

THOMAS SHEEHAN
LA KEHRE A MARBURGO

Con il termine “Marburgo” intendo l’esperienza di *Essere e tempo* di Heidegger e tutto quello che ad essa può essere ricondotto, dall’inizio della sua carriera come *Privatdozent* a Friburgo (1919) fino al suo trionfale ritorno proprio a Friburgo come professore ordinario e direttore del dipartimento di filosofia (1928). Il Prof. von Herrmann ha d’altra parte brillantemente ed esaustivamente dimostrato come lo Heidegger-dopo-Marburgo sia una “riscrittura” [*Umschreiben*] dello Heidegger-di-Marburgo, senza che in questo passaggio venga perso nulla di essenziale. Pertanto “Marburgo” nomina un progetto di pensiero che attraversa tutta la complessa totalità del percorso filosofico di Heidegger¹.

Con il termine “la svolta” [*die Kehre*] non intendo un “cambiamento di direzione” o un “inversione”, meno che mai un cambiamento di direzione o un’inversione che avvengano nel pensiero di Heidegger tra il 1936 e il 1938. *La svolta* non nomina un “evento”, ma uno stato di cose [un *Sachverhalt*], lo stato delle cose *proprio* nel momento in cui le cose riguardano l’*esser-ci* e l’*essere*. Come tale la *svolta* non ha mai avuto luogo, perché essa è già da sempre il caso in questione. *La svolta*

1. (1) Con “esserci” intendo l’essere umano in quanto *essenza* degli esseri umani.
(2) Nelle note seguenti *GA* indica l’abbreviazione di M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe* (Klostermann, Frankfurt am Main 1975-), e *SD* l’abbreviazione di M. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens* (Niemeyer, Tübingen 1969; trad. it.: *Tempo ed essere*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1980). Quando non diversamente indicato, le traduzioni sono da intendersi dell’autore. [All’indicazione delle pagine delle edizioni consultate dall’autore segue tra parentesi, quando disponibile, l’indicazione delle pagine delle rispettive traduzioni italiane (*N.d.T.*)].

nomina uno stato di cose particolare che riguarda il *mondo* (= *l'essere*) e *l'esser-ci*. Questo stato proprio di cose è *l'ultimità della gettatezza* (il fatto "di esser-gettati nell'aperto") *nell'esserci, nel momento in cui il mondo accade attorno a noi*. Chiamiamo questo stato di cose "il fatto", ovvero *la cosa stessa* [*die Sache selbst*].

Agli esseri umani è capitato sia di aver visto e compreso questo "fatto", sia di averlo trascurato e dimenticato. Di sicuro lo videro Eraclito e Parmenide (anche se essi non lo compresero pienamente e non lo tematizzarono), ma i filosofi a partire da Platone lo hanno trascurato. Per questo motivo possiamo affermare che la metafisica (che è un modo dell'essere umano prima che un'articolazione del pensiero) *inverte* o anche *perverte* (inteso senza alcuna connotazione morale) il "fatto" primario. Heidegger ci invita risolutamente a *ritornare* (nel modo in cui viviamo il nostro essere umani) al fatto primario, per rendercelo proprio, per accettare il nostro sostare [*einkehren*] in quel luogo rappresentato dal rovescio-della-metafisica. In altre parole, il pensiero di Heidegger non è una "dottrina", ma in ultima analisi, un protrettico per diventare noi stessi: *Werde wesentlich! Werde, was du bist! Sii essenziale! Diventa ciò che sei!* γένοι οἷος ἔσσι.

Il presente contributo indaga *la svolta* a Marburgo, localizzando la "cosa stessa" attraverso la complessa totalità del percorso filosofico di Heidegger. Questo cammino non è una deviazione, un allontanamento rispetto al suo approccio iniziale. Marburgo è il periodo della "genesì" di *Essere e tempo*. Ma, come dice Aristotele, ἡ γένεσις ἔνεκα τῆς οὐσίας. Vale a dire, la γένεσις non è soltanto qualcosa che "riguarda" l'οὐσία, ma anche qualcosa che non può essere inteso *fuori dal τέλος*, fuori dall'οὐσία. L'οὐσία a cui mi riferisco è la complessa totalità del pensiero di Heidegger, che ci permette di comprendere come il progetto di *Essere e tempo* giunse a delinarsi durante il periodo tra il 1923-26, senza che in tale evento la genesi rivesta un ruolo secondario.

Cos'è dunque la "cosa stessa"? Negli anni Settanta il dibattito intorno a tale questione del pensiero heideggeriano ha raggiunto un deciso ed esteso consenso tra gli studiosi. Noi non potremmo comprendere nulla in Heidegger senza aver prima compreso cosa sia la "cosa stessa". Egli identifica la "cosa stessa" con l'*Ereignis*. Cos'è,

dunque, l'*Ereignis*? Il presente saggio propone l'idea che l'esser-ci sia la *cosa stessa* [*die Sache selbst*].

Ma è effettivamente così? Molti allievi insistono ancora con l'ipotesi che la problematica centrale nell'opera di Heidegger sia l'"essere" o l'"l'essere stesso" [*das Sein, das Sein selbst*], nonostante il fatto che Heidegger dichiari esplicitamente che non è così. Nel 1962 (con esattezza, il mercoledì mattina del 12 settembre) Heidegger dichiara enfaticamente che un tempo il compito era quello di raggiungere configurazioni dell'essere [*Seinsgeschichte*] al di là della metafisica e pensare nell'*Ereignis* –, mentre adesso "l'essere [*das Sein*], che riposa raccolto nel destino come suo invio, non è più quel che è propriamente da pensare"².

Heidegger affronta lo stesso punto sette anni dopo, l'11 settembre del 1969, durante un seminario informale a Le Thor, in Provenza. Prima di tutto ripropone la sua triplice distinzione tra esseri [*das Anwesende*], essere stesso [*das Anwesen*], e ciò che dà l'essere stesso [*das Lassen des Anwesens*]. Poi afferma che, una volta giunti al terzo livello – che è l'ambito proprio del suo pensiero –, "non c'è più spazio per la parola 'essere'"³.

Se l'"essere" o l'"essere stesso" non indica la problematica centrale di Heidegger, qual è tale problematica? La prima pagina di *Essere e tempo* chiarisce che la questione basilare di Heidegger non si basa sull'essere, ma sul *significato* dell'essere, *der Sinn von Sein*⁴. La distinzione tra essere e significato dell'essere è decisamente cruciale – molto più importante, ad esempio, di quella della differenza ontologica⁵. Essa per-

2. *SD*, pag. 44 (pag. 150).

3. "Wenn die Betonung lautet: Anwesen lassen, ist sogar für den Namen Sein kein Raum mehr", in M. HEIDEGGER, *Seminare, GA 15*, a cura di C. Ochwad, 1986, pag. 365; trad. it.: *Seminari*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1992, p. 137. Cfr. anche *SD*, p. 40 (p. 147).

4. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit, GA 2*, a cura di F.-W. von Herrmann, 1977, p. 1; trad. it.: *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976¹², p. 14.

5. "Aber anfänglicher denn dies [=la differenza tra essere ed enti] ist das *Seyn*, auf das die Unterscheidung von Sein und Seiendem ... nicht anwendbar ist", in M. HEIDEGGER, *Feldweg-Gespräche, GA 77*, a cura di I. Schüßler, 1995, p. 245.

mette di distinguere il pensiero di Heidegger sia dalla metafisica tradizionale che dalla fenomenologia husserliana. È la chiave per aprire *la cosa stessa*. E tuttavia molto di frequente, e in maniera disastrosa, viene trascurata dagli allievi di Heidegger.

Nello studio sul pensiero di Heidegger, ogni cosa dipende dai presupposti con i quali ci si avvicina a tale compito. Ciò che caratterizza questo contributo sono i presupposti aristotelici che Heidegger dice di aver impiegato nel proprio lavoro⁶. Questo saggio localizza la problematica centrale di Heidegger in contrasto con la metafisica di Aristotele e con la fenomenologia di Husserl, e spiega il ruolo che l'esserci gioca in tale questione. Lo scopo è dimostrare che l'esserci è la risposta alla questione circa il significato dell'essere.

Iniziamo distinguendo il lavoro proprio di Heidegger dalla metafisica classica nella forma obiettivante che Husserl chiama "usiologia" e che Aristotele chiama "saggezza", "filosofia prima", o semplicemente "la scienza che noi ricerchiamo"⁷.

L'usiologia di Aristotele

Ambito e obiettivi. Per Aristotele, l'ambito o il problema della filosofia prima è qualcosa di reale – sia nel caso non sia niente, sia nel ca-

6. M. HEIDEGGER, "Vorwort" to William Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, Fordham University Press, New York 2003⁴ [originariamente: Nijhoff, The Hague 1963], pp. IX- XIV. Cfr. anche *GA* 8, p. 78 (p. 132), e *SD*, p. 87 (p. 194).

7. Sull'argomento si veda E. HUSSERL, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre, 1908-1914*, in "Husserliana", XXVIII, a cura di U. Melle, Kluwer, Dordrecht 1988, n. XIV, mp. 377: "Die reale Ousiologia behandelt die Wesenslehre realer Gegenständlichkeit in allgemeinsten Allgemeinheit". Sulla questione della saggezza in Aristotele cfr.: *Metafisica*, I 1, 98b 28-29, I 2, 982a 5-6; sulla filosofia prima: VI 1, 1026a 16, 24,30; XI 4, 1061a 19; sulla "scienza che noi ricerchiamo": I 2, 983a 21; III 1, 995 a 24; XI 1, 1059b 22. Aristotele si riferisce alla scienza "teologica" o filosofia in *Metafisica* VI 1, 1026a 19 e XI 7, 1064b 3.

so sia nell'essere. Aristotele esprimeva ciò come τὸ ὄν (ciò che è), che Heidegger traduce con il neologismo tedesco *das Seiende* [l'essente] ("esseri" o "qualsiasi essere"). Inoltre l'obiettivo specifico di Aristotele su tale problema, e l'aspetto formale sotto cui egli lo studia, non è nient'altro che la sua condizione di essere reale, di *realtà*. Aristotele chiamava questa *realtà* l'οὐσία (l'essentità dell'essere) di tutto ciò che è, termine che Heidegger rende con l'essentità dell'essente [*Seiendheit* del *das Seiende*]. In quanto indagine sull'οὐσία, la metafisica di Aristotele è un'usiologia. Essa indaga la realtà di tutto ciò che è reale, l'essentità di tutto ciò che è, l'essere di tutto ciò che ha essere⁸.

Due momenti. Sulla base della supposizione che l'essere/οὐσία sia ciò che rende reali le cose, la metafisica di Aristotele pone due questioni circa tale essere: che cos'è la natura? E quale è la sua ultima origine? Queste domande strutturano i due momenti della metafisica di Aristotele. Quando considera la *natura* dell'essere, la metafisica è ontologia; quando studia l'*ultima origine* dell'essere, il suo pensiero diventa teologia ("naturale", contrapposta a quella "rivelata").

