge* necessiterà di una "facoltà", ossia di una dinamica differente rispetto a quella del sistema. La dinamica che Heidegger introduce, a mio avviso, al posto dell'immaginazione trascendentale è quella dell'«ascolto del linguaggio», elaborata soprattutto nella raccolta di saggi pubblicati sotto il titolo di *Ünterwegs zur Sprache* [*In cammino verso il linguaggio*], tutti risalenti agli anni '50⁵.

Il tema dell'ascolto ha avuto molta risonanza all'interno degli studi filosofici, ed anche nell'ambito della teologia o degli studi religiosi grazie all'affinità del suddetto tema con alcune riflessioni teologiche e bibliche (da cui Heidegger ha attinto a piene mani, come egli stesso racconta⁶). Un altro ambito in cui questo aspetto del pensiero heideggeriano ha avuto fortuna è stato quello degli studi delle filosofie orientali, in quanto il particolare stile di pensiero e le tematiche affrontate (in particolare nei saggi sul linguaggio), unito all'effettivo tentativo di comunicazione effettuato da Heidegger stesso nel testo *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio* tra la sua filosofia e quella giapponese, ha favorito questo tipo di collegamento⁷.

L'ascolto del linguaggio rispetto all'immaginazione trascendentale sostituisce l'immagine [*Bild*] con la parola [*Wort*], la quale, nella ricostruzione che è stata fatta precedentemente, verrebbe a costituire l'essenza dello "schema" che, a sua volta, essendo caratterizzato dalla parola, diventa *Sage* [«saga», «detto»] dell'Essere⁸. La "parola" porta sicuramente con sé una dinamica ed una temporalità completamente differente

⁵ GA12, *Unterwegs zur Sprache*, Hrsg. F.W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1985; tr. it. A. Caracciolo, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1979.

⁶ Cfr. ad esempio l'autotestimonianza di GA14, 93ss.; tr. it. pp. 194ss.

⁷ GA12, 81ss.; tr. it. pp. 85ss.

⁸ GA12, 137; tr. it. pp. 118-119. Cfr. anche F. Volpi, *Glossario*, in *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991, p. 250.

dall'immagine, la quale è associata in primo luogo alla temporalità della presenza stabile e della permanenza, e dunque non è adatta ad essere lo schema formale della totalità dell'essente improntato alla differenza.

Detto questo, mi sembra che la declinazione trascendentale e relativa alla questione della *Fuge* di questa tematica possa contribuire ad inserire la tematica stessa dell'ascolto nella giusta prospettiva per essere correttamente apprezzata. Infatti mi pare che in casi differenti la tematica dell'ascolto possa suscitare fraintendimenti "misticheggianti". Questo forse è anche dovuto ad una certa enfasi causata dallo stile di comunicazione e di scrittura propri di Heidegger. Un siffatto modello di interpretazione della tematica dell'ascolto potrebbe far passare in secondo piano il fatto che l'Essere non preceda mai l'ente, in quanto il primo necessita sempre del secondo (e viceversa)⁹. Mi pare necessario dismettere e superare ogni misticismo dell'Essere, che interpreta l'ascolto come una sorta di "estasi enfatica", e recuperare nell'interpretazione di questo tema il senso della finitezza dell'Essere legato all'ente.

2. La filosofia heideggeriana a confronto col problema (teorico e concreto) del male

Nel momento in cui affronta il testo schellinghiano delle *Philosophische Untersuchungen* di Schelling, Heidegger dà una sua personalissima interpretazione del tema del male in Schelling. È forse questo il punto in cui egli maggiormente si discosta da una interpretazione ortodossa e fedele al testo schellinghiano. Innanzitutto, già come interprete di questa opera, Heidegger si inserisce in modo originale in una tradizione di pensiero relativo alla questione del male del tutto originale e tuttavia di lunga data. I nomi che si son ricordati durante la ricerca, come quelli di Meister Eckhart, di Jacob Böhme, di Franz von Baader, ma anche quelli di Agostino, di Bonaventura, di Duns Scoto, ma anche i più recenti di Kierkegaard, Dostoevskij, Nietzsche e così via. In questi autori il male non è pensato

⁹ Tale posizione verrà particolarmente messa in evidenza in GA65, 30; tr. it. p. 58: «L'Essere (in quanto evento) ha bisogno (*braucht*) dell'ente per essere essenzialmente».

solamente come una modalità difettiva dell'essere, ma esso ha una essenza specifica che appunto oltrepassa quella dell'essere¹⁰.

Inoltre, come s'è visto, la sua interpretazione ontologica del trattato lo porta a considerare anche il problema del male solamente dal punto di vista della questione dell'essere, senza dare alcuna importanza, o perlomeno senza considerare il peso morale che tale questione porta con sé. Questa presa di posizione comporta nello studio del pensiero di Heidegger la necessità di affrontare tale tematica in modo più serio di quanto qui sia stato fatto nella presente ricerca. Infatti il rapporto di Heidegger con la filosofia morale è particolarmente controverso e complesso: da una parte il pensiero heideggeriano non è considerabile come una riflessione morale o etica, e tuttavia allo stesso tempo le sue riflessioni hanno avuto una influenza enorme nella considerazione della filosofia pratica del '900. Va anche detto che, nel momento in cui esplicitamente gli fu domandato il motivo dell'assenza di uno scritto di filosofia morale (avendo in mente, evidentemente, il modello aristotelico di una "filosofia prima", ovvero della metafisica, affiancata da altre branche del pensiero filosofico concernenti altri saperi "secondi", tra cui l'etica), egli rispose affermando l'inutilità di uno scritto specifico di morale, in quanto lo stesso pensiero dell'Essere contiene l'indicazione sull'ἦθος, che non indica l'ambito etico o semplicemente dell'agire umano, come Aristotele intese, ma il più ampio ambito del «soggiorno» dell'uomo¹¹.

A fianco delle questioni teoriche di Heidegger vi è anche la sua vicenda di vita, che è stata senza alcun dubbio intrecciata con uno dei "mali" (in senso etico-politico) più destabilizzanti per l'intera storia dell'occidente, ossia il nazionalsocialismo e di conseguenza la questione ebraica. La polemica riguardante l'antisemitismo delle affermazioni degli *Schwarzen Hefte*, e l'ipotetica contaminazione di tutta la filosofia heideggeriana con questo male hanno riaperto una possibilità di discussione di questa questione. In particolare, a mio avviso, l'argomento immediatamente interessante della controversia è il rapporto tra il nuovo inizio del pensiero e la pratica contemporanea. Se è

¹⁰ Cfr. P. Portinaro (ed.), *I concetti del male*, Einaudi, Torino 2002, p. XXVII.

¹¹ Mi riferisco ovviamente alle pagine del *Brief über den «Humanismus»*, in GA9, 353ss.; tr. it. pp. 88ss.

possibile pensare che il pensiero dell'Essere preparato da Heidegger non produca un'etica nel senso classico, ossia che non produca vincoli morali di comportamento formali, è tuttavia da studiare il rapporto che hanno questo tipo di pensiero e l'agire dell'uomo contemporaneo, nella condizione che è ad esso concessa. A partire da ciò, mi pare si istituisca una base interessante da cui partire per giudicare il rapporto di Heidegger con il nazionalsocialismo e l'antisemitismo. In seconda battuta sarà interessante approfondire quale connessione ci possa essere tra la concezione del male (morale e ontologico) presente nel pensiero di Heidegger e il giudizio che egli ha sul nazionalsocialismo e sull'antisemitismo.

