

## Indice

Introduzione.....	2
I. sentieri tortuosi della <i>Kehre</i> : l'oblio dell'essere nel pensiero.....	5
1.1 Aurora: Platone e la metafisica.....	5
1.2 Essere e pensiero.....	15
1.3 Essere ed esserci: l'apertura della <i>Lichtung</i> .....	18
1.4 Essere e Niente.....	20
1.5 La verità dell'essere.....	22
II. Uno sguardo retrospettivo: la trascendenza tra fondamento e sprofondamento.....	26
2.1 Verità e fondamento.....	26
2.2 Trascendenza e libertà per il fondamento.....	34
2.3 La misura della differenza: dal fondamento allo scacco del fondamento.....	40
Conclusione.....	44
Bibliografia.....	47

## Introduzione

*Unico fra tutti gli enti, l'uomo,  
chiamato dalla voce dell'essere,  
esperisce la meraviglia  
di tutte le meraviglie:  
che l'ente è.*  
Martin Heidegger

La questione dell'essere è forse il problema più tremendo con cui l'uomo abbia originariamente da fare i conti: dal momento in cui viene al mondo, gli sta di fronte il fatto inaggrabile *che* le cose *sono*. A monte di tutti i singoli attributi o determinazioni, dell'esser le cose così e così, sta il puro e semplice fatto del loro esserci: cosicché la filosofia, che ha da farsi carico radicalmente di ciò che è problematico ed enigmatico, lungi dal potersi situare come le altre discipline entro prospettive regionali e particolaristiche sull'ente, deve innanzitutto interrogarsi sull'essere. Da considerazioni come queste muove tutto il pensiero di Martin Heidegger, che ha voluto essere, nelle sue ramificazioni e nei suoi mutamenti, una riproposizione di tale problema nella sua interezza e in tutta la sua carica problematica. Quest'ultima s'impone in particolar modo in un panorama teorico in cui vengano a saltare gli assunti metafisici fondamentali che hanno governato tutta la storia della filosofia occidentale: la logica della creaturalità, l'inseità e autonomia a livello ideale dei valori, l'idea che le cose siano determinate da nessi causali indagabili, i principi d'identità e di ragione. Ciò che importa, al di là delle singole acquisizioni, specialmente moderne, che vengono abbandonate o delegittimate, è che è il terreno stesso su cui si impianta la riflessione a farsi sdrucchiolevole: cade in primo luogo la certezza che l'essere sia sistematizzabile dentro un'architettura ordinata, senza crepe, in cui ogni cosa sta pacificamente al suo posto ed è nella trasparenza per il pensiero. Dentro questa prospettiva va considerato il pensiero di Heidegger, che ha aperto un orizzonte di riflessione originale per la filosofia contemporanea, influenzando su alcuni dei più importanti pensatori che vi hanno dato il loro contributo. Nella messa in crisi di tutta una concettualità lungamente mantenuta come orientativa per il pensiero, oltre che di modalità di approcciarsi ai fenomeni sempre viziate da pregiudiziali, il pensiero di Heidegger apre a spazi di riflessione dapprima inesplorati; esso si assume il compito di tratteggiare nuovi orizzonti, maturare la problematicità delle cose sondandone le profondità, intraprendere un cammino verso ciò che è ancora da pensare.

In questo modo, come avviarsi per un cammino, come essere in cammino, Heidegger ha sempre compreso il proprio pensiero. [...] Quel cammino che Heidegger percorre diviene, da parte sua, un segnava sul cammino che ognuno deve percorrere da sé.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Otto Pöggeler, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, trad. it. a cura di Giuseppe Varnier, Napoli: Guida editori, 1991, pp. 9-10.

Questo lavoro di ricerca ha come intento di incamminarsi per alcuni tratti dei sentieri percorsi da Heidegger tra la fine degli anni Venti e l'inizio degli anni Trenta del Novecento, ripercorrendone le torsioni e i cambi di rotta, misurandone le distanze, restituendone la profondità. Il percorso che si è scelto di intraprendere segue un tracciato retrospettivo: a partire dalle prime riflessioni maturate da Heidegger negli anni successivi a *Essere e tempo*, fa un passo indietro per cogliere quale discontinuità essenziale si venga determinando rispetto agli scritti precedenti. Il primo capitolo è dedicato in particolar modo alla disamina di due testi: *L'essenza della verità*<sup>2</sup> e *La dottrina platonica della verità*; in essi viene facendosi strada quella svolta di pensiero che poi connoterà, sviluppandosi in molteplici direzioni, tutte le riflessioni heideggeriane successive, che mettono capo alla convinzione secondo la quale l'intera vicenda della metafisica occidentale corrisponde alla storia dell'essere. Questa vicenda vede i suoi albori con Platone: il suo pensiero, che fissa l'essere nell'idea e la verità nell'adeguazione scaturisce dal compiersi di un accadimento che segna destinalmente tutta la storia a venire. Attraverso l'interpretazione del mito della caverna e del *Teeteto*, Heidegger scava al fondo dei testi platonici per ritrovare le tracce di ciò che vi giace sotterraneamente come impensato: l'essere nella sua verità. Tutto il discorso si impianta sulla considerazione del rapporto tra essere e pensiero: ad accomunare ogni metafisica è il presupposto che le cose siano accessibili nella trasparenza del *logos*; l'essere dell'ente, sublimato nell'idea, è ciò che si dà nella disponibilità per il pensiero rappresentativo. Verità e non verità, entro questa prospettiva, divengono proprietà del giudizio contrapposte ed alternative. Heidegger fa franare dalle fondamenta tutto l'edificio teorico della metafisica pensando l'essere nella dinamica del suo donarsi e del suo contestuale sottrarsi al pensiero. Non si dà propriamente uno scollamento tra essere e pensiero, ma una relazione ambigua: tanto l'essere vincola a sé l'uomo, altrettanto lo abbandona e lo getta nella dimenticanza. L'esserci si scopre come un viandante destinato a smarrirsi e ad errare per sentieri che lo conducono sempre lontano dalla meta. Alienato presso l'ente, soltanto nel Niente può intravedere il trapelare dell'essere. L'ultima parte del capitolo è dedicata pertanto alla tematizzazione della negatività dell'essere in *Che cos'è metafisica?*: come si vedrà, la prolusione del 1929 assume un rilievo particolare in quanto pone le premesse, con il radicalizzarsi della differenza ontologica, per la svolta incipiente cui Heidegger va incontro.

Se il primo capitolo costituisce un tentativo di dispiegare l'orizzonte entro cui si muove Heidegger dopo la *Kehre*, il secondo capitolo si propone di far emergere quali conseguenze porti con sé il mutamento di prospettiva. Al fine di coglierne l'ampiezza, viene presa in esame un'opera

<sup>2</sup> Il testo cui si fa riferimento è il resoconto di un corso tenuto da Heidegger presso l'Università di Friburgo nel semestre invernale tra il 1931 e il 1932: non va pertanto confuso con l'omonima conferenza pronunciata nel 1930.

del 1928, *L'essenza del fondamento*, che è ancora in linea con le acquisizioni fondamentali di *Essere e tempo*. È a partire dalla messa in dialogo fra queste due opere che può delinarsi un quadro sufficientemente ampio per un confronto critico retrospettivo: come si vedrà, al centro della riflessione tanto sulla verità quanto sul fondamento sta, in questi due scritti heideggeriani che precedono la *Kehre*, la trascendenza dell'esserci. Ciò che si vuole mettere in rilievo, attraverso la disamina della concezione della verità in *Essere e tempo* e del fondamento nell'*Essenza del fondamento*, è che a quest'altezza della produzione teorica heideggeriana al *Dasein* pertengono ancora tutte le prerogative fondazionali. La verità, così come la non verità, sono ricondotte all'apertura della comprensione dell'esserci, che rivela gli enti in quanto enti e li assume dentro un progetto di senso: come suo esistenziale, viene a dipendere integralmente dalla costituzione ontologica dell'essere-nel-mondo. Sempre entro questa prospettiva, il principio di ragione di Leibniz è fatto cadere riportando l'essenza del fondamento al triplice comportamento fondante della libertà dell'esserci: l'origine trascendentale della verità ontologica, del "perché" in generale, fa capo all'essenza di quell'ente che, come progetto gettato, ha da fondarsi e da fondare, in quanto privo di fondamento, abisso senza fondo. Tutte le verità e tutti i fondamenti riposano in ultima istanza quanto alla loro possibilità intrinseca sull'orizzonte fondativo della trascendenza nei modi del suo concreto articolarsi: queste prerogative con la *Kehre* verranno a franare. La tesi che s'intende sostenere, infatti, è che con la svolta si determini un momento fratturale, di discontinuità essenziale, entro il concetto di trascendenza: trovandosi a sprofondare dentro una vicenda storico-destinale, dischiusa dalla verità dell'essere come evento, che ne decide il disporsi disponendolo all'oblio e al persistere alienato presso ciò che si offre come non nascosto, il carattere trascendente dell'esserci è messo in scacco. Il salto dentro l'abissalità dell'essere pensato nella sua verità iniziale porta ad un decentramento del *Dasein*, la cui apertura si scopre prender corpo sempre dentro un'apertura già aperta, ossia nella *Lichtung* dell'essere.

## Capitolo I

### I sentieri tortuosi della *Kehre*: l'oblio dell'essere nel pensiero

*La storicità è condizionata per sempre  
all'errore ed all'errare in sentieri  
che sono sì nel bosco dell'essere, ma  
sempre e necessariamente fuori strada.*

Pietro Chioldi

#### 1.1 Aurora: Platone e la metafisica

*L'essenza della verità* è un corso tenuto da Heidegger nel semestre invernale del 1931/32 presso l'Università di Friburgo; alla prima parte di questo corso risalgono anche le riflessioni esposte ne *La dottrina platonica della verità*, che fu tuttavia composto solo più tardi, nel 1940. A questi due testi si farà principalmente riferimento per ripercorrere, in una delle molteplici direzioni che assume, il cammino del pensiero di Heidegger così come veniva maturando nella *Kehre*. Al centro del corso sta un'interpretazione del mito della caverna e del *Teeteto* di Platone, ma a Heidegger non interessa tanto restituire i tratti fondamentali del pensiero platonico, quanto piuttosto far emergere l'impensato che sta al fondo di esso. «Solo il ritorno alla *storia* ci riporta in ciò che *oggi* propriamente accade».<sup>1</sup> La storia del concetto di verità, in altre parole, dovrà condurre al fondamento della metafisica nel suo momento aurorale. L'attraversamento di questa storia si rende ancor più necessario se si osserva lo scarto che intercorre tra la concezione tradizionale della verità come adeguazione (conformità del giudizio allo stato di cose) e il significato originario di ἀλήθεια, come il dis-velato, come ciò che è strappato all'occultamento. È evidente che l'*alpha privativum* del termine greco fa capo ad un'esperienza fondamentale della svelatezza dell'ente, come di qualcosa che è sottratto al velamento: a tal proposito Heidegger fa riferimento al frammento di Eraclito, secondo cui «l'ente, nel suo essere, *ama* nascondersi»<sup>2</sup>. Con Platone, come si vedrà, questa esperienza si trova già sulla via di un impoverimento:

Questo stesso passaggio dalla ἀλήθεια come svelatezza alla verità come conformità è un *accadimento*, anzi nientemeno che *quell'*accadimento in cui l'*inizio* della storia occidentale della filosofia prende già un corso deviante e fatale.<sup>3</sup>

Si procederà anzitutto, mediante un approccio analitico, alla disamina dell'interpretazione heideggeriana del mito della caverna, per restituirla nella sua interezza e originalità. Heidegger

1 Martin Heidegger, *L'essenza della verità: Sul mito della caverna e sul «Teeteto» di Platone*, a cura di Hermann Mörchen, ed. it. a cura di Franco Volpi, Milano: Adelphi, 1997, p. 32.

2 Ivi, p. 36.

3 Ivi, p. 39.

suddivide il mito in quattro stadi: essenziale è l'intero cammino che essi formano. Il primo stadio descrive la condizione conoscitiva dei prigionieri: incatenati al fondo della caverna, essi ritengono che le ombre proiettate dal fuoco alla sommità della caverna siano lo *svelato* (τὸ ἀληθές); offrendosi davanti a loro nell'immediata presenza, le ombre sono identificate da essi come l'ente. Cosa emerge in questo primo momento? Per un verso, l'ente e il disvelato vengono identificati, e per un altro verso il rapporto con questo grado di svelatezza è indice della loro situazione. Nel secondo stadio ad un prigioniero vengono sciolte le catene ed è costretto a volgersi verso la luce: «ora è più vicino all'ente, ed è rivolto a ciò che è più ente, cosicché vede più correttamente». <sup>4</sup> Ma il tentativo di liberazione va incontro ad un fallimento: il prigioniero, accecato dal bagliore della luce, non riesce ad attuare la differenziazione tra le ombre e le cose reali che pure si annuncia. La svelatezza concerne tanto le ombre che le cose, in quanto entrambe sono accessibili e manifeste: ma il giudizio del liberatore e quello del prigioniero divergono. Quest'ultimo è in una condizione di ἀφροσύνη, ossia è nella mancanza di avvedutezza, non è divenuto libero per la luce. La conclusione del secondo stadio vede quindi l'emergere di un nesso costitutivo, all'interno dell'essenza della verità come svelatezza, tra «l'essere-libero da parte dell'uomo, il guardare-nella-luce e l'essere in rapporto con l'ente». <sup>5</sup> Fa la sua comparsa anche il termine ὀρθότης: la visione corretta dipende da come l'ente è svelato e da come ci si rapporta a questa svelatezza; la verità come correttezza è allora possibile solo sul fondamento della verità come svelatezza: la manifestatività sta a monte della qualità della veduta su di essa. Ma con ciò non si è ancora giunti a ciò che vi è di decisivo nel mito: il terzo stadio introduce una serie di elementi determinanti. Il prigioniero è ora condotto violentemente al di fuori della caverna, presso la luce *originaria* del sole: soltanto nella misura in cui tale luce diverrà per esso familiare, tanto da esserne assuefatto, egli potrà essere autenticamente libero. Il sole, ciò che è massimamente svelato, è l'immagine simbolica dell'idea τοῦ ἀγαθοῦ. Secondo l'interpretazione fornita da Platone dunque, le ombre che si incontrano nella caverna rappresentano gli enti che incontriamo quotidianamente nel mondo e che non corrispondono a ciò che è massimamente svelato, all'ente nella sua verità. Quali sono gli elementi decisivi a cui introduce il terzo stadio? L'idea, il chiaro (come fonte della luce) e la libertà: occorre mostrarne il peculiare intreccio.

L'idea è innanzitutto ciò che si dà nell'ἰδεῖν: ha a che fare primariamente con lo scorgere, con l'avvistare una veduta. «Nell'idea scorgiamo *che cosa* ogni ente è e *come* esso è, in breve: l'essere dell'ente». <sup>6</sup> Non a caso l'immagine simbolica indica le idee come ciò che sta nella luminosità e nella

---

4 Ivi, p. 55.

5 Ivi, pp. 62-63.

6 Ivi, p. 77.

chiarezza: l'essenza del chiaro è la trasparenza, il concedere la visibilità. La luce e il chiaro hanno il carattere dell'apertura che lascia passare le cose nella visibilità: rappresentano la funzione fondamentale dell'idea che è la penetrabilità al vedere, il dare accesso all'essere dell'ente. L'ente si può fare presente *in quanto* ente nella misura in cui si dà una veduta preventiva del suo "che cos'è". Si è visto che l'accadimento della liberazione autentica può darsi solo nell'ascesa verso la luminosità dell'idea e nell'abituare la vista a questa chiarezza accecante: diventare liberi *per* la luce è in definitiva una «presa-di-possesso»<sup>7</sup> dell'essere dell'ente. Ora risulta che «l'essenza della libertà è lo spiraglio di luce: vederci preventivamente chiaro e vincolarsi alla luce».<sup>8</sup> La libertà consiste quindi nel tenere davanti a sé una veduta progettata *anticipatamente* dell'ente: solo con l'idea si danno comprensione e orientamento, dunque possibilità di rapporto con l'ente. Unicamente nella chiarezza dell'idea si rende possibile l'esperienza: ogni conoscere è in definitiva un riconoscere, un ricomprendere le εἶδωλα entro la prospettiva già da sempre nota dell'εἶδος, che è ciò che vi è di massimamente ente nell'ente (il suo essere).

Le vedute di ciò che le cose in se stesse sono, gli εἶδη (idee), costituiscono l'essenza nella cui luce ogni singolo ente si mostra come questo o quell'ente, e solo in tale mostrarsi ciò che appare diviene svelato e accessibile. [...] La liberazione comincia solo quando ci si abitua costantemente a fissare lo sguardo sui contorni netti delle cose che stanno ferme nella loro evidenza.<sup>9</sup>

Alla luce di quanto si è messo in rilievo, l'accadimento della verità come svelatezza nel mito vede coinvolti due termini: lo sguardo che scorge e prefigura e ciò che viene scorto (le idee); tale accadimento concerne dunque l'uomo e la possibilità di pervenire alla sua più intima essenza: il vedere nella luce o «svelatività»<sup>10</sup>, che è quel vincolarsi preventivo all'idea cosicché l'ente possa risultare manifesto in quanto tale. La liberazione dell'uomo per la παιδεία, ossia per il raggiungimento di ciò che s'impone come il suo essere più proprio, parrebbe così compiuta: ma il mito prosegue con un quarto stadio, che vede la ridiscesa del filosofo, la cui vista è oramai libera per l'idea, nell'oscurità della caverna. Il suo autentico divenire libero può attuarsi solo nell'essere liberatore: egli deve mostrare ai compagni incatenati che ciò che essi vedono proiettato sul muro non è l'ente, ma una mera ombra, qualcosa che ne riproduce solamente le sembianze occultandone

---

7 Ivi, p. 85.

8 Ivi, p. 86.

9 M. Heidegger, *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, trad. it. a cura di F. Volpi, Milano: Adelphi, 1987, pp. 176-177.