LA METAFISICA/USIOLOGIA DI ARISTOTELE
La teoria dell'essere di tutto-ciò-che-è-reale

PRIMO MOMENTO:
ONTOLOGIA

La natura dell'essere
del reale è l'ἐνέργεια

SECONDO MOMENTO:
TEOLOGIA

L'origine ultima dell'essere
del reale è perfetta ἐνέργεια

Primo momento: ontologia

La natura dell'essere delle cose è stata compresa diversamente dai vari filosofi che si sono succeduti nel corso della storia. Platone, ad esempio, considerava la natura dell'οὐσία come ἰδέα o εἶδος, Aristotele la pensava come ἐνέργεια o ἐντελέχεια, e Tommaso d'Aquino la intendeva come *esse*. Ma, una volta che queste espressioni differenti tra di

8. ARISTOTELE, *Metafisica* VII 1, 1028b 2-4, da considerare con IV 1, 1003a 20.

loro vengono messe da parte, rimane una convergenza per quanto riguarda il nucleo di tale problematica. Platone, Aristotele e Tommaso d'Aquino concordano nel definire una cosa "reale" se essa è e se è *qualcosa*, ovvero, se essa *esiste* e ha una *forma o essenza*. Affermare che ogni cosa "ha essere" significa che essa "è-in-una-forma" o "ha-esistenza-con-essenza". Per questi tre filosofi, alla questione "Che cosa rende ogni cosa reale?" viene data risposta formalmente tramite l'"essere" [οὐσία] e materialmente tramite l'εἶδος, l'ἐνέργεια o *esse*.

Dando per scontata la posizione comune secondo la quale l'"essere" è ciò che spiega il reale, perché Aristotele intende specificamente l'"essere" come ἐνέργεια? Aristotele considera l'οὐσία esistente-in-una-forma dal punto di vista dinamico e teleologico: la forma di una cosa è il suo modo *ideale* di essere, è ciò che *si suppone* la cosa sia. In questo caso la metafora imperante è "atletica" e "ascetica". Il termine greco τὸ ἄθλον significa "il premio che viene guadagnato in un concorso"; e il verbo "contendere per un premio" è ἀθλέω. Ma la contesa per un premio richiede che l'atleta si alleni [ἀσκέω] continuamente per ottenere la forma. Essere un atleta comporta l'essere un asceta come quell'individuo che lavora costantemente per ottenere una 'forma' e rimanere in tale 'forma'.

Per applicare la metafora dell'usiologia di Aristotele potremmo dire che l'unica cosa che è perfettamente in una forma è il divino, poiché esso è già la sua propria forma ideale, ed è perfettamente ciò che si suppone che sia. Qualsiasi altra cosa deve continuamente sforzarsi per raggiungere il suo ideale, cosicché, eccetto Dio, essere reale non significa *essere* nella forma di qualcosa, ma *diventare* la forma di qualcosa⁹. Gli esseri umani, ad esempio, non hanno ancora raggiunto il loro fine ideale, perciò non sono ancora completamente ἐν-τελ-έχεια ("nel-suo-τέλος") o perfettamente ἐν-έργεια (in una forma compiuta, come un'ope-

9. PINDARO, γένοι οἷός ἔσσι ["Diventa ciò che sei!"], in *Pythian Odes*, II, 72, in *The Works of Pindar*, a cura di L. R. Farnell, Macmillan, London 1932, III, 56. Cfr. GA 2, pag. 194 (pag. 186) ["Werde, was du bist!"] e M. HEIDEGGER, *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, a cura di B. Heimbüchel, 1987, pag. 5 ["werde wesentlich"]; trad. it: *Per la determinazione della filosofia*, a cura di G. Cantillo e G. Auletta, Guida Editori, Napoli 1993, pag. 15.

ra d'arte compiuta). L'essere umano, ad esempio, non è perfetto [τέλειον], ma imperfetto [ἄ-τελής], ancora-sulla-via-del-compimento. Pertanto, in tale prospettiva, essere-reale può significare due cose: da una parte dover ancora diventare una forma ideale di qualcosa o già esserlo; dall'altra doversi ancora muovere verso la perfezione [κίνησις] o essere già a riposo nel se stesso completamente realizzato di qualcosa [στάσις]¹⁰.

Secondo momento: teologia

Il primo momento della metafisica di Aristotele spiega il τὸ ὄν – e per questo è un'onto-logia – poggiando sulla struttura teleologica dell'essere di tutto-ciò-che-ha-essere. Ma la sua seconda e definitiva domanda chiede: qual è l'origine di tutto l'essere? Presumibilmente questa origine è il divino, poiché Dio è l'esempio perfetto dell'ἐνέργεια compiuta. Bisogna dire “presumibilmente”, perché Aristotele non fonda tematicamente la sua ontologia sulla teologia. Altri, comunque, hanno compiuto questo lavoro per lui. Il Prof. Joseph Owens, per esempio, ha ricostruito una plausibile fondazione dell'ontologia aristotelica nell'ambito della teologia, focalizzando l'attenzione sul momento-dell'essenza dell'essenza-ed-esistenza, localizzando così l'esempio più alto dell'essere-in-una-forma nel Dio aristotelico perfettamente coincidente con se stesso, il fondamento o la causa delle forme più alte di οὐσία¹¹.

10. ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, VII 14, 1154 b 27: ἐνέργεια κινήσεως ed ἐντελέχεια ἀκινήσιας. Tommaso d'Aquino riprende questo punto in *Summa Theologiae* (I-II, 31, 2, 1), quando affronta il tema dell'*actus imperfecti* e *actus perfecti*. Sulla questione del τέλος: il termine indica la consumazione (non la fine o la cessazione), cioè l'entrata in uno stato completo e perfetto. τέλος fissa il senso di un “giro circolare” (da cui deriva la “completezza”); sia τέλος che “cerchio” derivano dalla radice indoeuropea *kwel-*, ruotare, muoversi in un cerchio, sostare. Si cfr. R. B. ONIANS, *The Origins of European Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1951, 1988, pp. 442-443. Tommaso d'Aquino legge la *finis* (=τέλος) come se fosse una cosa dipendente *in riferimento a tutta la sua esistenza* (*De Veritate*, 21, 1, ad 4). La parola greca ἐντελέχεια significa “essere dentro o presso la realizzazione di qualcosa”, ed è affine, anche se non legata etimologicamente, alla parola di origine latina “compiere”, da *ad+con+plere*: essere sul punto di una completa compiutezza. “Perfetto” significa etimologicamente “fatto completamente” (*per-factum*).

11. J. OWENS, *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1978³, pp. 455-473. Aristotele non fonda specificamente *Metafisica VII-IX* su *Metafisica XII*, ma ci sono valide indicazioni per una connessione di questo genere. In *Metafisica*, XI, 7, Aristotele dichiara che l'oggetto di una

Tommaso d'Aquino, d'altra parte, ha costruito la sua onto-teologia focalizzando l'attenzione sul momento dell'esistenza dell'essenza-ed-esistenza, interpretando verbalmente l'esistenza come un esempio finito di "atto dell'essere" [*esse*], tracciando così un *esse* finito e riportandolo all'atto infinito dell'*esse* nella creazione¹².

Per Heidegger, comunque, tutti questi sforzi identificano semplicemente (in Dio) l'esempio ontico più alto, anche se l'essenza di questo ente superiore è puramente sussistente in se stessa [*ipsum esse per se subsistens*]. Sia che questo ente si fondi sull'essenza, sia che si fondi sull'esistenza, la metafisica fornisce una risposta ontica alla questione sull'essere; essa spiega il τὸ ὄν con l'οὐσία, finendo però con spiegare l'οὐσία sempre con un altro ὄν, quello considerato supremo. Tommaso d'Aquino, per esempio, spiega ogni *ens* (cioè ogni *habens-esse*) con *l'ens supremum* (il *maxime-habens-esse*), senza chiarire cosa sia questo *esse* dentro se stesso e di se stesso¹³.

onto-teologia unitaria è ὄν ἢ ὄν καὶ χωριστόν (1064a 29), implicando perciò il fatto che il reale è separato nella sua vera realtà ed è un essere immobile (χωριστόν, ἀκίνητον: a33-34). "E se c'è una qualche φύσις tra gli esseri, deve essere lì dove è il divino, e deve essere il principio più nobile" (1064a 36 – 1064b 1).

12. Cfr. T. D'AQUINO, *In metaphysicam Aristotelis commentaria*, a cura di M.-R. Cathala, Marietti, Torino 1926, p. 102 (n. 296, sull'argomento *Metafisica*, II,1, 993b 29-30): "necesse est ut omnia composita et participantia reducantur in ea, quae sunt per essentiam, sicut in causas" ("Tutte le cose che sono composte e che partecipano [all'essere] hanno necessariamente come loro cause [finali] cose che hanno essere per via della loro essenza"). Sulla questione della creazione cfr. T. D'AQUINO, *De Potentia Dei* (ca. 1259-1268), q. 3, a. 3, sed contra, ad fin: "Creatio nihil est aliud realiter quam relativo quaedam ad Deum cum novitate essendi" ("La creazione non è nient'altro che una determinata relazione con Dio nella realtà, con una nuova realtà di essere").

13. Sull'argomento *ipsum esse subsistens*, bisogna tenere presente che Tommaso d'Aquino ha stabilito per primo questa caratterizzazione del divino, ca. nel 1252, nel suo commento sulle *Sententiarum libri quatuor* di P. Lombardo: *Scriptum in IV Libros Sententiarum: In I Librum Sententiarum* (distinctio 8, quaestio 1: "divina essentia per hoc quod exercitae actualitati ipsius esse identificatur, seu per hoc quod est ipsum esse substistens..."). Riprende l'argomento nella sua *Summa Theologiae* (1265 e segg.), I,4,2,c: "Deus est ipsum esse per se subsistens", e I,13,11,c: "cum esse Dei sit ipsa eius essentia...".

La fenomenologia di Heidegger

Ambito e obiettivo. La differenza fondamentale tra Heidegger e Aristotele consiste nell'impiego da parte di Heidegger di un procedimento e di un metodo fenomenologico nel suo lavoro. L'allontanamento che Heidegger ha compiuto da una struttura obiettivistica a favore di una fenomenologica comporta un cambiamento radicale in quello che egli considera essere l'ambito e l'obiettivo della filosofia. L'oggetto materiale di Aristotele era il reale [τὸ ὄν], e il suo obiettivo formale era finalizzato alla realtà del reale, all'οὐσία intesa come qualcosa di indipendente dal soggetto umano. In contrasto con ciò, l'oggetto materiale di Heidegger è ciò che è significativo [τὸ ἀληθές ο τὸ πα-ρόν], e il suo obiettivo formale è la significatività del significativo (ἀλήθεια dell'ἀληθές la παρουσία del πα-ρόν), in correlazione con gli interessi e i propositi umani¹⁴. Ciò vuol dire che Heidegger abbandona una teoria dell'essere incentrata sull'oggetto [l'usiologia come dottrina dell'essere (*Seinslehre*)] a favore di una teoria del significato incentrata sulla correlazione (parusiologia come *Bedeutungslehre*, dottrina del significato), in una parola, di una fenomenologia.

La fenomenologia intesa come *Bedeutungslehre* o come dottrina del significato indaga la correlazione tra gli oggetti e la loro costituzione intenzionale. In questo caso il mentore di Heidegger è il primo Husserl, le cui *Ricerche logiche* (1900-1901) sostengono che l'argomento centrale della filosofia non si riduce agli oggetti significativi in loro stessi (ciò che è "indipendente-dalla-mia-mente-fuori-da-ciò-che-è-reale-adesso"), né alla soggettività identificata nell'ego cartesiano separato dal mondo o nell'ego psicologico coinvolto nella natura. Piuttosto, la fenomenologia focalizza la sua attenzione sulla correlazione aprioristica esistente tra *le cose-in-quanto-dotate-di-significato* e *la costituzione della loro significatività*, dove per "costituzione" si intende la donazione di senso agli oggetti [*Sinngebung*].

