

Filosofia/5

PAOLO VINCI

Essere ed esperienza in Heidegger

*Una fenomenologia possibile
fra Hegel e Hölderlin*



All rights reserved
© 2008 Stamen – Editoria scientifica
Via A. Poliziano, 24 – 00184 Roma
redazione@stamen.net
www.stamen.net

Progetto grafico: © Stamen
In copertina: Paolo Gabrielli, *Rilievi d'assenza*
(Bronzo lucidato, plexiglas trasparente, collezione privata, 2006)
Isbn 88-901301-5-6

INDICE

Introduzione	9
1. La storia della metafisica	9
2. La “nuda onticità”	11
3. Fenomenologia ed esperienza	15
4. Hegel e Hölderlin	17
CAPITOLO PRIMO	
Finitezza e temporalità nel confronto con Hegel	21
1. La finitezza come «punto di partenza»	22
2. La temporalità finita	28
3. Il tempo nascosto	36
4. La differenza ontologica	42
5. L'Assoluto e l' <i>Ereignis</i>	47
6. Tempo ed essere	55
CAPITOLO SECONDO	
Il decidere e il patire. L'interpretazione di Hölderlin come messa in questione della soggettività metafisica	63
1. Hölderlin e l'«inizio»	65
2. Il «decidere»	67
3. La situazione emotiva fondamentale	70
4. Il «patire»	73
5. Il sacro	76
6. Il tragico in Hölderlin	80
7. Il linguaggio poetico	86
8. L'ultimo dio	91
CAPITOLO TERZO	
Il prendersi cura delle cose	95
PARTE PRIMA. La fenomenologia e il <i>Geviert</i>	95
1. L'intuizione categoriale come «stimolo essenziale»	97
2. Fenomenologia e inizio greco	99

3. Il venir meno delle cose	102
4. Il <i>Geviert</i>	106
PARTE SECONDA. Lo spazio e i luoghi	110
1. La messa in questione delle visioni tradizionali dello spazio	111
2. Lo spazio nei <i>Beiträge</i>	114
3. La tecnica e le cose	122
4. L'abitare e la vicinanza	128
5. L'«etica originaria»	133
CAPITOLO QUARTO	
Soggettività, psicoanalisi e metodo fenomenologico	137
PARTE PRIMA. Libertà e negatività	137
1. La libertà finita	140
2. Libertà e verità	146
3. Il pensiero rammemorante	148
PARTE SECONDA. I Seminari di Zollikon e la critica alla psicoanalisi	151
1. L'uomo ridotto a immagine	154
2. Fenomenologia e psicoanalisi	161
3. Heidegger e la psicoanalisi: un chiasma possibile	172
CAPITOLO QUINTO	
Hegel e Heidegger: l'opera d'arte nell'epoca del compimento storico	177
1. Il compimento in Hegel	179
2. L'estetica hegeliana	183
3. Esperienza e storicità in Heidegger	194

ESSERE ED ESPERIENZA IN HEIDEGGER

*a mio figlio
Valerio*

1. *La storia della metafisica*

Per orientarsi nella profonda vastità della produzione filosofica heideggeriana è necessario rischiare di misurarsi con «l'unico pensiero» che, al di là della sua ricchezza e la multiformità, la alimenta e la guida. Già in *Essere e tempo*, l'analitica esistenziale e i risultati della sua indagine appaiono come sospesi sul baratro della «distruzione della storia dell'ontologia», legati a un intento "negativo" che negli anni successivi prende ancora di più il sopravvento e assume l'andamento di un'esplicita messa in questione della metafisica.

A partire dalla fine della seconda guerra mondiale emerge ciò di cui i *Beiträge zur Philosophie* sono già il tormentato laboratorio: ritrovare nell'attraversamento critico della metafisica la storia stessa dell'Occidente, dai Greci fino a noi. Si tratta, allora, di riattingere all'energia e alla forza presente nelle opere dei grandi filosofi, per mostrare come il loro pensiero sia la trama della nostra storia fino al suo compiersi nella tecnica moderna. Se in Hegel la filosofia voleva essere il proprio tempo appreso nel pensiero, in Heidegger il pensiero diviene ciò che sostiene e costituisce l'epoca presente. Rendersene conto comporta ricorrere a una nozione inusitata e ricca di implicazioni come quella di *Gestell*, ritenendola capace di ricondurre ad unità tutti i molteplici comportamenti che contraddistinguono la modernità. Per fare i conti con la tecnica come *nomos* fondamentale del nostro mondo occorre, dunque, seguire le vicissitudini degli sforzi speculativi dei pensatori essenziali, assumerli sotto un punto di vista complessivo.