3. Per un'etica e un agire "an-archico"

L'ultima possibile pista che a mio avviso la presente ricerca può aprire riguarda l'ambito di applicazione della *Seinsfuge*, della "fuga dell'Essere". L'epoca contemporanea ha fatto un amplissimo utilizzo del concetto di sistema, al punto che ci sono numerosissimi ambiti dell'esperienza – se non l'esperienza stessa – che possono essere considerati con uno sguardo "sistemico"¹². Ovviamente il concetto di sistema proprio di quest'ottica è soltanto un analogo del concetto idealista e kantiano, tuttavia esso indica il grande orientamento "pratico" del concetto stesso.

Continuando sul sentiero inaugurato ad esempio da Reiner Schürmann, che ha riletto il pensiero di Heidegger come un pensiero «an-archico», cioè fundamentalmente escludente il privilegio pratico e teorico conferito all'*arché* e alla causalità finale, mi sembra che sia possibile ripensare quella struttura della totalità dell'ente che oggi viene presa a modello di ogni relazione e di ogni organizzazione nei termini di una connessione che "fugge", che si mostra nel connettere e solo in quello, lasciando dileguare la possibilità di esperirla oggettivamente.

¹² Cfr. i numerosi studi contenuti in L. Urbani Ulivi (ed.), *Strutture di mondo. Il pensiero sistemico come specchio di una realtà complessa*, Voll. I-II-III, Il Mulino, Bologna 2010-2013-2015.

BIBLIOGRAFIA

I. Opere di Heidegger citate

Le opere di Heidegger sono state utilizzate perlopiù nell'edizione delle opere complete (*Gesamtausgabe*), in corso di pubblicazione presso l'editore Vittorio Klostermann di Frankfurt am Main. In tal caso ho indicato in primo luogo il numero del volume in cui l'opera è contenuta, a seguire i dati bibliografici di ogni volume, ed infine i dati dell'eventuale traduzione in italiano. In alcuni casi più significativi ho riportato anche i dati bibliografici dell'edizione singola.

- GA1, *Frühe Schriften*, Hrsg. F.-W. Von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1978, p. 196;
tr. it. [parziale] tr. it. A. Babolin, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, Laterza, Roma-Bari 1974.
- GA2, *Sein und Zeit*, Hrsg. F.-W. Von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977 (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 2006); tr. it. P. Chiodi, F. Volpi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2009.
- GA3, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Hrsg. F.-W. Von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991; tr. it. di M. E. Reina, riveduta da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2000.
- GA5, *Holzwege*, Hrsg. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977; tr. it. P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968.

- GA6.1, *Nietzsche. Erster Band*, Hrsg. B. Sillbach, Klostermann, Frankfurt a.M. 1996; tr. it. F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 2013.
- GA6.2., *Nietzsche. Zweiter Band*, Hrsg. B. Sillbach, Klostermann, Frankfurt a.M. 1997; tr. it. F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 2013.
- GA7, *Vorträge und Aufsätze*, Hrsg. F.-W. Von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 2000; tr. it. G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 2007
- GA9, *Wegmarken*, Hrsg. F.-W. Von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 2013; tr. it. F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987.
- GA11, *Identität und Differenz*, Hrsg. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 2006; tr. it. G. Gurisatti, *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009.
- GA12, *Unterwegs zur Sprache*, Hrsg. F.W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1985; tr. it. A. Caracciolo, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1979.
- GA14, *Zur Sache des Denkens*, Hrsg. F.-W. Von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 2007; tr. it. E. Mazzarella, *Tempo e essere*, Guida, Napoli 1980.
- GA15, *Seminare*, Hrsg. C. Ochwad, Klostermann, Frankfurt a.M. 1986; tr. it. [parziale] A. Ardovino, *Eraclito. Seminario del semestre invernale 1966/1967*, Laterza, Roma-Bari 2010
- GA21, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Hrsg. W. Biemel, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976; tr. it. U. M. Ugazio, *Logica. Il problema della verità*, Mursia, Milano 1986.
- GA25, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Hrsg. I. Görland, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977; tr. it. R. Crisin, A. Marini, *Interpretazione fenomenologica della «Critica della ragion pura» di Kant*, Mursia, Milano 2002.
- GA26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik. Im Ausgang von Leibniz*, Hrsg. K. Held, Klostermann, Frankfurt a.M. 1978; tr. it. di G. Moretto, *Principi metafisici della logica*, Il Melangolo, Milano 1998.
- GA28, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Hrsg. C. Strube, Klostermann, Frankfurt a.M. 1997.
- GA29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt Endlichkeit Einsamkeit*, Hrsg. F.-W. Von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1983; tr. it. C. Angelino, P.-L. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo finitezza solitudine*, Il Melangolo, Genova 1999.

- GA31, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, Hrsg. H. Tietjen, Klostermann, Frankfurt a.M. 1982.
- GA32, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Hrsg. I. Görland, Klostermann, Frankfurt a.M. 1997; tr. it. E. Mazzarella, *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, Guida, Napoli 2000.
- GA34, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, Hrsg. H. Mörchen, Klostermann, Frankfurt a.M. 1988, pp. 216, 239; tr. it. F. Volpi, *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul «Teeteto» di Platone*, Adelphi, Milano 1997.
- GA36/37, *Sein und Wahrheit 1. Die Grundfrage der Philosophie. 2. Vom Wesen der Wahrheit*, Hrsg. H. Tietjen, Klostermann, Frankfurt a.M. 2001.
- GA40, *Einführung in die Metaphysik*, Hrsg. P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a.M. 1983; tr. it. G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968.
- GA41, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von transzendentalen Grundsätzen*, Hrsg. P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a.M. 1984; tr. it. V. Vitiello, *La questione della cosa*, Mimesis, Milano 2011.
- GA42, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Hrsg. I. Schlüßer, Klostermann, Frankfurt a.M. 1988 (M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Hrsg. H. Feick, Max Niemeyer, Tübingen 1971); tr. it. E. Mazzarella, C. Tatasciore, *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, Guida, Napoli 1998.
- GA45, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik« (WS 1937/38)*, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1984; tr. it. U. M. Ugazio, *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di «problemi» della «logica»*, Mursia, Milano 1988.
- GA49, *Die metaphysik des deutsche Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*, Hrsg. G. Seubold, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991.
- GA51, *Grundbegriffe*, Hrsg. P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a.M. 1981; tr. it. F. Camera, *Concetti fondamentali*, Il Melangolo, Genova 2007.