10 M. Heidegger, *L'essenza della verità*, cit., p. 99.

la realtà. Sulle pareti della caverna ha così luogo un costante nascondimento dell'ente, ma i prigionieri non possono avvedersene in quanto per essi la parvenza è l'unica realtà manifesta. Soltanto ora risulta chiaro che la verità come svelatezza è uno strappare alla velatezza, che all'essenza della verità appartiene originariamente la non verità.<sup>11</sup> Tuttavia nel mito non si fa questione della velatezza in quanto tale: i prigionieri vedono solo parvenze in conseguenza della loro condizione di indigenza conoscitiva, cioè in conseguenza del fatto che il loro sguardo non è divenuto libero per l'idea. L'esperienza originaria dell'ἀλήθεια dei primi greci è con Platone già smarrita:

Lo svelato è concepito fin dall'inizio e unicamente come ciò che è appreso nell'apprensione dell'ιδέα, come ciò che è conosciuto nel conoscere. [...] Lo svelamento è legato alla «relazione» con il vedere ed è «relativo» ad esso.<sup>12</sup>

Si è visto che l'accadimento della verità si dispiega e prende fondo in una relazione tra due poli: lo scorgere e l'esser scorto, la vista e la veduta. Nella conclusione del mito si indica ciò che rende possibile questo rapporto di conoscenza autentica nell'idea del bene: essa è quella potenza che tiene «il poter-vedere e il poter-essere-visti [...] *attaccati sotto uno stesso giogo*».<sup>13</sup> L'idea suprema è quindi ciò che rende possibile tanto la svelatezza quanto la correttezza della visione di ciò che è svelato. In questa dualità ambigua di svelatezza e correttezza nel concetto di verità si può intravedere quella traccia residuale dell'esperienza originaria dei primi greci, che tuttavia è alienata sotto il predominio oramai decisivo della correttezza. Questa concezione dell'essenza della verità come «correttezza del rappresentare asserente è divenuta determinante per tutto il pensiero occidentale»<sup>14</sup>: da Aristotele (verità dell'asserzione come ὁμοίωσις) a Tommaso d'Aquino (verità come *adequatio rei et intellectus*), la cui tesi viene radicalizzata da Descartes, il quale fonda la verità sulla certezza del pensiero, sino a Nietzsche, che definendo la verità come una specie di menzogna si muove ancora sullo stesso piano della metafisica, pur rovesciandone le istanze.

In definitiva, l'impensato nel pensiero di Platone è un mutamento nell'essenza della verità: da carattere proprio dell'essere stesso, di cui esprimeva l'iniziale manifestatività, diviene correttezza della rappresentazione, fissata nel *logos*.<sup>15</sup> Platone identifica bensì l'ente e lo svelato, ma questo è poi ridotto a ciò che si rende accessibile nella chiarezza dell'idea: essa è ciò che affranca e libera la

---

11 Cfr. *ivi*, p. 117.

12 M. Heidegger, *La dottrina platonica della verità*, cit., pp. 180-181.

13 M. Heidegger, *L'essenza della verità*, cit., p. 128.

14 M. Heidegger, *La dottrina platonica della verità*, cit., p. 187.

15 Cfr. L'introduzione a cura di F. Volpi a M. Heidegger, *L'essenza della verità*, cit., pp. 14-18.



vista per il venire alla presenza dell'ente nella sua stabilità, dunque nel suo essere; il venire alla presenza non è più quindi il dischiudersi della dis-velatezza, cioè non risulta più dall'antagonismo costitutivo con la velatezza. Ponendo la verità sotto il giogo dell'idea, non si fa questione della svelatezza *in quanto tale* e di conseguenza neppure della velatezza. Questa concezione della verità affonda le radici nella concezione dell'essere come costante presenzialità: «ed altrettanto la verità è pensata come costantemente presente per la conoscenza, ovvero, a partire dal conoscere, come conformarsi a ciò che è costantemente presente».<sup>16</sup> Essere e pensiero stanno in un rapporto unitario: le cose sono riconducibili nella trasparenza del pensiero, che è l'accesso all'ente mediante la rappresentazione; «l'idea [...] è l'accessibile per eccellenza e dà l'accesso a ogni cosa»<sup>17</sup>, configura cioè quel possesso preventivo delle strutture d'essere dell'ente, stabili e già da sempre a disposizione, che solamente permette di orientarsi a livello conoscitivo. In seguito allo smarrimento dell'esperienza dell'ἀλήθεια, l'essere viene schiacciato sul *logos*:

Ne è prova tangibile il fatto che da Aristotele in poi i caratteri dell'essere furono chiamati «categorie»: determinazioni dell'asserire. Da qui in poi il concetto di essere perde persino il suo peculiarissimo, intimo contenuto semantico di «presenza»; questo momento *temporale* viene totalmente rimosso.<sup>18</sup>

Il mito della caverna si è rivelato essere, attraverso la simbolicità dei suoi stadi, un gesto che indica in direzione del momento aurorale della vicenda metafisica occidentale, intesa da Heidegger come dottrina che fonda l'essere come idea e la verità come adeguazione. Tuttavia il risultato decisivo cui ha condotto l'analisi del mito è la comprensione del fatto che «la domanda sull'essenza della verità come svelatezza deve trasformarsi nella domanda sulla *non-verità*».<sup>19</sup> A quest'altezza del discorso appare evidente che per Heidegger la verità non è «niente che l'uomo possa avere o non avere in certe proposizioni e formule che impara e ripete e che alla fine magari concordano con le cose»<sup>20</sup>, dunque non è una proprietà del giudizio apofantico; di conseguenza egli non intende la non verità come falsità o non correttezza del giudizio. Verità e non verità sono accadimenti propri dell'essere stesso, pensato come evento:<sup>21</sup> nell'orizzonte cioè del suo donarsi e sottrarsi, del suo

16 O. Pöggeler, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, cit., p.104.

17 Leonardo Samonà, *La «svolta» e i «Contributi alla filosofia»: l'essere come evento*, in *Guida a Heidegger*, a cura di Franco Volpi, Roma-Bari: Laterza, 2005, p. 185.

18 M. Heidegger, *L'essenza della verità*, cit., p. 172.

19 Ivi, p. 155.

20 Ivi, p. 140.

21 Heidegger sviluppa diffusamente il concetto di *Ereignis* soltanto nell'opera postuma *Contributi alla filosofia*.

*Dell'evento* (composta tra il 1936 e il 1938) che in questa sede non verrà discussa; tuttavia successivamente si farà riferimento ad alcuni concetti che prendono corpo in essa qualora siano utili ad un inquadramento retrospettivo più ampio di quanto nel corso su Platone è prefigurato e permane a livello implicito.

dinamico manifestarsi e ritrarsi nel nascondimento. Heidegger ribadisce più volte che la non verità non è una mera negazione della verità: la negatività appartiene ad entrambe come ciò che conferisce loro la «peculiare *potenza e impotenza*; [...] *dis-velatezza e velatezza* sono in sé intimamente connesse con la nullità e la nientificazione».<sup>22</sup> In *Che cos'è metafisica?* Heidegger aveva identificato il Niente che sta a monte della nientificazione come ciò che rende possibile la manifestatività dell'ente *come* ente, cioè come ciò che dischiude all'Esserci nello stato emotivo dell'angoscia l'evidenza dell'apertura della totalità dell'ente come assolutamente altra rispetto al Niente (cioè la differenza ontologica)<sup>23</sup>; l'essenza della differenza così dischiusa portava al riconoscimento che il Niente e l'essere sono la stessa cosa: riconoscimento possibile solo allorché l'essere per un verso non sia più pensato come semplice presenza e per un altro verso sia ricondotto alla sua radicale finitudine. Siamo così di fronte a un nodo fondamentale della *Kehre*: al centro non deve più stare l'interrogazione circa l'essere dell'ente, così come domanda la metafisica, ma occorre volgere lo sguardo all'essere in quanto essere, cioè all'essere nella sua verità. Il recupero dell'esperienza originaria dell' *ἀλήθεια* si configura così «nello slancio entro la profondità abissale dell'accadere di questa verità».<sup>24</sup> Questo slancio è lo sguardo retrospettivo alla storia dell'essere ed in particolare a quell'accadimento fondamentale che ha deciso del destino dell'Occidente.

Il mito della caverna ci ha condotto in prossimità del momento iniziale della metafisica, indicando come la domanda sull'essenza della verità debba trasformarsi in quella sull'essenza della non verità. La questione della non verità è stata posta da Platone nel *Teeteto*: è precisamente in un passo di questo dialogo (184-187) che secondo Heidegger la svolta epocale per cui la filosofia diviene metafisica si compie, giungendo a dispiegarsi nella sua pienezza.<sup>25</sup> Al centro del dialogo sta la domanda sull'essenza dell'ἐπιστήμη: innanzitutto si tratta di chiarificare il significato di questo termine, che per un greco come Platone è ovviamente presupposto, dunque non discusso. Si tratta di un chiarimento necessario per Heidegger soprattutto alla luce del fatto che la questione centrale del dialogo è stata prevalentemente concepita – fraintendendola – come un problema di natura gnoseologica, rispondente alla domanda «che cos'è la scienza?». Il significato fondamentale di ἐπιστήμη è «l'intendersene che padroneggia una cosa e il modo in cui trattarla e in cui comportarsi in essa»<sup>26</sup>; in questione è ciò che propriamente importa in questo sapere (non solamente teoretico) che governa tutta l'ampiezza del comportamento umano, configurandosi in una molteplicità di

---

22 Ivi, pp. 160-161.

23 «Solo nella notte chiara del Niente dell'angoscia sorge l'originaria apertura dell'ente come tale, per cui esso è ente- e non Niente» Cfr. M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, a cura di F. Volpi, Milano: Adelphi, 2001, pp. 54-55.

24 O. Pöggeler, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, cit., p. 169.

25 Cfr. M. Heidegger, *L'essenza della verità*, cit., p. 362.

26 Ivi, p. 183.

forme differenti. Nel mito della caverna si è visto che la conoscenza era caratterizzata sempre nei termini di un vedere qualcosa (ιδεῖν): «per i Greci il senso della vista è il senso *eccelso* per cogliere l'ente»<sup>27</sup>, poiché lo rende manifesto nella sua immediata presenza. L'intendersene che padroneggia è sempre un avere presente qualcosa, ma entro un orizzonte più ampio: è un avere a disposizione l'essere dell'ente, dimodoché esso è ritenuto anche quando l'ente non si trova di fronte nell'immediata presenza. Il vedere e l'intendersene contribuiscono nella loro unità a formare il concetto greco di conoscenza come coglimento dell'ente nella sua svelatezza. L'ἐπιστήμη risulta così essere «il *disporre* della svelatezza dell'ente, cioè l'avere e il possedere la verità»<sup>28</sup>; la domanda sull'essenza del sapere non è altro che la domanda sull'essenza della verità, e dunque dell'essere. Accade tuttavia che ἡ ἀλήθεια non sia ciò che è «*degno di essere interrogato*».<sup>29</sup>

Come per il mito della caverna, si procederà con il ripercorrere analiticamente l'interpretazione heideggeriana del dialogo. Il giovane Teeteto è stato interrogato da Socrate su quale sia l'essenza dell'ἐπιστήμη: in prima battuta egli risponde che l'ἐπιστήμη è αἴσθησις; la sua tesi è pertanto la seguente: «il sapere, l'intendersene-di qualcosa in quanto possesso di verità, cioè la svelatezza, è *essere percepito*».<sup>30</sup> Perché un ente sia disvelato, è necessario intrattenere un rapporto con esso: bisogna verificare che cosa entri in relazione con il percepito all'interno del comportamento percettivo umano. Viene immediatamente scartata l'ipotesi che possano essere i sensi, mentre in primo piano appare subito l'idea, come quell'ambito di apprendibilità che preesiste al percepito e alla sua molteplicità e lo governa. Preposta alla visione delle idee, è dunque l'anima a rapportarsi a ciò che si mostra nell'immediata presenza con un determinato aspetto. Di qui in poi entriamo nel vivo del passo che Heidegger ritiene fondamentale: «Siamo ben lontani dall'esagerare se diciamo che in questa breve sezione del nostro dialogo riposa la possibilità della filosofia occidentale fino a Kant».<sup>31</sup> In questione è ora un approfondimento del comportamento percettivo e dei termini che vi sono coinvolti. Nell'apprensione di un ente l'anima percepisce innanzitutto che è, poi che è identico a sé e diverso da altro, e via dicendo; c'è dunque un'eccedenza nel percepito, nella misura in cui esso è sempre percepito *in quanto* qualcosa: in generale ciò che si fa presente è di volta in volta l'essere così e così dell'ente, ciò che lo determina in quello che è. Queste determinazioni non sono altro che rimandi dell'essere dell'ente: ad essi si rapporta l'anima nell'orizzonte di quella che Heidegger chiama «tensione ontologica»<sup>32</sup> e che Platone caratterizza

---

27 Ivi, pp. 128-129.

28 Ivi, p. 191.

29 Ivi, p. 363.

30 Ivi, p. 196.

31 Ivi, p. 213.

32 Ivi, p. 236.

come ἔρως. Platone quindi coglie nel carattere del rapportarsi all'essere dell'ente quell'anelito originario che concerne l'uomo nel suo sé più autentico, dunque nella sua essenza. La posta in gioco di questo passo è evidentemente l'essenza della metafisica: «l'andare oltre l'ente accade nell'essenza dell'esserci. Ma questo andare oltre è la metafisica stessa [...] in quanto esistiamo siamo già da sempre in essa».<sup>33</sup> Nella tensione ontologica l'anima scorge i rimandi dell'essere: non è un cieco tendere o un brancolare nel buio, bensì un prendere di mira qualcosa; nel συλλογισμός – che Heidegger raccomanda di non tradurre con 'sillogismo' – l'anima raccoglie questi riferimenti dell'essere connettendoli in modo tale che essi si presentino alla vista. Che cosa significa ciò essenzialmente? A farsi presente nel percelto come eccedenza rispetto alla datità non è altro che l'idea: «il riferimento all'essere (ἰδέα) viene fondato nel lasciar-apparire e questo viene fissato nel λόγος».<sup>34</sup> Nella percezione immediata c'è sempre più che semplice percezione: l'anima può avere davanti a sé un ente solo nella misura in cui essa ha già da sempre l'idea dell'ente come quella veduta che lo corrisponde. L'ente può apparire come ente solo sul fondamento del fatto che il pensiero ha già da sempre l'identità dell'ente nella chiarezza dell'idea; questa concezione si fonda evidentemente su una concezione dell'essere come presenza accessibile costantemente uguale e già da sempre nella disponibilità al pensiero. La tensione ontologica viene ora caratterizzata come ciò che distingue l'uomo dalla natura priva di sé: è quell'«essere-al-di-là-di-sé»<sup>35</sup> che caratterizza l'essenza dell'uomo e il suo peculiare portamento (παιδεία). Tanto la svelatività incontrata nel mito della caverna, come originario lasciar scaturire svelatezza, quanto la tensione ontologica, come orizzonte entro cui si svolge il rapporto con l'ente facendolo venire alla presenza, sfociano infine non a caso nella παιδεία: in gioco è il rapportarsi dell'uomo all'essere dell'ente, il suo oltrepassamento oltre l'ente, in altre parole, l'essenza della metafisica che storicamente lo coinvolge.

Alla luce degli sviluppi che sono seguiti alla prima risposta di Teeteto, è risultata l'ambiguità del termine αἴσθησις: la percezione è sempre più che semplice accoglimento di dati sensibili; come apprensione dell'ente, sorretta dalla tensione ontologica, è ciò che offre l'ente nella sua presenza (condizione necessaria affinché si dia svelatezza, quindi possesso di verità e in definitiva sapere). Si è cioè giunti a comprendere che perché l'ente ci sia disvelato dobbiamo essere anticipatamente in rapporto con esso: a essere coinvolta in tale relazione non è tuttavia la percezione, ma fondamentalmente l'anima. A livello d'indagine c'è dunque un avanzamento: l'essenza del sapere deve essere ricercata in un comportamento dell'anima; due termini sono coinvolti: il rapporto con l'ente e la manifestatività dello stesso. Teeteto fornisce ora la sua seconda risposta: l'essenza del

---

33 M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., pp. 65-66.

34 M. Heidegger, *L'essenza della verità*, cit., p. 258.

35 Ivi, p. 269.

sapere risiede in quel comportamento dell'anima detto *δοξάζειν*, che è lo «*scorgere* una veduta che si annuncia [...] e prenderla *in quanto* questo o quello». <sup>36</sup> Come usa fare sovente lungo tutto il processo ermeneutico, Heidegger procede a scandagliare la polisemia intrinseca al termine *δόξα*: la prima duplicità a livello semantico si può rintracciare nel fatto che «riceve il suo significato da due direzioni contrapposte: dall'oggetto e dal comportamento soggettivo»<sup>37</sup>, dunque indica, in una peculiare coappartenenza, ciò che si offre alla veduta e colui che la coglie. La veduta è sua volta bifronte: può rendere manifesto l'ente (esser vera) così come pure può occultarlo (essere non vera). Il *δοξάζειν* deve di volta in volta cogliere la veduta e prenderla in quanto qualcosa: solo nel rendere manifesto l'ente per quello che è può darsi tuttavia possesso di verità. Fa la sua comparsa il fenomeno della veduta distorta (*ψευδής δόξα*): ora il centro della discussione è spostato su questo comportamento dell'anima quanto alla possibilità della sua insorgenza. Con lo *ψεῦδος* ci muoviamo sul terreno della non verità: il suo significato fondamentale è quello della distorsione, cioè si tratta di un «velare *per mezzo di* un mostrare e di un far-vedere». <sup>38</sup> L'indagine preparatoria dovrà giungere a comprendere il momento genetico di questo fenomeno.