«L'unico pensiero» che comanda la filosofia heideggeriana si incarna in questa visione della storia della metafisica come onto-teo-logia, seguendone il dispiegarsi fino al suo completo permea-

re la realtà contemporanea. La molteplicità dei saperi e delle pratiche, l'apparente relativismo delle diverse prospettive conoscitive e comportamentali, che sono sotto i nostri occhi, possono in verità venir ricondotti ad un'unica legge, che consiste nella struttura riflessiva e di autoriferimento della soggettività. Il *Gestell*, la tecnica moderna, è una forma di dominio di cui noi uomini siamo artefici e vittime, essa raccoglie in sé un insieme di atteggiamenti caratterizzati dal considerare ciò a cui si rivolgono come *Bestand*, fondo disponibile, qualcosa che è sempre a portata di mano e può in ogni momento essere messo all'opera, impiegato, usato.

Per comprendere adeguatamente lo statuto di questo discorso heideggeriano occorre esser consapevoli che la soggettività in questione è ciò che definisce l'orizzonte che illumina i modi determinati del nostro incontrare gli enti. Siamo al culmine di un cammino della verità, intesa come condizione di possibilità dell'apparire degli enti, di un percorso che si scandisce a partire dall'*aletheia* e ha come tappe significative l'*adeguatio*, la *mathesis*, finendo con l'assumere, nel suo esito, il carattere di una soggettività autoponendosi come ordinamento totalizzante. Questa configurazione soggettivistica determina non solo la natura del pensiero dei grandi filosofi della modernità, ma impronta di sé sia la scienza che la tecnica contemporanee. Heidegger si impegna a mostrarci il filo che si dipana dal *cogito* cartesiano allo spirito assoluto hegeliano e il suo compiersi nel pensiero rappresentativo e calcolante che riduce il mondo a «immagine» e si sintonizza con quel «provocare» (*berausfordern*) in cui consiste il modo di procedere della tecnica del nostro tempo.

Se si coglie la compattezza di questo discorso, una prima conseguenza importante è la possibilità di considerare Heidegger come un antidoto rispetto al senso comune del post-moderno, al ritenere che il venir meno di una verità ultima come fondamento ci consegna a una condizione di pura dispersione e frammentazione. Uno dei meriti della filosofia heideggeriana è, invece, proprio quello di assumere la modernità come una totalizzazione che si manifesta nella forma del suo opposto, vale a dire nella pluralità dei saperi e delle prospettive ermeneutiche. Diventa così possibile superare il falso dualismo fra assolutezza e relativismo, riconducendolo alla sua origine metafisica, alla

rigida contrapposizione fra il piano dell'intelligibile e quello del sensibile. Il punto sta nel non muoversi unicamente nel solco di un dibattito interpretativo che conduce a considerare Heidegger un pensatore della necessità o della contingenza: a ritenere la sua filosofia la riproposizione di un essere assoluto o, al contrario, considerando unilateralmente il sottrarsi dell'essere, a intenderla come una rivendicazione del puro e semplice dominio della realtà ontica.

2. La "nuda onticità"

Per evitare il vicolo cieco che sembra condizionare molte letture di Heidegger, l'unica via è il tentativo di confrontarsi con tutta la pregnanza della connessione fra essere ed ente: l'essere, per Heidegger, è sempre l'essere dell'ente, ma nello stesso tempo non è mai solo tale. Questo significa innanzitutto che dietro il piano degli enti c'è sempre il «vigere» dell'essere, una dimensione di verità che costituisce la condizione di provenienza e di illuminazione del loro manifestarsi. Se nel pensare, nel parlare e nel fare dell'uomo si dà questa inaggrabilità dell'essere, è vero però anche che su questo piano direttamente umano l'essere propriamente si sottrae. Questo è il senso dell'affermazione heideggeriana della contemporaneità della presenza e dell'assenza dell'essere. Tutto ciò che è ontico implica una dimensione ontologica, ma questa ha – per così dire – una duplicità costitutiva, coincide, da un lato, con l'ordine ultimo di tipo presenziale, col fondamento implicito o esplicito a partire dal quale appaiono gli enti, mentre dall'altro lato, quello che va inteso come proprio dell'essere in quanto essere, si dà nella forma del venir meno.

