



ISSN 1722 - 9782

Antonio Di Fenza

Heidegger e la tradizione: alcuni interpreti a confronto

Introduzione.

“Gesuita per vocazione divenne protestante per indignazione, dogmatico scolastico per formazione e pragmatista esistenziale per esperienza, teologo per tradizione e ateo come uomo di scienza, apostata della propria tradizione nelle vesti di un suo storico”.

Karl Löwith.

Questo efficace giudizio di Karl Löwith¹, uno dei primi allievi di Heidegger, mette in evidenza con pochi decisi tratti i diversi elementi che costituiscono il quadro complessivo del pensiero del maestro. All'interno di questo dedalo di riferimenti il presente lavoro seleziona tra i molti un singolo aspetto e cerca di approntarne una descrizione sommaria. Il tratto che si prenderà in considerazione sarà quello che descrive Heidegger “apostata della propria tradizione nelle vesti di un suo storico”.

Come scrive Hans-Georg Gadamer², dopo Schleiermacher e Hegel è caratteristico della tradizione filosofica tedesca fare della storia della filosofia un aspetto essenziale della filosofia teoretica³. La questione “Heidegger e la tradizione” deve essere esaminata perciò a partire da un simile contesto, cercando di indagare la posizione di Heidegger all'interno di questo atteggiamento di fondo che sembra

¹ Löwith 1986, p. 71.

² Gadamer 1983, p. 138.

³ L'espressione *filosofia teoretica* può essere qui utilizzata a patto di accordarle un significato generico di *ricerca speculativa* rispetto al significato che poi le attribuisce Heidegger in *Essere e Tempo* nel § 21 di *osservazione e determinazione dell'ente nella sua semplice presenza*.

dominare la filosofia tedesca dopo Hegel. Va quindi collocato all'interno dello sforzo speculativo di Heidegger il costante confronto con alcune tappe fondamentali della tradizione occidentale.

Per tratteggiare i caratteri salienti di questo confronto è necessario inquadrarlo nella sua specificità e secondo i suoi scopi precisi: come hanno sottolineato più volte Hans-Georg Gadamer⁴ e Franco Volpi⁵, il fine delle interpretazioni heideggeriane non coincide con la determinazione della verità storica pensiero dei filosofi di volta in volta presi in considerazione; non è quello filologico che il filosofo prende come modello, come egli stesso afferma in *Kant e il problema della metafisica*⁶, accennando alla differenza tra il “suo” approccio e quello della filologia⁷. Messa da parte la valutazione filologica come metro di giudizio delle interpretazioni heideggeriane si potrà imboccare un'altra via: quella di chi, indipendentemente dalla tenuta filologica di queste letture, è disposto a prestare attenzione ai problemi filosofici che esse sollevano⁸; se “provvisoriamente” si mettono da parte le verità storiche tramandate e ci si dispone a seguire Heidegger nel suo libero attingere dalla tradizione si vedrà che il “suo” confronto non mira a stabilire come stiano le cose “veramente” dal punto di vista storico ma a farsi carico, risvegliare, ripetere le questioni suscitate da 2500 anni di tradizione filosofica. Insistendo con la lettura di Volpi⁹ si può dire che la tradizione rappresenti una sorta di “filigrana speculativa” della quale Heidegger si serve per elaborare e sviluppare i problemi filosofici su cui si concentra durante tutto il suo percorso speculativo.

Nel tratteggiare la modalità attraverso cui si esplica il confronto di Heidegger con la tradizione questo lavoro si articolerà in 2 capitoli, cercando di rintracciare una certa continuità del “primo” e “secondo” Heidegger per quanto riguarda l'approccio alla storia della filosofia. Nel primo capitolo si farà riferimento al concetto di *distruzione (Destruktion) fenomenologica della storia dell'ontologia e*

⁴ Gadamer 1983, p. 24; pp. 138-149.

⁵ Volpi 1984, p.15; 1985, p. 74; 1988, p. 219; 1990 p. 4;

⁶ “Di continuo ci si scandalizza per le forzature che si ravvisano nelle mie interpretazioni [...] si può dire che gli storici della filosofia hanno ragione quando rivolgono quest'accusa contro quelli che vorrebbero promuovere un dialogo di pensiero tra i pensatori. A differenza della filologia storica, che ha il proprio compito, un dialogo di pensiero è soggetto ad altre leggi che sono più vulnerabili. Nel dialogo è più alto il rischio dell'errore, e sono più frequenti le mancanze”. Heidegger 1929, p. 7.

⁷ A tal proposito, Berti 1992, pp. 44-111.

⁸ Volpi 1985, p. 74.

⁹ Volpi 1988, p. 219.

nel secondo capitolo a quello di *passo indietro* (*Schritt zurück*) appartenenti rispettivamente allo Heidegger prima e dopo la cosiddetta *Svolta* degli anni '30.

Si riporta di seguito il contenuto dei singoli capitoli.

1) Il primo capitolo a carattere introduttivo rintraccia sommariamente la genesi del concetto di *distruzione fenomenologica della storia dell'ontologia* cercando di ricondurlo alla ricerca dell'essere annunciata in *Essere e Tempo*. Il termine *distruzione* non va inteso nell'accezione negativa che solitamente l'accompagna e sarà invece inteso nel senso di una de-costruzione¹⁰ e di una fondazione radicale dei concetti fondamentali della tradizione che ha di mira la riproposizione della questione dell'essere e la sua connessione con il tempo. La ricostruzione del contesto della ricerca intrapresa da *Essere e Tempo*¹¹ e la riconduzione in essa del concetto heideggeriano di *distruzione fenomenologica* sarà svolto attraverso le proposte interpretative di Franco Volpi, Adriano Fabris, Costantino Esposito, David Wood. Sarà data particolare attenzione al “debito metodologico” che l'approccio heideggeriano alla storia della filosofia ha contratto nei confronti della fenomenologia husserliana, così come risulta dall'articolo di Volpi “*L'approccio fenomenologico alla storia della filosofia del primo Heidegger*”.

2) Con l'espressione *passo indietro* (da considerare insieme alla coppia *superamento-oltrepassamento*) si fa riferimento alla disposizione metodologica con la quale Heidegger affronta il tema della “tradizione” dopo *Essere e Tempo*. Il termine *passo indietro* designa il tentativo di Heidegger di prendere commiato dalla tradizione non scorgendo più dopo la svolta degli anni '30 la possibilità di una riformulazione radicale dell'ontologia. Il *passo indietro* verrà messo da Heidegger a confronto, nella *Costituzione onto-teo-logica della metafisica*¹², col concetto hegeliano di *Aufhebung* al fine di tracciare una serie di distinzioni tra il suo approccio alla storia della filosofia e quello di Hegel. La trattazione di questo tema si è avvalso dei testi di Gianni Vattimo, Umberto Galimberti, Hans-Georg Gadamer, Enrico Berti.

¹⁰ Tale è il senso che Volpi attribuisce al termine *Destruktion* nel suo *Glossario* (2005, p. 351), riferendosi all'utilizzo del termine *Abbauen* (decostruzione appunto).

¹¹ Heidegger 1927.

¹² Heidegger 1957, pp. 17-35.

Cap. 1

La distruzione della storia dell'ontologia.

1.1

Lo scopo¹³ di questa prima parte del lavoro è la trattazione del concetto di *distruzione fenomenologica della storia dell'ontologia* così come è annunciata nel § 6 di *Essere e Tempo*. Seguendo il suggerimento di Gadamer per comprendere le operazioni heideggeriane sulla tradizione è necessario studiarle nel particolare contesto di cui fanno parte. Seguirà in questi primi paragrafi (1.1.1-1.1.4) una breve ricostruzione delle problematiche che animano *Essere e Tempo* al fine di poter cogliere in quelli successivi (1.2.1-1.2.4.) i nessi tra queste e l'esigenza di attuare una *distruzione fenomenologica della storia dell'ontologia*.

1.1.1

Come si sa, è perfino banale dirlo, *Essere e Tempo* è un'opera incompiuta. Se si apre il testo all'altezza del § 8 dove è tracciato il piano dell'opera, si vede che la trattazione del tema indicato dal titolo – il legame tra *essere* e *tempo* ossia la determinazione della costitutiva *temporalità* di ciò che è chiamato *essere* – avrebbe dovuto prevedere due parti, ciascuna delle quali divise in tre sezioni. La prima parte, indica il compito di analizzare l'esserci (l'uomo), nei modi di essere che gli sono propri: anzitutto [1.1] in maniera preparatoria, poi [1.2] nel suo

¹³ Per la stesura del Capitolo 1 ci si è avvalsi delle ricostruzioni di A. Fabris 2005; C. Esposito 1997; G. Vattimo 1971; F. Volpi 1988; 1997.

costitutivo carattere temporale, infine [1.3] è programmata un'indagine dell'essere specifica su *tempo e essere* pensata come un'indagine sulla temporalità dell'essere in quanto tale. Per la seconda parte invece, si annuncia l'intenzione di alcuni approfondimenti sulla storia del pensiero prendendo di mira il modo in cui la storia della filosofia si è confrontata con la nozione di *essere* e della sua connessione al tempo. Quest'ultima parte è stata anche indicata da Heidegger sotto il titolo di *distruzione fenomenologica della storia dell'ontologia*, ma di ciò si tratterà in seguito. Per questa seconda parte il progetto dell'opera avrebbe previsto un confronto con [2.1] la dottrina dello schematismo trascendentale elaborata da Kant nella *Critica della ragion pura*, [2.2] una discussione sul fondamento ontologico del *cogito* cartesiano e in ultimo, [2.3] un'analisi della trattazione del tempo proposta da Aristotele nel IV libro della *Fisica*, come esempio fondamentale della concezione del tempo propria degli antichi. La trattazione di *Essere e Tempo* si arresta alla seconda sezione della prima parte e, non a caso, il testo si chiude con una serie di domande che rimandano ad ulteriori trattazioni.

Con la chiusura di *Essere e Tempo* il problema dell'essere non è stato neanche posto. *Essere e Tempo* si presenta così come un'opera aperta a successive trattazioni integrative o di sviluppo di questioni che Heidegger si è solo limitato ad accennare. La prospettiva di incompiutezza – e perciò di apertura – di *Essere e Tempo* è quindi uno di quei tratti costitutivi che durante la lettura non deve essere perso d'occhio. Secondo la ricostruzione di Fabris, per comprendere le questioni poste in *Essere e Tempo* è necessario fare riferimento a una serie di documenti heideggeriani redatti prima e durante il suo stesso periodo di elaborazione; con ciò si fa riferimento principalmente ai testi di alcuni corsi universitari, ad alcune conferenze e a materiali per l'attività didattica disponibili nella seconda edizione delle opere complete – *Gesamtausgabe* – iniziata nel 1975¹⁴.

¹⁴ Tale edizione, secondo Fabris, ha il merito di mostrare come il pensiero di Heidegger si configuri come un vero e proprio "itinerario" le cui tappe non sono da considerarsi separatamente: "Quello di Heidegger è, in altre parole un autentico *Denkweg*, una via sulla quale il suo pensiero si pone in cammino e dalla quale si dipartono, volendo usare alcune metafore care ad Heidegger, ulteriori 'sentieri' (a volte percorribili e a volte *interrotti*), rispetto ai quali la riflessione filosofica ha la funzione di porre dei *segnavia*: al punto che gli stessi testi heideggeriani debbono essere in definitiva concepiti – secondo un motto apposto dallo stesso Heidegger, pochi giorni prima di morire, sul frontespizio della *Gesamtausgabe* – come 'Vie non opere'".

In particolare i corsi universitari tenuti da Heidegger nel primo periodo friburghese (1919-23) insieme a quelli di Marburgo (1923-28) sono importanti per comprendere genesi e struttura di *Essere e Tempo*.

Infatti in essi si trovano tre motivi predominanti che intrecciandosi e sovrapponendosi troveranno in *Essere e Tempo* una elaborazione tutta particolare. Il primo “motivo”, quello trascendentale, riguarda il confronto di Heidegger con il neokantismo da una parte e con la fenomenologia¹⁵ di Husserl dall'altra e si svolgerà seguendo il progetto di una loro riformulazione per scopi diversi da quelli che avevano animato i loro fondatori. Il secondo “motivo”, ermeneutico, riguarda l'attenzione per certi aspetti della vita cristiana e per alcuni documenti in cui essa trovava espressione. Infine il terzo “motivo”, ontologico, ha come scopo una vera e propria resa dei conti con la tradizione ontologica attraverso una riproposizione del problema dell'essere in una nuova prospettiva che mirerà a cogliere l'essere come intrinsecamente temporale e riterrà, per giungere a tale scopo, di dover partire dall'analisi di un ente privilegiato, l'esserci, ovvero l'ente che *noi stessi siamo*.

1.1.2.

Essere e Tempo è un'opera che a una prima lettura può suscitare un certo “imbarazzo”: nonostante si sottolinei di frequente l'importanza di una ripetizione della domanda dell'essere e della sua connessione con il tempo la trattazione di questo tema è assente. Secondo la ricostruzione di Fabris¹⁶, quello dell'essere non era del resto l'interesse primario di Heidegger all'interno della sua riflessione che si muoveva intorno alla temperie culturale del primo Novecento e degli indirizzi filosofici predominanti. Innanzitutto la ripresa di alcuni motivi desunti dalla filosofia trascendentale di Kant, il cosiddetto ‘neokantismo’ (o ‘neocriticismo’), nella sua versione della scuola di Marburgo e in quella della scuola del Baden e in parallelo – insieme all'emergere di alcuni motivi desunti dalla diffusione delle

¹⁵ Il discorso sul legame tra Heidegger e la fenomenologia, qui solo accennato, sarà sviluppato più approfonditamente in 1.2 (a proposito del commento al § 6 di *Essere e Tempo*) attraverso le analisi di Volpi 1988.

¹⁶ Fabris 2005, p. 17.

concezioni di Kierkegaard, Nietzsche e Dostoevskij – gli sviluppi, nell’ambito della fenomenologia, di Husserl, la cui prospettiva è aperta nel 1900-1901, nei due volumi delle *Ricerche logiche*.

