

Andrea Velardi

IL DOPPIO MOVIMENTO DI APPROPRIAZIONE E CHIUSURA.
SULL'AMBIGUITÀ DELLA NOZIONE DI "EVENTO" IN
HEIDEGGER

ABSTRACT. Dopo la critica e la decostruzione della metafisica operata in *Essere e tempo*, la riflessione di Martin Heidegger si è concentrata sulla *domanda fondamentale* (*Grundfrage*) sull'essere e sulle possibilità di un *oltrepassamento* (*Überwindung*) della riduzione dell'essere all'ente tipico della metafisica. La questione dell'Essere (*Seinsfrage*) rivela l'ineludibilità dell'oblio dell'essere da parte della metafisica e dell'abbandono dell'Essere (*Seinsverlassenheit*), nel duplice e ambiguo senso di *abbandono dell'Essere* da parte della metafisica e dell'Esserci che pensa l'essere e di *abbandono da parte dell'Essere*. Centrale in questo passaggio è la nozione di *Ereignis* (*Evento-appropriazione*) che consente di elaborare l'apertura di un nuovo inizio e di trovare una strada per riuscire a riflettere sull'Essere in modo libero dal condizionamento della prospettiva dell'ente e partire dalla provenienza, dalla originarietà dell'Essere stesso. Dopo la recente polemica sui *Quaderni neri*, la traduzione in italiano del trattato postumo *Das Ereignis*, invita ad una ritematizzazione e permette di tornare su questa nozione con una riflessione ampia e critica. Cosa è realmente l'*Evento*? Esso apre davvero ad un inizio, ad una irruzione e può essere compreso a partire dalla nozione greco-cristiana di *kairós*? Nonostante i *sentieri interrotti* e la *Lichtung* che permettono una apertura e uno spiraglio alla luce, la nozione resta problematica e non libera da un doppio movimento di appropriazione e espropriazione, apertura e chiusura, decretando forse proprio una apertura alla chiusura stessa. Si rilegge così problematicamente, in questa chiave più rassegnata, il tentativo di Heidegger di elaborare una vera e propria storia dell'essere, fornendo anche una filosofia della storia in cui viene tematizzato il destino dell'Occidente legato al nuovo inizio della riflessione sull'Essere, che non deve per forza coincidere con un presunto nuovo inizio della storia dell'Occidente e della sua tradizione di pensiero.

Parole chiave: Ente, Esserci, Essere, *Ereignis*, *Lichtung*, Metafisica.

1. La pubblicazione del trattato *L'evento* nell'epoca della polemica sui *Quaderni Neri*

Suscita davvero un grande interesse la pubblicazione da parte dell'editore Mimesis del grande trattato di trecento pagine di Martin Heidegger intitolato *L'evento*¹, a cura di Giusi Strummiello, nota studiosa dell'Università di Bari, cui si deve una traduzione paradossalmente trasparente e fluida, e consapevolmente trattenuta, di una matassa linguistica e speculativa dai toni oracolari non facile da gestire e riarticolare in lingua italiana. Il volume è parte dei numerosi scritti inediti affidati dal pensatore tedesco all'Archivio di Marbach am Neckar. E' uscito in tedesco nel 2009, col titolo *Das Ereignis* (GA 71), corrispondente al numero 71 delle *Opere complete*, la cui copia manoscritta risale al biennio 1941-42, a cura di Friedrich-Wilhelm Von Herrmann che qui firma una Postfazione (pp. 339-342) in cui parla dell'importanza del trattato rispetto agli altri inediti sull'evento e descrive il manoscritto su cui ha lavorato.

Come scrive Strummiello nella sua *Avvertenza della curatrice dell'edizione italiana* (pp. 15-16), "al pari degli altri sei trattati degli anni Trenta e Quaranta, raccolti nella III sezione della *Gesamtausgabe* dedicata ai «Testi

¹ Martin Heidegger, *L'evento*, Milano, Mimesis, 2017, a cura di Giusi Strummiello, pp. 343. D'ora in poi indicato con *E*.

inediti» e inaugurata dalla pubblicazione dei *Beiträge zur Philosophie (Contributi alla filosofia)*², anche *L'evento* si presenta avvolto da un'aura esoterica e attraversato da una voce dai toni evocativi, a tratti oracolari". Toni che non riguardano solo la riflessione sull'evento, ma si estendono ai temi classici della filosofia heideggeriana: la ἀ-λήθεια (nella parte I dedicata al Primo inizio, pp. 25-85); la questione della differenza (parte III, pp. 129-142); l'esserci e la tonalità emotiva nella parte VIII dove i temi cari al primo Heidegger sono connessi con quelli successivi alla *Kehre*; il legame tra pensare e poetare (sezione D della parte IX).

In Italia la casa editrice Adelphi aveva pubblicato nel 2007 uno dei primi sette trattati esoterici e inediti di cui fa parte *L'evento* e in cui veniva tematizzata pure questa nozione che, negli anni trenta e quaranta, era divenuta centrale nella riflessione di Heidegger, così come lui stesso ricordava chiaramente nella *Lettera sull'«umanismo»* (Adelphi), pubblicata subito dopo la guerra mondiale: «Dal 1936 “evento” è la parola guida del mio pensiero». Mentre *L'evento*

² Von Herrman (1994, 6), come Pöggeler (1992) e Volpi (2002, XV), sostiene che i *Beiträge* sono la “seconda opera principale di Heidegger”, contraddetto però da Courtine (1994) che ne relativizza l'importanza. La vastità dei contributi successivi su questo tema mostra come la ontologia dell'evento sia davvero divenuta la parte centrale del secondo Heidegger completando l'itinerario realizzato dopo *Essere e tempo* (Derrida 1994, 1998; cfr. Samonà 2002, Resta, 1996, 1998, 2003; Gorgone 2005, Grollo 2009, Strummiello 2017, anche la postfazione di Von Herrman alla traduzione curata da Strummiello per Mimesis).

pubblicato da Mimesis riguarda *Das Ereignis*, un inedito del 1941-42, il testo di Adelpi era la traduzione di un'opera composta tra il 1936 e il 1938, scritta nello stesso periodo in cui il filosofo andava articolando la sua riflessione su Nietzsche e su Hölderlin, pubblicata in Germania nel 1989 con il titolo di *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* e tradotta in italiano letteralmente con il titolo *Contributi alla filosofia (Dall'evento)* nel 2007.

Il trattato *L'evento* è caratterizzato da quell'“estremo sperimentalismo linguistico e concettuale” che Strummiello nella sua *Avvertenza* riconosce essere qui esasperato, rendendo difficile il compito della esegesi, ma anche portando alla tentazione di cedere all'estetica della scrittura di Heidegger. Se questa tentazione è forte dal punto di vista della traduzione e della cura, lo è pure dal punto di vista della riflessione speculativa. L'aura esoterica, il tono oracolare, l'oscurità del dettato di cui parla Strummiello sono ispessiti “da un ritmo rapsodico, sincopato, fatto di un impasto di slanci, salti, sospensioni, inversioni, scavi, riprese e approfondimenti, che si rincorrono in maniera serrata e quasi ossessiva”. Davanti a una “materia tanto magmatica e apparentemente ‘anarchica’”, si sente forte il pericolo, nella traduzione, di “sovraccaricare un pensiero e una scrittura già di per sé opulenti e di aggiungere, di conseguenza,

difficoltà a difficoltà”. Lo stesso pericolo si può e si deve avvertire nella riflessione speculativa sulla trattazione heideggeriana dell'*Ereignis*.

Certamente la cripticità e la oracolarità di *Das Ereignis* sono uno degli ostacoli principali non solo alla sua lettura e alla sua adeguata interpretazione, ma anche alla ricezione della filosofia heideggeriana nello stesso contesto filosofico contemporaneo attraversato non solo dalla divisione, abusata e forse obsoleta, tra continentali e analitici (che sono ormai costellazioni più variegata e differenziate al loro interno), ma anche ai filosofi di stile post-analitico più aperto alla Hilary Putnam per fare un esempio e al settore di critica interna alle derive ermeneutiche e decostruzioniste della filosofia continentale da parte del filone del nuovo realismo anche esso variegato e affatto monolitico.

Lo stile oracolare e sibillino spesso lascia perplessi e conferma l'accusa di oscurità rivolta alla filosofia continentale da parte della corrente analitica. Per chi come noi frequenta entrambe le tradizioni, si pone però il problema di riconoscere e ricercare i motivi della fortuna di Martin Heidegger nella filosofia contemporanea e, partendo da questi, di riflettere sulla pregnanza e importanza del suo pensiero che non può essere affatto archiviato in maniera semplicistica per ragioni di cripticità e frondosità speculativa.

Vi è inoltre il problema dello stigma che pesa su Heidegger dopo la recente e lunga polemica sui *Quaderni neri* che sono stati scritti poi nello stesso periodo del trattato sull'*Evento*. I *Quaderni neri* sono i 34 taccuini rilegati in tela cerata di colore nero, consegnati al *Deutsches Literaturarchiv* di Marbach am Neckar, in cui Heidegger collega gli eventi della storia del suo tempo alla sua riflessione sulla *storia dell'Essere*, in un arco temporale che va dal 1930 al 1970. Tra questi taccuini, “quattordici quaderni si intitolano *Überlegungen* (Riflessioni), nove *Anmerkungen* (Note), due *Vier Hefte* (Quattro quaderni), due *Vigiliae*, uno *Notturmo*, due *Winke* (Cenni), quattro *Vorläufiges* (Provvisorio). Sono stati inoltre trovati altri due quaderni, *Megiston* e *Grundworte* (Parole fondamentali) dei quali non è certa l'appartenenza all'opera complessiva. Tutti i quaderni sono classificati con numeri romani. Manca a tutt'oggi il primo quaderno *Überlegungen I*, che risale al 1930” (Di Cesare 2014, 13). Al centro del dibattito sono state l'edizione dei primi quaderni del 2014 (*Gesamtausgabe* 94) e quella degli ultimi del 2015 (*Gesamtausgabe* 97).

I *Quaderni* “assomigliano al diario di bordo di un naufrago che attraversa la notte del mondo. A guidarlo è la luce lontana dell'inizio. Il paesaggio, oscuro e tragico, è rischiarato da profondi sguardi filosofici e potenti visioni escatologiche” (Di Cesare 2014, 15). In Italia l'editore Bompiani ha pubblicato il primo volume in cui il primo quaderno contiene le *Riflessioni* dell'autunno del

1931 e l'ultimo, che raccoglie le *Riflessioni VI*, si chiude nel giugno del 1938. In queste *Riflessioni* il filosofo intraprende il tentativo di riconoscere la “storia dell'Essere” nei segni forniti dagli eventi del proprio tempo e quindi esse realizzano un'opera che dagli anni trenta agli anni settanta, contiene anche l'interpretazione controversa dei due decenni oscuri della storia della Germania, quel destino oscuro a cui, come vedremo, non potremo non legare, come fa la stessa Di Cesare (2017), la riflessione sull'*Ereignis*.

Il volume tedesco del 2015 pubblica le *Annotazioni* del 1942, comprende il quaderno del 1945-46 che sembrava essersi perduto, e giunge fino alle annotazioni del 1948. Nelle *Note I-V* si vede come la riflessione sulla *storia dell'essere* ceda il passo alla articolazione, propria della svolta del secondo Heidegger, sul *Geviert*, o *quadratura* in cui si trovano ad abitare insieme cielo e terra, dei e uomini, su cui ci concentreremo oltre.

La pubblicazione del trattato *sull'evento* cade al termine dell'aspra parabola del grande dibattito internazionale sul reale peso da attribuire al pensiero dell'autore di *Essere e tempo*, di cui è stata artefice, non solo in Italia, Donatella Di Cesare, con il suo libro *Heidegger e gli ebrei. I «Quaderni neri»*, Bollati Boringhieri e il volume da lei curato *I «Quaderni neri» di Heidegger* pubblicato nel 2016 proprio da Mimesis con i contributi di Peter Sloterdijk,

Gianni Vattimo, Holger Zaborowski, Peter Trawny, Alessandra Iadicicco, Gérard Bensussan. La polemica sui *Quaderni neri* ha ripreso le già note questioni del filonazismo del pensatore tedesco, cui si è aggiunta l'accusa di antisemitismo speculativamente articolato ed esplicitato, con una asprezza che è uscita fuori dai confini della discussione accademica rischiando di radicalizzare in modo definitivo non solo l'atteggiamento di Heidegger verso il popolo ebraico e verso la parabola del totalitarismo hitleriano, ma di stigmatizzare in modo irreversibile tutto il suo pensiero sulla storia e sull'essere che, come mostrerebbe Di Cesare in *Heidegger e gli ebrei*, è intimamente connesso con il suo antisemitismo, squalificando così *in toto* la proposta filosofica heideggeriana e la sua revisione del pensiero occidentale, della storia della metafisica e dell'ontologia. Come sappiamo il libro di Di Cesare, vicepresidente della *Martin Heidegger-Gesellschaft*, ha alimentato un forte dibattito internazionale, anche oltre Oceano, anche grazie alla attività pubblicistica della studiosa portando alle dimissioni di Günter Figal, presidente della *Martin Heidegger-Gesellschaft*, in contrasto con le posizioni radicali del filosofo, e alla decisione da parte dell'Università di Friburgo di sostituire la cattedra di filosofia, che era stata di Husserl e di Heidegger con un insegnamento di logica e filosofia del linguaggio, gesto contro cui sono giustamente intervenuti sia Markus Gabriel sulla *Süddeutsche Zeitung*

(3/3/2015) che Maurizio Ferraris su *Repubblica* (12/3/2015). E che a noi sembra avere esagerato nella prassi le conseguenze di una disputa speculativa che ha la sua necessità e aiuta senza dubbio a problematizzare adeguatamente il pensiero dell'autore di *Essere e Tempo*, ma che non può compromettere *in toto* l'importanza della riflessione sulla metafisica di Heidegger, come ha sottolineato anche Gianni Vattimo (2015), parlando del convegno tenutosi a Roma il 23-25 novembre 2015, le cui relazioni sono confluite nel volume *Mimesis* curato da Di Cesare (2015). Vattimo ricorda come, nei *Quaderni neri*, venga pienamente alla luce l'implicazione col nazismo, già nota a tutti, del rettore della Università di Friburgo che nel 1933 si schiera con Hitler e rimane iscritto al partito. Questa adesione inoltre traspariva già in testi editi in vita, come *l'Introduzione alla metafisica* del 1935, e nei postumi *Beiträge zur Philosophie (Contributi alla filosofia)*, cui abbiamo già accennato. Anche la stessa Di Cesare (2014,2) riconosce che “già nel 1945, l’“affare Heidegger” – l’*affaire*, come dicono i francesi – è stato sollevato, si è imposto all’opinione pubblica attraverso fasi alterne”. Inoltre la studiosa non ha mancato di interrogarsi e interrogare sull'importanza del lascito di un filosofo fondamentale del Novecento, sulla necessità di ripensare comunque Heidegger, riconoscendo la sua ineludibile importanza per il pensiero contemporaneo, senza dover cedere all'estremo di

“ripudiare il padre o difenderlo ciecamente”, ma percorrendo la terza via del pensare più insieme ad Heidegger, ma contro di lui più che con lui (Di Cesare 2016b).