Il fondamento resta sempre umano, troppo umano, in esso l'essere come tale si rifiuta: nei momenti decisivi del pensiero filosofico l'essere si è manifestato e si è simultaneamente nascosto. Da ciò consegue che la dimensione ontologica, nella prima accezione, quella propria della tradizione, non possa emanciparsi dal piano dell'ontico, ma si limiti a duplicarlo come ordine superiore: ciò che Heidegger chiama l'essere dell'ente, l'essentità, vale a dire l'essere come come di volta in volta è stato inteso dal pensiero metafisico. Sarebbe sbagliato, tuttavia,

ritenere che la mancanza dell'essere consista in una forma di nulla assoluto, l'assenza è sempre anche presenza e ci riguarda, ci interpella, da essa non possiamo prescindere. Da questa posizione derivano due conseguenze assai diverse, ma entrambe molto importanti: l'impossibilità di rivendicare, in una qualche affinità con la teologia negativa, un puro nulla, il salto in un vuoto assoluto e la capacità di comprendere che la moderna «notte del mondo» è comunque un invio destinale dell'essere, anche se nella forma del suo estremo sottrarsi.

Questa è la portata della domanda heideggeriana sull'essere, essa non sfugge al fatto che in tutto ciò che siamo noi a formulare l'essere strutturalmente si rifiuta, ma nell'assunzione di questa necessità si reputa capace di non chiudersi dentro il contesto di immanenza proprio della metafisica. In questo modo può liberarsi un pensiero in grado di non coincidere con la metafisica, ma al contempo consapevole di non poter semplicemente prescindere da essa. Si tratta di riconoscere e di relativizzare, nella sua pretesa di valere come qualcosa di assoluto e di definitivo, il fondamento ultimo che nelle sue diverse configurazioni ha scandito le epoche della metafisica. Si rivela così un elemento di inconsapevolezza inestricabilmente connesso alle forme di autocomprensione più alte che gli uomini abbiano prodotto: il lato irrisolto di quella storia tormentata che dall'idea platonica arriva fino al sapere assoluto hegeliano.

Heidegger ci offre, dunque, una grande narrazione della storia della metafisica e la chiama storia dell'essere per ricordarci che, pur nella forma di un venir meno, che lo fa parlare di nichilismo del pensiero occidentale, l'essere resta inestricabilmente implicato con essa. Platone viene in un primo tempo ritenuto colui che dà vita alla storia della metafisica, ma a partire dai *Beiträge* il discorso si concentra su ciò che hanno inaugurato i pensatori aurorali. Ciò non significa annullare la portata di questo «primo inizio», sottovalutarne la specificità. Il pensiero delle origini muove dalla situazione emotiva del *thaumazein* e si caratterizza per l'esposizione agli enti, per un rivolgersi diretto a ciò che si manifesta. Per questo Heidegger può dire che la dimensione dell'incontro con gli enti va intesa come *aletheia*, come *physis*, si configura come un venire alla presenza. L'uomo è aperto a ciò che lo circonda, non mette in atto mediazioni, presupposti

capaci di proteggerlo e di predeterminare gli enti, e in questo rivelarsi strutturalmente «fuori di sé», in mezzo agli enti, compie un'esperienza dell'essere che può venir definita «straniante».

