

DIVINAZIONE

SCHELER

Heidegger

CONTAMINAZIONI

Bradley * Winfield

2002

aggiornamenti

Il mistero dell'incontro. Il concetto di fenomeno in Heidegger

Nel suo celebre discorso *Meridian*¹, Paul Celan si volge a ciò di cui i poeti preferiscono tacere – alla poesia. Ascoltiamo le sue parole:

La poesia è solitaria. È solitaria e in cammino. Chi la scrive si consegna ad essa.

Ma la poesia forse non consiste perciò, e dunque già qui, nell'incontro, nel mistero dell'incontro (im Geheimnis der Begegnung)?

Ora, ci imbattiamo forse in tale mistero soltanto nella poesia? Non appartiene esso altresì al pensiero fenomenologico, nella misura in cui questo segue il proprio appello "alle cose stesse", trovandosi così *in mezzo alle cose*?² Se e proprio se risponderemo in modo affermativo a questa domanda, rimarrà questione aperta e controversa il che cosa sia ciò con cui la fenomenologia si incontra. Rimanere aperto e controverso, infatti, significa perdurare come mistero.

Uno dei luoghi più intricati ed enigmatici del pensiero fenomenologico è indubbiamente il §.7, il così detto paragrafo "metodico" di *Essere e tempo*, in cui Heidegger chiarisce il concetto preliminare di fenomenologia. Vi rintracciamo la definizione, tanto citata quanto abusata, di fenomeno: "*Fenomeno*, – il mostrarsi-in-se-stesso –, vuol dire un modo eminente di incontrare qualcosa"³. Ma che cosa vuol dire fenomeno – modo particolare di incontrare qualcosa? È la domanda

¹ Darmstadt, 22 ott. 1960 (consegna del premio Büchner).

² La riflessione seguente andrebbe inserita nel contesto più ampio della riconsiderazione del pensiero fenomenologico nella transizione da Husserl a Heidegger, che prendo in esame, seppur parzialmente, in: *Fenomenologija in vprasanje biti (La fenomenologia e la questione dell'essere)*, Maribor 1993. Un ulteriore stimolo in questa direzione mi è stato dato dalla pubblicazione del breve scritto heideggeriano *Über das Prinzip "Zu den Sachen selbst"*, in: "*Heidegger Studien*" 11, Berlino 1995, p. 5-8.

³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, HGA 2, ed. Vittorio Klostermann (citiamo K.) Francoforte s. M. 1977, p. 41 ed. Niemeyer (citiamo N.), Tubinga 15^a ed. 1979, 2^a rist. 1984, p. 31. [Citiamo secondo la paginazione dell'edizione originale, N., che permette il raffronto con i primi 50 anni dei *S.u.Z.*, e che è riportata anche nell'ediz. K. Alcune tr. it. di testi di Heidegger sono di A. Marini. (N.d.R.)].

stessa, dapprima, a sembrare superflua, giacché la risposta pare in qualche modo già data: “ciò che si manifesta in se stesso”, in termini husserliani l’“evidente”. Tuttavia, il pensiero che abbiamo citato è esso stesso veramente tanto evidente, o questo “manifestar-si” cela in sé un qualcosa di profondamente controverso, un qualcosa che ci chiede di venirgli incontro? L’incontro come tale, come orizzonte dell’incontrare. Nel punto forse più importante della chiarificazione del concetto preliminare di fenomenologia in *Essere e tempo*, che riguarda la deformalizzazione del concetto formale di fenomeno come “ciò che si manifesta in se stesso”, Heidegger si chiede: “Cos’è che, in senso eminente, merita il nome di ‘fenomeno’?” (§. 7, K. p. 47; N. p. 35). Qui egli non domanda, come potrebbe forse parere, circa un particolare contenuto fenomenologico in cui deformalizzare il concetto di fenomeno; è la forma fenomenica stessa, piuttosto, ad essere diventata ora contenuto o, più precisamente ancora, *inter-ferenza contenutistica*. La risposta alla questione proposta suona:

... [è] proprio quello che in prima istanza e per lo più *non* si mostra affatto, ossia quello che, rispetto a ciò che in prima istanza e per lo più si mostra, resta *al coperto* ma, insieme, essenzialmente appartiene a ciò che in prima istanza e per lo più si mostra, anzi ne costituisce il senso e il fondamento. (ivi)