14. Come ὄν è il participio presente neutro singolare di εἰμί, εἶναι, così anche παρόν (παρ-ὄν) è la stessa forma participiale del verbo πάρ-εἰμί, πάρ-εἶναι, "essere presente". Perciò τὸ παρόν significa "il presente" nel senso di "qualcosa-che-è-presente". Si veda in seguito per l'elaborazione di Heidegger del "presente" come "significativo", e "presenza" come "significatività".

IL PROBLEMA DELLA FENOMENOLOGIA
LA CORRELAZIONE APRIORISTICA TRA
CIÒ CHE È SIGNIFICATIVO e LA SUA COSTITUZIONE

ciò che appare nella comprensione e ciò che gli permette di apparire
ciò che è significativo come farsi vedere nella comprensione del suo significato

Quel che alla fine allontana la fenomenologia di Heidegger da quella di Husserl è il loro disaccordo sulla costituzione della significatività di ciò che è significativo. Dopo le *Ricerche Logiche*, Husserl intraprende una svolta neo-kantiana e cartesiana e afferma che la *soggettività trascendentale*, nella correlazione intenzionale con i suoi oggetti, è la fonte di tutto ciò che dà significato. Heidegger, d'altra parte, sostiene che *il contesto vivente o mondo*, in cui si incontrano le cose – la matrice dell'intelligibilità strutturata dagli interessi e dai propositi umani correlati – è la fonte del significato¹⁵.

Una delle sfide da considerare quando si interpreta il pensiero di Heidegger è il fatto che, quando egli usa la parola “essere”, intende “essere” ridotto fenomenologicamente, ovvero come significatività. Quando parla del *das Seiende*, egli non intende gli esseri [τὸ ὄν], ma gli esseri in quanto intelligibili [τὸ ἀληθές], non “qualcosa che è qui ora”, ma qualcosa che è presente significativamente [τὸ παρόν], all'interno di un contesto umano. Nel primo corso successivo alla prima guerra mondiale, Heidegger affronta la questione, sollecitando i suoi studenti a chiedersi che cosa sia ciò che incontriamo per primo nella nostra esperienza vivente. Sono le cose? Gli oggetti? I valori? No, egli insiste, è

15. Nella prima edizione delle *Ricerche logiche*, Husserl dichiara di essere stato pace di trovare un ego puro dietro le esperienze intenzionali, ma, nella seconda edizione (1913) ribalta le sue parole e afferma di averlo trovato. Si veda E. HUSSERL, *Logical Investigations* (a cura di J. N. Findlay, Routledge and Kegan Paul, London 1970), p. 43, 549 (“Sono riuscito finalmente a trovarlo...”), e 551. Attualmente collaboro con il R. Sokolowski della *Catholic University of America* per uno studio su tale argomento inerente alle *Ricerche logiche*. Sul disaccordo tra Husserl e Heidegger, si veda E. HUSSERL, *Phenomenological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931)* (a cura di T. Sheehan e R. Palmer, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston 1997).

“ciò che è significativo [*das Bedeutsame*] – ciò che è primario, ciò che è immediatamente davanti al volto, senza alcuna deviazione dovuta a una comprensione mentale della cosa. Quando si vive nel mondo dell’esperienza immediata, ogni cosa giunge a noi già carica di significato, un significato che è al di sopra di spazio e di tempo. Ogni cosa è coinvolta in un contesto di significato, e questo contesto è *ciò che le dà significato*”¹⁶.

Heidegger affronta lo stesso tema interpretando l’*οὐσία* come *παρουσία* e il *Sein* come *Anwesen*. L’essere come presenza [*Anwesen*] non si riferisce a una presenza delle cose di tipo spazio-temporale “fuori da un contesto”. *Anwesen* significa presenza *carica di significato* in correlazione con la comprensione del significato stesso. Quando Heidegger, come accade frequentemente, interpreta *παρουσία* o *Anwesen* come “vicinanza”, questa vicinanza non è spaziale, ma è una metafora per “significanza”. Ciò che è “vicino” o ciò che è significativo, egli afferma, è presente *all’interno del nostro contesto di riferimenti*, anche se esso “può essere, quanto alla distanza, lontanissimo”¹⁷.

Riassumendo: (1) L’allontanamento di Heidegger dalla metafisica classica consiste nel suo attuare una svolta fenomenologica dall’essere di tutto-ciò-che-è-nell’-essere alla significatività di tutto-ciò-che-è-significativo; dal tradizionale *Sein des Seienden* al fenomenologico *Anwesen des Anwesenden*. (2) Di conseguenza, l’allontanamento di Heidegger dalla fenomenologia husserliana verso la sua fenomenologia ermeneutica consiste nell’identificare il mondo come la fonte di tutti i significati. *Die Welt weltet*¹⁸ – la funzione di un mondo è di “mondifi-

16. Una traduzione libera, ma fedele di GA 56/57, p. 73 (p. 79). Heidegger ripete il punto negativo (nessuna cosa, nessun valore) in GA 2, pp. 91-92 (p. 94).

17. GA 8, p. 241 (p. 239). L’idea di “significativo” e “vicino” si rifanno, ad esempio, a *Sein und Zeit*, GA 2, p. 137 (p. 134).

18. Su “Il mondo mondeggia”, si veda: M. HEIDEGGER, *Holzwege*, GA 5, a cura di F.-W. von Herrmann, 2003², p. 30; trad. it.: *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1996⁹, p. 30. Cfr. anche: M. HEIDEGGER, *Wegmarken*, GA 9, a cura di F.-W. von Herrmann, p. 164 (“welten” come espressione del “Wie des Seins”); trad. it.: *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994³, p. 113; M. HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, a cura di F. W. von Herrmann, 2000, p. 181 e p. 183; trad. it.: *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, rispettivamente p. 119 e 120. In ogni caso, *welten* si riferisce sia all’*intransitivo* “venire-all’-essere” del mondo, sia all’attività *transitiva* del mondo come ciò che costituisce il significato delle cose [“Welt west, indem sie weltet”, in GA 7, p. 181 (p. 119)]; cfr. anche M. HEIDEGGER, *Hölderlins Hymne “An-*

care” le cose, l’essenza di un contesto è di contestualizzare le cose, ovvero di costituire il significato delle cose trovato all’interno di esso, fornendo gli strumenti per reperire un mezzo per cui esse forniscono un senso¹⁹.

Due momenti. La teoria fenomenologica di Heidegger dell’essere-come-significato pone due domande circa la significatività di ciò che è significativo. Qual è la sua natura? E quale la sua origine definitiva? Potremmo definire le due domande, rispettivamente, la “questione principale” e la “questione fondamentale”. Esse forniscono i due momenti strutturali del pensiero di Heidegger da *Sein und Zeit* fino ai suoi ultimi lavori.

LA FENOMENOLOGIA DI HEIDEGGER

<i>Una teoria della significatività di tutto ciò che ha significato</i>	
PRIMO MOMENTO	SECONDO MOMENTO
La struttura della significatività è <i>presenza</i> (analisi del mondo)	L’origine ultima della significatività è la <i>pres-assenza</i> (analisi del movimento)

Ogni questione teoretica cerca una risposta o una spiegazione che – Heidegger e Aristotele concordano in questo – è αἰτία o ἀρχή οὐ λόγος di (la causa, l’origine, la ragione di) tutto ciò che viene indagato²⁰. Quello che Heidegger interroga non sono le cose in quanto significative, ma la loro *significatività* – non il classico *Sein*, ma l’*Anwesen* fe-

denken”, GA 52, a cura di C. Ochwadt, 1992², p. 64; trad. it.: *L’Inno Andenken di Hölderlin*, a cura di C. Sandrin e U. Ugazio, Mursia, Milano 1997, p. 52.

19. “Welt [...] ‘ist’ [...] das, aus dem her das Dasein sich zu bedeuten gibt, zu welchem Seienden und wie es [=Dasein] sich dazu verhalten kann”, in GA 9, p. 157 (p. 120). Vale a dire: il mondo o il contesto vivente è ciò per mezzo di cui (*id quo*) l’esserci è capace di creare senso a partire da quello che incontra.

20. Nel descrivere la struttura e la funzione delle questioni teoretiche, Heidegger adotta un approccio tradizionalmente aristotelico, come, ad esempio, in GA 2, p. 7 (p. 20). Per Aristotele, conoscere qualcosa significa afferrare le cause costitutive che lo spiegano (*Analitici secondi*, I 2, 71b 9-12; *Metafisica*, I 3 983a 24-26) – dove “causa” (αἰτία οὐ αἰτιον, τὸ διὰ τι [*Fisica*, II 3, 194b 19] o τὸ διότι [*Metafisica*, I 1, 981 a 28]) non ha il senso di una cosa che produce un effetto meccanico su un altro [cfr. GA 9, p. 245 (p. 201)]. Aristotele intende che la causa è l’“origine” della cosa in questione (*Metafisica*, V 1, 1013a 17), e Heidegger chiama tale origine il *Wesen* della cosa – non “essenza” nel senso tradizionale, ma piuttosto “un’origine che rende abili”, che rende possibile, lascia essere, costituisce, permette, consente di, è responsabile per, e spiega qualcosa [si veda SD, p. 40 (p. 147); M. HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, a cura di F.-W. von

nomenologico. La significatività delle cose è l'*Anwesen* dell'*Anwesendes*, l'ἀλήθεια del τὸ ἀληθές o la παρουσία del τὸ παρόν. La natura di questa significatività è il soggetto della domanda principale di Heidegger, dal momento che la sua causa o la sua origine è il soggetto della sua domanda fondamentale²¹.

Prima di affrontare questi due momenti dettagliatamente, dobbiamo accennare in maniera riassuntiva alle differenze parallele e materiali che sussistono tra la problematica di Aristotele e quella di Heidegger.

PUNTO INIZIALE:

Aristotele: le cose nella misura in cui sono reali, ovvero, la realtà del reale

(τὸ ὄν ἢ ὄν, cioè, οὐσία)

Heidegger: ciò che è significativo nella misura in cui è significativo, ovvero, la significatività del significativo

(τὸ ἀληθές ἢ ἀληθές, cioè, ἀληθές)

(τὸ παρόν ἢ παρόν, cioè, παρουσία)

DOMANDA PRINCIPALE

Aristotele: qual'è la realtà del reale? Cos'è l'οὐσία?

(Risposta: ἐνέργεια, in quanto ciò che costituisce la realtà)

Heidegger: cos'è la significatività di ciò che è significativo?

Cos'è la παρουσία o l'ἀλήθεια?

(Risposta: mondo, come ciò che costituisce il significato)

Herrmann, 1996², p. 53; trad. it.: *La poesia di Hölderlin*, a cura di L. Amoroso, Adelphi, Milano 2001³, p. 66; GA 9, p. 114 e 228 (p. 70 e 183)]; M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, a cura di F.-W. von Herrmann, 1997³, p. 405; trad. it.: *I problemi fondamentali della fenomenologia*, a cura di A. Fabris e C. Angelino, il melangolo, Genova 1999, p. 274; M. HEIDEGGER, *Hegel*, GA 68, a cura di I. Schübler, 1993, p. 51]. Su λόγος come ἀρχή, si veda ARISTOTELE, *Metafisica*, IV 6, 1011a 9 e 1011a 12. La causa o l'origine che rende capaci, nella misura in cui può essere compresa e articolata dagli esseri umani, è chiamata λόγος (in latino *ratio*, in inglese *reason*) di una cosa e per una cosa. In greco un λόγος τίνος è *explanans*, la spiegazione o il resoconto di qualcosa, e ciò che fornisce un tale resoconto è chiamato λόγος διδόναι τίνος; PLATONE, *Sofista*, 230a 5, *Repubblica*, 344d 4-5, *Protagora*, 336c, *Gorgia*, 465a 3-5. Quando viene usato in riferimento all'*explanandum*, λόγος si collega all'essenza della cosa, struttura, ragione, o fondamento nella misura in cui può essere afferrato dalla comprensione umana.