L'uomo in questa situazione, esemplarmente espressa da Sofocle, lotta tragicamente con l'altro da sé, con ciò che gli appare «predominante»: l'essere in tutte le modalità del suo presentarsi. L'essere è tutto ciò che l'uomo costitutivamente non può pensare, dire e fare, ma che in questa sua non presenza resta tremendamente cogente, perché sta al fondo di tutto ciò con cui l'uomo si confronta incarnandone la «sovrapotenza». In questo *pòlemos* l'uomo non può non soccombere catastroficamente, venendo a rivelare il suo non poter non essere violento, proprio per la sua capacità di liberare la ricchezza di ciò che lo circonda, di farla sbocciare, di permettere che venga alla presenza. Il suo comportamento si mostra, in questa dimensione iniziale, un *orismos*, uno sguardo che abbraccia, che non si è ancora trasformato in *begreifen*, in un afferrare concettuale, appropriativo e annichilente. Tale atteggiamento originario è, però, esso stesso già «violento», perché intriso della conflittualità fra l'uomo e l'essere, del loro legarsi ed opporsi secondo il costellarsi della differenza ontologica.

Nei Greci abbiamo così stupore e straniamento, violenza e mitezza, e in questo modo l'uomo può fare i conti con se stesso, col suo essere un «in-cidente» (*Zwischen-fall*), uno strappo, una lacerazione dell'essere. La meditazione heideggeriana, tuttavia, si affatica, a partire dagli anni Trenta, a sottolineare che tale «rottura», tale differenza fra l'essere e l'uomo va compresa a partire dall'essere. Per formulare quest'aspetto essenziale Heidegger ricorre anche all'espressione «l'essere dà la caccia a se stesso», un modo per dire che, manifestandosi sul piano dell'umano e dello storico, l'essere «si divide», mostrandoci una connessione asimmetrica e inscindibile: l'essere «ha bisogno dell'uomo» e quest'ultimo non può non appartenere all'essere.

I Greci del «primo grande inizio» danno vita a un'autentica «esperienza dell'essere», ma non perché sono stati in grado di determinarne l'epifania, di attingere a una sorta di pienezza originaria: quello che compiono è un modo di rivolgersi che si sprigiona dal «destarsi» di una tonalità emotiva, che si attiva e

che permette loro di aprirsi ai fenomeni. Anche se non si interrogano esplicitamente sull'*aletheia*, se non pensano la *lethe*, la mancanza che le sta al fondo, i primi pensatori si sintonizzano con il venire alla presenza degli enti e in questo modo sono sotto il segno della verità originaria, esprimono quell'essenza della metafisica che verrà persa in quell'«autoestranazione della filosofia», che contraddistinguerà la speculazione successiva. A partire da Platone si produrrà quella «secessione del *logos*» che consiste nel rendersi indipendente, autonomo del pensiero umano; esso, per recuperare la capacità di autocomprendersi, dovrà intendersi come *Andenken*, pensiero rammemorante, pensiero del «prima», memoria di una dimensione, quella dell'essere, che sempre lo precede e che gli impedisce di totalizzarsi. Si tratta comunque di una storia ricca e affascinante, quella che si sviluppa da Platone fino ad Hegel e che conduce alla capacità del pensiero umano di giustificare se stesso, in un supremo sforzo di fondazione dell'insieme delle proprie rappresentazioni. In questo modo, però, gli uomini si sono autoimprigionati nel perimetro della propria immanenza, arrivando a ridurre il mondo a immagine e la terra a fondo disponibile.

Come ho ricordato, a partire dagli anni Trenta, Heidegger ha affermato con chiarezza la visione per cui fin dall'inizio i comportamenti umani non possono non coincidere con il venir meno dell'essere in quanto tale. In questo senso, dunque, la metafisica è la storia dell'essere, è il destino del suo sottrarsi in tutti quegli «invi» che si sono succeduti dall'inizio greco fino a oggi. Così la storia dell'essere non è altro che la storia dell'uomo, l'unica che possediamo e che è costituita da quella «lotta» per la quale l'uomo non può non soccombere, cioè seguire la legge della propria finitezza, e l'essere venir meno. Heidegger sostiene che la storia accade «di rado», in quanto essa si dà secondo le scansioni rappresentate dalle grandi filosofie; comprenderne il segreto deve diventare il compito di un pensiero che, nel cogliere la necessità strutturale della metafisica, non resta cieco rispetto a quella sua provenienza essenziale che ne segna il limite e che incarna ciò che essa non può non occultare.

