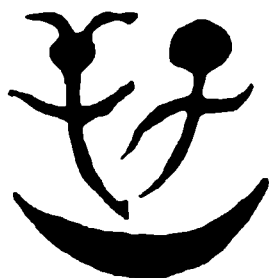


Piccola Biblioteca 593

*Martin Heidegger*

IDENTITÀ  
E DIFFERENZA



ADELPHI

**TITOLO ORIGINALE:**  
*Identität und Differenz*

© 1957 KLETT-COTTA – J.G. COTTA'SCHE  
BUCHHANDLUNG NACHFOLGER GMBH,  
STUTTGART

© 2009 ADELPHI EDIZIONI S.P.A. MILANO  
WWW.ADELPHI.IT

ISBN 978-88-459-2449-1

# INDICE

<i>Avvertenza</i>	9
<b>IDENTITÀ E DIFFERENZA</b>	<b>23</b>
<b>Premessa</b>	<b>25</b>
<b>Il principio di identità</b>	<b>27</b>
<b>La struttura onto-teo-logica della metafisica</b>	<b>53</b>
<b>Riferimenti</b>	<b>99</b>



## AVVERTENZA

La prima edizione di *Identität und Differenz* fu pubblicata nel 1957 dall'editore Neske di Pfullingen e contiene il testo di due conferenze di Heidegger – *Der Satz der Identität* (*Il principio di identità*) e *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (*La struttura onto-teo-logica della metafisica*) –, preceduto da una breve premessa e seguito da un'appendice recante alcune indicazioni bibliografiche, entrambe dell'autore. È a questa edizione che la presente traduzione fa riferimento.

Le due conferenze rappresentano esempi di comunicazione pubblica in cui Heidegger, come nel caso di quelle inserite nei più noti *Vorträge und Aufsätze* (*Conferenze e saggi*, 1954), tenta di dare al proprio pensiero una forma meno didattica e filologica che nei corsi universitari, ma anche meno esoterica che nei trattati, primo fra tutti i *Contributi alla filosofia* (*Dall'evento*), scritto nel 1936-1938, e apparso postumo.

Ciascuna delle due conferenze affronta il

problema, in sé unitario, del rapporto di identità-e-differenza tra essere ed ente, da una delle due prospettive, accentuandone ora l'uno ora l'altro aspetto. *Il principio di identità* distingue due « costellazioni » tra uomo (pensiero) ed essere. La prima costellazione, quella metafisica, intende l'equazione  $A = A$  come un principio, una legge, un'asserzione circa la vuota identità dell'essere con se stesso. Al suo interno l'essere è pensato come un alcunché di stabile, immutabile e costantemente presente, dunque rappresentato e fornito in quanto fondamento (*Grund*) dell'ente, presupposto indispensabile all'operare della scienza, di cui il principio di identità si fa garante.

In questa costellazione – che ha il suo culmine nella nostra epoca e che nella metafisica occidentale resta non problematizzata – l'uomo come *animal rationale*, e l'essere come fondamento messo a sua disposizione, si fronteggiano nella modalità del *Gestell*, l'« impianto » o « ingranaggio » della tecnica moderna. Il loro coappartenere presenta qui la forma impositiva e oppositiva della « provocazione reciproca » e della macchinazione calcolante.

Nondimeno, come già nel celebre saggio

su *La questione della tecnica* (1953), la coappartenenza forzata e pericolosa di uomo ed essere nel segno del *Gestell*, se pensata in termini radicali – cioè in seno alla storia dell'essere –, per Heidegger reca in sé la *chance* di un repentino oltrepassamento (o arretramento) in cui il principio di identità assume un senso diverso. Un primo cenno in tale direzione ci è fornito dalla tesi di Parmenide «lo Stesso infatti è sia percepire (pensiero) che essere». Simile in apparenza al principio di identità, questa proposizione rinvia invece a una coappartenenza uomo/essere assai più profonda e dinamica.

Nella seconda costellazione, che rievoca l'iniziale unità eraclitea di *lógos* e *phýsis*, uomo ed essere non sono contrapposti, ma abbisognano l'uno dell'altro, si volgono l'uno all'altro, coappartengono sì, ma in seno all'evento (*Ereignis*) che li appropria reciprocamente nella loro essenza autentica, fuori dalle determinazioni che la metafisica ha assegnato loro, anzitutto quelle correnti di soggetto, oggetto, fondamento.

Da asserzione circa l'identità dell'ente e dell'essere in quanto suo stabile *Grund*, il «principio» (*Satz*) di identità si trasforma

per Heidegger in un «salto» (*Satz*) repentino che, saltando via dalla metafisica del fondamento, si stacca dal *Gestell* e dal dominio tecnico del mondo per lanciarsi nell'abisso (*Abgrund*) eventuale in cui uomo, pensiero ed essere, originariamente, coappartengono in un vicendevole affidamento.

Heidegger stesso indica nella conferenza su *La cosa* – tenuta per la prima volta nel 1949 e ripetuta nel 1950 – l'ambito verso cui il «saltare via» dal mondo tecnico e dal *Satz der Identität* dovrebbe condurre: un ambito in cui l'«insieme dei Quattro» (*das Geviert*), ovvero la costellazione simbolica di cielo, terra, divini e mortali, consentirebbe all'uomo – come semplice mortale, non come *animal rationale* – di abitare nella vicinanza delle cose. Il suo compito sarebbe allora quello in sé *poetico* di preservare l'identità essenziale, non logico-metafisica, delle cose, lasciando cioè che esse, nel loro «coseggiare» privo di fondamento, siano le cose che sono.

Sul possibile evento delle cose in quanto cose la conferenza su *La cosa* invita a vigilare compiendo un «passo indietro» (*Schritt zurück*) dal pensiero rappresentativo, quindi dalla metafisica. Emerge così l'altro movimento di *Identità e differenza*, lo

*Schritt zurück*, appunto, l'arretramento verso la provenienza essenziale della metafisica stessa. È, questa, la differenza «ontologica» tra essere ed ente, che Heidegger enuncia per la prima volta nel 1929, in *Dell'essenza del fondamento*, e che in *La struttura onto-teo-logica della metafisica* assume il profilo compiuto di questione capitale del pensiero.

Nella seconda conferenza di *Identità e differenza* la logica del fondamento è rappresentata dalla *Logica* di Hegel, emblema di un pensiero il quale, alla ricerca di una «fondazione assoluta», la trova nella certezza pienamente dispiegata di un sapere che, circolarmente, sa se stesso. Di conseguenza, la metafisica è onto-logica in quanto, presupposto che l'essere sia il fondamento stabile, generale e primario dell'ente (come *lógos*, *hypokeímenon*, sostanza, soggetto), pretende che il pensare sia un fondare. Ed è al tempo stesso teo-logica in quanto, presupposto che l'essere sia il fondamento eterno, supremo e ultimo dell'ente (come causa prima e *causa sui*), pretende che il pensare giunga al concetto metafisico di Dio.

È rispetto a questa struttura unitaria onto-teo-logica che, per Heidegger, il pensiero

deve «arretrare», in due sensi. Da un lato, come il pittore rispetto al quadro che sta dipingendo, per vedere meglio ciò che nella storia della metafisica è rimasto impensato e inindagato: la differenza tra essere ed ente. Dall'altro per staccarsi, anche qui, dall'idea metafisica che l'essere non possa essere concepito se non come il fondamento stabile, la *causa prima*, dell'ente.

Invece, per un pensiero che azzarda il passo indietro dalla metafisica all'essenza della metafisica – quindi dalla tecnica all'essenza della tecnica –, la «cosa» (*Sache*) del pensiero non è più l'essere come fondamento, bensì l'essere come differenza, ovvero come di-vergenza (*Austrag*) originaria in cui essere ed ente si discostano, ma nel contempo si volgono l'uno all'altro nella mobilità di un reciproco coappartenersi, che ha la medesima dinamica svelante-celante-salvante (*entbergend-bergend*) dell'*alétheia*: «La di-vergenza è un movimento circolare, ovvero il ruotare l'uno intorno all'altro di essere ed ente». Questo movimento dis-velante è ciò che sottrae sia l'essere che l'ente alla mera disponibilità al dominio del pensiero rappresentativo.

Come in *Der Satz der Identität* l'identità, co-

sì in *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* la differenza, come di-vergenza, assume le caratteristiche di un evento abissale che viene prima e in termini più iniziali di ogni possibile fondazione in senso onto-teo-logico. Infatti solo perché l'essere è in sé, originariamente, mobile differenza e di-vergenza, può accadere il decadimento secondo cui la onto-logia *stabilizza* l'essere come fondamento dell'ente, e la teo-logia lo *fissa* come causa prima, cioè Dio. Con ciò però la metafisica dimentica, occulta e lascia impensata la « differenza in quanto differenza », vale a dire la peculiare mobilità della reciproca dinamica dis-velante che, nel tempo e nella storia, affratella i distinti: essere ed ente.

Così fissato e stabilizzato, sradicato dalla sua essenza eventuale, l'essere si rende disponibile a ogni tipo di calcolo e manipolazione. L'onto-teo-logia è la prima forma di tecnica, la tecnica è l'ultima forma di onto-teo-logia.

Già nel corso tenuto a Friburgo nel semestre invernale del 1955/56 su *Il principio di ragione*, e pubblicato anch'esso nel 1957, Heidegger invita a spiccare il « balzo nell'essere » (*Satz in das Sein*) per saltare via dal fondamento – via dal *Grund*, dentro l'*Ab-*

*grund-*, via dall'ente, oltre il *Satz vom Grund*, verso l'essere stesso, trasformando uno dei principi capitali – insieme al *Satz der Identität* – del pensiero metafisico nell'occasione per un'esperienza transmetafisica.

Non diversamente accade in *Identità e differenza*, la cui affinità con la coeva riflessione sviluppata in *Il principio di ragione* è lampante. Al fondo del doppio movimento ermeneutico del « saltare via » dall'identità metafisica, e del « passo indietro » dalla dimenticanza metafisica della differenza in quanto tale, sta infatti per Heidegger la necessità quantomeno di preparare un contro-movimento di pensiero. Le due conferenze accennano a un memorare (*vordenken*) e rammemorare (*andenken*) che, guardando al passato ma puntando al futuro, possano condurre l'uomo fuori dal destino dell'Occidente, cioè dal nichilismo della tecnica, reso tanto più drammatico, nel periodo in cui esse furono pronunciate, dall'incombere della minaccia atomica.

Alle possibili distruzioni di quest'ultima, in *Identità e differenza* Heidegger, dopo gli anni bui del primo dopoguerra e della sua condanna per l'impegno nazionalsocialista del 1933, contrappone con rinnovato vigore e nuovi mezzi argomentativi quella « distru-

zione fenomenologica» della storia del pensiero e dei suoi fondamenti logici e onto-teo-logici che già animava le pagine intense di *Essere e tempo* – ma lo fa ora con i toni più delicati e sfumati che caratterizzano l'ultima fase del suo cammino filosofico, come indica la conclusione della seconda conferenza: «Un seminario è un luogo e un'occasione per spargere qua e là un seme, un granello di pensiero meditativo che prima o poi, una volta o l'altra, a modo suo, potrà schiudersi e dare frutti».

La conferenza su *Il principio di identità* fu tenuta da Heidegger il 27 giugno 1957 nella Stadthalle di Friburgo come discorso celebrativo in occasione del giubileo per i cinquecento anni della Albert-Ludwigs-Universität di Friburgo, nella giornata delle Facoltà. Ne reca testimonianza diretta la registrazione, della durata di 46 minuti, riportata su disco (M. Heidegger, *Der Satz der Identität, Vortrag zur Fünfhundertjahrfeier der Universität Freiburg im Breisgau*, Neske, Pfullingen, 1970; poi Klett-Cotta, Stuttgart, 2003), il cui ascolto consente peraltro di rilevare alcune leggere discrepanze tra l'esposizione orale di Heidegger e la prima

edizione a stampa del testo, avvenuta negli atti del giubileo: M. Heidegger, *Der Satz der Identität*, in *Die Albert-Ludwigs-Universität Freiburg 1457-1957. Die Festvorträge bei der Jubiläumsfeier*, 4 voll., Schulz Verlag, Freiburg im Breisgau, 1957, vol. I, pp. 69-79. Questa versione, che è quella allestita e approvata da Heidegger, fu ripresa senza mutamenti nello stesso anno da Neske in *Identität und Differenz*.

È opportuno ricordare qui che *Der Satz der Identität* è il titolo anche della terza del ciclo di cinque conferenze tenute da Heidegger nel semestre estivo del 1957 con il titolo *Grundsätze des Denkens (Principi del pensiero)* nell'ambito dello *Studium Generale* presso l'Università di Friburgo (M. Heidegger, *Freiburger Vorträge 1957*, in *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a. M., vol. LXXIX: *Bremer und Freiburger Vorträge*, a cura di P. Jaeger, 1994, pp. 115-29; trad. it. di G. Gurisatti, *Terza conferenza. Il principio di identità*, in *Conferenze di Brema e Friburgo*, ediz. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2002, pp. 149-65). Poiché il manoscritto di questa conferenza è andato perduto, la base testuale per la pubblicazione è costituita dalla trascrizione dattiloscritta del manoscritto fortemente rima-

neggiata da Heidegger, la quale presenta molte differenze e varianti rispetto al testo esposto nella Stadthalle di Friburgo. Che si tratti del medesimo contesto di pensiero è dimostrato da una nota a margine apposta da Heidegger a una delle sue due copie di lavoro della prima edizione Neske di *Identität und Differenz*, la quale, sotto il titolo «Der Satz der Identität», riporta le seguenti parole: «Cfr. il ciclo di conferenze *Grundsätze des Denkens, Studium Generale*, semestre estivo 1957: tentativo di chiarire l'orizzonte 'storico' di questa conferenza».