Un elemento comune di queste diverse tendenze filosofiche è il netto di rifiuto dell’approccio dello “psicologismo”, il quale sostiene la possibilità di riportare le leggi logiche al funzionamento della psiche umana. In risposta a tale approccio, Heinrich Rickert, rappresentante del neokantismo del Baden, elabora una *dottrina pura dei valori* e identifica in una *filosofia dei valori* il fondamento delle scienze positive; Husserl, da parte sua, propone di sviluppare una dottrina dell’*intenzionalità* in grado di cogliere le leggi pure, irriducibili alla modalità psicologica del loro attingimento, che sono alla base di ogni pensare. La cosa che va notata subito è che Heidegger si inserisce in questo discorso proponendo una posizione sin dall’inizio originale. Al progetto di una *logica pura* elaborata da Husserl, Heidegger contrappone il progetto di una logica calata e radicata nell’ambito della vita effettiva: una logica “impura”, che a partire dalla vita ha intenzione di cogliere, nella vita appunto, la vita stessa. Scegliendo come suo un *orizzonte pre-teoretico*, viene meno la distinzione che contrappone *soggetto* e *oggetto* e si supera così il presupposto sia dell’indagine kantiana che di quella neokantiana. La vita andrà a configurarsi come quel *fenomeno* privilegiato che richiede lo sviluppo non tanto di una *scienza originaria*, ma piuttosto di una *scienza dell’origine*¹⁷. Tale scienza sarà identificata con la fenomenologia, anche se opportunamente reinterpretata.

Da notare, solamente di passaggio, che la fenomenologia husserliana, nelle intenzioni del suo fondatore, da una parte consente di cogliere che *cos’è* qualcosa (vale a dire il contenuto *noematico*) dall’altra è l’ambito filosofico in cui i vissuti della coscienza – gli *atti noetici* – trovano il loro fondamento ultimo nella struttura dell’*io puro*. Nell’ottica heideggeriana, invece, la fenomenologia sarà chiamata a descrivere le modalità in cui si articola la vita *in se stessa e per se stessa*, nella sua *fatticità*. La fenomenologia heideggeriana ha di mira il *come* dei fenomeni piuttosto che il *cosa*. Come si evince nel § 7 di *Essere e Tempo* indicherà pertanto il *metodo* dell’indagine filosofica e, si vedrà più avanti, si articolerà in una *pars destruens* e in una *pars construens* che contemplerà, insieme all’elaborazione della connessione tra essere e tempo, anche il confronto

¹⁷ Fabris 2005, p. 20.

con alcune posizioni dominanti della tradizione filosofica, in vista della loro *distruzione*.

In conseguenza al rifiuto di Heidegger per il metodo oggettivante di Husserl, sarà necessaria l'elaborazione di una "nuova" logica, in grado di corrispondere meglio al compito di cogliere la vita nella sua dimensione preteoretica ed in questo senso s'inserisce il discorso sull'ermeneutica di cui tratta il prossimo paragrafo.

1.1.3.

Se l'approccio fenomenologico proposto da Husserl non sembra rispondere alle particolari esigenze della ricerca heideggeriana occorre fare riferimento a un'altra modalità di ricerca che consente di cogliere – questa volta in modo mediato – ciò che sfugge a una determinazione oggettuale. Sarà quindi compito dell'ermeneutica, la dottrina dell'interpretazione sviluppata nel contesto giudaico-cristiano di chiarificazione dei testi religiosi, a venire incontro a tale esigenza. L'elaborazione di una *logica ermeneutica* che si radichi nel contesto della fenomenologia diventa uno dei tratti decisivi del filosofare heideggeriano¹⁸. Non a caso negli anni '20 Heidegger si è dedicato all'interpretazione di alcuni momenti fondamentali della vita cristiana, con particolare riguardo alle *Epistole* di Paolo e alla riflessione di Agostino e di Lutero. È certo che la formazione di Heidegger deve molto alla frequentazione di testi religiosi e teologici. Così Gadamer¹⁹ insiste sul fatto che alla base del confronto di Heidegger con la storia della filosofia nei primi anni '20 ci sarebbe il tentativo di recuperare una visione adeguata della fede cristiana, i cui messaggi originari sarebbero stati offuscati dall'incontro con la filosofia greca e dalla ritraduzione nella tradizione metafisica di stampo scolastico. A partire da questa situazione, si capisce come Lutero divenga la fonte di ispirazione di Heidegger insieme alla ripresa di Agostino e di Paolo.

Da un punto di vista strettamente biografico, non va poi dimenticato che Heidegger, figlio del sagrestano di Meßkirch, aveva potuto studiare grazie al sostegno finanziario di alcune istituzioni religiose; che a vent'anni aveva maturato la decisione di farsi gesuita e che all'università aveva seguito, per i primi quattro

¹⁸ Fabris 2005, p. 22.

¹⁹ Gadamer 1983, p. 138.

semestri, i corsi della facoltà di teologia. Solo all'inizio del 1919, in una lettera al sacerdote che l'aveva sposato, Heidegger prende definitivamente le distanze dagli esiti dogmatici della dottrina cattolica. Egli decide di dedicare il suo impegno all'insegnamento della filosofia ritenendo problematico il "sistema cattolicesimo" anche se non il cristianesimo *tout court*. Il progetto filosofico di Heidegger consisterà in una filosofia che non accoglie nessuna opzione di fede e che si configura *atea per principio*²⁰ anche se il rifiuto di ogni presupposto di tipo confessionale non è coinciso con il totale abbandono della religione. Heidegger non esclude che dai testi sacri possano venire spunti per l'indagine sulla vita in generale né che dalle analisi di questi testi si possano ricavare indicazioni utili per il procedere stesso della filosofia. Secondo la ricostruzione di Fabris ad esempio, non può stupire a questo punto la ricorrenza, in *Essere e Tempo* e in alcuni corsi universitari di quel periodo, di una serie di concetti e tematiche che rivelano un'esplicita matrice religiosa (la concezione *estatica* della temporalità, la *colpa come nullo fondamento di nullità* che costituisce l'esistenza umana ecc.). Tuttavia il ricorso in sede filosofica di questi concetti non deve far pensare a una ripresa nascosta della religione: l'utilizzo di simili concetti ha come presupposto una loro rielaborazione filosofica ovvero una loro *laicizzazione* che sradicandoli dal loro contesto originario li ricolloca in un contesto completamente nuovo.

1.1.4.

L'ultimo motivo da considerare è il rapporto di Heidegger con la tradizione ontologica con la conseguente riproposizione della questione dell'essere. Si capisce come a questa si intreccino, in modi a volte assai complessi, tanto la problematica fenomenologica quanto l'ermeneutica cristiana. La questione dell'essere è connessa alla sempre più marcata attenzione che Heidegger ha rivolto ad Aristotele dall'inizio degli anni '20. Il filosofo giunge fino a progettare un libro su Aristotele che però non vedrà mai la luce. Il problema dell'essere emerge e s'innesta sin dall'inizio su quello della fatticità della vita: non si tratta di affrontare il problema dell'essere alla stregua di come lo è stato dalla tradizione

²⁰ Heidegger 1921, pp.222-225.

“cioè coniugando, per così dire, questo verbo alla terza persona e concependolo alla maniera neutrale del ‘principio di Parmenide’ che afferma appunto che ‘l’essere è’; si tratta invece di coglierlo come quell’essere che è *sempre mio* in quanto *io* sono appunto quell’essere che può dire, di volta in volta, *io sono*²¹”. In questa prospettiva si colloca l’interesse per Aristotele non interpretato però in maniera classica come nel caso della Scolastica²², bensì mediante un’interpretazione che veda subordinata la *teoria* alle ragioni della *praxis*²³. Quello dell’approccio heideggeriano a Aristotele – come fa notare Fabris – è un importante esempio di come i concetti dell’ontologia tradizionale vengano trasformati allo scopo di essere piegati alle esigenze della nuova analisi. È in questo senso che si comprende l’interesse di Heidegger per quei trattati aristotelici (*l’Etica* e la *Fisica*) che possono suggerire spunti alla riflessione sulla vita umana effettiva. Tale confronto sarà sempre accompagnato dalla messa in questione dei presupposti teorici su cui si muove il pensiero aristotelico – ma tale atteggiamento si estende alla tradizione in genere – al fine di restituire al pensiero dello stagirita la capacità di illuminare le questioni suscitate dalla riflessione filosofica attuale.

Ultimo motivo a cui si vuole fare riferimento per quanto riguarda la ripresa dell’ontologia è la questione del *fondamento*. Secondo il modo di pensare tradizionale, la filosofia deve ricercare il fondamento “ultimo” essendo questo inteso come la “ragione” profonda delle cose, il suo principio, secondo l’adagio *nihil est sine ratione*²⁴. Nella prospettiva heideggeriana, a differenza dell’impostazione ontologica tradizionale, il *fondamento* diviene ciò che guida e orienta l’interpretazione, ciò che dischiude l’orizzonte in cui si realizza ogni rapporto dell’uomo con le cose e con gli altri uomini. Tale orizzonte è ciò che Heidegger pensa appunto come *essere*²⁵. Si comprende pertanto in che senso l’indagine di *Essere e Tempo* di definisca anche come indagine sul *sensu* dell’essere e acquisisca l’aspetto di una *ricerca del fondamento*, sebbene in una prospettiva diversa da quella proposta dalla tradizione. Chiariti i punti di partenza della riflessione heideggeriana non resta che provare a vedere come questi si annodino tra loro dando origine al suo “metodo” filosofico.

²¹ Fabris 2005, p. 25.

²² Anche se su questo tema dissente Berti 1992, p. 54.

²³ Volpi 1984.

²⁴ Volpi 1997, p. 357.

²⁵ Fabris 2005, p. 28.

1.2.1.

Per sintetizzare con un'immagine efficace il metodo della ricerca heideggeriana così com'è condotta in *Essere e Tempo* si può ricorrere, ancora una volta, a una citazione: “Portare allo scoperto *ciò che innanzitutto e per lo più non si manifesta* e che, pur restando *nascosto* rispetto a ciò che si manifesta *innanzitutto e per lo più* (l'ente), appartiene essenzialmente a quest'ultimo, costituendone *il senso e il fondamento* – cioè il suo *essere* stesso – è il metodo fenomenologico della ricerca di cui si avvale Heidegger in *Essere e Tempo*, così come egli stesso chiarisce nel § 7. Se infatti *faino/menon*, significa *ciò che si manifesta in se stesso* e se *lo/goj*, nella sua accezione originaria di *discorso apofantico*, significa *lasciar vedere mostrando*, allora il metodo fenomenologico avrà come suo scopo quello di *lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta, così come si manifesta da se stesso*”²⁶. Si può partire da queste prime indicazioni metodologiche e stabilire che 1) qualcosa come il *fenomeno essere* – o meglio il *senso dell'essere* – è assunto come “oggetto” di ricerca e che 2) l'intenzione che anima questa ricerca è lasciar manifestare questo fenomeno in se stesso e a partire da se stesso. Per dare inizio a questa ricerca è necessaria la messa in moto di un domandare del tutto particolare: il domandare fenomenologico che ha come suo scopo primario di risvegliare la questione dell'essere dalla *dimenticanza*²⁷ a cui la tradizione l'ha costretto. La dimenticanza in cui è caduto l'essere coincide con il suo scadimento a rango di assoluta immediatezza (come è il caso della logica Hegel) o di inutile ovvietà come per il senso comune.

Quello che teneva col fiato sospeso il filosofare di Aristotele e Platone, secondo Heidegger, è stato oscurato, “trivialisato” e non solo: all'interno della tradizione si è diffuso un dogma – Heidegger non esita a definirlo *pregiudizio* – che sembra

²⁶ Esposito 1997, p. 129.

²⁷ Heidegger 1927, p. 13.

legittimare l'omissione dell'essere dal discorso filosofico in quanto tale ovvero la questione della sua *generalità*²⁸.

Del resto, sempre secondo Heidegger i *pregiudizi* nei confronti della questione dell'essere sono stati alimentati dalla stessa ontologia antica, la scienza dell'ente, la quale ha confuso e mescolato i concetti di *essere* e di *ente* e si è concentrata su questo obliando quello. A partire da questa "confusione" la tradizione richiede di essere interrogata e messa a giudizio riguardo al terreno in cui sono radicati i suoi concetti fondamentali – i concetti ontologici – allo scopo di sondarne la legittimità. Tale chiarificazione potrà avere luogo solo attraverso la connessione di questi concetti con il problema generale del senso dell'essere ed è proprio qui che si radica l'istanza heideggeriana di *distruocere* la tradizione.

Ricapitolando brevemente i passi percorsi, si è detto che ciò che spinge Heidegger a cercare un confronto con la tradizione è la domanda intorno all'essere. La questione dell'essere, ciò che teneva con il fiato sospeso la filosofia di Aristotele e Platone, è però scaduta al rango di "pseudoproblema". L'essere è un qualcosa di fumoso (come sosteneva Nietzsche), di inutile o, nel migliore dei casi, di generalissimo (Hegel). La colpa di questo scadimento è da attribuirsi ad una tradizione che si è mossa da sempre inconsapevolmente entro una serie di pregiudizi che non ha saputo mettere sufficientemente in questione; ciò ha fatto sì che l'essere divenisse una parola oscura²⁹ o addirittura priva di senso. A partire da questo quadro, l'intento di Heidegger coincide con il tentativo di dare vita a una *ripetizione* del problema dell'essere, attraverso l'adozione di una modalità particolare di confronto con la tradizione. Lo strumento di cui fa uso Heidegger, è il *domandare fenomenologico*, che ha come suo intimo scopo quello di lasciar manifestare il "fenomeno" *essere* in se stesso e a partire da se stesso. La questione dell'essere però non potrà essere posta *ex abrupto* giacché l'essere, in *Essere e Tempo*, è sempre l'essere dell'ente ed è dalla chiarificazione della struttura ontologica di quest'ultimo che occorre partire.

Solo per mezzo di una chiarificazione del *senso* dell'essere dell'ente sarà possibile porre il problema dell'essere in generale. Come è chiarito nel § 2 di *Essere e Tempo*, in cui avviene la *delimitazione formale* della *Seinfrage*, il domandare che

²⁸ Sulla *generalità* del concetto di essere, ovvero sull'interpretazione tradizionale dell'essere come *genere* cfr. Heidegger 1931, pp. 28-33.