Qui, nel mezzo della cosa stessa, ci imbattiamo nel mistero dell’incontro, nel misterioso gioco di mostrazione e coprimiento che vorremmo indicare formalmente con il nome di *interferenza fenomenologica*. Quest’ultima non solo ci rimanda sotto l’aspetto terminologico alla più nota figura heideggeriana della differenza ontologica, ma è anche concretamente legata ad essa. Infatti, “ciò che, in senso eminente, resta *al coperto* o ricade nel *velamento* o si mostra solo *in modo spostato*, non è questo o quell’ente, ma (...) l’*esser* dell’ente” (ivi). In *Essere e tempo* Heidegger definisce il coprimiento come un modo del velamento (ivi, p. 36), quest’ultimo invece viene definito come il “concetto contrario di ‘fenomeno’” (ivi). A dispetto di tale definizione resta aperto – ovvero, resta un mistero – *in che modo* si coappartengano il fenomeno come ciò che si mostra e il velamento, nella misura in cui esso ne è il concetto contrario, ciò che “non si mostra”; rimane un mistero pure il celarsi dello stesso essere. È però evidente che tanto il “fenomeno” quanto l’“essere” affiorano a partire dall’esperienza interferenziale di ciò che ai Greci si svelò inizialmente come verità – a partire dall’esser allo scoperto, *Unverborgenheit*, – *a-letheia*. Soltanto sulla base di quest’esperienza interferenziale il velamento può essere posto come il concetto contrario di fenomeno, e solamente posto ciò, l’essere può essere esposto come quanto vi è di più velato, quantunque di già svelato in un certo modo, negli enti.

Non si tratta qui di riabilitare una concezione greco-antica della verità; piuttosto, è essa stessa a mostrarsi nella sua dimensione interferenziale quando si seguono i fenomeni stessi, trovando il suo tratto fenomenologico nel lasciar-vedere (*Sehenlassen*) ed il suo riferimento ermeneutico nel lasciarsi-dire (*Sich-sagenlassen*).⁴ La deformalizzazione del concetto di fenomeno si risolve quindi in una

⁴ Nel suo profilo autobiografico *Mein Weg in der Phänomenologie*; in: *Zur Sache des Denkens*, Tubinga 1988, p. 87 (tr. it. in: *Tempo ed essere*, p. 188), Heidegger sottolinea

formulazione apparentemente univoca del rapporto tra l'“essere” e il “fenomeno”, secondo cui “il fenomeno, inteso fenomenologicamente, è sempre e soltanto ciò che esprime l'essere (...) dell'essente”.⁵

Tuttavia, qui dobbiamo muoverci con molta cautela: l'affermazione citata infatti si pone in vista dell'essere *nel differire* dalle cose, anche se la differenza come tale rimane questione aperta. Non abbiamo a che fare, semplicemente, con una ontologizzazione della fenomenologia. Secondo la stessa comprensione heideggeriana della possibilità della ricerca ontologica, ciò non è affatto possibile. Piuttosto vale il contrario: “*l'ontologia non è possibile che come fenomenologia*” (ivi, p. 35). Tuttavia, anche qui la prudenza non deve venir meno. Questa affermazione diventa comprensibile soltanto nel contesto che abbiamo delineato all'interno dell'esposizione dell'esperienza interferenziale dell'esser-allo-scoperto. L'interferenza muta in linea di principio ciò che in conformità alla tradizione filosofica si configura come ontologia, ed anche quanto, all'interno della crisi di tale tradizione, viene ad affermarsi in Husserl come fenomenologia.⁶ Il *rovescio* (Kehre) di principio che da ciò si dispiega è talmente fondamentale, che forse lo stesso Heidegger non ne ha potuto scorgere, in *Essere e tempo*, tutta la vastità e la profondità. Se così non fosse, per quale motivo avrebbe egli prescritto alla propria fenomenologia ermeneutica le lenti di una filosofia scientifica, fatto che in Husserl critica tanto mordacemente?⁷

Quattro anni dopo la sua pubblicazione, Heidegger sottolineerà con una certa veemenza, come tesi programmatica centrale di *Essere e tempo*, il motto: “la filosofia non è scienza”.⁸ La filosofia non è scienza nella misura in cui rimane aperta – alla pari dell'arte – al mistero dell'incontro, se è la cosa stessa che le si rivolge a rimanere, da sempre e per sempre, controversa. È necessaria sì una grande arte del pensiero per renderla presente come un og-getto (Gegen-stand), ma un'arte ancora maggiore è richiesta se vogliamo incamminarci verso l'enigmatica contrada dell'incontro (Gegend des Begegnens). In *Essere e tempo*, tale contrada

particolarmente che “quello che per la fenomenologia degli atti di coscienza si compie come l'auto-mostrarsi dei fenomeni, è pensato in modo ancora più originario da Aristotele, e dal pensiero e dall'esserci greco nel suo complesso, come *aletheia*, come il non-essere al coperto (Unverborgenheit) dell'essente-presente (des Anwesenden), come il suo uscire allo scoperto (Entbergung), il suo mostrar-si (sich-Zeigen). Ciò che le ricerche fenomenologiche hanno riscoperto come l'atteggiamento fondamentale del pensiero, si mostra come il tratto fondamentale del pensiero greco, se non addirittura della filosofia come tale”. Entrambi gli aspetti, quello del lasciar-vedere e quello del lasciarsi dire, comunque, vengono ricoperti in Heidegger dallo slancio del lasciar-essere.

⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 37 <K. 37>.

⁶ L'aspetto *ontologico* di questa trasformazione si può rilevare nella seguente affermazione: ““Dietro i fenomeni della fenomenologia non si trova assolutamente nulla, a meno che non vi si celi qualcosa di destinato a diventare fenomeno”, quello *fenomenologico* invece nelle parole immediatamente seguenti: “È proprio perché i fenomeni, in prima istanza e per lo più, *non* sono dati, che occorre la fenomenologia” (ivi, p. 36 <K. 48>).

⁷ Cf. *Sein und Zeit*, p. 37: “Considerata nel suo oggetto reale, la fenomenologia è la scienza dell'essere dell'ente”.

⁸ M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, HGA 32, Francoforte s. M. 1980, p. 18.

si chiama *oblio dell'essere*.⁹ Conformemente alla spiegazione del concetto di fenomeno e del suo opposto, l'"oblio" è definito come un modo del velamento.¹⁰ L'interferenza fenomenologica ci introduce quindi all'esperienza della differenza ontologica. A riprova di ciò, volgiamoci alle opere successive, nelle quali Heidegger definisce la differenza ontologica mediante i termini *Zwiefalt*, *Austrag* e *Unterschied*. La differenza tra l'essere e l'ente si dispiega nel gioco, ovvero nello *Zwischenspiel* di coprimonto e scoprimonto. In quest'ottica la domanda sul compito della fenomenologia ermeneutica nell'esplicazione del fenomeno dell'essere non si è ancora potuta delineare in modo marcato in *Essere e tempo*, poiché non si è ancora ben configurata la questione del gioco combinato del coprimonto e dello scoprimonto, nella misura in cui tale gioco serba il mistero dell'incontro. Dovremmo forse considerare l'occultarsi, il celarsi del coperto come un qualcosa che è reso possibile in virtù del lasciar-vedere fenomenologico, un qualcosa da far risalire addirittura con la forza, se pare necessario, all'essere-svelato dell'evidente? Il pericolo è che, a causa della violenza della trasposizione metodica, il celarsi del coperto non si lasci esprimere. Oppure, dovremmo magari abbandonare l'evidenza del vedere a favore di questo "celarsi", che sarebbe esprimibile solo come mistero? In questo modo, però, ci esponiamo ovviamente all'accusa di scarsa chiarezza scientifica e di misticismo.¹¹

A mio parere ci si offre tuttavia ancora una terza via, e sono convinto che essa sia prettamente fenomenologica: il lasciar-si all'interferenza di coperto e scoperto. In questo caso è necessario abbandonare il "metodo", nel quale tutti gli incontri sono concordati già anticipatamente sul piano trascendentale, per potersi muovere liberamente per la contrada dell'incontro. Tale contrada ci dona l'esperienza di una via che non è possibile torcere in modo metodico (*methodos*), una via che porta però con sé l'inesauribile forza del pensiero (*Denken*), della poesia (*Dichten*) e del ringraziamento (*Danken*):

Per il pensiero meditativo [invece] la via rientra in quella che chiamiamo la contrada. La contrada, in quanto si fa incontro, è all'incirca la patente chiarita nella quale si libera a un tempo ciò che è rischiarato e ciò che si copre. Questo momento patente-coprente della contrada è quel moto d'avvio dal quale scaturiscono le vie che appartengono alla contrada.¹²

Più il pensiero di Heidegger sprofonda negli oscuri abissi della questione dell'essere, maggiormente la fenomenologia si svincola dal metodo, diventando

⁹ L'essere vi viene intravisto nella sua differenza dall'ente – in senso formale nella sua differenza ontologica.

¹⁰ Cf. *Sein und Zeit*, p. 47 <N. 35>. A mio parere, questo momento fenomenologico è di importanza decisiva anche per la traduzione heideggeriana di *aletheia* come "svelatezza", a dispetto della traduzione *ad litteram* "non-dimenticanza". L'oblio dell'essere significa allora soprattutto che l'essere stesso rimane consegnato a un velamento.

¹¹ Accusa, questa, che non di rado colpisce l'ultima produzione heideggeriana.

¹² M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, p. 197.

via, strada, cammino; il “tema” recede per il darsi della “contrada”¹³ in una trasfigurazione dell’esperienza orizzontale del mondo.¹⁴

In *Essere e tempo*, Heidegger comprende la fenomenologia, in modo piuttosto univoco, come il metodo scientifico della filosofia e addirittura come il suo unico metodo. Conformemente a ciò, pure il suo lasciar-incontrare viene compreso metodicamente, nella triplice strutturazione fondamentale di Ausgang, Zugang e Durchgang.

