

HEIDEGGER OGGI

A CURA DI
EUGENIO MAZZARELLA

SOCIETÀ EDITRICE IL MULINO

INDICE

Prefazione, <i>di Eugenio Mazzarella</i>	p. 7
PARTE PRIMA: HEIDEGGER OGGI: PROSPETTIVE E INTERPRETAZIONI	
Heidegger oggi. Dall'essere-nel-mondo all'essere-alla-vita, <i>di Eugenio Mazzarella</i>	11
Preveniente ritegno, dislocazione nell'esserci e comprensione non informatica del linguaggio. Tre «parole chiave» per la recezione del pensiero di Heidegger oggi, <i>di Hanspeter Padruitt</i>	27
Heidegger e la questione del «senso», <i>di Aldo Masullo</i>	45
Il senso del tempo, <i>di John Sallis</i>	67
Il movente del pensiero di Heidegger, <i>di Heribert Boeder</i>	85
PARTE SECONDA: LA FEDELTA' AL PROPRIO INIZIO: IL CONFRONTO DI HEIDEGGER CON LA TRADIZIONE GRECO-CRISTIANA	
Preconfigurazioni della storia dell'essere, <i>di Manfred Riedel</i>	101
Collocare retorica e politica nell'ontologia pratica di Heidegger. 1923-25: L'occupazione francese della Ruhr, <i>di Theodore Kisiel</i>	121
La fedeltà al proprio inizio: l'attualità del primo Heidegger, <i>di Stefano Poggi</i>	151

Questo volume viene pubblicato con un contributo MURST e dell'Università di Napoli «Federico II» e con un contributo del Consiglio Nazionale delle Ricerche n. AI 98.00483.08.

ISBN 88-15-06833-3

Copyright © 1998 by Società editrice il Mulino, Bologna. È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico, non autorizzata.

Il contrattempo. Lo spostamento ermeneutico della religione nella fenomenologia heideggeriana, di Félix Duque	p. 165
Noi eredi dei cristiani e dei greci. <i>Destruktion</i> e <i>Faktizität</i> nel cammino di Heidegger, di Umberto Regina	195
In margine al nesso tra dogma, ermeneutica e vita, di Francesco Donadio	221
PARTE TERZA: RICONTRI	
Heidegger, chòra e differenza, di Paolo Maniganaro	245
I cugini d'America: problemi della recezione di Heidegger negli Stati Uniti, di Thomas Sheehan	259
Sull'utilità e il danno del pensiero di Martin Heidegger (per la «filosofia» del prossimo secolo), di Antonello Giugliano	277
Decidersi per la verità, di Renata Viti Cavaliere	297
Stupore e metodo. In margine a «La fedeltà al proprio inizio: l'attualità del primo Heidegger», di Valeria Pinto	307
Tempo, contrattempo, kairós. Dialogando con Félix Duque, di Pio Colonnello	319
«Fenomenologia ermeneutica»: Heidegger e Ricoeur, di Domenico Jervolino	327
Brevi note su ontologia ed etica in Heidegger, di Giuseppe Cantillo	333

PREFAZIONE

Nel cinquantenario della pubblicazione di *Essere e tempo*, uno dei libri capitali del novecento filosofico, si è tenuto a Napoli, promosso dall'Università degli Studi di Napoli «Federico II», dal Dipartimento di filosofia «A. Aliotta» e dall'Istituto italiano per gli studi filosofici, nei giorni 17, 18, 19 aprile 1997, il convegno internazionale di studi «Heidegger oggi». Come crediamo risulterà dagli atti, che qui si pubblicano, non si è trattato di un'occasione meramente celebrativa, di cui nell'attuale copia degli studi su Heidegger davvero non se ne sarebbe avvertita la mancanza, ma di un'opportunità di confronto a più voci sullo stato della ricerca heideggeriana e sulle prospettive del suo pensiero alla fine di un secolo che si chiude interrogandosi sugli scenari del nuovo millennio. Quanto a questi scenari è improbabile che la filosofia a venire possa evitare di chiedersi, con sempre maggiore insistenza, quanto la civilizzazione tecnologica lascerà intatto dell'immagine e dell'idea di sé dell'uomo che le civiltà della scrittura e della memoria ancora ci consentono di percepire, fin qui, come un *continuum* spirituale. Così attento alle fratture della storia dell'essere, alla dimensione inspiegabile degli appelli storico-destinali che impegnano l'uomo a risposte che sono la sua collocazione nella storia e di fronte a se stesso, il pensiero di Heidegger è potentemente schierato a rivendicare la dignità di salvezza di quel *continuum* spirituale che è ancora l'uomo tecnologico per se stesso. È la prima risultanza, così almeno ci sembra, degli studi che qui si presentano: l'attualità del pensiero di Heidegger, della sua critica della ragione tecnologica, che non la rigetta ma tiene a ricollocarla in una più ampia e non esaurita ragione dell'uomo, per pensare «l'Oggi» della civilizzazione planetaria a base tecnologica. Da qui anche il titolo del convegno, fedele ad un'indicazione dei primi corsi heideggeriani che il

THOMAS SHEEHAN

I CUGINI D'AMERICA:
PROBLEMI DELLA RECEZIONE DI HEIDEGGER
NEGLI STATI UNITI

1. *Il grande sonno*

Sul finire del secolo, negli Stati Uniti, il peggior incubo di Heidegger è divenuto realtà: il più stimolante dei testi filosofici è stato addomesticato nella forma più banale di scolastica.