Per approcciarsi all'indagine vengono adottate tre prospettive differenti, che convergeranno sul risultato dell'impossibilità della veduta distorta in quanto veduta nulla. La prima prospettiva applicata assume come principio guida l'alternativa di conoscere e non conoscere: se si ha una veduta su qualcosa, lo si conosce; la veduta distorta dovrebbe nel contempo conoscere e non conoscere il suo oggetto, ma ciò è impossibile. Si tratta di un fenomeno enigmatico: è un dato di fatto indubbio che esista la veduta distorta, pur tuttavia sfugge alla presa. Anche la seconda prospettiva, basata sull'alternativa di essere e non essere, perviene al medesimo risultato: se si prende il significato di *ψεῦδος* come il nulla o il vano, ne viene che dovrebbe esser possibile avere una veduta su un non ente, ma ciò equivarrebbe all'assenza dell'oggetto su cui opinare, e l'opinare non sarebbe più un opinare. Nella terza prospettiva si prova infine a concepire la veduta distorta come uno scambiare una cosa per un'altra, ma anche questa ipotesi, in seguito a una serie di considerazioni, viene scartata. Il chiarimento decisivo viene raggiunto accostando la *δόξα* al *διαλέγεσθαι*: nella veduta distorta, anziché rappresentarsi una cosa per un'altra, accade che si dica una cosa per un'altra. Il risultato di quest'indagine preliminare consiste pertanto nell'aver individuato il carattere di *λόγος* della *δόξα*: ciò significa che nella veduta viene rappresentato l'essere dell'ente chiamando ciò che si è visto in quanto qualcosa, riportandolo cioè ad un'idea. Già a quest'altezza del dialogo viene emergendo un nodo centrale: il fenomeno della veduta distorta, da

---

36 Ivi, p. 290.

37 Ivi, p. 289.

38 Ivi, p. 164.

ricondere alla *relazione* tra i due poli soggettivo e oggettivo, è già schiacciato tutto sul polo soggettivo; la non verità comincia a configurarsi nei termini di un errore conoscitivo trasposto a livello discorsivo.

Nell'indagine principale si abbandona anzitutto il principio guida adottato in precedenza: occorre ammettere un fenomeno intermedio tra il conoscere e il non conoscere, ossia l'imparare a conoscere; finché si impara, si conosce un oggetto ma nel contempo non lo si conosce ancora propriamente. Un comportamento siffatto è misto così come lo è l'oggetto della δόξα: questa nuova prospettiva è il primo guadagno. Ora si tratta di rinvenire quella facoltà dell'anima che rende possibile un simile comportamento: Platone ricorre ad una similitudine e ad un'immagine simbolica. L'anima viene paragonata ad un blocco di cera, su cui resta impresso ciò che viene appreso; la facoltà cui si fa riferimento è quella dell'essere memori – che Heidegger chiama facoltà di ritenere – e che consiste propriamente nel «tenere-davanti-a-sé qualcosa, un ente, anche quando quest'ente è *assente*».<sup>39</sup> Nella ripresentazione la visione (εἶδος) non è offerta dall'ente immediatamente presente, come accade nella presentazione, bensì dall'immagine scolpita (ritenuta) nell'anima. Con la similitudine della colombaia questa facoltà è specificata ulteriormente: l'anima è simile ad una colombaia in cui sono presenti uccelli di vario tipo, i quali possono essere lasciati lì oppure catturati di nuovo; così le conoscenze ritenute, che sono i rimandi dell'essere, possono essere prese nuovamente in considerazione nell'orizzonte della ripresentazione. Queste immagini simboliche indicano che il rapporto con l'ente non si esaurisce nella presentazione (αἴσθησις), cioè nell'avere l'ente di fronte nell'immediata presenza, bensì avviene anche nella ripresentazione (διάνοια), in quanto ogni ente accessibile è anche ritenibile. Il risultato decisivo sta nel fatto che un *medesimo* ente può essere oggetto di modalità di comportamento miste, a cavallo tra il conoscere e il non conoscere. Con ciò si è giunti a chiarificare l'essenza della δόξα che prima era apparsa come enigmatica: essa si prende fondo nei tre comportamenti dell'αἴσθησις, che è un avere di fronte l'ente in carne ed ossa, della διάνοια, che è un ripresentare anticipamente l'ente ma, avendo a che fare con il λόγος, è anche il chiamare qualcosa in quanto qualcosa, e della μνημοσύνη, che è la facoltà del ritenere. Il δοξάζειν si configura così come un comportamento biforcuto nella presentazione e nella ripresentazione, corrispondente alla duplicità dell'oggetto della δόξα. L'essenza della biforcazione è di attraversare contemporaneamente entrambe le punte: il coglimento dell'ente avviene nel contempo nella presentazione e nella ripresentazione; quest'ultima amplia l'orizzonte della semplice presenza, oltrepassandola per attingere più in là, guardando qualcosa *in quanto* qualcosa. In definitiva «la *biforcazione* è la condizione della possibilità della non verità, ma al tempo stesso la

---

39 Ivi, p. 329.

condizione della possibilità della verità; [...] essa è l'immagine della costituzione fondamentale dell'esserci». <sup>40</sup> La veduta distorta, che è in definitiva un «travisare che, vedendo, manca» <sup>41</sup>, riposa quanto alla possibilità della sua genesi sul lasco della biforcazione, che in quanto tale può anticipatamente andare incontro alla contraffazione dell'ente. Ma a ben guardare il carattere originario della veduta passa in secondo piano: il travisare non è che un mancare di attribuire il giusto predicato a ciò che si fa incontro, in definitiva è un non chiamare correttamente. Lo ψεῦδος diviene così non correttezza dell'asserzione: «il λόγος diventa così sede e luogo dello ψεῦδος. L'essenza della non verità è ora la non-correttezza [...] La non verità è però il contrario della verità: quindi anche la verità deve avere sede nel λόγος». <sup>42</sup>

La coappartenenza originaria di verità e non verità, la loro connessione essenziale entro l'inizialità dell'essere, viene trasfigurata nella reciproca esclusione di correttezza e non correttezza del determinare asserente. Appartiene all'essenza del mostrarsi un nascondersi: dietro la manifestatività dell'ente sta l'essere come apertura, che donando si ritrae nella sua assoluta differenza. Questa connessione ventrale tra ἀλήθεια e ψεῦδος non è in grado di imporsi sotto il predominio del λόγος; ma per comprendere le ragioni di questo *accadimento* bisogna penetrare al fondo di ciò che rimane *inaccaduto* in questa storia. L'ἀλήθεια non è più ciò che è degno di domanda <sup>43</sup>: ad essere interrogato è sempre e soltanto l'ente nel suo essere, mentre l'essere è nella dimenticanza. L'impensato nel pensiero di Platone, che è in definitiva l'inaccaduto nella storia dell'essere, ci riporta al fondo abissale dell'origine della vicenda metafisica, in cui ci troviamo ad essere da allora gettati. L'oblio dell'essere nel pensiero non accade in conseguenza della negligenza del pensiero di Platone, o di questo o quel filosofo: essenziale e iniziale è «l'abbandono dell'essere». <sup>44</sup> La *Kehre* mette capo a quel nucleo svoltante dell'essere stesso che si ritrae nell'inaccessibile: l'ente è via dal riferimento all'essere e domina nella sua manifestatività. Il pensiero che è da principio metafisico e quindi oltrepassante l'ente verso il suo l'essere si trova ad essere deviato e schiacciato sull'ente: la trascendenza è nello scacco.

## 1.2 Essere e pensiero

Come si è visto nel mutamento dell'essenza della verità assume un ruolo centrale il soggiogamento all'idea: essa governa in maniera totalizzante il rapporto con l'ente, dal momento che la possibilità di orientarsi nell'ente intramondano riposa tutta sulla chiarezza di un pensiero che ha già da sempre le

---

40 Ivi, p. 348.

41 Ivi, p. 351.

42 Ivi, p. 353.

43 Cfr. supra.

44 Ivi, p. 363.

cose nell'accessibilità. L'idea diviene il fondamento che rende possibile l'ἀλήθεια «nella misura in cui sta *a principio* del rapporto con le cose, indicando nel rapporto quel termine che non rinvia ad altro, che non è altro dall'apparire e dall'essere accessibile, che presenta sé mentre presenta ogni cosa che appare». <sup>45</sup> All'essenza della metafisica appartiene dunque l'averle le cose nella dimensione rappresentativa del pensiero: l'oltrepassamento dell'ente in direzione del suo essere non è altro che il rappresentarsi l'ente in ciò che esso è in quanto ente. <sup>46</sup> L'essere viene così identificato con l'entità dell'ente, con la sua rappresentazione oggettiva nel pensiero; questa assume i caratteri di stabilità e penetrabilità sul fondamento del fatto che l'ente è ciò che è già da sempre strappato al nascondimento, è ciò che insorge da sé e permane in sé, mostrandosi nella sua iniziale manifestatività come costantemente presente. <sup>47</sup> E la trascendenza «quale oltrepassamento dell'ente nel suo intero [...] è l'«es-porsi nella svelatezza dell'ente», la «libertà» dall'ente per il presentarsi dell'ente stesso come manifesto in quanto tale». <sup>48</sup> In altre parole, l'imporsi della soggettività lungo tutta la storia della metafisica, da Platone a Nietzsche sino all'esacerbazione finale del dominio della tecnica, accade anch'essa in conseguenza della svolta, cioè della modalità con cui l'essere entra nel rapporto con il pensiero: «come il tratto *già sempre* manifesto e *già sempre* pre-supposto [...] quale essere dell'ente, quale sempre già manifesto e «aperto» sorgere e riposare in sé di tutto ciò che è». <sup>49</sup> Il primato del pensiero rappresentativo autoreferenziale è inscindibilmente connesso al darsi dell'essere nell'abbandono: esso si sottrae nell'inaccessibile rifiutandosi, ma in questo ritrarsi dona presenza alla totalità dell'ente. Nella misura in cui fonda la differenza, così pure la occulta. Il pensiero metafisico è così portato destinalmente di fronte all'ente inizialmente non nascosto, è «consegnato» ad esso come a ciò cui ha da rapportarsi, in quanto è pensiero dell'esser-ci che esiste nella gettatezza in mezzo all'ente. Come sintetizza in maniera assai pregnante Samonà:

L'inizialità del sorgere e dell'esser-manifesto è l'inizialità del pensiero stesso, perché il pensiero (rappresentativo) non è *altro* da questo manifestarsi ed esser-presente nella rappresentazione: nel senso che esso è determinato e destinato, da parte dell'inizialità del non-nascosto, alla rappresentazione quale raccoglimento dell'ente nel non-nascondimento e sulla base di esso. <sup>50</sup>

L'essere entra originariamente in rapporto con il pensiero vincolandolo a sé: il modo del vincolo è quello dell'oblio. Nel mito della caverna a che cos'altro potrebbe alludere quel «vincolarsi

---

45 L. Samonà, *Heidegger: Dialettica e svolta*, Palermo: L'EPOS, 1990, p. 116.

46 Cfr. *ivi*, pp. 108-109.

47 Cfr. L. Samonà, *La «svolta» e i «Contributi alla filosofia»*, cit., p. 184.

48 *Ivi*, p. 170.

49 L. Samonà, *Heidegger*, cit., pp. 104-105.

50 *Ivi*, p. 109.



alla luce»<sup>51</sup> preventivo che solo permette di pervenire al proprio sé più autentico, determinando l'accadimento della libertà? L'esser-ci è trascendenza: ciò equivale a dire che il pensiero è necessariamente metafisico<sup>52</sup> a partire dall'evento svoltante di quel «primo inizio» in cui l'essere si è sottratto nell'abissale da cui pure promanava. Occorre chiarire tuttavia a questo punto il rapporto che lega a doppio filo abbandono dell'essere ed oblio nel pensiero: in una lettera a Richardson Heidegger faceva presente che «la questione della svolta [...] riguarda la stessa relazione tra essere e *Dasein*».<sup>53</sup> Anzitutto con la *Kehre* la riflessione sulla storicità del *Dasein* cede il passo a quella sulla storia dell'essere; in *Essere e tempo* la storicità si configurava come una struttura propria dell'esserci come di quell'ente costitutivamente temporale in grazia del quale un mondo storico può dischiudersi.<sup>54</sup> Il «destino» dell'esserci si dava come quell'oscillazione interna alla dinamica della sua libertà: per un verso emergeva l'«*ultrapotenza* della sua libertà finita»<sup>55</sup>, ossia quell'apertura per cui l'esserci può, anticipando la morte come la sua possibilità più autentica, assumere la propria finitudine radicale e così la propria libertà per la morte; ma per un altro verso, nella risolutezza non si fa che scegliere una condizione già da sempre data, e con cui è necessario fare i conti: nell'esser gettato l'esserci *ha da* essere, e in ciò si rivelava l'«*impotenza* del suo essere lasciato a se stesso».<sup>56</sup> Nella svolta il destino connota invece essenzialmente quell'accadimento storico-epocale per cui l'essere, nel suo sottrarsi inaugurante, si ripiega su di sé nell'abbandono e nell'indisponibilità per il pensiero. Il baricentro della riflessione è spostato: se prima la storicità apparteneva all'esserci come quel campo in cui dispiegare la sua propria possibilità esistenziale nell'autenticità piuttosto che nell'inautenticità – e sul fondamento della struttura temporalizzantesi del *Dasein* venivano assumendo la priorità l'avvenire e la protensione nel futuro – ora la storicità appartiene bensì essenzialmente all'esserci, ma come il suo inerire alla storia dell'essere che lo determina; ora «non l'uomo possiede la libertà, ma la libertà possiede l'uomo»<sup>57</sup>; e la necessità della svolta conduce il pensiero al compito del «salto» all'indietro nell'abissalità del passato verso quel fondamento, precluso nell'oblio, che ne ha deciso la storia. Tuttavia non bisogna fraintendere il nuovo concetto di destino come se prefigurasse una qualche forma di determinismo o di storicismo fatalistico: se si apre per il pensiero la necessità del salto entro ciò che è stato, è soltanto perché «la storia dell'essere

51 M. Heidegger, *L'essenza della verità*, cit., p. 86.

52 Per un chiarimento rispetto all'identificazione di trascendenza e metafisica, cfr. M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., pp. 65-66.

53 Fabrizio Fornari, *Essere ed evento in Heidegger*, Milano: Franco Angeli, 1991, p.131.

54 Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, ed. it. a cura di F. Volpi, Milano: Longanesi, 2014, § 74-75; per un commento di questi passi cfr. anche Adriano Fabris, *Essere e tempo: Introduzione alla lettura*, Roma: Carocci, 2006, pp. 182-190; sulla storicità prima e dopo la svolta cfr. O. Pöggeler, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, cit., pp. 103-105 e F. Fornari, *Essere ed evento in Heidegger*, cit., pp. 141-142.

55 Ivi, p. 453.

56 Ivi, p. 453.

57 Gianni Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Roma-Bari: Laterza, 2000, p. 103.

non è mai passata, ma sempre imminente».<sup>58</sup> In altre parole, la temporalità è sempre temporalizzantesi: essa non va concepita, inautenticamente e volgarmente, come una successione seriale di istanti puntuali, ma nell'unità originaria delle sue estasi sconfinanti l'una nell'altra. Passato, presente e futuro sono delle perimetrazioni introdotte *ex post* rispetto alla dinamica temporale nella sua unità originaria: nessuna delle tre viene assumendo un ruolo determinante sulle altre (con il che Heidegger ricadrebbe nello storicismo). L'analitica esistenziale dell'esserci in *Essere e tempo*, attraverso una prospettiva ontico-trascendentale su questo ente, configurava il tentativo di aprire l'orizzonte di comprensione del senso dell'essere entro la temporalità (*Temporalität*) a partire dalla temporalità (*Zeitlichkeit*) come struttura della Cura. *Essere e tempo* dischiudeva cioè l'orizzonte trascendentale di comprensione del problema dell'essere nel tempo, senza giungere però a sviluppare diffusamente la problematica, come testimonia anche il fatto che la sezione su tempo ed essere non fu mai scritta. Dopo la svolta la questione dell'essere, che attraversa tutta la speculazione heideggeriana nelle sue discontinuità come l'essenziale elemento di continuità pur nelle fratture, non è più posta in termini di senso: come si è visto, nell'*Essenza della verità* Heidegger parla di verità dell'essere. Solo ora Heidegger giunge a dipanare la questione della temporalità dell'essere: entro l'orizzonte del suo accadere storico-destinale, cioè nella sua verità.