Il modo dell’incontro dell’essere e delle strutture d’essere nella modalità del fenomeno, deve essere *ricavato* dagli oggetti stessi della fenomenologia. Perciò sia il *punto di partenza* (Ausgang) dell’analisi che *l’accesso* (Zugang) al fenomeno e il *cammino* (Durchgang) attraverso i velamenti predominanti richiedono una particolare garanzia metodica.¹⁵

Questi elementi di metodo del procedimento fenomenologico ci sono noti dal ciclo di lezioni *I problemi fondamentali della fenomenologia* con il nome, rispettivamente, di riduzione, costituzione e distruzione. Tuttavia, che cosa costituisce la condizione intrinseca della possibilità del lasciar-incontrare, determinando così anche la fenomenologia ermeneutica come una particolare modalità metodica di quest’ultimo?

Soffermiamoci sullo stesso termine “Begegnenlassen”, “lasciar-incontrare”. Il verbo tedesco “begegnen” rimanda alla preposizione “gegen”, “contro”, “verso”, la quale può assumere anche la funzione di prefisso, ad esempio nel termine “Gegensatz” (“contrario”), oppure può fungere da base per la costruzione diretta di un sostantivo, come accade per “Gegner” (avversario). Si può rilevare come in *Essere e tempo* tale tema compaia in tutta una serie di termini – da “Gegenwart” a “Gegenwärtigen”, da “Vergegendwärtigen” a “Gegenstand” e “Gegend” – che assumono un particolare rilievo fenomenologico proprio in connessione a “Begegnenlassen”, al lasciar-incontrare.

In questa cornice pare quindi necessario prendere in esame pure l’uso del verbo “begegnen” all’interno di *Essere e tempo*. Perché Heidegger avrebbe scelto proprio tale termine? A una lettura attenta è assai improbabile che sfugga l’intenzione di sottrarsi, in tal modo, alla duplicità di datità immanenti e trascendentali, dunque allo scarto tra la coscienza e la realtà, che tanto grava sulla filosofia husserliana, e non su questa soltanto. Ad esempio, pure il padre della fenomenologia slovena France Veber sottolinea tra le tesi principali della sua ultima opera maggiore, *Vprasanje stvarnosti* (*La questione della realtà*), confronto

¹³ Questa è la tesi di F.-W. von Herrmann, *Weg und Methode*, Francoforte s. M. 1990.

¹⁴ Cf. K. Held, *Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie*, in: *Heidegger und die praktische Philosophie*, hrsg. v. A. Gethmann-Siefert und O. Pöggeler, Francoforte s. M. 1988, p. 111-38. La differenza tra il pensiero rappresentativo e calcolante e quello meditativo (sinnendes Denken), tra il mondo come orizzonte dei fenomeni e il mondo come dispiegarsi della contrada, deve essere provato dalla fenomenologia ermeneutica nell’incontro con il mistero dell’incontrare. Nel prosieguo mi propongo di delineare brevemente questo spostamento dal “lasciar-vedere” metodologicamente improntato, alla distensione dei cammini nella contrada.

¹⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 36 <K. 49>.

critico sia con la Gegenstandstheorie di Meinong sia con la fenomenologia husserliana, che “di fatto, “cosa” (*zadeva*) sta a significare ciò in cui urtiamo nel nostro operare o nel nostro agire, i “fenomeni”, invece, si presentano, sono posti davanti agli occhi, sono da vedere...”¹⁶ Veber insiste sul contrasto tra l’“impatto” della cosa ed il “presentare” del fenomeno. Se limitiamo già previamente il “mondo dei fenomeni” al campo della coscienza, con ciò già delimitiamo inadeguatamente la questione del fenomeno del mondo. Tuttavia, proprio questa è una delle questioni principali di *Essere e tempo*. Con tutta probabilità essa è pure la stessa *questione essenziale* della fenomenologia.