La conferenza su *La struttura onto-teo-logica della metafisica* fu tenuta il 24 febbraio 1957 a Todtnauberg. Il testo riproduce in forma parzialmente rielaborata la discussione conclusiva di un'esercitazione seminariale svoltasi nel semestre invernale 1956/57 sulla *Scienza della logica* di Hegel. *Identität und Differenz* ha avuto presso Neske, dal 1957 al 1999, undici edizioni. La dodicesima e la tredicesima edizione, rispettivamente del 2002 e del 2008, sono apparse presso l'editore Klett-Cotta di Stuttgart. Sull'edizione Neske del 1957 si basano anche le due traduzioni italiane del testo già esistenti: la prima di E. Landolt in «Teore-

si », 1-2, 1966, pp. 3-22, e in « Teoresi », 3-4, 1967, pp. 215-35; la seconda a cura di U.M. Ugazio in « aut aut », 187-88, gennaio-aprile 1982, pp. 2-38.

Con il titolo, stabilito dallo stesso Heidegger, di *Identität und Differenz* è apparso infine nel 2006 anche il vol. XI della *Gesamtausgabe*, a cura di F.-W. von Herrmann, contenente una raccolta di scritti e materiali risalenti al periodo dal 1949 al 1963, tra cui, appunto, *Der Satz der Identität* e *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*. Il volume riprende l'edizione Neske del 1957, però i due testi vi compaiono riveduti e corredati sia da un cospicuo numero di note a margine, correzioni e integrazioni che Heidegger riportò nel corso degli anni sulle sue due copie di lavoro, sia da un'Appendice manoscritta a *Der Satz der Identität* e da una serie di aggiunte a entrambi gli scritti.

Sono grato a Maddalena Buri per la premura con cui ha seguito le varie fasi dell'edizione. La recente tragica scomparsa di Franco Volpi, che ha promosso la pubblicazione di *Identità e differenza*, e che era sul punto di realizzare questa sua ennesi-

ma impresa, ci ha privato non solo di un direttore stimato e autorevole dell'edizione delle opere di Heidegger, ma anche di un solido punto di riferimento in campo filosofico e culturale. La sua perspicacia editoriale, la perizia di traduttore, l'estro di saggista e curatore di grandi e piccole opere del pensiero non saranno facilmente sostituibili. A lui va il nostro comune ringraziamento e il nostro ricordo.



# IDENTITÀ E DIFFERENZA



## PREMESSA

*Il principio di identità* contiene il testo invariato di una conferenza tenuta il 27 giugno 1957, nella giornata delle Facoltà, in occasione del giubileo per i cinquecento anni dell'Università di Friburgo in Brisgovia.

*La struttura onto-teo-logica della metafisica* riproduce in forma parzialmente rielaborata la discussione conclusiva di un'esercitazione seminariale svoltasi nel semestre invernale 1956/57 sulla *Scienza della logica* di Hegel. La conferenza ebbe luogo il 24 febbraio 1957 a Todtnauberg.

*Il principio di identità* guarda nel contempo avanti e indietro: avanti verso l'ambito a partire dal quale viene detto quanto è in discussione nella conferenza su *La cosa* (si vedano i «Riferimenti»); indietro verso l'ambito della provenienza essenziale della metafisica, la cui struttura è determinata dalla *differenza*.

Nella presente pubblicazione la coappartenenza di *identità e differenza* viene indicata come ciò che è da pensare.

In che senso la differenza derivi dall'essenza dell'identità è cosa che il lettore stesso deve scoprire prestando ascolto alla consonanza che regna tra *evento (Ereignis)* e *divergenza (Austrag)*.

In questo ambito non si può dimostrare nulla, ma si può indicare qualcosa.

Todtnauberg, 9 settembre 1957

## IL PRINCIPIO DI IDENTITÀ

Secondo una formula corrente, il principio di identità dice:  $A = A$ . Questo principio vale come la suprema legge del pensiero. Su questo principio tentiamo di meditare un po'. Per suo mezzo, infatti, vorremmo esperire che cosa sia identità.

Quando il pensiero, chiamato da una questione, la segue, durante il cammino può accadergli di mutare. Per questo è consigliabile, qui di seguito, prestare attenzione alla via, e meno al contenuto. La possibilità di soffermarci a dovere su di esso ci è già negata dallo sviluppo della conferenza.

Che cosa dice la formula  $A = A$ , in cui si è soliti presentare il principio di identità? La formula nomina l'uguaglianza di  $A$  e  $A$ . A un'equazione appartengono almeno due termini. Un  $A$  è uguale a un altro. È questo che intende asserire il principio di identità? Evidentemente no. L'identico, in latino *idem*, si dice in greco τὸ αὐτό. Tradotto in tedesco, τὸ αὐτό significa *das Selbe*, «lo Stesso». Quando uno si limita a ri-

petere lo stesso – ad esempio: la pianta è pianta – parla in una tautologia. Affinché qualcosa possa essere lo Stesso è sufficiente di volta in volta un solo termine. Non c'è bisogno di due termini come nel caso dell'uguaglianza.

La formula  $A = A$  parla di uguaglianza. Essa non nomina  $A$  come lo stesso. In tal modo la formula corrente del principio di identità occulta proprio ciò che il principio vorrebbe dire:  $A$  è  $A$ , vale a dire ogni  $A$  è esso stesso lo stesso (*ist selber dasselbe*).

Mentre circoscriviamo in questo modo l'identico, risuona un'antica parola con cui Platone chiarisce l'identico, una parola che rinvia a un termine ancora più antico. Nel *Sofista* Platone parla di στάσις e κίνησις, stasi e mutamento. In questo passo egli fa dire allo straniero: οὐκοῦν αὐτῶν ἕκαστον τοῖν μὲν δυοῖν ἕτερόν ἐστιν, αὐτὸ δ' ἑαυτῷ ταῦτόν.<sup>1</sup>

«Ora, è certo che, di essi, ciascuno dei due è un altro, però esso stesso a se stesso (*ihm selbst*) lo stesso». Platone non si limita a dire ἕκαστον αὐτὸ ταῦτόν, «ciascuno esso stesso lo stesso», bensì dice ἕκαστον ἑαυτῷ

1. *Platonis Opera*, a cura di J. Burnet, 5 voll., Clarendon Press, Oxford, 1899-1907, vol. I, 254 d 14 sgg.

ταὐτόν, «ciascuno esso stesso a se stesso lo stesso».

Il dativo ἐαυτῷ significa: ciascun qualcosa stesso è restituito a se stesso, ciascuno stesso è lo stesso – e precisamente per se stesso, con se stesso. La lingua tedesca, esattamente come la greca, offre qui il vantaggio di chiarire l'identico mediante la medesima parola, in una fuga delle sue diverse forme.

La formula più adeguata per il principio di identità,  $A \text{ è } A$ , non dice quindi soltanto «ogni  $A$  è esso stesso lo stesso», bensì «con se stesso (*mit ihm selbst*) ogni  $A$  è esso stesso lo stesso». Nella stessità è contenuta questa relazione del «con», dunque una mediazione, un nesso, una sintesi: l'unificazione in un'unità. Ne deriva il fatto che lungo la storia del pensiero occidentale l'identità appaia nel carattere dell'unità. Ma tale unità non è per nulla la scialba vuotezza di ciò che, in sé privo di relazioni, persiste durevolmente in una uniformità. Tuttavia, affinché la relazione – che domina e risuona già precocemente nell'identità – dello stesso con se stesso venga decisamente in luce in forma compiuta in quanto siffatta mediazione, e affinché per questo emergere della mediazione all'in-

terno dell'identità sia addirittura individuato un asilo, il pensiero occidentale ha bisogno di più di duemila anni. Soltanto la filosofia dell'idealismo speculativo – preparata da Leibniz e Kant – attraverso Fichte, Schelling e Hegel istituisce un asilo per l'essenza in sé sintetica dell'identità. Tale asilo non può essere descritto qui. Una cosa soltanto va tenuta a mente: a partire dall'epoca dell'idealismo speculativo rimane interdetta al pensiero la possibilità di rappresentare l'unità dell'identità solo come una mera uniformità, prescindendo dalla mediazione che domina all'interno dell'unità. Dove ciò accade, l'identità è rappresentata solo in termini astratti.

Anche nella formula migliorata « $A$  è  $A$ » viene in luce solamente l'identità astratta. Ma è proprio vero? Il principio di identità asserisce qualcosa sull'identità? No, per lo meno non direttamente. Piuttosto, il principio presuppone già che cosa significhi identità e quale sia il suo luogo. Come possiamo conoscere meglio questo presupposto? Ce lo indica il principio di identità, se prestiamo attentamente ascolto al suo tono fondamentale e meditiamo su di esso, anziché limitarci a blaterare la formula « $A$  è  $A$ ». In senso proprio essa suona: « $A$  è  $A$ ».

Che cosa udiamo? In questo «è» il principio dice come ogni ente è, ovvero: esso stesso con se stesso lo stesso. Il principio di identità parla dell'essere dell'ente. In quanto legge del pensiero, il principio vale solo nella misura in cui è una legge dell'essere, che afferma: a ogni ente in quanto tale appartiene l'identità, l'unità con se stesso. Ciò che il principio di identità, udito in base al suo tono fondamentale, asserisce è precisamente ciò che l'intero pensiero occidentale-europeo pensa, vale a dire che l'unità dell'identità costituisce un tratto fondamentale dell'essere dell'ente. Ovunque e comunque ci riferiamo all'ente, quale che esso sia, siamo chiamati dall'appello dell'identità. Se tale appello non parlasse, l'ente non potrebbe mai apparire nel suo essere. Non ci sarebbe quindi nemmeno una scienza, poiché se non le fosse garantita in anticipo la stessità del suo oggetto, essa non potrebbe essere ciò che è. Tramite tale garanzia la ricerca scientifica si assicura la possibilità del suo operare. Nondimeno, la rappresentazione-guida dell'identità dell'oggetto non è mai di concreta utilità per le scienze. Il successo e l'efficacia della conoscenza scientifica si basano quindi in ogni caso su qualcosa di inutile. L'appello

dell'identità dell'oggetto *parla*, sia che le scienze lo ascoltino oppure no, non se ne curino o se ne lascino turbare.

L'appello dell'identità *parla* dall'essere dell'ente. Tuttavia, dove l'essere dell'ente giunge per la prima volta ed espressamente al linguaggio nel pensiero occidentale, vale a dire in Parmenide, τὸ αὐτό, l'identico, *parla* in un senso quasi eccessivo. Una delle tesi di Parmenide dice:

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.<sup>1</sup>

«Lo Stesso infatti è sia percepire (pensiero) che essere».

Qui qualcosa di differente, «pensiero ed essere», è pensato come lo Stesso. Che cosa significa questo? Significa qualcosa di completamente diverso rispetto a ciò che conosciamo come la dottrina della metafisica, cioè che l'identità appartiene all'essere. Parmenide dice: l'essere appartiene a una identità. Ma che cosa significa qui identità? Che cosa dice nella tesi di Parmenide la parola τὸ αὐτό, lo Stesso? Parmenide non dà alcuna risposta a que-

1. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, quinta ediz. a cura di W. Kranz, Weidmann, Berlin, 1934, vol. I, p. 231, fr. 3.

sta domanda. Egli ci pone di fronte a un enigma che non possiamo eludere. Dobbiamo ammetterlo: ai primordi del pensiero, molto prima che si pervenisse a un principio di identità, parla l'identità stessa, e precisamente in un detto che stabilisce: pensiero ed essere coappartengono (*zusammengehören*) nello Stesso e in base allo Stesso.

Improvvisamente, interpretando la stessità come coappartenenza (*Zusammengehörigkeit*), ora abbiamo già spiegato τὸ αὐτό, lo Stesso. Appare ovvio rappresentare questa coappartenenza nel senso di quell'identità che è stata pensata in seguito ed è generalmente nota. Che cosa ce lo potrebbe impedire? Niente di meno che la tesi stessa che leggiamo in Parmenide. Egli infatti dice qualcosa di diverso, e cioè: l'essere appartiene – con il pensiero – allo Stesso. In base a un'identità, l'essere è determinato come un tratto di tale identità. All'opposto, l'identità pensata in seguito nella metafisica è rappresentata come un tratto dell'essere. Dunque sulla base di questa identità rappresentata metafisicamente non possiamo voler determinare l'identità di cui parla Parmenide.

La stessità di pensiero ed essere che parla

nella tesi di Parmenide proviene da più lontano rispetto all'identità determinata dalla metafisica come tratto dell'essere e in base a esso.

La parola-guida della tesi di Parmenide, τὸ αὐτό, lo Stesso, rimane oscura. Noi la lasciamo óscura. Ma al tempo stesso consentiamo che la tesi, al cui inizio tale parola è posta, ci faccia un cenno.