### 1.3 Essere ed esserci: l'apertura della *Lichtung*

Si è accennato ad un cambiamento nel rapporto tra l'essere e l'esserci: anzitutto occorre misurarsi con la profondità della concezione heideggeriana di questo rapporto, irriducibile al consueto modello esplicativo polarizzato che vede da una parte un soggetto e dall'altra un oggetto come entità contrapposte.<sup>59</sup> L'essere non è mai pensabile alla stregua di un oggetto cui l'esserci, trascendendo la totalità dell'ente, verrebbe relazionandosi: esso va piuttosto pensato come un'apertura che abbraccia l'orizzonte di tutti i fenomeni – dunque transfenomenica – comprendendo al suo interno l'esserci stesso nella profondità del suo essere. In *Essere e tempo* l'introduzione del termine esser-ci era proprio atta ad esprimere il carattere aperturale dell'uomo in quanto essere-nel-mondo: «che esso sia “illuminato” significa che è in se stesso aperto nella radura [...] in modo che esso stesso è la radura».<sup>60</sup> La radura (*Lichtung*) è uno spazio diradato, che lascia passare la luce entro l'oscurità di un bosco fitto e impenetrabile. L'apertura del Ci designa quindi quel tratto aprente/scoprente

---

58 G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Genova: Marietti, 1989, p. 24. Cfr. anche per un inquadramento della storia dell'essere pp. 16-26.

59 È degno di nota che Heidegger vada oltre questi concetti metafisici in quanto tali, oltrepassando anche la concezione fenomenologica di Husserl che vede soggetto e oggetto come i due poli - costitutivamente relazionantesi - di una correlazione strutturale.

60 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 165.

dell'esserci nel cui progetto gli enti intramondani vengono costituendosi in un mondo; come irruzione aprente entro la totalità dell'ente, la comprensione dell'essere sta al fondo dell'essenza dell'esserci nella sua radicale finitudine.<sup>61</sup> Dopo la *Kehre* il termine *Lichtung* mette capo a una duplicità: essa è ora primariamente apertura dell'essere stesso, nel suo carattere di ciò che dirada o fa spazio per il venire a manifestazione dell'ente ritraendosi nell'oscurità, ma nel contempo è anche lo stare dentro nell'apertura dell'esserci, stando a significare quel vincolo ventrale di uomo ed essere.<sup>62</sup> Il pensiero ora appartiene all'essere stesso nella sua storia: «l'apertura in cui noi ci troviamo ad essere gettati è caratterizzata come un dimenticare l'essere a favore dell'ente [...] [essa] non dipende da una decisione nostra o delle generazioni precedenti, perché ogni decisione può darsi solo entro un'apertura già aperta».<sup>63</sup> Nello spazio aperto della radura viene ad emergere soltanto l'ente, che entra così nella manifestatività: ma la radura è definita nei suoi confini dal bosco, ossia da un'oscurità inaccessibile. La radura è ἀλήθεια: essa è quel luogo diradato entro cui le cose stanno nella svelatezza per l'uomo che, come Ci, abita in essa.

La metafora della luce è emersa molte volte nel corso su Platone, in riferimento alle idee, ed in particolare all'idea del bene tramite l'immagine simbolica del sole; l'idea, come si è visto, è ciò che dà accesso all'ente, rendendo possibile la svelatezza e orientando la correttezza della veduta. Vincolarsi all'idea equivale a custodire l'essere dell'ente, divenendo con ciò liberi per la luce.

La metafisica pensa l'ente in quanto ente. [...] Il rappresentare metafisico deve questa sua vista alla luce (*Licht*) dell'essere. La luce, ovvero ciò che un tale pensiero esperisce come luce, non rientra a sua volta nella vista di questo pensiero, perché esso si rappresenta l'ente sempre e solo guardando all'ente. Il pensiero metafisico domanda però della fonte esistente e di un autore della luce. Questa luce, a sua volta, la si ritiene sufficientemente chiarita per il solo fatto che essa concede a ogni vista sull'ente la sua trasparenza.<sup>64</sup>

Quindi nella metafisica la verità dell'essere come *Lichtung* rimane impensata: lungo tutta la sua vicenda che comincia con Platone, la metafora della luce domina nel suo riferimento al pensiero rappresentativo e alle certezze di una soggettività che avendo le cose nella limpidezza dell'idea non conosce alcun residuo di opacità. Per un verso, accade che le condizioni di possibilità della verità siano fatte riposare sulla luce svelante del soggetto, che instaura la sua preminenza su tutto l'ente in

---

61 Cfr. L. Samonà, *Heidegger*, cit., pp. 25-26.

62 Cfr. Leonardo Amoroso, *Lichtung: Leggere Heidegger*, Torino: Rosenberg & Sellier, 1993, pp. 14-17. Amoroso considera il concetto di *Lichtung* tanto fondamentale e trasversale all'intero percorso di pensiero heideggeriano da assumerlo come stella polare di tutto il discorso.

63 G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, cit., p. 80.

64 M. Heidegger, *Introduzione a "Che cos'è metafisica?" (1949)* in id., *Che cos'è metafisica?*, cit., pp. 89-90.

un progressivo progetto di padroneggiamento dello stesso: parallelamente all'affermarsi della verità come proprietà del *logos* s'impone l'umanismo, cioè la preoccupazione esclusiva per la posizione dell'uomo in mezzo all'ente.<sup>65</sup> Per un altro verso, non pensare all'essere come *Lichtung* comporta il non poterlo scoprire in quella duplicità di luce ed oscurità, verità e non verità, che si appartengono originariamente come la valle alla montagna: nel suo venire ad emergere facendosi spazio nell'appropriazione – che è uno sgombrare un luogo boschivo, diradandolo cosicchè la luce possa passarvi attraverso<sup>66</sup> – esso subito si ritrae cancellando nella radura il proprio riferimento all'ente, il quale si trova così nel «disincanto». L'uomo abita già da sempre nella radura dell'essere come un'esistenza protesa nell'aperto, ma nell'oblio non è in grado di avvedersene in quanto è gettato nel destino. Il rapporto tra essere ed esserci si consuma così nell'ambiguità di dono e abbandono, prossimità e lontananza, vincolo e congedo.

#### 1.4 Essere e Niente

Per comprendere ulteriormente quel nesso di luce e oscurità che si fa presente nell'immagine della radura bisogna considerare un altro aspetto dell'essere: la sua costitutiva negatività. Come si è visto,<sup>67</sup> Heidegger affronta il problema del nulla nella sua prolusione inaugurale a Friburgo, mentre si accinge a prendere la cattedra di Husserl nel 1928. Al centro del suo discorso sta l'interrogativo circa l'essenza della metafisica, la cui domanda guida suona così: «perché è in generale l'ente e non piuttosto il Niente?». <sup>68</sup> La questione del Niente è irriducibile ad un piano logico, così come pure lo è alla dimensione della scienza: non abbiamo a che fare con qualche cosa che sia passibile d'essere oggettivato, analogamente ad un ente, poiché da questo differisce assolutamente. Il Niente è inoggettivabile ma si fa presente in campi d'esperienza: a partire dal fatto che ci si può dischiudere, dobbiamo lasciarci alle spalle l'impossibilità formale di una domanda su di esso. Più precisamente il Niente ci si rivela nella situazione emotiva dell'angoscia:

Nell'angoscia, noi diciamo, «uno è spaesato». Ma dinnanzi a che cosa c'è lo spaesamento e cosa vuol dire quell'«uno»? Non possiamo dire dinnanzi a che cosa uno è spaesato, perché lo è nell'insieme. Tutte le cose e noi stessi sprofondiamo in una sorta d'indifferenza. [...] Questo

---

65 Con la metafisica moderna in particolare uomo e soggetto verranno a fondersi in unità; cfr. M. Heidegger, *La dottrina platonica della verità*, cit., pp. 190-192. Nel corso di lezioni poi raccolte nei due volumi intitolati *Nietzsche* Heidegger parlerà di storia della metafisica come storia del platonismo e della «soggettività».

66 A proposito è bene precisare che nella radura non si dà soltanto luce, ma compresenza di luce e buio in un gioco di chiaroscuri. Dopo gli anni trenta Heidegger accentuerà il carattere di apertura spazio-temporale della *Lichtung*, con l'intenzione di smarcarsi definitivamente da qualunque suggestione platonico-soggettivistica, che i concetti di luce e visibilità potrebbero suggerire.

67 Cfr. supra.

68 M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 67.

allontanarsi dell'ente nella sua totalità, che nell'angoscia ci accerchia, ci angustia. L'angoscia rivela il Niente. [...] Per questo, in fondo, non «tu» o «io» ci sentiamo spaesati, ma «uno» si sente spaesato. Resta solo il puro esser-ci.<sup>69</sup>

L'oggetto dell'angoscia non è questo o quell'ente, che, come nella paura, ci spaventa per la sua minacciosità: ciò per cui ci angosciamo è qualcosa di assolutamente indeterminato; l'ente nella sua totalità si dilegua e nel contempo ci si svela il Niente come assoluta differenza. L'essenza del Niente è la nientificazione: esso porta innanzi all'evidenza della sua radicale alterità dall'ente e con ciò dischiude l'ente come tale, l'ente nel suo essere. Solo in grazia di questo ininterrotto nientificare del Niente l'ente si manifesta come tale e l'esserci può rapportarsi ad esso come quella trascendenza che egli è, cioè nell'oltrepassamento. Tuttavia per lo più l'attività nientificante del Niente ci rimane occultata, in quanto «ci perdiamo completamente nell'ente»<sup>70</sup>; ciò significa che il Niente, nientificando, ci rimanda sempre all'ente. In definitiva il Niente che manifesta la sua differenza ontologica rispetto all'ente coincide con l'essere: ma non perché siano entrambi, hegelianamente, l'immediato indeterminato, bensì perché l'essere è per essenza finito. Cosicché anche l'esserci è già da sempre caratterizzato da una finitudine radicale, e, tendendosi immerso nel Niente latente, esiste nell'oltrepassamento dell'ente. In un'annotazione a margine aggiunta nel 1967 Heidegger scrive che in questa sede «sono dette due cose: l'«essenza» della metafisica e la sua storia nel destino dell'essere».<sup>71</sup> L'essenza della metafisica è l'andare oltre ente: in quanto trascendenza, l'esserci si trova già da sempre in essa; il pensiero è metafisico in quanto proiettato nell'oltrepassamento dell'ente e tuttavia destinato a smarrirsi in esso. Qui la *Kehre* viene prefigurata, se leggiamo il testo retrospettivamente alla luce di sentieri in essa già battuti, ma non totalmente dispiegata: manca in primo luogo una tematizzazione esplicita del nesso di oblio ed abbandono. L'erranza presso l'ente può pure essere interpretata, alla luce di *Essere e tempo*, come il deiettivo perdersi, con la caduta nel «gorgo», presso gli enti intramondani, che costituisce quell'esistenziale dell'esserci che lo pone costitutivamente nella possibilità dell'esistenza inautentica.<sup>72</sup> Inoltre anche in *Essere e tempo* nell'angoscia l'ente finiva per dileguare nell'insignificatività, non offrendo più sostegno ad alcun progetto, e con ciò disponeva l'esserci di fronte al nudo fatto della sua esistenza; nell'essere-per-la-morte infine rivelava all'esserci la sua radicale finitezza, aprendolo al rapporto con il nulla.<sup>73</sup> Nonostante queste evidenti affinità, coerenti con il fatto che la prolusione fu pronunciata a un anno

---

69 Ivi, pp. 50-51.

70 Ivi, p. 57.

71 Ivi, p. 66.

72 Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 214-220.

73 «Il nulla, innanzi a cui l'angoscia porta, svela la nullità che definisce l'Esserci in quel *fondamento* che esso è in quanto esser-gettato nella morte» ivi, p. 367. Cfr. anche a riguardo pp. 225-233 e 299-319.

di distanza dalla pubblicazione di *Essere e tempo*, l'avanzamento consiste nella centralità che vengono assumendo ora la differenza ontologica e l'identificazione di nulla ed essere. Inoltre, nelle successive riedizioni dell'opera, Heidegger aggiunse, rispettivamente nel 1943 e nel 1949, un poscritto ed un'introduzione, che vanno nella direzione di una rilettura delle istanze in essa contenute nell'ottica della *Kehre* oramai maturata; pertanto è soprattutto alla luce di queste indicazioni che va ricompreso il senso della prolusione.

### 1.5 La verità dell'essere

A quindici anni dalla prolusione Heidegger scrive nel poscritto che la domanda sull'essenza della metafisica è possibile soltanto nella misura in cui il pensiero stia già nell'oltrepassamento della stessa. Tale oltrepassamento non va inteso come una confutazione della metafisica o come un lasciarsela alle spalle: si tratta al contrario di volgersi verso l'inizialità del suo fondamento abissale, sondandone le profondità, e di persistere in esso per appropriarsi dell'evento aurorale come proprio destino.<sup>74</sup> La possibilità di slanciarsi in questo salto è dischiusa in quanto la metafisica è oramai giunta al compimento e l'essere risuona finalmente nell'abbandono: il pensiero si trova nella situazione per cui dell'essere non ne è più nulla «in quanto non c'è più ormai alcun μετά [...] l'essere dell'ente non è più neanche remotamente qualcosa che vada cercato oltre l'ente stesso»<sup>75</sup>; in questo esser via dalla differenza, l'enticità dell'ente è ciò che è disponibile alla fattibilità incondizionata: tutto è oggettivabile entro nessi causali e riconducibile al noto da un pensiero calcolante graniticamente sicuro di sé e della coerenza dei propri risultati.<sup>76</sup> Dimentico della differenza e dunque incapace di volgersi alla verità dell'essere, un tale pensiero sta nell'indigenza e nella lontananza. Lungi dal potersi assicurare saldamente ad un sistema in cui tutto sta nell'ordine di senso e nell'accessibilità, il pensiero deve fare i conti con ciò che sin dall'inizio gli si rifiuta ritraendosi nell'ignoto. Un tale pensiero è «essenziale» in quanto si dispone ad ascoltare il richiamo dell'essere e «riconosce in esso l'immemorabile avvento dell'ineluttabile»;<sup>77</sup> in questo senso tale pensiero è anche «rammemorante»: esso ha da raccapazzarsi dall'oblio nel salto, con l'aprirsi all'inizialità dell'evento inaugurante dell'essere, che, nel sacrificio, si congeda dall'ente nel «“rifiuto” che “fa spazio” (che separa e distingue)».<sup>78</sup> L'incontro con la verità dell'essere è irriducibile all'orizzonte della verità ontica, che è sempre considerazione di un'oggettività nella rappresentatezza

---

74 Cfr. G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, cit., p. 100 e L. Samonà, *Heidegger*, cit., pp. 58-60.

75 G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, cit., p. 93.

76 Cfr. M. Heidegger, *Poscritto a Che cos'è metafisica? (1943)* in id., *Che cos'è metafisica?*, cit., pp. 71-73, 80-81; cfr. anche L. Samonà, *La «svolta» e i «Contributi alla filosofia»*, cit. pp. 177-181.

77 M. Heidegger, *Poscritto a Che cos'è metafisica? (1943)* in id., *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 84.

78 L. Samonà, *Heidegger*, cit., p. 10.

del pensiero: l'accadimento di tale verità può farsi presente solo come differenza.<sup>79</sup>

La voce silenziosa che l'esserci ha da ascoltare rieccheggia nell'esperienza dell'angoscia: essa «apre nella radura (*lichtet*) e delimita quel luogo abitato dall'uomo, entro il quale egli dimora stabilmente come a casa».<sup>80</sup> Viene ora ad emergere un nodo fondamentale nel nesso di essere, nulla e verità: il Niente, rivelato nell'angoscia, è il luogo di svelamento della verità dell'essere. La nientificazione è quel diradare un luogo nell'apertura affinché la luce possa penetrarvi e rendere manifesto l'ente: «il Niente come altro dall'ente è il velo dell'essere».<sup>81</sup> L'ente può uscire dal nascondimento e disvelarsi in quanto l'essere, che apre e fa spazio nella radura, si sottrae e si costituisce come differenza, come il nulla dell'ente. L'evento della differenza corrisponde all'*epoché* dell'essere: esso divincola il suo riferimento all'ente e abbandona il pensiero nell'erranza presso l'ente non nascosto. Cosicché per l'esserci, la cui apertura si costituisce come un abitare nella radura, il rapporto con l'essere si può dischiudere soltanto nel rapporto col nulla: «l'essere stesso non appare, non viene mai in luce, ma si annuncia come differenza nei confronti dell'ente che appare».<sup>82</sup>

Ad ogni epoca della metafisica corrisponde una determinata situazione emotiva (*Stimmung*)<sup>83</sup>: nel primo inizio del pensiero greco domina il *thaumazein*, ossia la meraviglia di fronte al non esser nascosto dell'ente, al suo darsi nell'immediata presenza, che poi fonda la familiarità con esso; nella metafisica moderna, che non è più nello stupore, si copre la distanza di un percorso che va dal dubbio alla certezza rassicurata di un pensiero che ha in se stesso l'identità delle cose. Dinnanzi all'abbandono dell'essere, la tonalità emotiva dell'esserci si intona allo «sgomento» e al «timore». Portandosi nell'aperto del proprio Ci di fronte all'abisso da cui promana, il pensiero ha da sopportare il gravame della propria origine e del proprio destino. Lo sgomento si genera nel prender fondo con il salto entro la verità dell'essere nella sua interezza, che non è solo svelatezza, ma oscura coappartenenza di «fondamento e di abisso, di abbandono e di richiamo, di vuoto e di dono».<sup>84</sup> Accanto allo sgomento, il timore scaturisce dallo stare in prossimità dell'inaccessibile che pure incombe trapelando nella differenza: è un sostare sull'orlo del precipizio.