Torniamo però alla polemica filosofica sull'antisemitismo metafisico. Secondo Di Cesare (2014, 5) l'adesione al nazismo non può essere considerata un «intermezzo politico» all'interno di una tranquilla carriera filosofica. «intermezzo politico», un “incidente di percorso”, un “nazismo accidentale”. Di Cesare riconosce che “spinto dalle circostanze, più che da una convinzione profonda, Heidegger assunse la carica di rettore il 21 aprile del 1933, e il primo maggio si iscrisse all'NSDAP, il partito nazista, con l'intento preciso di salvaguardare la libertà accademica dalle intrusioni politiche. Il suo impegno non sortì alcun effetto, sia per le divergenze, sempre più stridenti, con i vertici del partito, sia per quella ingenuità con cui il filosofo aveva preteso di divenire la guida spirituale del movimento, di guidare lo stesso *Führer*. La sconfitta fu clamorosa e il «fallimento» – come Heidegger ricorda in una lettera a Karl Jaspers del 1935 – dovette pesare a lungo sul suo stato d'animo. Di quell'errore politico non gli restò che prendere atto; le sue dimissioni furono accolte il 27 aprile 1934. Nel complesso si trattò solo di un anno – un periodo circoscritto, una parentesi scabrosa della sua vita, un incidente di percorso, un nazismo accidentale” (ibid.). Ma, dopo il breve mandato di rettorato, non si può parlare di un è quella “del filosofo in esilio,

isolato a Todtnauberg, nel suo rifugio della Foresta Nera, chino sui manoscritti delle sue lezioni, immerso nel silenzio suggestivo del bosco, lontano dai clamori della scena politica, alla ricerca, lungo i fiumi di Hölderlin, di un altro destino per la Germania. Il tempo della *Kehre*, della «svolta», avrebbe coinciso con una distanza sempre più marcata dal nazismo e dalle sue tragiche vicende. Al punto da far parlare di opposizione intellettuale o di resistenza interna” (ivi, 5-6).

A questa immagine Di Cesare contrappone dei fatti storici altrettanto inoppugnabili. Heidegger rimane iscritto al partito nazista fino al 1945, quando viene giudicato dalla Commissione di epurazione e interdetto dall’insegnamento nel 1946, anche sulla base della testimonianza di Jaspers, per poi cadere nella tremenda crisi del 1945-1946 con il ricovero in una clinica a Badenweiler. Venne reintegrato solo il 26 settembre 1951 senza che gli fosse riassegnata la cattedra. Questi atti formali sembrerebbero chiudere la parabola della questione “Heidegger e il nazismo”, ma ci sono interrogativi che rimangono aperti in relazione al fatto che il filosofo non mostrò pentimento per il suo errore, non condannò il nazismo con un “ostentato silenzio, un silenzio muto e impenetrabile, contro cui si sono infrante domande e congetture di poeti e filosofi, da Paul Celan a Jacques Derrida” (ivi, 6). Per molto tempo i suoi studiosi sono stati convinti che non ci fossero riflessioni antisemite negli scritti di Heidegger. Convincimento che accomuna

Bernd Martin (1989) e Rüdiger Safranski (1994), agli allievi ebrei, chiamati con sarcasmo da Richard Wolin (2001) “figli di Heidegger”, titolo rimaneggiato in inglese dalla stessa Di Cesare (2015): Karl Löwith, Hans Jonas, Hannah Arendt, Herbert Marcuse. In questo modo poteva valere il teorema macchinoso per cui, non essendo stato antisemita, Heidegger non era stato in fondo nazista. Varrebbero inoltre due forti argomenti: le relazioni di amicizia e amore del filosofo con donne ebrae; la sua lontananza dal sistema di idee del razzismo e il suo nazismo di tipo più pragmatico-decisionista (ivi, 10). Si deve a Holger Zaborowski (2010) il perseguimento di questa duplice strategia e la difesa della assenza in Heidegger di un antisemitismo sistematico, con il riconoscimento tutt'al più di un antisemitismo da accademia rintracciabile nel carteggio con la moglie Elfride (Heidegger G. 2007). Ma invece la realtà sembra diversa e va ripensato il rapporto tra vita e filosofia del pensatore tedesco.

Anche il filosofo analitico Gottlob Frege ha espresso, nei suoi diari, considerazioni antisemite, e quindi la questione del legame tra vita e pensiero si pone anche per un tipo di filosofia che rifiuterebbe apriori una ipotetica commistione fra dato biografico e riflessione filosofica. Di Cesare fa notare inoltre che, differentemente dall'immagine del pensatore in esilio, il filosofo dell'oblio dell'essere, prima e dopo il ritiro dall'Università, nei primi *Quaderni neri*, fa della “questione ebraica” (*Judenfrage*) non più una semplice questione

“razziale”, ma “metafisica”, ascrivendo agli ebrei lo stesso oblio dell’Essere, come una sorta di colpa originaria da cui dipenderebbe il destino dell’Occidente, inscrivendo così la Shoah nella storia dell’Essere (ivi, 12) teorizzando così un vero e proprio antisemitismo metafisico all’indomani delle leggi di Norimberga (1935) e poco prima dello scoppio della Seconda Guerra mondiale. Non si tratterebbe dunque dell’«antisemitismo concorrenziale» (Haffner 2011, 91) tipico di coloro che temevano l’imperversare politico-economico degli ebrei paventando il pericolo di una giudaizzazione (*Verjüdung*), cosa che, per altro, avrebbe relegato Heidegger nella cornice dell’antisemita qualunque con il suo grossolano, dozzinale pensiero assimilabile alla chiacchiera, alla inautenticità dell’ “anonimo *man*, nella medietà del «si», tanto deprecato in *Essere e tempo*, quel *man* nazista a cui in milioni andavano conformandosi” (Di Cesare 2014, 11).

Un antisemitismo teorico tedesco che avrebbe radici ataviche e rinvierebbe al Lutero che chiede la distruzione degli ebrei, dimostrazione di una tendenza compatta di tutta la nazione e la cultura germanica che si stagiava “unanime nel compimento del proprio destino che, mirando alla costituzione dello stato totale, prevedeva la soluzione drastica e definitiva della questione ebraica” (ivi, 29). Da qui una forte responsabilizzazione del filosofo nella attuazione dello sterminio. Di Cesare (2016a) è tornata sul suo libro per

allargare la sua riflessione dai primi agli ultimi *Quaderni neri*, i cui manoscritti arrivano fino al 1948, fornendo interpretazioni molto pesanti su alcuni passaggi e aforismi riguardanti la Shoah e il periodo dell'immediato dopoguerra. Interpretazioni che rimangono forti e controverse. Nel volume delle *Annotazioni* si ritroverebbe il controverso antisemitismo metafisico, già presente anche nelle *Riflessioni*, ma, secondo una visione più equa esso l'ebraismo sarebbe interpretato alla luce del tramonto spirituale dei tedeschi e il dopoguerra svelerebbe il tradimento compiuto dai tedeschi di decretare e istituire "l'altro inizio" della storia dell'essere cui la riflessione sull'*Evento* richiama di continuo, mostrando come Heidegger non pensi a questo come una apertura al non rivelato, alla chiusura, allo svelarsi per poi richiudersi e abbandonare da parte dell'Essere, ma a qualcosa di più fondativo connesso ad una interpretazione più positiva della storia, contraddicendo in qualche modo le premesse della sua critica alla metafisica, all'oblio dell'essere e della sua svolta verso la *domanda fondamentale sull'essere* (come noi ci permettiamo di far pensare in questo saggio). Gli anni delle *Annotazioni* sono quelli in cui Heidegger sperimenta il naufragio dell'utopia sull'Accademia tedesca del 1933-34 e la mortificazione del divieto di insegnare maturato nel 1946.

Per Di Cesare, nei *Quaderni neri*, l'ebreo mostra la pienezza esasperata della differenza ontologica, per cui egli rivela la scissione dall'Essere non solo come ente, ma come qualcosa che si avvicina al nulla. La tendenza alla intellettualizzazione della vita unita alla sua esclusione dall'Essere lo rende un vero e proprio nemico metafisico. I *Quaderni* coinvolgono il destino dell'ebraismo nell'originarietà del destino della metafisica e della questione dell'Essere (*Seinsfrage*) in cui si rivela l'includibilità dell'oblio dell'essere da parte della metafisica e dell'abbandono dell'Essere (*Seinsverlassenheit*), nel duplice e ambiguo senso di questo genitivo soggettivo e oggettivo, che nei prossimi paragrafi andremo a connettere con l'ambiguità della nozione di *Eiregnis*, di *Evento-appropriazione*, in cui si deve intendere sia il senso di *abbandono dell'Essere* da parte della metafisica e dell'Esserci che pensa l'essere, sia il senso più oscuro, ma ampiamente tematizzato nel secondo Heidegger, di *abbandono da parte dell'Essere*. Senso sul quale ci soffermeremo ampiamente commentando i due trattati esoterici sull'*Eiregnis*, sull'*Evento-appropriazione*. Senso che però, diversamente da quanto Heidegger farebbe nei *Quaderni neri*, dovrebbe assimilare maggiormente le caratteristiche del pensiero e della riflessione ebraica alla svolta ontologica e alla riflessione sull'*Evento*. Pur essendo lontana dalla tematizzazione greco-cristiana di questo ultimo come

Kairós (sulle cui parentele con l'*Eireignis* noi ci distacciamo allontanandoci in parte dalla interpretazione di Gorgone, 2005), essa offre però l'orizzonte più adeguato per comprendere la pregnanza dell'*Evento* come apertura originaria dell'Essere che abbandona e che si ritrae, come apertura che appropria ed espropria, come apertura ad una chiusura non rimediabile con l'illusione della metafisica, che è sintetizzata da una sorta di "messianismo senza Messia" tipico della tradizione ebraica e molto vicino al pensiero contemporaneo come ha mostrato Derrida (1994, 1998; cfr. Resta 2003) che ne critica però l'astrattezza. E' stupefacente dunque che Heidegger abbia potuto ascrivere l'ebraismo ad un destino dell'oblio dell'essere tipico della metafisica e non invece al superamento, all'oltrepassamento (*Überwindung*) della riduzione dell'essere all'ente tipico della metafisica. Di Cesare mostra come questo legame tra ebraismo e oblio, abbandono, confligge con "la grande rinascita della cultura ebraica nel periodo di Weimar, fino alla crisi del 1929-1930" da cui viene fuori in realtà la polemica antisemita in cui l'audace e il moderno vengono identificati con gli ebrei. Echi di queste critiche sarebbero presenti nei *Quaderni neri* in cui la cultura ebraica sarebbe vista come priva di spirito, un "fantasma" (Di Cesare 2014, 121) e questa critica si estenderebbe ad ambiti propriamente ebraici come il marxismo e la psicanalisi freudiana. Lungi dall'essere interpretato come legato

all'oltrepassamento (*Überwindung*) e alle dinamiche più originarie dell'*Evento-appropriazione* (*Ereignis*), al messianismo autentico senza Messia, senza entificazione, l'ebraismo è connesso al "potere della macchinazione" (*Macht der Machenschaft*), alla "desertificazione" (*Verwüstung*), alla "derazzificazione" (*Entrassung*). La *Machenschaft* è il predominio dell'ente contrapposto alla "sovranità dell'essere" (*Herrschaft des Seyns*), quale esito ultimo di una storia della metafisica come storia della violenza. Nelle *Riflessioni* XII-XV, la guerra mondiale viene ricompresa attraverso il conflitto tra "distruzione" (*Zerstörung*) intesa come "l'annuncio di un inizio nascosto" e "desertificazione" (*Verwüstung*), intesa come "colpo di coda della fine già decisa" (ivi, 126). La desertificazione si oppone alla sanità della distruzione che permette l'inizio, perché produce solo sradicamento, contribuendo a "erodere e minare ciò da cui può sorgere la luce dell'altro inizio" (ivi, 127). Ma è la "derazzificazione" (*Entrassung*), l'accusa grave mossa contro il popolo ebraico il quale è colpevole di "autoalienazione dei popoli", di "perdita della storia", di allontanamento dall'ambito che muove alla decisione per l'Essere (ivi, 135). L'ebraismo attua la macchinazione, la *Machenschaft* impedendo la maturazione e l'unità dei popoli dell'Essere, dando sostegno al bolscevismo come sua espressione politica, contro la quale si deve opporre il "sangue puro" tedesco. Heidegger si impana in

simbolismi pericolosi e arditi, rilegge i significati della croce uncinata, per poi parlare, nelle Riflessioni XIII e XIV, di “ebraismo internazionale” (*internationales Judentum*), “ebraismo mondiale” (*Weltjudentum*) alludendo alla “macchinazione ebraica” e al “mito del complotto mondiale ebraico” (ivi, 187). Egli teorizza finanche un giudeobolscevismo, già introdotto nei *Contributi della filosofia* e sviluppato nei *Quaderni neri*, attraverso collegamenti veramente incongrui, disgiungendo la sua maturazione dalla tradizione politica russa, per ritrovarne le origini nell’ebraismo e finanche nel cristianesimo, inteso attraverso Nietzsche come “rivolta degli schiavi” e ricettacolo di risentimento (ivi, 194).