²⁹ "Abbiamo noi oggi una risposta alla domanda intorno a ciò che propriamente intendiamo con la parola *essere*? Per nulla. È dunque necessario riproporre il problema del *senso dell'essere*". Heidegger 1927, p. 10.

qui è in gioco non può considerarsi come una struttura pura, che vede soggetto e oggetto “semplicemente presenti” e giustapposti l’uno di fronte all’altro come due sfere indipendenti. La struttura “a due” (soggetto-oggetto, conoscente-conosciuto, intenzionante-intenzionato) che contraddistingue sia la teoria della conoscenza dei filosofi neokantiani che la dottrina dell’intenzionalità elaborata da Husserl è messa radicalmente in questione; a questa relazione “polare” ne è opposta una a “tre termini”: *chiesto-interrogato-richiesto*. L’essere si costituisce come ciò che dà un senso ad ogni connessione, non solo a quelle concernenti il pensiero come la *teoria* ma anche a quelle riguardanti l’ambito pratico: l’essere è la condizione di possibilità di comprensione di ogni ente. Come sintetizza efficacemente Franco Volpi: “In effetti ogni domanda (*Frage*) che mira a sapere qualcosa (*Erfragtes*), domanda di qualcosa (*Gefragtes*) interrogando qualcuno (*Befragtes*), così la domanda dell’essere ha il proprio *Gefragtes* nell’essere stesso, il proprio *Erfragtes* nel senso dell’essere e il proprio *Befragtes* in quell’ente (cioè l’uomo), che, per il suo modo d’essere, è in grado di porsi tale domanda e che Heidegger definisce *esserci (Dasein)*”³⁰.

L’esserci può rapportarsi a tutto ciò che è (gli altri esserci e gli enti difforni dall’esserci), solo perchè tale rapporto è già sempre aperto mediato e orientato da una data comprensione dell’essere. Solo perchè l’esserci risulta sempre relazionato all’essere può rivolgersi agli enti, la comprensione (inesplicita) dell’essere è ciò che orienta l’incontro con gli enti e che determina il modo di questo incontro. Come per Aristotele anche l’essere heideggeriano si dice in tanti modi. Heidegger ne individua tre che orientano e rendono intelligibili altrettante relazioni: *utilizzabilità (Zuhandenheit)*, *presenza (Vorhandenheit)* e *esserci (Dasein)*. Nell’agire quotidiano si incontrano enti che sono noti per la loro *utilità*, sono *enti a-portata-di-mano* ovvero strumenti e Heidegger definisce il loro modo d’essere come *utilizzabilità*. Quando s’intende l’ente come qualcosa che semplicemente sussiste, e che è oggetto di un’attenzione che ha come scopo la sua determinazione concettuale (la scoperta del suo *eiàdoj*) allora l’incontro con l’ente è determinato dalla *teoria* e il rispettivo modo d’essere dell’ente sarà la *presenza*. Infine quando la relazione riguarda l’esserci in se stesso, l’assunzione preliminare d’essere sarà l’*esserci*³¹. Sorvolando sulla serie di complessità legate a

³⁰ Volpi 1997, p. 28

³¹ “Esistenza è in fatti il significato di *Dasein*, esserci. Originariamente il termine indica semplicemente la sussistenza di qualcosa, il suo esser-li, si parla ad esempio dell’esistenza di dio e

queste nozioni e alla loro connessione con le categorie aristoteliche³², il filo conduttore scelto per la ricerca dell'essere sarà a questo punto l'esserci stesso, l'unico ente privilegiato (*l'ente esemplare*³³) in cui si dà già sempre una comprensione (seppure inesplicitata) dell'essere che può essere messa a tema. Non bisogna confondere però *Essere e Tempo* con una semplice riflessione sull'umano e sulle sue capacità, poiché la domanda centrale resta sempre la domanda sull'essere e bisogna tenere a mente che è l' "oggetto" a orientare la ricerca. Questo *cercato* può essere reso accessibile solo approfondendo le strutture di quell'ente che ha come modo d'essere il domandare stesso, cioè l'*esserci*. L'esserci è l'ente che domanda, o meglio l'ente al cui essere appartiene il domandare in quanto tale; il domandare però è sempre orientato dal domandato, è quindi solo presupponendo l'essere che possiamo cercarlo. Riprendendo le parole di Fabris, "Si delinea in questo modo, attraverso l'analisi del cercare e del domandare, il cammino che Heidegger intende seguire: non già, direttamente, l'esposizione dell'essere nelle sue differenti modalità e neppure l'indagine dell'ente in generale allo scopo di mettere in luce il modo in cui esso è, ma piuttosto l'analisi di quell'ente particolare, l'esserci, nel quale l'essere stesso si determina nel modo di una comprensione originariamente data³⁴".

Procedendo in questo modo l'esserci può essere in grado per la prima volta di mettere a tema ciò che in genere coglie in maniera confusa ma che gli permette il rapporto con gli altri enti e con sé stesso ovvero la considerazione dell'*essere* stesso nel suo *senso*, condizione di possibilità di ogni comprensione.

L'impostazione del problema dell'essere suscita immediatamente una perplessità: se l'esserci deve ricercare qualcosa che già da sempre comprende, la ricerca non viene ad assumere un andamento circolare? Non è forse un *circolo vizioso* quello in cui cade una ricerca che presuppone di possedere già una comprensione inesplicitata di ciò che sta cercando? Come fa notare Fabris, la specifica circolarità in cui ci si imbatte nella ricerca dell'essere è quella caratteristica del procedere ermeneutico: essa non ha nulla a che vedere con la *petitio principii* o

si usa il termine *Dasein*. Heidegger da parte sua usa il termine in maniera letterale: per lui indica il Da del Sein, il "ci", vale a dire il luogo dell'apertura e del determinarsi attraverso una comprensione, dell'essere". Fabris 2005, p. 52.

³² Volpi 1984.

³³ Heidegger 1927, p. 24.

³⁴ Fabris 2005, p. 53.

con il *circolo vizioso*. La ricerca dell'essere non ha a che fare con il procedere argomentativo tipico delle scienze positive. La "circolarità" della *Seinfrage* non è "viziosa" dato che lo scopo dichiarato da Heidegger non è quello di giungere a una definizione di un oggetto traendo tautologicamente le conclusioni dalle premesse. Non si assume un principio da cui dedurre delle conseguenze fondate. Nello svolgimento della domanda sull'essere si è guidati, certamente, da una visione orientativa iniziale che fa da guida all'esserci e che è data da una comprensione vaga dell'*essere*, ma ciò che il filosofo vuole guadagnare alla fine, è una elaborazione concettuale e filosofica di questo problema piuttosto che la soluzione matematica di un problema.

L'indicazione e la chiarificazione del presupposto sono necessarie alla ricerca poiché senza di esse si finirebbe con l' avanzare alla cieca. Si capisce come, a partire da questo discorso, sia possibile che la ricerca dell'essere sebbene orientata fin dall'inizio, dia come risultato qualcosa che non coincida più con il punto di partenza come nel caso delle tautologie. Nell'ottica heideggeriana la posizione del problema dell'essere è altra cosa dal tentativo di una sua definizione (che tra l'altro sarebbe impossibile da realizzare essendo l'essere difforme dall'ente e quindi un non-ente) ma con l'ostensione della struttura d'essere dello stesso ente che cerca, al fine di poter mostrare il costitutivo riferirsi reciproco di essere e esserci e di essere e tempo.

Come sostiene Esposito: "La stessa costituzione ontologica dell'esserci (la determinazione della sua struttura di ente in quanto tale), risiede nella strutturale possibilità di rapportarsi – comprendendolo – al proprio essere e agli enti difformi da esso³⁵". Heidegger per esprimere tale concetto usa la formula *per questo ente, nel suo essere, ne va di questo essere stesso*, e ciò per dire che la costituzione ontologica dell'esserci, il suo essere ente in quanto tale, consiste in una *relazione d'essere* che è la stessa *comprensione dell'essere*.

A differenza degli altri enti, l'essere del *Dasein* non è determinabile enunciando una quiddità o una sostanza, i tentativi di definizione non riescono a mostrarne la natura. Heidegger chiama l'essere del *Dasein* l'*esistenza*, quell'*ex-sistere* per cui il termine *esserci* non esprime un "cosa" o il "fatto" che qualcuno sia, quanto piuttosto il modo di essere dell'uomo come uno strutturale e mai concluso aver-da-essere. Se quindi il problema dell'essere passa per la chiarificazione dell'essere

³⁵ Esposito 1997, p. 132.

dell'esserci dell'esserci, è da quest'ultimo che bisogna partire tentando come prima cosa di chiarire il sostrato concettuale delle interpretazioni che si sono succedute durante la tradizione.

1.2.2.

Nel secondo capitolo dell'introduzione di *Essere e Tempo* sono delineati i due compiti che appartengono alla questione dell'essere in quanto tale: *l'analitica ontologica dell'esserci e la distruzione della storia dell'ontologia* rispettivamente discusse nei § 5 e 6. Schematicamente, l'analitica dell'esserci costituita da *frammenti di antropologia*, è dedicata all'interpretazione *dell'essere dell'esserci* prima in maniera preparatoria e poi chiarendo la sua connessione con il tempo. Nel § 5, anticipando gli esiti della sua ricerca dell'essere, Heidegger afferma che l'essere dell'esserci risulta costitutivamente temporale. Poiché la temporalità fonda a sua volta la storicità come *costituzione d'essere dell'accadere dell'esserci*³⁶ è a partire dalla prima che deve essere rinvenuta la condizione di possibilità di ogni considerazione di tipo storico. Qui si accenna alla questione del rapporto tra temporalità e storicità che verrà affrontata alla fine di *Essere e Tempo*, ma su questa questione si può stabilire subito una cosa: per Heidegger la *storia* va pensata e compresa a partire dal *tempo* in quanto è “il tempo a fornire alla storia il suo senso e non viceversa³⁷”. È solo in base alla comprensione della nozione di tempo che si può tematizzare, comprendere e fare storia. L'esserci che ha come senso del proprio essere la temporalità e nel momento che la mette in luce, svela insieme anche la storicità. Heidegger userà il termine *storicizzarsi* per indicare l'esistenza dell'esserci che non va intesa con alcunché di statico o di semplicemente presente. La storicità dell'esserci a cui si fa riferimento viene “prima” di ciò che solitamente si intende per storia (come ad esempio la “storia naturale”). Il “prima” della storicità non ha carattere temporale ma logico: è questo “prima” della storicità che a sua volta fonda la possibilità dell'esercizio concreto della storia intesa come la ricostruzione delle azioni umane svoltesi nel tempo. Sulla base dell'analitica dell'esserci Heidegger arriva a stabilire che solo

³⁶ Heidegger 1927, p. 33.

³⁷ Fabris 2005, p.54.

perchè l'esserci è *ontologicamente storia* che si può parlare di storia del mondo e di ricerca storica comunque intesa.

Se il problema dell'essere ha carattere storico e se la temporalità, in quanto condizione di possibilità della storicità, è la dimensione in base a cui l'essere ha senso, allora l'indagine sull'essere dovrà farsi anche storiografia. L'*indagine storiografica* che Heidegger prospetta sarà compiuta mettendo in questione la tradizione ontologica al fine di giungere a una sua *appropriazione positiva*³⁸: ciò sarà compiuto rischiando e criticando i presupposti su cui la tradizione è fondata, al fine di liberare nuove possibilità di ricerca che facciano luce sulla connessione vigente tra essere e tempo.

È nel corso di un'interpretazione dell'esserci tramandata e dentro di essa che l'esserci è cresciuto nel suo rispettivo modo d'essere, e quindi anche nella comprensione dell'essere che gli è propria. È a partire da questa comprensione che l'esserci si comprende innanzitutto e in certi limiti, costantemente. Questa comprensione apre le possibilità del suo essere e le regola.³⁹

L'interpretazione che l'esserci dà sia dell'essere che di sé stesso avviene sempre all'interno della tradizione e l'esigenza di un'*appropriazione positiva* non fa che nascere da questo dato insuperabile. L'*appropriazione positiva* – l'altra espressione con cui Heidegger designa il concetto di *distruzione* – è la liberazione delle problematiche insite nel passato che permette ai grandi pensatori di sollecitare il presente e metterlo in questione. L'operazione compiuta da Heidegger nei confronti del passato è definibile nei termini di una sua restituzione alla dimensione della possibilità: il passato fa rivivificato, reso fluido, "aristotelicamente potente" poiché l'esserci tende a essere schiavo della tradizione, ossia a perdere la capacità di ricercare e di scegliere liberamente. La tradizione sottrae all'esserci gli elementi attivi di autoaffermazione e di scelta e, così facendo svolge così poco il compito di tramandare il pensiero che anzi è di ostacolo. La tradizione rimette il tramandato all'ovvietà, blocca l'accesso alle fonti originali, giungendo così alla situazione paradossale per cui essa, lungi dal chiarire il radicarsi della storicità nell'esserci addirittura la sradica. La tradizione sradica perchè rende le grandi questioni delle ovvietà, copre i problemi e propone risposte che occultano le grandi domande.

³⁸ Heidegger 1927, p. 34.

³⁹ Heidegger 1927, p. 33.

Il luogo dove avviene una volta per tutte l'oblio dell'essere è la stessa patria della filosofia, la Grecia, poiché è l'ontologia greca e la sua comprensione dell'essere (l'*idea* platonica, l'*ousia* aristotelica) che domina la riflessione filosofica sin dall'inizio. Heidegger propugna un'immagine duplice della tradizione per cui il tramandato contenuto in essa è da una parte ciò che ha prodotto l'oblio dell'essere e dall'altra si presenta come ciò che bisogna rivivificare per riattivare il problema dell'essere. Si genera allora la necessità di un "appropriazione positiva" del passato mediante la *distruzione* del contenuto tradizionale dell'ontologia seguendo il filo conduttore della connessione di essere e tempo: bisogna tentare, attraverso il confronto con la tradizione ontologico-metafisica, di risalire a quelle esperienze originarie del pensiero che hanno reso possibile le prime determinazioni dell'essere e che poi in seguito hanno fatto da guida.