- GA55, *Heraklit. 1. Der Anfang der abendländischen Denkens. 2. Logik. Eraklit Lehre vom Logos*, Hrsg. M. S. Frings, Klostermann, Frankfurt a.M. 1994; tr. it. F. Camera, *Eraclito. L'inizio del pensiero occidentale. Logica. La dottrina eraclitea del Logos*, Mursia, Milano 1993
- GA63, *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität)*, Hrsg. K. Bröker-Oltmanns, Klostermann, Frankfurt a.M. 1988; tr. it. E. Mazzarella, *Ontologia. Ermeneutica della fatticità*, Guida, Napoli 1988.
- GA65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Hrsg. F.-W. Von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1989; tr. it. A. Iadicicco, F. Volpi, *Contributi alla filosofia. Dall'evento*, Adelphi, Milano 2007.
- GA67, *Metaphysik und Nihilismus*, Hrsg. H.-J. Friedrich, Klostermann, Frankfurt a.M. 1999.
- GA68, *Hegel. 1. Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz der Negativität (1938/39, 1941). 2. Erläuterung der »Einleitung« zu Hegels »Phänomenologie des Geistes« (1942)*, Hrsg. I. Schüßler, Klostermann, Frankfurt a.M. 1993; tr. it. C. Gianni, G. Moretti, *Hegel*, Zandonai, Rovereto 2010.
- GA70, *Über den Anfang*, Hrsg. P.-L. Coriando, Klostermann, Frankfurt a.M. 2005; tr. it. G. B. D Marta, *Sul principio*, Bompiani, Milano 2006.
- GA78, *Der Spruch des Anaximander*, Hrsg. I. Schüßler, Klostermann, Frankfurt a.M. 2010.
- GA81, *Gedachtes*, Hrsg. P.-L. Coriando, Klostermann, Frankfurt a.M. 2007
- GA86, *Seminare. Hegel - Schelling*, Hrsg. P. Trawny, Klostermann, Frankfurt a.M. 2011 [Parte del testo è contenuto anche in *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28). Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings „Freiheitsschrift“ (1927/28) und die Akten des Internationalen Schelling-Tags 2006*, Lektüren F.W.J. Schellings I, Hrsg. L. Hühn, J. Jantzen, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2010].
- GA88, *Seminare (Übungen) 1937/38 und 1941/42. 1. Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens. 2. Einübung in das philosophische Denken*, Hrsg. A. Denker, Klostermann, Frankfurt a.M. 2008.
- GA94, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931/38)*, Hrsg. P. Trawny, Klostermann, Frankfurt a.M. 2014; tr. it. A. Iadicicco, *Quaderni Neri 1931/1938 [Riflessioni II-VI]*, Bompiani, Milano 2015

- GA95, *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39)*, Hrsg. P. Trawny, Klostermann, Frankfurt a.M. 2014; tr. it. A. Iadicicco, *Quaderni Neri 1938/1939 [Riflessioni VII-XI]*, Bompiani, Milano 2016.
- GA97, *Anmerkungen I-V (Schwarzen Hefte 1942-1948)*, Hrsg. P. Trawny, Klostermann, Frankfurt a.M. 2015.
- M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Hrsg. H. Heidegger, Klostermann, Frankfurt a.M. 1983; tr. it. a cura di C. Angelino, *L'autoaffermazione dell'università tedesca*, Il melangolo, Genova 1988.
- M. Heidegger/H. Arendt, *Briefe von 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2002; tr. it. M. Bonola, *Lettere 1925-1975 e altre testimonianze*, Einaudi, Torino 2007
- M. Heidegger/K. Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, Hrsg. W. Biemel, H. Saner, Klostermann, Frankfurt a.M. 1990.

II. Letteratura critica

La letteratura critica riportata è solamente quella citata nel testo.

- A. Anelli, *Heidegger e il male*, Morcelliana, Brescia 2015.
- K. Alphéus, *Was ist der Mensch? (Nach Kant und Heidegger)*, in «Kant-Studien», 59, 1968.
- A. Ardovino (ed.), *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica. Etica, estetica, politica, religione*, Guerini, Milano 2003.
- H. Arendt, M. Heidegger, *Briefe von 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2002.
- W. S. Babcock, *Cupiditas e Caritas: il primo Agostino su amore e realizzazione*, in R. J. Neuhaus, *Agustine today*; tr. it. di P. Alborghetti, *Agostino oggi*, Jaka Book, Milano 2000.

- B. Bacsó, *Sein und Privation. Das platonische Erbe bei Schelling und Heidegger*, in I. M. Fehér, W. G. Jacobs (Hrsg.), *Zeit und Freiheit*, Éthos Könivek, Budapest 1999.
- D. Barbarić, *Zeitlichkeit, Sein und Seiendes: Schelling – Heidegger*, in I. M. Fehér, W. G. Jacobs (Hrsg.), *Zeit und Freiheit*, Éthos Könivek, Budapest 1999.
- P. Baumanns, *Grundlage und Funktion des transzendentale Schematismus bei Kant*, in H. Busche, G. Heffernan, D. Lohmar (Hrsg.), *Bewusstsein und Zeitlichkeit. Ein Problemschnitt durch die Philosophie der Neuzeit*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1990.
- H.M. Baumgartner / W.G. Jacobs (ed.), *Schellings Weg zur Freiheitsschrift Legende und Wirklichkeit*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1996.
- A. Bausola, *Questioni di storiografia filosofica*, Vol. 3, La Scuola, Brescia 1979.
- J. Beaufret, *Hegel et la proposition spéculative*, in *Dialogue avec Heidegger. Philosophie moderne*, Paris, Les éditions de Minuit, 1973.
- R. Bernet, *Was ist die deutsche Philosophie?*, in F. Fabbianelli, S. Luft, *Husserl und die klassische deutsche Philosophie* (vol. XI di *Phaenomenologica*), Springer, 2014.
- F. Berto, M. Plebani, *Ontology and metaontology. A contemporary guide*, Bloomsbury Academic, London-New York 2015.
- F. Bianco (ed.), *Heidegger in discussione*, Franco Angeli, Milano 1993.
- G. Boffi, *Estetica e ontologia dell'immaginazione. Una lettura di Schelling*, Guerini e Associati, Milano 1997.
- O. Braun, *Schellings Philosophie*, Deutsche Bibliothek, Berlin 1918.
- E. Brito, *Connaissance du chaos. Heidegger et Nietzsche*, in «Revue théologique de Louvain», 29, 4, 1998.
- W. A. Brogan, *Da-sein and the Leap of Being*, in C. E. Scott (ed.), *Companion to Heidegger's Contribution to Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington 2001.
- T. Buchheim, »Metaphysische Notwendigkeit des Bösen«. *Über eine Zweideutigkeit in Heideggers Auslegung der Freiheitsschrift*, in I. M. Fehér, W. G. Jacobs (Hrsg.), *Zeit und Freiheit*, Éthos Könivek, Budapest 1999.
- M. Cacciari, *Dell'inizio*, Adelphi, Milano 2008.
- F. Camera, *Il confronto di Heidegger con l'ontologia schellinghiana*, in *Giornale di metafisica - Nuova serie*, XXVI, 2004.