Nel frattempo abbiamo però già definito la stessità di pensiero ed essere come la coappartenenza di entrambi. Siamo stati troppo precipitosi, forse costretti dalla necessità. Dobbiamo quindi revocare questo risultato prematuro, e lo possiamo fare se non riteniamo che la coappartenenza nominata sia l'interpretazione definitiva, o anche solo l'unica decisiva, della stessità di pensiero ed essere.

Se pensiamo il *coappartenere* (*das Zusammengehören*) nei termini abituali, allora, come già indica l'accentazione della parola, il senso dell'appartenere (*gehören*) è determinato in base al «co-», all'«insieme» (*das Zusammen*), cioè alla sua unità. In tal caso «appartenere» significa essere inserito e correlato nell'ordinamento di un «insieme», sistemato nell'unità di un molteplice, composto nell'unità del sistema, media-

to tramite il centro unificante di una sintesi che dà la misura. La filosofia rappresenta questo coappartenere come *nexus* e *connexio*, ossia come la necessaria connessione dell'uno con l'altro.

Però il coappartenere si può pensare anche come *coappartenere* (*Zusammengehören*), e ciò vuol dire che il «co-», l'«insieme», è ora determinato in base all'appartenere. Qui rimane allora da domandare che cosa significhi «appartenere» e in che modo solo in base a esso si determini l'«insieme» a esso peculiare. La risposta a queste domande ci è più vicina di quanto crediamo, ma non è a portata di mano. È già sufficiente se ora, grazie a questa indicazione, prestiamo attenzione alla possibilità di non rappresentare più l'appartenere in base all'unità dell'insieme, bensì di esperire l'insieme in base all'appartenere. Ma il riferimento a questa possibilità non si esaurisce forse in un vuoto gioco di parole che simula qualcosa cui manca ogni appoggio in uno stato di cose verificabile?

Sembra che sia così fino a che non guardiamo con maggiore attenzione e facciamo parlare la cosa in questione.

Il pensiero riferito al coappartenere nel senso del *coappartenere* scaturisce dallo

sguardo a uno stato di cose che è già stato nominato e che solo per la sua semplicità è difficile tenere sott'occhio. Eppure tale stato di cose ci si fa subito più vicino se badiamo al fatto che, nella delucidazione del coappartenere in quanto *coappartenere*, seguendo il cenno di Parmenide avevamo già presenti sia il pensiero che l'essere, dunque ciò che appartiene reciprocamente (*zueinandergehört*) nello Stesso.

Se intendiamo il pensiero come ciò che distingue l'uomo, allora diventiamo consapevoli di un *coappartenere* che riguarda uomo ed essere. Subito ci vediamo incalzati da ovvie domande: che cosa significa essere? Chi o che cosa è l'uomo? Chiunque vede facilmente che senza una risposta soddisfacente a queste domande ci viene a mancare il terreno su cui poter stabilire qualcosa di attendibile riguardo al *coappartenere* di uomo ed essere. Ma finché domandiamo in questo modo restiamo prigionieri del tentativo di rappresentare il «co-», l'«insieme» di uomo ed essere, come una correlazione, e di sistemare e spiegare quest'ultima partendo o dall'uomo o dall'essere, sicché i punti d'appoggio per tale correlazione sono costituiti dai concetti tradizionali di uomo ed essere. Che cosa accadrebbe se, anziché conti-

nuare a rappresentarci soltanto un coordinamento (*Zusammenordnung*) tra i due per realizzarne l'unità, per una volta ci chiedessimo se e come in questo «insieme» non sia in gioco anzitutto un'appartenenza reciproca (*ein Zu-einander-Gehören*)? Anzi, proprio adesso emerge la possibilità di scorgere, benché solo da lontano, il coappartenere di uomo ed essere già nelle determinazioni tradizionali della loro essenza. In che senso?

L'uomo è qualcosa di essente. In quanto tale appartiene all'intero dell'essere come la pietra, l'albero e l'aquila. «Appartenere», qui, significa ancora essere «inserito» (*eingeorndnet*) nell'essere. Ma ciò che distingue l'uomo consiste nel fatto che egli, essendo l'essere che pensa, aperto all'essere, è posto di fronte all'essere, resta riferito a esso e gli corrisponde. L'uomo è in senso proprio questo rapporto di corrispondenza ed è soltanto questo. «Soltanto» non significa qui una limitazione, bensì un'eccedenza. Nell'essere umano domina un appartenere all'essere, appartenere (*gehören*) che ascolta (*hört*) l'essere poiché gli è affidato.

E l'essere? Pensiamo l'essere, secondo il suo senso iniziale, in quanto essere essen-

zialmente presente (*Anwesen*). L'essere non è presente per l'uomo né occasionalmente né eccezionalmente: esso è essenzialmente e durevolmente solo nella misura in cui, tramite il suo appello, riguarda (*an-geht*) l'uomo. Infatti soltanto l'uomo, aperto all'essere, lo lascia advenire (*ankommen*) in quanto essere essenzialmente presente. Tale essere essenzialmente presente ha bisogno dell'aperto di una radura (*Lichtung*) e in virtù di tale bisogno rimane affidato (*übereignet*) all'essere umano. Il che però non significa affatto che l'essere sia posto solo e anzitutto tramite l'uomo. Al contrario, risulta evidente che uomo ed essere sono affidati l'uno all'altro, appartengono l'uno all'altro. Solo e anzitutto in base a questa appartenenza reciproca, non ulteriormente pensata a fondo, l'uomo e l'essere hanno ricevuto le determinazioni essenziali entro cui sono concepiti in termini metafisici dalla filosofia.

Questo predominante *coappartenere* di uomo ed essere viene da noi ostinatamente disconosciuto finché ci limitiamo a rappresentare ogni cosa all'interno di ordinamenti e mediazioni, con o senza dialettica. In questo caso, infatti, troviamo sempre soltanto connessioni che sono strette par-

tendo o dall'essere o dall'uomo e che presentano il coappartenere di uomo ed essere come un intreccio.

Così però non ci raccogliamo ancora nel *coappartenere*. Ma come si giunge a un simile raccogliersi? Staccandoci dall'atteggiamento del pensiero rappresentativo. Tale staccarsi è un *Satz* nel senso di un salto. Esso salta via, via dalla rappresentazione corrente dell'uomo inteso come l'*animal rationale* che, nell'età moderna, è diventato il soggetto per i suoi oggetti. Al tempo stesso, il salto salta via dall'essere. Quest'ultimo però, fin dai primordi del pensiero occidentale, viene interpretato come il fondamento in cui si fonda ogni ente in quanto ente.

Dove salta il saltare via quando salta via dal fondamento? Salta forse in un abisso? Sì, finché ci limitiamo a rappresentare il salto restando entro l'orizzonte del pensiero metafisico. No, se saltiamo e ci lasciamo andare. Dove? Là dove siamo già ammessi, ossia nell'appartenere all'essere. L'essere stesso però appartiene a noi, poiché soltanto presso di noi esso può essere essenzialmente in quanto essere, può cioè essere essenzialmente presente.

Dunque, per esperire espressamente il

coappartenere di uomo ed essere si rende necessario un salto. Tale salto è il repentino (*das Jähe*) del discontinuo raccoglimento in quell'appartenere che ha anzitutto la possibilità di concedere un volgersi l'uno all'altro di uomo ed essere e, quindi, la costellazione di entrambi. Il salto è il repentino ingresso nell'ambito in base al quale l'uomo e l'essere si sono sempre già raggiunti l'un l'altro nella loro essenza, poiché entrambi sono affidati (*übereignet*) l'uno all'altro in virtù di un porgersi reciproco (*Zureichung*). Solo l'ingresso nell'ambito di tale vicendevole affidamento (*Übereignung*) accorda e determina l'esperienza del pensiero.

Strano salto, che probabilmente ci fa capire che non ci soffermiamo ancora abbastanza là dove propriamente già siamo. Dove siamo? In quale costellazione di essere e uomo?

Oggi – così almeno sembra – non abbiamo più bisogno, come ancora anni fa, di indicazioni dettagliate per scorgere la costellazione in base alla quale uomo ed essere si riguardano l'un l'altro. È sufficiente – così si potrebbe dire – nominare l'espressione «era atomica» per consentirci di esperire in che modo l'essere sia essen-

zialmente presente a noi oggi, nel mondo tecnico. Ma allora dobbiamo semplicemente identificare il mondo tecnico e l'essere? No, è evidente, nemmeno se ci rappresentiamo tale mondo come quell'intero in cui sono racchiuse l'energia atomica, la pianificazione calcolante dell'uomo e l'automatizzazione. Ma perché un'indicazione siffatta relativa al mondo tecnico, per quanto dettagliatamente possa descriverlo, non ci permette in nessun modo di scorgere già la costellazione di essere e uomo? Perché ogni analisi della situazione pensa in modo troppo angusto, nella misura in cui l'intero ora ricordato del mondo tecnico è rappresentato in anticipo in base all'uomo e come sua creatura. Inteso nel senso più ampio e nelle sue molteplici manifestazioni, ciò che è tecnico vale come il piano che l'uomo progetta e che da ultimo spinge l'uomo a decidere se vuole diventare lo schiavo oppure rimanere il padrone del suo stesso piano. Con questa rappresentazione dell'intero del mondo tecnico si riduce tutto all'uomo e, al massimo, si giunge a esigere un'etica del mondo tecnico. Prigionieri di tale rappresentazione, ci si conferma nell'idea che la tecnica sia solo una questione riguardan-

te l'uomo. Non si ode l'appello dell'essere che parla nell'essenza della tecnica.

Stacciamoci una volta per tutte dal rappresentare ciò che è tecnico soltanto in termini tecnici, ossia partendo dall'uomo e dalle sue macchine! Prestiamo attenzione all'appello al quale nella nostra epoca sottostanno non soltanto l'uomo, ma ogni ente – natura e storia – in riferimento al suo essere!

Di quale appello stiamo parlando? Tutta la nostra esistenza si trova ovunque provocata – ora per gioco, ora perché oppressa, ora per istigazione, ora perché spinta a farlo – a ricorrere alla pianificazione e al calcolo di ogni cosa. Che cosa parla in questa provocazione? Scaturisce forse essa da uno stato d'animo personale dell'uomo? Oppure l'ente stesso ci riguarda già e in modo tale da chiamarci nella sua pianificabilità e calcolabilità? Ma, allora, persino l'essere sarebbe sottoposto alla provocazione di far apparire l'ente nell'orizzonte della calcolabilità? In effetti è così. E non solo. Nella stessa misura dell'essere, anche l'uomo è provocato, cioè posto, a mettere al sicuro come risorsa del suo pianificare e calcolare l'ente che lo riguarda, sviluppando questo ordinare fin nell'imprevedibile.

Il nome per la riunione del provocare che fornisce (*zu-stellt*) l'uno all'altro uomo ed essere in modo tale che si pongano reciprocamente è *Ge-Stell*, «impianto». Ci si è scandalizzati di questa terminologia. Eppure, anziché *stellen*, «porre», diciamo anche *setzen*, «stabilire», e non troviamo nulla di male nell'usare la parola *Ge-setz*, «legge». Perché allora non anche *Ge-Stell*, se lo esige la visione dello stato delle cose?

Ciò in cui e a partire da cui uomo ed essere, nel mondo tecnico, si riguardano l'un l'altro parla nella modalità dell'impianto. Nel porsi reciprocamente di uomo ed essere udiamo l'appello che determina la costellazione della nostra epoca. L'impianto ci riguarda ovunque in modo diretto. Posto che ci sia concesso, ora, di parlare così, si può dire che l'impianto sia più essente di tutte le energie atomiche e di tutti i macchinari, più essente di ogni impulso a organizzare, informare e automatizzare. Ciò che la parola «impianto» significa a tutta prima ci sorprende proprio perché non lo incontriamo più nell'orizzonte di quel rappresentare che ci induce a pensare l'essere dell'ente come presenza (*Anwesen*). L'impianto non ci riguarda più come qualcosa di presente. L'impianto rimane sorprendente soprattutto

to perché non è esso stesso qualcosa di ultimo, bensì si limita di per sé a procurarci Quello che domina totalmente la costellazione di uomo ed essere.

Il *coappartenere* di uomo ed essere nella modalità della provocazione reciproca ci fa capire in modo sconcertante che e come l'uomo sia traspropriato (*veraignet*) all'essere, mentre l'essere è appropriato (*zugeeignet*) all'uomo. Nell'impianto dominano uno strano traspropriare e appropriare. Questo appropriare (*eignen*), in cui uomo ed essere sono appropriati (*geeignet*) l'uno all'altro, va esperito semplicemente, cioè raccolto in ciò che chiamiamo l'*evento* (*Ereignis*). La parola *Ereignis*, «evento», è tratta dal tedesco ormai formato. Originariamente, *er-eignen* significa *er-äugen*, ossia scorgere (*erblicken*), chiamare a sé nel guardare, fare proprio (*an-eignen*). Ora, pensata in base alla cosa indicata, la parola *Ereignis*, «evento», deve parlare come parola-guida al servizio del pensiero. In quanto parola-guida così pensata essa è intraducibile al pari della parola-guida greca λόγος o della parola cinese *tao*. La parola *Ereignis*, «evento», qui non intende più ciò che solitamente definiamo come un qualsiasi avvenimento,

un fatto che accade. La parola è utilizzata ora come *singulare tantum*, nome invariabile. Ciò che essa nomina avviene soltanto al singolare (*in der Einzahl*), anzi, qui non si ha nemmeno più a che fare con un numero (*Zahl*), ma con qualcosa di unico. Ciò che noi esperiamo nell'impianto, inteso come costellazione di essere e uomo tramite il moderno mondo tecnico, è un *preludio* di ciò che prende il nome di «evento-appropriazione» (*Er-eignis*). Quest'ultimo però non indugia necessariamente nel suo preludio, giacché nell'evento-appropriazione si annuncia la possibilità che esso superi il mero dominio dell'impianto in un fare avvenire più iniziale. Un simile superamento dell'impianto in base all'evento-appropriazione entro di esso comporterebbe il passaggio eventuale (*ereignishaft*), dunque mai producibile dall'uomo soltanto, del mondo tecnico dalla sua posizione di dominio alla sottomissione nell'ambito grazie al quale l'uomo perviene in modo più autentico all'evento-appropriazione.