Volendo chiarire il senso di questa operazione si possono fare alcune considerazioni. La *distruzione* e la rilevanza filosofica che Heidegger le attribuisce, presuppongono l'idea che la metafisica non riguardi solo i filosofi isolati nelle loro torri d'avorio ma che questa, al contrario, riguardi chiunque in prima persona. La metafisica determina i presupposti concettuali di tutto ciò che è nel mondo, essa determina la comprensione e il rispettivo modo di avere a che fare degli esseri umani nei confronti degli altri esseri umani e degli enti in generale. La metafisica è così importante perché essa propone da sempre le coordinate di intelligibilità del reale di ogni epoca storica. Heidegger chiama la comprensione di cosa significhi essere qualcosa *comprensione dell'essere*⁴⁰ e, il tentativo di ricostituire una storia della filosofia seguendo il filo conduttore dell'essere non è altro che il tentativo di ricostruire la serie delle comprensioni dell'essere che si sono avvicinate durante la storia. L'idea di base di questa ricostruzione è che la tradizione abbia obliato l'essere in quanto tale relegandolo al rango di concetto generico o scambiandolo per un ente.

Come chiarisce Heidegger, il suo scopo non è quello di annullare o azzerare il passato criticandolo e mettendolo da parte come se fosse un qualcosa di cui fosse possibile liberarsi da un momento all'altro. Come egli stesso ricorda nel §6 , *distruggere il passato* vuol dire *criticarlo positivamente* al fine di cogliere le modalità concrete e gli effettivi presupposti che hanno guidato le diverse indagini filosofiche allo scopo di circoscriverne le possibilità, i limiti ed accedere a nuovi

⁴⁰ Thomson 2000, p. 2.

“luoghi” per il pensiero. Ad essere ancora più precisi, come sostiene lo stesso Heidegger, l’atto di negazione della distruzione non concerne il passato in quanto tale, quanto piuttosto le modalità attuali in cui si conduce la storia dell’ontologia a partire da una certa lettura della tradizione.

Come sostiene Heidegger:

Altrettanto poco questa distruzione ha il senso *negativo* di uno sbarazzarsi della tradizione ontologica. Al contrario, essa mira a circoscriverla nelle sue possibilità positive (il che significa sempre nei suoi *limiti*), quali risultano date effettivamente dalla rispettiva posizione del problema e dalla corrispondente determinazione del campo possibile di ricerca. L’atto di negazione della distruzione non concerne il *passato*; la sua critica è diretta contro l’*oggi* e il modo predominante di condurre la storia dell’ontologia. [...] La distruzione non si propone di seppellire il passato nel nulla, ma ha un intento *positivo*; la sua funzione negativa resta inesplicita e indiretta.⁴¹

Per chiarire la genesi dell’approccio heideggeriano alla tradizione filosofica bisogna metterlo a confronto con quel particolare metodo che l’ha reso possibile: la fenomenologia husserliana. A tal fine si riportano in seguito le considerazioni svolte da Volpi nell’articolo *L’approccio fenomenologico alla storia della filosofia del primo Heidegger*⁴².

1.2.3.

La questione su cui Volpi richiama l’attenzione è il fatto che l’approccio alla storia della filosofia che Heidegger stesso definisce *fenomenologico* nel § 6 di *Essere e Tempo*, è il frutto di un’assimilazione vorace del metodo husserliano e del confronto con le maggiori problematiche da questo suscitate e della ricerca di una loro impostazione ontologica radicale⁴³. Heidegger tenta una fondazione radicale dell’ontologia attraverso l’applicazione del metodo husserliano che finisce per orientarlo verso soluzioni lontane dalla sua impostazione iniziale. La distanza accumulata dal maestro è tale che Heidegger e Husserl finiscono addirittura col dare un significato completamente diverso al termine

⁴¹ Heidegger 1927, p. 36.

⁴² Volpi 1988, pp. 203-230.

⁴³ Volpi 1988, p. 205.

“fenomenologia”. Come scrive Volpi, il senso originario della ricerca fenomenologica sarà sottoposto da Heidegger a una *torsione ontologica*⁴⁴ che darà vita a ciò che egli ha definito *ontologia fondamentale*.

“La considerazione critica della storia del pensiero filosofico – scrive Volpi – scaturisce come necessità metodologica da una *torsione* e da una radicalizzazione del metodo della fenomenologia husserliano che Heidegger mette in atto, articolando quest’ ultimo in tre momenti fondamentali (riduzione, costruzione distruzione) e concependolo in chiave dichiaratamente ontologica e non, come in Husserl, in un senso esclusivamente ontologico-trascendentale”⁴⁵.

L’analisi di Volpi del rapporto esistente tra l’impostazione husserliana e quella heideggeriana comincia col registrare la differenza di “peso” che la storia della filosofia ha assunto nell’impostazione di Husserl e quella di Heidegger: mentre ha avuto uno scarso rilievo nel primo, è divenuta fondamentale per il secondo. La ragione che spinge Heidegger a confrontarsi con la storia del pensiero è già nota: la ricerca della connessione tra essere e tempo ed è a questa ragione che va ricondotta la necessità di operare la *distruzione fenomenologica della storia dell’ontologia* di cui si è steso il progetto nel § 6 di Essere e Tempo.

Il senso in cui Heidegger utilizza il termine *distruzione* va chiarito dicendo che esso non è da leggersi in senso negativo, se non nella misura in cui designa un approccio alla storia del pensiero che vuole distinguersi polemicamente: dai metodi storiografici della dossografia, dalla storia dello spirito e dalla storia dei problemi. Il metodo heideggeriano non si configura quindi come una ripulsa della tradizione in quanto tale⁴⁶ ma come una decostruzione che, individuando e separando gli “strati” concettuali che la compongono, giunge a una riformulazione radicale dei concetti ontologici.

Al fine di tracciare la genealogia di questa operazione Volpi si chiede per prima cosa perchè tale compito venga dichiarato *fenomenologico*. La risposta a questa domanda, ottenuta in base all’analisi dei corsi degli anni ‘20, è che il concetto di *distruzione* rappresenta in Heidegger una riformulazione e un ampliamento del

⁴⁴ Volpi 1988, p. 205.

⁴⁵ Volpi 1988, p. 208.

⁴⁶ Heidegger 1927, p. 36.

metodo husserliano della *riduzione*⁴⁷. A tale proposito Volpi cita il corso del 1927 (anno di pubblicazione di *Essere e Tempo*) *I problemi fondamentali della fenomenologia*. In questo testo si tematizza la stretta connessione tra *riduzione* e *distruzione* ed è messo in chiaro in che modo Heidegger “trasformi in senso ontologico la comprensione fenomenologica husserliana mantenendone l’impostazione trascendentale che, a sua volta, gli permette di concepire il sapere filosofico alla stregua di una conoscenza privilegiata *a priori*”⁴⁸. Il concetto da cui bisogna partire, per comprendere in cosa consista la *torsione ontologica* a cui Heidegger sottopone la fenomenologia husserliana, è quello di *riduzione*.

Si può dire schematicamente che con il concetto di *riduzione fenomenologica* Husserl indichi “la modalità di passaggio dall’atteggiamento naturale-immediato alla disposizione filosofica, concepita in modo gnoseologico-trascendentale”⁴⁹. Questa “conversione” permette di giungere all’analisi della vita della coscienza trascendentale e dei suoi contenuti.

Heidegger, da parte sua, pur riprendendo l’idea di una conversione dall’atteggiamento naturale a quello filosofico, concepisce la riduzione in modo *ontologico*: vale a dire come passaggio dalla considerazione degli enti nella loro *immediatezza* (considerazione *ontica*) alla considerazione del loro *modo d’essere* (considerazione *ontologica*). Come lo stesso Heidegger dice ne *I problemi fondamentali*...:

Ciò che deve essere colto e fatto tema d’indagine è l’essere. L’essere è ognora essere dell’ente e diventa perciò accessibile in un primo momento solo a partire da un ente. Lo sguardo fenomenologico che lo coglie, nel fare questo, deve sì dirigersi anche all’ente, ma in modo tale che venga messo in risalto e divenga tema di possibile tematizzazione l’essere dell’ente. È vero che il coglimento dell’essere, cioè l’indagine ontologica, in un primo momento mira sempre necessariamente all’ente, ma poi essa viene *in certo modo distolta dall’ente e ricondotta al suo essere*. L’elemento fondamentale del metodo fenomenologico nel senso della riconduzione dello sguardo indagante dall’ente all’essere lo designamo *riduzione fenomenologica*. Con questo ci ricollegiamo nella lettera, ma non nella sostanza, a un termine centrale nella fenomenologia di Husserl. Per Husserl, la riduzione fenomenologica, che egli ha elaborato espressamente per la prima volta nelle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* (1913), è il metodo della riconduzione dello sguardo fenomenologico dall’atteggiamento naturale dell’uomo

⁴⁷ Volpi 1988, p. 210.

⁴⁸ Volpi 1988, p. 210.

⁴⁹ Volpi 1988, p. 210.

che vive nel mondo delle cose e delle persone alla vita trascendentale della coscienza e ai suoi vissuti noetico-noematici, nei quali gli oggetti si costituiscono come correlati della coscienza. Per noi la riduzione fenomenologica significa la riconduzione dello sguardo fenomenologico dal coglimento, comunque determinato, dell'ente alla comprensione dell'essere (al progettare il modo della sua svelatezza) di questo ente.⁵⁰

Come chiarisce Volpi “alla constatazione del punto di contatto terminologico e alla consapevolezza dello stesso orizzonte di problemi si accompagna tuttavia una eloquente indicazione della tradizione a cui Heidegger, distaccandosi da Husserl, fa riferimento: quello dell' ontologia”⁵¹. La caratteristica fusione di orizzonti compiuta da Heidegger consiste nell' annodare la tradizione fenomenologica husserliana alla tradizione ontologica di matrice greca e all' ermeneutica di stampo cristiano.

Mentre Husserl sviluppa l'idea della fenomenologia in linea con la tradizione del pensiero trascendentale, Heidegger reinterpreta questa alla luce della tradizione dell'ontologia. Si tratta di due tradizioni di pensiero che hanno in comune un problema di fondo, vale a dire l'esigenza di demarcare la considerazione filosofica del mondo rispetto a quella naturale, propria del senso comune; esse si differenziano però radicalmente l'una dall'altra per il fatto che “all'origine di questa demarcazione suppongono una diversa motivazione”⁵², dalla quale esse poi vedono rispettivamente nascere l'esigenza della filosofia. Nella tradizione del pensiero trascendentale la filosofia viene demarcata dal sapere doxastico del senso comune e da quello positivo delle scienze particolari in ragione del carattere specifico dell'argomentare e del sapere che le sono propri, e che fanno sì che essa sia un sapere “in tanto fondato in quanto rende ragione dei propri presupposti e in quanto si configura come analisi delle condizioni della possibilità di ogni altro conoscere”⁵³. Nella tradizione ontologica invece il discorso filosofico si distingue da quello della scienza e dal senso comune per il fatto di considerare l'ente non in una determinata regione ma nella sua totalità.

Volpi sintetizza l'approccio husserliano sostenendo che lo scopo che anima le sue intenzioni filosofiche è si garantire alle scienze una fondazione rigorosa cercando

⁵⁰ Heidegger 1921, pp. 28-29.

⁵¹ Volpi 1988, p. 211.

⁵² Volpi 1988, p. 212.

⁵³ Volpi 1988, p. 212.

di portare alla luce “le funzioni soggettivo-trascendentali e i rispettivi contenuti che rendono possibili le operazioni conoscitive”⁵⁴. A tal fine Husserl fa uso dei concetti di *epochè* e di *riduzione* come di una “finzione” da mettere in atto per sospendere i contenuti di verità del senso comune e delle scienze positive che così possono essere fondati in maniera rigorosa.

Per Heidegger la filosofia ha come suo unico tema la ricerca dell’essere. L’essere non è inteso come la totalità degli enti o l’ente sommo come nel caso dell’ontologia classica ma come “modo d’essere degli enti”⁵⁵. Heidegger propone di distinguere la propria *ontologia fondamentale*, la sola ad essere ontologica in senso rigoroso, dalle altre ontologie che hanno per tema l’ente determinato e si arrestano a una sua considerazione “immediata”, ontica. Pur essendo d’accordo con Husserl nel mantenere uno scarto tra una considerazione filosofica e una non-filosofica, Heidegger pensa che il fine della filosofia non riguardi la condizione di esperibilità degli enti ma la determinazione del loro carattere d’essere.

Così Volpi definisce l’atteggiamento di Heidegger nei confronti della fenomenologia: “una *torsione* dello sguardo che viene distolto dall’ambito dell’ente in quanto tale ed è rivolto alla *modalità d’essere* dell’ente”⁵⁶.

La distanza che emerge rispetto a Husserl riguarda la preminenza che è assegnata alla questione dell’essere, propria della tradizione ontologica, rispetto all’impostazione trascendentale. L’imporsi della tematica dell’essere però va di pari passo con una presa di distanza nei confronti dell’ontologia classica, nei cui confronti Heidegger rivendica la necessità di staccarsi dalla considerazione ontica dell’ente, per accedere alla determinazione – questa volta propriamente ontologica – del suo modo d’essere.

La ripresa in chiave ontologica del metodo fenomenologico della riduzione si accompagna ad un’ ulteriore questione: il modo in cui il concetto di *riduzione* si articola con altri due momenti fondamentali, vale a dire la *costruzione* e la *distruzione*. Quanto alla costruzione Heidegger così argomenta:

La riduzione fenomenologica in quanto riconduzione dello sguardo dall’ente all’essere non è però l’unico elemento del metodo fenomenologico, anzi, non è nemmeno quello centrale. Infatti, questa riconduzione dello sguardo dall’ente all’essere ha bisogno contemporaneamente di portarsi positivamente all’essere stesso. Il puro distoglimento è soltanto un comportamento di metodo

⁵⁴ Volpi 1988, p. 212.

⁵⁵ Volpi 1988, p. 213.