Lo studio di Heidegger, un tempo sconnesso «outsider» in lotta per essere accettato nell'ostile clima filosofico americano, è ora parte dell'ordine stabilito, glorificato in un'ulteriore ortodossia con proprie organizzazioni, congressi e riviste altamente professionalizzati, proprie cattedre sovvenzionate e propri gruppi di sostegno [*groupies*] propri dipartimenti di filosofia in patria e propri programmi di studio all'estero. Come ogni ortodossia essa ha la sua gerarchia consacrata, il suo linguaggio rituale, le sue liturgie di iniziazione, canonizzazione e scomunica. E come tutte le ortodossie è caduta in un sonno dogmatico, cullata nella narcosi dai canti, simili a mantra, dei testi del Maestro. Guidata dalla cantilena dei sommi sacerdoti della parafrasi, questa fiacca scolastica ormai «Sleeps so peacefully / Smothered by long fingers, / Asleep... tired... or it malingers...», fino al punto che i dormienti non si distinguono dalla morte, e i loro templi son poco meglio che tombe. «Was sind denn diese Kirchen noch, wenn sie nicht die Gräfte und Grabmäler des Denkens sind?».

La scolastica, come altre forme di mediocrità, ha il suo spazio. Essa esiste per produrre manuali di filosofia, utili riassunti che iniziano ai sacri testi gli studenti-catecumeni. Nessuno si aspetta dalla scolastica che sia stimolante, ma solo che faccia le cose per bene. Purtroppo, però, la sco-

Traduzione italiana di Leonardo Pica Ciamarra.

lastica di queste riviste d'alto clero come «Heidegger Studies» non fa più nemmeno questo. Essa non fa luce praticamente su nulla e riguardo a tutte le questioni importanti a malapena intende quel che riassume. Può darsi che sia per questo che insiste a celebrare la decantata difficoltà di comprendere Heidegger – *omne ignotum pro magnifico*. Sua unica virtù (se ne ha una) sta nella precisione mimetica delle sue pappagallesche parafrasi. Ma ad un certo punto (per adattare all'occasione le parole di un collega tedesco) «Es kommt darauf an, Heidegger zu begreifen, statt ihn immer wieder zu paraphrasieren»¹.

Ed è qui, naturalmente, che l'opera dei professori Kisiel e Sallis è apparsa di colpo sulla scena, infrangendo il *rigor mortis* dell'ortodossia heideggeriana e portando in vita qualcosa di nuovo e di rivoluzionario. Ma questo va al di là della nostra storia.

2. I cugini d'America

Heidegger fece due tentativi di approdare negli Stati Uniti (1933 e 1949) prima della sua entrata «ufficiale» (1962-63). Il primo tentativo avvenne nel 1933, quando la prima traduzione inglese di Heidegger (in effetti, la prima traduzione in lingua occidentale) fece la sua comparsa sulle rive d'America. Il testo era il discorso radiofonico dell'11 novembre 1933, che incitava a sostenere il ritiro hitleriano della Germania dalla Lega delle Nazioni. La traduzione inglese fu diffusa a livello internazionale in un libro di testimoni delle virtù del nazionalsocialismo. Inutile dire che trovò scarsa simpatia negli Stati Uniti².

¹ Vedi il motto di «Verstand und Vernunft» di Pirmin Stekeler-Weithofer, in *Vernunftkritik nach Hegel*, a cura di C. Demerling e F. Kambartel, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1992.

² *Bekennntnis der Professoren an den deutschen Universitäten und Hochschulen zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat*, Dresden, 1933, pp. 36-37.

Il secondo e più riuscito approdo avvenne nel 1949, quando l'editore di estrema destra Henry Regnery fece uscire il testo di Heidegger *Existence and Being*, una traduzione inglese di quattro sue conferenze dal 1929 al 1943³. Il volume (che è ancora in stampa) era introdotto da un saggio di 200 pagine di Werner Brock, un tempo studente di Heidegger, un testo che ebbe un impatto durevole sugli studi americani sia dal punto di vista politico che da quello filosofico. Da un lato esso limitava la sua discussione del coinvolgimento di Heidegger col Nazismo a trentotto anodine righe (p. 9), con ciò inaugurando la leggenda americana del «breve flirt» di Heidegger col Nazismo⁴. D'altro lato esso sparse i semi di alcuni dei maggiori e perduranti fraintendimenti americani di *SZ*, specialmente riguardo alla struttura dello *In-der-Welt-sein* e della *Zeitlichkeit*.

L'ingresso trionfale di Heidegger per la porta maestra avvenne una dozzina di anni più tardi e fu segnato da due eventi: la traduzione inglese di *SZ* da parte di Macquarrie e Robinson (1962) e il libro di William J. Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought* (1963).

Questi due testi inaugurarono l'epoca d'oro della ricezione di Heidegger negli Stati Uniti e fissarono i parametri dell'ortodossia che avrebbe dominato per i successivi trent'anni, vale a dire fino alla comparsa della *Genesis of Being and Time* di Theodore Kisiel nel 1993.

³ M. Heidegger, *Existence and Being*, a cura di W. Borock, trad. di D. Scott, R.C.F. Hull e A. Crick, Chicago, Henry Regnery, 1949. I saggi erano: «Was ist Metaphysik» (col «Nachwort»), «Vom Wesen der Wahrheit», «Andenken» e «Hölderlin und das Wesen der Dichtung».

⁴ In realtà Brock spinse il ricoprimento fino a prima del 1935, asserendo che il discorso rettorale di Heidegger del '33 correva «il rischio di essere frainteso da coloro che non hanno una comprensione adeguata della sua autentica filosofia». W. Brock, *An Introduction to Contemporary German Philosophy*, Cambridge, Cambridge U.P., 1935, p. 133.

3. *Ignotum per ignotius*

Speak in German – some of these people may understand English.