Heidegger intende liberare il fenomeno del mondo anteriormente ad ogni sua “datità di coscienza” sulla base della nostra situazione esistenziale in esso. Soltanto con l’essere-nel-mondo esistente può prender corpo ciò che è stato chiamato interferenza fenomenologica, anche se in *Essere e tempo* non sembrerebbero ancora del tutto liberati la contrada dell’incontro e, di conseguenza, il fenomeno del mondo¹⁷. L’essenziale, comunque, è già espresso: “Il mondo non è in se stesso un ente intramondano; tuttavia esso determina questo ente in modo tale da far sì che possa essere incontrato e mostrarsi svelato nel suo essere, solo perché “c’è” mondo”.¹⁸ “Ma come “c’è” mondo?” (ibidem). Come si può incontrare ciò che rende previamente possibile l’incontro stesso? Questa domanda affiora nel contesto del confronto con la naturalizzazione moderna del mondo, che Heidegger esamina nell’interpretazione ermeneutica del concetto cartesiano di *res extensa*. Le naturalizzazione è la sede della “natura”. La critica della naturalizzazione del mondo ci pone in tal modo di fronte alla relazione tra mondo e natura. Il problema che questa relazione presenta diventa ancor più marcato in riferimento alla domanda se e in che modo la natura si possa incontrare come tale.

In numerosi luoghi di *Essere e tempo* ci imbattiamo nell’espressione: “ente incontrabile intramondano”¹⁹, la quale ci invita di per sé alla riflessione sulla possibilità che ci sia, accanto ad esso, anche qualche ente extramondano. Ovviamente, questa possibilità è da scartare, se il mondo designa, fenomenologicamente, il “*come*” dell’incontrare. Tuttavia, secondo Heidegger, ciò accade in un certo qual modo per la “natura”. Già nelle lezioni che risalgono al periodo *di poco anteriore* alla pubblicazione di *Essere e tempo*, intitolate *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo* (1925) possiamo leggere:

L’intramondano può comparire solo se esiste il mondo, vale a dire l’esserci. La natura invece può essere anche a modo suo, senza comparire nella modalità intramondana, senza che esista l’esserci dell’uomo e quindi il mondo. E poiché la natura è presente *da sé*, l’esserci la può incontrare all’interno del mondo.²⁰

¹⁶ F. Veber, *Vprasanje stvarnosti*, Lubiana 1939, p. 452.

¹⁷ Pur comparendo di rado, il termine *Gegend* ha in *Essere e tempo* il significato centrale di “*Wohin des möglichen zeughaften Hingehörens*”.

¹⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §. 16, p. 72 <K. 97>.

¹⁹ Un ente siffatto è incontrabile da un altro ente, l’unico ad essere situato nella modalità dell’essere-nel-mondo esistente. Ne vedremo le implicanze fra breve.

²⁰ M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, HGA 25, p. 19.

Questo margine dell'incontro risalta in modo ancor più netto nelle lezioni immediatamente posteriori alla pubblicazione di *Essere e tempo*, intitolate *I problemi fondamentali della fenomenologia*:

Alla natura svelata, cioè all'ente nella misura in cui ci intratteniamo con esso in quanto svelato, appartiene l'essere già in un mondo; tuttavia, all'essere della natura non appartiene l'intramondanità.²¹

In *Essere e tempo*, similmente a quanto accade alla corporeità ed in parte pure al linguaggio, Heidegger è piuttosto parco nell'esplicare il modo d'essere della natura. Ad ogni modo, vi risalta l'importanza decisiva della struttura esistenziale della *Befindlichkeit*.²² Perciò, per quanto concerne il rapporto tra il "mondo" e la "natura", si potrebbe dire che l'inabitare dell'uomo, che si esporta nella modalità dell'essere-nel-mondo, viene già sempre ap-portato dalla "natura". La natura acquisisce così il carattere di un particolare accadere che precede ogni storia: ad ogni modo, tale questione non viene ancora esplicitata in *Essere e tempo*, ma si delinea solo *successivamente*, nella ricerca più dettagliata del carattere svelante delle tonalità fondamentali, nella misura in cui ad esse compete un qualcosa come un velarsi originario. Accanto a ciò diventa più decisa anche la rilevanza fenomenologica della rivelazione della "natura" come *physis* nel cominciamento greco.²³ Già nelle lezioni del 1929/30 sui *Concetti fondamentali della metafisica*, Heidegger la dipinge come "il prevalere universale dell'ente, che co-afferra concettualmente in sé il destino dell'uomo e la sua storia", e addirittura "in un certo modo include in sé anche l'ente divino".²⁴ La *physis* designa qui, originariamente, l'evento interferenziale dell'aprimo che in sé si cela.²⁵

In *Essere e tempo*, nell'ambito dell'abbozzo interpretativo della temporalità, l'interferenza fenomenologica viene investita del senso temporale estatico-orizzontale:

La percezione in senso largo lascia incontrare "in carne ed ossa" l'ente allamano e l'ente sottomano così come appaiono. Questo lasciar-incontrare

²¹ M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, HGA 24, p. 240.