⁵⁶ Volpi 1988, p. 213.

negativo, che ha bisogno non solo di un completamento mediante un comportamento positivo, ma anche espressamente di una in-duzione all'essere, cioè di una guida. L'essere non diviene accessibile come l'ente, non lo troviamo semplicemente già disponibile, ma deve ognora essere scorto, come si vedrà, in un libero progetto. Questo progettare l'ente già dato in vista del suo essere e delle sue strutture lo designamo come *costruzione fenomenologica*.⁵⁷

Dopo aver introdotto i concetti di riduzione e costruzione non resta che aggiungere l'ultimo concetto per completare il quadro metodologico heideggeriano in seno alla fenomenologia: il concetto di *distruzione* con il quale Heidegger apre la fenomenologia al confronto con i grandi pensatori della tradizione. Volpi sostiene che rispetto alle costituzioni storico-culturali e storico-ontologiche e ai pregiudizi che ad esse si accompagnano, "la *distruzione fenomenologica* heideggeriana svolge una funzione analoga a quella svolta, secondo Husserl, dalla riduzione nel campo della costituzione dell'esperienza e del conoscere rispetto a oggettualità e orizzonti già dati".⁵⁸ Se la l'indagine filosofica parte dall'ente per arrivare all'essere, in questo suo movimento essa è sempre condizionata da una determinata situazione storica di fatto e prospettive e orizzonti determinati entro i quali essa viene sempre a trovarsi; di conseguenza l'accesso all'essere della filosofia risulta storicamente condizionato e quindi anche occultato.

Ritornando alle parole di Heidegger:

Guardando alla storia della filosofia si vede che ben presto furono scoperti molteplici ambiti dell'ente come la natura, lo spazio, l'anima, ma che essi non poterono essere colti concettualmente nel loro essere specifico. Già nell'antichità emerse un concetto medio di essere che fu impiegato per l'interpretazione di tutti gli enti delle diverse regioni ontologiche e dei loro modi d'essere, senza che l'essere specifico stesso nella sua struttura potesse esplicitamente diventare un problema e venire definito. Così, Platone vide bene che l'anima e il suo *lo/goj* è un ente diverso dall'ente sensibile. Ma egli non era in grado di delimitare il modo d'essere specifico di questo ente rispetto al modo d'essere di un qualsiasi altro ente o non-ente, ma per lui, così come per Aristotele e per tutto il tempo successivo sino a Hegel, e a maggior ragione per coloro che sono venuti dopo, tutte le indagini ontologiche si muovono in generale in un concetto medio comune di essere. Anche l'indagine ontologica che noi ora compiamo è determinata dalla sua situazione storica e, congiuntamente a ciò, da determinate possibilità di accesso all'ente e dalla tradizione della filosofia precedente. Il patrimonio di concetti filosofici fondamentali derivati dalla tradizione filosofica è ancor oggi talmente influente che a stento l'incidenza della tradizione può essere

⁵⁷ Heidegger 1921, pp. 29-30.

⁵⁸ Volpi 1988, p. 215.

sopravvalutata. Questa è la ragione per cui ogni discussione filosofica, anche quella più radicale e che comincia in modo nuovo, è intrisa di concetti tradizionali e quindi di orizzonti e di prospettive tradizionali, dei quali non è senz'altro certo che siano scaturiti in modo autentico e originario dalla regione ontologica e dalla costituzione d'essere che essi pretendono di cogliere concettualmente. Per questo, dell'interpretazione concettuale dell'essere e delle sue strutture, cioè della costruzione riduttiva dell'essere, fa necessariamente parte una *distruzione*, cioè una *decostruzione* critica dei suoi concetti tradizionali, che in primo momento debbono essere inevitabilmente impiegati, per arrivare alle fonti dalle quali essi sono attinti. Soltanto mediante la distruzione, l'ontologia può assicurarsi pienamente in modo fenomenologico dell'autenticità dei suoi concetti.⁵⁹

La necessità del confronto con la tradizione filosofica scaturisce, nella prospettiva heideggeriana, dalle esigenze sia della fenomenologia che da quelle dell'ontologia. L'istanza di fondazione rigorosa, propria della fenomenologia è rivolta alla tematica dell'essere, propria della tradizione ontologica che fin dall'inizio si muove in un concetto medio e inesplorato di *essere* che ha bisogno di essere portato alla luce e chiarito criticamente.

L'influenza della tradizione è tale da determinare l'accesso all'ente e l'esito di qualsiasi ricerca non importa quanto innovativa o rivoluzionaria. Tuttavia, se da una parte l'influenza dei concetti tradizionali è scontata, non lo è altrettanto il fatto che tali concetti siano stati fondati in modo rigoroso e che siano in grado di rendere conto fino in fondo della regione dell'ente che pretendono di cogliere. Per la costruzione del concetto di essere che Heidegger va cercando è allora necessario decostruire criticamente il concetto tradizionale di essere per giungere alle fonti da cui scaturisce e garantire la sua autenticità

Il confronto con i classici non è dunque qualcosa di collaterale o estrinseco come nel caso di Husserl, ma parte integrante di un progetto speculativo che attraverso la lettura originale e la fusione di orizzonti di queste le tradizioni, riesce a mostrare che si arriva alla necessità di un confronto con la tradizione filosofica proprio raccogliendo e radicalizzando le esigenze di fondo di questi approcci originariamente distinti. Secondo Volpi, il fatto poi che in tale confronto vengano privilegiate le grandi tradizioni ontologiche dipende dalla natura stessa dell'attuazione dello sguardo fenomenologico così com'è inteso da Heidegger, dipende cioè dal fatto che la conversione dall'atteggiamento naturale a quello filosofico è concepita come una conversione di tipo ontologico che conduce via dall'ente per arrivare all'essere: è proprio in vista di questa mèta che la

⁵⁹ Heidegger 1921, pp. 30-31.

distruzione ha il compito di affrancare dai pregiudizi riguardanti l'essere, "ovvero dai pregiudizi costituitisi nella tradizione ontologica"⁶⁰.

In base a quanto stabilito sino a questo punto Volpi può concludere la questione con un'ultima citazione di Heidegger che ha il compito ricapitolare e articolare i concetti appena affrontati:

Questi tre elementi fondamentali del metodo fenomenologico: riduzione, costruzione e distruzione fanno tutt'uno nel contenuto e debbono essere fondati nella loro reciproca inerenza. La costruzione della filosofia è necessariamente distruzione, cioè una decostruzione del tramandato attuata nel ritorno storico alla tradizione, il che non significa negazione e condanna della tradizione a nientità, ma proprio al contrario una sua appropriazione positiva. Poiché alla costruzione appartiene la distruzione, la conoscenza filosofica è per sua essenza, in un determinato senso, conoscenza storica. Come si dice, al concetto di filosofia in quanto scienza, al concetto dell'indagine fenomenologica, appartiene la storia della filosofia. La storia della filosofia non è un'appendice arbitraria della pratica dell'insegnamento della filosofia che fornisce l'occasione per apprendere un qualche tema comodo e facile per l'esame di Stato, ma la conoscenza storico-filologica è in se una, dove in filosofia il modo specifico del conoscere storico si differenzia, in conformità col proprio oggetto, da ogni altra conoscenza storico scientifica.⁶¹

1.2.4.

Ci si vuole richiamare brevemente all'opera *Kant e il problema della metafisica*⁶² e alla lettura che ne ha dato David Wood nell'articolo *Reading and writing after Heidegger*⁶³ al fine aggiungere una serie di particolari che permettono di cogliere con maggiore concretezza il metodo distruttivo heideggeriano.

L'opera *Kant e il problema della metafisica*, del 1929, non rappresenta il primo confronto tra Heidegger e il filosofo di Königsberg. Heidegger si era misurato con Kant a partire dal semestre invernale del 1925-26 nel corso che ha per titolo *Logica, il problema della verità*, in realtà le lezioni dovevano riguardare Aristotele ma improvvisamente Heidegger passò a Kant, presumendo di ritrovare in quest'ultimo la tanto cercata connessione tra l'essere e il tempo⁶⁴. In seguito Heidegger dedica alla *Critica della Ragion Pura* il corso marburghese del 1927-

⁶⁰ Volpi 1988, p. 216.

⁶¹ Heidegger 1921, pp. 31-32.

⁶² Heidegger 1929.

⁶³ Wood 2002, pp. 24-38.

⁶⁴ Volpi 1997, p. 34.

28. Il tema *Kant e l'antropologia* è stato poi oggetto di dibattito a Davos con Cassirer⁶⁵ in cui Heidegger si è trovato a difendere la propria interpretazione di Kant contro quella neokantiana, allora dominante in Germania. I neokantiani interpretavano la *Critica della Ragion Pura* alla stregua di una dottrina della conoscenza scientifica basata sul modello della scienza newtoniana. Tale lettura non era condivisa da Heidegger che perseguiva piuttosto una fondazione radicale dell'ontologia. Secondo Heidegger nell'interpretazione condotta dai neokantiani si presupponevano le scienze come "date" senza che queste fossero state prima accuratamente fondate. Ai neokantiani Heidegger rispose opponendo la tesi secondo cui la *Critica della ragion pura* era in realtà un'analisi radicale della soggettività del soggetto e un tentativo di fondare, su tale analisi, una metafisica della finitudine. Su questa linea Heidegger sosteneva di poter trovare in Kant una prima connessione – seppure inesplorata – tra l'essere e il tempo. La connessione tra l'essere e tempo sarebbe stata rintracciabile attraverso la fondazione della soggettività nella temporalità interpretata da Heidegger come la radice comune da cui scaturiscono i due ceppi della conoscenza, pensiero e sensibilità. L'operazione heideggeriana su Kant nell'analisi di Volpi è giudicata "come una altra celebre forzatura"⁶⁶. A questo testo, *Kant e il problema della metafisica*, ci si vuole ora richiamare schematicamente per illuminare i concetti di "forzatura" e di "violenza ermeneutica", dato che queste tanto discusse operazioni hanno reso famose (o famigerate⁶⁷) le letture heideggeriane della tradizione e che rientrano in quel piano di distruzione della storia dell'ontologia così com'era stato delineato nel § 6 di *Essere e Tempo*.

David Wood⁶⁸ sostiene che la prima cosa da rilevare è il fatto che la nozione di *confronto con la tradizione (legacy)* in Heidegger è inscindibilmente legata alla nozione di *trasformazione*; la stessa filosofia heideggeriana sarebbe una vera e propria incarnazione di questo principio di *lettura trasformatrice della tradizione*⁶⁹ ed in questa direzione vanno lette le chiarificazioni metodologiche sul tema della distruzione fenomenologica, necessaria alla ricerca dell'essere, affrontate nel già citato § 6 di *Essere e Tempo* ed estendibili sicuramente al

⁶⁵ Contenuta in Appendice all'ed. italiana di Heidegger 1929, pp. 215-236.

⁶⁶ Volpi 1997, p. 35.

⁶⁷ Come si evince dalla lettura che ne dà Berti 1992, pp. 44-111.

⁶⁸ Wood 2002, p. 24.

⁶⁹ "[...] connection in Heidegger's work between philosophizing and the *transformative reading of the tradition*".

problema kantiano della fondazione temporale della soggettività e il resto delle “incursioni” heideggeriane nella tradizione. Come Heidegger stesso afferma:

Un'interpretazione, la quale si limiti a ripetere ciò che Kant ha detto testualmente è destinata in partenza a fallire il suo scopo, almeno finché il compito di una vera interpretazione resti quello di rendere visibile proprio ciò che nella fondazione kantiana traspare al di là delle formule. È vero che Kant non ha potuto pronunciarsi direttamente in proposito, ma è anche vero che in ogni conoscenza filosofica il fattore determinante non è il senso letterale delle proposizioni, bensì il non ancora detto immediatamente suggerito dalle enunciazioni esplicite

Così l'intento principale di quest'interpretazione della Critica della Ragion Pura era di rendere visibile il contenuto decisivo dell'opera, tentando di porre in evidenza ciò che Kant *ha voluto dire*. [...] Naturalmente per strappare a quel che le parole dicono, quello che vogliono dire, ogni interpretazione deve necessariamente usare loro *violenza*. Ma tale violenza non può esercitarsi a caso, per mero arbitrio. L'interpretazione dev'essere mossa e guidata dalla forza di un'idea illuminante e anticipatrice. Soltanto in virtù di tale idea, un'interpretazione può osare l'impresa, ognora temeraria, di affidarsi al segreto impulso che agisce nell'intimo di un'opera per essere aiutata a penetrare il non detto e forzata ad esprimerlo. È questa una via, per la quale la stessa idea direttrice giunge a rivelarsi pienamente, manifestano il proprio potere di chiarificazione.⁷⁰

Per essere più chiari: ciò che rende veramente importante un discorso filosofico non è da ricercare nelle proposizioni specifiche di cui si compone, ma in ciò che, anche se non affermato come tale, è reso evidente *attraverso* queste proposizioni. Al fine di poter scovare questo *non detto che però è inteso* ogni interpretazione deve fare ricorso a quella che si è indicata come *violenza ermeneutica*. Questa violenza non è da confondersi con un'azione semplicemente arbitraria che si compie sui testi al fine di dare spiegazioni “originali”, tutt'altro. L'esercizio di questa *violenza interpretativa*, se vuole mirare al non detto cui fa segno un pensiero, deve essere necessariamente animato dalla forza di un'*idea guida* (un'ipotesi ermeneutica), che dovrebbe gettare luce sul percorso che si intende seguire: con una metafora si può dire che l'idea guida deve gettare luce sul cammino come una specie di faro. Solo attraverso la forza illuminante di quest'idea un'interpretazione può farsi audace, può arrischiarsi verso lo slancio segreto di un'opera al fine di poter giungere cavalcandolo, a dare una forma a ciò che nelle parole dei filosofi resta taciuto eppure indicato. Seguendo la metafora della luce, si può aggiungere che la validità di quest'idea guida è confermata dal suo potere d'illuminazione e quindi, dall'esito della ricerca: ciò significa che sarà

⁷⁰ Heidegger 1929, p. 173.

possibile stabilire questa validità solo dopo che la ricerca sarà stata condotta e mai prima di essa. Come dice Heidegger alla fine di *Essere e Tempo*:

É necessario cercare e percorrere *una strada* che conduca alla chiarificazione del problema ontologico fondamentale. Se essa sia l'*unica* o, in generale, la *giusta*, potrà essere deciso solo *dopo averla percorsa*. [...] La presente indagine è *in cammino* esclusivamente verso questo scopo.⁷¹

Il senso della ricerca filosofica heideggeriana possiede una *nuance* di avventura, di rischio che possono sembrare espedienti retorici ma che invece racchiudono uno dei sensi profondi della filosofia di Heidegger, la sua vocazione “etica”. La filosofia non è qualcosa che si possa fare “comodamente” come qualsiasi altra cosa, non coincide automaticamente con l’insegnamento accademico, pur avendone sicuramente bisogno: fare filosofia implica mettersi in gioco, arrischiarsi, imboccare percorsi, sbagliare, perdersi, tornare indietro, sostare... Filosofare, è un *errare* nel suo doppio significato di “sbagliare” e di “peregrinare”. Nella filosofia si è messi in questione personalmente, l’esserci è l’ente che nel suo essere ne va del suo essere stesso, ed è all’interno di questa “etica” che Heidegger sostiene vadano affrontati i classici del pensiero.