Mark Twain, 1° dicembre 1878⁵

Fatto non meno importante è che la traduzione di Macquarrie e Robinson dette inizio al processo di codificazione del *gergo ufficiale* nel quale sarebbe stata condotta la ricerca heideggeriana in America. Dal 1962 questo infelice «heideggerese» è stato ratificato ed espanso dalle numerose «traduzioni» svolte sulla base delle simpatie di Joan Stambaugh, compresa la sua più recente mascherata, il nuovo *Being and Time* (1996). Per quanto naturali⁶ possano suonare in tedesco i testi di Heidegger, e per quanto bene essi ragionino una volta tradotti in italiano o in francese, l'heideggerese americano resta nondimeno una caricatura grottesca di ogni genere di inglese. Per un idioma filosofico altro è il soffrire di idiosincrasie, ben altro l'essere inutilmente bizzarro. L'heideggerese è un «Pidgin English» artificioso e criptico, un dialetto provinciale parlato al massimo da 800 professori chiusi ermeticamente nel loro simulacro stile Disneyland di un villaggio dello Schwarzwald, mentre resta un creolo filosofico per gli altri 10.000 professori che insegnano filosofia nel Nord America.

Sono tentato di paragonare l'heideggerese americano al dialetto olegnese della mia nonna piemontese – un linguaggio di «campanile» difficile e geograficamente circoscritto, di cui è a stento compresa una parola a quindici chilometri di distanza da Borgomanero – se non fosse che, malgrado tutti i suoi limiti, l'olegese è almeno un linguaggio naturale, là dove invece l'heideggerese americano assomiglia a una sorta di cybercodice robotico sputacchiato da una voce digitale di computer. E tuttavia questo arcano farfuglio rimane il codice segreto nel quale un culto esclusivo di dotti «inizia-

⁵ Sulla lettera di Mark Twain a Bayard Taylor, vedi i *Notebooks and Journals* di Mark Twain, a cura di F. Anderson, L. Salamo e B.L. Stein, Berkeley, University of California Press, 1975, II, p. 254 e n. 81.

ti» comunica quel che essi credono essere la voce extraterrestre di Heidegger; ed è invero in questo bizzarro linguaggio che (ὁ μὴ γένοιτο) vengono ora cifrati i già difficili *Beiträge zur Philosophie* dai professori Emad e Maly, in quello che si può definire soltanto un rituale di sadismo ermeneutico: spiegare *ignotum per ignotius*.

4. *De Heidegger ad litteram*

Non ci si dovrebbe quindi scandalizzare quando i filosofi americani che non sono membri del culto di Heidegger prendono alla lettera e secondo il valore nominale quel che Heidegger effettivamente dice. Per esempio: quando il filosofo analitico Simon Blackburn afferma che Heidegger insegna che «l'umanità moderna ha perduto "la prossimità e il riparo" dell'Essere, non siamo più a casa nel mondo... il pensiero è separato dall'essere e solo una minoranza privilegiata ha qualche speranza di riguadagnare l'unità con l'Essere»⁶, egli sta onestamente cercando di riprodurre quel che sente dire dagli heideggeriani ortodossi. Blackburn, il quale insegna scienza cognitiva a Chapel Hill, conosce poco Heidegger e i suoi fraintendimenti potrebbero essere perdonati. Ma che dobbiamo dire quando il più importante heideggeriano d'America, John Caputo, dichiara con viso impassibile che *die Kebre* è la svolta di Heidegger a «un profondo Essere Essenziale», «rimosso dagli enti e purificato da essi»⁷; o quando egli scrive che negli anni Trenta «l'interesse di Heidegger si volse sempre più verso la ricerca dell'Essere Essenziale (*Wesen*) e dell'origine (*Ursprung*) della verità» (p. 118), col risultato che ora «l'Essere attende uno spazio aperto e un nuovo dio, in Germania, che è dove il nuovo Dio salvifico giungerà indubabilmente» (p. 119)?

⁶ S. Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, New York, Oxford U.P., 1994, p. 169.

⁷ J. Caputo, *Demythologizing Heidegger*, Bloomington, Indiana U.P. 1993, pp. 118 e 123; cfr. p. 119: «una verità profonda, primordiale, originaria» e p. 21: «ipervalorizzazione dell'*aletheia*».

La strategia di Caputo è ovviamente quella di «demitologizzare» l'Heidegger da lui ritratto al fine di produrre «un altro Heidegger» (p. 7), un «Heidegger contro Heidegger» (p. 214). Ma per far questo egli doveva prima creare questo Heidegger «mitologico», ciò che ha fatto scodellando un Heidegger quasi-metafisico intrappolato nella «logica dell'essenza» e nella «legge di "essenzializzazione"», nella «valorizzazione sistematica del *Wesen* al di sopra di ciò di cui è l'essenza» (p. 119). Che si può dire di questa mascherata? Evidentemente ora, avendo speso gli ultimi venti anni rimescolando un Heidegger fantasioso come ibrido di Eckart, Kierkegaard e Gilson (soprattutto Gilson), Caputo sta iniziando a prendere seriamente le sue caricature neo-tomistiche, come se esse avessero effettivamente afferrato il significato di Heidegger; e adesso, in una patetica esibizione di odio per se stesso, egli ripudia istericamente le proprie parodie come se queste fossero le posizioni di Heidegger.

Ma in entrambi i casi, che si tratti di un filosofo analitico minore che fraintende e rifiuta Heidegger *ab extra* (Blackburn) o che si tratti di un heideggeriano maggiore che lo travisa e lo rifiuta *ab intra* (Caputo), ci si sarebbe potuti aspettare che fosse ancora applicato l'antico principio: οὐκ ἀποδοκιμάζω τὰ ὅσα ἀ μὴ συνείρακα: «Io non respingo quel che non capisco»⁸.