---

79 Cfr. Ugo Ugazio, *Il ritorno del possibile: Studi su Heidegger e la storia della metafisica*, Torino: Silvio Zamorani, 1996, pp. 39-40.

80 M. Heidegger, *Poscritto a Che cos'è metafisica? (1943)* in id, *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 78.

81 Ivi, p. 85.

82 L. Amoroso, *Lichtung*, cit., p. 24. Cfr. anche F. Fornari, *Essere ed evento in Heidegger*, pp. 135-143.

83 «Chi nella sua essenza è chiamato nella verità dell'essere è perciò sempre disposto in uno stato d'animo in modo essenziale» M. Heidegger, *Poscritto a Che cos'è metafisica? (1943)* in id, *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 78. Lo stato d'animo non va pertanto mai inteso in senso psicologista in quanto fa capo a una delle modalità costitutive di apertura dell'esserci. Per approfondire cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 167-173.

84 L. Samonà, *La «svolta» e i «Contributi alla filosofia»*, cit., p. 199. Dello stesso cfr. anche p. 179. Sull'intonarsi della *Stimmung* alle diverse *epoché* dell'essere cfr. L. Samonà, *Heidegger*, cit., pp. 72-77 e O. Pöggeler, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, cit., pp. 203-204.

Nell'introduzione a *Che cos'è metafisica?*, scritta nel 1949, Heidegger si volge retrospettivamente ai punti cardine dell'analitica esistenziale di *Essere e tempo*, imprimendovi una svolta interna alla luce della nuova configurazione di pensiero a cui mette capo necessariamente la *Kehre*. Anzitutto subisce una torsione semantica il termine esserci: in *Essere e tempo* esso doveva caratterizzare l'uomo nel suo tratto progettante scoprente, ossia nella sua apertura originaria come radura che illumina; a partire dal fatto che l'esserci è quell'unico ente che possiede una comprensione preontologica dell'essere, esso assumeva priorità ontica e ontologica. Ora l'esserci è «la località della verità dell'essere»<sup>85</sup>: esso abita nella radura dove l'essere si ritrae velandosi, e, in quanto Ci dell'essere stesso, storicamente è il custode di questo evento, che si riflette epocalmente nell'oblio. Anche il concetto di esistenza di conseguenza deve assumere un'altra connotazione: se prima era atto a indicare l'essenza dell'esserci come un puro poter essere, ossia come un ente che vive costitutivamente proteso nell'avvenire in quanto ha da progettarsi dentro possibilità e dunque non è mai nella completezza ma nell'oltrepassamento e nel “non ancora”, ora Heidegger parla di «insistenza». Gettato in un destino storico dall'essere, nella cui radura egli dimora, l'esserci ha da «sopportare» la sua costituzione d'essere: nella Cura si esperisce «lo stare-dentro nell'apertura dell'essere, il sostenere sino in fondo questo stare-dentro [...] stando aperto nella svelatezza dell'essere».<sup>86</sup> Questo stare aperto nella svelatezza designa la trascendenza dell'uomo come «*animal metaphysicum*»: l'esserci è nel suo fondamento portato all'oltrepassamento verso l'essere dell'ente, che si risolve tuttavia in un persistere alienato presso l'ente presente che si offre da sé come manifesto; come Ci dell'essere, l'esserci è l'evento del suo venire all'aperto nascondendosi. Il problema dell'esistenza è via da ogni preoccupazione soggettivistica o umanistica poiché sta al servizio dell'unica questione degna di domanda, che è quella «della verità dell'essere come fondamento nascosto di ogni metafisica».<sup>87</sup> Il tempo si rivela ora come l'orizzonte entro cui va pensata la verità dell'essere, ossia entro cui l'essere si svela e si occulta, ma non potrà essere certo il tempo della metafisica o del senso comune. All'impensato sulla verità dell'essere corrisponde nella storia dell'essere l'impensato sullo spazio-tempo. L'unità originaria di spazio e tempo è quell'abisso dell'essere che «fonda portando nell'aperto».<sup>88</sup> Dinanzi al risuonare del profondo recesso dell'evento nell'epoca del compimento dell'oblio, l'esserci non può che esperire l'*horror vacui*: lo sgomento dell'aperto e del vuoto in cui è da sempre gettato.

Che cosa rimane più enigmatico: che l'ente è, o che l'essere “è”? Oppure anche con questa

85 M. Heidegger, *Introduzione a Che cos'è metafisica? (1949)* in id., *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 101.

86 Ivi, pp. 103-104.

87 Ivi, p. 105.

88 L. Samonà, *La «svolta» e i «Contributi alla filosofia»*, cit., p. 194.



meditazione non giungiamo ancora nella vicinanza dell'enigma che è avvenuto con l'essere dell'ente?<sup>89</sup>

---

89 M. Heidegger, *Introduzione a Che cos'è metafisica? (1949)* in id., *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 117.

## Capitolo II

### Uno sguardo retrospettivo: la trascendenza tra fondamento e sprofondamento

*L'ente che noi stessi sempre siamo  
è ontologicamente il più lontano.*

Martin Heidegger

#### 2.1 Verità e fondamento

Nel primo capitolo si sono ripercorsi alcuni tratti dei sentieri battuti da Heidegger dopo la *Kehre*: ora vogliamo volgerci indietro, per fissare lo sguardo retrospettivamente su un'opera che immediatamente la precede e che propone un quadro teorico che, sotto certi punti di vista, diverge significativamente da quello che è emerso dagli scritti analizzati finora. *L'essenza del fondamento*, che è l'opera in questione, fu composta da Heidegger nel 1928, dunque nell'anno immediatamente successivo alla pubblicazione della prima edizione di *Essere e tempo*. Trattandosi di un'opera che cronologicamente si pone sul crinale tra l'analitica esistenziale dell'esserci e i mutamenti di rotta a cui introduce la *Kehre*, essa assume un rilievo particolare per la considerazione del cammino di pensiero heideggeriano in questi anni, che per certi versi muta di segno. Nel porre in luce alcune delle discontinuità e fratture che vengono ad emergere soprattutto in relazione ai concetti di «verità» e «trascendenza», non si intenderà affatto sostenere che vi siano un “primo” ed un “secondo” Heidegger. Gli itinerari filosofici percorsi da Heidegger sono sempre orientati all'unica questione che egli ritenne veramente fondamentale e alla quale commisurò tutti gli sforzi di un pensiero che abbia da rapportarvisi, ossia il problema dell'essere. Scopo di questo capitolo è semmai quello di intraprendere un percorso retrospettivo per misurare l'ampiezza del mutamento che si dà in relazione ad alcune questioni fondamentali, con l'immettersi negli snodi e nelle torsioni di sentieri di pensiero che, nel cimento di farsi strada nell'inesplorato, sono sempre accidentati. Nel ripercorrere l'*iter* tratteggiato nell'*Essenza del fondamento* si farà spesso riferimento ad *Essere e tempo*: i continui rimandi a quest'opera, così come il senso complessivo del discorso sul fondamento, testimoniano una continuità nei presupposti fondamentali in essa acquisiti. Soltanto nella messa in dialogo fra le due opere pertanto verrà delineandosi un orizzonte all'interno del quale ci si potrà muovere per un confronto critico retrospettivo.

Nell'opera del '28 viene affrontata una questione da sempre centrale per la metafisica: il problema del fondamento. Tuttavia, come si vedrà, a giudizio di Heidegger la metafisica non giunge mai a prender fondo nell'*essenza* del fondamento, ovvero non ne chiarifica luogo e momento genetici, non domanda dove esso affondi le radici quanto alla sua possibilità intrinseca: per lo più il fondamento è ricondotto a un principio che tutto governa, e riposa così su rappresentazioni “ovvie” per il pensiero. Heidegger intende sondare più a fondo il terreno abissale da cui promana il

fondamento: l'orizzonte entro cui verrà ricompreso è quello della trascendenza. Tuttavia, prima di dispiegare questo orizzonte di comprensibilità, si rende necessario un attraversamento critico della formulazione assunta dal problema con Leibniz. Il problema del fondamento è risolto da Leibniz con la formulazione del principio di ragion sufficiente, che suona così: «nulla sussiste senza fondamento [...] cioè: ogni ente ha un fondamento».<sup>3</sup> D'altra parte, per inciso, secondo Leibniz noi viviamo nel migliore dei mondi possibili: come potrebbero mai le cose essere senza fondamento? Ad ogni modo, risulta già evidente che tale principio non offre che un'immagine vaga e indeterminata del fondamento, in quanto si limita a sancire che un fondamento deve darsi, pena l'esistenza di enti privi di ragione. In altri termini, il principio di ragione deve essere valido secondo Leibniz poiché altrimenti avremmo a che fare con enti la cui esistenza di fatto contrasterebbe con la natura della verità, ovvero con enti irriducibili all'identità. Cosicché a ben guardare, tutta la questione del fondamento, così come la sua risoluzione nel principio di ragione, riposa su una determinata concezione dell'essenza della verità e dell'essere dell'ente. Per un verso, Leibniz – come tutta la tradizione occidentale – concepisce la verità come adeguazione o concordanza del rappresentare asserente con le cose: sede eminente della verità è dunque il giudizio. Per un altro verso, può darsi verità solo in quanto gli enti stanno originariamente in un sistema unitario di un tutto coerente, senza crepe: il nesso che lega soggetto e predicato a livello logico-discorsivo si fonda sull'inerire, a livello ontico, del predicato al soggetto, che si risolve in un rapporto d'identità tra i due termini. L'esser vero è convertibile nell'esser identico: nell'essere sostanziale del soggetto – in termini heideggeriani, nell'essere dell'ente – sono già da sempre contenuti tutti i predicati ascrivibili ad esso, e che lo individuano nella sua singolarità.

Le «verità», cioè le asserzioni vere, traggono la loro natura dal rapporto con qualcosa sul fondamento del quale esse possono accordarsi. [...] Perciò il problema della verità conduce sempre nelle «vicinanze» del problema del fondamento.<sup>4</sup>

Emerge subito questo primo nodo fondamentale, che lega strettamente la questione dell'essenza del fondamento a quella dell'essenza della verità. In una nota a margine Heidegger rimanda ai § 33 e 44 di *Essere e tempo* per una chiarificazione rispettivamente dell'asserzione e della verità, che risulta necessaria ai fini dell'elaborazione del problema del fondamento entro l'orizzonte della trascendenza, e che nel contempo dischiude una distanza incolmabile tra la

---

3 M. Heidegger, *L'essenza del fondamento* in id., *Essere e tempo; l'essenza del fondamento*, a cura di P. Chiodi, Torino: Utet, 1969, p. 629.

4 Ivi, p. 632. Per quanto Heidegger rintracci il nesso di verità e fondamento a partire da Leibniz, il senso che egli vi attribuirà nel corso dell'opera sarà di tutt'altra portata e poggerà su piani totalmente divergenti.

prospettiva qui delineata e gli assunti “ovvi” reiteratesi lungo tutta la tradizione metafisica (*in primis* l'idea che la verità sia primariamente una proprietà del giudizio apofantico). Il § 33 si inserisce nella trattazione delle strutture dell'«in-essere» come tale, ovvero degli esistenziali che caratterizzano l'esserci nel suo carattere costitutivamente aperturale come «essere-nel-mondo». Prima di esplicitare i caratteri costituenti l'asserzione come modo dell'interpretazione, è opportuno contestualizzare brevemente in via digressiva la struttura ontologico-esistenziale della comprensione, che risulterà essere alla base della concezione della verità elaborata da Heidegger a quest'altezza della sua produzione filosofica.

L'esserci, in quanto essere-nel-mondo, si trova già da sempre in un stato di apertura comprendente: tanto nei confronti del proprio essere, quanto nei confronti del complesso dei rimandi significativi intercorrenti entro la totalità degli enti intramondani cui così viene relazionandosi. Gettato nell'esistenza, l'esserci ha da progettarsi dentro possibilità: il mondo nella sua mondità è l'«in-vista-di-cui» esso, aperto nel proprio Ci, dispiega la propria costituzione ontologico-esistenziale progettante nell'ambito del suo poter essere effettivo. In altre parole, l'apertura nel modo della comprensione, come orizzonte fondativo della possibilità di rapportarsi a sé e al mondo, prende corpo nel progetto: questo non è da intendersi come la pianificazione di istanze premeditate in vista di una loro realizzazione, poiché al di là dei singoli progetti l'esserci rimane sempre aperto nella sua essenza progettante; il progetto dischiude la possibilità in quanto tale, ed infatti ha a che fare eminentemente con l'estaticità dell'avvenire, configurando l'esserci come un essere sempre «avanti-a-sé».<sup>5</sup>

Ciò che è stato aperto nella comprensione riceve esplicitazione concreta nella struttura, da essa derivata, dell'interpretazione: in essa un ente è ricondotto al suo «in quanto» qualcosa. L'appagatività di un ente intramondano, pre-disponibile nell'apertura comprendente perché da essa dischiusa, diviene oggetto di appropriazione nell'interpretazione: la struttura dell'«in quanto» per un verso illumina il compreso, ponendolo in evidenza, e per un altro verso fa capo a prospettive e concettualità sull'ente già possedute e che pure fungono da linee orientative; è evidente che il processo ermeneutico prende sempre fondo in una circolarità. In definitiva, nell'interpretazione viene dispiegato quell'ambito di comprensibilità entro cui le cose vengono strutturandosi in un senso: questo non appartiene alle cose stesse né sta per così dire “dietro” di esse, ma sussiste come articolazione dell'apertura comprendente dell'esserci, che ha da mantenersi entro un orizzonte preveggenze siffatto per orientarsi nel mondo ambiente.<sup>6</sup> Ciò equivale a dire che si dà senso soltanto

---

5 Sulla comprensione cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 176-183; per un commento analitico cfr. A. Fabris, *Essere e tempo: Introduzione alla lettura*, cit., pp. 116-119.

6 Sull'interpretazione cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 183-189; cfr. anche P. Chiodi, *L'esistenzialismo di*

nella misura in cui esiste un ente come l'esserci, che nel suo Ci è essenzialmente aperto.

Chiarificati questi presupposti, possiamo finalmente volgerci alla trattazione dell'asserzione, il cui rilievo particolare sta nel fatto che tradizionalmente viene concepita come luogo autentico della verità.<sup>7</sup> Oltre a preparare il terreno per l'indagine successiva sulla verità nel § 44, questo paragrafo ha come intendimento dichiarato il far emergere come la struttura dell'«in quanto» ermeneutico nel giudizio subisca una trasfigurazione nell'«in quanto» apofantico. Anzitutto l'asserzione mette capo a tre significati fondamentali: in primo luogo essa designa, tenendo fermo il senso originario di λόγος come ἀπόφανσις, la «manifestazione» antepredicativa di un ente; la struttura del λόγος come ἀπόφανσις ha carattere disvelativo: è un «lasciar vedere qualcosa *in quanto* qualcosa»<sup>8</sup> a partire dalla manifestatività dell'ente stesso (non abbiamo mai a che fare con rappresentazioni dell'ente nella coscienza). Il secondo significato è quello di «predicazione»: esso si fonda sul primo poiché, per mettere in relazione due termini nell'articolazione discorsiva, essi devono essersi resi manifesti sul piano fenomenico; la predicazione determina qualcosa di determinabile: essa è tetica in quanto prende fondo in una circoscrizione ed in una delimitazione. Infine l'asserzione è «comunicazione»: essa è «un far-sì-che-si-veda-assieme ciò che si è manifestato nel modo del determinare».<sup>9</sup> È proprio nello spazio comunicativo intersoggettivo che giace la possibilità della contraffazione: nel riferire partecipante può accadere che qualcosa che si era disvelato venga nuovamente coperto; questo aspetto dell'asserire comunicativo verrà assumendo un peso piuttosto rilevante nel paragrafo sulla verità. In conclusione, unendo i tre significati guadagnati nell'indagine, l'asserzione risulta essere «una manifestazione che determina e comunica»:<sup>10</sup> come modo dell'interpretazione, essa si impianta sull'apertura della comprensione; in quanto essere-nel-mondo, l'esserci sta costantemente in rapporto all'ente nel suo commercio quotidiano con il mondo: è sul fondamento del coinvolgimento con ciò di cui si prende cura che si originano tutti i fenomeni espressivi. Tuttavia tra l'atto interpretativo ambientalmente preveggenze e l'atto discorsivo si dà uno scarto: l'«in quanto» ermeneutico, in quanto aprente scoprente, dispiega una molteplicità di prospettive rispetto ai rapporti di rimando degli utilizzabili presenti nel mondo ambiente; con l'«in quanto» apofantico le vedute aperte plurilateralmente nell'ἐρμηνεία vengono livellate e schiacciate nella dimensione della semplice presenza. Per un verso, le asserzioni irrigidiscono ciò che è asserito in qualcosa di

---

Heidegger, Torino: Taylor, 1965, pp. 51-52. Sull'ermeneuticità del *Dasein* cfr. F. Fornari, *Essere ed evento in Heidegger*, cit., pp. 28-33.