Come Heidegger stesso ammette in *Kant e il problema della metafisica*, l’ispirazione di questo suo principio interpretativo proviene proprio da Kant il quale, nella polemica con il leibniziano Eberhard, scriveva: “ [...] essi sono incapaci di guardare oltre il linguaggio che questi filosofi utilizzano per guardare a ciò che essi *intendevano veramente dire*”. Secondo la ricostruzione di Wood, Heidegger distingue tra *ricapitolazione* e *spiegazione reale (real explication)*⁷² ed enfatizza il bisogno di rischiare e di fare violenza per giungere alla seconda. Nonostante il bisogno di violenza interpretativa presente nella spiegazione reale si può nondimeno dire che da questa sia esclusa il concetto di verità. La verità, a questo livello, appare solo attraverso la luce della idea guida che il lettore applica al testo.

L’impressione che si ha leggendo le interpretazioni heideggeriane, è che il filosofo scorga dovunque se stesso nelle parole dell’autore che sta indagando⁷³.

⁷¹ Heidegger 1927, p. 511.

⁷² Wood 2002, p. 25.

⁷³ Come più volte fa notare Gadamer 1983, p. 128, ma v. anche p. 145, dove paragona il cammino di Heidegger attraverso la storia della filosofia, quello di un raddomante cui la bacchetta improvvisamente comincia a tremare.

Se alla ricerca dell'essere si rende necessario il confronto con la storia al fine di attingere nella tradizione delle nuove aperture per il pensiero e se per sviluppare questo confronto si rende necessaria l'applicazione di una serie di "forzature" del pensiero dei filosofi sotto la luce di un'idea guida (in questo caso *l'oblio dell'essere* e la sua caratterizzazione come *semplice presenza*), si rende qui necessario un confronto di Heidegger con un altro pensatore la cui filosofia è legata indissolubilmente al confronto con la storia della tradizione sotto la luce di un'idea che la renda intelligibile, ci si riferisce a Hegel di cui si riferirà nel prossimo capitolo a proposito del *passo indietro*.

Cap. 2

Il passo indietro.

2.1

Prima di introdurre la questione del *passo indietro*, che è affrontata da Heidegger in *Identità e differenza*, è utile un breve accenno alla – presunta – trasformazione cui è andato soggetto il suo pensiero negli anni successivi alla pubblicazione di *Essere e Tempo*.

Solitamente il pensiero heideggeriano⁷⁴ è schematicamente diviso in due fasi. *Essere e Tempo* si interrompe sul punto in cui l'elaborazione della domanda sull'essere richiederebbe un passaggio dall'analitica dell'esserci, che costituisce il momento preparatorio, alla temporalità quale orizzonte proprio dell'essere in generale. L'idea di una fondazione radicale dell'ontologia entra in crisi ed essa negli anni successivi lascia il posto a una meditazione sull'essere stesso scoperto nel suo tratto di *evento*. È stato proprio Heidegger a parlare di *svolta* (*Kehre*) nel proprio cammino filosofico a partire dal saggio del 1930: *Dell'essenza della verità*.

Per un verso la *svolta* potrebbe essere interpretata semplicemente come un mutamento di programma in corso d'opera. Messo da parte l'intento di una fondazione dell'esserci a partire dalla temporalità, caratterizzata perlopiù da

⁷⁴ Si riportano parti del saggio *La svolta* e i *Contributi alla filosofia: l'essere come evento* di Leonardo Samonà 1997, pp. 167-208.

un'impostazione trascendentale, Heidegger farebbe solo dei tentativi di afferrare l'evento dell'essere nella sua purezza, fuori da ogni filtro metodico e argomentativo. Effetto di una vocazione irrazionalistica sarebbe la sua successiva riflessione e la sua chiusura nel *dire poetante* di Hölderlin.

Secondo la ricostruzione di Leonardo Samonà⁷⁵, in realtà non si può ridurre il senso della svolta ad un semplice cambiamento di prospettiva del pensiero heideggeriano, del resto egli stesso rifiuta tale interpretazione. Nelle intenzioni di Heidegger, la *svolta* rappresenta un approfondimento dell'impostazione di *Essere e Tempo* e non una sua negazione. In *Essere e Tempo*, l'oblio dell'essere già possiede il carattere di necessità, ma solo in riferimento a una certa comprensione dell'essere stesso. Ciò che manca a *Essere e Tempo* è l'idea che in verità ogni comprensione dell'essere risulta connessa al suo oblio. L'oblio dell'essere nella *svolta* “diviene un evento istitutivo della comprensione”⁷⁶.

Il pensiero di Heidegger converge su questo evento, che assume la forma di un rivolgimento dell'essere stesso: questo rivolgimento per un verso fonda l'oblio dell'essere e d'altra parte richiede un capovolgimento del pensiero che è chiamato a *rammemorare* l'inizio.

Seguendo questa ricostruzione, qualsiasi interpretazione si dia al momento di rottura tra il “primo” e il “secondo” Heidegger, la tesi di della eterogeneità dei due momenti sembra non reggere in quanto Heidegger stesso afferma che il rivolgimento è reso necessario dalla stessa domanda che si è aperta con *Essere e Tempo*.

Dopo aver accennato al diverso contesto in cui si muove la filosofia di Heidegger dopo *Essere e Tempo* si affronterà la questione dell'approccio alla storia della filosofia – la metafisica – attraverso la considerazione di *Identità e differenza*.

⁷⁵ Samonà 1997, p.168.

⁷⁶ Samonà 1997, p. 168.

Riprendendo i gadameriani *Sentieri di Heidegger*⁷⁷, il confronto di Heidegger con la tradizione rientra in un modo “tipico” di fare filosofia in Germania dopo Schleiermaicher e Hegel. La dimensione in cui si svolge il confronto con la tradizione non è – come è facile da prevedere – quella della storiografia.

Hegel, altro filosofo a cui sta particolarmente a cuore il confronto con la tradizione, faceva della filosofia il centro di sviluppo del progredire storico in quanto tale. La pretesa di ordinare logicamente la serie delle concettualizzazioni filosofiche dimostrando la presenza della Ragione nella storia – secondo Gadamer – non ha resistito a lungo alla critica della scuola storica. Gadamer cita Dilthey per fare un esempio e quella che il neokantismo ha definito come la “storia dei problemi”, e individua in quest’ultima uno dei luoghi principali da cui il filosofare heideggeriano ha preso le mosse. Quando Heidegger ha cominciato il suo percorso filosofico la critica della storia dei problemi era nell’aria. Al tempo della prima guerra mondiale e in seguito con la dissoluzione del quadro filosofico trascendentale, doveva cadere anche la storia dei problemi. La stessa ricerca di *Essere e Tempo*⁷⁸, secondo Gadamer riflette il desiderio del filosofo di cercare una sintesi tra la problematica diltheyana della storicità e la problematica scientifica che era alla base dell’orientamento di Husserl. Ne sono prova la dedica a Husserl e l’omaggio a Dilthey che compaiono nel testo. Sul motivo dominante di questo confronto con la storia nei primi anni ‘20, secondo Gadamer, ci sarebbe il tentativo da parte di Heidegger di recuperare una visione adeguata della fede cristiana, e dei suoi messaggi originari offuscati dall’incontro con la filosofia greca e la sua ritraduzione nella tradizione metafisica di stampo scolastico⁷⁹.

Riassumendo brevemente i passi percorsi fino a qui si è stabilito che a partire dall’analisi dell’esserci, la dimensione in cui si muove il sapere storiografico non risulta essere sufficientemente originaria ed è solo per mezzo di una

⁷⁷ Si riprende il saggio di Gadamer 1983, pp. 138-149.

⁷⁸ Heidegger 1927.

⁷⁹ L’interpretazione del motivo religioso come “motivo segreto” del filosofare heideggeriano è condiviso da Löwith 1953, p. 156. “Ma, fondamento sotterraneo di tutto ciò che Heidegger da sempre è venuto enunciando, voce che desta e si fa ascoltare intensamente da molti, è un motivo non mai enunciato: il *motivo religioso*, separato dal contesto della fede cristiana, ma proprio per questa sua indeterminazione rispetto ai legami di qualsiasi formulazione in dogmi tanto più consoni al sentire di coloro che non sono più cristiani credenti ma pure vorrebbero essere religiosi”.

chiarificazione della dimensione primaria della storicità dell'esserci rispetto a qualsiasi sapere storiografico che a quest'ultimo sarà garantito un fondamento sicuro. Come s'è detto a proposito di Kant, gli autori si comprendono per mezzo di un'idea guida che illumina il percorso di lettura e ciò che in essi è preso di mira non pertiene propriamente alla dimensione del *detto* che risulta essere importante solo *prima facie*: la questione fondamentale nel confronto con gli autori è la chiarificazione di ciò che nel *detto* risulta taciuto, solo *indicato*. La dimensione in cui si deve leggere il confronto è propriamente quella speculativa ed è a partire da quest'approccio con la tradizione che i nomi di Hegel e Heidegger si richiamano spesso l'un l'altro seppure con la necessità di una serie di "distinguo" che si proverà ad accennare.

Ne *I sentieri di Heidegger* Gadamer riferisce che Hegel chiamava la storia della filosofia il *cuore della storia universale*. La pretesa fondamentale della storia della filosofia hegeliana, la sua idea guida (o ipotesi ermeneutica), era di dimostrare nelle costruzioni filosofiche anteriori la presenza della Ragione, e il loro necessario sboccare nella stessa filosofia hegeliana come loro sintesi definitiva. In Heidegger l'idea guida è rappresentata dall'oblio dell'essere e il confronto con la tradizione, lungi dal prefigurarne un processo ascendente, è dettato da un desiderio di rinnovamento e di "ripetizione" del problema dell'essere.

Riguardo al rapporto tra Heidegger e Hegel, si intende ora fare riferimento a un testo tratto da un' esercitazione seminariale del 1957 e pubblicato in *Identità e differenza*⁸⁰ sotto il titolo di *Costituzione onto-teo-logica della metafisica*. In esso Heidegger illumina una serie di differenze tra la sua impostazione e quella di Hegel nel confronto con la tradizione ed è possibile rintracciare la persistenza di una serie di motivi a cui si è già accennato, nonostante i diversi mutamenti a cui è andata soggetta la filosofia heideggeriana nell'arco di tempo che va dal 1929 al 1957.

Il testo si apre "sondando la possibilità di stabilire un colloquio con Hegel"⁸¹. Un colloquio con un pensatore può riguardare solo "la *questione (Sache)* del pensiero"⁸², la quale però non è da intendersi come se ci fosse una questione che

⁸⁰ Heidegger 1957.

⁸¹ Heidegger 1957, p. 17.

⁸² Heidegger 1957, p. 17.

abbia per oggetto il pensiero. Con l'espressione *questione del pensiero*, Heidegger intende una questione che porta il pensiero ad appropriarsi di sé fino in fondo. Heidegger sostiene di condividere con Hegel la *questione* del pensiero, che è per entrambi l'essere e non solo: per entrambi la questione del pensiero è in se stessa *storica* (non *storiografica*). "Per Hegel – scrive Heidegger – la questione del pensiero è storica nel senso di un accadere processuale che si dispiega per mezzo della dialettica dell'essere"⁸³. L'essere in quanto pensiero passa attraverso una serie di tappe che corrispondono ad una serie di configurazioni dello Spirito, ognuna di queste è caratterizzata da un differente grado di sviluppo. La questione del pensiero è l'essere in quanto pensiero che si sviluppa, e lo stesso svolgimento del pensiero è rappresentato nella storia della filosofia. L'atteggiamento di Hegel con la storia della filosofia, come si è visto per Heidegger, non segue dettami della storiografia, ma s'inscrive all'interno della sua tensione speculativa⁸⁴. Sin qui sono stati tracciati i punti condivisi dall'impostazione di Heidegger e quella di Hegel: quale sia la questione del pensiero – l'essere – e quale sia il modo attraverso cui questa questione è posta, il confronto con la storia della filosofia. Non bisogna farsi trarre in inganno dalle "somiglianze" che sono enunciate all'inizio e schiacciare la posizione heideggeriana su quella hegeliana: è proprio Heidegger a mettere in guardia il lettore su questo punto quando sottolinea che lo *stesso* (*das Selbe*) non è l'*uguale* (*das Gleiche*), nell'uguale scompare la diversità che invece si manifesta nello "stesso"⁸⁵ ed è a queste differenze che bisogna prestare attenzione.

Per Hegel la misura per il colloquio con la storia della filosofia è: accedere all'energia e all'ambito di ciò che i pensatori che precedono hanno pensato[...]. La forza di volta in volta propria dei pensatori Hegel la trova in quello che essi hanno pensato, nella misura in cui ciò che hanno pensato può essere elevato, come un certo grado di sviluppo che è stato di volta in volta raggiunto, al pensiero assoluto. Questo pensiero è assoluto solo in quanto si muove nel suo processo dialettico-speculativo e per farlo esige la gradualità.

Per noi la misura del colloquio con la tradizione storica è la stessa, trattandosi di accedere all'energia del pensiero che ci ha preceduti. Solo che noi cerchiamo quell'energia non in ciò che è già stato pensato ma in qualcosa di impensato, a partire da cui il pensato riceve il suo spazio

⁸³ Heidegger 1957, p. 19.

⁸⁴ Vedi in proposito Gadamer 1983, p. 138.