Dove ha condotto questa via? Al raccoglimento del nostro pensiero in quel semplice che noi, nel senso rigoroso della parola, chiamiamo evento-appropriazione. Sem-

bra che adesso corriamo il pericolo di indirizzare con troppa leggerezza il nostro pensiero verso qualcosa di generale un po' distante, laddove al contrario ciò che ci si rivolge immediatamente in ciò che la parola evento-appropriazione intende nominare è soltanto il più vicino di quel vicino in cui già ci troviamo. Ma che cosa potrebbe esserci più vicino di ciò che ci avvicina a ciò cui apparteniamo e in cui siamo appartenenti, vale a dire l'evento-appropriazione?

L'evento-appropriazione è l'ambito in sé risonante grazie al quale l'uomo e l'essere si porgono e raggiungono l'un l'altro (*einander erreichen*) nella loro essenza, ottengono ciò che è loro essenziale, nella misura in cui perdono le determinazioni che la metafisica ha assegnato loro.

Pensare l'evento (*Ereignis*) in quanto evento-appropriazione (*Er-eignis*) significa contribuire costruttivamente alla costruzione di quest'ambito in sé risonante. Il materiale da costruzione per questo edificio in sé sospeso il pensiero lo riceve dal linguaggio, dato che il linguaggio è la risonanza più delicata, ma anche più fragile, che tutto trattiene, nell'edificio sospeso dell'evento. Nella misura in cui la nostra essen-

za è traspropriata (*vereignet*) nel linguaggio, noi abitiamo nell'evento.

Siamo giunti così a un punto del nostro cammino in cui si impone la grossolana, ma inevitabile domanda: che cos'ha a che fare l'evento con l'identità? Risposta: niente. Per contro, l'identità ha molto, se non addirittura « tutto » a che fare con l'evento. In che senso? Rispondiamo ripercorrendo in pochi passi la via percorsa.

L'evento traspropria uomo ed essere nel loro « insieme » essenziale. Un primo, incalzante balenare dell'evento lo scorgiamo nell'impianto. Quest'ultimo costituisce l'essenza del mondo tecnico moderno. Nell'impianto scorgiamo un *coappartenere* di uomo ed essere in cui è anzitutto il far appartenere a determinare la modalità dell'« insieme » e della sua unità. Abbiamo affrontato la domanda circa un coappartenere in cui l'« appartenere » ha il primato sul « co- », sull'« insieme », sulla scorta della tesi di Parmenide: « Lo Stesso infatti è sia pensiero che essere ». La domanda circa il senso di questo Stesso è la domanda sull'essenza dell'identità. La dottrina della metafisica rappresenta l'identità come un tratto fondamentale dell'essere. Ora, però, emerge che l'essere e

il pensiero appartengono entrambi a un'identità la cui essenza deriva da quel « far-coappartenere » (*zusammengehörenlassen*) che chiamiamo evento. L'essenza dell'identità è una proprietà (*Eigentum*) dell'evento-appropriazione.

Se dunque, nel tentativo di guidare il nostro pensiero nel luogo della provenienza essenziale dell'identità, può esserci qualcosa di sostenibile, che ne sarebbe a questo punto del titolo della conferenza? Il senso del titolo *Der Satz der Identität*, « il principio di identità », sarebbe mutato.

Il *Satz* si presenta in primo luogo nella forma di un *Grundsatz*, un « principio », il quale presuppone che l'identità sia un tratto dell'essere, cioè del fondamento dell'ente. Durante il cammino questo *Satz* inteso nel senso di un'asserzione si è trasformato in un *Satz* del genere di un salto, che si stacca dall'essere in quanto fondamento dell'ente, saltando nell'abisso. Questo abisso però non è né il vuoto nulla, né un'oscura confusione, bensì è l'evento-appropriazione. Nell'evento-appropriazione risuona l'essenza di ciò che parla in quanto linguaggio, che una volta è stato chiamato la casa dell'essere. *Satz* di identità dice ora: un « salto » che l'essenza dell'identità

esige, poiché ne ha bisogno, se mai il *coappartenere* di uomo ed essere deve giungere nella luce essenziale dell'evento.

Lungo la via che porta dal *Satz* in quanto asserzione sull'identità al *Satz* in quanto salto nella provenienza essenziale dell'identità, il pensiero si è mutato. È per questo che esso, guardando al presente, scorge, al di là della situazione dell'uomo, la costellazione di essere e uomo in base a ciò che anzitutto appropria entrambi l'uno all'altro, ossia l'evento-appropriazione.

Posto che ci attenda incontro la possibilità che l'impianto, cioè la provocazione reciproca di uomo ed essere nel calcolo del calcolabile, ci si rivolga come quell'evento che, esso solo, espropria (*enteignet*) l'uomo e l'essere nel loro proprio, sarebbe aperta così una via lungo la quale l'uomo esperisce in modo più iniziale l'ente, l'intero del mondo tecnico moderno, la natura e la storia e, prima di tutto ciò, il loro essere.

Finché la riflessione sul mondo dell'era atomica, per quanto seria sia la responsabilità, non soltanto si limita a sollecitare la pratica di un utilizzo pacifico dell'energia atomica, ma si acquieta nel perseguimento di quest'unica meta, il pensiero si arre-

sta a metà strada. Grazie a questo arresto il mondo tecnico risulta ulteriormente e a maggior ragione assicurato nella sua supremazia metafisica.

Ma dov'è deciso che la natura come tale debba rimanere per ogni futuro la natura della fisica moderna, e che la storia debba presentarsi solo come oggetto della storiografia? È vero che non possiamo rigettare il mondo tecnico attuale come opera del demonio e che non ci è lecito distruggerlo, ammesso che non lo faccia da sé.

Ancora meno, però, dobbiamo abbandonarci all'opinione che il mondo tecnico sia tale da impedire in assoluto un saltare via da esso. Questa opinione considera l'attualità, da cui è ossessionata, anche come l'unica realtà. Non c'è dubbio che si tratti di una fantasia, mentre non lo è affatto un memorare (*vordenken*) che guarda-incontro (*entgegenblickt*) a ciò che, in quanto «incoraggiamento» (*Zuspruch*) dell'essenza dell'identità di uomo ed essere, ci viene incontro.

Il pensiero ha impiegato più di duemila anni per comprendere in modo appropriato una relazione così semplice come la mediazione all'interno dell'identità. Come possiamo quindi *noi* ritenere che basti

un solo giorno per realizzare il raccoglimento pensante nella provenienza essenziale dell'identità? Proprio perché esige un salto, tale raccoglimento ha bisogno del suo tempo, il tempo del pensiero, che non è quello del calcolo che oggi trascina il nostro pensiero ovunque. Oggi una « macchina pensante » (*Denkmaschine*) calcola in un secondo migliaia di relazioni, che però, a dispetto della loro utilità tecnica, sono inessenziali.

Qualunque cosa tentiamo di pensare, e comunque la pensiamo, noi pensiamo nell'alveo della tradizione. È essa che domina quando, dal meditare, ci libera in quel memorare che non è più un pianificare. Soltanto quando, pensando, ci rivolgiamo al già pensato siamo impiegati per ciò che è ancora da pensare.



## LA STRUTTURA ONTO-TEO-LOGICA DELLA METAFISICA

Questo seminario ha tentato di dare inizio a un colloquio con Hegel. Il colloquio con un pensatore può trattare soltanto della cosa (*Sache*) del pensiero. In base alla definizione che se ne è data, il termine «cosa» significa la questione controversa, il contenzioso (*das Strittige*), quell'unico che, per il pensiero, è *il caso* che lo riguarda. Ma non è anzitutto il pensiero a provocare, per così dire, la contesa (*Streit*) intorno al contenzioso. La cosa del pensiero è ciò che, in una contesa, è in sé controverso (*strittig*). La parola tedesca *Streit* (in antico alto-tedesco *strit*), «contesa», non significa in primo luogo la discordia, bensì l'angustia (*Bedrängnis*). La cosa del pensiero angustia il pensiero in modo tale da condurre dapprima il pensiero alla sua cosa, e da quest'ultima di nuovo a se stesso. Secondo Hegel la cosa del pensiero è il pensiero in quanto tale. Per non interpretare in modo fuorviante, ossia in senso psicologico e gnoseologico, questa delimi-

tazione della cosa – il pensiero in quanto tale – dobbiamo aggiungere come delucidazione: il pensiero in quanto tale, vale a dire nella sviluppata pienezza dell'essere-pensato di ciò che è pensato (*die Gedachtheit des Gedachten*). Che cosa significhi, qui, «esseré-pensato di ciò che è pensato» lo possiamo comprendere soltanto a partire da Kant, in base all'essenza del trascendentale, che tuttavia Hegel pensa in termini assoluti, ovvero, dal suo punto di vista, speculativi. A ciò egli mira quando, del pensiero del pensiero come tale, afferma che viene sviluppato «puro nell'elemento del pensiero» (*Encyklopädie. Einleitung*, par. 14).<sup>1</sup> Sintetizzato con una formula concisa, però difficile da pensare a fondo in modo appropriato, ciò significa che per Hegel la cosa del pensiero è «il pensiero» (*der Gedanke*). Quest'ultimo tuttavia, dispiegato fino alla suprema libertà

1. [G.W.F. Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: zum Gebrauch seiner Vorlesungen*, terza ediz., Verwaltung des Oßwald'schen Verlags (C.F. Winter), Heidelberg, 1830, nuova ediz. a cura di G. Lasson, Meiner, Leipzig, 1905; trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, 2 voll., a cura di B. Croce e N. Merker, Laterza, Bari, 1973, vol. I, par. 14, p. 19].

della sua essenza, è «l'idea assoluta». Verso la fine della *Scienza della logica* Hegel dice di essa: «Soltanto l'idea assoluta è *essere, vita* che non passa, *verità di sé conscia*, ed è *tutta la verità*» (ed. Lasson, vol. II, p. 484).<sup>1</sup> In tal modo, quindi, è Hegel stesso a dare espressamente alla cosa del suo pensiero il nome che sovrasta l'intera «cosa» del pensiero occidentale – il nome *essere*.

(Durante il seminario si è discusso l'uso molteplice e tuttavia unitario della parola «essere». Per Hegel «essere» significa anzitutto, ma *mai esclusivamente*, l'«immediatezza indeterminata». Qui l'essere è visto a partire dalla mediazione determinante, cioè dal concetto assoluto e, quindi, in riferimento a esso. «La verità dell'essere è l'essenza», ossia la riflessione assoluta. La verità dell'essenza è il concetto inteso nel senso dell'in-finito sapersi. L'essere è l'assoluto pensare se stesso del pensiero. Soltanto il pensiero assoluto è la verità dell'essere, «è» essere. In tale contesto, «ve-

1. [G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, a cura di G. Lasson, Meiner, Leipzig, 1923, vol. II, sez. III, cap. III, p. 484; trad. it. *Scienza della logica*, 2 voll. in 3 tomi, a cura di A. Moni, rivista da C. Cesa, Introduzione di L. Lugarini, Laterza, Roma-Bari, 1978, vol. II, tomo III, p. 349].

rità» significa sempre la consapevolezza certa di se stessa di ciò che è possibile sapere in quanto tale).

Nondimeno, Hegel pensa la cosa del suo pensiero anche in modo appropriato, entrando in colloquio con la precedente storia del pensiero. Egli è anzi il primo che deve e può pensare in questo modo. Il rapporto di Hegel con la storia della filosofia è speculativo, e solo in quanto tale è storico. Il movimento della storia si caratterizza come un accadere nel senso del processo dialettico. Scrive Hegel nella *Enciclopedia* (par. 14): «Il medesimo svolgimento del pensiero, che è rappresentato nella storia della filosofia, è rappresentato anche nella filosofia, ma libero da quella esteriorità (*Äußerlichkeit*) storica, puro nell'elemento del pensiero».<sup>1</sup>

Nel leggere queste parole restiamo interdetti e sconcertati. Tra la filosofia come tale e la storia della filosofia, stando a quanto ne dice Hegel stesso, dovrebbe sussistere un rapporto di esteriorità. Ma l'esteriorità alla quale pensa Hegel non è esteriore nel senso grossolano di ciò che è mera-

1. [G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., vol. I, p. 19 (trad. modificata)].

mente superficiale e indifferente. Qui infatti «esteriorità» significa quell'«esterno» (*das Außerhalb*) in cui, rispetto al movimento dell'idea assoluta, si trattengono ogni storia e ogni decorso reale. Così delucidata, l'esteriorità della storia in relazione all'idea si rivela essere una conseguenza dell'«autoesternazione» (*Selbstentäußerung*) dell'idea stessa. L'esteriorità è anch'essa una determinazione dialettica. Si rimane quindi assai lontani dall'autentico pensiero di Hegel se si sostiene che egli, in filosofia, avrebbe unificato l'analisi storiografica e il pensiero sistematico, giacché nel suo caso non si tratta né di storiografia (*Historie*) né del sistema inteso come una costruzione dottrinale.