- P. Capelle-Dumont, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Édition du Cerf, Paris 2001; tr. it. L. Gianfelici a cura di G. Ferretti, *Filosofia e teologia nel pensiero di Martin Heidegger*, Queriniana, Brescia 2011.
- Caputo, *Heidegger e le tonalità emotive fondamentali*, Franco Angeli, Milano 2005.
- L. Casini, *Dialogo sull'esistente e sull'essere: conversazione immaginaria tra Martin Heidegger e Sören Kierkegaard*, Vita e pensiero, Milano 2003.
- F. Cassinari, *La nozione di "Totalität" nella lettura heideggeriana di Kant*, in «Itinerari filosofici», 6-7, 1993.
- M. Casucci, *L'essenza della libertà in Martin Heidegger*, Rocco Carrabba, Lanciano 2007.
- E. Cattin, *Sérénité. Eckhart, Schelling, Heidegger*, Vrin, Paris 2012.
- G. Chiurazzi, *Tempo e giustizia: sulla lettura heideggeriana di Anassimandro*, in «Etica & Politica / Ethics & Politics», XI, 2009.
- P. Colonnello, *Heidegger interprete di Kant*, Studio Editoriale di Cultura, Genova 1981.
- P. Colonnello, *Orizzonti del trascendentale*, Mimesis, Milano 2013.
- C. Colpe, W. Schmidt-Biggemann (Hrsg.), *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen, Sührkamp*, Berlin 1993.
- F. Costa, *Fondamento, ragione, abisso: Heidegger e Schelling*, F. Angeli, Milano 1985.
- P.-L. Coriando, *Der Letzte Gott als Anfang. Zur ab-gründige Zeit-Raumlichkeit des Übergangs in Heideggers "Beiträge zur Philosophie" (Vom Ereignis)*, Fink, München 1999.
- P.-L. Coriando, *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2002.
- J.-F. Courtine, *Onto-théo-anthropo-logique et analytique du Dasein*, in J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris 1990. [Anche in U. Guzzoni (Hrsg.), *Nachdenken über Heidegger. Eine Bestandaufnahme*, Gerstenberg, Hildesheim 1980].
- J. F. Courtine, *Anthropologie et anthropomorphisme (Heidegger lecteur de Schelling)*, in Id., *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris 1990.
- J. F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris 1990.
- J.-F. Courtine, *Res singularis*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 1-2, 2015.

- A. Cover, *Essere e negatività nei «Beiträge zur Philosophie» di M. Heidegger: linee per uno sviluppo del problema dalle prime lezioni friburghesi alla Abhandlung «Hegel. 1. Die Negativität» (1938/39, 1941)*, in «Verifiche», 22, 1993.
- S.G. Cromwell, *Metaphysics, metontology and the end of Being and Time*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 60, 2, 2000.
- G. Cusinato, *Natura e libertà. Schelling e il problema della causalità*, in «Quaestio», 2, 2002.
- F. D'Agostini, *Metaontologia. Considerazioni terminologiche e storico-sistematiche su "ontologia" e "metafisica"*, in «Aut-Aut», 310-311, 2002.
- L. De Blasi, *Il Kant di Heidegger*, in «Studi kantiani», 13, 2000.
- J. Derrida, *De l'Esprit. Heidegger et la question*, Galiléé, Paris 1987; tr. it. G. Zaccaria, *Dello spirito. Heidegger e la questione*, SE, Milano 2010.
- D. Di Cesare, *Heidegger e gli ebrei. I «Quaderni neri»*, Bollati Boringhieri, Torino 2014.
- F. Dirlmeier, *Der Satz des Anaximander v. Milet*, in «Reinisches Museum für Philologie», 87, 1938.
- P. De Vitiis, *Schelling secondo Heidegger*, in «Rivista di filosofia neoscolastica» 67, 1975.
- E. Dinkler (Hrsg.), *Zeit und Geschichte*, Tübingen 1964.
- P. Emad, *Heidegger on Schelling's Conception of Freedom*, in «Man and World. An International Philosophical Review 8», 1975.
- C. Esposito, *Libertà dell'uomo e necessità dell'essere: Heidegger interpreta Schelling*, Ecumenica editrice, Bari 1988.
- C. Esposito, *Die Geschichte des letzten Gottes in Heideggers "Beiträge zur Philosophie"*, *Die Geschichte des letzten Gottes in Heideggers "Beiträge zur Philosophie"*, in «Heidegger Studies», 11, 1995.
- C. Esposito, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, Levante, Bari 2003.
- C. Esposito, *Heidegger, Schelling e il volere dell'essere*, in A. Ardovino (ed.), *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica. Etica, estetica, politica, religione*, Guerini, Milano 2003.
- F. Fabbianelli, S. Luft, *Husserl und die klassische deutsche Philosophie* (vol. XI di *Phaenomenologica*), Springer, 2014.
- A. Fabris, *Filosofia e fatticità. Hegel – Schelling – Rosenzweig – Heidegger*, in «Giornale di metafisica 25», 2003.

- A. Fabris (ed.), *Metafisica e antisemitismo. I Quaderni neri di Heidegger tra filosofia e politica*, ETS, Pisa 2014.
- C. Fabro, *Dall'essere all'esistente: Hegel, Kierkegaard, Heidegger e Jaspers*, Marietti, Genova 2004.
- I. Falgueras, *La noción de sistema en Schelling*, in I. Falgueras (Ed.), *Los comienzos filosóficos de Schelling*, Universidad de Màlaga, Màlaga 1988.
- V. Farias, *Heidegger y el nazismo*, 1987; tr. it. *Heidegger e il nazismo*, Bollati Boringhieri, Milano 1988.
- E. Faye, *Heidegger: l'introduction du nazisme dans la philosophie: Autour des séminaires inédits de 1933-1935*, Albin Michel, Paris 2005; tr. it. L. Profeti, *Heidegger, l'introduzione del nazismo nella filosofia*, L'Asino D'oro, Torino 2012.
- I. M. Fehér, W. G. Jacobs (Hrsg.), *Zeit und Freiheit, Éthos Könivek*, Budapest 1999.
- I. M. Fehér, *Schelling, Kierkegaard, Heidegger hinsichtlich System, Freiheit und Denken. Gemeinsame Motive der nachhegelschen Philosophie*, in I. M. Fehér, W. G. Jacobs (Hrsg.), *Zeit und Freiheit, Éthos Könivek*, Budapest 1999.
- M. Ferraris, *Storia della volontà di potenza*, in F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, ed. a cura di M. Ferraris, Bompiani, Milano 2001.
- D. Ferrer / T. Pedro (Hrsg.), *Schellings Philosophie der Freiheit. Studien zu den Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Würzburg 2012.
- G. Figal, *Martin Heidegger zur Einführung*, Junius, Hamburg 2007; tr. it. A. Lossi, *Introduzione a Martin Heidegger*, Ets, Pisa 2006.
- G. Figal, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Mohr, Tübingen 2013; tr. it. F. Filippi, *Martin Heidegger. Fenomenologia della libertà*, Il Melangolo, Genova 2007.
- G. Figal, *Schelling zwischen Hölderlin und Nietzsche*, in L. Hühn/J. Jantzen (Hrsg.), *Heideggers Schelling-Seminar*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2010.
- K. Fischer, *Schellings Leben, Werke und Lehre*, in *Geschichte der neueren Philosophie*, Bd. VII, Ballermann, Heidelberg 1923.
- H.-J. Friedrich, *Der Ungrund der Freiheit im Denken von Böhme, Schelling und Heidegger*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2009.