Dai *Quaderni neri* verrebbe fuori così da una parte una immagine aberrante dell’ebreo e dell’ebraismo interpretati alla luce della storia dell’essere e dall’altra una configurazione altrettanto aberrante del modo in cui tutta la filosofia dell’oltrepassamento (*Überwindung*), dell’*Evento-appropriazione* (*Ereignis*) e della *storia dell’essere* falliscono nell’orientare paradossalmente l’interpretazione dei segni e dei fatti, del nuovo inizio, del destino e delle irruzioni connesse alla filosofia dell’*Evento*. La metafisica dell’Ebreo che emerge dai *Quaderni* mostrerebbe come Heidegger eredita appieno la tradizione metafisica tedesca da Kant a Hegel e a Nietzsche, limitando la sua questione a quel “ti ésti, che cos’è?” (ivi, 207) che era proprio la domanda da cui occorreva

rifuggire: “Anche per Heidegger l’Ebreo è un inciampo, una pietra sul suo cammino, lungo la storia dell’Essere. Per toglierlo, per sgombrare il terreno, il modo più semplice è definirlo” (p. 214). Occorre invece ripensare al flusso che va da Lévinas a Derrida, per ripensare la parola *Juideité* che Derrida oppone a *Judentum*, e che indica l’“esperienza esemplare” dell’ebreo “attraversato dal tormento dell’identità” (ivi, 256), ma che, proprio per questo, permette di superare l’ottica asfittica e pericolosa del di ogni pensiero identitario. Con Lévinas si può poi pensare il dopo Auschwitz al di là di ogni totalitarismo egocentrico secondo il movimento di esodo indicato Lévinas, il movimento dall’essere all’altro, che non consiste in un essere altrimenti quanto piuttosto un “altrimenti che essere” (ivi, 256). Di Cesare fa notare come l’ebraismo abbia desacralizzato quei numi e quei dèi mitici, cui invece si riferisce profondamente e ampiamente la riflessione del secondo Heidegger, per cui, come ha scritto Lyotard, “il dio Hölderlin-Heidegger è pagano-cristiano, è il dio del pane, del vino, della terra e del sangue” (ivi, 271). Come vedremo nell’ultimo paragrafo, nonostante l’umiltà del pensiero dell’*Evento* e della poesia come custode della casa dell’Essere, Heidegger intraprende una filosofia-teologia della storia che si delinea tra il “non più” (*nicht mehr*) degli dèi scomparsi dall’orizzonte del mondo e il “non ancora” (*noch nicht*) dell’ultimo dio, dell’*Abgrund*. Nei

Quaderni neri, Hölderlin è il poeta-archetipico del “nuovo inizio” (ivi, 276) di una rivoluzione senza “redenzione” (*Er-lösung*), senza riscatto dalla colpa originaria e salvezza nel metastorico, lontana però dal messianico “pur sempre” (*dennoch*) dell’esodo che ha maggiori basi di umiltà e aderenza all’umano. Per Di Cesare la rivoluzione di Hölderlin-Heidegger è solo sapienza della catastrofe, guidata dallo sciamano-filosofo detentore di un sapere oracolare, che viene affidato “ai “venturi” (gli *Zukünftigen*), gli «stranieri dallo stesso cuore», pochi e rari, che in-quieti, con l’animo disposto al ritegno, pur nell’«estrema rabbia per l’abbandono del- l’essere», attendono nella radura, con il respiro trattenuto, i cenni del passaggio dell’ultimo dio. «Hölderlin è il loro poeta che giunge da lontano ed è perciò il poeta più venturo»” (ivi, 278)³. Così “l’angelo della storia si affaccia anche nel paesaggio di Heidegger. È un angelo che con occhi mesti e penetranti guarda alla catena di rovine accumulate ai suoi piedi. Ma la tempesta non spira dal paradiso, non lo solleva in alto. Il vento tagliente soffia gelido contro le sue ali e l’angelo resta immerso nelle brume della Foresta Nera” (ivi, 279).

Da queste considerazioni si possono comprendere il coraggio e la tempestività di Giusi Strummiello e dell’editore Mimesis nel pubblicare il

³ Per una riflessione sulla nozione di *Zukünftigen*, meno critica e più armoniosamente collegata alla riflessione del secondo Heidegger cfr. Resta 1998, cap.3.

trattato *L'evento* consentendo di ampliare la riflessione al di là e al di qua della polemica.

2. *Evento-appropriazione (Ereignis) e oltrepassamento (Überwindung)* della metafisica

Nel secondo Heidegger il tema dell'essere si articola a partire da un doppio movimento per il quale esso è il più familiare, quotidiano e apparentemente più comprensibile, mentre d'altra parte esso è il più oscuro e insieme il più dimenticato della storia della metafisica occidentale di tipo platonico-aristotelico. Come sappiamo questo oblio non ha nulla a che vedere con qualcosa di cognitivo o di psicanalitico. Esso non è legato né a un limite della nostra memoria cosciente, né a una qualche rimozione inconscia. Questo oblio è costitutivo della storia della metafisica perché ha a che fare con la impossibilità di catturare l'essere a partire dalla *domanda guida* della metafisica su "che cosa è l'ente" e, d'altra parte, con la ineluttabilità di questa coercizione a pensare l'ontologia e la *domanda fondamentale (Grundfrage)* sull'essere se non con le categorie ontiche dell'ente o, al più, di quell'ente che si pone la domanda sull'essere ovvero l'Esserci (*Dasein*). Come vedremo, la riflessione sull'*evento* consente a Heidegger di scoprire l'apertura di un nuovo inizio e di trovare una

strada per riuscire a riflettere sull'Essere in modo libero dal condizionamento della prospettiva dell'ente e partire dalla provenienza, dalla originarietà dell'Essere stesso. Nonostante i *sentieri interrotti* e la radura (*Lichtung*) che permette una apertura e uno spiraglio alla luce. La stessa storia del fallimento della metafisica occidentale basata sull'ente e sull'ontico, causa dell'oblio dell'essere, viene ripensata come percorso necessario per la riappropriazione di una comprensione più originaria dell'Essere stesso e della necessità di un nuovo inizio della riflessione filosofica.

Come abbiamo detto la distinzione tra ontico (dimensione dell'ente) e ontologico (dimensione dell'essere) era fondamentale nel primo Heidegger per definire l'oblio dell'essere. Nel secondo Heidegger essa permane, ma in una prospettiva diversa: quella del movimento dell'apparire e dello scomparire, dell'affacciarsi e del ritrarsi che avviene nella *Lichtung*, la radura che si apre alla luce e si disvela nel fitto della boscaglia. Immagine questa che viene tematizzata nell'opera precedente a *Das Ereignis* del 1941-42, cioè nei *Beiträge zur Philosophie*, scritti tra il 1936 e il 1938, nello stesso periodo in cui il filosofo andava articolando la sua riflessione su Nietzsche e su Hölderlin. Immagine su cui ci soffermeremo più approfonditamente tra poco.

Come sappiamo la parte edita di *Essere e tempo* si arresta al momento in cui si doveva passare dall'analitica dell'esserci (*Dasein*) al tema della temporalità dell'essere. In *Essere e tempo* l'analitica esistenziale aveva come scopo di elaborare una *ontologia fondamentale* ovvero rivelare le strutture fondamentali del modo di essere della vita umana, dell'esserci (*Dasein*). L'analitica esistenziale aveva esplorato la *Grundstimmung* dell'angoscia pervenendo alla Cura (*Sorge*) struttura centrale del *Dasein*. L'articolazione della Cura veniva rivelata da una analisi fenomenologica più attenta che la sganciava maggiormente dal problema della tonalità emotiva legato pur sempre alla prospettiva esistenzialista-ontica dell'esserci per avvicinarla sempre più ad una prospettiva ontologica, alla considerazione della temporalità (*Zeitlichkeit*) dell'esserci non semplicemente come soggetto che esiste nel tempo, come può accadere secondo una teoria della persona che abbia a difendere la sua permanenza e stabilità nel flusso diacronico, ma in quanto la stessa temporalità inerisce all'esserci come suo modo di essere esprimendosi come senso ontologico della Cura. Ma il percorso della riflessione aveva oltrepassato i limiti dell'analisi fenomenologica dell'esserci per giungere a esplorare il senso autentico e originario della temporalità (*Zeitlichkeit*), passando dal piano del senso ontologico del *Dasein*, dell'esserci, alla temporalità come senso

dell'essere in generale⁴. La temporalità rende visibile “l’originario movimento dell’esserci, quella nascosta cinetica dell’esistenza che consiste nella sua stessa, irrisolvibile «estaticità» ... al punto tale da capovolgere la successione ordinaria del tempo (dal passato al presente al futuro) e mostrare invece il futuro – il poter essere come aperta impossibilità della possibilità – come il punto da cui originariamente scaturisce il tempo” (Volpi 2002, 145). Il comprendere dell’esserci si mostra fondato sul futuro in senso autentico come “l’«anticipazione» (*Vorlaufen*), il più proprio poter-essere cioè l’essere per la morte; e in senso inautentico come l’«aspettarsi» (*Gewärtigen*) il se stesso dalle possibilità ontico-oggettive degli enti di cui ci si prende cura e presso i quali si è quotidianamente dispersi. Da parte sua (ma in maniera cooriginaria) il «sentirsi situato» si temporalizza a partire dall’esser-stato: sia nella modalità autentica della «ripetizione» (*Wiederholung*) nella quale l’esserci assume angosciosamente la sua fatticità ontologica, cioè quello che esso già sempre è, sia nella modalità inautentica della «dimenticanza» (*Vergessenheit*) che è un fuggire paurosamente di fronte al proprio esser-gettato, nel mentre si conservano del passato solo le presenze intramondane. Infine il «decadimento» si radica primariamente nel presente: vuoi nella forma autentica dell’«attimo»

⁴ Sul tema della temporalità in *Essere e tempo* cfr. Heinz 1982, von Herrmann 1985, Pöggeler 1986, Blust 1987, Greisch 1994, Volpi 2002, 143-157, Gorgone 2005, Grollo 2009.

(*Augenblick*), in cui è la decisione anticipatrice, come ripetizione dell'esser-stato, ad aprire lo spazio di incontro più appropriato dell'ente intramondano; vuoi nella forma inautentica del «presentificare» (*Gegenwärtigen*) in cui si insegue curiosamente tutto ciò che ci si presenta nel mondo, disperdendo la propria aspettativa in ciò che inevitabilmente sfugge come presente. Queste temporalizzazioni non indicano dunque delle semplici dimensioni «interiori» dell'esserci, o almeno non più delle semplici dimensioni «esteriori» o addirittura «spaziali»: la temporalità infatti costituendo originariamente l'essere-nel-mondo, fonda temporalmente anche il «mondo» (in senso esistenziale) tracciando il vero e proprio «orizzonte» di quest'ultimo. Così ogni estasi temporale, ogni movimento di fuoriuscita dell'*ex-sistere*, si apre come uno «schema orizzontale», quello in cui si mostra di volta in volta il «verso-dove» (*Wohin*) di ogni estasi, l'«in-vista-di» se stesso, il «davanti-a» l'essere gettato, il «per» del rinvio dell'ente –, e che, nell'unità co-originaria con le altre estasi, delinea in senso temporale la stessa trascendenza del mondo. La temporalità dell'esserci non dipende, dunque, dal fatto che questo ente abbia un decorso temporale; al contrario, la possibilità di qualsiasi decorso temporale, anzi del corso stesso del tempo, sta nella temporalità esistenziale. E come l'esserci non è qualcosa come una «sostanza» o un «soggetto», così la temporalità non è

qualcosa di soggettivamente o oggettivamente misurabile, ma, come si è detto, «è» cioè esiste come un tipo speciale di motilità, quell'«accadere» (*Geschehen*) strutturalmente estatico, o anche esteso, che si auto-estende fra la nascita e la morte dell'esserci, vale a dire la sua originaria «storicità» (*Geschichtlichkeit*)” (Volpi 2002, 146-147). Da qui parte l'analitica della storicità in cui tutti gli eventi e le circostanze di quella che chiamiamo storia, sono reinterpretate come possibilità a partire da quella radicale storicità che accade come destino in cui l'esserci scopre appieno il proprio esser-gettato, il proprio limite, la propria insuperabile fatticità.

In questo percorso la Cura dell'analitica esistenziale ha rivelato la propria radicale temporalità che va sempre più intesa non più come *Zeitlichkeit* ontico-fenomenologica ma come *Temporalität* che riguarda l'essere. Viene colta la decisione anticipatrice della morte come qualcosa che, se non dà privilegio alla dimensione del futuro, però volge verso il primato dell'«avvenire» (*Zukunft*). Gorgone (2005, 95) vede in questa apertura il sovrapporsi di una temporalità cairologica autentica ad una cronologica inautentica. La temporalità non ha nulla a che fare con l'ontico. Essa non è un ente: “La temporalità non «è» assolutamente un *ente*. Essa non è, ma si *temporalizza* (*zeitgit sich*)” (HG 2,

432-433)⁵. Essa rende unitaria la struttura ontologica dell'esserci non attraverso un assemblamento degli elementi di una molteplicità, ma attraverso un decentramento e uno spiazzamento che pongono un predominio dell'ad-venire, del progetto, dell'estaticità verso fuori, secondo il movimento dell' "originario «fuori-di-sé»" che è la stessa temporalità. L'ad-venire non riguarda un non ancora (*noch nicht*) che deve divenire attuale, ma l'acquisizione della consapevolezza di una condizione originaria, l'avvento (*Kunft*) del pervenire a se stesso e al poter-essere più proprio (ibid.). E' il dinamismo delle estasi temporali a rendere questo trasparente nel senso proprio della fuoriuscita, dell'*ex-sistere*, di cui sono apertura secondo quello «schema orizzontale», in cui si delinea il «verso-dove» (*Wohin*) di ogni estasi, l' «in-vista-di» se stesso, il «davanti-a» l'essere gettato, il «per» del rinvio dell'ente. La temporalità (*Zeitlichkeit*) ha una costituzione estatico-orizzontale (Esposito 1984, Biondi 1998, Gorgone 2005) che fa da sfondo alla riflessione sulla temporalità come modalità ontologica costitutiva dell'esserci e come movimento che, nell'unità

⁵ Non possiamo soffermarci in questa sede sulle spinose aporeticità della riflessione sulla temporalità in generale e su quella di Heidegger, che come vediamo, attraversa appieno le aporie della estaticità. Per una riflessione speculativa veramente pregnante su questi aspetti rimandiamo a Sasso 1996, a Visentin (2015) e al suo recente seminario su *Il tempo e la contraddizione: l'ambiguità di Janus* tenuto presso l'Istituto degli Studi Storici il 10-12 aprile 2017.