²² Heidegger sottolinea questo fatto nello scritto *Vom Wesen des Grundes*: "La natura non è un qualcosa che noi possiamo incontrare nell'ambito del mondo-circostante, né la si può incontrare primariamente come qualcosa con cui ci *teniamo in rapporto*. La natura è originariamente patente nell'esserci in quanto esso esiste come un trovarsi tonalizzato *in mezzo all'ente*. Ma poiché il trovarsi (la *dejezione*) appartiene all'essenza dell'esserci, e si esprime nell'unità del pieno concetto di *cura*, è solo da qui che si può trarre la *base* per il *problema* della natura." (HGA 9, p. 155-6, n. 55).

²³ Questa rilevanza fenomenologica della *physis*, in *Essere e tempo* è rimasta preclusa. Soltanto nello scritto *Introduzione alla metafisica* Heidegger indica il probabile legame etimologico tra le radici indoeuropee dei verbi *phainesthai* e *phyein* (cf. HGA 40, p. 76). Si potrebbe constatare qualcosa di simile riguardo al rapporto *physis-logos-aletheia*.

²⁴ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, HGA 29/30, Francoforte s. M. 1983, p. 39 (tr. it. p. 38/39).

²⁵ Cf. in particolare *Vom Wesen und Begriff der physis*, in: *Wegmarken*, Francoforte s. M. 1978, p. 297-99.

si fonda nel presente. È il presente a offrire l'orizzonte estatico all'interno del quale l'ente può *esser-presente* in carne ed ossa.²⁶

Il rapporto tra il lasciar-incontrare e la temporalità, che qui è solo tratteggiato, viene analizzato più nei dettagli nel *Kantbuch* (1929): "Ciò che si offre nell'incontro è già, a sua volta, inglobato fin dal principio nell'orizzonte del tempo, il quale viene tenuto dinanzi nell'intuizione pura"²⁷. Ma che ne è di questo stesso orizzonte? Porsi tale questione significa non interpretar più l'interferenza fenomenologica in senso estatico-orizzontale, bensì esaminare viceversa lo stesso orizzonte del tempo a partire dall'interferenza fenomenologica, cioè in quanto ciò che appartiene al gioco dello scoprimento che in sé si cela.²⁸

Tutto ciò emerge con particolare chiarezza nello scritto *Sull'essenza della verità*.²⁹ L'orizzonte come ciò che rende possibile è qui subordinato alla capacità di *celarsi* dell'ente nella sua totalità; stando a Heidegger

il coprimento dell'ente (...) è più antico anche dello stesso lasciar-essere che, mentre scopre, già tiene al coperto e si tiene in rapporto al coprimento (ivi, p. 193).

Il coprirsi del coperto che si dispiega nel gioco interferenziale del coprire e dello scoprire, qui ci apostrofa come mistero: non come "un particolare mistero relativo a questa o a quella cosa, ma dell'unico fatto che in generale il mistero (il coprimento del coperto) pervade e domina come tale l'esser-ci dell'uomo" (ivi). Questo mistero che si delinea fenomenologicamente come il coprirsi del coperto può essere a ragione chiamato il mistero dell'incontro. Il fenomeno – ciò che incontra in modo particolare nella modalità del mostrarsi – mantiene una tensione col coprimento che non può essere eliminata da alcuna pretesa di-mostrativa, per quanto poderosa essa possa essere. Tale costellazione assume ancor maggior rilievo, forse, nello scritto *L'origine dell'opera d'arte* (1935):

Ogni ente che incontriamo e che ci accompagna sottostà a questa singolare natura oppositoria dell'esser presente, poiché nel contempo si ritira nel

²⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 458.

²⁷ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Francoforte s. M. 1973, p. 77 (tr. it. p. 72).

²⁸ Il tempo, in questo senso, non è ciò che rende possibile il coprimento, ma è piuttosto un suo testimone. Questo ci viene indicato, a suo modo, dal termine *Gegen-wart*. La *Gegenwart* in un certo senso è costitutiva per il *Begegnenlassen*, dall'altro però è essa stessa istituita come *Gegen-wart* dalla *offene Gegend des Begegnens*. ["testimone" – nella versione slovena del presente testo c'è un gioco (di parole, ma non solo) intraducibile tra "presenza" (*pricujocnost*) e "testimone" (*prica*). N.d.T.]

²⁹ M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, in: *Wegmarken*, cit., p. 181-2. Tale scritto dapprima si dispiega a partire da un piano trascendentale, per andare poi incontro all'apertura dell'ente nella sua totalità: "Questo apparire della cosa, nell'attraversare l'incontro, si attua entro un aperto, la cui apertura non è creata dal rappresentare, ma viene da esso via via occupata e assunta solo come un campo di riferimento" (tr. leggermente differente da quella che troviamo in: *Segnavia*, p. 140 – "in-controllo" per *Ent-gegen* al posto di "di fronte").

coprimento. La chiarità in cui l'ente si mantiene è parimenti un
coprimento.³⁰

Con la definizione dell'apertura come chiarità (Lichtung) e coprimento (Verbergung), si evidenzia anche la dimensione intermedia dell'interferenza fenomenologica; la chiarità che si copre viene definita da Heidegger come un Centro aperto: "questo Centro aperto non è quindi circondato dall'ente; al contrario, è questo Centro che – come il nulla, noto a mala pena – circonda ogni ente" (ivi).