Credo che con la nozione di *Ereignis* Heidegger tenti di rendere conto di questo movimento chiasmatico del rifiutarsi dell'essere nelle forme del proprio manifestarsi nel pensiero e nel

discorso dell'uomo, dando vita a quell'unica storia, a quell'«eranza necessaria» che è la storia dell'essere come storia della metafisica. L'*Ereignis*, che è sempre anche *Enteignis*, negatività verso se stesso, vuole darci la legge di ciò che accade nella co-appartenenza fra essere e uomo. «Prendere dimora nell'*Ereignis*» vuol dire attuare un pensiero che non elimina la metafisica, ma ne svela l'essenza dimenticata.

La meditazione che Heidegger persegue si interpreta come pensiero dell'essere innanzitutto perché contesta qualsiasi autonomia e separabilità del sapere, si pone come contropinta rispetto alla dinamica che percorre la metafisica. L'*Andenken* vuole costituire un'assunzione dell'inaggrabilità dell'essere, del suo vigere anche nelle modalità dell'oblio e della copertura. Che l'essere sia sempre l'essere dell'ente vuol dire, dunque, che dove ci sono enti c'è sempre anche essere, anche se nella forma negativa dell'assenza. Non possiamo revocare il nostro essere assegnati alla "nuda onticità": ma comprenderla significa non appiattirsi su di essa, assumerla contemporaneamente come una non-totalità e come intrascendibile. Solo così, in questo piccolissimo spostamento rispetto allo sguardo dell'onto-teo-logia, la mettiamo veramente in discussione, riusciamo a liberare quel possibile che essa soffoca e racchiude.

3. *Fenomenologia ed esperienza*

Quando Heidegger ricorre all'espressione «corrispondere all'appello dell'essere» vuole intendere solo un modo diverso di rivolgersi agli enti. L'essere non è mai «qualcosa», la sua «chiamata» è l'assunzione di una assegnazione, di una appartenenza, di una inaggrabilità, vale a dire la consapevolezza del limite, del confine dell'uomo, che gli impedisce di totalizzarsi e lo rivela contrassegnato dalla finitezza.

A partire da ciò si può comprendere come la "scena" della filosofia heideggeriana sia il costellarsi del rapporto fra l'uomo e gli enti e come l'essere si leghi alla modalità della relazione, al "come" del suo dispiegarsi. Dichiarare che l'intero percorso di pensiero di Heidegger sia sotto il segno della fenomenologia vuol dire assumere come intrascendibile il piano dei comportamenti determinati dell'uomo. Heidegger lega la fenomenolo-

già all'istanza di un volgersi diretto: ciò nei riguardi dell'essere significa innanzitutto comprendere come esso non sia un concetto, una rappresentazione, qualcosa di affermato in un'asserzione. Tuttavia smarriremmo il senso della posizione heideggeriana se non tenessimo presente che questo rivolgersi direttamente all'essere coincide con una modalità di incontrare gli enti. Ciò significa in prima istanza "ferire" l'assunzione di una struttura intelligibile già data, di un orizzonte di illuminazione totalmente dispiegato, così da liberare una vera «prossimità» alle cose che permette il loro manifestarsi. Non dobbiamo equivocare su questo punto decisivo: Heidegger non ci dice semplicemente di abbandonare un'impostazione trascendentale, in quanto il «vigere» dell'essere comporta una sua inaggrabilità; in altri termini avremo sempre a che fare con una dimensione ontologico-trascendentale dentro la quale i nostri comportamenti determinati non potranno non iscriversi. L'alternativa è un'altra, quel che va "sospeso" è l'orizzonte di senso della nostra epoca, il suo funzionare come un presupposto non messo in discussione.