21. Heidegger designa l'assunto del condurre-a come l'"Anwesenlassen [*des Anwesenden*]" [SD, p. 40 (p. 147)], cioè il "lasciare-che-le-cose-creino-senso" con il "localizzarle-in-un-contesto" ("freigeben *ins Offene*"; si cfr. "ins Offene ... eingelassen", *ibidem*). A questo proposito egli designa la problematica fondamentale come "Anwesenlassen" (*ibidem*) "che-concede-il-senso-che-fa-che-il-mondo-emerga".

DOMANDA FONDAMENTALE

Aristotele: qual è l'origine ultima del *Wesen* dell'ἐνέργεια?

(Risposta: l'ἐνέργεια assoluta)

Heidegger: qual è l'origine ultima del *Wesen* di qualsiasi mondo?

(Risposta: la finitudine radicale)

Primo momento: la struttura della significatività

Heidegger inizia ad affrontare la questione accennando alla “meraviglia delle meraviglie”, al fatto che le cose sono piene di significato, e che sussiste in effetti una significatività²². Su questa base la sua prima domanda ricerca la causa e la spiegazione per una siffatta significatività. La risposta di Heidegger è “mondo”, e il procedimento che giunge a tale risposta è la sua “analisi-del-mondo”²³.

Essere e tempo inizia con l'affrontare l'esperienza vissuta di tutti i giorni, che ci vede usare le cose per eseguire i nostri compiti, ma subito dopo l'analisi si allontana dalle cose in quanto significative per chiedere come esse ottengano il loro significato. Vale a dire, Heidegger prescinde dalle cose che partecipano alla significatività, e analizza invece la loro significatività di se stesse e con se stesse (ἀλήθεια in se stessa, παρουσία in se stessa, *das Sein selbst*). Nel momento in cui le cose sono significative, da dove traggono il loro significato? Da cosa dipendono? Heidegger risponde che quello che costituisce il significato delle cose rappresenta il contesto del coinvolgimento umano con ciò che si in-

22. “[Das Wunder] nämlich, dass überhaupt eine Welt um uns weltet [...]”, cioè che “un contesto che dà significati costituisce il significato di ogni cosa attorno a noi”, in *GA 52*, p. 64 (p. 52). Cfr. anche: “das Wunder aller Wunder: dass Seiendes ist”, cioè, “[...] il fatto che le cose hanno un significato”, in *GA 9*, p. 307 (p. 261).

23. “[...] die Bedeutsamkeit [...] ist [...] die Struktur der Welt”, pp. 164-165 (p. 117) “die Bedeutsamkeit, d.h. die Weltlichkeit”, in *GA 2*, pp. 116-117 (p. 177). Si cfr. anche: “Den Bezugscharakter dieser Bezüge des Verweisens fassen wir als *be-deuten*” (*ibidem*), e il commento di W. J. Richardson, che, su questo testo, è particolarmente preciso: “Il carattere di relazione delle relazioni all'interno della matrice (= contesto o mondo) viene introdotto per “dare significato” (*be-deuten*), vale a dire, sono le relazioni a costituire la propositività degli attrezzi. L'intera matrice di queste relazioni sarà chiamata “significatività” – [*Bedeutsamkeit*], che costituirà la struttura del mondo [...]”, in W. J. RICHARDSON, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, op. cit., p. 57.

contra tramite queste cose, la matrice dei propositi umani scandita dagli interessi e in ultima analisi dalla stessa sopravvivenza umana – cioè un mondo.

Ogni mondo umano apre o dis-copre (ἀ-ληθεύει, dis-vela) i significati che si possono attribuire alle cose trovate al suo interno. Esso fa in modo di fornire, e in effetti di essere, un insieme di relazioni possibili, cosicché le cose ottengano il loro significato. Nel caso di un acquazzone, ad esempio, un pezzo di tela grezza ha un significato differente rispetto a quello che avrebbe nel contesto di un elegante salotto. Certamente gli esseri umani vivono in molti mondi differenti allo stesso tempo. Un padre, per esempio, cura i suoi affari al telefono a casa mentre culla suo figlio per farlo addormentare. Ognuno di questi mondi – il lavoro, i genitori, il bisogno di non bagnarsi sotto la pioggia – ha la funzione di procurare una gamma di possibili fornitori di senso all'interno di una specifica regione.

Nel capitolo di *Essere e tempo* intitolato “La struttura essenziale del mondo”²⁴ si esamina il mondo vissuto dell'attività pratica con lo scopo di derivare, in maniera completa, la struttura generale del mondo. Ciò vuol dire che la descrizione di mondi particolari della prassi fatta da Heidegger (i mondi del carpentiere, dello scrittore, del sarto e del calzolaio) è da collegare solo al proposito di dimostrare la *struttura comune* di questi mondi, la “mondità” di ogni mondo²⁵. Quando Heidegger definisce la sua struttura e funzione, un mondo è il “luogo in cui” gli esseri umani vivono i loro interessi e propositi, e insieme “la relazione per cui” le cose ottengono il loro significato. Un mondo è la gamma di possibilità umane riferite a qualsiasi cosa possa avere un significato in un contesto. Tutte queste possibilità sono, in maniera definitiva (cioè teleologica), ordinate dagli esseri umani, in modo che si possano realizzare i loro propositi. Pertanto il mondo è ciò che-costituisce-significato

24. L'autore si riferisce al terzo capitolo della prima sezione intitolato *Die Weltlichkeit der Welt*, tradotto in italiano con *La mondità del mondo* [N.d.T.].

25. GA 2, §§ 15-18. Il mondo del carpentiere è presente anche in §§ 15-16. Il mondo dello scrittore è presente in GA 2, p. 92 (p. 95), mentre per il sarto e il calzolaio c'è solo un cenno, rispettivamente, in *ibidem* (*Nähzeug*), e a p. 94 (p. 96) (quando si parla di *Schuh*, *Schunhzeug*, e di *Leder*, *Faden*, *Nägel*).

[τὸ ἀ-ληθεύειν], nella misura in cui esso è il contesto relazionale, ordinato dalla causa finale della realizzazione umana, che fa in modo che le cose forniscano senso²⁶.

Heidegger vede una distinzione fondamentale tra la significatività, tra la *cosa* in quanto significativa e il suo *significato*, cioè tra ogni istanza e il suo genere o (nel linguaggio dell'essere) tra il *das Seiende* e la sua *Seiendheit*²⁷. Le cose non vengono costruite con il loro significato, ma vengono *costituite* in quanto già cariche di significato. Il significato discorsivo accade solo in una sintesi, e la sintesi presume una distinzione a priori tra gli elementi che vuole sintetizzare all'interno di un insieme significativo²⁸. Affermare che una tale persona sia una filosofa non determina l'esaurimento della categoria di "filosofo" – la persona in questione e la categoria sono distinti –, anche se la persona può esse-

26. Più precisamente: Heidegger definisce un mondo come un "insieme di", un "in cui" [*das Worin*] che focalizza l'attenzione sugli esseri umani e un "verso cui" [*das Woraufhin*] che focalizza l'attenzione sulle cose trovate nel mondo. L'"in cui" designa un mondo come un luogo-che-ci-concerne, in cui viviamo le nostre vite per raggiungere i nostri propositi e in ultima analisi per la sopravvivenza stessa del nostro essere. Così l'essere umano è l'ultimo "fine per la salvezza del quale" noi viviamo (il τέλος οὗ ἕνεκα). Sulla vita e la sua felicità come πράξις τελεία – un atto che è un fine-in-se-stesso – si veda ARISTOTELE, *Metafisica*, IX 6, 1048b 22-23 e 8, 1050b 2; ID., *Etica nicomachea* I 7, 1097b 20-21: ἀντάρακτες τέλος). Questo τέλος οὗ ἕνεκα indica un "verso cui" le cose che incontriamo all'interno del mondo acquistano il loro significato. Usando queste cose per i nostri propositi, noi le usiamo in ultima analisi per il bene del genere umano (e la sua sopravvivenza), che è il mezzo per cui esse ottengono il loro significato. Mettendo le due affermazioni insieme otteniamo: il mondo come il luogo in cui siamo diretti verso il nostro fine e anche l'insieme di relazioni che orienta gli arnesi verso i vari compiti per il bene dello stesso scopo finale. Heidegger riversa le due affermazioni nella tesi culminante dell'analisi-del-mondo, in *GA 2*, pp. 115-116 (p. 115): "*Das Worin ... als Woraufhin ... ist das Phänomen der Welt*". Questa congiunzione dell'"in-cui" e del "verso-cui" è la riformulazione heideggeriana della posizione aristotelica della stessità di colui che conosce e del conosciuto nella conoscenza: cfr. ARISTOTELE, *De Anima* III 5, 430a 19-20 e 7, 431a 1-2. e ID., *Metafisica* XII 7, 1072b 18-21.

27. Questa è la differenza *metafisica* (si veda *GA 77*, pp. 244-245). Al contrario, Heidegger designa la differenza tra *Welt* e *Ding* come una differenza *ontologica*, cfr. M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, *GA 12*, a cura di F.-W. von Herrmann, 1985, p. 21 e segg.; trad. it.: *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, Mursia, Milano 1990, p. 37 e segg.

28. *GA 2*, p. 211 (p. 202); cfr. e anche *GA 4*, p. 53 (p. 66).

re identificata, all'interno di una sintesi, come un membro di questa categoria. L'analisi del mondo proposta da Heidegger mostra come la struttura del sintetizzare e del distinguere è intrinseca non solo agli atti discorsivi del creare-un-senso (ad esempio, l'asserzione "lei è una filosofa"), ma soprattutto nel *mondo stesso* in cui simili atti sono eseguiti. Egli sostiene così che la vera struttura del mondo come sintesi-e-differenziazione è la condizione di tutto il creare-un-senso di tipo discorsivo.

"Mondo" è ciò che Heidegger intende con "essere" [*das Sein*]²⁹; a questo proposito egli usa molti termini e metafore per la struttura di questa costituzione di senso. Ognuno di questi termini ha sia un significato *statico-intransitivo* che uno *dinamico-transitivo*. Per esempio, "mondo", quando è visto in maniera statica e intransitiva, è il *luogo* della significatività. Ma, visto in maniera dinamica e transitiva, è la *localizzazione* delle cose nel loro significato, la loro modificazione e contestualizzazione all'interno di un insieme di possibilità che rendono le cose capaci di essere conosciute e usate in termini di vere possibilità. Nello stesso modo "essere", quando viene considerato intransitivamente, indica "presenza", ma quando viene considerato in maniera dinamica e transitiva, nomina il "presenziarsi" delle cose, l'atto del *permettere* loro di essere significativamente presenti³⁰. Gli altri nomi che Heidegger usa per indicare il "mondo" sono:

1. *L'aperto che apre le cose* [*das Da, das Offene*]³¹. Heidegger trae questo e altri termini affini dalla descrizione di Aristotele dell'anima

29. Si veda W. J. RICHARDSON, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, op. cit., p. 167, nota 15: "Mondo è l'equivalente di essere [...] l'equivalenza è autentica [...]. [Eventualmente] il termine "essere" sostituisce il termine "mondo" [...]". Anche in op. cit., p. 36, nota 21: "Il problema del mondo diventa sempre più esplicitamente il problema dell'essere [...]". Sull'equivalenza tra *Sein, Welt* e *Geviert* nel saggio *La cosa* [*GA* 7, pp. 167-187 (pp. 109-124)], si veda Richardson, op. cit., pp. 571-572.