Nella parte rimanente discuterò di tre ambiti nei quali io penso che gli heideggeriani americani abbiano perso il treno su questioni fondamentali del pensiero di Heidegger. Mi concentro su tre termini greci – greci poiché mi attengo come a un principio ermeneutico all'idea che le difficoltà che gli americani incontrano nel cogliere il significato filosofico di Heidegger sono quasi sempre risolte dal ricorso alle parole greche che sottostanno al suo tedesco (tre esempi che vengono subito alla mente: *Zeitigung* in *SZ* e a proposito di *Riß* e *Dichtung* nella «Ursprung des Kunstwerkes»). I tre termini

⁸ Eusebio, *Ecclesiasticae historiae*, VII, 25 (273), in *Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca*, a cura di J.-P. Migne, Paris, Migne, 1857 ss., XX [1857], 697 B.

che ho scelto sono λόγος, τό τι ἦν εἶναι e κίνησις. Una volta compresi in modo appropriato, essi potrebbero essere d'aiuto a) negativamente, ad evitare errori endemici alla lettura americana del *Dasein*, della *Zeitlichkeit* e dell'*Ereignis*; e b) positivamente, a favorire l'accostamento alla semplice unità del pensiero di Heidegger.

5. Λόγος

Negli Stati Uniti la tradizione accettata insegna che lo *In-Sein* è strutturato dalla triade di *Befindlichkeit*, *Verstehen* e *Rede*. Questa tradizione risale almeno a *La Philosophie de Martin Heidegger* di Alphonse de Waelhens (1942), che ha influenzato una generazione di lovaniani negli anni Cinquanta e Sessanta, specialmente Albert Chapelle e William Richardson. Tuttavia essa giunse la prima volta in Nord America con l'introduzione di Werner Brock a *Existence and Being*. Si stabilì nel 1961 con *The Meaning of Heidegger* di Thomas Lang e fu confermata e canonizzata nel 1963 da Richardson in America e da Otto Pöggeler in Europa. Oggi, con poche e rilevanti eccezioni, essa resta la verità accettata e la dottrina stabilita circa i momenti costitutivi della struttura esistenziale dello *In-Sein*⁹. Tuttavia, questa tesi che

⁹ Questa posizione erronea si trova ad esempio in: W. Biemel, *Martin Heidegger*, Reinbek, 1973, p. 52; W. Brock, *An Account of «Being and Time»*, in M. Heidegger, *Existence and Being*, Chicago, 1949, pp. 28, 39; A. Chapelle, *L'ontologie phénoménologique de Heidegger*, Paris, 1962, pp. 57 ss., 265; J. Greisch, *Ontologie et temporalité*, Paris, 1994, p. 174; J. Hauge-land, *Dasein's Disclosedness*, in *Heidegger: a Critical Reader*, a cura di H. Dreyfus e H. Hall, Cambridge, MA, 1992, p. 36; Th. Kiesel, *The Genesis of Being and Time*, Berkeley, 1993, p. 377; Th. Langan, *The Meaning of Heidegger*, 1961, pp. 21 ss., 41-51; C. Lafont, *Sprache und Welterschließung*, Frankfurt a.M., 1994, p. 72; J.L. Metha, *Martin Heidegger: The Way and the Vision*, pp. 154 ss.; O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, p. 55; Id. (a cura di), *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Köln, 1969, p. 52, n. 25; Id., in R. Bernet (a cura di), *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, Freiburg, 1983, p. 178; W. Richardson, *Heidegger*, The Hague, 1962, p. 66; Id., in J. Sallis (a cura di), *Reading Heidegger*, p. 50; A. de Waelhens, *La Philosophie de Martin Heidegger*, 1942, p. 79; M. Zimmermann, *Eclipse of the Self*, pp. 53 s.

Befindlichkeit, *Verstehen* e *Rede* costituiscano la struttura triadica dello *In-Sein* (A) è in sé sbagliata per tre ragioni e (B) ha almeno due corollari deleteri.

(A1) *Riguardo al testo*: Questa posizione non corrisponde al testo di *SZ* nella sua interezza. Altro è dire che *Befindlichkeit*, *Verstehen* e *Rede* sono cooriginari, come Heidegger fa, ben altro dire che essi sono «componenti» costitutive *ex aequo* della radura [*clearing*], come Heidegger non fa. Altro è dire che *Befindlichkeit* e *Verstehen* sono definiti e determinati dalla *Rede*, come Heidegger fa, ben altro dire che la *Rede* è, accanto a *Befindlichkeit* e *Verstehen*, la terza componente strutturale dello *In-Sein*, come Heidegger non fa. (A2) *Totum pro pars*: La tradizione accettata prende la *Rede/λόγος*, che è la totalità del *Dasein*, e la riduce erroneamente ad una mera componente di quella totalità. Ma se la *Rede* non fosse lo stesso dell'essere-nel-mondo, se non fosse la totalità sintetico-differenziale già articolata dell'essere-nel-mondo e, come tale, l'essenza determinante [*the defining essence*] di *Befindlichkeit* e *Verstehen*, il *Dasein* non potrebbe in alcun modo cogliere l'in-quanto degli enti [*take beings-as*], e ancor meno articolarlo in discorso. (A3) *Il «terzo» momento*: Infine, riducendo la *Rede* ad un momento costitutivo all'interno della totalità dell'essere-nel-mondo, è con ciò soppresso l'autentico «terzo» momento di quella totalità, vale a dire *das (verfallende) Sein bei*.

(B1) *Primo corollario*: La dottrina accettata dimentica il fatto che nell'analisi definitiva non ci sono tre momenti costitutivi dello *In-Sein* o *Sorge*, ma solamente due, in quanto *Befindlichkeit* e *Verstehen* (come *Existentialität* e *Faktizität*) non sono che due aspetti di un unico momento. Perciò, nel caso della *Sorge* l'«esser-già-in» (*Sich-vorweg-im-schon-sein-in*) è un momento, l'«esser-presso» (*Sein bei*) è l'altro (*SZ* 192). (B2) *Secondo corollario*: Ancora più importante è il fatto che mancare questa ambivalenza della *Sorge a)* fa deviare la comprensione che si ha della relazione tra presenza e assenza nella radura e *b)* ha conseguenze disastrose per la struttura della temporalità, in quanto rende incomprensibile la relazione strutturale tra cura e temporalità. Questo fra-

tendimento può essere illustrato dalla seguente asserzione sulla Seconda Sezione di *SZ*:

Verwickelt sich *Sein und Zeit* nicht gerade bei der Deutung der Grundstruktur des Daseins als «Zeit» in eine vielfache Verwirrung? Einmal werden als Grundmomente *Befindlichkeit*, *Verstehen*, *Artikulation*, angegeben; dann kommt das Verfallen als viertes Moment hinzu oder verdrängt die *Artikulation* (obwohl es doch eine *Modifikation der Zeitigung im ganzen* ist)¹⁰.