Ma c'è un passo ulteriore. L'opposizione dell'esser-presente, la chiarità che si copre, il Centro aperto che tutto circonda, sono intravisti a partire dall'interferenza, cioè dal reciproco sostenersi e dirimersi di mondo e terra. Con il termine "terra" Heidegger pensa in modo ancor più fondamentale, cioè proprio a partire dall'interferenza fenomenologica, ciò che chiamiamo, con significativa plurivocità, "natura", e ciò che si mostrò ai greci come *physis*:

La Terra è ciò a cui il sorgere (Aufgehen) riconduce tutto ciò che sorge, in quanto tale, al coprimento. In ciò che sorge essenza la Terra come il coprente. (ivi, p. 31; HGA, 28)

Ma neppure qui la dimensione interferenziale dello svelamento che in sé si cela ed il suo mistero che ci avvolge non sono ancora liberati del tutto come luogo d'incontro nel mondo. Non è sufficiente sottolineare l'opposizione di terra e mondo e l'apertura conflittuale tra di essi, bensì è necessario ancora mostrare come questo Centro aprente si schiuda nel mondo come luogo dell'incontro. In mezzo, nel centro del mondo significa: sulla terra sotto il cielo. Ciò presuppone invero l'esperienza del mondo come contrada (Gegend), su cui si svolge liberamente il gioco di specchi della terra e del cielo, dei mortali e degli dei.³¹ La voce "contrada" non designa il mondo, bensì la particolare modalità di incontro del mondo che è accessibile in una straordinaria rilassatezza. L'uso heideggeriano del termine si chiarisce in un'importante luogo delle lezioni su Eraclito del 1943/44. "Gegend" ovvero "Gegnet" in dialetto tirolese viene accostata al greco *chora* e *chaos*.

I termini *chora* e *chaos* rinviano a *chao* (da cui *chaos*), spalancarsi, squadernarsi, schiudersi, aprirsi; e *chora*, intesa come territorio circostante (die umgebende Umgegend), è quindi la "contrada" (Gegend).³²

³⁰ M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerks*, in: *Holzwege*, Francoforte s. M. 1950, p. 41-2 (HGA 5, 1977, p. 40), tr. it. *Sentieri interrotti*, p. 38 (tr. leggermente differente: "chiarità" al posto di "illuminazione" per Lichtung).

³¹ Cf. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, p. 15. Esperita a partire dalla contrada interferenziale, la quadratura del mondo non è – e Heidegger lo sottolinea – né l'*universum* della storia e della natura, né l'ambito della creazione, e nemmeno il cosmo come totalità di ciò che è presente. Piuttosto, il mistero è la sede dell'essere in cui l'esistere è la cosa più inquietante e meno familiare.

³² M. Heidegger, *Der Anfang des abendländischen Denkens (Heraklit)*. *Logik. Heraklits Kehre vom Logos*, HGA 55, Francoforte s. M. 1979, p. 335; tr. it. di F. Camera, *Eraclito*, Milano, Mursia, 1993, p. 219.

Questo chiarimento appartiene al più ampio contesto della caratterizzazione eraclitea del *logos* come *panton kechorismenon*.³³ Il significato della parola “Gegend” viene chiarito ancor più da vicino come “l’ambito aperto e la vasta distesa (Weite) nella quale qualcosa prende dimora, dalla quale proviene, dalla quale si allontana e alla quale si avvicina”.³⁴ Nel ripensamento del *logos* eracliteo Heidegger mantiene la vicinanza di Gegend, “contrada”, e di Gegenwart, “presenza”:

Il *logos* (...) è la presenza nella quale tutto e ogni cosa viene riunita e custodita e dalla quale – in quanto è la contrada per eccellenza – ogni cosa nasce e riceve il suo sorgere e il suo tramontare, il suo manifestarsi e il suo dileguarsi. (ivi, p. 338)

Accanto a ciò, l’espressione *kechorismenon* viene intesa da Heidegger come il dominio della differenza tra essere ed ente. Questa differenza viene incontro (gegnet) come contrada nel modo della chiarità (Lichtung) che in sé si oscura. Ci troviamo dunque nella dimensione dell’interferenza fenomenologica che qui non è più ancorata soltanto orizzontalmente, ma assume una traboccante pluralità di aspetti.