A che cosa mirano queste osservazioni sulla filosofia e sul suo rapporto con la storia (*Geschichte*)? Esse intendono accennare al fatto che per Hegel la cosa del pensiero è sì in sé storica (*geschichtlich*), però nel senso di un accadere (*Geschehen*) il cui carattere processuale è determinato dalla dialettica dell'essere. La cosa del pensiero è per Hegel l'essere inteso come il pensiero che pensa se stesso, un pensiero che perviene a sé soltanto nel processo del suo sviluppo speculativo, ossia percorrendo

gradualmente le tappe delle figure caratterizzate da uno sviluppo di volta in volta differente e, quindi, dapprima necessariamente non sviluppate.

Solo da una siffatta esperienza della cosa del pensiero scaturisce per Hegel un precetto peculiare, la massima (*die Maßgabe*) che orienta il modo in cui egli parla con i pensatori che lo hanno preceduto.

Se dunque tentiamo di stabilire un colloquio di pensiero con Hegel, dobbiamo parlare con lui non solo della stessa cosa, ma anche della stessa cosa nello stesso modo. Però lo stesso (*das Selbe*) non è l'uguale (*das Gleiche*), giacché mentre nell'uguale la diversità svanisce, nello stesso la diversità appare. Essa appare anzi in maniera tanto più angustiante quanto più decisamente un pensiero viene chiamato in causa dalla stessa cosa nello stesso modo. Hegel pensa l'essere dell'ente in termini storico-speculativi.

Tuttavia, nella misura in cui il suo pensiero appartiene a un'epoca della storia (il che non significa che appartenga al passato), tentiamo di pensare l'essere pensato da Hegel nello stesso modo, cioè in termini storici.

Il pensiero può restare presso la sua cosa so-

lo se, nel restare-presso, le si fa di volta in volta più aderente, e nel contempo la medesima cosa diventa per esso sempre più controversa. In questo modo la cosa esige dal pensiero di essere mantenuta nella sua peculiarità costitutiva, pretende di poterlo fronteggiare trovandovi corrispondenza e consentendogli di pervenire alla decisione (*Austrag*) che la concerne. Il pensiero che resta presso la sua cosa deve – se questa cosa è l'essere – lasciarsi coinvolgere nella decisione dell'essere. È per questo che, nel colloquio con Hegel e in vista di esso, siamo tenuti in via preliminare a rendere più chiara l'identità (*Selbigkeit*) della cosa stessa. Secondo quanto detto in precedenza, questo esige che, in colloquio con la storia della filosofia, si metta in luce, insieme alla diversità della cosa del pensiero, anche la diversità di ciò che è storico. Una simile chiarificazione deve qui necessariamente risultare concisa e solo abbozzata.

Per chiarire la diversità esistente tra il pensiero di Hegel e quello da noi tentato prestiamo attenzione a tre aspetti.

Domandiamo:

1. Qual è, in Hegel e in noi, la cosa del pensiero?
2. Qual è, in Hegel e in noi, la massima

che orienta il colloquio con la storia del pensiero?

3. Qual è, in Hegel e in noi, il carattere di questo colloquio?

*Riguardo alla prima domanda:*

Per Hegel la cosa del pensiero è l'essere, in riferimento all'essere-pensato dell'ente nel pensiero assoluto e in quanto pensiero assoluto. Per noi la cosa del pensiero è lo Stesso (*das Selbe*), dunque l'essere, però l'essere in riferimento alla sua differenza dall'ente. Detto in modo ancora più incisivo: per Hegel la cosa del pensiero (*Denken*) è il pensiero (*Gedanke*) in quanto concetto assoluto. Per noi invece, con una denominazione provvisoria, la cosa del pensiero è la differenza *in quanto* differenza.

*Riguardo alla seconda domanda:*

Per Hegel la massima che orienta il colloquio con la storia della filosofia impone di accedere alla forza e all'ambito di ciò che è stato pensato dai pensatori precedenti. Non a caso Hegel espone la sua massima durante un colloquio con Spinoza e prima di un colloquio con Kant (*Wissenschaft der Logik*, libro III, ed. Lasson, vol. II, pp. 216 sgg.).<sup>1</sup>

1. [G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. II, tomo III, pp. 9 sgg.].

In Spinoza egli trova il compiuto « punto di vista della sostanza », il quale però non può essere quello supremo, poiché l'essere non è ancora pensato – ugualmente e in modo deciso, a partire dal suo fondamento – come pensiero che pensa se stesso. In quanto sostanza e sostanzialità l'essere non si è ancora dispiegato come soggetto nella sua assoluta soggettività (*Subjektivität*). Nondimeno, facendo iniziare il pensiero con l'assoluto, Spinoza chiama sempre di nuovo in causa, e lo pone nel contempo in contraddizione, l'intero pensiero dell'idealismo tedesco. La via di Kant è invece un'altra, ed è assai più decisiva del sistema di Spinoza sia per il pensiero dell'idealismo assoluto sia per la filosofia in genere. Nella concezione kantiana della sintesi originaria dell'appercezione Hegel vede « uno dei principi più profondi per lo sviluppo speculativo » (*ibid.*, p. 227).<sup>1</sup> Hegel rinviene quindi la forza presente in ciascun pensatore in ciò che questi ha pensato, nella misura in cui tale pensato, in quanto gradino di volta in volta determinato, può essere superato (*aufgehoben*) nel pensiero assoluto. Quest'ultimo è assoluto

1. [*Ibid.*, p. 22].

solo in virtù del fatto di muoversi nel suo processo dialettico-speculativo, il che, a sua volta, esige la gradualità.

Per noi, finché si tratta di accedere alla forza del pensiero che ci ha preceduti, la massima che orienta il colloquio con la tradizione storica è la stessa. Però noi non cerchiamo la forza in ciò che è già stato pensato, bensì in un non-pensato a partire dal quale il pensato riceve il suo spazio essenziale. Ma solo il già pensato prepara quel non-ancora-pensato che ritorna (*einkehrt*) sempre di nuovo nella sua sovrabbondanza. La massima costituita dal non-pensato non porta a includere il già-pensato in uno sviluppo e in una connessione sistematica sempre più elevati e destinati a superarlo, bensì esige che il pensiero tramandato sia lasciato libero nel suo essere-già-stato (*das Gewesene*) tenuto ancora in serbo. È questo essere-già-stato che, fin dall'inizio, domina la tradizione, anticipandola costantemente in modo essenziale, senza tuttavia essere pensato in senso proprio e in quanto «ciò che inizia» (*das Anfangende*).

*Riguardo alla terza domanda:*

Per Hegel il colloquio con la storia della filosofia precedente ha il carattere del superamento (*Aufhebung*), cioè del compren-

dere concettualmente e mediatamente nel senso della fondazione assoluta.

Per noi il carattere del colloquio con la storia del pensiero non è più il superamento, ma il passo indietro (*Schritt zurück*).

Il superamento conduce nella regione innalzante-raccogliente (*überhöhend-versammelnd*) della verità posta in termini assoluti nel senso della certezza pienamente spiegata del sapere che sa se stesso.

Il passo indietro indica l'ambito finora trascurato a partire dal quale soltanto l'essenza della verità diventa degna di essere pensata.

Dopo avere così sinteticamente delineato la distinzione tra il pensiero hegeliano e il nostro in riferimento alla cosa, alla massima di orientamento e al carattere del colloquio con la storia del pensiero, tentiamo di riprendere ora in modo un po' più chiaro il colloquio iniziato con Hegel. Il che significa azzardare il tentativo di compiere il passo indietro. L'espressione «*Schritt zurück*», «passo indietro», si presta a molti fraintendimenti. «Passo indietro» non significa un passo isolato del pensiero, ma la dinamica stessa del pensiero e un lungo cammino. Nella misura in cui a determinare il carattere del nostro colloquio con

la storia del pensiero occidentale è il passo indietro, il pensiero ci conduce in un certo senso fuori da ciò che finora si è pensato in filosofia. Il pensiero indietreggia (*tritt zurück*) rispetto alla sua cosa – l'essere –, portando così il pensato in uno stare di fronte (*ein Gegenüber*) che ci consente di scorgere la storia del pensiero nel suo insieme e di coglierne la sorgente, in quanto è proprio tale sorgente che prepara al pensiero la regione del suo soggiorno. A differenza che in Hegel, non si tratta qui di un problema che ci è stato tramandato, ed è già stato posto, bensì di ciò che lungo tutta la storia del pensiero è rimasto ovunque inindagato. Provisoriamente noi non possiamo nominarlo che utilizzando il linguaggio della tradizione, e parliamo così della *differenza* (*Differenz*) tra l'essere e l'ente. Il passo indietro va dal non-pensato, cioè la differenza in quanto tale, a ciò che è da-pensare, cioè la *dimenticanza* (*Vergessenheit*) della differenza. La dimenticanza che qui è da pensare è l'occultamento (*Verhüllung*), pensato a partire dalla  $\Lambda\eta\theta\eta$  (velamento [*Verbergung*]), della differenza in quanto tale, un occultamento che, a sua volta, si è sottratto fin dall'inizio. La dimenticanza appartiene al-

la differenza, poiché la differenza pertiene alla dimenticanza. La dimenticanza non è qualcosa che sopravviene alla differenza soltanto in un secondo momento, come conseguenza di una smemoratezza del pensiero umano.

La differenza tra ente ed essere è la regione in cui la metafisica, cioè il pensiero occidentale nella totalità della sua essenza, può essere ciò che è. Il passo indietro muove quindi dalla metafisica all'essenza della metafisica. L'osservazione circa l'uso hegeliano dell'ambigua parola-chiave «essere» lascia intendere che il discorso che parla di essere ed ente non può mai essere identificato con *una sola* epoca della storia del diradarsi dell'«essere» (*die Lichtungsgeschichte von «Sein»*). Inoltre, il discorso che parla dell'«essere» non intende mai questo nome nel senso di un genere nella cui vuota generalità rientrano, come casi particolari, le dottrine dell'ente concepite in termini storiografici. L'«essere» parla sempre e comunque in modo conforme al destino, quindi intriso di tradizione.

Ora, però, il passo indietro dalla metafisica alla sua essenza esige una durata e una perseveranza la cui misura ci è ignota. Solo una cosa è chiara: tale passo necessita

di una preparazione, ed è questa che ora dobbiamo azzardare. Il nostro azzardo si rivolge però all'ente come tale nella sua totalità, così come esso è adesso, e come inizia a mostrarsi in modo sensibilmente più evidente. Ciò che adesso è, è caratterizzato dal dominio dell'essenza della tecnica moderna, un dominio che si mostra già, in tutti gli ambiti vitali, con tratti che possono assumere varie denominazioni, come funzionalizzazione, perfezione, automatizzazione, burocratizzazione, informazione. Come chiamiamo «biologia» la rappresentazione di ciò che vive, così possiamo chiamare «tecnologia» la descrizione e la classificazione dell'ente totalmente dominato dall'essenza della tecnica. Tale espressione può servire come definizione per la metafisica dell'era atomica. Visto a partire dal presente, e assunto in base allo sguardo gettato in esso, il passo indietro dalla metafisica all'essenza della metafisica è il passo dalla tecnologia e dalla descrizione e interpretazione tecnologica dell'epoca all'*essenza*, che va pensata per prima, della tecnica moderna.

Possa questo accenno stornare anche l'altro scontato fraintendimento dell'espressione «passo indietro», l'idea cioè che ta-

le passo consista in una regressione storiografica che risalga ai più antichi pensatori della filosofia occidentale. Invece, la meta verso cui ci guida il passo indietro si dispiega e si mostra solo compiendo il passo stesso.

Nel seminario, per ottenere una visione d'insieme sulla metafisica di Hegel, abbiamo scelto come mezzo sussidiario una discussione del passo con cui si apre il primo libro della *Scienza della logica*, «La dottrina dell'essere». Ogni parola del titolo del passo dà già abbastanza da pensare. Esso dice: «*Con che si deve iniziare la scienza?*».<sup>1</sup> La risposta di Hegel a questa domanda consiste nella dimostrazione che l'inizio è «di natura speculativa», il che significa: l'inizio non è né qualcosa di immediato né qualcosa di mediato. Abbiamo cercato di formulare la natura dell'inizio con una tesi speculativa: «L'inizio è il risultato». Data l'ambiguità dialettica dell'«è», ciò significa più cose. In primo luogo questo: prendendo alla lettera il *resultare*,<sup>2</sup> l'inizio è il rimbalzare indietro (*Rückprall*) dal compimento del movi-

1. [G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. I, tomo I, libro I, p. 63 (trad. modificata)].