30. "Der tiefste Sinn von Sein [ist] das *Lassen*. Das Seiende sein-lassen. Das ist der nicht-kausale Sinn von 'Lassen' in 'Zeit und Sein'", in *GA* 15, p. 363 (p. 135).

31. Sulla questione dell'*aperto*: M. HEIDEGGER, *Zollikoner Seminare. Protokolle-Gespräche-Briefe*, a cura di M. Boss, Klostermann, Frankfurt am Main 1987, p. 9, pp. 156-157, p. 188; trad. it.: *Seminari di Zollikon*, a cura di E. Mazzarella e A. Giugliano, Guida, Napoli 1991, rispettivamente p. 39, pp. 173-174, 203. Cfr. anche *GA* 5, p. 40 (p. 40), *GA* 9, 184-185 (pp. 140-141) e pp. 187-188 (143-144); M. HEIDEGGER, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, *GA* 49, a cura di G. Seubold, 1991, p. 56. Cfr. M. HEI-

umana come τόπος εἶδον, “il luogo in cui il significato si mostra”³². Il mondo è lo stesso “slargo” o ciò che è “aperto a”, senza alcun “dentro” dove si possa trovare rifugio³³. Letto in maniera statica e intransitiva, questo *Da* o *aperto* è lo spazio aperto [*die Gegend*] in cui accadono tutte le forme della significatività (tutte le istanze dell’“essere”). Letto in maniera dinamica e transitiva, questo “*aperto*” *apre le cose* per possibili usi e adattamenti, ovvero, le rende accessibili e significanti al comportamento umano. (Nel linguaggio dell’essere, il mondo lascia *essere* gli esseri in una maniera carica di significato)³⁴.

Nella filosofia greca – costantemente presente nell’orizzonte dell’opera di Heidegger – la condizione di apertura dell’essere indica imperfezione. Per Aristotele la chiusura (la chiusura in se stessi su se stessi, ovvero la realizzazione di tutte le possibilità di qualcosa) significa perfezione, completezza, realizzazione – l’attuazione del τέλος [ἐν-τελ-έχεια]. Pertanto, descrivendo il mondo che dà-significato come “*aperto*” invece che “chiuso”, Heidegger indica che il gioco non è ancora concluso – c’è ancora tempo per giocare, e ancora spazio per ma-

DEGGER, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, a cura di F.-W. von Herrmann, 1994², § 205, pp. 328-329; si veda anche di Heidegger la *Lettre à Monsieur Beaufret* (23 novembre 1945), in M. HEIDEGGER, *Lettre sur l’humanisme*, a cura di R. Munier, Aubier, Paris 1957, p. 184.

32. ARISTOTELE, *De anima*, III 4,429 a 27-28. Cfr. GA 15, p. 335 (p. 100). Sull’εἶδος o ιδέα come nome dell’οὐσία, cioè, la forma per cui si ottiene l’intelligibilità cfr.: M. HEIDEGGER, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte “Probleme” der Logik*, GA 45, a cura di F.-W. von Herrmann, 1992², p. 67 e segg.; trad. it.: *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di “problemi” della “logica”*, a cura di U. M. Ugazio, Mursia, Milano 1990, p. 54 e segg.; cfr. anche GA 9, p. 301 (p. 255).

33. Chiamando il mondo “lo slargo” non intendo né (1) il senso analogico e comparativo che Platone impiega in *Repubblica*, II, 368b 7-369a 3, né (2) la nozione secondo la quale il sé abbia qualche altra possibilità che quella di essere il mondo. Piuttosto, l’essere-nel-mondo [*Lichtung-sein*, cfr. M. HEIDEGGER, *Die Geschichte des Seyns*, GA 69, a cura di Peter Trawny, 1998, p. 101; *Welt-sein, In-der Welt-sein*] è lo status ontologico-esistenziale dell’essere umano. Il sé è mondo-in-quanto-tale.

34. GA 2, p. 137 (p. 135). La parola *Gegend* si riferisce alla preposizione *gegen* [contro] e indica la “*contrada* aperta che giace davanti a noi”. Cfr. il latino *contra*, “contro” e il tardo latino *contrata*, “la terra opposta”. (Nell’area della baia della costa occidentale sarebbe “*Contra Costa County*”). Heidegger cita questo *das Entgegen* anche prima: GA 9, p. 184 (p. 140). Successivamente impiega il termine arcaico *Gegnet*, GA 77, p. 114; trad. it.: *L’abbandono*, a cura di A. Fabris e C. Angelino, il melangolo, Genova 1989, p. 54.

novrare [*Zeitraum, Spielraum*]. L'obiettivo della piena intelligibilità può essere vicino e addirittura imminente, ma non giunge mai alla piena realizzazione. Come *aperto*, il mondo – che è l'essere umano – è sempre incompleto e finito. Questo è il motivo per cui ogni cosa concorre a costituirlo – ogni forma di significato o essere che appare al suo interno –, e perché esso è ineluttabilmente finito.

2. L'“arena” della differenza e tensione, del fra-mezzo e mediazione [*Unter-schied, διαφορά, Austrag, πόλεμος, das Zwischen, die Vermittlung, die Mittelbarkeit*]³⁵. Che il mondo e i significati che lo rendono possibile siano sempre finiti, risulta evidente dal fatto che il creare-un-senso consiste sempre nel sintetizzare parzialmente quello che non-può-essere-completamente-sintetizzato. La differenza e la distinzione superano sempre gli sforzi verso l'unificazione [*διαίρεσις > σύνθεσις, διαφορά > ένότης*], e tale condizione dipende dalla struttura del mondo. La significatività richiede mediazione, relazioni che connettano in qualche modo tali mezzi per il loro scopo. Ma il prerequisito della mediazione è un *medium*, un campo di relazioni possibile in cui tali connessioni possano essere stabilite. Letto in maniera statica e intransitiva, il mondo è il ‘medium’ (l'*id quo*) dell'intelligibilità. Letto in maniera dinamica e transitiva, il mondo come ‘medium’ *media* esso stesso arnesi e compiti (così come soggetti e predicati) *l'uno con l'altro*, con il risultato che, in questo modo, può accadere un senso.

La significatività per gli esseri umani non è e non può essere rinchiusa in un'unità perfetta in se stessa, mentre questo è sempre il caso del Dio coincidente con se stesso di Aristotele, il pensiero che immediatamente pensa nient'altro che se stesso come pensiero³⁶. Così l'*aperto*, inteso come quello che rende possibile il significato, non è mai un'unità coincidente con se stessa, ma è sempre “estratto” [cfr. *Austrag*], è sempre una tensione [*πόλεμος*] tra l'essere unito e l'essere separato,

35. (1) Per *διαφορά*, *Unterschied, Unterscheidung, Zwischen* e *Austrag*, si vedano *GA* 12, p. 22 e segg. (p. 37 e segg.); *GA* 49, p. 97. (2) Per *πόλεμος*, cfr. M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, *GA* 40, a cura di P. Jaeger, 1983, p. 66; trad. it.: *Introduzione alla metafisica*, a cura di G. Vattimo e G. Masi, Mursia, Milano 1990, p. 72. (3) Per mediazione e mediatezza cfr. *GA* 4, p. 61 (p. 75).

36. ARISTOTELE, *Metafisica*, XII 9, 1074b 34-35; inoltre 1075a 4-5 con le premesse poste al libro XII 7, 1072b 18-21.

è sempre unità e separazione, sintesi e differenza. Il mondo è qualcosa “messo da parte” [*Aus-einander-setzung, Gegen-setzung*] che, però, tiene gli elementi separati in una esitante unità di senso³⁷. Questo è il motivo per cui i nostri atti tesi a creare-un-senso si avvicinano all’unità, ma non riescono mai a raggiungerla. L’affermazione “Socrate è un ateniese” (ovvero, *un* ateniese) indica che questo fatto non esaurisce la categoria corrispondente. Lo stesso vale anche per arnesi e compiti: essi non coincidono mai perfettamente. Questo martello non può fabbricare i chiodi, ma, se manca il resto, potrei usare un pezzo di roccia per il lavoro che devo eseguire.

3. Lo “spazio aperto” che libera le cose – la forza che rende capace [*das Freie, das Machtende, das Tauglichmachende*]³⁸. Letto intransitivamente, lo “spazio aperto” è uno spazio aperto e vuoto, e la “forza” è una riserva non impiegata di energia. Ma, letto transitivamente, lo spazio libero libera le cose all’interno del mondo, e la forza le rende capaci del loro significato. Se il mondo è il regno delle relazioni tra gli arnesi e la loro possibile utilità, esso libera questi oggetti dal loro “essere-semplicemente-presente”, rivelando la loro condizione [*Bewandtnis*] nel realizzare questo o quel proposito³⁹. Come una matrice dinamica di relazioni, che orienta le cose verso i propositi umani, il mondo rende capaci le cose di essere significanti. A questo proposito Heidegger paragona il “mondo” a quello che Platone nella *Repubblica* chiama “il bene”, traducendo, infatti, τὸ ἀγαθόν con *das Tauglichmachende*, “ciò che rende atto, capace”, nella misura in cui, per Platone, esso rende intelligibilmente possibile sia l’abilità della persona di comprendere, sia l’abilità della forma di essere compresa. Così anche il

37. GA 4, p. 53 (p. 66). Cfr.: “Hierzu erinnert Heidegger daran, dass das Denken von seinen Anfängen an in der Dimension der *Einheit* denkt”, in GA 15, p. 289 (p. 44).

38. Su *Das Freie*: GA 8, p. 137 (p. 162), GA 77, p. 114 (p. 54); *Zollikoner Seminare*, p. 9 (p. 39); e M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Neske, Pfullingen 1961, II, p. 412; trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, p. 874. Su “ciò che dà la forza” cfr.: GA 4, p. 53 (p. 66).

39. GA 2, p. 111 (p. 112) [*freigeben*], p. 107 (p. 108), e p. 112 (p. 112) [*Bewandtnis*]. Su *Bewandtnis* come “condizione”, “attitudine” [δύναμις] si veda M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, GA 22, a cura di F.-K. Blust, 1993, p. 174 e p. 202; trad. it.: *I concetti fondamentali della filosofia antica*, a cura di F. Volpi e G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2000, rispettivamente p. 264 e p. 296.

mondo come fonte intelligibile di costituzione *rende idonee* le cose di essere comprese all'interno di questo stesso mondo, e *rende capaci* gli esseri umani di comprenderle⁴⁰.

4. *L'apertura che chiarifica le cose – il dispiegamento che le lascia apparire – la nascita che le dà alla luce* [die *Lichtung*, ἀλήθεια, φύσις]⁴¹. Il significato originario di *Lichtung* è quello di apertura statica (ad esempio di una finestra), che lascia che lo spazio sia illuminato dalla luce⁴². Ma, letta in maniera attiva e transitiva, questa apertura *porta chiarezza* alle cose nello spazio facendo entrare luce su di loro e mostrandole così come esse sono. Con un'altra immagine, il mondo è ἀλήθεια, intransitivamente ciò-che-si-dispiega-da-sé del mondo stesso, e transitivamente, il dispiegamento delle cose [τὸ ἀληθεύειν], nel momento in cui le porta al loro significato. Detto con un'altra immagine, il mondo è intransitivamente il τὸ φύειν o la φύσις: l'"emergere" del mondo o il sorgere-da-sé; detto transitivamente: la nascita che dà alla luce le cose nell'*aperto*, dove esse possono apparire così come sono⁴³.