cooriginaria delle estasi configura secondo una prospettiva temporale la stessa trascendenza del mondo. Questo movimento porta a ripensare la temporalità come una dimensione pienamente affrancata dall'ontico, come costitutiva non solo dell'esserci ma dell'essere. Si tratta dunque di riuscire a compiere un superamento, un oltrepassamento dei limiti dell'analitica esistenziale e di pervenire alla esplorazione dell'ambito trascendentale dell'essere stesso. Se l'analitica aveva esposto come l'esserci sia l'ente che pone il problema dell'essere e come esso si comprenda solo alla luce, nel chiarore dell'essere, ora si comprende più profondamente che la temporalità è l'orizzonte dentro cui comprendere l'essere stesso, che essa è, nel suo non essere ente, la luce dell'essere. Bisogna così andare nella direzione di “quella luce a partire dalla quale e nella quale l'essere stesso giunge nel chiarore di una comprensione” (Heidegger 1927b, 401). Solo all'interno di questa luce noi possiamo continuare a comprendere l'ente, secondo le linee dell'analitica di *Essere e tempo*, e comprendere l'essere, secondo un nuovo modo di intendere questa ricerca che oltrepassa il limite costitutivo della metafisica. Ma in questa nuova prospettiva, sotto questa nuova *luce*, non è più l'esserci a dirigere i percorsi della comprensione in quanto ente che si pone la *domanda fondamentale* sull'essere. Non si tratta più del problema della illuminazione dell'esserci ma della *Lichtung*

per cui “il luminoso è sempre la *Lichtung* di ciò che in sé è ... oscuro. Ciò che deve essere diradato e illuminato (*das Zulichtende*) precede quindi la luce come suo fondamento, dal quale essa viene fuori per essere essa stessa il luminoso” (Heidegger 1936, 199). La nozione di luce e di illuminazione vengono così reinterpretata e purificate da residui di platonismo semplicistico (Amoroso 1993, Song 1999) e, come vedremo, attraverso la nozione di radura dell’essere, di *Lichtung* dove gioca un ruolo decisivo il paesaggio heideggeriano che, come nel caso dei *sentieri interrotti*, fa assurgere la geografia della quotidianità campestre a metafora e simbolica di una nuova ricerca dell’essere, più autentica e totalmente affrancata dalla riduzione ontica della metafisica (Resta 1996, 1998). Come ricorda Opilik (1993) il superamento della metafisica impone il *trascendimento* dell’essere a partire dalla profonda estaticità della *Temporalität*, ma questo *trascendente* è lo stesso esserci, lo stesso *Dasein* (Heidegger 1927b, 401), in quanto è costitutivo dell’esserci l’andare oltre se stesso, il *travalicarsi*, l’operare un superamento che ricorda quello del mito platonico della caverna perché la esplorazione della *Temporalität* dell’essere è resa possibile solo a partire dalla *Zeitlichkeit* impressa nell’esserci, così come, in Platone, il riconoscimento delle idee intelligibili è possibile solo indirettamente attraverso un processo di anamnesi che permette a gli occhi sensibili di “riattualizzare la

visione iperuranea delle idee” (Gorgone 2005, 98). La costituzione esistenziale fondamentale dell’esserci è radicalmente diversa da quella che caratterizza la sussistenza degli altri enti intramondani, il suo essere-nel-mondo lo pone come un continuo “*al di là di se stesso*” (Heidegger 1927b, 426). In *Essere e tempo* (§69), la trascendenza dell’essere-nel-mondo deriva dalla costituzione estatico-orizzontale della temporalità e quindi anche la trascendenza dell’esserci. L’ottica della *Lichtung* riprende e supera la prospettiva ancora limitata del 1927, in cui ha un ruolo centrale, oltre a *Essere e tempo*, il corso sui *Problemi fondamentali della fenomenologia* (Fabris 1988) e così, nel 1946, Heidegger radicalizza sull’essere la sua riflessione mostrando come, se da un lato l’esserci rimane il *transcendens puro e semplice*, dall’altra “l’essere è essenzialmente più lontano di ogni ente, perché è la radura (*Lichtung*) stessa ... Solo in questa prospettiva l’essere si mostra in e come un oltrepassamento” (Heidegger 1946, pp.336-337).

Dopo gli anni trenta, Heidegger muta la polarità della sua riflessione spostando l’asse dall’Esserci e dalla comprensione dell’essere, alla domanda sulla verità dell’essere inteso nel senso di *Ereignis*, di evento, abbandonando l’abbozzo di una metafisica trascendentale dell’Esserci tentato in *Kant e la metafisica* del 1929. La *domanda guida* della metafisica su “che cosa è l’ente”

cede il posto alla *domanda fondamentale (Grundfrage)* della metafisica su “che cosa è l’Essere”. Era il nucleo di domande su cui Heidegger aveva cominciato a riflettere in una serie di scritti che stanno nell’arco di tempo tra il 1929, data della prolusione di Friburgo pubblicata poi col titolo *Che cosa è la metafisica?*, fino al 1953, data di pubblicazione della *Introduzione alla metafisica*, corso universitario risalente al 1935. In questo testo veniva posta la domanda del “perché in generale l’ente e non piuttosto che il nulla?”. Se ne concludeva che inseguendo gli enti siamo sospinti al di fuori dell’essere e che l’introduzione alla metafisica prepara la domanda fondamentale su “che cosa è l’essere?” alla quale occorre rispondere in modo diverso dalla metafisica occidentale. Ne *Il principio di ragione* (1955-56) verrà definito meglio questo atteggiamento metafisico che vuole a tutti i costi rispondere alla domanda sul nulla, connessa alla *domanda fondamentale (Grundfrage)* sull’essere interpretando il fondamento (*Grund*) come principio di ragion sufficiente secondo l’adagio *nihil est sine ratione*. In questo atteggiamento si nasconde ancora il tentativo di intrappolare il discorso sull’essere in una logica della spiegazione e della fondazione. In realtà il discorso sull’essere e sul nulla rivela che l’essere non è il fondamento (*Grund*), ma proprio in quanto fondante è impossibile da fondare e va visto più come l’*Ab-grund*, l’abisso al quale è connesso e appartiene perfino il nulla, perfino la

differenza ontologica, perfino la sottrazione dell'essere che permette all'ente di sussistere. Occorre dunque prendere coscienza di questo essere "senza fondamento", in una sorta di nuova versione radicale di quello *s-fondamento del fondamento* o *discesa verso il fondamento* (*zu Grund gehen*) di cui parla Hegel nella sezione dell'essenza della *Scienza della logica*, che lì è solo una tappa della riconquista del fondamento stesso e del concetto, mentre in Heidegger diventa lo sfondo ineludibile della riflessione stessa sull'essere liberata sia dall'essenza che dal concetto intesi in senso metafisico tradizionale. Solo così si può rispondere alla domanda sull'essere senza restare prigionieri delle pastoie della metafisica e dell'oblio dell'essere. Occorre un nuovo inizio, una nuova consapevolezza. E la nozione di *evento* (*Ereignis*) permette questo *oltrepassamento* (*Überwindung*). Tenuto conto che "L'evento è appropriazione dell'uomo all'umanità conforme alla storia dell'Essere, umanità che deve fondare la salvaguardia dell'Essere" (*E*, 194, §197). Tutta la storia della metafisica attua l'oblio dell'essere ponendo al centro della riflessione l'ente, sostituendo la *domanda fondamentale* sull'essere con la *domanda guida* sull'ente. Nel saggio del 1938 *L'epoca dell'immagine del mondo* emerge chiaramente il ruolo di travisamento avuto dal pensiero greco in questa storia della metafisica. Così come nel corso di Friburgo del semestre invernale 1931-

1932 dedicato alla verità emerge il travisamento platonico della verità come adeguatezza, correttezza e calcolo e dell'idea come rappresentazione che sarà poi alla base del testo *La dottrina platonica della verità* (1942) dedicato all'essenza della verità come svelatezza, come non nascondimento, come *alétheia*. Connessa a questa decostruzione della metafisica e della gnoseologia, dell'essere pensato attraverso l'ente e della verità come adeguazione, c'è la critica del linguaggio come oggetto esterno all'Esserci che noi possiamo studiare come guardandolo dal di fuori e la sua rivalutazione come via all'essere, come qualcosa che ci precede e che è abitato dall'essere, che deve dunque essere percepito come una casa su cui dimorare per avvertire la risonanza che ci porta al salto verso la prospettiva dell'Essere dopo l'abbandono della prospettiva metafisica centrata sull'ente. Questa teoria, espressa ne *In cammino verso il linguaggio* (1959), era stata anticipata già nella *Lettera sull'umanismo* (1946) dove viene esposta, in una maniera sublime quanto sibillina, questa concezione del linguaggio per cui “nel pensiero l'essere viene al linguaggio. Il linguaggio è la casa dell'essere. Nella sua dimora abita l'uomo. I pensatori e i poeti sono i custodi di questa dimora”. Da qui una enorme fiducia nel potere della poesia esemplificato nella conferenza romana *Hölderlin e l'essenza della poesia* (poi inserita nella raccolta di saggi *La poesia di Hölderlin*

del 1944) dove si afferma che il linguaggio permette di “stare in mezzo all’apertura dell’ente” e “la poesia è istituzione dell’essere”. Di fatti “Heidegger intende la poesia come istituzione degli “dèi” e dell’ “essenza delle cose”, e individua nella poesia il “fondamento che regge la storia”. Il poeta si situa nel frammezzo (*Zwischen*) tra gli “dèi” e gli “uomini”, dove si decide chi sia l'uomo e dove egli insedi il suo esserci» (Volpi 2000, 514). Nel testo del 1944 lo spirito poetante ha lo scopo di “fondare l’abitare umano come abitare poetico” della terra e il poeta è visto come mediatore delle quattro dimensioni del cielo e della terra, del divino e dell’umano. Queste quattro direzioni costituiscono la “quadratura”, il *Geviert*, in cui il prefisso *ge-* indica il raccogliersi e riunirsi delle quattro (*vier*) dimensioni che costituiscono con la loro coappartenenza reciproca l’apertura del mondo, “direzioni o punti cardinali” che “non sono enti intramondani, ma piuttosto dimensioni dell’apertura del mondo dentro cui gli enti intramondani stanno” (Vattimo 1980, 127).

Nel volume *Sull’evento* questa riflessione ritorna corposamente nella sezione XI intitolata *Il pensiero conforme alla storia dell’essere (Pensare e poetare)* che dalla pagina 273 dell’edizione italiana si snoda fino alla fine del trattato a pagina 337 e che nelle sue singole sezioni contiene vari paragrafi sulla verità e sulla interpretazione della poesia di Hölderlin.

Nei testi sulla poesia si può notare come vi sia un esplicito riferimento all'Essere indipendentemente dall'ente. Rimane però il problema di chiarire cosa sia l'Essere che ha la sua casa nel linguaggio e che spinge l'uomo ad abitare nel linguaggio. Questa è la *domanda fondamentale (Grundfrage)* che è rimasta impensata e dimenticata nel contesto della metafisica occidentale. In questo secondo periodo di riflessione dopo *Essere e tempo*, la *domanda fondamentale* sulla verità dell'Essere si contrappone così ancora più radicalmente alla *domanda sull'ente* e alla riduzione dell'ontologia all'ontico, dell'essere all'ente che ha caratterizzato l'illusione della metafisica che non è riuscita a pensare e comprendere l'essere se non attraverso la limitazione aristotelica della domanda sull'ente. Questa interrogava l'ente per trovare il suo modo di essere e con ciò risalire all'essere. Anche in *Essere e tempo* permane questa domanda sul modo di essere dell'ente che riduce l'Essere (indicato nei *Beiträge zur Philosophie* e in *Das Ereignis* con l'espressione *Seyn* anziché con *Sein* per rimarcare la distanza dal linguaggio della metafisica occidentale) a enticità (*Seiendheit*), pensando l'*ousia* (qui intesa come essenza e non come sostanza) dell'ente come *Koinón*, come ciò che è comune (Grollo 2009). Al contrario la domanda fondamentale dei *Beiträge* riguarda il dispiegarsi essenziale dell'Essere, il suo "essenziarsi" (*Wesung*). Richiede la "necessarietà"

di un altro inizio, il passaggio alla domanda fondamentale che era già contenuta in *Essere e tempo*, come Heidegger sostiene, ma che ora viene posta in modo nuovo e radicale perché non procede a partire dall'ente, né da quell'Esserci che è l'ente che si pone la questione dell'Essere, non radicandosi nemmeno così in una analitica del *Dasein*. In questo *nuovo inizio* della riflessione filosofica che compie la decostruzione e la critica dell'ontologia e della metafisica, si rompe con la tradizione platonico-aristotelica del *primo inizio* della metafisica stessa, in cui si andava in cerca degli attributi e delle proprietà della sostanza e tutto quello che era categoriale e modale ricadeva sull'ente. La prospettiva dell'ente non va cancellata, ma va disposta diversamente rispetto a quella dell'essere. La domanda fondamentale che costituisce il nuovo e perentorio inizio riguarda l'«essenziarsi» (*Wesung*) dell'Essere e va oltre la prospettiva, ancora troppo metafisico-greca, di *Essere e tempo*. Va rifuggita inoltre la «metafisica della presenza» che contraddistingue la tradizione greco-occidentale che concepisce l'entità in quanto presenza stabile (*beständige Anwesenheit*), concepisce solo il presente e la stabilità della sostanza, la ricerca di un *suppositum*, dell'*ousia*, dell'essenza, del *Wesen* intesi come permanenza nel tempo dell'ente. L'*essenziarsi* (*Wesung*) dell'Essere è questo dispiegarsi dell'essenza dell'Essere che ha un irrinunciabile e originario carattere temporale e storico per cui è

Ereignis nel senso di evento e di appropriazione, anzi di “evento-Appropriazione” al contempo, dal momento che nella parola *Ereignis* è contenuta la nozione di *eigen*, di *proprio*. Evento è appropriazione dal momento che la storia dell’Essere, non quella descritta dall’*Esserci* per il corso degli eventi che riguarda l’umanità come accade nel metodo storiografico, è una storia che ha ed esprime una necessità in cui si manifesta l’*essenziarsi*, il dispiegarsi dell’essenza dell’Essere, che permette un nuovo inizio del pensare oltre il limite radicale della metafisica e l’oblio dell’Essere che la caratterizza. Mentre l’ente è, l’essere invece *west* ovvero dispiega storicamente la sua essenza, senza ridursi a semplice manifestazione e presenza, esperibile e tangibile sul modello dell’ente. La manifestazione dell’essere è diversa. Infatti l’evento-Appropriazione è anche l’evento-Appropriante in cui l’Essere si appropria del *Dasein* come quella prospettiva che ha necessità di essere pensata e mostrata nel linguaggio e nella quale si determina una co-appartenenza tra uomo e Essere. Questa reciprocità, questa coabitazione hanno luogo in quella che Heidegger chiama *Lichtung*, la radura che si dirada e si apre alla luce e si disvela a partire dagli spiragli e dai varchi affisati dentro il fitto della boscaglia. A dispetto dalla sua derivazione da *Licht* (*luce*), la *Lichtung* non consiste nell’azione della luce che illumina, non è un semplice illuminarsi, ma è il diradarsi della radura che permette alla luce di

manifestarsi, è l'apertura che è il presupposto dell'addivenire della luce (per questo slittamento metaforico Amoroso 1993, 52-58, Song 1999, Gorgone 2005, 98). Per questo motivo nella radura non c'è sempre illuminazione, manifestazione. Visto che la compenetrazione tra essere e nulla è costante, la *Lichtung* illumina e oscura, rende presente e sottrae, dirada e ripiega. Con un doppio movimento che caratterizza anche l'*Ereignis* in quanto evento, il quale, al contempo, appropriava ed espropriava. Questa espropriazione si manifesta come un "non" che viene avvertito come una risonanza (*Anklang*) derivata dall'oblio dell'essere e avvertita come il richiamo a un salto, verso un nuovo inizio della comprensione dell'essere, o sarebbe meglio dire dell'abbandono all'Essere al di là della tentazione fondativa della metafisica. In quest'ottica *Lichtung* ed *Ereignis* si coimplicano perché il luogo del diradarsi e dell'apertura all'Essere coincide con la storia dove l'Essere si sottrae e si manifesta dando avvertenza di sé perfino nell'oblio dell'essere della metafisica che spinge verso il salto e il nuovo inizio di una vera attitudine alla comprensione dell'essere per venire incontro alla *domanda fondamentale* sull'Essere oltre i limiti asfittici della *domanda guida* sull'ente e della metafisica occidentale basata sull'errore di Aristotele.