7 Come si è visto nel primo capitolo, anche nell'*Essenza della verità* Heidegger muove da una critica alla verità come adeguazione: tuttavia l'esito è differente, in quanto il suo affermarsi appare ricompreso entro una vicenda storico-destinale.

8 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 48.

9 Ivi, p. 191.

10 Ivi, p. 192.

semplicemente sussistente, verso cui disporsi con atteggiamento di neutralità osservativa, e per un altro verso i termini stessi dell'asserzione vengono assimilati a cose che possono essere connesse o disgiunte attraverso il medio della copula («*semplice compresenza* di più parole»<sup>11</sup>). Con l'asserzione si dà dunque un impoverimento rispetto alla potenzialità aprente dell'ἔρμηνεία: già da qui si pongono le premesse per l'affermarsi della logica formale, che determina il degradarsi del λόγος «a insieme di proposizioni ubbidienti a regole [...] che fondano e garantiscono la verità come logicità»; di conseguenza «l'essere, come “oggetto” d'un logos siffatto, è ridotto a οὐσία, cioè a presenzialità, a *substantia*».<sup>12</sup>

Il § 44 assume una valenza centrale per diversi motivi: in primo luogo è ad esso che occorre rivolgersi per ritrovare nella sua interezza la concezione heideggeriana della verità prima della *Kehre*, rispetto alla quale il presente lavoro di ricerca intende appuntare l'attenzione per cogliere la misura del cambiamento che si viene determinando; in secondo luogo, si è visto come il problema del fondamento rinvii subito alla questione dell'essenza della verità. Il paragrafo si articola in tre parti: anzitutto Heidegger muove dalla considerazione della concezione tradizionale della verità come adeguazione, sondandone i fondamenti ontologici; la seconda parte è dedicata al fenomeno originario dischiudente la verità, così come la non verità; l'ultima parte, infine, concerne il modo d'essere della verità, cui è intrinsecamente connessa l'essenza della verità stessa. La concezione tradizionale della verità – cui si attiene lo stesso Leibniz per la formulazione del principio di ragione – è fondata sull'assunto per cui l'essenza della stessa sia da rintracciarsi nella relazione di adeguazione tra il giudizio e lo stato di cose. Stante il fatto che l'adeguazione importa strutturalmente un «rispetto a», essa ha il carattere relazionale del «così-come»; ma qual è il termine che entra propriamente nella relazione adeguativa? Va sciolta la prima ambiguità che campeggia subito rispetto al giudizio: a concordare con le cose è il processo psichico reale del giudicare oppure il contenuto ideale del giudizio? Evidentemente quest'ultimo, in quanto soltanto di esso si può dire che sia vero o falso, mentre il primo può semplicemente esserci o non esserci; dunque avremmo a che fare con una relazione, ingiustificata dal punto di vista ontologico, tra un contenuto ideale ed un ente reale. L'unico modo per uscire dalle secche di questa dicotomia tra reale ed ideale è volgersi alla verità così come essa si dà fenomenicamente nel conoscere: un enunciato qualsiasi risulta essere vero nella misura in cui riesce a giustificarsi come tale; il termine di riferimento della giustificazione non è una rappresentazione della cosa nel pensiero, né un contenuto di coscienza: questo perché abbiamo innanzitutto a che fare con cose che veniamo scoprendo. Quindi

---

11 Ivi, p. 195. cfr. anche A. Fabris, *Essere e tempo: Introduzione alla lettura*, cit., pp. 122-123.

12 P. Chiodi, *L'esistenzialismo di Heidegger*, cit., p. 187.

Ciò che viene giustificato è l'essere scoprente dell'asserzione. Nel procedimento di giustificazione il conoscere si riferisce esclusivamente all'ente. [...] È l'ente in questione a manifestarsi *così com'esso* è in se stesso, cioè a mostrarsi identico a ciò che di *esso* è mostrato e scoperto nell'asserzione. [...] Che un'asserzione sia *vera* significa: essa scopre l'ente in se stesso: enuncia, mostra, «lascia vedere» (ἀπόφανσις) l'ente nel suo esser-scoperto. *Esser vero (verità)* dell'asserzione significa *essere-scoprente*.<sup>13</sup>

La verità del giudizio non si fonda dunque su una relazione adeguativa, ma sul manifestarsi antepredicativo dell'ente come identico al «come» del suo esser scoperto nell'asserzione. In altre parole, a monte dell'esser vero dell'asserzione stanno due termini che la rendono possibile a livello ontologico: l'apertura dell'esserci nel modo dello svelamento e il non esser nascosto dell'ente. Nel fenomeno originario della verità esser scoperto ed esser scoprente si coappartengono: tuttavia è il carattere aperturale dell'esserci ad assumere preminenza, in quanto esso, in maniera difforme dagli altri enti, è in base alla sua costituzione ontologico-esistenziale già da sempre proteso nello scoprimento.<sup>14</sup> La Cura, che sta al fondo dell'essere dell'esserci come sua essenza costitutiva, lo connota strutturalmente come «essere-avanti-a-sé-già-in (un mondo) in quanto esser-preso (l'ente che si incontra dentro il mondo)»: <sup>15</sup> è in virtù di essa che l'esserci è l'apertura della radura entro cui gli enti vengono rischiarati. In altri termini, in quanto essere-nel-mondo, «l'Esserci è “nella verità”». <sup>16</sup> Ciò non significa che vi sia una verità sussistente di per sé cui l'esserci poi perverrebbe mediante un movimento di trascendimento verso di essa: «della verità non si può dire che *sia*, bensì solo che *si dà*». <sup>17</sup> È nella dinamicità del rapporto dell'esserci all'ente che viene dispiegandosi la verità: è uno strappare l'ente dall'occultamento dis-velandolo, come suggerisce anche l'etimologia del termine greco ἀ-λήθεια. Tuttavia, nella sua originaria apertura comprendente, l'esserci non viene relazionandosi unicamente all'ente: innanzitutto egli sta in rapporto con il proprio sé nell'orizzonte della possibilità; cosicché «l'apertura più rigorosamente originaria ed autentica in cui l'Esserci, in quanto poter-essere, può essere, è la *verità dell'esistenza*». <sup>18</sup>

La verità è stata ricondotta, a quest'altezza del discorso, alla costituzione ontologica dell'esserci, configurandosi come un suo esistenziale; per giungere nei pressi del fenomeno specularmente corrispettivo della verità, ovvero la non verità, occorre muovere dall'osservazione del

13 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 264.

14 «Solo i fondamenti ontologico-esistenziali dello scoprire mettono a nudo il fenomeno della verità più rigorosamente originario. Lo scoprire è modo di essere dell'essere-nel-mondo». Ivi, p. 266. Sul nesso di mondità e verità cfr. O. Pöggeler, *Il cammino di pensiero di Heidegger*, cit., pp. 61-66.

15 Ivi, p. 235.

16 Ivi, p. 267.

17 A. Fabris, *Essere e tempo: Introduzione alla lettura*, cit., p. 139.

18 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 268.

fatto che l'apertura dell'esistenza, che appartiene all'esserci come il suo essere più proprio, non prende corpo in un mondo ideale: l'esserci è gettato in una fatticità concreta con cui deve fare i conti. Dunque se è vero che gli appartengono come possibilità ontologicamente costitutive l'apertura e lo scoprimento, così pure nella stessa misura esso può decadere nella chiusura e nel coprimento. Innanzitutto e per lo più, ovvero nella sua quotidianità media, l'esserci è «de-caduto da se stesso come autentico poter-essere e deietto nel “mondo”»: <sup>19</sup> esso sprofonda nell'inautenticità e nell'anonimia del Si, che è quell'orizzonte esistentivo di tutti e di nessuno. Nella pubblicità del Si, che si origina nel *Mitsein*, l'esserci smarrisce il proprio sé autentico come poter essere e si appiattisce nella monodimensionalità di modi d'essere e di agire preconfezionati e deresponsabilizzanti. Così si assiste allo scadimento del linguaggio nella chiacchiera, alla trasfigurazione della visione nella curiosità e allo schiacciarsi dell'apertura ermeneutica in tutta la sua portata nell'equivoco. <sup>20</sup>

Attraverso chiacchiera, curiosità ed equivoco, lo scoperto e l'aperto cadono nei modi della contraffazione e della chiusura. L'ente non è nascosto del tutto, anzi è scoperto, ma ad un tempo contraffatto [...] ciò che prima era stato scoperto risprofonda nel nascondimento. *Essendo l'esserci essenzialmente deiettivo, esso, a causa della costituzione del suo essere, è nella «non verità».* <sup>21</sup>

Dunque, in base alla sua costituzione ontologico-esistenziale di progetto gettato, l'esserci è tanto nella verità quanto nella non verità: allo scoprimento sta accanto il velamento; con quest'ultimo non è che venga annullato il disvelamento iniziale: piuttosto esso è fatto valere in maniera distorta, alterata. La contraffazione, che ritorce il vero nel non vero, si impianta nello spazio del *logos*: è nel medio della comunicazione intersoggettiva entro lo stato interpretativo pubblico che la verità può sprofondare nel fraintendimento. In conclusione di questa seconda parte del paragrafo, sono già poste le premesse per definire il modo d'essere della verità: se questa è un'esistenziale, cioè concerne l'esserci nella sua costituzione d'essere fondamentale, è evidente che «“c'è” verità solo perché e fintanto che l'esserci è». <sup>22</sup> Il modo d'essere della verità, in altri termini, non è tale per cui essa sussista di per sé in un cielo ideale dei valori: essa è dischiusa dall'apertura nel modo dello scoprimento di quell'ente come l'esserci che solo fra tutti ha una comprensione preontologica dell'essere. Dunque tale modo d'essere è in ultima istanza relativo all'esserci: con ciò

---

<sup>19</sup> Ivi, p. 215.

<sup>20</sup> Per un approfondimento cfr. ivi pp. 157-162 e 205-220.

<sup>21</sup> Ivi, p. 268.

<sup>22</sup> Ivi, p. 273.



tuttavia Heidegger non intende propugnare una qualche forma di soggettivismo relativistico; infatti, è in quanto è gettato in mezzo all'ente che l'esserci si trova originariamente in cospetto dell'ente stesso e vi si rapporta nel modo dello scoprimento: l'arbitrio rimane fuori campo in quanto la verità è primariamente un modo d'essere dell'esserci.

Tutto ciò fa parte dell'essenziale esser-gettato dell'Esserci nel mondo. *L'esserci, in quanto se stesso, ha forse deciso deliberatamente, e potrà mai decidere, se vuole o no entrare nell'«Esserci»?*

La verità è così rischiarata dall'esserci nella dimensione fattuale dell'essere-nel-mondo: ma «la domanda circa il Perché della verità non riceve risposta».<sup>23</sup> Permane nell'oscurità la ragione trascendentale per cui l'ente debba venire scoperto e precompreso come essenzialmente altro dall'essere. Il § 44 di *Essere e tempo* si conclude con questo riferimento alla differenza ontologica in rapporto alla verità, che verrà sviluppato diffusamente soltanto nell'*Essenza del fondamento*. Si è visto come la domanda circa l'essenza del fondamento conducesse subito nei pressi della domanda sull'essenza della verità: la chiarificazione della differenza ontologica deve ora dislocare l'orizzonte di comprensibilità del problema del fondamento in generale entro la trascendenza dell'esserci.

Il principio di ragione riposa su una precisa concezione dell'essenza della verità, come adeguazione, e dell'essere dell'ente, come identità originaria. L'idea per cui sede eminente della verità sarebbe il giudizio è fatta cadere con l'osservazione che a monte dell'enunciato predicativo su di un ente sta la manifestazione, antepredicativa, dell'ente stesso: la verità ontica. Il non esser nascosto dell'ente è illuminato dall'apertura della radura di quell'ente, come l'esserci, che è già da sempre guidato da una comprensione preontologica dell'essere.<sup>24</sup> In altri termini, è soltanto con l'esserci che viene rivelandosi la differenza ontologica: essa è «tenuta aperta dall'ente che si rapporta in modo comprendente-l'essere all'ente, e distingue così essere ed ente».<sup>25</sup> Nella manifestatività dell'ente si annuncia, negativamente, lo svelamento dell'essere: la verità ontologica. Dunque l'essenza della verità è biforcantesi in ontica, concernente l'ente nel suo essere, ed ontologica,

---

23 O. Pöggeler, *Il cammino di pensiero di Heidegger*, cit., p. 107.

24 «Siamo assorti nel percepire l'azzurro del cielo e il canto dell'allodola [...] ci abbandoniamo all'azzurro, a ciò che si offre, seguiamo il canto, ci lasciamo per così dire *portar via* da quest'ente, cosicché esso ci *circonfonde*. Ciò che ci circonfonde è un ente e tuttavia noi non ce ne occupiamo *in quanto* ente. E che cosa accadrebbe se lo facessimo? Allora non potremmo abbandonarci all'azzurro e seguire il canto, ma dovremmo proprio guardare-*via* dall'azzurro in quanto azzurro e dal canto in quanto canto e guardare solo *a* questo, al loro essere *enti*. Possiamo farlo in ogni momento [...] possiamo rapportarci a ciò che è dato anche *in modo tale* da renderci conto unicamente del fatto che e del modo in cui *in generale* è qui presente qualcosa e non il nulla, che qualcosa sta verso di noi e ci si fa incontro, e noi gli stiamo di fronte». M. Heidegger, *L'essenza della verità*, cit., pp. 238-239.

25 O. Pöggeler, *Il cammino di pensiero di Heidegger*, cit., p. 108. Cfr. anche M. Heidegger, *L'essenza del fondamento*, cit., pp. 632-638.

propria dell'essere dell'ente.<sup>26</sup> La questione del fondamento, come è emerso rispetto al principio di ragione, importa sempre la verità ontologica: ma questa dove affonda le radici quanto alla sua possibilità intrinseca? Se alla base del dischiudersi della differenza ontologica sta la trascendenza dell'esserci, è essa in ultima istanza «l'orizzonte entro il quale risulta possibile impostare adeguatamente il problema del fondamento».<sup>27</sup>

## 2.2 Trascendenza e libertà per il fondamento

È finora emerso che sussiste un legame fundamentalissimo entro la triade di verità, fondamento e trascendenza: nel corso dell'indagine successiva si tratterà di vedere se essi rispondano ad un'unità originaria. Anzitutto bisogna prender fondo nell'essenza della trascendenza, che è «qualcosa di appartenente all'Esserci [...] non come un suo comportamento possibile fra altri, talvolta attuato e talora no, ma come la costituzione fondamentale di questo ente, precedente ogni altro comportamento possibile».<sup>28</sup> Il comportamento trascendente che caratterizza l'essenza dell'esserci si attua nell'oltrepassamento: benché esso sia già da sempre insediato nel mezzo dell'ente e da esso circondato, lo è nel modo del rapporto oltrepassante. Tale rapporto non va immaginato in senso per così dire “spaziale”: la trascendenza non è la fuoriuscita dell'immanenza di un io concepito in senso coscienzialistico verso l'esterno; né tantomeno è una trascendenza metafisica opposta alla contingenza. Heidegger si smarca decisamente tanto dal significato gnoseologico quanto da quello metafisico-teologico di trascendenza, assumendola come il movimento originario dell'esistenza stessa, in grazia del quale vengono costituendosi tanto l'esserci che il mondo.<sup>29</sup> La trascendenza non è altro che quell'apertura dell'esserci che prende fondo nella temporalità del suo essere: l'orizzonte entro cui viene dispiegandosi è proprio quello dell'unità delle tre ek-stasi. Esistendo, il *Dasein* ha da rapportarsi a sé e al mondo dinamicamente e nella protensione all'avvenire: a monte del rapporto deve già esserci il vuoto dell'apertura;<sup>30</sup> se l'uomo non fosse nell'indeterminato della possibilità, il suo essere sarebbe schiacciato su contenuti obiettivi: ma la sua essenza diverge da quella degli altri enti proprio in virtù di questo carattere di aver da essere come un poter essere. In altre parole, l'essere-nel-mondo ha il carattere del *disporsi verso* le cose assumendole dentro un progetto: in tal modo viene costituendosi il mondo. Dunque «col fatto dell'Esser-ci, ci-è l'oltrepassamento [...] il

---

26 È degno di nota che Heidegger riconduca la verità ontologica all'essere *dell'ente*: dopo la svolta, come si è visto nel primo capitolo, egli insisterà sulla verità dell'essere in quanto tale, nella sua irriducibilità all'ente.

27 M. Heidegger, *L'essenza del fondamento*, cit., p. 638.

28 Ivi, p. 639.

29 Cfr. C. Esposito, *Il periodo di Marburgo (1923-1928) ed «Essere e tempo»: Dalla fenomenologia all'ontologia fondamentale* in F. Volpi, *Guida a Heidegger*, cit., pp. 127-128.

30 Per una delucidazione più approfondita della temporalità della trascendenza cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 415-433. Cfr. anche F. Fornari, *Essere ed evento in Heidegger*, cit., pp. 56-59.

mondo [...] denota tutto ciò che appartiene in linea essenziale alla trascendenza e che riceve da essa la sua possibilità intrinseca come un'investitura».<sup>31</sup> Il mondo pertanto si configura come «ciò-rispetto-a-cui» la trascendenza ha luogo: esso non ha carattere sostanziale, ma bensì esistenziale (cioè nella sua mondità). Detto altrimenti, il mondo non è una somma di enti semplicemente presenti: come concetto trascendentale, va pensato nella sua inscindibile relazione con l'esserci.