Questi due ultimi termini usati per indicare il mondo hanno un senso specificamente cinetico, e per questo Heidegger afferma che Parmenide ed Eraclito, denominando l'"essere stesso" con termini come ἀλήθεια e φύσις, rivelano l'implicita comprensione del carattere di movimento del mondo. La parola ἀλήθεια indica "emersione dal nascondimento", e il verbo ἀληθεύω significa "sottrarre dal nascondi-

40. Cfr. *GA* 9, pp. 227-228 (pp. 182-183). Per altre espressioni della stessa nozione, si veda *SD*, p. 40 (p. 147); *GA* 4, p. 53 (p. 66); *GA* 9, p. 114 (p. 70) e p. 228 (p. 183); *GA* 24, p. 405 (p. 274); *GA* 68, p. 51.

41. Per ἀλήθεια: cfr. *GA* 9, p. 201 e segg. (p. 155 e segg.). Per φύσις: cfr. *GA* 40, p. 16 e segg. (p. 25 e segg.).

42. J. E. W. GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, Hirzel, Leipzig 1854-1960, XVI volume, tomo VI (L, M), 1885. Si cfr. *Lichtung*, p. 893: "Öffnung oder Ausschnitt in einer Thür zum Einlassen des Tageslichtes", e p. 877; e *Licht*, II, 18-a: *Fenster*.

43. In aggiunta ai quattro insiemi di termini già affrontati, altre formulazioni per "mondo" includono: (1) Λόγος (cioè σύνθεσις-διαφορά) come la "dimora" del significato: *GA* 9, p. 313 (p. 267). (2) *Entwurfsbereich*, cioè la regione in cui il significato è aperto verso l'esterno: *GA* 9, p. 201 (p. 155). (3) Tempo ["die Zeit als der Vorname für die Wahrheit des Seins": *GA* 9, p. 376 (p. 327)]; cfr. inoltre *GA* 49, p. 160: "die Zeit als Vorname des Entwurfsbereichs der Wahrheit des Seins. Zeit ist [...] Lichtung des Seins selbst". Heidegger definisce tutti questi nomi *das transcendens schlechthin*: *GA* 2, p. 51 (p. 59).

mento”⁴⁴. Il verbo φύω, che è alla radice del termine φύσις, significa “sorgere” (voce media) e “dare nascita a” (voce attiva). Questi termini, sostiene Heidegger, mostrano che Eraclito e Parmenide compresero che ogni mondo che costituisce un senso è in qualche modo un movimento di emersione (momento intransitivo), che in successione muove le cose all’interno del significato (momento transitivo). Così Heidegger contrassegna la φύσις come un “movimento dell’apparire” [*die Bewegung des Erscheinens*], dove il *des* indica un genitivo doppio: (1) il movimento proprio del mondo nella presenza e nell’apparenza (momento intransitivo) e (2) il mondo come *cose in movimento* nella loro apparenza presente (momento transitivo)⁴⁵.

Ma cos’è questo movimento e cos’è che lo *causa*? Parmenide ed Eraclito non vanno oltre l’indicazione secondo la quale il mondo è cinetico. Non compiono il passo successivo e non pongono quella che Heidegger chiama la “domanda fondamentale” [*die Grundfrage*]. Se il mondo è in qualche modo “mosso in una posizione”, qual è l’origine di tale movimento? Cosa causa l’emersione di tutti i contesti che danno significato?

Secondo momento: l’origine della significatività

Il primo momento dell’opera di Heidegger esamina il mondo come *Lichtung* – l’aperto che apre le cose, la chiarezza che le chiarifica, la presenza sempre-presente che concede alle cose il loro significato⁴⁶. Ma il suo scopo finale è quello di partire dalla natura e dalla funzione del mondo così da scoprire l’origine ultima del mondo: l’ἀρχή di tutte le forme dell’ἀλήθεια, l’αἰτία di ogni modalità della παρουσία, il *Wesen*

44. GA 15, p. 331 (p. 95).

45. “Bewegung des Erscheinens”, in GA 15, p. 343 (p. 111). Cfr. GA 15, p. 331 (p. 95). In riferimento alla frase “il movimento proprio del mondo nella presenza”, si veda SD, p. 40 (p. 147): “in das zugelassen, wohin es gehört”.

46. Il “significato corrente” traduce *Anwesenheit*. Sull’“onnipresente” (*allgegenwärtig, die Allgegenwart*), si veda GA 4, pp. 52-53 (pp. 65-66). Sulla *Welt* e sul *Da* come *Lichtung*: GA 65, § 193, p. 316, e § 204, p. 327; GA 9, p. 325 (p. 279). Si veda “Lichtung [...] erbringt [...] Anwesen (Sein)”, in M. HEIDEGGER, “Vorwort” to Richardson, op. cit., p. XXI. Si veda anche la re-interpretazione di Heidegger della frase di *Essere e tempo*: “Lichtung und Anwesenheit” presente in SD, p. 80 (p. 187).

del *das Sein selbst*. Abbiamo già ricordato che “mondo” è ciò che Heidegger intende con “essere” [*das Sein*]⁴⁷. Ma il suo scopo finale non è l’essere o il mondo, ma il *significato* dell’essere, l’*origine* del mondo⁴⁸. Perciò la sua domanda fondamentale e definitiva è: *Woher und wie gibt es die Lichtung?*⁴⁹ Da dove proviene il mondo? Cosa causa o “dà” al mondo la possibilità di essere un contesto che costituisce significato? Nel linguaggio dell’essere: cos’è il *Wesen* dell’essere?

Qualsiasi risposta a questa domanda deve essere la “cosa stessa”. E la risposta di Heidegger è chiara: l’origine ultima del mondo è *il movimento ontologico dell’essere umano che apre la radura*. La risposta, in breve, è l’*esserci*, e il processo con cui Heidegger giunge a tale risposta è l’*analitica* dell’*esserci*.

Il movimento di apertura di un mondo da parte dell’*esserci* è ciò che Heidegger chiama *Ereignis*, un termine che copre tre momenti di un processo unitario: la condizione ontologica dell’*esserci* dell’(1) *essere-aperto-a*, così come (2) *il venire-al-suo-proprio* e infine (3) *l’apparire definitivo* – l’emersione, l’apparizione⁵⁰. La chiave per comprendere

47. Si veda la nota 29.

48. Si veda GA 9, p. 201 (p. 155): “Die entscheidende Frage (*Sein und Zeit*, 1927) nach dem *Sinn*, d.h. nach dem *Entwurfsbereich*, d.h. nach der *Offenheit*, d.h. nach der *Wahrheit* des Seins, und nur nicht des Seienden [...]” (enfasi aggiunta). In GA 2, p. 201 (p. 192) Heidegger definisce “*Sinn*” come l’“*id quo*” dell’intelligibilità: “das Woraufhin des Entwurfs, aus dem her [= aus dem Woraufhin] – etwas als etwas verständlich wird”. Il significato è il mezzo per cui e la ragione perché le cose si mostrano e possono essere riferite agli esseri umani. Questa è una definizione formale che può essere applicata sia alle cose che al mondo, sia al *Seiende* che al *Sein*. In ogni caso la domanda “perché” [*why*] chiede il “perché” [*because*] [*das Woraufhin*], e la risposta fornisce “il-perché-di-qualcosa”. Nel primo caso: Domanda: Perché le cose si mostrano come intelligibili? Risposta: La regione significativa, tenuta aperta dalla priorità dell’*esserci*, è il motivo per cui [τὸ οὐ ἔνεκα, *das Woraufhin*] le cose sono comprensibili. (2) Nel secondo caso: Domanda: Perché le parole si mostrano come significative e come ciò che danno significato? Risposta: Perché l’assenza relativa dell’*esserci* (essere finito) procede in una relativa presenza (parole finite).

49. SD, p. 80 (p. 187) o in un’altra formulazione in SD, p. 40 (p. 147): “[...] von woher und wie es ‘das Offende’ gibt”.

50. In M. HEIDEGGER, *Das Ereignis (1941-1942)*, GA 71. Heidegger trascrive questo significato di *Ereignis* (manoscritto battuto a macchina da Fritz Heidegger, pagina 100) a margine delle sue note all’etimologia dei fratelli Grimm di *Ereignis* e termini affi-

l'*Ereignis* – e quindi la *Sache selbst* – è la nozione heideggeriana di movimento, che egli ha rielaborato partendo dall'analisi aristotelica della κίνησις⁵¹. Ma Heidegger definisce la κίνησις come “la cosa più difficile su cui la filosofia occidentale abbia riflettuto nel corso della sua storia”⁵². Facendo i conti con tale difficoltà, il nostro contributo compierà alcuni passi nel pensiero di Aristotele. Forse in nessun caso come in questo, l'ammonimento di Heidegger è così rilevante: “Si deve sapere che, prima di studiare Heidegger, bisogna studiare Aristotele per almeno dieci o quindici anni”⁵³.

La seguente trattazione del movimento focalizza la sua attenzione non su un qualche ente in generale, ma sull'ente paradigmatico, l'esserci. Heidegger stesso scrive nelle frasi iniziali di *Essere e tempo*: “Noi stessi (che significa sempre “io”) siamo enti che devono essere analizzati”⁵⁴. Il punto centrale del discorso che seguirà non consiste nel ridurre Heidegger ad Aristotele o di confondere l'*Ereignis* con la κίνησις aristotelica. Heidegger prende continuamente le distanze dal pensiero di Aristotele, definendolo metafisico. In realtà, non solo egli adatta le analisi profenomenologiche ai suoi propri fini, ma usa frequentemente termini aristotelici come “idee-limite” e come sfondo sul quale egli formula il proprio pensiero. Il punto, allora, è trovare il luogo da cui il pensiero di Heidegger proviene e definire il modo in cui egli rielabora l'*Ereignis* partendo dalla κίνησις.

Il movimento come 'essere-aperto-a' e 'giungere-al-proprio'

Perfezione. La comprensione di Heidegger del movimento è influenzata dalla visione teleologica di Aristotele della κίνησις, che deri-

ni nel loro *Deutsches Wörterbuch*, III (1862), p. 699, pp. 784-785. Si veda T. SHEEHAN, *A paradigm Shift in Heidegger Research*, in “Continental Philosophy Review”, 34 (2001), pp. 183-202, e in particolare modo pp. 196-198.

51. Sulla “ripetizione” [*Wiederholung*] si veda M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, a cura di F.-W. von Herrmann, 1991, pp. 204; trad. it.: *Kant e il problema della metafisica*, a cura di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 178.

52. GA 9, p. 283 (p. 237).

53. GA 8, 78 (p. 132). Naturalmente è scritto “Nietzsche” e non “Heidegger”.

54. GA 2, p. 56 (p. 64), con la nota di Heidegger “je ‘ich’”.

va conseguentemente dalla comprensione dell'essere propria della filosofia greca. Aristotele condivide l'opinione greca classica della normatività dell'ideale, del perfetto e del tutto. Sotto questo aspetto, la filosofia legge la realtà "retrospettivamente", così come essa era, partendo da ciò che è perfetto *de jure*, e giungendo a ciò che è imperfetto *de facto*, dall'*a priori* all'*a posteriori* – piuttosto che "prospettivamente", dall'imperfetto alla perfezione a cui ogni cosa tende. La filosofia è caratterizzata nel suo inizio da un forte senso del definitivo e del perfetto (come si potrebbe conoscere qualcosa quando è imperfetto?), e quindi procede dall'ideale al reale, da ciò che è completamente realizzato a ciò che è ancora sulla via della realizzazione, dal tutto a quel che partecipa a esso⁵⁵.