2. [Lat. «rimbalzare»].

mento dialettico del pensiero che pensa se stesso. Il compimento di tale movimento, l'idea assoluta, è l'intero dispiegato nella sua chiusura, la pienezza dell'essere. Il rimbalzare indietro da questa pienezza produce, il vuoto dell'essere, ed è con questo vuoto che «si deve iniziare la scienza» (cioè il sapere assoluto che sa se stesso). Inizio e fine del movimento, e prima ancora il movimento stesso, resta ovunque l'essere. Esso è essenzialmente (*west*) in quanto movimento in sé circolarmente ritornante che va dalla pienezza all'esternazione più esteriore (*äußerste Entäußerung*), e da quest'ultima alla pienezza che si compie. Per Hegel, quindi, la cosa del pensiero è il pensiero che pensa se stesso, in quanto esso è l'essere circolarmente ritornante in se stesso. In virtù di un ribaltamento non solo legittimo, ma anche necessario, la tesi speculativa sull'inizio suona adesso: «Il risultato è l'inizio». Poiché è dal risultato che l'inizio *risulta* (*resultiert*), è con il risultato che, propriamente, si deve iniziare.

Questa conclusione dice la stessa cosa della considerazione che Hegel aggiunge per inciso e tra parentesi verso la fine della sezione dedicata all'inizio: «(e sarebbe *Dio*,

che avrebbe il più incontestabile diritto a che si iniziasse da lui)» (ed. Lasson, vol. I, libro I, p. 63).<sup>1</sup> Conformemente alla domanda che dà il titolo alla sezione, ciò di cui si tratta qui è l'«inizio della scienza». Se quindi deve iniziare con Dio, essa è la scienza di Dio, la teologia. Questo termine parla qui nel suo significato tardo, secondo cui la teo-logia è ciò che il pensiero rappresentativo asserisce su Dio (*über Gott*). In origine, tuttavia, i termini θεόλογος e θεολογία significano il dire mitico-poetico degli dèi (*von den Göttern*) senza riferimento a un catechismo e a una dottrina ecclesiastica.

Perché mai «la scienza» – è questo, da Fichte in poi, il nome dato alla metafisica – è teologia? Risposta: perché la scienza costituisce lo sviluppo sistematico di quel sapere per il quale l'essere dell'ente sa se stesso ed è, quindi, vero. La denominazione scolastica che, nel passaggio dal Medioevo all'età moderna, emerge per la scienza dell'essere, cioè dell'ente come tale in generale, dice: «ontosofia», ovvero «ontologia». È anche vero però che la metafisica

1. [*Ibid.*, p. 80 (trad. modificata, corsivo di Heidegger)].

occidentale, fin dal suo cominciamento (*Beginn*) presso i Greci – e indipendentemente da quelle tarde definizioni –, è sia ontologia che teologia. È per questo che nella prolusione *Che cos'è metafisica?* (1929)<sup>1</sup> la metafisica viene definita come la domanda che chiede dell'ente in quanto tale e nel suo tutto. La totalità di questo tutto è l'unità dell'ente, che unifica in quanto fondamento produttore (*hervorbringende Grund*). Per chi sa leggere, ciò significa: la metafisica è onto-teo-logia. Chi ha conosciuto la teologia nella sua forma più matura – sia quella della fede cristiana, sia quella della filosofia – preferisce oggi tacere su Dio nell'ambito del pensiero. Il carattere onto-teologico della metafisica, infatti, è diventato problematico e degno di domanda (*fragwürdig*) per il pensiero, non a causa di una qualche forma di ateismo, ma in base all'esperienza di un pensiero al quale nell'onto-teo-logia si è mostrata l'unità ancora *impensata* dell'essenza della metafisica. Questa essenza della metafisica rimane quindi

1. [M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Cohen, Bonn, 1929; trad. it. *Che cos'è metafisica?*, in *Che cos'è metafisica?*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2001, pp. 35-67].

in ogni caso ciò che, per il pensiero, è più degno di essere pensato, almeno finché esso non interrompe in modo arbitrario, dunque non conveniente al destino (*unschicklich*), il colloquio con la tradizione che gli è destinata (*geschickhaft*).

L'Introduzione aggiunta alla quinta edizione di *Che cos'è metafisica?* (1949) accenna espressamente all'essenza onto-teologica della metafisica (pp. 17 sg.; settima ediz., pp. 18 sg.).<sup>1</sup> Sarebbe però avventato sostenere che la metafisica sia teologia perché è ontologia. Prima bisognerebbe dire: la metafisica è teologia, cioè asserisce qualcosa su Dio, proprio perché è nella filosofia che il dio fa la sua comparsa. La domanda circa il carattere onto-teologico della metafisica si precisa quindi nella domanda: com'è che il dio fa la sua comparsa nella filosofia, non solo in quella dell'età moderna, bensì nella filosofia in quanto tale? A tale domanda si può rispondere solo se essa si è dapprima dispiegata in modo esauriente in quanto domanda.

1. [M. Heidegger, *Einleitung a Was ist Metaphysik?*, quinta ediz., Klostermann, Frankfurt a. M., 1949; trad. it. *Introduzione a: «Che cos'è metafisica?»*, in *Che cos'è metafisica?*, cit., pp. 110 sg.].

La domanda: «Com'è che il dio fa la sua comparsa nella filosofia?» possiamo pensarla a fondo e in modo adeguato solo se, nel contempo, è emerso in termini sufficientemente chiari il luogo *in cui* il dio fa la sua comparsa – cioè la filosofia stessa. Finché ci limiteremo a scandagliare la storia della filosofia con un approccio meramente storiografico, troveremo ovunque che è al suo interno che il dio ha fatto la sua comparsa. Posto però che la filosofia, in quanto pensiero, sia il libero lasciarsi coinvolgere, che si compie spontaneamente da sé, nell'ente in quanto tale, allora il dio può giungere alla filosofia soltanto se è essa stessa, a partire da sé e secondo la sua essenza, a esigere e a stabilire «che» e «come» il dio vi faccia la sua comparsa. La domanda: «Com'è che il dio fa la sua comparsa nella filosofia?» presuppone quindi una domanda preliminare: «Da dove trae origine la struttura essenziale onto-teologica della metafisica?». Ma assumere la domanda così posta significa appunto compiere il passo indietro.

Con tale passo ripensiamo (*bedenken*) ora la provenienza essenziale della struttura onto-teologica di tutta la metafisica. Domandiamo: «Com'è che il dio e, di conse-

guenza, la teologia, quindi il tratto fondamentale onto-teologico, fanno la loro comparsa nella metafisica?». Poniamo questa domanda nel corso di un colloquio con la totalità della storia della filosofia. Al tempo stesso, però, il nostro domandare trae spunto in particolare da Hegel, il che ci permette di ripensare dapprima qualcosa di singolare.

Hegel pensa l'essere nella sua vacuità più vuota, dunque nel senso più generale. Nel contempo, egli pensa l'essere nella sua pienezza perfettamente compiuta. Nondimeno, chiama la filosofia speculativa, cioè la filosofia autentica, non «onto-teologia», bensì «scienza della logica». Con tale denominazione Hegel mette in luce qualcosa di decisivo. Si potrebbe ovviamente spiegare in un attimo la denominazione della metafisica come «logica» facendo riferimento al fatto che per Hegel, in fin dei conti, la cosa del pensiero (*Denken*) è «il pensiero (*der Gedanke*)», intendendo questa parola come *singulare tantum*, nome invariabile. Il pensiero (*der Gedanke, das Denken*) è manifestamente, e secondo un uso antico, il tema della logica. Non c'è dubbio. Ma è altrettanto incontestabile che Hegel, fedele alla tradizione, rinviene la cosa del pensie-

ro nell'ente in quanto tale e nella sua totalità, nel movimento che porta l'essere dalla sua vacuità alla sua pienezza sviluppata.

Ma com'è possibile che «l'essere» decada al punto di presentarsi come «der Gedanke», «il pensiero»? Come, se non a causa del fatto che l'essere è già caratterizzato in anticipo (*vorgeprägt*) in quanto fondamento, mentre il pensiero (*das Denken*) – coappartenendo all'essere – si raccoglie nell'essere come fondamento nella modalità del sondare (*ergründen*) e fondare (*begründen*)? L'essere si manifesta come «il pensiero», il che significa: l'essere dell'ente si svela (*entbirgt sich*) come il fondamento che sonda e fonda se stesso. In base alla loro provenienza essenziale, il fondamento, la *ratio*, sono il Λόγος nel senso del raccogliente lasciar-stare-dinanzi (*das versammelnde Vorliegenlassen*): lo Ἐν Πάντα. A ben vedere, quindi, per Hegel «la scienza», cioè la metafisica, non è «logica» perché la scienza ha per tema il pensiero, bensì perché la cosa del pensiero rimane l'*essere*, il quale però, sin dai primordi del suo svelamento (*Entbergung*) recante il carattere del Λόγος, cioè del fondamento che fonda, pretende che il pensare sia un fondare.

La metafisica pensa l'ente in quanto tale,

cioè nella sua generalità. La metafisica pensa l'ente in quanto tale, cioè nella sua totalità. La metafisica pensa l'essere dell'ente sia nella sondante unità di ciò che è più generale – ossia di ciò che è ovunque equi-valente (*das Gleich-Gültige*) –, sia nella fondante unità di ciò che è universale, ossia di ciò che, in quanto supremo, si pone al di sopra di tutto. L'essere dell'ente viene così pensato in anticipo come il fondamento che fonda. Ne consegue che tutta la metafisica, in fondo, e fondamentalmente, è un fondare che rende conto del fondamento e al fondamento, e alla fine chiede conto al fondamento.

Perché facciamo questo discorso? Per darci modo di esperire nella loro autentica importanza termini ormai usurati come «ontologia», «teologia», «onto-teologia». È vero peraltro che in un primo momento, per abitudine, parole come «ontologia» e «teologia» presentano il medesimo aspetto di altre parole note: psicologia, biologia, cosmologia, archeologia. In termini del tutto approssimativi e correnti il suffisso «-logia» indica che si avrebbe qui a che fare con la scienza dell'anima, del vivente, del cosmo e delle antichità. Ma nella «-logia» non si cela soltanto quel «logico» – inteso nel senso

di ciò che è coerente e conforme alle regole dell'asserzione – da cui tutto il sapere delle scienze è mosso e articolato, nonché posto in sicurezza e comunicato. La «-logia» costituisce di volta in volta l'insieme di una connessione fondativa al cui interno gli oggetti delle scienze sono rappresentati, cioè afferrati concettualmente, in riferimento al loro fondamento. Ma l'ontologia e la teologia sono «-logie» nella misura in cui sondano l'ente come tale e lo fondano nella sua totalità. Esse rendono conto dell'essere in quanto fondamento dell'ente. Ontologia e teologia rendono conto al Λόγος e sono in un senso essenziale conformi-al-Λόγος (Λόγος-gemäß), sono cioè la logica del Λόγος. È per questo che, con un'espressione più precisa, si chiamano onto-logica e teo-logica. Pensata in modo più chiaro e conforme alla cosa, la metafisica è una onto-teo-logica. Comprendiamo ora il termine «logica» nel senso essenziale che include anche l'uso che ne fa Hegel, ed è il solo in grado di delucidarlo come il nome per quel pensiero che ovunque, a partire dall'essere in quanto fondamento (Λόγος), sonda e fonda l'ente come tale nella sua totalità. Il tratto fondamentale della metafisica si chiama onto-teo-logica. Saremmo messi così nella

condizione di spiegare com'è che il dio fa la sua comparsa nella filosofia.

Quando una spiegazione può dirsi riuscita? Quando prestiamo attenzione al fatto che la cosa del pensiero è l'ente in quanto tale, cioè l'essere, il quale si mostra nella modalità essenziale del fondamento. Di conseguenza, la cosa del pensiero, l'essere in quanto fondamento, è pensata a fondo solo se il fondamento stesso viene rappresentato come il fondamento primo, *πρώτη ἀρχή*. La cosa originaria (*die ursprüngliche Sache*) del pensiero si presenta come « causa originaria » (*Ur-Sache*), *causa prima*, che corrisponde alla regressione fondativa risalente all'*ultima ratio*, l'estrema resa dei conti. L'essere dell'ente è rappresentato, nel senso del fondamento, fondamentalmente soltanto come *causa sui*. Con ciò si intende il concetto metafisico di Dio. La metafisica deve giungere con il pensiero fino al dio, poiché se è vero che la cosa del pensiero è l'essere, è anche vero che quest'ultimo è essenzialmente in quanto fondamento, e in molteplici modi: come *Λόγος*, *ὑποκείμενον*, sostanza, soggetto.

Questa spiegazione coglie probabilmente un giusto aspetto, però rimane del tutto insufficiente per la localizzazione (*Erörte-*

*zung*) dell'essenza della metafisica, dato che essa non è soltanto una teo-logica, ma anche una onto-logica. Soprattutto, la metafisica non è solo l'una cosa oppure *anche* l'altra: piuttosto, essa è una teo-logica perché è una onto-logica. Ed è una onto-logica perché è una teo-logica. La struttura essenziale onto-teologica della metafisica non può essere spiegata né in base alla teologica né in base all'ontologica, sempre ammesso che qui una spiegazione possa mai essere all'altezza di ciò che resta da pensare a fondo.

Ancora non pensato resta appunto in base a quale unità l'ontologica e la teologica coappartengano, così come non pensate rimangono sia la provenienza di tale unità sia la differenza del differente (*der Unterschied des Unterschiedenen*) che essa unifica. È evidente infatti che non si tratta qui soltanto di una fusione di due discipline della metafisica per sé sussistenti, bensì dell'unità di ciò *che* nell'ontologica e nella teologica è interrogato e pensato: l'ente in quanto tale nella sua generalità e primarietà *in uno con* l'ente in quanto tale nella sua supremazia e ultimità. L'unità di quest'uno è tale che l'ultimo, a suo modo, fonda il primo, e il primo, a suo modo, fonda l'ulti-

mo. La diversità tra le due modalità di fondazione rientra anch'essa nella suddetta – ancora non pensata – differenza.