- M. Gabriel, *Unvoordenkliches Sein und Ereignis - Der Seynsbegriff beim späten Schelling und beim späten Heidegger*, in L. Hühn/J. Jantzen (Hrsg.), *Heideggers Schelling-Seminar*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2010.
- H.-G. Gadamer, *Heidegger und Nietzsche. Zu 'Nietzsche hat mich kaputtgemacht'*, in «Aletheia», 9/19, 1996.
- H.-H. Gander, *Grund- und Leitstimmungen in Heideggers «Beiträge zur Philosophie»*, in «Heidegger Studies», 10, 1994.
- F. Gianfreda, *L'accadere della verità. Seyn e Da-sein nei Beiträge zur Philosophie di Martin Heidegger*, Edizioni Studium, Roma 2007.
- J. Greisch, *La parole heureuse. Martin Heidegger entre le choses et les mots*, Beauchesne, Paris 1987.
- T. Griffero, *Mathesis universalis. Costruzionismo e metodo assoluto in Schelling*, testo manoscritto reperibile on-line su www.academia.edu (consultato il 09\11\15).
- J. Grondin, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Vrin, Paris 1993.
- J. Grondin, *Die Späte Entdeckung Schellings in die Hermeneutik*, in I. M. Fehér, W. G. Jacobs (Hrsg.), *Zeit und Freiheit, Éthos Kónivek*, Budapest 1999.
- M. Guzun, *Eternal Return and the Metaphysics of Presence: A Critical Reading of Heidegger's Nietzsche*, Traugott Bautz, Nordhausen 2005.
- B. Han-Pile, *Early Heidegger's appropriation of Kant*, in H. L. Dreyfus, M. A. Wrathall (ed.), *A companion to Heidegger*, Blackwell Publishing, Oxford 2005.
- N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus, de Gruyter, Berlin 1923 (I), 1929 (II)*.
- N. Hartmann, *Diesseits von Idealismus und Realismus*, in «Kant-Studien», XXIX, 1924.
- H. Heimsoeth, *Die metaphysischen Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus*, in «Kant-Studien», XXIX, 1924.
- R. Hiltcher / S. Klingner (Hrsg.), *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Neue Wege der Forschung*, Darmstadt 2012.
- L. Hühn/J. Jantzen (Hrsg.), *Heideggers Schelling-Seminar*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2010.
- L. Hühn, *"Ur- und Grundwollen". Heideggers Lektüre der schellingschen Freiheitsschrift*, in D. Ferrer / T. Pedro (Hrsg.), *Schellings Philosophie der Freiheit. Studien zu den*

Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, Würzburg 2012.

- L. Hühn, *Die Unvordenklichkeit des Anfangs. Zu einer Schlüsselfigur bei Schelling und Heidegger*, in R. Hiltcher / S. Klingner (Hrsg.), *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Neue Wege der Forschung*, Darmstadt 2012.
- L. Hühn, *A Philosophical Dialogue between Heidegger and Schelling*, in «Comparative and Continental Philosophy», 6, 1, 2014.
- A. Johnston, *The Soul of Dasein: Schelling's Doctrine of the Soul and Heidegger's Analytic of Dasein*, in «Philosophy Today» 47, 2003.
- S. Käufer, *Systematicity and Temporality in Being and Time*, in «Journal of the British Society for Phenomenology», 33, 2, 2002.
- T. Kisiel, *Measuring the Greatness of the Great Men of Grand Politics: How Nietzsche's "Dynamite" rendered Heidegger "kaputt"*, in B. Babich, A. Denker, H. Zaborowski (eds.), *Heidegger & Nietzsche*, Rodopi, Amsterdam-New York 2012.
- H. Knittermeyer, *Transzendentalphilosophie und Theologie*, in «Christliche Welt», 1924.
- H. Knittermeyer, *Schelling und die romantische Schule*, Ernst Reinhardt, München 1929.
- D. Köhler, *Die Einbildungskraft und das Schematismusproblem*, in «Fichte-Studien», 13, 1997.
- D. Köhler, *Von Schelling zu Hitler? Anmerkungen zu Heideggers Schelling-Interpretation von 1936 und 1941*, in I. M. Fehér, W. G. Jacobs (Hrsg.), *Zeit und Freiheit*, Éthos Könyvek, Budapest 1999.
- D. Köhler, *Kontinuität und Wandel. Heideggers Schelling-Interpretationen von 1936 und 1941*, in L. Hühn/J. Jantzen (Hrsg.), *Heideggers Schelling-Seminar*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2010.
- G. Kovacs, *An invitation to think through and with Heidegger's Beiträge zur Philosophie*, in «Heidegger Studies», 12, 1996.
- G. Kovacs, *The revolution of thinking in Heidegger's Seminare: Hegel–Schelling (1927-1957) and its implications for the study of his thought*, in «Heidegger-Studies», 28, 2012.
- R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Mohr Verlag, Tübingen 1921 (I), 1924 (II).

- P. Lacoue-Labarthe, *La Fiction du politique: Heidegger, l'art et la politique*, Bourgois, Paris 1988; tr. it. G. Scibilia, *La finzione del politico. Heidegger, l'arte e la politica*, Il Melangolo, Genova 1991.
- O. Laffoucrière, *Le destin de la pensée et «la mort de Dieu» selon Heidegger*, La Haye 1968.
- R. Lauth, *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre*, Freiburg/München 1975.
- A. Lossi, *Nietzsche und Platon: Begegnung auf dem Weg der Umdrehung des Platonismus*, Königshausen&Neumann, Würzburg 2006.
- J. B. Lotz, *Die transzendente Methode in Kants Kritik der reinen Vernunft und in der Scholastik*, in *Kant und die Scholastik Heute*, Pullach, München 1955.
- J. B. Lotz, *Transzendente Erfahrung*, Freiburg-Basel-Wien 1978, tr. it. M. Marassi, *Esperienza trascendentale*, Vita e Pensiero, Milano 1993.
- R. Maeszalek, *Zum Wesenverständnis beim späten Schelling und bei Heidegger*, in I. M. Fehér, W. G. Jacobs (Hrsg.), *Zeit und Freiheit, Éthos Könivek*, Budapest 1999.
- A. Magris, *I concetti fondamentali dei "Beiträge" di Heidegger*, in «Annuario Filosofico», 8, 1992.
- K. Maly, *Turning in essential swaying and the Leap*, in *Companion to Heidegger's Contribution to Philosophy*, a cura di C. E. Scott, Indiana University Press, Bloomington 2001.
- I. Mancini, *Il trascendentale come fondamento dell'atto metafisico*, in «Rivista di Filosofia neoscolastica», 1955.
- R. M. Marafioti, *Gli Schwarze Hefte di Heidegger. Un "passaggio" del pensiero dell'essere*, Il melangolo, Genova 2016.
- M. Marassi, *Ermeneutica della differenza. Saggio su Heidegger*, Vita e pensiero, Milano 1990.
- M. Marassi, *Metafisica e metodo trascendentale. Johannes B. Lotz e la struttura dell'esperienza*, Vita e Pensiero, Milano 2004.
- M. Marassi, *Kant e il sistema della ragion pura*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 4, 2008.
- M. Marassi, *Le avventure dell'infinità: da Dio al mondo. Blumenberg e la modernità*, in M. Marassi, R. Radice (ed.), *Minima metaphysica. Il divino e l'ordine del mondo*, Vita e Pensiero, Milano 2015.
- V. Mathieu, *L'opus postumum di Kant*, Bibliopolis, Napoli 1992.