Con perfezione [τὸ τέλειον] Aristotele intende il possesso-di-sé. Una cosa è perfetta e compiuta quando "possiede il suo τέλος", cioè, "quando neanche una minima parte di essa può essere trovata fuori dalla cosa stessa"⁵⁶. Un simile perfetto possesso-di-sé è chiamato anche "totalità" o "interezza" [τὸ ὅλον]. Qualcosa è un tutto e un intero, afferma Aristotele, quando "non manca nessuna parte di quel che appartiene ad essa e alla sua essenza"⁵⁷. Queste idee convergono nelle parole-chiave di Aristotele: ἐν-τελ-έχεια, "essere-totalmente-compiuto", ed ἐνέργεια, "essere un'opera compiuta". Essere perfetto significa essere arrivato ad un'essenza propria, essere giunto a qualcosa di proprio. E allora, poiché per Aristotele "perfezione", "totalità" e "intero" non sono termini univoci, ma analoghi, dobbiamo affermare che ogni ente è perfetto *a patto che* giunga al suo proprio.

Il movimento è misurato dalla perfezione. Una simile perfezione normativa dà ad Aristotele il fondamento primo in base a cui giunge a una definizione di imperfezione e di movimento. Se il perfetto è un'opera compiuta già in se stessa, l'imperfetto è ciò che lotta continuamente per realizzare la propria essenza. Ma ciò che è ancora sulla via del suo compimento è bivalente. Da una parte, esso *partecipa* al proprio compimento senza possederlo interamente (ad esempio: parla *un po'* ita-

55. Sull'ἐπαγωγή si veda GA 9, p. 244 (p. 198).

56. Sulla questione τέλειον e ὅλον: ARISTOTELE, *Metafisica*, V 16, 1021b 12-13, 23-25, e 31-32.

57. ARISTOTELE, *Metafisica*, V 26, 1023b 26-27.

liano, anche se non *perfettamente*). D'altra parte, la partecipazione senza un pieno possesso è intrinsecamente mancante o ἄ-τελής, ovvero deve ancora giungere a ciò che è il suo proprio.

Aristotele combina questi due momenti nella nozione di "partecipazione-come-perfezione-mancante". Questo, infatti, è ciò che intende con movimento: ἐνέργεια ἀτελής, il perfettibile dell'imperfettibile, o parziale perfezione che lotta con la totale perfezione, o partecipazione sulla via della completezza⁵⁸. Il movimento, in breve, è lo stato del divenire, e, detto in termini aristotelici, "il divenire è la transizione verso l'essere", e in effetti, "il divenire è *per l'essere*"⁵⁹.

Τέλος *come ciò che muove e "ciò che dà la presenza"*. In questa visione dinamica della realtà, il τέλος di una cosa *muove attivamente* la cosa spingendola verso la sua piena realizzazione. Il τέλος non è qualcosa di lontano che si trova da qualche parte, ma è già sempre *all'interno* della cosa. Nella visione aristotelica ogni essere vuole se stesso, vuole diventare e finalmente essere ciò che gli è proprio. Così ogni cosa nell'universo aristotelico è di natura telica o erotica: o è già se stessa, oppure desidera essere se stessa. Nel primo caso il τέλος è interamente presente, dando forma e compiutezza all'ente. Nel secondo caso il τέλος sta ancora dirigendo l'ente dall'interno non verso qualcos'altro che si trova al di fuori di sé, ma verso la sua propria realizzazione⁶⁰. Il compimento di sé è

58. ἐνέργεια ἀτελής: in ARISTOTELE, *Fisica*, III, 201a 10-11 e 27-29; 201 b 4-5; III 2, 201 b 31-32. In ID., *De anima*, III 7, 431 a 8, Aristotele nomina il movimento τοῦ ἀτελοῦς ἐνέργεια ("la perfezione presente di ciò che è-sulla-via-della-perfezione"). In latino è *actus imperfecti*: T. D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-III, 31, 2, ad 1; *In IV Sententiarum*, 17, 1, 5, solutio 3, ad 1, *De Veritate*, 8, 14, ad 12.

59. ARISTOTELE, *De anima*, III, 9, 432b 15-16; *Topici*, VI, 2, 130b 20; *Parti degli animali*, I 1, 640a 18-19. Sono grato al Prof. P. Maxwell della *Loyola University* di Chicago per avermi indirizzato verso il primo dei tre riferimenti. Mentre Aristotele comprende γένεσις come ciò che si realizza nell'οὐσία, Platone contrasta radicalmente questa posizione in *Repubblica*, VII, 525b 5-6.

60. Tommaso d'Aquino affronta la questione aristotelica in maniera efficace quando affronta il problema della duplice "forza motrice" del τέλος: il τέλος (= *finis vel bonum*) è una forza motrice attiva (*virtus motiva*), e ci sono due vie per comprenderla (*alia ratio*). Questa forza muove attivamente un ente (1) quando il τέλος è completamente presente e compenetrato nell'ente (in tal caso essa fa riposare l'ente *in se stesso*); e (2) quando il τέλος è ancora realizzato in maniera imperfetta e perciò relativamente assente (in

ciò che Aristotele intende con “il bene”. Quest’ultimo è la ragione ultima per cui ogni cosa è in maniera definitiva [τὸ αὐτοῦ ἔνεκα], ed è quello che desidera. Κινεῖ ὡς ἐρόμενον – il τέλος ci muove essendo desiderato. Il nostro essere, nella misura in cui è imperfetto, ci dirige verso noi stessi, perché il compimento di se stessi è proprio ciò che noi ricerchiamo⁶¹.

Che cos’è dunque un ente che si muove? E cos’è l’esserci in quanto un ente “che si muove da sé”? Risposta: un ente che si muove è in realtà un ente “mosso” (diretto dal suo τέλος), e l’esserci è “mosso-dasse-stesso” nella misura in cui è attirato dal desiderio del proprio compimento⁶². Ogni ente che si muove – e specialmente l’esserci come ciò che si muove da sé – è definito dalla sua relativa *assenza-di-perfezione*, che è allo stesso tempo la sua *presenza-di-perfezione* erotica. In breve: *L’ASSENZA* (relativa piuttosto all’assenza assoluta, fino a quando il τέλος incompiuto, ma desiderato, ci dirige proprio verso noi stessi) *DA* (ad esempio, lascia essere, concede di, è l’origine di) *PRESENZA*. Il movimento dell’esserci è pres-as-senza; la nostra presenza imperfetta è il dono della nostra presenza-che-dona assenza.

Questa condizione ontologica propria dell’esserci diviene esplicita nel suo comportamento ontico⁶³. Alison, ad esempio, sta studiando per

questo caso la forza fa che un ente sia mosso *fino* a se stesso): “est autem alia ratio virtutis motivae ipsius finis vel boni, secundum quod est realiter praesens, et secundum quod est absens: nam secundum quod est praesens, facit in se ipso quiescere; secundum autem quod est absens, facit ad se ipsum moveri”, in T. D’AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 30,2,c.

61. Sulla questione τὸ αὐτοῦ ἔνεκα: si veda *Platonis opera*, a cura di John Burnet, Clarendon, Oxford, 1907, V, *Horoi*, 413a 3. Sulla questione del κινεῖ ὡς ἐρόμενον, cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, XII 7, 1072b 2. Aristotele si riferisce qui in maniera particolare al primo motore, ma il principio si può applicare analogamente agli altri fini.

62. Per l’anima come ciò che si muove da sé (ψυχὴ τὸ αὐτὸ κινουμένη), si veda: *Platonis opera*, V, op. cit., 411c 7. Heidegger preferisce generalmente *Bewegtheit*, l’esser-mosso, piuttosto che “movimento” [*Bewegung*]: *GA 2*, p. 461 (p. 418) e p. 495 (p. 450); *GA 9*, p. 283 e segg. (p. 237 e segg.). Impiega il primo termine per enfatizzare il fatto che il movimento è teleologico e che la sua sorgente motrice è il τέλος οὗ ἔνεκα.

63. Questo è in linea con il principio metodologico trascendente che governa tutta l’opera di Heidegger: *operatio sequitur esse*. Egli stabilisce il principio, per esempio, in *GA 4*, p. 65 (p. 80): “[...] während es [ein Jegliches] doch in Wahrheit je nur das leistet, was es ist”.

il dottorato; questa è, al momento, la sua *raison d'être*. Il dottorato è relativamente assente e tuttavia, in quanto desiderato, è all'interno della presenza e del mondo di significati in cui Alison attualmente vive, cercando di realizzare il suo "essere-uno-studente-addottorato". Il desiderio relativamente assente – ancora non realizzato, ma proletticamente presente nel suo desiderio di realizzazione – dona presenza. Dà un mondo. *Es gibt Sein*.

Movimento come donazione di mondo

Perfetta imperfezione. Ma esattamente che tipo di presenza dona la relativa assenza-di-sé dell'esserci? Abbiamo ricordato che Heidegger prende le distanze da Aristotele, ma, allo stesso tempo, usa e trasforma frequentemente nozioni dello Stagirita per i suoi scopi. Possiamo a questo proposito vedere come Heidegger differenzi radicalmente la sua idea di movimento dell'esserci dalla nozione di movimento naturale di Aristotele, considerando tre significati analoghi del divenire e della perfezione.

1. *Perfetto perfetto*

Nel caso di Dio, la perfezione significa avere già ottenuto la perfezione ed esserci in effetti sempre stato. Il divino è già sempre giunto al suo proprio. Non c'è divenire alcuno in Dio⁶⁴.

2. *Perfetto imperfetto*

Un artefatto in costruzione (per esempio del legno assemblato in un tavolo) partecipa alla sua futura perfezione, ma la possiede solo in maniera mancante. Esso si muove ancora verso la sua compiutezza, e, una volta raggiunta, il movimento del diventare-un-tavolo si ferma.

3. *Imperfetto perfetto*

L'esserci – l'essenza umana – è intera e compiuta *nella* sua incompletezza. La sua perfezione ontologica è l'essere imperfetto, con nessuna prospettiva di raggiungere una perfezione ideale nel futuro. Come

64. Ma si veda GA 9, p. 284 (p. 238).

Dio, l'esserci è già da sempre giunto nel suo proprio, ma la sua stessità è la sua finitudine umana. L'esserci è ontologicamente "congelato" nel suo essere movimento o nel suo divenire (anche se onticamente questa cosa o un'altra è sempre un divenire).

Confrontiamo adesso l'esserci con due enti precedentemente menzionati. (1) L'esserci e il tavolo-in-costruzione sono entrambi esempi di divenire (giungere-al-proprio), ma con la seguente differenza: nel caso del tavolo, il divenire cesserà una volta che la costruzione raggiungerà il suo scopo, mentre il divenire dell'esserci è sempre alla fine diretto verso se stesso piuttosto che verso un fine ulteriore. (2) L'esserci e Dio sono entrambi esempi di perfezione, ma con la seguente differenza: mentre il divino è sempre intero e perfetto nel suo stato di stasi infinita, l'esserci è sempre intero e perfetto nel suo stato di finitudine mortale. Ontologicamente l'esserci non va da nessuna parte – perché è già sempre dove è supposto che sia: nello stato di giungere-al-suo-proprio. L'unico movimento ontologico dell'esserci non è dunque una progressione diacronica nel tempo (come in un cambio di luogo, di qualità o di quantità), né una trasformazione ontologica in qualcosa di essenziale che non era possibile prima (come nel caso di un cambiamento sostanziale). Piuttosto, la perfezione dell'esserci è il suo essere imperfetto⁶⁵.