⁸⁵ La parola "stesso" distinta da "uguale", indica non la semplice coincidenza di due termini che dissolve le differenze, quanto piuttosto la comunanza di un "ambito" di provenienza che lascia ancora spazio alla differenza. A questo proposito cfr. Heidegger 1957, p. 7, in cui Heidegger traduce l'espressione greca *to auto/* nell'espressione tedesca *Zusammengehören*.

essenziale. Ma solo il già-pensato prepara l'ancora-impensato.[...] La misura fornita dall'impensato non conduce all'inserimento del già-pensato in uno sviluppo ed in una sistematica sempre più elevati e tali che lo superano, ma esige che il pensiero tramandatoci sia messo in libertà nel suo già-stato (*Gewesenes*) tenuto ancora in serbo. [...] Per Hegel il colloquio con la storia della filosofia ha il carattere del superamento (*Aufhebung*), ossia del comprendere mediatore nel senso della fondazione assoluta.

Per noi il carattere del colloquio non è più il superamento, ma il passo indietro (*Schritt zurück*).

Il superamento conduce in un ambito in cui ciò che è superato viene raccolto più in alto [...]

Il passo indietro indica nella direzione dell'ambito, trascurato fino ad oggi, a partire da cui l'essenza della verità diventa, più di ogni altra cosa, degna di essere pensata.⁸⁶

Scopo di Hegel è la fondazione del sapere assoluto, per cui il colloquio con la storia della filosofia gli occorre per sancire e legittimare, come storicamente necessaria, la posizione della filosofia dello Spirito. I pensatori vengono interpretati in base a ciò che, nel loro pensiero, può essere preso, immesso nel processo di sviluppo dello Spirito ed elevato a un certo grado di sviluppo di quest'ultimo. Riprendendo quanto si è detto sopra⁸⁷ riguardo la necessità della presenza di una idea guida che illumini il confronto con la tradizione, si può allora sostenere che la cifra di questo “colloquio tra Hegel e la tradizione è data dal concetto di *superamento* (*Aufhebung*) il quale – spiega Gianni Vattimo – conserva e insieme supera nella filosofia assoluta ciò che di vero ha detto il pensiero passato”⁸⁸.

Il progetto di Heidegger, pur condividendo con Hegel il proposito di inserire la storia in un orizzonte di senso che ne renda intelligibile il divenire, non ne condivide il fine: non si tratta di costruire una storia progressiva del pensiero che veda al suo interno un succedersi graduale e necessario: per Heidegger si tratta piuttosto di illuminare il contesto in ombra a partire da cui il *pensato* si origina, si tratta ancora una volta di attraversare il *detto* per giungere in qualche modo alle sue spalle. Come ricostruisce Vattimo “al metodo hegeliano della *Aufhebung*, Heidegger contrappone lo *Schritt zurück*, il *passo indietro*”⁸⁹. Questo metodo non intende essere un mero rovesciamento di direzione del concetto hegeliano di storia; se così fosse Heidegger resterebbe inevitabilmente legato al filosofare hegeliano, sancendone di fatto la sua insuperabilità. Non si tratta infatti di

⁸⁶ Heidegger 1957, pp. 21-22.

⁸⁷ Cfr. *Supra*, § 1.4.

⁸⁸ Vattimo 1971, p. 95.

⁸⁹ Vattimo 1971, p. 95.

compiere un passo indietro nel senso di risalire alle origini storico-storiografiche del pensiero come se ciò che è prima possedesse maggiore vicinanza all'essere che la storia è andata perdendo quasi che il circolo dello Spirito hegeliano fosse meglio visibile in un ipotetico senso antiorario. “*Schritt zurück* – commenta Vattimo – non è un ritornare indietro nel senso temporale, ma un arretrare nel senso di prendere le distanze, collocandosi in un punto di vista che permette di vedere la metafisica *come* storia, come processo in divenire”⁹⁰; così facendo sarebbe possibile da un lato sottrarsi alla sua indiscutibilità e dall'altro vederla in rapporto al suo *da-dove*, ossia in rapporto a quella zona d'ombra in cui si cela il non detto da cui il detto proviene e verso cui fa segno. Vedere il confronto con la tradizione in questi termini non può coincidere con il raggiungimento dell'autotrasparenza dello Spirito così come si dà in Hegel. Non si è semplicemente agli antipodi di Hegel. “Il passo indietro – spiega Umberto Galimberti – non intende risalire all'origini storiche del pensiero metafisico, nella persuasione che ciò che viene prima nel tempo possieda una maggior verità o vicinanza all'essere, il passo indietro è un arretrare allo scopo di *storicizzare* la metafisica e così evitare di assumere come indiscutibili e incontrovertibili le evidenze che in realtà sono semplicemente gli esiti del suo svolgimento storico”⁹¹.

Questa storicizzazione della metafisica è la condizione di questa *presa di distanza* storica, perchè un nuovo profilo del senso dell'essere è progettabile solo se il vecchio profilo offerto dalla metafisica occidentale non si presenta come una verità incontrovertibile ma come un prodotto storico.

Detto in altri termini, qui non si tratta di mettere in atto un'estrema *volontà di sapere*, ma anzi vedere come la storia della metafisica si configuri come un discendere da una zona d'ombra che va salvaguardata in quanto tale senza risolversi nella *luce* dell'Idea. Il tentativo di *commiato* che Heidegger tenta rispetto a Hegel impedisce di concepire la sua posizione semplicemente come un rovesciamento di quella hegeliana, che veda la storia della filosofia solo come un progressivo allontanamento dall'essere. Per far ciò occorrerebbe *definire* l'essere come *nascondimento*, ma definire è svelare ciò che un fenomeno è in se stesso a partire da se stesso, perciò l'essere finirebbe per essere svelato *in quanto nascosto* e il tentativo heideggeriano di “uscire” dalla tradizione troverebbe Hegel ad

⁹⁰ Vattimo 1971, p. 95.

⁹¹ Galimberti 1986, p.75.

attenderlo alla porta. Lo *Schritt zurück*, non è quindi una teoria che permette di uscire dall'oblio dell'essere nel senso che questo divenga oggetto tematico del pensiero, l'errore metafisico non farebbe che ripetersi giacché essa ha fatto dell'essere un ente in quanto si è sforzata di farlo oggetto di definizioni e di inserirlo organicamente dentro un pensiero fondativo. Vedere la metafisica come storia non significa scoprirne il telos e il senso del suo sviluppo, significa vederla come movimento, come *venire-da*. “La questione della differenziazione del metodo heideggeriano da quello hegeliano – conclude Vattimo – non si risolve se non ponendo in generale la questione della possibilità di un pensiero che non sia più metafisico”⁹². Infatti se il pensiero liberato dalla metafisica è quel pensiero che rammemora l'essere nel senso di assumerlo come contenuto tematico allora lo *Schritt zurück* proposto da Heidegger non è che una riproposizione al rovescio dell'*Aufhebung* hegeliana. La questione, ben oltre la capacità di chi scrive, sarebbe da vedere in che termini si possa esperire un pensiero che ponga se stesso fuori dalla metafisica.

È bene ricordare che qui come alla fine di *Essere e Tempo* si enuncia il carattere provvisorio e sperimentale della ricerca. Come lo stesso Heidegger ricorda:

Noi osiamo compiere un esperimento con il passo indietro. Passo indietro non indica un passo isolato del pensiero, ma il modo d'incamminarsi del pensiero e un lungo cammino. [...] Esso porta in qualche modo il pensiero fuori da quanto è stato fin'ora pensato nella filosofia.⁹³

Heidegger, riprendendo Gadamer ne i *Sentieri*⁹⁴, insiste in più punti sul fatto di non aver mai affermato la necessità del passaggio da un momento di pensiero a un altro. Ciononostante, il suo tentativo di descrivere l'oblio dell'essere come un fenomeno unitario non riesce a sottrarsi, come ricorda ancora Gadamer, all'accusa di una certa “coercizione logica”, accusa a cui era stata sottoposta anche la costruzione hegeliana. Diversamente da Hegel però, la ricostruzione storica che Heidegger propone della tradizione non ha carattere teleologico. In altri casi⁹⁵ Heidegger definirà il suo atteggiamento nei confronti della tradizione occidentale come *Überwindung* (*superamento*) o come *Verwindung* (*oltrepasamento*) e

⁹² Vattimo 1971, p. 96

⁹³ Heidegger 1927, p. 511.

⁹⁴ Gadamer 1982, pag. 143.

⁹⁵ Heidegger 1976, pp. 45-65.

spiegherà quest'ultimo con l'immagine del dolore o dell'offesa che pur superati non per questo fanno scomparire ciò che li ha provocati.

Questi concetti, pur distinguendosi per una serie di sfumature, si tengono insieme e indicano l'atteggiamento metodologico del "secondo" Heidegger nei confronti della storia del pensiero⁹⁶, la metafisica.

2.3.

Questo ultimo paragrafo si apre con una domanda: è possibile "criticare" un'impostazione come quella di Heidegger dove per critica s'intende non il semplice "rifiuto" della sua prospettiva bensì la sua – temporanea – condivisione e la messa in discussione "dall'interno" dei suoi risultati⁹⁷? Se come dice Gadamer "il *commercium* di pensiero tra Heidegger e la tradizione resta attaccato alla storia di un pensatore che spinto dalle proprie domande, cerca ovunque di riconoscere sé stesso"⁹⁸ e se la *distruzione* o *il passo indietro* sono le armi della lotta contro il potere della tradizione metafisica, come sarà possibile dialogare o semplicemente "criticare" un pensiero che finisce con il chiudersi in una specie di esoterismo sottratto a qualsiasi possibilità di confronto? Come sottolinea Löwith: "la forza dell'influsso di Heidegger si manifesta nel fatto che sui suoi testi ci si unisce o ci si divide. Questa reazione – secondo Löwith – non è di per sé straordinaria né inquietante; essa è caratteristica dell'accoglienza fatta a tutti i grandi che vollero e attuarono qualcosa di nuovo rispetto alla tradizione e che proprio per questo non mancarono mai di sostenitori e di avversari. Kant non destò solo kantiani, ma anche appassionati avversari del suo pensiero; contro Fichte si levarono gli attacchi sarcastici di Schelling e così con Hegel ecc."⁹⁹ La situazione della

⁹⁶ Volpi 1997, p. 361.

⁹⁷ Così Löwith 1953, p. 15 "Una discussione, che sul terreno di Heidegger e dell'intento suo affrontasse il problema del rapporto dell'*esserci* umano all'*essere* e dell'*essere* col *tempo*, non si può dire sia stata ancora svolta. Manca per questo certo all'uomo d'oggi, immerso nel tempo della storia e che esiste come contemporaneo, ogni esperienza di un *essere* eternamente duraturo e vivo, identico a sé nel mutare di tutte le sue forme. È la profonda ma evidente adeguatezza a questo tempo del pensiero di Heidegger che gli procura, nonostante ogni apparente remoto distacco, una tanto diffusa ed efficace influenza. Tuttavia, la sua sfida radicale, che risale fino al limite estremo della tradizione europea per rimetterne in questione la razionalità, da lui vista come storia di un decadimento, resta ancora senza adeguata risposta".

⁹⁸ Gadamer 1983, p. 149.

⁹⁹ Löwith 1953, p. 151.

filosofia contemporanea rispetto al “caso Heidegger” presenta una specificità tutta sua: mentre ogni pensatore del passato si ricollegava al suo predecessore e instaurava con lui un dialogo tra “uguali” (né Kant né Hegel disdegnarono di accogliere e controbattere anche le critiche di figure secondari del loro tempo), il “monologo” di Heidegger, personalissimo e ubbidiente solo a leggi proprie si è svolto invece nella totale assenza di discussione¹⁰⁰. Heidegger stesso si è interrogato nella prefazione dell’*Essenza del fondamento* sul motivo dell’assenza di discussione ma a ciò – ed è questa la risposta di Löwith – si può rispondere chiedendo a Heidegger come ci si possa attendere una “risposta” da altri pensatori se ciò presuppone a sua volta la condivisione del *cammino* con un pensiero che si distingue dai precedenti proprio per il fatto di rifiutare ogni impresa comune.

“L’opera di Heidegger – scrive Löwith – è in sostanza una sola grande sfida contro un mondo entrato nella *decrepitezza* e a quest’attacco non è seguita alcuna confutazione o risposta”¹⁰¹. A questo punto, lo scopo di questo ultimo paragrafo sarà quello di accennare a una voce che faccia da “controcanto” ad Heidegger analizzando la prospettiva dei concetti di *oltrepassamento* e di *passo indietro* e mettendo in discussione lo stesso concetto heideggeriano di metafisica.

La “voce critica” che s’intende proporre è quella di Enrico Berti e del suo articolo *Überwindung della metafisica?* del 1983.

La strategia critica adottata da Berti è da concepirsi come una specie di *distruzione* della pretesa heideggeriana di uscire dalla metafisica. Il lavoro di Berti si serve prima di una ricostruzione critica dei testi dove la pretesa heideggeriana di uscire dalla metafisica trova maggiore espressione. Lo scopo di questa ricostruzione è la messa in luce dei presupposti concettuali che dominano questo pensiero del *superamento*. Lavorando sul concetto heideggeriano di metafisica Berti prova a “salvare” la metafisica da una parte, riducendo la portata del discorso heideggeriano e dall’altra, cercando allo stesso tempo di recepire le istanze di fondo della sua critica. Alla critica heideggeriana della metafisica Berti risponde in primo luogo attraverso una “relativizzazione” dello stesso concetto heideggeriano di metafisica che considera quest’ultima come un unico blocco. La metafisica non è una: sotto questo nome si celano diversi approcci al reale,

¹⁰⁰ Löwith 1953, p. 151.

¹⁰¹ Löwith 1953, p. 152.

ognuno dei quali possiede i proprio presupposti, le proprie leggi e il proprio concetto di essere.

Se le cose stanno così la prima domanda da porsi è: quale idea di metafisica sta alla base della critica heideggeriana? E se la metafisica è indubbiamente definibile come la ricerca dell'essere, qual è il concetto di "essere" presupposto da Heidegger che gli consente di parlare di *superamento* della metafisica o di *passo indietro*?

L'articolo di Berti comincia con l'osservare che il *superamento* della metafisica messo in atto da Heidegger concerne prima di tutto lo stesso pensiero heideggeriano. In tutta la fase del suo pensiero prima della *svolta* degli anni '30 Heidegger fu un "metafisico"¹⁰² e dunque il concetto di oltrepassamento (o di passo indietro) lo si deve intendere prima di tutto in relazione alla stessa filosofia heideggeriana.