L'evento al contrario rende possibile il diradarsi della radura e dunque l'addivenire della luce, il rendersi presente dell'Essere nel linguaggio nel quale esso è esperito come ciò che dona, ciò che si dona. L'espressione tedesca *es gibt* tradotta con "c'è" contiene un riferimento al verbo *geben* cioè dare, donare che viene intimamente connesso da Heidegger all'originarietà dell'Essere. L'*Ereignis* non può certamente coincidere con l'Essere che travalica il limite dell'evento e della storia con la sua ricchezza ulteriore rispetto a ogni determinazione metafisica, ma solo a partire da questo evento appropriante-espropriante si può pensare l'Essere. Perché solo nella *Lichtung* e nell'*Ereignis* l'Essere si dona. Solo nel linguaggio e nella storia dell'essere stesso esso si svela secondo quel dispiegarsi dell'essenza dell'essere che manifesta proprio nella storia della metafisica, e perfino nell'oblio dell'essere attuato da essa, una necessità originaria, l'"essenziarsi" (*Wesung*) che prepara e annuncia con perentorietà il nuovo inizio e l'oltrepassamento della metafisica stessa. Non è data altra strada.

Occorre pervenire all'essere attraversando la differenza ontologica e chiarendo la verità dell'essere con una riflessione nuova. Vi è dunque una vera svolta segnalata ancor più dall'enfasi sulla domanda sull'essere che non è più semplicemente domanda sul "senso", come ancora si può affermare per *Essere e*

tempo, ma sulla “verità” dell’essere. Prospettiva quest’ultima che è preludio al compito di non pensare l’Essere a partire dall’ente, ma di realizzare “la restituzione dell’ente partendo dalla verità dell’Essere, ricondurlo alla sua provenienza caduta nell’oblio della metafisica che va quindi sottoposta a critica. In questo scandagliare il problema della provenienza, Heidegger mostra come la domanda sull’ente oscura il tema dell’essere perché non fa comprendere come la presenza dell’ente e il suo manifestarsi sono consentiti grazie a una “sottrazione” dell’essere che lascia spazio al manifestarsi stesso dell’ente. Come aveva già scritto in *La dottrina platonica della verità* (1942) l’idea stessa non è rappresentazione della cosa, ma *alétheia* nel senso più profondo di non nascondimento, di svelatezza, di presentarsi (*Anwesenung*). La presenza e la svelatezza dell’*alétheia* vengono oscurate e seppellite da una teoria della conoscenza come rappresentazione, quando l’*alétheia* viene sottomessa all’*idéa* e questa diventa una base fondamentale per la conoscenza dell’ente ponendosi come barriera a una più genuina riflessione sull’Essere in quanto presenza, in quanto *Ereignis*, in quanto evento. Occorre quindi abbandonare qualsiasi gnoseologia, qualsiasi ontologia, anche l’“ontologia fondamentale” di *Essere e tempo*, concependo questa però come un “passaggio ineludibile” che comporta un nuovo inizio, attuando un oltrepassamento (*Überwindung*) dell’ontologia a

partire dalla sua origine stessa. Quasi a voler dire che la storia dell'ontologia e della metafisica occidentali, nella loro illusione di catturare l'Essere attraverso l'ente, sia stata una necessità per l'inverarsi di questo nuovo inizio, per l'aprirsi di questo momento di superamento, di oltrepassamento. Questo, a sua volta, non deve cedere alla tentazione di enfatizzare la prospettiva dell'Essere a scapito dell'ente costituendosi come *ontoteologia* e cercando l'Essere nell'Ente supremo con una strategia in cui viene visto il suggello e l'epitome della rimozione, dell'oblio e del seppellimento della domanda fondamentale sull'Essere. Dal momento però che questa apertura all'Ente supremo apre l'abissale differenza con l'ente e pone il discorso sull'Essere (*Seyn*) al di là della enticità (*Seiendheit*), in qualche modo ogni ontologia genuina è anche necessariamente *onto-teologia*.

In questo senso la *theologia* che si configura nel secondo Heidegger ha un andamento che è tutt'uno con quello della diade velamento-svelamento. Pietropaoli (2016a) rilegge cinque corsi tenuti da Heidegger dal '34 al '46, dedicati a Hölderlin, Schelling, Nietzsche, Parmenide ed Eraclito. Essi gettano luce sulla questione della svolta dell'ontologia fondamentale in *metaontologia* (Pietropaoli 2013, 2016b), in quanto connessa all'oltrepassamento (*Überwindung*) della riduzione dell'essere all'ente tipico della metafisica, quel

superamento rappresentato proprio dalla *domanda fondamentale* (*Grundfrage*) *sull'essere*, della *Seinsfrage*, dalla risoluzione della ineludibilità dell'oblio dell'essere nella riflessione dell'abbandono dell'essere (*Seinsverlassenheit*) nel duplice senso di abbandono nostro della domanda fondamentale e, ancor più ermeticamente, di abbandono da parte dell'Essere. Tra gli anni '25 e '42 Heidegger aveva riflettuto sulle possibilità di un'ontologia fondamentale nel tentativo di uno sviluppo *positivo* della *Dialettica trascendentale* di una *Critica della ragion pura* vista come luogo della fondazione della metafisica da parte del *Dasein*, dell'ente che si pone il problema dell'Essere (Pietropaoli 2013, 2016b), così da fornire una metafisica *duplice* cioè quella che Kant ha chiamato *metaphysica specialis*, indicata invece da Heidegger come *metafisica dell'esistenza* o *metaontologia*, assunta come reinterpretazione e controparte di una *metaphysica generalis*, intesa come teoria generale e correttivo della scienza di cui si occupa la Prima Critica e che viene sviluppata nella dialettica trascendentale, così da generare una ontologia fondamentale che può intrecciarsi con l'etica e in cui possano venire tematizzate le nozioni di trascendenza, mondo, libertà. Un approfondimento dunque delle istanze metafisiche attraverso gli sviluppi della seconda e della terza Critica kantiana e del "legame inscindibile che hanno con l'uomo e con la sua esistenza, tanto dal punto di

vista teorico quanto da quello *pratico*. Con ciò si arriva a prendere sul serio la *metaphysica specialis* e quel che viene detto da Kant nella *dialettica trascendentale*, quale percorso tracciato del futuro della metafisica, ossia innanzitutto il tema della costante anticipazione di una *totalità* declinata negli aspetti di anima, mondo, Dio” (Pietropaoli 2016b, 639).

Nel confronto con Nietzsche, Schelling, Leibniz e Platone, la riflessione di Heidegger otterrebbe un risultato sia metafisico che *pratico*, con una metafisica dalla doppia dimensione che riacquisisce il piano dell’etica attraverso il rovesciamento della ontologia fondamentale in *metaontologia*, in *metafisica dell’esistenza*. In Pietropaoli (2016a) la *metaontologia* ha un ulteriore sviluppo nel contraltare più originario della *Seinsfrage*. Alla base dell’analisi esposta in questo lavoro riposa la questione della svolta dell’ontologia fondamentale in *metaontologia*, quale superamento e approfondimento proprio della domanda fondamentale sull’essere che si sviluppa in *theologia* in quanto essa, innanzitutto, domanda sull’ente nella totalità, o, per meglio dire, in *teologia originaria* che è altro, sia rispetto alla *ontoteologia* intesa come identificazione ontoteologica del divino con un’essenza, un’essere, un *Ipsum Esse Subsistens* in cui essere e essenza siano coimplicate, sia rispetto a qualsiasi dogmatica positiva delle religioni dottrinali. Essa non riguarda così la domanda sull’ente come intero, sull’essere come mondo, ma sulla totalità intesa come divino e quindi

riguarda “le condizione di possibilità della stessa *verità* di ogni credenza”. La *theologia* viene recuperata come filosofia prima e messa in relazione con una *metafisica dell’esistenza* e del *Dasein*. Si assiste alla problematizzazione della stessa *domanda fondamentale* sul senso dell’essere collegando l’intero dell’ente e l’estensione dell’essere ovvero il *Dasein*. La duplicità tra essere e totalità, tra mondo e “dio”, apre l’orizzonte di una relazione reciproca tra fondato e fondamento, in cui viene privilegiato il rapporto tra il *Dasein*, l’ente che si pone il problema dell’Essere, che è *estensione, esistenza, esserci*. Nell’orizzonte di apertura che è l’*esistenza* uomini e dèi emergono come *co-fondati* come tali, come condizione reciproca l’uno dell’altro, nel riconoscimento di ogni polarità come autentico se stesso, secondo le indicazioni del coabitare e del coappartenere del *Geviert*, della quadratura di cielo e terra, dèi e uomini.

In questa co-abitazione ogni ente in quanto fondato riposa su un fondamento che è condizione di possibilità della totalità degli enti, ma il rapporto tra fondamento e fondato può essere ribaltato e visto secondo una direzione intercambiabile. Così la prospettiva della *metaontologia* opera un rovesciamento tra fondamento e fondato, perché fa emergere come il fondato, in una sua dimensione peculiare che in questo caso è l’*esserci*, rivela l’esistenza di un ente che dispone l’orizzonte di senso dell’essere. Il fondato apre al

fondamento come condizione di se stesso ed è al contempo condizione dell'apertura all'Essere, al fondamento. L'esserci è il fondato, il limite, ma la radicalizzazione del suo essere limite porta alla comprensione che la sua "resistenza originaria" non è essenzialmente limite, ma possibilità. Non è limite della resistenza, ma possibilità di un autentico pensiero liberante, che libera nell'ordine etico-pratico, fornendo un limite che, lungi dal mortificare, completa e dà senso, portando ad un approfondimento pieno il tema dell'*essere per la morte*.

Nel quarto saggio Pietropaoli (2016a) si occupa del corso del '42-'43 su Parmenide ed Eraclito in cui Heidegger riconosce la trasformazione che opera Parmenide del concetto di verità "in *personalità*, in *dea*" mostrando come la verità non sia una essenza metafisica, ma abbia a che fare con la libertà, con la condotta. La libertà si lega alla autenticità, al proprio, alla possibilità vera. Il dio non è essenza somma, bensì quell'ente che consente l'apertura, lo sguardo sulla teoria e la pratica, disponendo l'orizzonte e la veduta dell'essere e, quindi, sulla sua verità. Il limite che è intrinseco alla temporalità, alla temporalità in cui è immersa già la percezione secondo il richiamo all'estetica trascendentale kantiana, offre la veduta, l'orizzonte trascendentale kantiano del limite che però apre al senso più pieno del legame dell'esserci col divino. *Theao* vuol dire

proprio questo dono, questa offerta di orizzonte in cui la temporalità non è solo il limite imposto all'esserci ma la stessa apertura dell'essere che eccede, con la sua estaticità, l'uomo concreto, ricomprendendolo solo in quanto estensione aperta, libertà di sguardo che è orientato dalla veduta fornita dal divino, che, se da un lato lo fonda, dall'altro può essere solo posto attraverso l'orientamento percepito e vissuto nel limite dall'esserci stesso. Allo stesso modo in cui, in Kant, l'intuizione pura del tempo, come condizione di possibilità della sensibilità, immerge direttamente il soggetto nella esperienza della temporalità e del limite, di cui esso è comunque causa e parte, così il divino in Heidegger è lo stesso uomo attraverso cui guarda e offre una veduta di cui l'uomo stesso coglie l'orientamento in quanto ente che si pone il problema dell'essere. Da qui emerge una concezione del divino che lo rende vicino alle nozioni di *Ereignis*, in quanto *Evento che appropria ed espropria*, in quanto apertura di una chiusura; di *Lichtung*, in quanto radura che permette alla luce di svelarsi tra le fenditure, ma che, al contempo, permette il suo ritrarsi, il suo nascondersi. Il *Geviert* la quadratura in cui cielo e terra, dèi e uomini hanno la loro coappartenenza reciproca e costituiscono l'apertura del mondo, viene connesso al movimento ambiguo di appropriazione ed espropriazione che ha luogo nella *Lichtung*. Il divino è infatti co-appartenente al mondo, immanente all'umano. La reciprocità

di divino e umano è espressa da *Phanes*, il dio della luce permette la veduta in quanto luce ma, lui stesso, è lo sguardo che consente l'apertura di questa veduta e viene inglobato dall'esserci in quanto condizione della veduta medesima. Il dio della luce permette la presenza degli enti e la manifestazione della loro totalità, ma perché vi è un ente speciale che riconosce questa veduta fornita dal dio, cioè quell'ente che si pone la domanda fondamentale sull'essere, che si fa carico del suo destino, della sua designazione di *Dasein*, di *esserci*. In questo reciproco fondarsi, in questa mutua determinazione, rientra la possibilità del movimento doppio di apertura e chiusura, di velamento e svelamento in cui verità e libertà sono intimamente legate perché, come recita il frammento 123 di Eraclito: «Il sorgere dona il favore al velarsi». Il dono permette il sorgere che è libertà di apparire, verità dell'apparire. Il dio però può scegliere, avere preferenza, può condizionare l'apparire con libertà decidendo di non delineare i contorni, di “trattenersi dall'accecare”, di mantenere nella penombra, nell'ambiguità della *Lichtung*. Il sorgere illumina e oscura al contempo, permette l'apparire degli enti mantenendo il velamento. In questo modo velamento e svelamento, appropriazione ed espropriazione, si co-implicano, si determinano reciprocamente così come viene mostrato pienamente da Heidegger nelle nozioni problematiche e complessi di *Ereignis* e di *Lichtung*. La resistenza

originaria si situa in questo conflitto essenziale (dialettica?) tra velamento e svelamento, che però, proprio nel momento in cui segna il limite, fa di questo una condizione di possibilità. Il *circulus vitiosus deus* viene riarticolato in una linearità in cui il dio, ripensato come personalità, offre la veduta orientata e misurata in cui lo svelamento e il trattenere nel velamento operati e vissuti dal divino stesso, gettano l'uomo nella libertà dispiegata del divino e lo immergono nella temporalità, che è limite ma anche orizzonte *suo proprio* e “pro-getto” dell'esistenza. In una peculiare riunione dei motivi del primo e del secondo Heidegger.