Io sostengo che, per Heidegger in *SZ*, la *Rede/λόγος* è la totalità del *Dasein* come *In-Sein*¹¹. Evidentemente, se è mancato questo fatto strutturale circa lo *In-Sein*, la corrispondente struttura della temporalità viene inevitabilmente oscurata.

6. Τό τί ἦν εἶναι

Gli heideggeriani americani continuano ad avere grave difficoltà nell'intendere la *Zeitlichkeit* in *SZ*, specialmente la dimensione del *das Gewesen*. La traduzione accettata usa variazioni sul participio perfetto presente, «having been» [*essente stato*]. Per esempio, sia Macquarrie e Robinson sia Stambaugh rendono *gewesend-gegenwärtigende Zukunft* (*SZ* 326, 21-22) come «a future that makes present in the process of having been» [*un futuro che fa presente nel processo dell'essente stato*], e la loro traduzione concorda con l'uso universale in America e anche in Europa¹².

¹⁰ R. Bernet *et al.* (a cura di), *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, Freiburg, Alber, 1983, p. 178.

¹¹ Cfr. *SZ* 349, 32. Il 2 novembre 1923 («Einführung in die phänomenologische Forschung») Heidegger significativamente tradusse Περὶ ψυχῆς – in riferimento alla sua trattazione del λόγος – con «Über das Sein in der Welt».

¹² Macquarrie-Robinson, 374, 11-12. Stambaugh, 300, 11. *Essere e tempo*, 393: l'avvenire essente stato e presentante. *Es Ser y el Tiempo*, 354: advenir presentando que va siendo ito. *Etre et Temps*, 229: l'avenir étant-été-présentifiant.

Questa traduzione è gravemente sbagliata. Lo stesso Heidegger ha frequentemente messo in guardia contro l'utilizzazione di qualsiasi nozione di «passato» nel tradurre *das Gewesen*. In verità, proprio nel capoverso in cui introduce la parola *Gewesen*, egli la interpreta (implicitamente) nei termini del τό τί ἦν εἶναι di Aristotele¹³, una frase che non ha nulla a che fare né col tempo [time] passato né col tempo verbale [tense] perfetto presente. Piuttosto, parlando di un *gewesende Zukunft*, Heidegger cerca di articolare ciò che noi potremmo chiamare euristicamente «il "già" ontologico». Possiamo accostarci a questo argomento in quattro passi.

1. *Il tempo verbale perfetto presente*. Se traduciamo *das Gewesen* col tempo verbale perfetto presente (what-is-as-having-been [quel-che-è-come-essente-stato], esser-stato) stiamo privilegiando erroneamente una visione cronologico-lineare del tempo e mancando con ciò il senso ontologico-esistenziale della *Zeitlichkeit*. Il perfetto presente denota un processo che ha raggiunto il suo compimento, il quale compimento continua ad avere effetto al momento in cui si parla. In greco, per esempio, noi possiamo usare in questo modo il tempo verbale perfetto presente. Il perfetto presente μεμάθηκα, dal verbo μανθάνω («io apprendo»), significa: «io conosco», nel senso del «io ho completato un certo processo di apprendimento e ora conosco» (cfr. *Metafisica* Θ 6, 1048 b 24). Qui abbiamo un tempo verbale perfetto ordinario col senso del «is-as-having-been» [è-come-essente-stato]. Io a) sono qualcuno che conosce in quanto b) *essente-stato* qualcuno che ha appreso.

Il tempo verbale perfetto presente è menzionato la prima volta nella grammatica greca solo in epoca ellenistica. Nella sua Τέχνη γραμματική (ca. 170-190 a.C.) Dionigi Trace lo chiama τὸ παρακείμενον, «il [passato] che sta presso», oppure ὁ χρόνος παρακείμενος, il «tempo verbale [passato] recente»¹⁴. I più tardi

¹³ Cfr. SZ 325, 38 con GA 2, 114, 30.

¹⁴ *Dionysii Thracis Ars Grammatica*, a cura di G. Uhlig, *Grammatici Graeci*, I, i, Leipzig, B.G. Teubner, 1883; Hildesheim, Georgs Olms, 1965, p. 53.

grammatici stoici chiamano questo «tempo verbale passato recente» il «presente-come-perfetto»: ἐνεστώς συντελικός. Qui ἐνεστώς, il participio perfetto secondo di ἐνίστημι, significa qualcosa del tipo di «essente-presente come stante-in-questo-luogo», e συντελικός significa «completato» o «portato a perfezione», quindi: essente-stato-completato-e-continuante-come-tale. Molto più tardi il grammatico bizantino Stefano (prima del 700 d.C.), commentando la lista dei tempi verbali greci di Dionigi, scrive: Ὁ δὲ παρακείμενος καλεῖται ἐνεστώς συντελικός: «Ma il παρακείμενος [tempo verbale passato recente] è chiamato ἐνεστώς συντελικός [essente-presente-come-essente-stato-completato]». Cioè: esso ha il valore temporale del «è-ed-è-perdurante-come-essente-stato-completato» oppure «è-come-essente-stato» [is-as-having-been]¹⁵.