La struttura essenziale della metafisica si basa sull'unità dell'ente in quanto tale nella sua generalità e supremazia.

È opportuno qui localizzare (*erörtern*) la domanda circa l'essenza onto-teologica della metafisica anzitutto solo in quanto domanda. Il luogo (*Ort*) che viene localizzato dalla domanda circa la struttura onto-teologica della metafisica ci può essere indicato soltanto dalla cosa stessa, inducendoci così a tentare di pensare la cosa del pensiero in modo a essa più aderente. Nel pensiero occidentale la cosa del pensiero è stata tramandata con il nome di «essere». Se però pensiamo questa cosa in modo appena più aderente, se cioè badiamo con più attenzione al contenzioso insito nella cosa stessa, appare chiaro che *essere* significa sempre e ovunque essere *dell'ente*, dove il genitivo va pensato come *genitivus obiectivus*. *Ente* significa sempre e ovunque ente *dell'essere*, dove il genitivo va pensato come *genitivus subiectivus*. È comunque con cautela che parliamo di un genitivo in riferimento a oggetto e soggetto, giacché a loro volta questi termini – soggetto e oggetto –

sono già il prodotto di una specifica caratterizzazione dell'essere. Chiaro è soltanto il fatto che nel caso sia dell'essere dell'ente sia dell'ente dell'essere si tratta ogni volta di una differenza.

Ne deriva che noi pensiamo l'essere in modo aderente alla cosa solo se lo pensiamo nella differenza dall'ente, e quest'ultimo nella differenza dall'essere. Soltanto così la differenza balza propriamente agli occhi. Se però tentiamo di rappresentarla ci troviamo subito indotti a concepire la differenza come una relazione che il nostro rappresentare ha aggiunto sia all'essere che all'ente. È così che la differenza (*Differenz*) viene ridotta a una distinzione (*Distinktion*), cioè a un artificio del nostro intelletto.

Ora, però, supponendo per un istante che la differenza sia un'aggiunta del nostro rappresentare, sorge allora la domanda: «Un'aggiunta a che cosa?». Si risponde: «All'ente». Bene. Ma che cosa significa «l'ente»? Che cosa significa, se non «qualcosa che è»? In tal modo, però, collochiamo la presunta aggiunta, la rappresentazione della differenza, in seno all'essere. Viceversa, anche «essere» significa «essere, che è *ente*». Proprio là dove do-

vremmo essere soltanto noi a introdurre la differenza come presunta aggiunta incontriamo sempre già l'ente e l'essere nella loro differenza. Accade qui come nella fiaba della lepre e del porcospino dei fratelli Grimm: «Ick bünn all hier».<sup>1</sup> Questo singolare stato di fatto, che l'ente e l'essere vengono già sempre preliminarmente trovati a partire dalla differenza e nella differenza, potrebbe essere clamorosamente frainteso, quindi spiegato così: il nostro pensiero rappresentativo è strutturato e organizzato in modo tale che – per così dire al di sopra della propria testa pur essendone il prodotto – ovunque, tra l'ente e l'essere, installa *a priori* la differenza. Riguardo a questa spiegazione all'apparenza illuminante, ma anche sbrigativa, ci

1. [«Sono già qui!»: così grida ogni volta, attendendola alla fine del percorso, il porcospino alla lepre che ha sfidato in una gara di corsa. In realtà il porcospino, per vincere la scommessa, si è accordato con la sua compagna, in tutto e per tutto identica a lui, sicché i due porcospini aspettano sempre la lepre ciascuno a uno dei due estremi del percorso, gridandole incontro «Sono già qui!» e invitandola ogni volta a ripetere a ritroso la gara, con lo stesso esito, poiché la lepre crede che il suo sfidante sia uno solo. Da ultimo la lepre muore stremata, e i due porcospini si godono il premio pattuito].

sarebbe molto da dire, e ancor più da domandare, anzitutto questo: «Da dove prende origine il “fra”, il “frammezzo” (*das “Zwischen”*) entro cui la differenza dev'essere, per così dire, inserita?».

Lasciamo perdere congetture e spiegazioni, e badiamo piuttosto a quanto segue: ovunque e in ogni momento, nella cosa del pensiero e nell'ente in quanto tale, ci troviamo di fronte ciò che prende il nome di differenza, e in modo talmente ovvio che in un primo momento non prendiamo minimamente atto di questo dato di fatto così com'è, e nulla ci costringe a farlo. Il nostro pensiero è libero di lasciare non pensata la differenza oppure di ripensarla espressamente in quanto tale. Nondimeno, questa libertà non vale in tutti i casi, giacché all'improvviso può accadere che il pensiero si trovi chiamato a rispondere alla domanda: «Che cosa vuol dire insomma questo essere di cui si parla tanto?». Se poi l'essere si mostra subito come «essere di...», dunque nel genitivo della differenza, allora la domanda così posta, in termini più aderenti alla cosa, suona: «Che cosa ne pensate della differenza, se sia l'essere che l'ente, sempre ciascuno a suo modo, compaiono *a partire*

dalla differenza?». Per rispondere adeguatamente a tale domanda dobbiamo anzitutto portarci in uno «stare di fronte» alla differenza che sia conforme a essa. A sua volta, questo stare di fronte ci si apre se compiamo il passo indietro, dato che solo e anzitutto in virtù del dis-allontanamento (*Ent-Fernung*) che esso comporta si dà il vicino (*das Nahe*) in quanto tale, cioè la vicinanza (*die Nähe*) giunge a risplendere per la prima volta. Grazie al passo indietro lasciamo libera la cosa del pensiero – l'essere come differenza – in uno stare di fronte, il quale può di per sé rimanere assolutamente privo di oggetto (*gegenstandslos*).

Senza mai perdere di vista la differenza, ma al tempo stesso già liberandola, tramite il passo indietro, in ciò che è da-pensare, possiamo dire: «Essere dell'ente» significa «essere, il quale è l'ente». Lo «è» parla qui in modo transitivo, che indica il «passare» (*übergehen*). Qui dunque l'essere è essenzialmente nella modalità di un passaggio (*Übergang*) all'ente. Tuttavia non è che l'essere, abbandonando il suo luogo, si trasferisca nell'ente, come se l'ente, dapprima privo di essere, potesse in un secondo momento esserne investito. L'essere passa-verso (qualco-

sa), si tramanda, svelando, a (qualcosa) – un qualcosa che solo grazie a tale tramandamento (*Überkommenis*) adviene (*ankommt*) in quanto alcunché di svelato a partire da se stesso. Avvento (*Ankunft*) significa: celarsi-salvarsi nella svelatezza (*sich bergen in Unverborgenheit*), presentarsi durevolmente come celati-salvati – essere enti.

L'essere si mostra come il tramandamento che svela. L'ente in quanto tale appare nella modalità dell'avvento che si cela-salva nella svelatezza.

L'essere nel senso del tramandamento che svela, e l'ente in quanto tale nel senso dell'avvento che si cela-salva, sono essenzialmente come i distinti (*die Unterschiedenen*) a partire dallo Stesso, cioè dalla differenza (*Unter-Schied*). È solo tale differenza che anzitutto assegna e tiene distinto il « frammezzo » in cui tramandamento e avvento sono mantenuti l'uno di fronte all'altro, cioè portati a divergere l'uno dall'altro e a volgersi l'uno all'altro (*auseinander-zueinander getragen sind*). In quanto differenza di tramandamento e avvento, la differenza di essere ed ente è la svelante-celante-salvante di-vergenza (*der entbergend-bergende Austrag*)<sup>1</sup>

1. [Nel lessico heideggeriano *Austrag* assume il si-

di entrambi. Nella di-vergenza domina la radura di ciò che, nascondendo, si chiude – un dominare che assegna il divergere-e-volgersi reciproco (*das Aus- und Zueinander*) di tramandamento e avvento. Tentando di pensare a fondo la differen-

gnificato di «divergenza», oltre che di «conclusione», «dirimere» e «decisione» (si veda sopra, p. 59). Come termine filosofico specifico, pensato quale calco del greco διαφορά, è impiegato per caratterizzare la differenza di essere ed ente: «La distinzione (*Unterscheidung*) come “differenza” (*“Differenz”*) significa che sussiste una divergenza (*Austrag*) tra essere ed ente» (*Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1994, p. 705). Nello stesso passo si dice anche che essere ed ente sono «di-vergenti l’uno dall’altro» (*aus-einander-getragen*). Nondimeno, in linea con il ragionamento sviluppato da Heidegger in *La struttura onto-teo-logica della metafisica*, per *Austrag* si è adottata la scrittura «di-vergenza», per accentuare il doppio movimento circolare che vede essere ed ente non solo «divergere» (lat. *devergere*, comp. di *de-* e *vergere*), cioè allontanarsi, discostarsi, differenziarsi, ma anche al tempo stesso «volgersi (lat. *vergere*: “essere rivolto”, “dirigersi”, “tendere”) l’uno verso l’altro», ossia convergere reciprocamente, secondo la definizione fornita dallo stesso Heidegger: «La di-vergenza (*Austrag*) è un movimento circolare (*ein Kreisen*), ovvero il ruotare l’uno intorno all’altro (*umeinanderkreisen*) di essere ed ente» (si veda sotto, p. 92)].

za in quanto tale non la facciamo scomparire, bensì la seguiamo nella sua provenienza essenziale. Camminando alla volta di tale provenienza, pensiamo la divergenza di tramandamento e avvento. È la cosa del pensiero, pensata ora di un passo indietro in modo più aderente alla cosa stessa: l'essere pensato a partire dalla differenza.

Circa quanto abbiamo detto della cosa del pensiero è necessario aprire qui una parentesi, proponendo un'osservazione che richiede sempre di nuovo la nostra attenzione. Quando diciamo «l'essere» utilizziamo la parola nel senso generale più ampio e indeterminato. Tuttavia, per il solo fatto di parlare in termini così generali abbiamo già pensato l'essere in una maniera inadeguata, lo abbiamo cioè rappresentato in un modo in cui esso – l'essere – non si dà mai. Il modo in cui la cosa del pensiero – l'essere – si comporta rimane un fatto unico nel suo genere, sicché la nostra maniera abituale di pensare, in un primo momento, può chiarirlo sempre solo in modo insufficiente. Tentiamo di farlo con un esempio (*Beispiel*), tenendo presente che all'interno dell'ente non si dà mai un *Beispiel*, un «giocare-presso» l'essenza dell'es-

sere, probabilmente perché tale essenza è essa stessa il gioco (*Spiel*).<sup>1</sup>

Per caratterizzare la generalità di ciò che è generale Hegel menziona una volta il caso seguente:<sup>2</sup> un tale vorrebbe acquistare frutta in un negozio. Chiede della frutta. Gli si porgono mele, pere, poi pesche, ciliegie, uva. Ma l'acquirente rifiuta tutto ciò che gli si dà. Però vorrebbe a ogni costo avere della frutta. Ora, non v'è dubbio che ciò che gli si è offerto *sia*, ogni volta, frutta, ma è evidente che «frutta» da acquistare non ce n'è.

Infinitamente più impossibile è rappresentare «l'essere» come il generale relativo all'ente corrispettivo. C'è «essere» ogni volta soltanto in questa o in quella caratterizzazione destinale (*geschickliche Prägung*): Φύσις, Λόγος, Ἔν, Ἰδέα, Ἐνέργεια, sostanzialità, oggettività, soggettività, volontà, volontà di potenza, volontà di volontà. Ma tutte queste caratterizzazioni conformi al destino non sono – come le

1. [Heidegger gioca qui con la parola *Beispiel*, che significa «esempio», ma che alla lettera può significare anche «giocare» (*spielen*) «presso» (*bei*) qualcosa].

2. [G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., vol. I, par. 13, p. 18].

mele, le pere e le pesche – esposte in bell'ordine sul banco di vendita della rappresentazione storiografica.

Ma non abbiamo sentito parlare dell'essere inserito nell'ordine storico e nella sequenza del processo dialettico pensato da Hegel? Certamente. Anche in questo caso, però, l'essere si dà soltanto in quel rado (*das Lichte*) che si è diradato (*sich gelichtet hat*) per il pensiero di Hegel. Ciò significa: il modo in cui l'essere si dà si determina di volta in volta esso stesso in base alla modalità del suo diradarsi. Tuttavia tale modalità è conforme al destino, è cioè una caratterizzazione di volta in volta epocale, che dispiega per noi la sua essenza come tale solo se la lasciamo libera nel già-stato (*das Gewesen*) che le è proprio. Noi perveniamo nella vicinanza di ciò che è conforme al destino solo grazie alla repentinità dell'attimo di un rammemorare (*Andenken*). Ciò vale anche per l'esperienza del modo in cui viene di volta in volta coniata la differenza tra essere ed ente, cui corrisponde un'interpretazione di volta in volta corrispettiva dell'ente in quanto tale. Ciò vale soprattutto anche per il nostro tentativo di ripensare – compiendo il passo indietro dalla dimenticanza della

differenza come tale – alla differenza in quanto di-vergenza fra tramandamento svelante e avvento che si cela-salva. In verità, a un più attento ascolto, appare chiaro che, parlando di di-vergenza, già lasciamo pervenire alla parola il già-stato, nella misura in cui ripensiamo lo svelare e il celare-salvare, il passaggio (la trascendenza) e l'avvento (l'essere presente [*Anwesen*]). Forse, con questa localizzazione della differenza tra essere ed ente nella di-vergenza in quanto luogo che precede (*Vorort*) la sua essenza, viene in luce addirittura qualcosa di molto comune, che attraversa completamente il destino dell'essere dall'inizio fino al suo compimento. Resta tuttavia difficile dire come sia da pensare l'esser-comune di questo qualcosa, se non si tratta né di un alcunché di generale valido per tutti i casi, né di una legge che assicura la necessità di un processo nel senso della dialettica.