Dalle considerazioni che abbiamo fatto si comprende perché nei *Beiträge* la nozione di “differenza ontologica” perde di rilievo dal momento che l'ente sussiste grazie a una sottrazione d'essere, al ritrarsi della provenienza, in cui l'Essere lascia spazio e cade immediatamente nell'oblio. Se il primo inizio si è collocato nella prospettiva della differenza pensando all'Essere come aggiunta all'ente e subordinandolo all'ente, all'entità e all'oggettualità, il nuovo inizio emerge dalla prospettiva della sottrazione dell'Essere e della sua presenza annullando qualsiasi possibile trascendenza.

L'oltrepassamento non riguarda solo l'ente, ma la stessa differenza ontologica e la stessa trascendenza. L'Esserci, il *Dasein* non è più chiamato a

trascendere l'ente in direzione dell'Essere. Ma deve domandare con una *inizialità* ancora più originaria partendo dalla verità dell'Essere, dalla sua provenienza, eliminando qualsiasi riferimento alla trascendenza a partire dall'ente. La differenza ontologica è un impedimento a questo nuovo inizio, a questo oltrepassamento. L'Essere non è qualcosa di comune, che possiamo rappresentare a partire dall'ente, ma è qualcosa che abbandona l'ente, che si sottrae dal campo degli enti. La metafisica si illude di colmare il vuoto della sua sparizione attraverso la nozione aristotelica dell'ente in quanto ente o a quella tomistica dell'*Ipsum Esse Subsistens*, dell'Ente Supremo che sarebbe l'Essere nella sua essenza, o meglio l'Ente in cui essere ed essenza coincidono. E così l'abbandono degli enti da parte dell'essere (*Seinsverlassenheit*) diventa il fondamento originario della dimenticanza dell'essere (*Seinsvergessenheit*), al posto di essere lo stimolo per ritrovare l'essere originariamente, a partire dall'essere medesimo.

Il nuovo inizio comporta invece una riappropriazione a partire dalla sottrazione, dall'abbandono e dalla provenienza. La nozione di Evento (*Ereignis*) è collegata a questa appropriazione (*Er-eignung*) che è una reale riappropriazione se vista dalla prospettiva della storia dell'essere e della metafisica come è reinterpretata da Heidegger. La stessa “storia dell'essere”,

diversa da quella propria delle categorie storiografiche, manifesta la necessità del nuovo inizio della riflessione sull'Essere e dell'oltrepassamento (*Überwindung*) della metafisica. È dunque storia del “dispiegarsi essenziale” dell'Essere stesso. La storia ha una sua necessità che non è dettata dalla soggettività del *Dasein*. Nella storia, cui appartiene il linguaggio, l'Essere è e si dona (*es gibt*) di volta in volta in vari modi. L'Essere è dunque anche “evento-Appropriazione” (*Ereignis*) in quanto la storia dell'Essere ha una necessità che manifesta questo “essenziarsi” dell'Essere. Gli eventi rivelano l'Essere, anzi esso si dona tramite gli eventi. Dal momento che questo Essere si sottrae e abbandona l'ente, l'Esserci deve riguadagnare l'Essere attraverso un salto che gli permetta di essere disponibile ad appartenere all'evento dell'Essere. Questo “salto” è il progetto estremo dell'“essenza dell'Essere”. L'“essere-gettato” (*Geworfenheit*) e il progetto (*Entwurf*) erano tratti fondamentali dell'Esserci in *Essere e tempo*, ma ancora caratterizzati dall'onticità della *gettatezza* stessa. Questa diventa ora un abbandonarsi all'appartenenza dell'esserci all'essere, alla verità dell'essere in quanto Evento. Essere gettato vuol dire essere appropriato (*er-eignet*) all'Essere in una apertura che caratterizza un nuovo progetto centrato dalla parte dell'Essere e della sua storia necessaria e non sbilanciato falsamente dalla parte della soggettività dell'Esserci. Il *Dasein* può solo corrispondere

all'apertura dell'Essere come Evento che compensa la sottrazione e il suo abbandono patiti dagli enti e dall'Esserci, rispondendo al controsilancio (*Gegenschwung*) dell'evento-appropriazione, inserendosi nel suo solco e divenendo il custode di questo progetto. Così come era chiamato ad essere. Ma questa *inizialità* ha il carattere della provenienza e della originarietà perché è iniziativa dell'Essere, parte dall'Essere. L'Esserci può solo abitarla come luogo di accoglienza di cui è chiamato a diventare custode.

3. Le ambiguità della nozione di *Evento* tra *Abgrund* e nuovo inizio.

Come ha notato Di Cesare (2017), Nel paragrafo precedente abbiamo visto come sia forte la natura teologica della riflessione del secondo Heidegger, ma anche come sia netto il rifiuto della metafisica come ontoteologia classica culminante nella nozione ontica dell'Essere come *Ipsum Esse Subsistens*. Rimane comunque complessa la articolazione del disvelamento e velamento cui rimane connesso il discorso sul *Geviert* e il rapporto uomini- dèi, nonché quello sulla *Lichtung*, ovvero su tutte le simboliche utilizzate per rendere conto del nuovo inizio e del superamento della metafisica con una riflessione più originaria sull'Essere di cui il Linguaggio, soprattutto quello poetico, è la casa.

La nozione di *Evento* è pienamente inserita in questa dinamica di svelamento-svelamento, appropriazione-espropriazione. Anche le interpretazioni che assimilano l'*Ereignis* al *kairós* (Gorgone 2005) non negano che vi sia uno scuotimento per una apertura che non produce pieno svelamento. Interessante in tal senso Agamben (2002, 58) secondo cui l'ente per l'animale non è accessibile, rimane opaco. Esso sperimenta una *apertura senza svelamento*, come dice Heidegger riprendendo le suggestioni della ottava elegia di Rilke, è povero di mondo (*Weltarm*), tende in modo incosciente verso l'Aperto, diversamente dall'uomo che è creatore di mondo (*Weltbildende*), realizza la formazione del mondo. L'animale coglie l'Aperto in uno sguardo panoramico (*Ausblick*) laddove noi invece sperimentiamo la tensione verso una armonia totale, una pienezza che afferiamo solo a tratti. Qui si insinua la pregnanza cairologica con cui Heidegger ripensa il senso del tempo e la questione della verità come *alétheia*. Il tempo come *kairós*, allo stesso modo dell'*alétheia*, “conduce il non-manifesto (*das Un-offenbare*) nell'apertura (*Offenheit*) della manifestazione (*Offenbarkeit*). Ma, nonostante tale apertura sia essenzialmente nella svelatezza in cui l'esserci soggiorna, essa è ciò che rimane più celata allo sguardo dell'uomo e al pensiero (...) l'Aperto, in cui ogni ente è liberato, coincide, infatti, con l'essere stesso, nel senso che l'essere ad-viene (*sich-*

eregnet) come il *kairós* dell'Aperto, in cui ogni ente viene svelato e, in quanto tale, «portato in salvo» (*verborgen*)” (Gorgone 2005, 108). In questa ottica l'Aperto emerge come mistero e si differenzia dalla immagine che ne aveva dato Rilke. Infatti l'uomo non sa nulla del mistero della “originaria velatezza” dell'aperto e, almeno in questo senso, è simile all'animale. Ma questi è davvero escluso dall'Aperto in quanto non ha linguaggio e non vede l'Aperto come “l'ambito della lotta tra velatezza e svelatezza in cui avviene il *kairós*”. D'altra parte, se il *Dasein* è innanzi all'Aperto come “libero campo dell'essere in cui balena e domina il *kairós*” si conferma che la prospettiva della svelatezza è quella remota e originaria e quella che comunque continua ad avere una sua parte consistente nell'andirivieni di luce e ombra nella *Lichtung*, di appropriazione ed espropriazione dell'*Ereignis*. L'apertura rimane celata e l'uomo si avvede di essere posto davanti ad una apertura che è chiusura, egli subisce lo stesso stordimento dell'animale di Rilke, “dell'essere *esposto* ad una non-rivelazione, ovvero dal percepire l'eco inquietante dell'annuncio di un mistero” (ivi, 109). Gorgone riconosce proprio che qui, come noi suggeriamo, entra in gioco una riflessione diversa sull'Aperto legata alla immagine della contrada e della *Lichtung* che, molto più, che l'Aperto, mostrano “il darsi dell'essere come *lucus a non lucendo* (Amoroso 1993), l'apertura che in esse è

in gioco è essenzialmente l'apertura a una chiusura e colui che guarda in esse e attraverso di esse vede solo un chiudersi, solo un non-vedere" (ivi, 110). A questo punto non si capisce come si possa stressare ancora la sovrapposizione tra *evento* e *kairós*, dal momento che il primo partecipa dell'apertura che è ancora chiusura, del doppio movimento di appropriazione ed espropriazione che abbiamo indicato sin dal titolo di questa riflessione, mentre il *kairós* è irruzione, pienezza del tempo che soddisfa l'attesa. Gorgone pensa invece che la notte dell'angoscia risultante dall'apertura al non rivelato e alla chiusura contenga in se la "messianica fosforescenza del tempo cairologico" (ibid.). Allora si potrebbe pensare che questo *kairós* non ha nulla di greco-cristiano, ma riprende da quella tradizione solo la suggestione all'abbandono della temporalità come flusso e alla preminenza della costituzione estatico-orizzontale, pensandola invece come qualcosa di più mobile, plastico, legato anche alla tonalità ricavata dall'analisi fenomenologica del *Dasein*, come predisporre a qualcosa, all'advenire dell'essere, al lasciar essere dell'essere, come nostalgia e attesa, come abbandono (*Gelassenheit*). Da qui l'idea di un tempo cairologico visto più dalla parte della decostruzione di Heidegger e del Derrida (1994, 1998) teorico del "messianismo desertico" e del "messianismo senza Messia" (Gorgone 2005, 22-23) e reinterpretato attraverso la *Lichtung* e soprattutto la *Gelassenheit* (ivi,

111-112), secondo quel nichilismo in cui è ripensato il fallimento escatologico della presenza, con il paradosso, forse troppo forzato però, di un addirittura estremo rivolgimento in cui “l’attesa messianica si rivela la condizione di *impossibilità* dell’evento stesso”, in cui il destinare (*Schicken*) dell’essere non consiste altro che nella sua donazione, nel cui dare lo stesso essere si trattiene e si ritrae, tanto che l’*Ereignis* si identifica con la stessa donazione di essere e tempo (Heidegger 1962), è inquietudine originaria, è il *Weg*, il cammino che mette in movimento l’essere come donazione in cui tutto svanisce, per cui Heidegger (1962, 22) arriva ad affermare che: “l’essere svanisce nell’*Ereignis*”. E’ vero che in questa prospettiva oltremetafisica vengono meno le “determinazioni sostanziali e modali dell’essere” (Gorgone 2005, 23), ma questa *evanescenza* propone una indeterminatezza che non permette l’assimilazione di *Ereignis* al *kairós* greco-cristiano, nonostante alcune lontane parentele con il messianesimo e l’ansia di attesa connessa alla prospettiva biblica pre-cristiana e paolina (nel senso del già e non ancora, dell’attesa del Regno, di cui parla Paolo, dopo la venuta del Messia che lo ha annunciato e preparato con la sua redenzione). Per questo convince maggiormente la connessione *Ereignis* e *Gelassenheit* in cui viene pensato addirittura l’abbandono del pensiero secondo quattro direzioni: abbandonare il pensiero metafisico che ha caratterizzato

l'Occidente nella direzione di un nuovo pensiero che si muova a partire dalla figure della *Lichtung*, dello stesso *Ereignis* e della stessa *Gelassenheit*; seguire il pensiero che si abbandona al doppio movimento del disvelamento dell'essere e del suo ritrarsi nella *alétheia* in cui è centrale l'abbandono dell'essere (*Seinsverlassenheit*), nel duplice e ambiguo senso di *abbandono dell'Essere* da parte della metafisica, e dell'Esserci che pensa l'essere, e di *abbandono da parte dell'Essere*; meditare sul pensiero dell'abbandono che non ha traccia metafisica, ma solo il donare come svanire di cui abbiamo parlato; *abbandonare* il pensiero logico a favore del *pensiero poetante* che può meglio rispondere alla promessa del sacro e del divino, all'appello segreto dell'essere nella sua casa che è il linguaggio.

In questa prospettiva si comprende però come tutta la riflessione del secondo Heidegger e dell'*Ereignis* non possa essere in alcun modo confusa con una prospettiva fondativa e positiva, tipica di una dottrina religiosa, e della nozione cristiana del *kairós* e come la vera prospettiva heideggeriana non permetta l'instaurarsi di una filosofia della storia basata sulla nozione di *evento appropriante*. Questa nozione non consente di per sé una lettura della storia dell'essere come quella che emerge dai Quaderni neri, o da molte riflessioni contenute nel trattato *Das Ereignis* sull'inizio, sul destino dell'Occidente

relative allo svolgersi storico. La prospettiva dell' *Ereignis* è non storica e non può essere confusa con gli eventi del senso comune o dello storiografo. Certamente Heidegger e alcuni suoi interpreti non sembrano avere resistito alla tentazione di incarnare l'*Evento* nel solco della storia e di renderlo in qualche modo *kairós* di una sapienza che è poi, a ben vedere, quella del filosofo di Friburgo.

Come ha notato Di Cesare (2017), la riflessione sull'evento ha una sua collocazione storica ben precisa. Lo scenario riguarda la storia dell'essere e l'interrogativo riguarda l'inizio, ma queste domande sono influenzate da una congiuntura storica tragica, quella degli anni del conflitto mondiale, quelli degli anni in cui il totalitarismo nazista sembra aver realizzato la sua utopia di soggiogamento dell'Europa e volge la sua azione offensiva verso la Russia in aperta opposizione con il totalitarismo marxista. Siamo nel crinale in cui l'evento mostra davvero quell'apertura tremenda alla potenzialità e al destino che non possono essere calcolati apriori o in modo deterministico, inseriti in un disegno storico globale, come vorrebbe una filosofia di stampo hegeliano e marxista, ma che contengono in se stesse una radicale originarietà inespugnabile da parte dell'indagine della ragione. Anche se non si riesce a leggere a posteriori il senso della storia come lo sviluppo di figure dell'Assoluto, come avviene nella

Fenomenologia dello Spirito di Hegel, né a prevedere il corso della storia come pretende il Marx del *Manifesto*, non ci si può nemmeno mantenere nella prospettiva minimalista dell'Illuminismo o di un Auguste Comte, fiduciosi nell'idea di un avanzare senza ostacoli dello sviluppo storico verso la Ragione e la demitizzazione, di una marcia trionfale verso il raggiungimento di epoche più scientificamente e tecnicamente forti e smalziate, in cui gli eventi sono controllabili a piacimento, un tratto tipico della modernità che si manifesta nell'“eccedenza dei dispositivi del volere e nella sovrabbondanza degli armamenti” di cui Heidegger parla ne *L'evento*. Una eccedenza che è segno di una lettura «non-storica della storia», su cui hanno potuto radicarsi in modo incongruo “la storiografia erudita e lo storicismo asfittico”, come li definisce Di Cesare, pensando che la storia possa essere dominata dalla ragione e non invece, al contrario, che noi siamo dominati dalla storia, che noi apparteniamo all'evento, che siamo appropriati ed espropriati al contempo dall'*Ereignis*.