2. *L'aspetto greco vs. il tempo verbale*. Mentre le grammatiche italiana e inglese privilegiano una visione del verbo in termini di tempo verbale, il greco antico (che qui domina la prospettiva di Heidegger) privilegia l'aspetto, l'*Aktionsart*¹⁶. L'aspetto non ha a che fare con le relazioni temporali lineari (cioè la relazione tra un'azione e un'altra lungo una linea temporale, che è esprimibile col tempo verbale), ma piuttosto con la completezza o incompletezza dell'azione. L'aspetto opera anche nel greco moderno. Per esempio, quando la vostra insegnante vi dice γράφε (imperativo presente, con aspetto imperfettivo), intende «O.K., inizia a scrivere» o anche «Scrivi regolarmente» – vale a dire che l'azione è concepita come incompleta, continua o ripetuta. Ma quando ella vi dice γράψε (imperativo aoristo, con aspetto perfettivo), intende «Scrivi questo» – cioè l'azione è vista come completa in questo dato momento, senza riferimento ad un'azione completata nel passato e che continua nel presente¹⁷.

¹⁵ *Grammatici Graeci*, cit., I, iii, p. 251, 4.

¹⁶ Cfr. R. Binniel, *Time and the Verb: A Guide to Tense and Aspect*, New York, Oxford U.P., 1991. Per le allusioni di Heidegger all'aspetto vedi GA 2, 114n, 462, 6; GA 15, 296, 25-30.

¹⁷ P. Mackridge, *The Modern Greek Language*, New York, Oxford U.P., 1985, pp. 102-124, e W. Householder et al., *Reference Grammar of Literary Dhimotiki*, The Hague, Mouton, 1964, 5: 5,15.

3. *L'aspetto aristotelico.* Quando Heidegger usa varie forme di *gewesen* per discutere della *Zeitlichkeit*, egli sta attingendo alla nozione di aspetto grammaticale – ma va ben oltre questo. In *SZ* 85, 17 egli segnala che «*kein apriorischer Perfekt*» – un presente perfetto «con aspetto [ontologico-esistenziale] *a priori*» – caratterizza il vero essere del *Dasein*. Un indizio di quel che egli intende con ciò può essere trovato in quello che gli studiosi oggi chiamano «l'aspetto aristotelico», ossia la discussione aristotelica della *πρᾶξις τέλεια*. Per esempio, in *Metafisica* Θ 6, 1048^b Aristotele scrive:

ὄρᾳ ἅμα καὶ ἐώρακε, καὶ φρονεῖ καὶ πεφρόνηκε, καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν. (23-24)
 εὖ ζῆ καὶ εὖ ἔζηκεν ἅμα, καὶ εὐδαιμονεῖ καὶ εὐδαιμόνηκεν. (25-26)
 ἐώρακε δὲ καὶ ὄρᾳ ἅμα τὸ αὐτό, καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν. (33-34)

L'abituale traduzione inglese di questo passo è completamente fuorviante. Indico dove è sbagliata usando il corsivo nella traduzione seguente:

At the same time one is seeing and *has seen*, is understanding and *has understood*, is intuiting and *has intuited*. (23-24)

At one and the same time one is living well and *has lived well*; one is happy and *has been happy*. (25-26)
 That which *has seen* and that which, at the same time, sees, are one and the same. (33-34)

[*Allo stesso tempo uno sta vedendo e ha visto, sta comprendendo e ha compreso, sta intuendo e ha intuito.* (23-24)

Ad un solo e medesimo tempo uno sta vivendo bene e ha vissuto bene; uno è felice ed è stato felice. (25-26)
Quello che ha visto e quello che, al medesimo tempo, vede, sono uno e lo stesso. (33-34)]

Aristotele non sta parlando di due intervalli di tempo, T_1 e T_2 , tali che, quando io compio l'atto di vedere nel T_2 , posso

guardare indietro al T_1 e dire «io ho visto»¹⁸. Piuttosto, Aristotele sta parlando di una «azione completa», cioè di una *πρᾶξις*

- a) il cui τέλος non è un prodotto separato prodotto dal fare ma inerisce piuttosto al fare vero e proprio (ἐκεῖνη ἢ ἐνυπάρχει τὸ τέλος: 1048^b 22-23);
- b) che pertanto è una fine in sé; e
- c) che pertanto non ha necessità di cessare quando il τέλος è raggiunto – perché il τέλος è raggiunto in ogni momento e ad ogni momento del fare.

In altre parole, ciò che fa essere τέλεια una πρᾶξις è la sua compiutezza e omogeneità intrinseca: il fatto che l'azione è realizzata tanto non appena è iniziata quanto ad ogni dato momento all'interno del processo¹⁹. Pertanto l'uso aristotelico di ἐώρακε, πεφρόνηκε, νενόηκε, ecc. *non* indica un *tempo verbale* perfetto (is-as-having-been [*è-come-essente-stato*], l'esser-stato) ma indica piuttosto l'*aspetto* perfettivo, il fatto che una πρᾶξις pone in atto il suo τέλος e lo ha immanente, così che c'è un'equivalenza (espressa dall'ἅμα) tra il fare l'atto e l'essere nel τέλος dell'atto.

4. Il «*già*» ontologico». Le questioni dell'aspetto grammaticale e la sua specificazione in aspetto «aristotelico» ci indirizzano nella giusta direzione (e cioè verso τὸ τέλειον), ma non raggiungono ancora il livello della problematica di Heidegger. Heidegger si concentra sulla dimensione ontologico-esistenziale, sull'essenza dell'essere umano, mentre le analisi della πρᾶξις di Aristotele in *Metafisica* Θ 6 e 8 restano al livello di atti esistentivi (compreso uno degli atti esistentivi più importanti, la *Entschlossenheit*: *SZ* 300, 30).

La chiave sta nella frase del testo citata prima: «*ein apriorisches Perfekt*» (*SZ* 85, 17). In una nota a margine (*GA*

¹⁸ Vedi *Aristotle's Metaphysics*, trad. di H. Apostle, Bloomington, Indiana U.P., 1966, p. 357, n. 13: «... uno può veramente dire questo nel T_2 , dal momento che c'è un precedente T_1 durante il quale egli ha visto».