- E. Mazzarella, *De servo arbitrio: la fine della libertà in Martin Heidegger*, in *Lo storicismo e la sua storia. Temi, problemi, prospettive*, a cura di Giuseppe Cacciatore, Giuseppe Cantillo, Giuseppe Lissa, Guerini, Milano, 1997.
- E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Guida, Napoli 2002.
- E. Mazzarella (ed.), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, Melangolo, Genova 2006.
- W. D. Melaney, *Heidegger's Allegory of Reading: On Nietzsche and the Tradition*, in B. Babich, A. Denker, H. Zaborowski (eds.), *Heidegger & Nietzsche*, Rodopi, Amsterdam-New York 2012.
- M. Montinari, «*La volonté de puissance*» *n'existe pas*, Éditions de l'éclat, Paris 1996.
- H. Mörchen, *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Klett-Cotta, Stuttgart 1981.
- S. Mulhall, *Inheritance and originality: Wittgenstein, Heidegger, Kierkegaard*, Clarendon Press, Oxford 2001.
- W. Müller-Lauter, *Das Willenwesen und der Übermensch*, in «*Nietzsche-Studien*», 10-11 (1981/82); tr. it. C. La Rocca, *Volontà di potenza e nichilismo. Heidegger e Nietzsche* (cap. III *L'essenza della volontà e il superuomo. Le interpretazioni heideggeriane di Nietzsche*), Edizioni Parnaso, Trieste 1988.
- W. Müller-Lauter, *Denkerische 'Zwiesprache' mit Nietzsche*, in «*Aletheia*», 9/19, 1996.
- J.-L. Nancy, *L'expérience de la liberté*, Galilée, Paris 1988; tr. it. a cura di R. Esposito, *L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino 2000.
- J.-L. Nancy, *Sull'agire. Heidegger e l'etica*, trad. it. a cura di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2005.
- O. O'Donovan, *Usus and fruitio in Augustine, De Doctrina Christiana 1*, in «*Journal of Theological Studies*», 33, 1982.
- E. W. Orth, *Heidegger e il neokantismo*, in F. Bianco (ed.), *Heidegger in discussione*, Franco Angeli, Milano 1993.
- D. Pagliacci, *Volere e amare. Agostino e la conversione del desiderio*, Città Nuova, Roma 2003.
- P. Palumbo, *Heidegger e il pensare metafisico*, Rubbettino, Catanzaro 2001.
- L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000.

- D. Pascal, *Heideggers Deutung von Schellings Freiheitsschrift als Gipfel der Metaphysik des deutschen Idealismus*, in H. Seubert (ed.), *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*, Kölen 2003.
- V. Perego, *Finitezza e libertà. Heidegger interprete di Kant*, Vita e pensiero, Milano 2001.
- C. Perrin, *De la musique avant toute chose? Heidegger compositeur*, in «Hermeneia. Journal of Hermeneutics, Art Theory and Criticism», 14, 2014.
- O. Pöggeler, *L'evento della svolta*, in «Aut Aut», 248-249, 1992.
- O. Pöggeler, *Auf einen falschen Weg gebracht? Heidegger und Nietzsche*, in «Aletheia», 9/19, 1996.
- S. Poggi, *La logica, la mistica e il nulla. Una interpretazione del giovane Heidegger*, Edizioni della Normale, Pisa 2006.
- P. Portinaro (ed.), *I concetti del male*, Einaudi, Torino 2002.
- U. Regina, *Emergenza da mancanza di bisogno. Heidegger interprete di Nietzsche*, Cusl, Verona 1996.
- Renaut, *Système et histoire de l'être*, in «Les Études philosophiques», 2, 1974.
- W. J. Richardson, *Dasein and the ground of negativity: A Note on the Fourth Movement in the «Beiträge» Symphony*, in «Heidegger Studies», 9, 1993.
- A. Rigobello, *I limiti del trascendentale in Kant*, Silva, Milano 1963.
- A. Rigobello (ed.), *Le avventure del trascendentale*, Rosenberg & Sellier, Milano 2001.
- J. Ringleben, *Freiheit und Angst. Heidegger zwischen Schelling und Kierkegaard*, in N. Fischer/F.-W. von Herrmann, *Heidegger und die christliche Tradition*, Hamburg 2007.
- A. Rojas Jiménez, *Das Potenzlose. Die Spur Schellings in der Spätphilosophie Heideggers*, Olms, Hildesheim 2014.
- H. Rombach, *Die Gegenwart der Philosophie. Die Grundprobleme der abendländischen Philosophie und der gegenwärtige Stand des philosophischen Fragens*, Alber, Freiburg i.B. 1988.
- M. Ruggenini, *La questione dell'essere e il senso della "Kehre"*, in «Aut Aut», 248-249, 1992.
- H. Ruin, *Contributions to Philosophy*, in H.L. Dreyfus M.A. Wrathall (ed.), *A companion to Heidegger*, Blackwell, Malden/Oxford/Carlton 2005.
- R. Safranski, *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*, Hanser, München 1997.

- J. Sallis, *Grounder of the Abyss*, in *Companion to Heidegger's Contribution to Philosophy*, a cura di C. E. Scott, Indiana University Press, Bloomington 2001.
- L. Samonà, *La «svolta» e i «Contributi alla filosofia»: l'essere come evento*, in F. Volpi, *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, 2008.
- B. Sandkaulen (ed.), *System und Systemkritik. Beiträge zu einem Grundproblem der klassischen deutschen Philosophie*, Würzburg 2006.
- F. Schalow, *Departures. At the crossroad between Heidegger and Kant*, De Gruyter, Berlin 2013.
- C. A. Scheier, *Die Zeit der Seynsfuge: zu Heideggers Interesse an Schelling 'Freiheitsschrift'*, in H.M. Baumgartner / W.G. Jacobs (ed.), *Schellings Weg zur Freiheitsschrift Legende und Wirklichkeit*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1996.
- A. Schnell, *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930*, Vrin, Paris 2005.
- S. M. Schoenbohm, *Reading Heidegger's Contributions to Philosophy*, in *Companion to Heidegger's Contribution to Philosophy*, a cura di C. E. Scott, Indiana University Press, Bloomington 2001.
- E. Schöfer, *Die Sprache Heideggers*, Pfullingen 1962.
- W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Kohlhammer, Stuttgart 1955.
- R. Schürmann, *Maître Eckhart ou la joie errante. Sermons allemands traduits et commentés par Reiner Schürmann*, Payot & Rivages, Paris 2005; trad. it. di M. Sampaolo, *Maestro Eckhart o la gioia errante*, Laterza, Roma-Bari 2008.
- R. Schürmann, *Heidegger on Being and Acting. From Principles to Anarchy*, Indiana University Press, Bloomington 1986 [traduzione inglese di R. Schürmann, *Le Principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Seuil, Paris 1982]; tr. it. di G. Carchia, *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, Il Mulino, Bologna 1995.
- R. Schürmann, *I doppi vincoli ultimi*, in «Aut Aut», 248-249, 1992.
- I. Schüßler, *Heidegger e i presocratici. Anassimandro, Eraclito, Parmenide*, F. Bianco (ed.), *Heidegger in discussione*, Franco Angeli, Milano 1993.
- I. Schüßler, *Das Strittige in den Systemen des deutschen Idealismus*, in H. Seubert (Hrsg.), *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*, Böhlau. Köln 2003.