Come abbiamo visto, per Heidegger l'evento, l'*Ereignis*, è parte di una storia in cui l'Essere si rivela e si dona, una storia in cui perfino l'evoluzione della metafisica occidentale, con la sua illusione di catturare l'Essere attraverso la prospettiva dell'ente, rivela l'importanza della *domanda fondamentale* (*Grundfrage*) sull'essere. In questa idea di storia si potrebbe vedere qualcosa di

simile a una filosofia della storia di stampo hegeliano con un andamento dialettico per cui la storia della metafisica occidentale non è che una fase primaria di qualcosa che ora si compie senza opposizione, come una sintesi che promana direttamente dalla tesi, per maturazione e sviluppo, senza un passaggio per un'antitesi. Si potrebbe vedere in atto una lettura dialettica della storia del pensiero vista alla luce dell'Essere e non, come in Hegel, dalla prospettiva del concetto o dello Spirito Assoluto. E questo potrebbe essere imputato a Heidegger come un atteggiamento di presunzione rispetto al presupposto *debole* del suo pensiero tutto centrato sull'assenza del fondamento e sul ritrarsi dell'essere. A ben vedere però il fatto che la storia della metafisica e dell'essere conduca necessariamente all'*oltrepassamento* della metafisica e al nuovo inizio non vuol dire che tutta la catena di eventi abbia uno sviluppo deterministico. Essa non prelude necessariamente a un progresso, ma è apertura radicale, dischiude una possibilità che può assumere anche il segno della regressione. Per questo Di Cesare pensa alla congiuntura storica della guerra, in cui Heidegger riflette sull'evento e scrive il suo volume, come qualcosa che può aprire sia la possibilità del trionfo del titanismo folle del nazismo, sia il dilagare dell'abisso successivo alla sconfitta. Da questa prospettiva l'evento è solo cieca apertura radicale e originaria, non consente una visione pianificata della storia. È un

“sentiero interrotto”, che frapponne una barriera allo spiraglio dello sguardo, concede l’illusione del barlume per poi ripiegare nel meandro.

Ma è davvero così? Vorremmo accennare alle possibili ambiguità della teoria dell’evento di Heidegger. L’*Ereignis* è solo apertura senza certezza? O forse è anche il contesto in cui si situa un’ansia per il nuovo che arriva, un’attesa per un’apertura che, anche se cieca, è comunque novità, nuova era, nuovo tempo, *Neuzeit*? Heidegger critica aspramente l’“avidità di nuovo” presente nella modernità (*E*, 106): “L’epoca che è avida del nuovo in quanto nuovo e che conta sul nuovo come ciò che l’uomo stesso imputa a sé. La modernità (*Neuzeit*) non è semplicemente il «tempo nuovo» (*neue Zeit*), che succede a un tempo obsoleto, per cui la successione è stabilita e ripartita da un indefinito osservatore e stimatore. Nel cominciamento del suo compimento: il nuovo-ordine”. Da questo punto di vista la modernità non è quindi l’età più nuova nel senso dell’età che viene pianificata nell’ora e che irrompe, ma è un’età che ha liberato tutte le potenzialità di controllo del calcolo “di ciò che ogni volta è più nuovo, la possibilità dell’ordine, per il principio del suo proprio calcolo”. Per questo la *téchne* coappartiene sostanzialmente alla modernità, alla *Stimmung* e alla tendenza di questa epoca “perché essa è fondamento essenziale e forma di compimento e scopo della modernità; il genere fondamentale di innovazione”.

La modernità sembra far dimenticare così che l'inizio ha un senso diverso e che è legato al problema del tramonto che prelude a un'alba successiva.

Heidegger sembra usare la nozione di *Ereignis* come l'apertura della possibilità di scrutare un altro inizio, di cogliere una svolta epocale, una rivoluzione, un esito diverso della storia. L'evento può essere ripensato attraverso la categoria dell'attesa. Attesa che si traduce in riflessione, in interrogazione e meditazione sul senso dell'evento e delle pieghe della storia. L'evento apre dunque alla possibilità. In questa possibilità si cela anche il nuovo inizio. Ma esso non può essere scrutato con le categorie illuministiche di chi pensa di potere pianificare la storia e di catturare il suo andamento imprevedibile, fatto di crocevia dalle svolte improvvisate e impennate accelerate, da pieghe imponderabili e vie tortuose.

Da un lato quindi è impossibile pianificare la storia, dall'altro occorre potersi interrogare sul nuovo inizio che l'evento dischiude ed essere certi di questo nuovo inizio. L'impossibilità di programmare i risvolti della storia e le curve che gli eventi possono prendere limita lo sguardo e gli impedisce la forzatura di voler profetizzare esiti nuovi, crinali che preludono a cambiamenti d'epoca, laddove invece non sono dati esodi o uscite verso nuovi orizzonti. La scansione in eventi della storia va letta nel modo filosoficamente più adeguato

affinché l'apertura costituita dall'evento non venga forzata. L'evento è refrattario all'analisi totalizzante di una *epistème* che assimila la presunzione e la smania di controllo della *Téchne*. Esso non tollera il dominio e la definizione. Non tollera l'assimilazione ad altri eventi le cui caratteristiche possono permettere una sua lettura rispetto agli sviluppi futuri. Non tollera lo schema che incasella gli eventi in una triade dialettica come figure dello Spirito che si succedono come nella *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, e ne coglie il senso soltanto a posteriori dispiegandolo però come una necessità dello Spirito. L'evento possiede una unicità originaria e ha una sua cecità originaria. È ciò che avviene, ciò che accade. È puro accadimento. In cui però l'Essere si dona. Con quel ritmo di in-volgimento e s-volgimento che Giusi Strummiello focalizza con chiarezza parlando della sua scelta di traduzione. Pur mantenendosi nella tradizione dei glossari heideggeriani la studiosa rende in maniera nuova la coppia dei termini *Entwindung* (s-volgimento) e *Verwindung* (superamento, torsione, in-volgimento) che indicano due movimenti di avvolgimento opposti. *Entwindung* è reso con «s-volgimento» e indica “il volgere-via dell'essere dalla sua verità, il quale dà avvio al primo inizio del pensiero, ovvero al procedere nella metafisica”. *Verwindung*, tradotto con «in-volgimento», esprime il volgere-dentro dell'essere nella sua verità, il quale offre l'attimo per

l'oltrepassamento (*Überwindung*) della metafisica e il passaggio all'altro inizio del pensiero" (E, 16). *Verwindung* e *Entwindung*, in-volgimento e s-volgimento, sono in relazione alla svolta (*Kehre*) dell'essere che, nella sua verità, si rivela in quanto evento (*Ereignis*). Evento che come abbiamo visto è primo inizio, *inizialità* di un nuovo corso della metafisica. Questa svolta disegna un intreccio (*Gewind*) della corona (*Kranz*) dell'evento che viene fuori come compenetrazione dei due movimenti opposti di avvolgimento dell'*Entwindung* e della *Verwindung*, dello s-volgimento e dell'in-volgimento. Si comprende sotto questa luce perché la stessa storia (*Geschichte*) debba essere pensata e tradotta come «storia destinale» in quanto il prefisso *ge-* rinvia al senso della raccolta, della catena degli eventi della Storia intesi come invii o destinamenti dell'Essere (*Seyn*), pensati dunque in analogia con il succedersi delle vette nella catena montuosa (*Gebirg* con lo stesso prefisso *ge-*).

Di sicuro l'avvertenza della riflessione di Heidegger pone questo principio ineludibile secondo cui la storia come scansione di eventi non può essere letta all'interno di un disegno trasparente, globale e onnisciente. L'evento dischiude e apre, ma espropria e chiude al contempo. La *Lichtung* non garantisce l'illuminazione, ma è solo il diradarsi che può fare da presupposto al suo effondersi. La radura si apre dal fitto della boscaglia e col suo diradarsi

lascia intravedere. Ma la sua apertura originaria è cieca totalmente se vista dal punto di vista umano. Dal punto di vista dell'essere essa ci sovrasta con un movimento doppio. Non siamo noi a dominare la scansione degli eventi, ma siamo noi a essere dominati dalla storia, a essere appropriati dall'Essere. Come abbiamo detto sopra, noi apparteniamo all'evento, siamo appropriati ed espropriati al contempo dall'*Ereignis*. La filosofia non può pensare l'evento, ma deve pensarsi a partire dall'evento, come qualcosa che dispiega un orizzonte storico dentro il quale il pensiero è condizionato. Nonostante questa avvertenza Heidegger non resiste alla tentazione di pensare all'evento come preludio, come terreno gravido di qualcosa, come foriero di novità, come apertura non solo cieca ma positiva. Come nuovo inizio di una riflessione e comprensione dell'Essere a partire dall'Essere che non sarebbe altro che una nuova metafisica anche se consapevole dell'impossibilità di una fondazione tradizionale. Questa consapevolezza è un presupposto irrinunciabile ed esplicito come si vede nel paragrafo 197, citato sopra, in cui si dice che “*L'evento è appropriazione dell'uomo all'umanità*” che però sia “conforme alla storia dell'Essere” e che fondi la “salvaguardia dell'Essere”.

Come fa l'evento che è solo accadere a produrre novità e apertura storica? *L'inizialità* è connessa con la *destinalità* della storia, in cui l'Essere *es-gibt*, c'è

e si dona come fa nel linguaggio che è la sua casa. Se l'evento marca la frattura tra filosofia e tecnica che crede ciecamente nella forza del progresso, esso dovrebbe restare solo la base di un irenismo speculativo di fronte alla storia. Con il corollario dell'impossibilità da parte della filosofia di una filosofia e di una critica della storia. Nonché di una critica della metafisica come parte di una storia dell'Essere e non di una riflessione del filosofo in quanto Esserci, in quanto *Dasein*.

Il ritmo rapsodico de *L'evento* potrebbe essere la base per un pensiero che cerca di “aggirare ogni principio” come scrive Di Cesare. La tentazione di non sovraccaricare la riflessione di Heidegger non deve trasformarsi nella tentazione a non mettere in questione il possibile misconoscimento da parte di Heidegger dei presupposti stessi della sua riflessione. Si tratta dell'ambiguità che stiamo segnalando per cui la filosofia può cercare dentro le pieghe insondabili e imponderabili dell'evento la rivoluzione, la svolta epocale, il “nuovo inizio”, il preludio a qualcos'altro che addviene secondo un qualche disegno globale anche se frammentario e abbozzato nel corpo degli eventi, ma lineare e sicuro nella evoluzione della metafisica che con Heidegger stesso compie la svolta, il salto.

La decostruzione dell'ontologia del primo Heidegger aveva posto come ineludibile per la storia dell'Occidente il misconoscimento della vera essenza della metafisica e della insormontabile differenza tra essere e ente, tra ontico e ontologico. Il secondo Heidegger recupera la fiducia negli spiragli offerti al senso dell'essere da parte della *Lichtung*, della radura che predispone alla luce e da parte della connessione tra essere e linguaggio espressa pienamente dalle possibilità della poesia e dell'arte. La teoria dell'evento si inserisce appieno nella riflessione sulla *Lichtung* e la integra in maniera pregnante con una nuova riflessione sul senso e la storia dell'essere.

Ma l'evento sembra non rimanere imprigionato come l'essere nel doppio movimento di illuminazione e adombramento nella radura, balenato nel doppio movimento di appropriazione ed espropriazione dell'evento stesso. Forzando la sua riflessione Heidegger vi vede qualcosa d'altro. L'evento è gravido di essere, coincide con il nuovo inizio. Donatella Di Cesare paragona il paesaggio dentro cui si muove il trattato *L'evento* a quello dei *Quaderni neri* ovvero quello dell'attesa della sera, quando il tramonto giunge al suo compimento e la notte sembra incombere. Ma la notte è invece «la madre del giorno», un tempo di oscurità propizio per la meditazione e l'interrogazione, che la tecnica mal sopporta pensando di accecare l'essere umano anche dopo l'addivenire della

notte. Proprio in questa notte gravida di alba si possono scorgere i segni, i bagliori del nuovo inizio. In questa consapevolezza rientra una filosofia della storia molto sicura di sé e capace di leggere con determinismo troppo forte l'evoluzione degli eventi.

Nella sezione II dedicata alla *Risonanza* (pp. 87-128) l'Occidente viene presentato nei termini contraddittori di “terra della sera” e di “inizio”. Un inizio che non è innovazione, ma risonanza dell'essere: “L'attesa della sera come il tramonto, in cui l'inizialità dell'inizio dispiega la propria essenza, è un riferimento a ciò che viene. Ma questo venire è l'iniziare. Questo riferimento non riguarda il «nuovo» nel modo dell'innovazione. Riguarda piuttosto ciò che è «vecchio», posto che ciò che è vecchio non venga equiparato a ciò che c'era prima e che ora è passato e ancora in qualche modo è ricevuto e tramandato. Posto che ciò che è vecchio venga compreso come l'iniziale. Il già-stato del venire” (*E*, 107). Il concetto di Occidente non ha nulla a che vedere con il concetto moderno di Europa, nei termini della storia dell'Essere. L'Europa è connessa con il nuovo ordine che prelude a un dominio planetario, a un compimento, “il concetto storiografico-tecnico, cioè planetario, che include e unisce «sera» e mattino come Occidente e Oriente, a partire dalla destinazione per il compimento dell'essenza moderna, essenza che nel frattempo domina

l'emisfero occidentale (America) con la stessa univocità con cui domina l'Oriente del bolscevismo russo. Europa è il compimento di entrambi. Europa è l'ordine incondizionato e calcolante dell'attuazione del tramonto dell'Occidente" (*E*, 108-109). Heidegger connette l'Occidente al dispiegarsi essenziale dell'Essere, il suo "essenziarsi" (*Wesung*) dall'ineludibile carattere storico e temporale che nell'epoca in cui viene pensato l'*Ereignis* permette e richiede la "necessarietà" di un altro inizio: "Diversa dall'epoca dell'abbandono dell'essere è quella dello smarrimento appena presagito. Là c'è già il passaggio – primo ricordo nel già stato, primo ammonimento per ciò che è essenzialmente, l'essenziarsi certamente ancora non-conosciuto della verità dell'Essere. L'ammonimento rammemorante proviene dalla risonanza dell'Essere ed è esso stesso annuncio della storia e determinazione della sua essenza occidentale.