Heidegger parla di un mantener attivo il nucleo autentico della fenomenologia e in ciò viene a mio parere a sfociare l'«unico pensiero» heideggeriano: dare ai comportamenti essenziali dell'uomo, al suo pensare, dire e fare il carattere dell'esperienza. Per comprendere questo aspetto decisivo possiamo tener presente quanto Heidegger dice a proposito dell'esperienza del linguaggio, essa è «un giungere a ciò che ci reclama, ma nel cui dominio già siamo». Si tratta quindi di compiere una trasformazione «perché là dove già siamo, lo siamo in un modo che al tempo stesso non lo siamo, in quanto ancora non abbiamo propriamente raggiunto ciò che reclama la nostra essenza». L'esperienza si lega così a quella visione attuativa della filosofia che Heidegger ha sempre cercato di mettere in luce: si deve uscire dalla pura teoreticità, da un mero voler sapere, l'uomo comprendendosi si trasforma, fa accadere il proprio essere, ma ciò significa esattamente non chiudersi nell'autoriferimento, scoprirsi intonato alle cose. Siamo esperienza e dobbiamo riuscire a liberare questo nostro essenziale poter essere.

L'esperienza va intesa non come qualcosa che mettiamo in atto per iniziativa ed opera nostra, ma come una modalità, nel

dispiegarsi della quale noi accadiamo, veniamo ad attuarci, in un sopraggiungere che può sconvolgerci. Nell'esperienza ci conformiamo a "qualcosa" che ci riguarda e ci tocca, in un «patire» che è l'origine ontologica della sofferenza e del dolore ineludibili per l'uomo. Heidegger prospetta l'*Erfahrung* come un raggiungere se stessi, un farsi condurre verso se stessi e verso le cose. L'*Ereignis* è una modo per farci pensare questa possibilità: esso nomina il movimento di appropriazione e di traspropria-zione che sta al fondo del legame fra uomo ed essere, esso accade simultaneamente al nostro riuscire a riorientare il nostro comportamento verso gli enti. L'appropriazione-espropriazione è per l'uomo un accedere al proprio essere come uscita dall'autocoincidenza, come strutturale esposizione agli enti. Per l'essere, simmetricamente, l'appropriazione-espropriazione significa accadere nella forma del venir meno anche nel pieno manifestarsi degli enti.

Quando Heidegger parla di «abitare» non fa che ribadire questo discorso. L'abitare è ciò che già siamo, il nostro modo d'essere che non si è ancora mai dispiegato. Esso comporta una rinuncia rispetto al nostro modo consueto di rivolgerci agli enti, un modo che produce «incuria» verso le cose. Solo in un'esperienza che è trasformazione, l'uomo e le cose possono accadere nel loro essere.

Ritornare alle «cose stesse» significa, per Heidegger, invertire la "naturale" direzionalità dalle cose ai simboli, retrocedere da surrogati e sostituti a un'esperienza diretta, a quel «prendersi cura» che solo può lasciare che le cose si manifestino nella loro ricchezza e inesauribilità. L'essere si dà rifiutandosi e noi possiamo esperire la sua eccedenza solo nella forma "modesta" di una capacità delle cose di parlarci al di fuori delle nostre pre-supposizioni.

4. *Hegel e Hölderlin*

Vorrei concludere esplicitando il perché dell'attenzione riservata in particolare al confronto con Hegel e con Hölderlin. Il "fra" in cui, a mio giudizio, si viene a collocare Heidegger nei loro riguardi si precisa ancora una volta facendo fino in fondo i conti con la nozione di esperienza.

Lo sforzo di contrapposizione al sapere assoluto hegeliano conduce Heidegger a darci una versione particolarmente chiara della finitezza, come tratto essenziale non solo dell'Esserci, ma anche dell'essere. Nell'Esserci umano l'attuazione del proprio essere mostra come la finitezza sia non una qualità di un soggetto presupposto, ma il movimento stesso dello svelamento di sé. Tuttavia, compendosi come temporalità, la finitezza appare un coincidere con sé rimandando ad altro. La medesima struttura – ed è come *Ereignis* che ciò si rivela – contrassegna anche l'essere che, nel suo necessario legame con l'uomo, nel darsi già sempre si rifiuta, così che il suo manifestarsi è un velarsi. L'*Ereignis* esibisce la finitezza tanto dell'essere, quanto dell'uomo, i quali nell'appropriarsi escono da sé e si fanno altro. Quel che emerge nel punto culminante dell'insistere heideggeriano sull'*Ereignis* è quindi che l'accedere alla propria essenza per l'essere e per l'uomo è una «metamorfosi», un divenir altro. L'essere, accadendo necessariamente nel disvelamento umano, è condannato al nascondimento, l'uomo attua se stesso scoprendosi non coincidente con sé e intonato all'essere. L'*Ereignis* accade come esperienza, il lavoro heideggeriano su Hegel ci aiuta a confermarci nella comprensione di questo aspetto essenziale.