Prima di dipanare finalmente il nesso che lega il fondamento alla trascendenza, Heidegger intraprende un'indagine storico-filosofica sulle connotazioni che il concetto di mondo è venuto via via assumendo. Sin dagli albori della filosofia greca, il mondo è sempre pensato in relazione all'uomo: anzitutto il κόσμος denota il «come» dell'essere dell'ente che governa la totalità delle cose sin da principio (così ad esempio i semi di Anassagora). Eraclito ne riconosce il rapporto all'esserci: mentre nello stato di veglia il mondo si manifesta «come» alcunché di comune per tutti, nel sonno esso appare strettamente nella dimensione del ripiegamento dell'individuo su di sé. Con il cristianesimo viene radicalizzandosi il riferimento all'uomo, così che il mondo ne viene a indicare la condizione ontico-esistentiva: esso è lo stato della vita umana «come» nella lontananza da Dio; nel contempo il mondo viene a rappresentare la totalità dell'ente concepito come *ens creatum*.<sup>32</sup> La metafisica di scuola continua ad attenersi sostanzialmente alla concezione cristiana: il mondo è una totalità di semplici presenze concatenate onticamente entro la logica della creazione, ed è sempre nella polarità di mondano e divino che si impianta il discorso sull'ente nel «come» del suo essere. Kant introduce, in corrispondenza del cambiamento da egli impresso all'idea di metafisica, un avanzamento: il mondo sta sempre a rappresentare la totalità delle cose semplicemente presenti nella loro finitudine, ma quest'ultima non è pensata a partire dal loro esser create da una divinità ultrapotente, bensì rispetto alla conoscenza. Nella *Critica della ragion pura* i fenomeni vengono ad essere concepiti come gli oggetti possibili di un conoscere finito: il concetto di mondo ne raffigura la totalità a livello ideale; stante il fatto che l'unità di tutti i fenomeni non si dà mai empiricamente, ma pure deve essere necessariamente presente alla conoscenza, essa è posta dalla natura stessa della ragione come concetto razionale puro. L'unità sistematica dei fenomeni, espressa dal concetto di mondo, ha la realtà trascendentale dell'idea «in cui è rappresentata a priori la totalità assoluta dell'oggetto accessibile al conoscere finito».<sup>33</sup> Il termine di riferimento del concetto di *mundus* non è più nella semplice concatenazione ontica delle cose, ma nella totalità trascendentale dei fenomeni; questa è per un verso trascendente i fenomeni, in quanto rappresentazione di una totalità che rinvia

---

31 M. Heidegger, *L'essenza del fondamento*, cit., p. 641.

32 Da qui in poi si innesta quello che Heidegger definisce in *Essere e tempo* come un «fatale pregiudizio»: la concezione dell'essere come creaturalità, in cui ogni problematicità rispetto a tale questione è messa fuori campo. Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 38-40.

33 M. Heidegger, *L'essenza del fondamento*, cit., p. 652.

ai limiti della fattualità empirica, ma per un altro verso ad essi deve sempre pure rimandare. Il trascendere della ragione in Kant non prende corpo solo nel librarsi al di sopra del molteplice fenomenico verso la purezza del concetto razionale, ma ha a che fare anche con una delle vette della metafisica kantiana, ossia l'ideale trascendentale, in cui il fenomeno è sorpassato in direzione dell'*intuitus originarius*.

Il concetto di mondo sta in certo modo fra la «possibilità dell'esperienza» e «l'ideale trascendentale», e viene così a significare, in ultima analisi, la totalità della finitudine dell'essere dell'uomo.<sup>34</sup>

Non è casuale che Heidegger dedichi gran parte dell'*excursus* sulla storia del concetto di mondo a Kant: l'avanzamento che questi introduce ha il senso di una cesura rispetto alle riflessioni precedenti; esso sta per un verso, nel riferimento alla totalità ontologica del piano fenomenico e per un altro verso, nell'inserimento di questa entro l'orizzonte della finitudine dell'uomo. Questi si rapporta all'ente nel medio del trascendimento: nella prospettiva heideggeriana, pur nell'alterità di fondo rispetto alla filosofia kantiana che schiaccia tale relazione nella dimensione rappresentativa del pensiero, ciò corrisponde al configurarsi di un mondo. Accanto a questo significato cosmologico-metafisico, si può rinvenire un'accezione ulteriore del concetto di mondo, che nell'antropologia pragmatica viene assumendo un senso specificamente esistentivo. Anche qui il mondo concerne l'essenza dell'esserci, la condizione dell'uomo come di un essere che dispiega la propria esistenza nella dimensione mondana: tuttavia, diversamente che nella concezione cristiana, il rapporto all'ente che si incontra nel commercio quotidiano con le cose prende corpo nella dimensione del gioco, dunque nel positivo saper fare della *praxis*. In definitiva, il mondo non va inteso né in senso naturalistico, come somma di enti semplicemente sussistenti, né tanto meno deve esser frainteso in senso personalistico, come se indicasse la comunità degli uomini. Ciò che importa nel concetto di mondo, come è emerso lungo tutta la digressione storica sulle formulazioni che è venuto ricevendo, è «l'interpretazione dell'Esserci umano nel suo rapporto con l'ente nel suo insieme»;<sup>35</sup> tuttavia il medio relazionale, che è ciò che deve stare al centro nella considerazione del mondo, è stato per lo più offuscato sotto il «come» dell'ente e colto perciò soltanto vagamente e a livello implicito. Si tratta ora di restituire il fenomeno del mondo nella sua interezza, dunque nel suo coinvolgimento strutturale con l'esserci.

Nel corso della digressione su asserzione e verità in *Essere e tempo*, così come nella

---

34 Ivi, pp. 655.

35 Ivi, p. 658.

trattazione della trascendenza, si sono già prefigurati gli elementi determinanti per l'indagine finale sull'essenza del fondamento. Tutto il discorso ruota eminentemente attorno all'apertura dell'esserci e alle modalità in cui questa si dispone concretamente: l'orizzonte trascendentale del suo articolarsi è il mondo. Stante il fatto che l'esserci «esiste in-vista-di se stesso»<sup>36</sup> come essere-nel-mondo, ossia come quell'ente per cui ne va del proprio poter essere, esso ha da riferirsi nella propria trascendenza ad un ambito effettivo in vista del quale assumere le cose dentro un progetto. Il mondo è ciò che ha primariamente il carattere dell'«in-vista-di»: esso è prodotto dall'esserci che, in rapporto a questo progetto originario, si temporalizza come un se stesso, cioè si autodetermina entro la propria fatticità. Per fare un esempio concreto, è solo perché esiste un ente come l'uomo che qualcosa come un mondo storico può dischiudersi; tutti i significati e i rimandi reciproci di senso cui fa capo stanno sotto il segno della capacità poetica dell'esserci, che li apre e li porta ad emergere. Come nel caso delle verità – le leggi di Newton o il principio di non contraddizione – abbiamo sempre a che fare con qualcosa che, in assenza di un ente che stia nell'apertura come l'esserci, non sussisterebbe. In generale, è soltanto con l'irruzione aprente dell'uomo in mezzo all'ente che questo può rivelarsi in quanto tale, cioè come alcunché di *essente*:

Se soltanto nella trascendenza l'ente può venire alla luce in quanto ente, essa rappresenta un orizzonte particolare per l'elaborazione di qualsiasi problema concernente l'ente in quanto tale, cioè nel suo essere.<sup>37</sup>

Sulla scorta di queste considerazioni, viene in luce che la trascendenza, come progetto su e al di là di un «in-vista-di», ovvero nell'oltrepassamento verso il mondo, coincide con la libertà. Il rapporto che lega trascendenza e fondamento mette capo alla libertà per il fondamento: in questa, originariamente e nella profondità dell'essenza dell'esserci, va ricercato il momento genetico del fondamento in generale. Il comportamento del fondare si articola in tre direzioni differenti ma interconnesse: l'istituire, il prender-base ed il giustificare; in quanto proprie della trascendenza, esse andranno considerate in un senso trascendentale. Il primo modo del fondare, in quanto istituire, corrisponde al progetto dell'«in-vista-di», in virtù del quale si costituisce un mondo; accanto ad esso sta il prender-base: questo modo di fondare è in realtà un fondarsi dell'esserci, che sentendosi

---

36 Ivi, p.659.

37 Ivi, p. 662. Heidegger rimarca il fatto che questa sua posizione – che è fondamentale e sta alla base di tutto l'edificio teorico di *Essere e tempo* – non va fraintesa in senso idealistico: l'esserci non è un io assoluto che crea tutte le cose, un soggetto ideale dalla cui produttività infinita promanerebbe l'oggetto. Anzitutto in quanto soggetto e oggetto sono concetti che Heidegger ribalta e rifiuta, delineando un orizzonte di riflessione filosofica radicalmente altro e irriducibile agli schemi tradizionali. E inoltre perché la trascendenza non ha il significato di «una deduzione ontica di tutto l'ente non conforme all'Esserci da quell'ente che è l'Esserci». Cfr. ivi, pp. 664-665.

situato in mezzo all'ente, si accorda ad esso nel medio del coinvolgimento. Questi due modi dell'apertura, che corrispondono alla comprensione e alla situazione emotiva già delineati in *Essere e tempo*, sono legati inestricabilmente dimodoché l'uno rinvia costitutivamente all'altro: «progetto del mondo e coinvolgimento nell'ente rientrano sempre, in qualità di modi di fondare, in un'unica temporalità di cui costituiscono assieme la temporalizzazione».<sup>38</sup> Essi fanno capo alla struttura temporale propria della trascendenza, che si concreta tanto nello slancio in avanti verso l'ignoto dell'avvenire, come apertura al molteplice del possibile, quanto nell'esser già da sempre sottoposta alla pressione del reale con cui deve fare i conti. In altre parole, la libertà dell'esserci non è per così dire infinita: prendendo corpo nella fatticità, per un verso è nell'arricchimento e nell'apertura al nuovo, ma per un altro verso è anche nella depauperazione e nel restringimento dell'orizzonte del possibile. Per quanto esiste nel rapporto all'ente, l'esserci è gettato in una radicale finitudine: essa viene a caratterizzare conseguentemente anche la natura della sua libertà.

Dai primi due modi del fondare appena presi in esame viene a scaturire nel con-tempo il terzo comportamento fondativo della giustificazione<sup>39</sup>, che, nel contesto di quest'opera, è quello che assume valenza centrale. Infatti la chiarificazione della giustificazione nella sua initialità equivale a «illuminare l'origine trascendentale del “perché” in generale».<sup>40</sup> Seppure esso, nell'unità originaria con gli altri due modi, dischiuda la manifestatività dell'ente in quanto tale, ossia la verità ontica, non ha a che fare eminentemente con l'acquisizione di principi teoretico-esplicativi sull'ente, ma con il problema della verità ontologica. L'interrogazione metafisica sull'essere dell'ente nel suo fondamento si impianta propriamente su questa modalità della trascendenza, cosicché il suo insorgere non è un accidente capitato per caso a un certo punto della storia dell'uomo, ma è dettato da una necessità trascendentale che investe l'esserci nel suo essere.<sup>41</sup> In gioco infatti è primariamente il rapporto dell'esserci all'ente: soltanto alla luce di una comprensione dell'essere, cioè dentro un progetto, l'ente può manifestarsi come tale (nel suo «come» e nel suo «che cosa»); questo è il senso dell'affermazione per cui a monte della verità ontica sta la verità ontologica. Come già in *Essere e tempo*, al fondo dell'inaugurarsi del fenomeno del mondo sta l'apertura dell'esserci che illumina gli enti in quanto enti ponendoli in un orizzonte di comprensibilità e di senso: la totalità che esso dischiude, costituita dall'insieme di rimandi significativi intercorrenti tra gli

---

38 Ivi, p. 669.

39 Esso corrisponde all'esistenziale del discorso. Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 189-197. Cfr. anche O. Pöggeler, *Il cammino di pensiero di Heidegger*, cit., pp. 108-109.

40 M. Heidegger, *L'essenza del fondamento*, cit., p. 671.

41 Anche qui la metafisica ha un carattere di necessità e investe l'esserci nelle profondità del suo essere, però il fondamento è ancora sotto l'egemonia dell'esserci come sua possibilità fondativa. Dopo la svolta apparirà invece come un destino.

utilizzabili, è qui ulteriormente specificata come istituzione di relazioni fondazionali tra gli enti.<sup>42</sup> I tre modi del fondare nella loro unità originaria fanno parte dell'essere temporale dell'esserci come Cura: di conseguenza ogni fondamento, anche quello annunciato dal principio di ragione, si radica nello storicizzarsi della trascendenza. Se «la libertà è il fondamento del fondamento»,<sup>43</sup> è evidente che l'essere è via dal fondamento: ciò che viene a cadere è tutta l'impalcatura della tradizione metafisica, basata sull'idea che le cose di per se stesse stiano dentro un ordine di senso e abbiano un fondamento che le governa. Non solo precipita il principio di ragione, ma è il terreno su cui poggiano tutti i principi e le verità che viene a franare, in quanto è la libertà finita dell'esserci a foggiare nella sua costituzione d'essere ragioni o fondazioni di tipo trascendentale. Artefice del fondamento e gettato nel medio dell'infondatezza complessiva degli enti, l'esserci è esso stesso privo di fondamento:

L'Esserci, oltrepassando l'ente nella progettazione del mondo, deve oltrepassare se stesso, per potere, da questo punto supremo, comprendere se stesso come abisso senza fondo [fondamento]. Lo spalancarsi dell'abisso fondamentale della trascendenza fondante [...] ci dà a conoscere (cioè ci prospetta come contenuto originario del mondo) che, quanto più esso è originariamente fondato, tanto più, nell'agire, è raggiunto il cuore stesso dell'Esserci, la sua Ipseità.<sup>44</sup>

Il positivo del comportamento fondante e giustificante che consente all'esserci di esistere in un mondo, affondando le radici in una libertà per essenza finita, si radica nel negativo dell'assenza del fondamento, che inficia tutti i fondamenti costituendoli entro un'inconsistenza sostanziale. Autotrascendendosi, l'esserci non può che trovarsi di fronte alla sua radicale finitudine, che prende fondo nell'impotenza del suo esser gettato, inaggirabilmente, dentro una fatticità «per cui non è mai un mero esser-di-fatto, ma è assegnato a se stesso proprio *in quanto* manca di un fondamento ontico determinato [...] in quanto il suo fondamento è lo stesso trascendimento».<sup>45</sup> Alla medesima constatazione giungeva già *Essere e tempo* con il concetto di colpa originaria, per cui l'esserci è destinato ad «esser-fondamento di un essere che è determinato da un “non”, cioè [ad] *esser-fondamento di una nullità*. [...] L'aver da essere il proprio gettato fondamento è il poter essere in cui ne va nella Cura».<sup>46</sup> La negatività costitutiva dell'esserci si rivela proprio nel suo esser lasciato a

---

42 Cfr. G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, cit., pp. 64-67.

43 M. Heidegger, *L'essenza del fondamento*, cit., p. 676.

44 Ivi, p. 677.

45 C. Esposito, *Il periodo di Marburgo (1923-1928) ed «Essere e tempo»*, cit., p. 129.

46 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 338-339. In merito cfr. anche O. Pöggeler, *Il cammino di pensiero di Heidegger*, cit., pp. 69-71. Come questi fa notare, la domanda sul nesso di essere e nulla in *Essere e tempo* è lasciata aperta; come si è visto nel primo capitolo, verrà tematizzata solo in *Che cos'è metafisica?*. Cfr. supra.

se stesso: pur non avendo egli stesso posto la propria condizione di progetto gettato, nondimeno ha da assumerla sempre di nuovo nell'orizzonte della trascendenza. Il «non» lo investe tanto nella sua dimensione ontologica originaria, quanto nel commercio con il mondo nella quotidianità, che, pur facendo capo in ultima istanza all'apertura al possibile, malgrado ciò vede sempre limitato e ristretto questo campo dal concreto essere in situazione, dal caricarsi di tale orizzonte di contenuti obiettivi. In definitiva qual è l'*essenza* del fondamento? Non un principio trasparente per il pensiero, né una divinità che tutto governa, che sia immanente o trascendente le cose, ma l'esserci stesso nel pozzo senza fondo del suo Ci.