Allo stesso periodo circa risale anche *Anchibasie*.³⁵ La terza sezione di tale scritto fu pubblicata per la prima volta nel 1959 con il titolo *Zur Erörterung der Gelassenheit*, l’opera intera invece soltanto nel 1995 (HGA 77). La parte pubblicata inizialmente riguarda la differenza tra l’esperienza fenomenologica del mondo come orizzonte della rappresentazione e come contrada dell’incontro: “L’orizzontalità è così solo il lato a noi rivolto di uno spazio aperto che ci circonda...”³⁶ Nell’apertura dell’orizzonte il lasciar-incontrare è sempre possibile, ma senza esser esperito come il mistero del trattenersi dell’uomo sulla terra sotto il cielo, cioè in mezzo al mondo. Infatti lo esperiamo così soltanto nella discesa rilassata verso la contrada dell’incontro – *Gelassenheit zur Gegend*. In tale rilassatezza è la contrada, venendoci incontro, ad abbracciarci. Noi la esperiamo come l’ampiezza della distensione: “il piano è il raccogliente recedere verso il coprimento nell’ampio trattenimento della distesa” (ivi, p. 40). Questo pensiero esprime a rovescio, dal lato rivolto nella direzione a noi opposta, il motto fenomenologico “alle cose stesse!”. Nella vastità della distesa si apre una via del pensiero, incomparabilmente più ricca del metodo scientifico. C’è bisogno di tale via – ora non ha più grande importanza chiamarla fenomenologia – nel tempo della povertà del mondo. La povertà del mondo si mostra nel continuo dileguarsi del mondo proprio (Heimwelt) da una parte e nell’estirpazione dell’estraneo dall’altra.

Il tempo della povertà del mondo non è dominato da forze oscure e ignote, ma, paradossalmente, da un bisogno stranamente familiare di perspicuità, cui in senso

³³ Cf. Eraclito, fr. 108.

³⁴ M. Heidegger, *Eraclito*, cit., p. 219.

³⁵ M. Heidegger, *Anchibasie. Ein Gespräch selbdritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen*, HGA 77, Francoforte s. M. 1995.

³⁶ M. Heidegger, *Zur Erörterung der Gelassenheit (Aus einem Feldweggespräch über das Denken)*, in: *Gelassenheit*, Pfullingen 1959, p. 37.

planetario ed interplanetario corrisponde ciò che vediamo ancora in modo abbozzato come la civiltà dell'informazione con la sua cultura mediale. Questo bisogno di perspicuità si accompagna a una coscienza ecologica rivolta alla purificazione, che oggi stiamo cercando di rendere quanto più familiare ci è possibile. Ma la verità di questa coscienza non risiede forse nel mondo-circostante dell'uomo? Che ne è dell'impudicizia che proviene dal nostro mondo proprio, dalla sede del nostro *ethos*, diffondendosi per tutto l'universo?

Vorrei ricordare come non soltanto le scoperte antropologiche, ma anche il mito biblico della cacciata dal paradiso e quello protagoreo a proposito della nascita della cultura comprendono l'uomo come essere del pudore. L'uomo trova il pudore tanto naturale quanto il riso ed il linguaggio; ciononostante, fenomenologicamente, esso non è un che di naturale o acquisito culturalmente. Il pudore è possibile solo in un essere che è esposto, nella sua essenza, allo scoprimento. Quando abbiamo pudore, sentiamo il bisogno di coprirci, di velarci. Il pudore è il modo più diretto con cui l'uomo risponde, celandola, alla sua esposizione essenziale allo scoprimento. Con il crescente bisogno di trasparenza di tutto e di tutti, che apparentemente purifica il mondo, pur in modo sempre più impudico, va scomparendo anche il senso del pudore e cresce la spudoratezza.

La fenomenologia non può decidere se dal senso del pudore consegua una qualche responsabilità etica o addirittura una morale del pudore, poiché una tale decisione è sempre una questione individuale. Tuttavia, essa può indicare ciò di cui è fondamentalmente responsabile, nella misura in cui ne risponde essenzialmente: il gioco interferenziale dello "scoprimento che si copre" serba il mistero dell'incontro. Esso ci fa presagire la mirabile misura dell'essere, che il poeta sloveno Srečko Kosovel³⁷ canta con queste parole:

»Cudezev ni. Vse, kar je, je cudez«
("Non ci sono miracoli. Tutto ciò che è, è un miracolo")

Traduzione di Jan Bednarich

³⁷ Srečko Kosovel nacque a Sesana nei pressi di Trieste nel 1904 e morì giovanissimo, appena ventiduenne, nel 1926. Considerato uno dei maggiori lirici sloveni, nelle sue poesie si rivolse a questioni sociali ed esistenziali, ma soprattutto dipinse la sua scabra terra, il Carso, tingendola del presagio di una fine prematura. (N.d.T.)