- S. Schwenzfeuer, *Natur und Sein - Affinitäten zwischen Schelling und Heidegger*, in L. Hühn/J. Jantzen (Hrsg.), *Heideggers Schelling-Seminar*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2010.
- G. J. Seidel, *Heidegger's Last God and the Schelling Connection*, in «Laval theologique et philosophique», 55, 1999.
- H. Seubert (Hrsg.), *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*, Böhlau, Köln 2003.
- H. Seubert, *Nietzsche, Heidegger und das Ende der Metaphysik*, in A. Denker, H. Zaborowski (Hrsg.), *Heidegger-Jahrbuch 2.*, Alber, Freiburg a.M.-München 2005.
- E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1950.
- P. Z. Shahabi, P. Kunsheshi, *Heidegger's interpretation of schematism and imagination in Kant's transcendental philosophy*, in «History of Philosophy: Journal of the International Society of History of Philosophy», 1, 4, 2011.
- S. Sikka, *Heidegger's appropriation of Schelling*, in «Southern Journal of Philosophy», 32, 1994.
- C. Steffen, *Heidegger als Transzendental-philosoph. Seine Fundamentalontologie im Vergleich zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2005.
- J. Stolzenberg, *Ursprung und System: Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohen, Paul Natorp und beim frühen Martin Heidegger*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1995.
- J. Stolzenberg, *Martin Heidegger liest Fichte*, in H. Seubert (Hrsg.), *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*, Böhlau, Köln 2003.
- C. Strube (Hrsg.), *Heidegger und der Neokantianismus*, Königshausen&Neumann, Würzburg 2005.
- G. Strummiello, *L'altro inizio del pensiero. I "Beiträge zur Philosophie" di Martin Heidegger*, Levante, Bari 1995.
- J. Taminiaux, *La présence de Nietzsche dans 'Sein und Zeit'*, in J. P. Cominetti, J. Janicaud (ed.), *'Etre et temps' de M. Heidegger*, Sud-Robert, Marseille 1989.
- C. Tatasciore, *La presenza di Schelling nel pensiero di Heidegger*, in «Iris. Annales de Philosophie», 24, 2003.
- L. Tengelyi, *L'idée de métontologie et la vision du monde selon Heidegger*, in «Heidegger Studies», 27, 2011.

- R. Terzi, *Ontologia, metaontologia e problema del mondo in Heidegger*, in «Epekeina. International Journal of Ontology History and Critics», 2, 1, 2013.
- X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, Vrin, Paris 1970.
- X. Tilliette, *L'intuition intellettuale de Kant à Hegel*, Paris 1995; tr. it. di F. Tomasoni, *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, Morcelliana, Brescia 2000.
- F. Tomatis, *Kenosis del logos*, in F.W.J. Schelling, *Sui principi sommi. Filosofia della rivelazione 1841/42*, a cura di F. Tomatis, Bompiani, Milano 2016.
- P. Tonner, *Heidegger, Metaphysics and the Univocity of Being*, Continuum International Publishing Group, London/New York 2011.
- P. Trawny, *Heidegger und der Mithos der jüdischen Weltveschwörung*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2015 (3rd ed.); tr. it. C. Caradonna, *Heidegger e il mito della cospirazione ebraica*, Bompiani, Milano 2015.
- E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, De Gruyter, Berlin 1967.
- K. Urban, »Das Wetterleuchten eines neuen Anfangs«? *Heideggers Kritik am metaphysischen Denken vor dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit Schellings Freiheitsschrift*, in B. Sandkaulen (ed.), *System und Systemkritik. Beiträge zu einem Grundproblem der klassischen deutschen Philosophie*, Würzburg 2006.
- L. Urbani Ulivi (ed.), *Strutture di mondo. Il pensiero sistemico come specchio di una realtà complessa*, Voll. I-II-III, Il Mulino, Bologna 2010-2013-2015.
- D. Vallega-neu, *Heidegger's Contributions to Philosophy. An introduction*, Indiana University Press, Bloomington 2003.
- M. Vannini, *Storia della mistica occidentale*, Mondadori, Milano 2005.
- S. Veluti, *Dinamica dell'evento. Lettura dei Contributi alla filosofia di Martin Heidegger a partire dalla questione della libertà umana*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 4, 2014.
- V. Verra, *Heidegger, Schelling e l'idealismo tedesco*, in «Archivio di filosofia», 1, 1974.
- V. Vitiello, *Seyn als Wesung. Heidegger e il nichilismo*, in «Aut Aut», 248-249, 1992.
- F. Volpi, *Heidegger e Brentano: l'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione del giovane Heidegger*, CEDAM, Padova 1976.

- F. Volpi, *Soggettività e temporalità: considerazioni sull'interpretazione heideggeriana di Kant alla luce delle lezioni di Marburgo*, in G. Micheli, G. Santinello (ed.), *Kant a due secoli dalla "Critica"*, La Scuola, Brescia 1984.
- F. Volpi, *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- F.-W. von Herrmann, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*. Anton Hain, Meisenheim am Glan 1964.
- F.-W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von "Sein und Zeit". Band 1: "Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein"*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1987.
- F.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers «Beiträgen zur Philosophie»*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1994.
- F.-W. von Herrmann, *Der andere Anfang. Heidegger und Nietzsche*, in «Aletheia», 9/19, 1996.
- F.-W. von Herrmann, *Wahrheit – Freiheit – Geschichte. Eine systematische Untersuchung zu Heideggers Schrift »Vom Wesen der Wahrheit«*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2002.
- F.-W. von Herrmann, *Ontologia fondamentale, temporalità - metaontologia*, in E. Mazzarella (ed.), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, Melangolo, Genova 2006.
- F.-W. von Herrmann/N. Fischer, *Heidegger und die christliche Tradition*, Hamburg 2007.
- F.-W. Von Herrmann, F. Alfieri, *Martin Heidegger. La verità dei Quaderni neri*, Morcelliana, Brescia 2016.
- W. Wieland, *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltaltersphilosophie*, Winter, Heidelberg 1956.
- W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1935, ed. it. *Storia della filosofia*. Versione italiana riveduta sulla XIII edizione dell'opera tedesca, Roma 1937.
- J. Yorikawa, *Das System der Philosophie und das Nichts. Studien zu Hegel, Schelling und Heidegger*, Freiburg / München 2005.
- M. Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Vrin, Paris 1990; ed. it. M. Marassi, *Heidegger e le parole dell'origine*, Vita&pensiero, Milano 1997.

- J. Zimmermann, *The inhumanity of Being: Subjectivity in Nietzsche, Heidegger and Levinas*, in B. Babich, A. Denker, H. Zaborowski (eds.), *Heidegger & Nietzsche*, Rodopi, Amsterdam-New York 2012.
- G. Zöller, Schelling ohne Heidegger. Zur Schätzung und Einschätzung der „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“, in D. Ferrer / T. Pedro (Hrsg.), *Schellings Philosophie der Freiheit. Studien zu den Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Würzburg 2012.