L'Occidente consegue solo ora i tratti fondamentali della sua verità storica: la terra della sera. La sera è la fine del giorno di lavoro come sera che precede la festa, è compimento del giorno del primo inizio, è avvento del crepuscolo e cominciamento della notte come passaggio all'altro giorno dell'altro inizio. L'altro inizio, tuttavia, è solo l'autentica inizialità dell'*uno*. La sera è l'avvento del tempo che precede il giorno che precede la festa. L'Occidente è la terra dell'altro inizio, terra che si delimita solo a partire da un

tale avvento”. L’Occidente non trapassa, non muore, ma è «il futuro della storia», purché abbia consapevolezza della corretta interpretazione della storia e della storia della metafisica che conduce e contiene la storia dell’oblio dell’essere da cui si emancipa la domanda fondamentale sull’essere attraverso la nozione stessa di *Ereignis* come *Evento-Appropriazione*, di *Lichtung* come radura che dirada e fa intravedere nel fitto del bosco, come *Holzwege*, *Sentieri interrotti* che non conducono all’*impasse* totale ma permettono un varco, percorsi che si inoltrano nella boscaglia, ma poi si arrestano per l’infittirsi della vegetazione o per l’ammassarsi di tronchi lasciati dai taglialegna. Non è un caso che proprio gli *Holzwege* riemergano verso la fine del trattato come immagine conclusiva e definitiva connessa alla nozione di divergenza. Nel paragrafo 259 questa evoluzione ha un suo fermarsi nella riflessione sulla *divergenza della differenza*. Una divergenza che è “più interrogante di ogni domanda, perché essa appartiene al fondamento abissale e perciò non resta presso un fondamento, ma retrocede oltre di esso”. È una divergenza nell’inizio, consapevole della differenza e dell’*Ab-grund* come verità dell’Essere e dispiegarsi vero del ritrarsi del fondamento. Il paragrafo 284 (*E*, 258) ci dice come le vie della *divergenza*, e i suoi percorsi “sono soprattutto sentieri interrotti, quelli che percorrono un tragitto ampio nel bosco, cioè nella selva, e lì improvvisamente finiscono nel

fitto del bosco”. Vie sinistre, vie “«false» e sbagliate, perché su di esse non «si» va più avanti e non c’è alcun progresso”. La maggior parte dei sentieri sono ignoti e sconosciuti uno all’altro. Portano alla velatezza e sono dimenticati. Solo uno fra di loro ha la possibilità di “diradare il bosco per lasciarlo poi integro nel suo schiudersi”. Ma anche in quelli interrotti e velati è stata “portata e trasportata la legna, che da qualche parte, dimenticata e inaccessibile nella sua origine, consente di accendere un fuoco”. In questo modo anche Heidegger, come l’Esserci che ha scoperto l’evento e il dispiegarsi dell’essenza dell’Essere oltre l’oblio della metafisica, si ritrae patendo la divergenza della differenza, “il pensiero conforme alla storia dell’Essere”, ma sostenendo comunque il peso del Dire e delle possibilità di guadagnare l’Essere nella casa del linguaggio stando sul sentiero interrotto e dimenticato dove “non “si” va più avanti e non c’è alcun progresso”.

BIBLIOGRAFIA

*Per le opere di Martin Heidegger e la numerazione delle pagine delle citazioni si è fatto riferimento alla edizione definitiva della *Gesamtausgabe* pubblicata dall'editore Vittorio Klostermann, Francoforte sul Meno. Per comodità ci si è riferiti a esse nel testo indicando l'anno di uscita della prima edizione tedesca. In bibliografia le indichiamo con l'abbreviazione HG seguita dal numero di uscita nella *Gesamtausgabe*. Le opere postume sono indicate in bibliografia con l'anno della loro pubblicazione e non con quella del periodo in cui è stato redatto il manoscritto da parte dell'autore. Per la corrispondenza con la moglie Elfride cfr. «*Anima mia diletta!*». *Lettere di Martin Heidegger alla moglie Elfride 1915-1970*, a cura della nipote Gertrud HEIDEGGER, figlia di Jörg, primogenito di Martin ed Elfride Heidegger, Genova, Il Melangolo, 2007.

Opere di Martin Heidegger

HEIDEGGER Martin (1927a), *Sein und Zeit*, HG 2, tr.it., (1969), *Essere e tempo*, Torino, Utet.

HEIDEGGER Martin (1927b), *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, HG 24, tr.it., (1989), *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Genova, Il Melangolo,

HEIDEGGER Martin (1929a), *Kant und das Problem der Metaphysik*, HG 3, tr.it., (1981), *Kant e il problema della metafisica*, Roma-Bari, Laterza.

HEIDEGGER Martin (1929b), *Was ist Metaphysik?*, in *Wegmarken (1919-1961)*, HG 9, tr.it., *Che cos'è la metafisica?*, in *Segnavia*, Milano, Adelphi.

HEIDEGGER Martin (1931/32, 1940), *Platons Lehre von der Wahrheit*, in *Wegmarken (1919-1961)*, HG 9, tr.it. (1987), *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, Milano, Adelphi.

HEIDEGGER Martin (1935=1953), *Einführung in die Metaphysik* (corso semestre estivo), HG 40, tr.it., (1968), *Introduzione alla metafisica*, Milano, Mursia.

HEIDEGGER Martin (1936), *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, HG 42, tr.it., (1998), *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, Napoli, Guida.

HEIDEGGER Martin (1938), *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege* (1935-1946), HG 5, tr.it., (1968), *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia.

HEIDEGGER Martin (1944), *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, HG 4, tr.it., (1988), *La poesia di Hölderlin*, Milano, Adelphi.

HEIDEGGER Martin (1946), *Brief über den «Humanismus»*, in *Wegmarken (1919-1961)*, HG 9, tr.it., (1987), *Lettera sull'umanesimo*, in *Segnavia*, Milano, Adelphi.

HEIDEGGER Martin (1955-1957), *Der Satz vom Grund*, HG 10, tr.it., (1991), *Il principio di ragione*, Milano, Adelphi.

HEIDEGGER Martin (1959), *Unterwegs zur Sprache*, HG 12, tr.it., (1973), *In cammino verso il linguaggio*, Milano, Mursia.

HEIDEGGER Martin (1962), *Zeit und Sein* in *Zur Sache des Denkens (1962-1964)*, HG 14, tr.it., (1980), *Tempo e essere*, Napoli, Guida.

HEIDEGGER Martin (1989), *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M., Klostermann, copia manoscritta risalente agli anni 1936 - '38), HG 65, tr.it., (2007), *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi.

HEIDEGGER Martin (2009), *Das Ereignis* (GA 71), corrispondente al numero 71 delle *Opere complete*, copia manoscritta del biennio 1941-42, a cura di Friedrich-Wilhelm Von Herrmann, tr.it., (2017), *L'evento*, a cura di Giusi Strummiello, Milano, Mimesis.

HEIDEGGER Martin (2014), *Schwarze Hefte 1931-1938. Überlegungen II-VI*, a cura di Peter Trawny, (Gesamtausgabe 94), tr.it., (2015), *Quaderni neri 1931-1938. Riflessioni II-VI*, a cura di Alessandra IADICICCO, Milano, Bompiani.

HEIDEGGER Martin, (2015), *Schwarze Hefte. Anmerkungen I-V*, a cura di Peter TRAWNY, periodo 1942-48, Klostermann (Gesamtausgabe 97) marzo 2015.

Opere di altri autori

AMOROSO Leonardo, (1993), *Lichtung. Leggere Heidegger*, Torino, Rosenberg & Sellier.

BIONDI Graziano, 1998, *La ricerca di Heidegger sulla temporalità. Un'ipotesi sul contenuto e i temi della terza sezione della prima parte di «Essere e tempo»*, Milano, Guerini e associati.

- BLUST Franz-Karl (1987), *Selbstheit und Zeitlichkeit : Heideggers neuer Denkansatz zur Seinsbestimmung des Ich*, Würzburg- Rodopi- Amsterdam, Königshausen & Neumann.
- COURTINE Jean Francois, (1994), *Les traces et le passage du Dieu dans les Beiträge zur Philosophie de Martin Heidegger*, in Archivio di Filosofia, n° 1-3, 1994, pp. 519-538.
- DERRIDA Jacques (1994), *Gli spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, Milano, Cortina.
- DERRIDA Jacques (1998), *Cristianesimo e secolarizzazione. Colloquio tra J.Derrida, G.Vattimo, M.Ferraris, V.Vitiello*, Il Pensiero, XXXVII, 2, 21-42.
- DI CESARE Donatella (2014 poi 2016a nuova edizione ampliata), *Heidegger e gli ebrei. I «Quaderni neri»*, Torino, Bollati Boringhieri.
- DI CESARE Donatella (2015), *Heidegger & Sons*, Torino, Bollati Boringhieri.
- DI CESARE Donatella, a cura di, (2016b), *I «Quaderni neri» di Heidegger* Milano, Mimesis.
- DI CESARE Donatella (2017), *Heidegger sui sentieri interrotti. Contro la visione lineare della storia*, recensione a *L'Evento*, Mimesis, “Corriere della Sera”, 21 novembre 2017.
- ESPOSITO Costantino (1984), *Il fenomeno dell'essere. Fenomenologia e ontologia in Heidegger*, Bari, Dedalo.
- FABRIS Adriano (1988), *Filosofia, storia, temporalità. Heidegger e «I problemi fondamentali della fenomenologia»*, Pisa, ETS.
- GORGONE Sandro, (2005), *Il tempo che viene. Martin Heidegger dal Kairós all'Ereignis*, Napoli, Guida.
- GREISCH Jean (1994), *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF.
- GROLLO Sebastiano Galanti (2009), *L'ontologia dei Beiträge zur Philosophie di Heidegger*, Giornale di Filosofia, reperibile on line.
- HAFFNER Sebastian, (2011), *Anmerkungen zu Hitler*, Frankfurt, Fischer.
- HEINZ Marion (1982), *Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie im Frühwerk Martin Heideggers*, Würzburg- Rodopi- Amsterdam, Königshausen & Neumann.
- MARTIN Bernd (1989), *Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*, in *Martin Heidegger und das “Dritte Reich”. Ein Kompendium*, a cura di MARTIN Bernd, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 14-50, in part. pp. 27 sg.

- OPILIK K. (1993), *Transzendenz und Vereinzelung. Zur Fragwürdigkeit des transzendentalen Ansatzes im Umkreis von Heideggers Sein und Zeit*, Freiburg-München, Verlag K. Alber.
- PIETROPAOLI Matteo, (2013), *Ontologia fondamentale e metaontologia. Una interpretazione di Heidegger a partire dal «Kantbuch»*, Milano, Mimesis.
- PIETROPAOLI Matteo (2016a), *Uomini e dèi. Saggi su Heidegger*, Pisa, ETS.
- PIETROPAOLI Matteo, (2016b), *Metafisica dell'esistenza. Il possibile sviluppo metaontologico a partire da Heidegger*, in *Prospettive sulla metafisica. Per i settant'anni del Giornale di Metafisica*, Giornale di Metafisica, 2/2016 (vol. 38), a cura di AGNELLO Chiara – NICOLACI Giuseppe, pp.637-651.
- PÖGGELER Otto (1986), *Tempo ed essere in Heidegger*, in AA.VV., *Heideggeriana. Saggi e poesie nel decennale della morte di Martin Heidegger*, a cura di MORETTI Giampiero, Itinerari, 1-2, pp.35-63.
- PÖGGELER Otto (1992), *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg- München, Verlag K. Alber.
- RESTA Caterina (1996), *Il luogo e le vie. Geografie del pensiero in Martin Heidegger*, Roma, Franco Angeli.
- RESTA Caterina (1998), *La terra del mattino. Ethos, Logos e Physis nel pensiero di Martin Heidegger*, Roma, Franco Angeli.
- RESTA Caterina (2003), *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Torino, Bollati Boringhieri.
- SAFRANSKI Rüdiger (1994), *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, Milano, Longanesi & C.
- SAMONÀ Leonardo, (2002), *La "svolta" e i "Beiträge zur Philosophie": l'essere come evento*, in VOLPI Franco, a cura di (2002), pp. 159-198.
- SASSO Gennaro (1996), *Tempo, evento, divenire*, Bologna, Il Mulino.
- SONG Jae-Woo (1999) *Licht und 'Lichtung': M. Heideggers Destniktion der Lichtmetaphysik und seine Besinnung aufdie Lichtung des Seins*, Gardez Verlag Michael Itschert, Remscheid, 1999.
- STRUMMIELLO Giusi (2017), *Avvertenza della curatrice dell'edizione italiana*, in HEIDEGGER Martin (2017), *L'evento*, Milano, Mimesis, pp. 15-16.
- VATTIMO Gianni (1980), *Introduzione a Heidegger*, Bari, Laterza.
- VATTIMO Gianni (2015), *Non basta un quaderno nero per liquidare Heidegger*, Il Fatto quotidiano, lunedì 14 dicembre 2015.

- VISENTIN Mauro (2015), *Onto-logica: scritti sull'essere e il senso della verità*, Napoli, Bibliopolis.
- VOLPI Franco (2000), *Dizionario delle Opere Filosofiche*, Milano, Bruno Mondadori.
- VOLPI Franco (2002), *Guida a Heidegger. Ermeneutica, fenomenologia, esistenzialismo, ontologia, teologia, estetica, etica, tecnica, nichilismo*, Roma-Bari, Laterza.
- VON HERRMAN Friedrich-Wilhelm (1985), *Zeitlichkeit des Daseins und Zeit des Seins*, in *Subjekt und Dasein: Interpretationen zu "Sein und Zeit"*, Frankfurt, Klostermann.
- VON HERRMAN Friedrich-Wilhelm (1994), *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers "Beiträgen zur Philosophie"*, Frankfurt, Klostermann.
- WOLIN Richard, (2001), *Heidegger's Children*, Princeton, Princeton University Press.
- ZABOROWSKI Holger (2010), *War Heidegger Antisemit? Zu einer kontroversen Frage*, in "Heidegger Jahrbuch", *Heidegger und der Nationalsozialismus. Interpretationen*, (5) 2010, pp. 242-267 (rist. in ZABOROWSKI Holger (2010), *«Eine Frage von Irre und Schuld?»*. *Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*, München, Fischer, 2010, pp. 602-645).