¹⁹ A. Mourelatos, *Events, Processes, States*, in «Linguistic and Philosophy», 2, 1978, pp. 415-34.

2, 114, nota a) Heidegger glossa la frase con una concatenazione di metafore temporali: *vorgängig; a priori; πρότερον τῆ φύσει* e *τό τί ἦν εἶναι, das jeweils schon voraus Wesende, das Gewesen, das Perfekt, e das jeweils Frühere*. Ma nessuna di queste frasi denota ciò che è stato ed è ancora. Ciascuna di esse indica piuttosto che quel che ad ogni dato momento è sempre τέλειον e perciò «primo» [*prior*] ed essenziale. Usando termini temporali (ma usandoli solo metaforicamente), lo potremmo esprimere come il «già sempre» ontologico. Τό τί ἦν εἶναι non è in alcun senso cronologicamente precedente («*nicht ein ontisch Verhangenes*», *ibidem*). Piuttosto, esso è esistenzialmente primo, già sempre determinanteci: «*jenes, was einer ursprünglich und eigentlich schon ist: das schon Ge-Wesende*» (GA 40, 108).

Conclusion: Per metterla in termini di temporalità: se lo *Zu-kunft* è il «divenire»²⁰ del Dasein, *das Gewesen* è ciò che il Dasein sta «sempre-già» divenendo, come pure il fatto continuamente-in-opera che il Dasein lo sta divenendo. Cioè: la *Zeitlichkeit* è la οὐσία del Dasein come τέλεια, la sua finitezza. Questo non è quel che il Dasein «è stato» [*has been*]. È ciò che è sempre-già posto in atto nel Dasein e dunque ciò che il Dasein essenzialmente è. La *Zeitlichkeit* nomina a) la presenza finita che il Dasein ha b) nel divenire già-sempre la finitezza che il Dasein è.

Uno dei maggiori fallimenti della scolastica heideggeriana in America è la sua cecità verso questo fatto (o perlomeno la sua incapacità di articolarlo). Questo fallimento è congruente col travisamento del λόγος in riferimento allo *In-Sein*. Presi insieme essi rendono alla scolastica americana praticamente impossibile comprendere che cosa intende Heidegger quando, poche righe dopo aver discusso dell'aspetto, dichiara: *die Zeitlichkeit der Rede = die Zeitlichkeit des Daseins überhaupt* (SZ 349, 32).

²⁰ «... das Werden zu dem, was er in seinem Freisein für seine eigensten Möglichkeiten... sein kann», SZ 199, 15-16; *Essere e tempo*, p. 248.

7. Κίνησις

Non è un'esagerazione dire che il pensiero di Heidegger è centrato sul significato della κίνησις. Le sue riflessioni sull'argomento risalgono almeno al 1920-21, quando interpretò il movimento come il fondamento [*basis*] caratteristico del *Leben*²¹. Esse raggiungono una sorta di acme negli anni 1926-28 ed emergono nuovamente nel 1940 e nel 1950-52, e raggiungono poi tutta la loro estensione negli ultimi seminari (Le Thor 1969), dove egli parla di *die Bewegung des Erscheinens*²². Nel 1940 egli aveva chiamato la trattazione aristotelica della κίνησις «la cosa più difficile che dovette essere pensata nella vicenda della metafisica occidentale»²³, e la ricerca heideggeriana in America continua a dimostrare che aveva ragione. Il fatto che essa trascuri la κίνησις in rapporto all'*Ereignis* spiega ad esempio perché questo argomento resti il cuore di tenebra e la fonte di mistificazione al di là dell'Atlantico. Il peccato originale della ricerca heideggeriana in America è così sempre stato quello dell'ipostatizzazione dell'«Essere Stesso»²⁴.

Heidegger argomenta che l'*Ereignis*, come la ποίησις della παρουσία²⁵ delle entità [*entities*], è intrinsecamente «nascosto» nel suo intimo, ed egli chiama questo nascondimento il «mistero» dell'essere. Ma, come per tutta la κίνησις, questa assenza «nascosta» non è né assoluta né negativa (*was jeden negativen Charakter ausschließt*²⁶) ma

²¹ GA 61: 16 dicembre 1921, omezzo dal curatore tedesco a p. 108 (versione italiana, trad. di E. Mazzarella, p. 139); 11 gennaio 1922, pp. 114-116 (versione italiana, pp. 145-147), ecc.

²² 1926-8: GA 22, pp. 170-188; *SZ passim*; SS 1928, «Phänomenologische Übungen zu Aristoteles, Physik III»; 1940: GA 9, 239-301/309-371; 1950-52: «Übungen im Lesen»; 1969: *Vier Seminare*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1977, 64 ss.

²³ GA 9, 283/353, trad. it. Guzzoni, p. 95.

²⁴ Heidegger mette in guardia contro «die Gefahr, daß wir sie [ἀλήθεια] zu einem phantastischen Weltwesen hypostatisieren». GA 9, 442/270.

²⁵ Ossia come la «Zulassung der Seindheit».

²⁶ *Vier Seminare*, cit., p. 81. Cfr. p. 69 (con pp. 71 e 100-101): «Privation [μη ὄν: kein Fehlen] ist nicht Negation [οὐκ ὄν: nihil negativum]».

sempre relativa e produttiva. Il punto può essere piuttosto fuorviante fin tanto che non si realizza che Heidegger considera l'apertura come un tipo unico di κίνησις.