III. Altre opere citate

- Aristotele, *Metafisica*; tr. it. G. Reale, Bompiani, Milano 2000.
- J. Böhme, *Aurora oder Die Morgenröte im Aufgang*, in *Sämtliche Schriften*. 11 Bände, Hrsg. W.-E. Peuckert, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1955.
- N. Copernico, *De revolutionibus orbium caelestium*, Ioh. Petreium, Norimbergae 1543.
- J. Derrida, *De la grammatologie*, Minuits, Paris 1967, p. 69; tr. it. S. Facioni, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1998.
- J. Derrida, *Psyché. Invention de l'autre. Tome 2*, Galilée, Paris 1987; tr. it. R. Balzarotti, *Psyche. Invenzioni dell'altro. Tomo 2*, Jaca Book, Milano 2005.
- W. Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie und Religion (1914)*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Hrsg. G. Misch, Vadenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1914.
- W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus (1921)*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Hrsg. H. Nohl, Vadenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1921.
- W. Dilthey, *Leben Schleiermachers (1890)*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 13-14, Hrsg. E. Weniger, M. Redeker, Vadenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966-1970.

- W. Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin* (1906), in *Gesammelte Schriften*, Bd. 26, Hrsg. G. Malsch, Vadenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005.
- Galeno di Pergamo, *Galeni opera omnia*, ed. K. G. Kühn, Bd. IX, Cnoblochii, Leipzig 1821-1833.
- G. Giannantoni (ed.), *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Bari 1969.
- N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin und Leipzig, 1935; tr. it. F. Barone, *La fondazione dell'ontologia*, Fabbri, Milano 1963.
- G. W. F. Hegel, *Differenz der Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, Seidler, Jena 1801; tr. it. a cura di R. Bodei, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1971.
- G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Goebhardt, Bamberg-Würzburg 1807; tr. it. V. Cicero, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2000.
- G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Hrsg. D. L. von Henning, Dunker & Humblot, Berlin 1841; tr. it. A. Moni, C. Cesa, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 2004.
- Ippocrate di Kos (e al.), *Corpus Hippocraticus*, Bd. VII.
- G. W. Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qui il y a entre l'âme et le corps*, in *Sämmtliche Schriften und Briefe*, Bd. 4, Hrsg. C. I. Gerhardt, De Gruyter, Berlin 1965.
- G. E. Lessing, *Der junge Gelehrte*, Reclam, Stuttgart 2005.
- I. Kant, *Critik der reinen Vernunft*, Hartknoch, Riga (A)1781/(B)1787; tr. it. C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2007.
- I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Hartknoch, Riga 1783; tr. it. *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che possa presentarsi come scienza*, Laterza, Roma-Bari 1967.
- I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Hrsg. O. Bueck, Bd. 5, Bruno Cassirer, Berlin 1914 [edizione utilizzata da Heidegger]; ed. it. V. Mathieu, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2000.

- J. H. Lambert, *Neues Organon I* (1764), in *Philosophische Schriften*, Bd. 1, Hrsg. H.-W. Arndt, Olms, Hildesheim 1965-2008; tr. it. R. Ciafardone, *Nuovo Organo*, Laterza, Bari 1977.
- F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Fritzsche, Leipzig 1872; tr. it. S. Giannetta, *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano 1977.
- F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, in *Kritische Studienausgabe*, Bd. VI, Hrsg. G. Colli M. Montinari, De Gruyter, Berlin-New York 1969; tr. it. M. Ulivieri, *Crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa con il martello*, in *Nietzsche. Le grandi opere*, Newton & Compton, Roma 2011.
- Platone, *Teeteto*; tr. it. G. Reale, Bompiani, Milano 2000.
- G. Reale (ed.), *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, Bompiani, Milano 2006.
- F. W. Schelling, *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, Heerbrandt, Tübingen 1795; tr. it. L. Distaso, *Sulla possibilità di una forma della filosofia in generale*, Roma, Edizioni di storia e letteratura 2005.
- F. W. Schelling, *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, in *Historisch-kritische Ausgabe – Reihe I: Werke*, Bd. I,2, Hrsg. H. Buchner, J. Janzten, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1980; tr. it. A. Moscati, *Dell'Io come principio della filosofia*, Napoli, Cronopio 1991.
- F. W. Schelling, *Erster Entwurf meines System der Naturphilosophie*, in *Historisch-kritische Ausgabe – Reihe I: Werke*, Bd. I,7, Hrsg. W. G. Jacobs, P. Ziche, Frommann-Holzboog, Stuttgart 2001; tr. it. G. Grazi, *Primo abbozzo di un sistema di filosofia della natura*, Roma, Cadmo Editore 1989
- F. W. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, in *Sämmtliche Werke*, Bd. IV, Hrsg. K. F. Schelling, Cotta, Stuttgart-Augsburg 1856-61; tr. it. G. Boffi, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Bompiani, Milano 2006.
- F. W. Schelling, *Darstellung meines Systems*, in *Historisch-kritische Ausgabe – Reihe I: Werke*, Bd. I,10, Hrsg. M. Durner, Frommann-Holzboog, Stuttgart 2009
- F. W. Schelling, *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*, in *Historisch-kritische Ausgabe – Reihe I: Werke*, Bd. I,12, Hrsg. V. Müller-Lüneschloß, P. Ziche, Frommann-

Holzboog, Stuttgart 2016; tr. it. *Ulteriori esposizioni tratte dal sistema della filosofia*, in F.W.J. Schelling, *Filosofia della natura e dell'identità*, tr. it. di C. Tatasciore, Milano, Guerini e Associati 2002.

F.W.J. Schelling, *Ueber die Construction in der Philosophie*, in *Abhandlungen, Recensionen sc. aus dem Kritischen Journal der Philosophie*, in *Sämmtliche Werke*, I. Abteilung, Bd. VII, Hrsg. von K. F. Schelling, Cotta, Stuttgart-Augsburg 1859.

F. W. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, in *Sämmtliche Werke*, Bd. VII, Hrsg. K. F. Schelling, Cotta, Stuttgart-Augsburg 1860; tr. it. G. Strummiello, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, Bompiani, Milano 2007.

F.W.J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, in *Historisch-kritische Ausgabe*, Bd. 8, Hrsg. H. M. Baumgartner, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2016; tr. it. C. Tatasciore, *Lezioni di Stoccarda*, Orthotes, Napoli-Salerno 2013.

B. Spinoza, *Ethica*; tr. it. G. Gentile, G. Durante, G. Radetti, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, Bompiani, Milano 2013.

F. von Baader, *Sämmtliche Werke*. 16 Bände, H. Bethmann, Leipzig 1851-1860.

C. Wolff, *De differentia intellectus systematici et non systematici* (1729), in *Gesammelte Werke*, Bd. II/34, Hrsg. J. Ecole, 1983.

IV. Altri strumenti utilizzati

Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm, I-XVI, Leipzig 1854–1960. Consultato online all'indirizzo <http://woerterbuchnetz.de/DWB>.

Etymologische Wörterbuch der deutschen Sprache, Hrsg. F. Kluge, De Gruyter, Berlin 1924.

F. Volpi, *Glossario*, in M. Heidegger, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 2013.

Enciclopedia Treccani, consultata online all'indirizzo <http://www.treccani.it>.

L. Rocci, *Vocabolario Greco-Italiano*, Società editrice Dante Alighieri, Roma 2005.