La significatività è misurata dalla perfezione. La modalità di imperfezione perfetta che caratterizza l'esserci ci dice che tipo di presenza l'assenza dell'esserci dona ad esso. Nella visione greca dell'essere, la realtà non è solo un problema di perfezione (giungere-al-proprio), ma è anche in definitiva un problema di "continuare a illuminare" e di "apparire" (essendo presente e accessibile, cioè, significativo sia per se stesso che per altri enti). L'essere e la significatività, o la perfezione e l'intelligibilità – εἶναι e ἀλήθεια –, sono interscambiabili⁶⁶. Pertanto

65. (1) Sull'argomento "Dio" cfr.: ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, VI 3, 1139b 22-26; su Dio come il massimamente necessario, eterno, ingenerato, e incorruttibile, si veda anche VI 14, 1154 b 26-27: ἐνέργεια ἀκινήσιας contro ἐνέργεια κινήσεως. (2) Sull'argomento "esserci" cfr. *SD*, p. 58, p. 165: "...[Endlichkeit] nicht mehr aus dem Bezug zur Unendlichkeit [Gottes], sondern als Endlichkeit in sich selbst gedacht wird: Endlichkeit, Ende, Grenze, das Eigene – ins eigene Geborgensein".

66. ARISTOTELE, *Metafisica*, II 1, 993b 30-31.

il grado più alto dell'essere di un ente è il suo più alto grado di significatività, nel doppio senso di intelligenza (abilità di conoscere se stessi e gli altri) e di intelligibilità (abilità di essere conosciuto da se stessi e dagli altri). Ma la significatività – come l'essere, la perfezione e la totalità – si articola in maniera analoga: essa giunge a differenti gradi e a differenti livelli di perfezione. L'ente più perfetto è interamente luminoso e senza oscurità – pura conoscenza e conoscibilità –, mentre un ente imperfetto è un *chiaroscuro*, solo parzialmente conosciuto o conoscibile.

Per Aristotele conoscere consiste nell'essere una cosa sola con il conosciuto. (La perfetta conoscenza-di-sé di Dio è il paradigma di questo assunto). Ma, visto che il "conoscere" è un termine analogo, colui che conosce è una cosa sola con il conosciuto in riferimento *al grado* di perfezione proprio di colui che conosce. Dio, come perfettamente coincidente-con-se-stesso, è interamente uno con l'oggetto proprio della sua conoscenza (alla lettera se stesso)⁶⁷. Ma, quando si tratta di esseri imperfetti, è il grado della loro *presenza nei confronti del loro τέλος relativamente assente* che dà loro la misura dell'intelligenza e dell'intelligibilità. Il fine relativamente assente, in riferimento al grado che è proletticamente presente in quanto desiderato, rende l'ente in movimento capace di creare il senso delle cose. L'esserci, l'ente intelligente perfettamente imperfetto, è strutturalmente un essere che conosce caratterizzato dalla finitezza, infatti non può mai intrattenere una relazione immediata con il conosciuto come avviene per Dio. L'esserci conosce mediatamente, collegando il conoscibile a se stesso attraverso una matrice di relazioni medianti. L'esserci crea il senso di se stesso e degli altri solo sulla via del mondo⁶⁸.

67. ARISTOTELE, *Metafisica*, XII 9, 1074b 26 1074b 34-35 (la conoscenza divina come conoscenza immediata di sé); e *Metafisica*, I 2, 982b 1-2 8 il più conoscibile; cfr. *Etica nicomachea*, VI 3, 1139b 26.

68. (1) Sull'argomento *esserci* inteso come nessuna relazione immediata verso il conosciuto si veda ARISTOTELE, *De anima*, III 8, 431b e III 5, 430a 14-15. Anche *GA* 3, p. 280, p. 224. (2) L'esserci collega il conoscibile a se stesso attraverso il mondo: *GA* 2, p. 201 (p. 192): "Wenn innerweltliches Seiendes mit dem Sein des Daseins entdeckt, dass heißt zu Verständnis gekommen ist, sagen wir, es hat Sinn" (il primo corsivo è stato aggiunto). Vale a dire: gli enti hanno significato solo al livello *in cui* – cioè *all'interno del quale* – sono scoperti, il mondo che è l'essere dell'esserci.

Detto in breve: l'essere *imperfetto* dell'esserci genera un luogo *imperfetto* di significato: il mondo come il regno dinamico-transitivo della mediazione. Con ciò Heidegger ha raggiunto il suo fine. Ha fondato la teoria del significato nell'esserci che non può avere fondamento alcuno, la teoria della presenza nell'ontologia dell'assenza⁶⁹.

Conclusione: Ereignis

L'esserci è già da sempre giunto al suo proprio, e il suo proprio è la sua finitudine perfettamente imperfetta. L'essere umano, pertanto, è ontologicamente bivalente. (1) Nella misura in cui esso è *imperfetto* è una mancanza; ma una mancanza è anche un volere (un desiderio), e un appartenere – anche se non c'è nulla *a* cui appartenere e “nient'altro” *a* cui aspirare. Questo significa che l'essere umano è fuori dal suo centro, eccentrico, una protensione che non va da nessuna parte; l'esserci è essenzialmente assente-a-sé. (2) Ma, nella misura in cui è *perfetto*, l'esserci ha anche presenza, sebbene una presenza radicalmente finita: non coincidente-con-sé, ma dispersa, non un'unità, ma una parte-fuori-daparti; non una mente pura, ma un corpo intimamente legato a sé. Tuttavia, a causa di questa dispersione, l'essere umano è tenuto insieme da una tensione di differenza e di sintesi. Infatti l'esserci è questa tensione. Questo corpo intimamente legato a sé, consapevole di sé, questa tensione dispersa che solo così intende se stessa, è il *mondo* generato dall'essere umano. Infatti è l'essere umano stesso.

Il primo Heidegger chiamava questo stato di cose “esser gettato” [*Geworfensein*], mentre l'ultimo Heidegger lo chiama “essere espro-

69. (1) L'esserci genera il mondo: cfr. *GA* 2, p. 483 (p. 438): “Sofern Dasein sich zeitigt, ist auch eine Welt [...]. Die Welt [...] zeitigt sich in der Zeitlichkeit”. Vale a dire: “Fino a quando un essere umano sta per diventare se stesso, c'è un mondo. I mondi sono generati dal movimento dell'essere umano ‘verso il futuro’”. (2) La teoria del significato: cfr. *GA* 2, 220 (p. 210): “Die Bedeutungslehre ist in der Ontologie des Daseins verwurzelt”.

70. Su *Geworfensein* cfr. : *GA* 2, p. 449 (p. 408), e p. 453 (p. 410). Un confronto di questi due testi mostra che *Geworfensein* è lo stesso di *Geworfenheit*. L'equivalenza di *geworfen* ed *ereignet* è indicata chiaramente in *GA* 65, § 182, p. 304 e § 134, p. 252.

priato nel suo proprio" [*Ereignetsein*]⁷⁰. Ma, se lo interpretiamo come *gettato* nell'apertura o *proiettato* nell'apertura, si tratta dello stesso movimento dell'essere umano. L'esserci è (1) aperto-a nell'apertura e in tal modo (2) giunge-alla-propria-perfetta-imperfezione, e (3) appare come una tensione dispersa che intende se stessa: questo è il mondo. I tre momenti appena nominati costituiscono l'*Ereignis*, l'unico movimento ontologico che è l'esserci.

1. In quanto aperto e dispiegato dalla propria imperfezione, l'esserci apre il regno di mediazione che rende libere le cose dall'inintelligibilità, l'illuminare che le chiarifica, l'unificazione-della-differenza che le attrae in esitanti aggregazioni di senso.

2. Questo stato di imperfezione dispiegato, aperto-a, che crea mediazioni, costituisce la perfezione, il suo essere-sempre-giunto-al-proprio.

3. Essendo già da sempre giunto alla sua perfetta imperfezione, l'esserci appare come ciò che è: non un τόπος εἶδον – il luogo in cui il significato appare –, ma un εἶδος εἶδον⁷¹, il vero apparire *dell'*apparenza, la sorgente del significato, l'αἰτία, ἀρχή, e λόγος – la causa di, l'origine di, e la ragione che spiega la meraviglia delle meraviglie, il fatto che qui alla fine c'è apparenza, significatività, "essere".

E ognuno di noi compie ciò non come una moderna soggettività o un fondamento metafisico, ma solo nella più totale povertà e malgrado noi stessi. Infatti, non possiamo propriamente dire che "noi" facciamo ciò. Piuttosto, è "fatto da" noi: *siamo mossi* dalla nostra perfetta imperfezione, mentre il mondo accade attorno a noi. Questo avviene senza che siamo pienamente noi stessi, e non perché "diventiamo" spontaneamente noi stessi, ma piuttosto perché *dobbiamo* diventare noi stessi: noi siamo "proiettati" dalla nostra stessa assenza. Siamo l'apertura *aperta* di significato, la *capace* capacità di creare senso. Ci avviciniamo sempre, ma non arriviamo mai, noi lo siamo – come dice Stefanus Dedalus

71. ARISTOTELE, *De anima*, III 7, 432a 2.

– “quasi”. Siamo sempre – nella parola di Eraclito ἀγγιβασίη – per “avvicinarci senza mai arrivare”⁷². E il risultato è il significato.

(traduzione dall'inglese di SIMONA VENEZIA)

72. (1) Sulla questione dell’“apertura che apre” [*erschließend Erschlossenes*], si veda M. HEIDEGGER, *Einleitung in die Philosophie*, GA 27, a cura di O. Saame e I. Saame-Speidel, 2001², p. 135. (2) Sulla questione del “quasi”, si cfr.: J. JOYCE, *Ulysses*, The Modern Library, New York 1961, (Episodio 2, “Proteo”), p. 47; si cfr. anche “homing” a p. 51. (3) Sulla questione dell’“avvicinarsi/ἀγγιβασίη” bisogna tenere presente che il tardo lessico greco del decimo secolo *Suda* o *Suidas* (il titolo è un prestito proveniente da una parola latina che indica “fortezza”) è il primo a registrare la parola ἀγγιβασίη, citato senza contesto, come un termine di Eraclito: cfr. I. BEKKER/G. REINER (a cura di), *Suidae Lexicon*, Berlin 1854, p. 20. Si cfr. ἀγγιβασίη anche nella serie *Lexicographi Graeci*, il cui primo volume in cinque parti è A. ADLER (a cura di), *Suidae Lexicon*, B.G. Teubner, Leipzig, 1928-1938 (ristampa: Teubner, Stuttgart 1967-1971), parte I (1928), p. 41, n. 398. La parola è inoltre presente in H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, a cura di W. Kranz, Weidmann, Berlin-Grunewald 1951⁶, terzo volume, I, p. 178, n. 122. ἀγγιβασίη è collegato ad ἀγγιβατέω, “avvicinare”, da ἀγγι (poetico per ἐγγύς) + βαίνω, muoversi, camminare, andare. Il *Suda* dice (1) che ἀγγιβατέω era un termine ionico per ἀμφισβατέω, “andare separatamente”, da cui “essere in disaccordo”, in riferimento al fatto (2) che ἀγγιβασίη è la forma ionica di ἀμφισβήτησις, “disputa, argomento, tenersi lontano”. Comunque in J. P. DUMONT/D. DELATRE/J.-L. POIRIER, (a cura di), *Les Présocratiques*, Gallimard, Paris 1988, Dumont traduce ἀγγιβασίη come “ravvicinamento” (p. 173) e commenta (p. 1242): “Ce mot ne se retrouve pas ailleurs chez Héraclite. S’agirait-il d’un rapprochement des contraires? Rien ne l’atteste”. Heidegger usa la parola come il titolo di un dialogo fittizio in GA 77 e indica (p. 152 e segg.) il significato che abbiamo impiegato sopra.