### **2.3 La misura della differenza: dal fondamento allo scacco del fondamento**

Il percorso interpretativo che si è intrapreso ha preso le mosse dal pensiero di Heidegger così come è venuto configurandosi dopo la *Kehre*, per poi volgersi indietro, agli scritti che immediatamente la precedono: questa scelta è dettata dal voler far emergere una discontinuità essenziale che viene a determinarsi entro il concetto di trascendenza. Come si è visto, essa è il perno attorno a cui ruota tutta la riflessione sulla verità e sul fondamento negli anni Venti: la svolta introduce a un momento fratturale che vede il decentramento del *Dasein* quanto alle sue prerogative fondazionali. Tutto il progetto filosofico di *Essere e tempo* muove dal primato ontico-ontologico dell'esserci per tentare di dispiegare l'orizzonte di comprensibilità del senso dell'essere entro la temporalità (*Temporalität*), a partire dalla temporalità (*Zeitlichkeit*) come senso della Cura. L'impossibilità di fatto con cui Heidegger si scontra di pervenire all'essere stesso mediante l'analitica dell'esserci, dapprima imputata a una carenza del linguaggio mediante cui affrontare la questione, sempre esposto al rischio di una ricaduta in ipostatizzazioni metafisiche, sarà poi ricondotta per un verso, al fatto che l'essere non è nella disponibilità per il pensiero, e per un altro verso, all'imporsi con maggiore radicalità della differenza ontologica.<sup>47</sup> Come si è visto nello scorso capitolo, in *Che cos'è metafisica?* l'essere, come il Niente rivelato nell'angoscia, è il radicalmente altro dall'ente, ad esso assolutamente irriducibile: a partire da ciò comincia a configurarsi l'impossibilità di riferirsi ad un ente (compreso il *Dasein*, pur dotato della facoltà di precomprendere l'essere) per giungere nei pressi dell'essere stesso. È a partire da questa prolusione che comincia a trapelare la necessità di abbandonare la prospettiva ontico-trascendentale di *Essere e tempo* in vista di un rivolgimento verso l'essere stesso, pensato nella sua verità iniziale: non a caso Heidegger ritornerà su questo scritto aggiungendovi un poscritto e un'introduzione, che specificano ulteriormente il nulla come luogo di svelamento della verità dell'essere. Il cambio di rotta, che porta all'insediarsi nel vuoto abissale

---

47 Cfr. F. Fornari, *Essere ed evento in Heidegger*, cit., pp. 143-144.



dell'apertura dell'evento, è dettato dalla necessità di insistere su ciò è ancora da pensare: questo è il senso della continuità nella rottura.

Dopo questa premessa necessaria per tratteggiare lo sfondo complessivo entro cui muoversi nella riflessione, possiamo finalmente appuntare l'attenzione su come muti il concetto di trascendenza in relazione alla verità e al fondamento. In *Essere e tempo* la verità è ricondotta alla struttura aprente e scoprente della comprensione dell'esserci: essa si dà originariamente entro l'apertura nella radura del Ci, configurandosi come ciò che viene fatto venire ad emergere entro l'orizzonte della trascendenza. In altre parole, l'ente diviene in primo luogo visibile in quanto ente – disvelato come un essente – e secondariamente è assunto dentro uno spazio di comprensibilità, ossia dentro un senso. In altri termini ancora, se l'esserci non esistesse come la trascendenza che egli è, si troverebbe a brancolare nel buio della notte in cui tutte le vacche sono nere di hegeliana memoria. Per quanto già a quest'altezza della sua produzione filosofica Heidegger accosti la verità all'essere<sup>48</sup>, è soltanto nel medio della trascendenza che essa prende corpo: concepita come un esistenziale dell'esserci, riposa tutta sull'orizzonte fondativo di questo ente.<sup>49</sup>

In qual misura *Essere e tempo* si esponga al rischio di fissare dagli inizi, in modo moderno-metafisico, il comprendere dell'uomo come il fondamento, da assicurare criticamente, della verità, si mostra nel fatto che il senso «primario» dell'ermeneutica viene trovato nell'analitica dell'Esserci.<sup>50</sup>

Pöggeler non parla di rischio di una ricaduta in seno alla metafisica in modo casuale: se leggiamo la concezione della verità di *Essere e tempo* alla luce degli scritti dopo la svolta questa sensazione potrebbe imporsi, seppur con le dovute cautele. In primo luogo perché, come si è analizzato diffusamente nel primo capitolo, Heidegger indicherà nella trascendenza l'essenza della metafisica stessa: l'oltrepassamento oltre l'ente che in *Essere e tempo* sta alla base dell'esserci della verità, in seguito verrà caricandosi del connotato di un destino che dispone soltanto allo smarrimento alienato presso l'ente; secondariamente perché, benché venga messa in rilievo la manifestatività dell'ente come ciò che precede qualsivoglia concezione logicistica della verità, è sempre a partire dal carattere aperturale, svelante e illuminante del “soggetto” che essa insorge. Questo è evidente anche nell'*Essenza del fondamento*: l'esserci si scopre fondamento abissale di

---

48 «L'essere della verità è in una connessione originaria con l'Esserci. Solo perché l'Esserci è in quanto costituito dall'apertura, cioè dalla comprensione, può in generale essere compreso qualcosa come l'essere, ed esser possibile la comprensione dell'essere. “C'è” essere, non ente, soltanto in quanto la verità è. Ed essa è soltanto in quanto e fintanto che l'Esserci è. Essere e verità “sono” cooriginari». M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 276-277.

49 Cfr. F. Fornari, *Essere ed evento in Heidegger*, cit., pp. 140-141.

50 O. Pöggeler, *Il cammino di pensiero di Heidegger*, cit., p. 196.

ogni verità e di ogni principio<sup>51</sup>; in quanto esiste come trascendenza, l'uomo ha da assumere le cose dentro un orizzonte fondativo. È proprio questo che verrà a franare dopo la *Kehre*: lungi dal conservare questa prerogativa di fondamento, la trascendenza naufraga dentro una vicenda storico-destinale di erranza e di oblio. Pur non rinnegando nella sua totalità l'impianto di *Essere e tempo*, Heidegger deve rivedere uno dei punti saldi che li aveva acquisito:

In quanto «apertura», la verità si impone alla fine come il fondamento su cui poggiano sia l'essere manifesto dell'ente, sia il comportamento conoscitivo che ha *libero* accesso ad esso. [...] Questa svolta, in quella che Heidegger chiama la «storia» dell'essere, disloca la prospettiva dell'esserci in uno spazio che mette in scacco il suo tratto trascendente.<sup>52</sup>

Da esistenziale dell'esserci, la verità è ora propria dell'essere stesso: rendendosi inaccessibile per il pensiero, fa destinalmente vagare la trascendenza presso ciò che è disponibile e non nascosto, ossia l'ente immediatamente presente. La verità non è più assicurata all'esserci: correlativamente la non verità. In *Essere e tempo*, come si è visto, la non verità, concepita come contraffazione di qualcosa di già disvelato, si impianta, quanto alla possibilità del suo insorgere, sul terreno della comunicazione intersoggettiva: il riferimento al nascondimento dell'ente è secondario nella misura in cui essa è in primo luogo relativa al carattere costitutivamente deiettivo dell'esserci. Dopo la svolta la questione della non verità subisce un vero e proprio rovesciamento: essa diviene, nel legame iniziale con la verità, un carattere dell'essere stesso nella dinamica del suo donarsi e sottrarsi. Inoltre Heidegger insiste particolarmente sul fatto che verità e non verità, svelatezza e velatezza, vanno tenute insieme dentro un'unica interrogazione: se si fa valere l'una, bisogna far valere anche l'altra, poiché sono due termini legati da un nesso essenziale entro l'evento dell'essere. Nell'*Essenza del fondamento* vediamo campeggiare nel discorso soltanto la verità, ontica e ontologica, e il fenomeno della non verità è interamente tralasciato: questo poiché tutto il discorso ruota ancora attorno al perno della trascendenza e delle sue prerogative di fondazione.

Soltanto con il riconoscimento dell'affondare la trascendenza dentro una vicenda storico-destinale che ne governa le modalità del disporsi si apre lo spazio per una riflessione in grado di cogliere l'essere nella sua originarietà. Se è vero che la trascendenza si scoprirà nello scacco in quanto defraudata del suo orizzonte fondativo, è pure vero che si riconoscerà in un vincolo assai più ventrale con l'essere. L'esserci, pur in un paradossale non sentirsi a casa propria, scorgerà finalmente la *Lichtung* dell'essere come la sua abitazione, cosicché avrà da disporsi nel

---

51 Il nesso che lega la questione della verità a quella del fondamento è sempre la trascendenza: cfr. supra.

52 L. Samonà, *La «svolta» e i «Contributi alla filosofia»*, cit., p. 170.

rammemorare e nell'ascoltare il richiamo silenzioso che rieccheggia nella lontananza. L'esperienza dell'essere nella sua verità iniziale lo svela come «fondamento abissale»<sup>53</sup> a sua volta infondato, intriso di nulla e avvolto nel mistero del suo ritrarsi nell'abbandono. Nell'unità originaria spazio-temporale che apre la radura e fa spazio per il venire ad emergere degli enti, «l'*Ereignis* determina e accorda il proprio a ogni ente, celando il riferimento mediante cui lo sostiene».<sup>54</sup> Mentre fonda, si ritrae nell'abisso dell'inaccessibile: ma così pure dona consistenza alle cose, le lascia accadere. Nell'epoca in cui finalmente diviene percettibile l'eco del risuonare l'essere nell'abbandono, l'uomo ha da farsi carico del gravame di questa verità:

Nel sacrificio avviene quella segreta gratitudine che, unica, consente di apprezzare la gratuità con cui l'essere, nel pensiero, si è trasmesso all'essenza dell'uomo, affinché questi assuma la guardia dell'essere. Il pensiero iniziale è l'eco del favore dell'essere in cui si apre nella radura e si lascia avvenire questa unica cosa: che l'ente è.<sup>55</sup>

---

53 O. Pöggeler, *Il cammino di pensiero di Heidegger*, cit., p. 183.

54 L. Samonà, *La «svolta» e i «Contributi alla filosofia»*, cit., p. 195.

55 M. Heidegger, *Poscritto a «Che cos'è metafisica?» (1943)*, cit., p. 82.

## Conclusione

*L'essere non è un prodotto  
del pensiero. Al contrario,  
il pensiero è un evento dell'essere.*  
Martin Heidegger

Il presente lavoro di ricerca ha inteso mettere in evidenza, offrendo una precisa ipotesi interpretativa, uno scarto che viene determinandosi entro il concetto di trascendenza tra la fine degli anni Venti e l'inizio degli anni Trenta; in conseguenza della *Kehre* che comincia a maturare, questo periodo della produzione teorica heideggeriana è gravido di significative trasformazioni, che investono i nodi problematici più rilevanti del suo pensiero e producono per ciò stesso un sensibile riassetto della problematica ontologica. Come si è già ribadito tuttavia, la nostra ipotesi storiografica, tesa a mettere in rilievo la discontinuità anziché la continuità, non postula l'esistenza di un "primo" e di un "secondo" Heidegger, poiché sempre l'essere è *il problema dei problemi*, ciò che è unicamente degno di essere domandato. Il mutamento di rotta imposto dalla *Kehre* è piuttosto da vedersi come una necessaria deviazione del cammino per fare esperienza dell'essere stesso nella sua verità iniziale. La svolta di pensiero corrisponde al prender fondo con il «salto» entro il nucleo svoltante dell'essere stesso nella sua apertura originaria, che nel diradare e nel fare spazio, nel donare consistenza, ha da rifiutarsi e da celarsi. Nell'esperire rammemorante di questo evento, l'esserci scopre il suo esser gettato in un destino di cui non è egli stesso a decidere: tale destino è la storia della metafisica stessa. Entro questa vicenda, che comincia con Platone, la trascendenza, costitutivamente protendentesi oltre l'ente, nell'anelito all'essere dell'ente, si trova nello scacco: tanto per il fatto che sprofonda in una storicità dell'essere che ne governa le modalità del disporsi, e dunque ne mette fuori campo le prerogative fondazionali, quanto per il tradursi dell'anelito oltrepassante in un alienato aggirarsi presso l'ente. Per quanto il pensiero si proietti al di là dell'ente, trascendendolo nella sua totalità, rimane sempre al di qua dell'essere: ciò con cui si trova ad avere a che fare è soltanto ciò che gli si offre nel non nascondimento e nell'immediata presenza, ossia nient'altro che l'ente. L'annunciarsi dell'essere nell'angoscia non contraddice tutto questo discorso, ma anzi lo porta ad un ulteriore inveramento: esso può farsi presente nello stato d'animo, dunque nello spazio dell'inoggettivabile, e non in una dimensione logico-discorsiva, di pensiero; inoltre si tratta sempre di un trapelare in negativo, nel senso della differenzialità e dell'alterità rispetto all'ente: ma d'altra parte, come apertura transfenomenica che tutto abbraccia, non potrebbe mai presentarsi come alcunché di positivo nella pienezza delle sue determinazioni. L'essere è nell'abissalità dell'ignoto ed è irriducibile ai contenuti obiettivi che il pensiero vorrebbe

prescrivergli: non sta dentro nessi di causa ed effetto indagabili, né è schematizzabile in un certo numero di categorie, né dispiega un ordine di senso intelligibile, né mette capo ad un disegno in cui tutto torna. Cosicché tutta la storia della metafisica è, a ben guardare, attraversata da un'accecante illusione: che l'essere stia nella trasparenza e nella disponibilità per il *logos*; la sostanzializzazione dell'essere nell'idea che si è vista compiersi con Platone non è che la premessa di tutta la storia a venire, in cui in misura sempre maggiore il pensiero rappresentativo verrà caricandosi di connotati fondativi e veritativi, nello svolgersi di un progetto di dominio conoscitivo e pratico di tutto l'ente che sfocerà nella tecnica. Soltanto nel compimento finale dell'oblio si apre una lacerazione, una debole eco a cui prestare ascolto: dinnanzi al risuonare dell'essere nell'abbandono, l'utopia conoscitiva del fare chiarezza e del gettare luce, propria della metafisica della *Licht*, si rovescia nella distopia dello stare all'oscuro, nell'impensato dell'essere come *Lichtung*.

Nel passaggio dall'esser fondamento della verità dell'esserci alla verità dell'essere, come si è visto, è propriamente il rapporto tra essere ed esserci ad essere approfondito: il vincolo che lega i due termini diviene più stringente. Se è vero che l'essere non si rende accessibile nella dimensione del pensiero, nondimeno è dentro la sua apertura originaria che l'uomo scopre la sua dimora. Nell'evento inaugurale del suo venire ad emergere spazio-temporale, l'essere appropriata a sé l'esserci, lo tiene coinvolto nella svelatezza: seppur nel modo dell'oblio, lo vincola strettamente a sé. Il diradare della *Lichtung* fonda e dona consistenza nel modo del ritrarsi e del velarsi: congedandosi, getta nella possibilità. Nello slancio del salto, che è via dalla solidità del terreno, verso il fondamento obliato, l'esserci ha da disporsi nel rammemorare, come custode della sua abissale verità. Nel prestare orecchio al silenzioso richiamo che finalmente risuona, l'esserci può avvertire l'essere soltanto come *assenza*: nello scorgere il vuoto da cui proviene, non può che esser preso dallo sgomento per il suo destino, di cui pure deve farsi carico. E alla fine, per quanto l'uomo si affacci sul precipizio che egli stesso è, mettendosi in cammino verso il domandare – «non il cammino verso risposte ultime che tutto determinino, ma il cammino verso quel domandare preliminare, che è il modo in cui il pensiero accade a partire dall'evento»<sup>1</sup> – la verità dell'essere permane nella dimensione dell'enigma.

Ciò che va pensato con il termine «esistenza», se la parola è impiegata all'interno del pensiero che pensa in direzione della verità dell'essere e a partire dalla verità dell'essere, si potrebbe indicare con il termine «insistenza». Soltanto che, allora, a maggior ragione, dobbiamo pensare come tutt'uno e come piena essenza dell'esistenza lo stare-dentro nell'apertura dell'essere, il sostenere sino in fondo questo stare-dentro (la cura) e il resistere nella condizione estrema

---

<sup>1</sup> O. Pöggeler, *Il cammino di pensiero di Heidegger*, cit., p. 169.

(essere per la morte).<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Introduzione a Che cos'è metafisica? (1949)* in id., *Che cos'è metafisica?*, cit., pp. 103-104.

## Bibliografia

### 1. Fonti

Heidegger M., *Essere e tempo*, ed. it. a cura di Franco Volpi sulla versione di Pietro Chiodi, Milano: Longanesi, 2014.

Heidegger M., *L'essenza del fondamento* in id., *Essere e tempo; L'essenza del fondamento*, ed. it. a cura di Pietro Chiodi, Torino: Utet, 1969, pp. 623-678.

Heidegger M., *L'essenza della verità: Sul mito della caverna e sul «Teeteto» di Platone*, a cura di Hermann Mörchen, ed. it. a cura di Franco Volpi, Milano: Adelphi, 1997.

Heidegger M., *La dottrina platonica della verità*, in id. *Segnavia*, ed. it. a cura di Franco Volpi, Milano: Adelphi, 1987, pp. 159-192.

Heidegger M., *Che cos'è metafisica?*, ed. it. a cura di Franco Volpi, Milano: Adelphi, 2001.

### 2. Letteratura secondaria

Amoroso L., *Lichtung: Leggere Heidegger*, Torino: Rosenberg & Sellier, 1993.

Chiodi P., *L'esistenzialismo di Heidegger*, Torino: Taylor, 1965.

Fabris A., *Essere e tempo: Introduzione alla lettura*, Roma: Carocci, 2006.

Fornari F., *Essere ed evento in Heidegger*, Milano: Franco Angeli, 1991.

Pöggeler O., *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, trad. it. a cura di Giuseppe Varnier, Napoli: Guida Editori, 1991.

Samonà L., *Heidegger: Dialettica e svolta*, Palermo: L'EPOS, 1990.

Ugazio U., *Il ritorno del possibile: Studi su Heidegger e la storia della metafisica*, Torino: Silvio Zamorani, 1996.

Vattimo G., *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Genova: Marietti, 1989.

Vattimo G., *Introduzione a Heidegger*, Roma-Bari: Laterza, 2000.

Volpi F. et al. (a cura di), *Guida a Heidegger: Ermeneutica, Fenomenologia, Esistenzialismo, Ontologia, Teologia, Estetica, Etica, Tecnica, Nichilismo*, Roma-Bari: Laterza, 2005.