A suffragio dell'idea di un Heidegger metafisico prima della *svolta*, Berti compie una rapida incursione sui testi heideggeriani fino dagli anni '30, di cui si riporta una sintesi.

Negli scritti precedenti a *Essere e Tempo*, come *La dottrina del giudizio nello psicologismo*, del 1914 oppure *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, del 1916, Heidegger considerava il problema dell'essere, secondo la formulazione aristotelica, come il problema centrale della sua filosofia. I suoi primi scritti erano dominati dalla formulazione aristotelica del problema dell'essere, anche se poi questa è interpretata alla luce della formulazione di Franz Brentano che concepisce l'essere univocamente. Lo stesso *Essere e Tempo* è un libro di metafisica se si considera il suo motto iniziale e tutto il primo capitolo. Nella prolusione del 1929, *Cos'è metafisica?*, il problema fondamentale della filosofia viene fatto coincidere con il problema della metafisica classica: perchè in generale l'essere e non il niente?

L'elenco dei testi continua fino ad arrivare alla *svolta* degli anni '30 dove Heidegger denuncia finalmente il bisogno di *uscire* dalla metafisica. Alle radici della svolta, nella lettera di Berti ci sono diversi fattori: l'approfondimento di Platone, in particolare la figura del Demiurgo su cui si incentra la metafisica orientata secondo Heidegger originariamente verso la tecnica; lo studio di Nietzsche e della sua dottrina della volontà di potenza; l'esperienza del

¹⁰² Berti 1983, p. 19.

nazional-socialismo, visto come la risposta alla *frenesia della tecnica* di Russia e America ecc. Nella *Lettera sull'umanesimo*, del 1946, Heidegger riduce l'umanesimo alla tecnica e considera quest'ultima come conseguenza della metafisica: la stessa distinzione aristotelica tra *qewriç;a, pra=cij* e *te/xnh* sarebbe al servizio del fare e del produrre¹⁰³.

A fronte di una tale metafisica che sarebbe poi in realtà la metafisica cartesiana e moderna – e non quella antica – Heidegger sente il bisogno di andare *oltre*, di riattingere all'essere al di là di ciò che è reso disponibile dall'intervento della tecnica. Questo *oltre*, che originariamente esprimeva l'esigenza stessa della metafisica classica viene affidato da Heidegger alla poesia, al linguaggio poetico, a un pensiero non più solo *rappresentativo* ma *memorativo* quale è il *pensiero poetante*.

L'oltrepassamento della metafisica che Heidegger cerca di attuare, come per la *distruzione*, non va inteso come una semplice eliminazione, un rifiuto della tradizione. “In *che cos'è metafisica?* – scrive Berti – Heidegger precisa che il superamento è da intendersi come un *passaggio*, un *passare attraverso* e che all'essenza di tale passaggio appartiene il dover parlare ancora il linguaggio di ciò che esso intende superare”¹⁰⁴. Nel saggio *Oltrepassamento della metafisica*¹⁰⁵, Heidegger spiega che *Überwindung* (*oltrepassamento*) equivale a *Verwindung* (*accettazione-approfondimento, venire a capo, rimettersi da una malattia*). Secondo Heidegger con il suo oltrepassamento la metafisica non scompare ma permane sotto forma diversa e vige sulla distinzione tra essere e ente¹⁰⁶. Nel 1949 Heidegger scrive un'introduzione a *Che cos'è metafisica?* intitolata *Il ritorno nel fondamento della metafisica*, dove spiega che la scoperta dell'essere come fondamento coincide con un *ritorno* della metafisica a tale fondamento; passare attraverso la metafisica non significa quindi andare oltre o dopo di essa quanto piuttosto ritornare a ciò che c'era “prima” di essa. Questo ritorno coincide con lo studio dei presocratici, i pensatori prima della metafisica aristotelico platonica.

Secondo l'interpretazione di Berti, il discorso heideggeriano del *oltrepassamento* indica in realtà non il rigetto della metafisica ma piuttosto “ciò che i Greci avevano indicato come metafisica, ossia un discorso che va oltre la scienza e la

¹⁰³ Berti 1983, p. 24.

¹⁰⁴ Berti 1983, p. 25.

¹⁰⁵ Heidegger 1936, pp. 45-66..

¹⁰⁶ Berti 1983, p. 25.

tecnica”¹⁰⁷. L’oltrepassamento heideggeriano, riprendendo il significato “greco” di metafisica fa segno verso un discorso che sappia andare oltre la tecnica e la scienza. Ciò spiega il suo continuo rinvio ai greci. “Se poi il discorso di Heidegger – continua Berti – allude anche a qualcosa che sta veramente oltre la stessa metafisica, cioè il mistero, l’insondabile, il super-razionale, allora questo oltrepassamento non è in contrasto con la metafisica ma è ammesso dagli stessi metafisici”¹⁰⁸. Secondo questa impostazione Berti può dire che, al di là dei suoi sforzi, Heidegger sia rimasto “un metafisico per tutta la vita”¹⁰⁹.

Ciò su cui si vuole richiamare l’attenzione è il fatto che Heidegger, secondo Berti ha professato un tipo di *metafisica del tutto particolare*, vale a dire una metafisica dell’essere concepito come univoco, ossia un aristotelismo di tipo platonizzante, della cui insufficienza egli stesso si è presto reso conto nel suo desiderio di *andare oltre*. L’idea di Heidegger è che bisogna uscire dalla metafisica perchè bisogna lasciare aperto uno spiraglio a ciò che sta oltre la stessa metafisica, l’ambito del sopra-razionale, sia questo l’ambito della fede o della poesia. Questo discorso però, non esclude la metafisica anzi la presuppone. Essa dovrà essere intesa come quel discorso che, argomentando in una certa maniera, sarà in grado di mostrare che c’è uno spazio ulteriore rispetto a quello della scienza o della tecnica.

Lo scopo di questa ultima parte era di dare un esempio di come bisognasse impostare una critica a un pensiero quale quello di Heidegger.

Le analisi di Berti mostrano come la critica heideggeriana alla metafisica possa essere meglio intesa e criticata a sua volta mettendo in luce e lavorando sullo stesso concetto heideggeriano di *metafisica*. La *metafisica* in senso assoluto di cui parla Heidegger diventa nella lettura di Berti “la metafisica di Heidegger”. Riducendo la portata dei concetti heideggeriani e mostrando, in questo modo, come questi siano diretti solo contro un “modo” particolare di fare metafisica e non contro la metafisica *tout-court*¹¹⁰, Berti riesce a tenere in piedi l’edificio metafisico e a sostenere che non c’è bisogno di liberarsene, quanto di riuscire a recepire le istanze della critica e trasformarlo secondo queste. La nostra

¹⁰⁷ Berti 1983, p. 27.

¹⁰⁸ Berti 1983, p. 27.

¹⁰⁹ Berti 1983, pag 27.

¹¹⁰ “Abbiamo visto come ciascuno di questi tentativi abbia colpito un particolare tipo di metafisica, scambiandola per la metafisica *tout court*, senza però essere riusciti ad eliminare la possibilità di qualsiasi metafisica”. Berti 1983, p. 38.

impressione in merito a questo tipo di lettura è che essa non condividendo i presupposti del discorso heideggeriano sulla metafisica – per Heidegger la metafisica come l'essere è una – abbia gioco facile nel ridimensionarne la portata e la verità. La domanda che sorge in questo caso è se quella di Berti, ponendosi subito al di fuori dei presupposti heideggeriani, sia una vera critica ad Heidegger e non un suo “semplice” rifiuto e se poi, la trasformazione radicale del concetto di metafisica (che poi non è altro che la filosofia stessa) non comporti la necessità di abbandonarne il nome. Quello che Berti si chiede – quando Heidegger propone il *passo indietro* o l'*oltrepassamento* – è: di quale “forma” di metafisica si sta parlando? Quale metafisica? Quale concezione dell'essere alla sua base?

E ancora, a partire dal concetto heideggeriano di metafisica (che non coinvolge tutta la metafisica) e della necessità del suo oltrepassamento è possibile *salvare* ancora una metafisica accogliendo le istanze della critica che le vengono rivolte? Secondo la lettura di Berti, il tentativo heideggeriano di oltrepassare la metafisica finisce in realtà col lasciarla intatta tant'è che Heidegger ripropone *mutatis mutandis* la stessa tematica originaria della metafisica greca: la questione dell'essere. Alla domanda se poi dopo i vari tentativi di superamento, sia ancora possibile e abbia senso “fare” metafisica Berti risponde positivamente in quanto fare metafisica ne va del “bisogno stesso della filosofia”¹¹¹. Egli scrive: “solo la rinuncia completa a filosofare può comportare infatti l'effettiva impossibilità di una simile metafisica, ma una siffatta rinuncia sarebbe rinuncia alla stessa umanità, e comunque rinuncia a discutere [...] naturalmente non pretendo di proporre una metafisica nuova, anzitutto perchè non ne sarei capace, e poi perchè forse non ce n'è bisogno, in quanto di metafisiche ce ne sono già abbastanza e, come prima cosa, è bene cercare di riconoscerle esattamente e di rendersi conto della peculiarità di ciascuna, nonchè della sua eventuale validità. Ecco il valore anche teoretico della storia della filosofia”¹¹².

A quale nucleo speculativo la metafisica debba attingere Berti risponde che: “Ha ragione Heidegger quando afferma che l'unica vera filosofia è quella dei greci, perchè la filosofia è stata inventata dai greci e fare filosofia significa pensare alla maniera dei greci [...]. I greci hanno inventato la filosofia perchè hanno scoperto che la realtà, cioè l'esperienza umana, la vita la storia è problematica, cioè ha

¹¹¹ Berti 1983, p. 38.

¹¹² Berti 1983, p. 39.

bisogno di una spiegazione, di un *perchè*, dovunque e comunque tale *perchè* venga individuato¹¹³...”.

Bibliografia

- Berti E. 1985 *Überwindung della metafisica?*, in Id., *La metafisica e il problema del suo superamento*, Gregoriana, Padova 1985.
- Berti E. 1992 *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1992.
- Esposito C. 1997 *Il periodo di Marburgo (1923-28) ed <<Essere e Tempo>>: dalla Fenomenologia all'ontologia fondamentale*, in *Guida a Heidegger*, a cura di F. Volpi, Laterza, Roma-Bari 1997, 2005⁴, pp. 113-166.
- Fabris A. 2005 *Essere e Tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2005.
- Gadamer H.G. 1983 *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, Mohr, Tübingen 1983 (trad. it. di R. Cristin e G. Moretto, *I sentieri di Heidegger*, Marietti, Genova 1987).
- Galimberti U. 1986 *Invito al pensiero di Heidegger*, Mursia, Milano 1986.
- Heidegger M. 1921 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (WS 1921-1922) (trad. it. di M De Carolis a cura di E. Mazzarella, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, Guida, Napoli 1990).
- Heidegger M. 1927 *Sein und Zeit* (1927), a cura di F.-W. von Herrmann, 1977 (trad. it. di F. Volpi, sulla versione di P. Chiodi, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano).
- Heidegger M. 1929 *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), a cura di F.-W. von Herrmann, 1991 (trad. it. di M.E. Reina, *Kant e il problema della metafisica*, Silva, Milano 1962, poi riveduta da e con una Introduzione di V. Verra, Roma-Bari, Laterza 1981).
- Heidegger M. 1931 *Aristoteles, Metaphysik, IX, 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (SS. 1931), a cura di H. Hüni, 1981, 1990² (trad. it. di U.M Ugazio, *Aristotele, Metafisica, IX, 1-3. Sull'essenza e la realtà della forza*, Mursia, Milano 1992).

¹¹³ Berti 1983, p. 42.

- Heidegger M. 1936 *Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*, a cura di F.-W. von Herrmann, 2000 (trad. it. di Gianni Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976).
- Heidegger M. 1957 *Identität und Differenz (1955-957)*, a cura di G. Neske, Verlag, Pfullingen (trad. it. di U. Ugazio, *Identità e Differenza*, in <<aut aut>>, 1982 nn. 187-188, pp. 2-37).
- Löwith K. 1953 *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung una C. E. Poeschel, Verlag, Stuttgart, 1953 (trad. it. di C. Cases e A. Mazzone, *Saggi su Heidegger*, SE, Milano 2006)
- Löwith K. 1986 *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Stuttgart 1986; poi: Fischer, Frankfurt a.M. 1989 (trad. it. di E. Grillo, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Il Saggiatore, Milano 1988).
- Samonà L. 1997 *La svolta e i Contributi alla filosofia: l'essere come evento*, in *Guida a Heidegger*, a cura di F. Volpi, Laterza, Roma-Bari 1997, 2005⁴, pp. 167-208.
- Thomson I. 2000 *Ontotheology? Understanding Heidegger's Destruktion of Metaphysics*, in <<International Journal of Philosophical Studies>>, Vol. 8 (3), 2000, pp. 297-327.
- Vattimo G. 1971 *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1971; ed. con bibliografia aggiornata da M. Bonola, ivi, 1980.
- Volpi F. 1984 *Heidegger e Aristotele*, Daphne, Padova 1984.
- Volpi F. 1985 *Heidegger e i Greci*, in Id. (a cura di), *Ars Majeutica. Studi in onore di Giuseppe Faggin*, Neri Pozza, Vicenza 1985, pp. 223-248.
- Volpi F. 1988 *L'approccio fenomenologico alla storia della filosofia del primo Heidegger*, in <<aut aut>>, nn. 223-224, 1988, pp. 203-230.
- Volpi F. 1990 *La <<riabilitazione>> della dynamis e della enèrgheia in Heidegger*, in <<Aquinas>>, XXXIII, 1990, pp.3-28.
- Volpi F. 1997 *Vita e Opere*, in *Guida a Heidegger*, a cura di F. Volpi, Laterza, Roma-Bari 1997, 2005⁴, pp. 3-58.
- Wood D. 2002 *Reading and Writing After Heidegger: Glimpses of Being in Dasein's Development Presented at Australian Society for Continental Philosophy (ASCP) annual conference*,

*Univeristy of New South Wales, Sydney Australia, November
22-24, 2000.*