Nella lettura heideggeriana di Aristotele, la κίνησις è il vero e proprio essere delle entità che *sono anticipando* qualcosa di assente. Quando l'essere di un'entità è anticipazione, ciò che è assente-ma-anticipato determina il presente essere dell'entità, il modo, ad esempio, in cui un titolo accademico anticipato-ma-ancora-assente determina il proprio essere come uno studente che-mira-al-titolo²⁷. L'obiettivo ancora-assente del movimento è «nascosto» (cioè non presente); ma nella misura in cui è anticipato, questo obiettivo «nascosto» diviene, pur mentre resta assente, quasi-presente dotando l'entità anticipante del suo essere attuale [*current being*] come «muovente verso...». Il *qua* assente anticipato resta sia assente, in quanto non ancora ottenuto, sia finitamente presente, in quanto «dispensante» essere all'entità anticipante. L'assenza anticipata «dà» presenza. *Es gibt Sein. Abwesen entbirgt Anwesen.*

La κίνησις come assenza-dispensante-presenza è la struttura della temporalità del Dasein. Il Dasein esiste anticipando la sua assenza finale; e la morte assente/nascosta del Dasein, in quanto è anticipata nella gettatezza, determina il presente essere del Dasein come divenire mortale. Ma il *Da* del Dasein è parimenti il solo luogo per l'apertura della presenza significativa [*meaningful*] di qualunque cosa²⁸. Cioè, l'apertura e il Dasein non sono che un singolo movimento, un'unità differenziale (λόγος) che sgorga nel regno aperto dell'essere/significatività [*being/significance*] possibile. «*Abwesen entbirgt Anwesen / Tod entbirgt Nähe*»²⁹.

²⁷ Cfr. Θ 8, 1050^a 7-9: ἅπαν ἐπ' ἀρχὴν βαδίζει τὸ γινόμενον καὶ τέλος (ἀρχὴ γὰρ τὸ οὐ ἔνεκα, τοῦ τέλους δέ ἔνεκα ἢ γένεσις).

²⁸ «Der Mensch west so, daß er das "Da", das heißt die Lichtung des Seins, ist.» GA 9, p. 325, 21-21. Vedi anche la lettera di Heidegger a Roger Munier (31 luglio 1969): «Es gilt, das Da-sein in dem Sinne zu erfahren, daß der Mensch das "Da", d.h. die Offenheit des Seins für ihn, selbst ist, indem es übernimmt, sie zu bewahren und bewahrend zu entfalten». *Vier Seminare*, cit., p. 145.

²⁹ «Für René Char», *Denkerfabrungen*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1983, p. 115 (= GA 13, 183).

Heidegger dà a questo singolo movimento di apertura il nome di *Ereignis*. Letteralmente la parola significa «evento». Tuttavia, giocando sull'aggettivo *eigen* (l'«autentico» [*proper*] nel senso di «quel che è proprio») Heidegger propone il neologismo [*Er*]eignung, il movimento come processo dell'esser «deietto [*pulled*]» o «appropriato» in quel che è proprio. Il Dasein è «appropriato» dalla sua propria morte e «de-ietto» [*pulled forth*] nella sua propria essenza come divenire mortale. Questa κίνησις dell'esser tratto nella propria assenza, in modo tale che un mondo di essere/significatività viene generato e sostenuto, è quello che Heidegger chiama *Ereignis*.

Sebbene il termine emerga nell'opera di Heidegger solo negli anni Trenta, l'*Ereignis* è congiunto a quella che egli aveva precedentemente chiamato gettatezza, l'essere del Dasein sempre già forzato dentro o chiamato da [*thrust into, or claimed by*] la sua possibilità ultima, in modo tale che è aperto un mondo di significatività. Tanto la terminologia precedente della «anticipazione gettata della assenza» quanto la terminologia più tarda della «appropriazione per via della [*by*] assenza» hanno di mira la medesima cosa, ossia il «sempre-già»: il generare e sostenere un «mondo» in connessione con il divenire-quel-che-già-è del Dasein.

Come per ogni movimento, il momento primario e determinante nella a) unità sempre-già in opera e b) differenziale della c) apertura/Dasein³⁰ è quello dell'assenza-dispensante-presenza – ma senza alcuna ipostatizzazione di questo fatto in un «qualcosa» assente («il Lethe» o «Essere Stesso» o lo «*Es*» dello *Es gibt Sein*). Vale a dire: nell'interrelazione (*Gegenschwung*) di assenza/presenza, l'appropriazione-per-via-dell'assenza del Dasein ha una priorità strutturale sopra il progetto-di-mondo del Dasein – perché tale priorità è ciò che costituisce l'essenza di ogni κίνησις. Heidegger chiama questo fatto (assenza-dispensante-presenza) «la svolta», *die Kehre*. Evidentemente, «la svolta» non si riferisce ad uno spostamento nel pensiero di Heidegger negli anni Trenta;

³⁰ Cfr. a) τὸ τί ἦν εἶναι, b) λόγος, c) κίνησις.

piuttosto, è il nome dato da Heidegger alla struttura cinetica dell'*Ereignis*.

Goethe, paragonando i maestri creativi agli epigoni, scrisse che i «maestri originali» affrontano ancora il loro progetto con un senso della meraviglia e della ricerca, mentre gli scribacchini tendono a spingere il loro stanco dogmatismo al livello dell'intolleranza³¹.

All'inizio del suo *magnun opus*, Heidegger ha collocato la possibilità al di sopra della realtà [*actuality*] e ha dichiarato che il modo per comprendere una filosofia è di saperla usare come una possibilità (SZ 38, 28-31). Potrebbe essere troppo tardi, ma se gli heideggeriani d'America volessero abbandonare la morta realtà della scolastica ortodossa e tentare nuovamente di catturare qualcosa del fascino della possibilità, potrebbero ben iniziare prestando ascolto al consiglio di Heidegger:

Darum ist es ratsam, Sie verschieben die Heideggerlektüre einstweilen und studieren zuvor zehn oder fünfzehn Jahre hindurch Aristoteles³².

³¹ «... weiterhin steigt das Dogmatische bis zum Intoleranten.» Goethe, *Geschichte der Farbenlehre*, in *Werke*, Stuttgart-Tübingen, J.G. Cotta, 1827-33, LIII (1833), 19.

³² Adattato da Heidegger, *Was heißt Denken?*, Tübingen, Niemeyer, 1954, p. 70.