Merito della *Fenomenologia dello spirito* è, per Heidegger, aver posto al centro di se stessa il legame inverso d'essenza fra coscienza e spirito, per poi però fare di quest'ultimo il fondamento ultimo, presentandolo come l'autoapparizione di un soggetto assoluto. Hegel «indietreggia» davanti al significato originario della parola esperire, intesa in senso greco come «slancio che perviene», vale a dire come manifestatività e venire alla presenza. Proprio da qui, dove Hegel e la metafisica si arrestano, Heidegger vuole prendere le mosse: l'esperienza greca rivela che un tratto essenziale dell'essere è il suo manifestarsi, il suo costituire la dimensione del nostro incontro con i fenomeni, ma non arriva ad intendere che l'essere, nella sua radicale alterità, va pensato nel suo proprio come inaccessibilità. Questo significa «rifiuto dell'essere»: nel profondo esso va inteso come quel negativo che nel rapportarsi all'uomo resta anche non-rapporto, puro sottrarsi.

Il pensiero che Heidegger si attribuisce vuole dirci solo que-

sto, vuole essere un «destarsi dall'oblio per l'oblio» e si dichiara «preparatorio», capace di anticipare l'esperienza in quanto già dotato delle sue caratteristiche, della stessa carica liberante e trasformativa. Abbiamo un pensiero che si contraddistingue per la rinuncia alla pretesa di un illimitato disvelamento e in questo modo si rivolge agli enti lasciandoli manifestare, così che viene a dispiegarsi quell'incontro, quell'esperienza capace di accendere l'*Ereignis*.

Nel punto in cui crede di aver raggiunto la massima lontananza da Hegel, Heidegger rivela la sua profonda prossimità con Hölderlin. La sua esperienza poetica ha come indice essenziale la presa di distanza dal metafisico considerarsi da parte dell'uomo una soggettività autocosciente. In questo modo la poesia hölderliniana è una «decisione», un rivolgimento radicale nell'accesso a se stesso da parte dell'uomo, un atto che rompe con un'istanza di pura comprensione e che implica un cambiamento di fondo della disposizione verso se stesso e gli enti.

In sintonia con i pensatori greci dell'inizio, Hölderlin compie un'esperienza di linguaggio in cui questo comportamento essenziale dell'uomo depone ogni pretesa soggettivisticamente appropriativa. Seguendo l'*Erörterung* heideggeriana di Hölderlin, comprendiamo come nella poesia di quest'ultimo, intesa come vicinanza-lontananza verso il divino, si esprima un rivolgersi restando in ascolto, un sopportare l'assenza. In questo modo l'uomo-poeta lascia che accada un'esperienza dentro la quale si accende l'*Ereignis*, la parola ultima che ci indica la dimensione della nostra coappartenenza all'essere.

Questa visione unitaria della filosofia heideggeriana è il risultato del cammino di lettura che viene qui proposto, ma ha al tempo stesso costituito la logica immanente che lo ha guidato.

Nel chiudere questa introduzione vorrei dichiarare ad alta voce la *Stimmung* che ha presieduto al mio confronto con Heidegger. Non sono andato alla ricerca delle possibili aporie del suo pensiero, ma ho tentato di cogliere quel suo nucleo profondo capace di illuminarlo nel suo insieme. Ammetto di sentire una radicale non affinità con uno stile di scrittura spesso allusivo e di provare repulsione verso le cupe ombre che non possono non offuscare la figura storica dell'uomo Heidegger, nello stesso tempo però, non posso non riconoscere come la

capacità heideggeriana di dialogare con i grandi pensatori e poeti continui a stimolarmi in un sempre rinnovato impulso interpretativo, impegnandomi sul terreno del confronto con una filosofia che ha inciso nel profondo sul secolo che abbiamo alle spalle.