L'unica cosa che importa adesso, per lo scopo che ci siamo proposti, è verificare la possibilità di pensare la differenza in quanto di-vergenza in modo tale che diventi più chiaro in che misura la struttura onto-teologica della metafisica abbia la sua provenienza essenziale in quella di-vergenza che

dà inizio alla storia della metafisica e ne domina le epoche, e che tuttavia resta ovunque occultata *in quanto* di-vergenza, rimanendo così dimenticata in una dimenticanza che, a sua volta, sottrae se stessa.

Per facilitare tale verifica pensiamo a fondo l'essere, e in esso la differenza, e in questa la di-vergenza, a partire dalla caratterizzazione dell'essere in virtù della quale esso si è diradato come Λόγος, cioè come fondamento. Nel tramandamento svelante, l'essere si mostra come il lasciar-stare-dinanzi ciò che avviene (*das Vorliegenlassen des Ankommenden*), ossia come il fondare nei molteplici modi del portare fuori-e-dinanzi (*her- und vorbringen*). L'ente in quanto tale, cioè l'avvento che si cela-salva nella svelatezza, è il fondato che, in quanto fondato – quindi in quanto prodotto – a suo modo fonda, ovvero produce, cioè causa. In quanto tale, la di-vergenza tra ciò che fonda e ciò che è fondato non si limita a tenere distinti i due termini, ma li mantiene rivolti l'uno all'altro. I divergenti (*die Auseinandergetragenen*) sono serrati nella di-vergenza in modo tale che non solo l'essere, in quanto fondamento, fonda l'ente, ma anche l'ente, a sua volta – e a modo suo – fonda l'essere, lo causa. L'en-

te può fare ciò solo in quanto esso «è» la pienezza dell'essere, cioè in quanto è l'ente più essente (*das Seiendste*).

La nostra meditazione raggiunge qui un contesto problematico stimolante. L'essere è essenzialmente in quanto Λόγος nel senso del fondamento, cioè del lasciar-stare-dinanzi. Il medesimo Λόγος, in quanto raccolta (*Versammlung*), è ciò che unifica, lo "Ev. Nondimeno, questo "Ev è duplice: da un lato è l'Uno unificante nel senso di ciò che è ovunque il primo e, quindi, il più generale; dall'altro esso è nel contempo l'Uno unificante nel senso di ciò che è supremo (Zeus). Il Λόγος raccoglie fondando (*gründend*) ogni cosa in ciò che è generale, e raccoglie dando fondazione (*begründend*) a ogni cosa a partire da ciò che è unico. Il fatto poi che il medesimo Λόγος celi-salvi entro di sé la provenienza essenziale della caratterizzazione dell'essenza del linguaggio, determinando così il modo in cui il dire si presenta come un dire logico in senso lato, può essere notato qui solo di sfuggita.

Nella misura in cui l'essere è essenzialmente come essere dell'ente, come differenza e come di-vergenza, perdurano il divergere-e-volgersi reciproco del fondare (*gründen*) e del dare fondazione (*begründen*): l'essere

fonda l'ente, e l'ente – in quanto è l'ente più essente – dà fondazione all'essere. L'uno si tramanda all'altro, l'uno adviene nell'altro. Tramandamento e avvento appaiono riflettendosi scambievolmente l'uno nell'altro. Detto a partire dalla differenza, ciò significa: la di-vergenza è un movimento circolare (*ein Kreisen*), ovvero il ruotare l'uno intorno all'altro (*umeinanderkreisen*) di essere ed ente. Entro la radura della di-vergenza il fondare stesso appare come qualcosa che è, dunque come qualcosa che, in quanto ente, esige anch'esso la rispettiva fondazione da parte dell'ente, vale a dire l'essere-causato e, precisamente, l'essere-causato dalla causa suprema.

Nella storia della metafisica uno dei documenti classici a questo proposito è costituito da un testo poco noto di Leibniz, che chiamiamo in breve *Le 24 tesi della metafisica* (Gerh., *Phil.*, VII, 289 sgg.; cfr. *Der Satz vom Grund*, 1957, pp. 51 sgg.).<sup>1</sup>

1. [G.W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, a cura di C.I. Gerhardt, 7 voll., Weidmann, Berlin, 1875-1890, vol. VII, pp. 289-91 (il breve scritto, redatto in latino, è privo di titolo e tratta delle «Tesi capitali della filosofia di Leibniz»). Cfr. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1957, pp. 51 sgg.; trad. it. di G. Gurisatti e F. Volpi, *Il principio di*

La metafisica corrisponde all'essere in quanto Λόγος, quindi, nel suo tratto principale, essa è ovunque una «logica», però una logica che pensa l'essere dell'ente, vale a dire una logica che si determina a partire dal differente della differenza: onto-teo-logica.

Pensando l'ente come tale nella sua totalità, la metafisica lo rappresenta puntando lo sguardo sul differente della differenza, senza prestare attenzione invece alla differenza in quanto differenza.

Il differente si mostra come l'essere dell'ente in ciò che è generale, e come l'essere dell'ente in ciò che è supremo.

Poiché l'essere appare come fondamento, l'ente è il fondato. Ciò non toglie però che l'ente supremo sia ciò che dà fondazione nel senso della causa prima. Se la metafisica pensa l'ente guardando al suo fondamento che è comune a ogni ente in quanto tale, allora essa è una logica intesa come onto-logica. Se invece la metafisica pensa l'ente in quanto tale nella sua totalità, cioè guardando all'ente supremo che dà fondazione a ogni cosa, allora essa è una logica intesa come teo-logica.

*ragione*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1991, pp. 52 sgg.].

Poiché il pensiero della metafisica rimane coinvolto nella differenza (non pensata in quanto tale), si ha che la metafisica – a partire dall'unità unificante della di-vergenza – è al tempo stesso in modo unitario ontologia e teologia.

La struttura onto-teologica della metafisica nasce dall'imporsi (*walten*) della differenza, la quale mantiene e garantisce il divergere-e-volgersi reciproco tra l'essere in quanto fondamento e l'ente in quanto fondato-fondante – un compito difficile, questo, che è la di-vergenza stessa a realizzare.

Ciò che parla in questo modo rinvia il nostro pensiero a un ambito per esprimere il quale le parole-guida della metafisica, «essere» ed «ente», «fondamento» e «fondato», non bastano più. Ciò che queste parole nominano – ciò che la modalità di pensiero da esse guidata rappresenta – è infatti il differente che nasce dalla differenza, una differenza la cui provenienza non si lascia più pensare entro l'orizzonte della metafisica.

Lo sguardo gettato nella struttura onto-teologica della metafisica indica una possibile via per rispondere – in base all'essenza della metafisica – alla domanda: «Com'è che il dio fa la sua comparsa nella filosofia?».

Il dio fa la sua comparsa nella filosofia in virtù della di-vergenza che noi, in un primo momento, pensiamo come il luogo che precede l'essenza della differenza tra essere ed ente. La differenza traccia le linee fondamentali del piano nella costruzione dell'essenza della metafisica. La di-vergenza appor-ta e assegna l'essere in quanto fondamento pro-ducendo lì dinanzi (*her-vor-bringender Grund*), fondamento che, a sua volta, a partire da ciò che ha fondato, necessita della fondazione che gli è adeguata, cioè della causazione (*Verursachung*) da parte della cosa più originaria (*die ursprünglichste Sache*). Quest'ultima è la causa (*Ursache*) intesa come *causa sui*. È questo il nome appropriato per il dio nella filosofia. A un dio simile l'uomo non può rivolgere preghiere né può offrire sacrifici. Dinanzi alla *causa sui* l'uomo non può cadere devotamente in ginocchio né può suonare e danzare.

Di conseguenza, il pensiero senza-dio (*das gott-lose Denken*), che deve rinunciare al dio della filosofia – cioè al dio come *causa sui* –, è forse più vicino al dio divino. Il che, in questo caso, significa soltanto: questo pensiero è libero per tale dio più di quanto la onto-teo-logica non sia disposta ad ammettere.

Possa quest'ultima osservazione gettare una debole luce sulla via verso cui si sta incamminando un pensiero che compie il passo indietro: indietro dalla metafisica all'essenza della metafisica, indietro dalla dimenticanza della differenza in quanto tale al destino del sottraentesi occultamento della di-vergenza.

Nessuno può sapere se e quando, dove e come questo passo del pensiero possa dispiegarsi in una via, un cammino, una costruzione di via autentici (utilizzati nell'evento [*Ereignis*]). Potrebbe darsi invece che il dominio della metafisica vada piuttosto consolidandosi, in particolare nella forma della tecnica moderna e dei suoi imprevedibili frenetici sviluppi. Potrebbe anche darsi che tutto ciò che emerge lungo la via del passo indietro venga soltanto sfruttato ed elaborato a modo suo dall'insopprimibile metafisica come risultato di un pensiero rappresentativo.

In tal modo il passo indietro rimarrebbe anch'esso incompiuto, così come non percorsa resterebbe la via che esso apre e indica. Simili riflessioni si impongono facilmente, ma appaiono marginali se confrontate con una difficoltà completamente diversa che il passo indietro deve superare.

La difficoltà sta nel linguaggio. Le nostre lingue occidentali sono, ciascuna in modo diverso, lingue del pensiero metafisico. Se l'essenza delle lingue occidentali sia caratterizzata in sé in termini esclusivamente metafisici – e sia quindi definitivamente plasmata dalla onto-teo-logica –, oppure se queste lingue custodiscano altre possibilità del dire, il che significa, al tempo stesso, del non-dire dicente (*das sagende Nichtsagen*) – tutto ciò è un problema che deve restare aperto. Fin troppo spesso, durante le esercitazioni del nostro seminario, è emersa la difficoltà cui il dire pensante rimane esposto. La piccola parola «è», che parla ovunque nella nostra lingua, e dice dell'essere anche quando non viene espressamente pronunciata, contiene – a partire dallo ἔστιν γὰρ εἶναι di Parmenide fino all'«è» della proposizione speculativa di Hegel e alla dissoluzione dell'«è» in una posizione (*Setzung*) da parte della volontà di potenza in Nietzsche – l'intero destino dell'essere.

Prendere atto di questa difficoltà che ci proviene dal linguaggio dovrebbe preservarci dal coniare affrettatamente il linguaggio del pensiero da noi qui tentato in una terminologia spicciola, per parlare

già domani della «di-vergenza», invece di dedicare tutti i nostri sforzi al ripensamento approfondito di quanto abbiamo detto. Ciò che è stato detto, infatti, lo si è detto in un seminario. Come indica la parola, un seminario è un luogo e un'occasione per spargere qua e là un seme, un granello di pensiero meditativo (*Nachdenken*) che prima o poi, una volta o l'altra, a modo suo, potrà schiudersi e dare frutti.

## RIFERIMENTI

Riguardo al tentativo di pensare la cosa (*das Ding*) cfr. *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954, pp. 163-81, terza ediz. 1967, parte II, pp. 37-55 [M. Heidegger, *Gesamtausgabe* (GA), Klostermann, Frankfurt a. M., vol. VII, 2000, pp. 165-87; trad. it. *La cosa*, in M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, 1976, pp. 109-24]. La conferenza su *La cosa* è stata pronunciata per la prima volta nell'ambito di un ciclo di conferenze intitolato *Sguardo in ciò che è* nel dicembre 1949 a Brema e nella primavera del 1950 alla Bühlerhöhe [GA, vol. LXXIX, 1994, pp. 5-21; trad. it. di G. Gurisatti, *La cosa*, in M. Heidegger, *Conferenze di Brema e Friburgo*, a cura di P. Jaeger, ediz. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2002, pp. 21-43].

Riguardo all'interpretazione della tesi di Parmenide cfr. *Vorträge und Aufsätze*, cit., pp. 231-56 [GA, vol. VII, pp. 235-61; trad. it. cit., pp. 158-75 (*Moira*)].

Riguardo all'essenza della tecnica moder-

na e della scienza dell'età moderna cfr. *Vorträge und Aufsätze*, cit., pp. 13-70 [GA, vol. VII, pp. 5-65; trad. it. cit., pp. 5-44 (*La questione della tecnica e Scienza e meditazione*)].

Riguardo alla determinazione dell'essere in quanto fondamento cfr. *Vorträge und Aufsätze*, cit., pp. 207-29 [GA, vol. VII, pp. 211-34; trad. it. cit., pp. 141-57 (*Logos*)] e *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1957 [GA, vol. X, 1997; trad. it. di G. Guriatti e F. Volpi, *Il principio di ragione*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1991].

Riguardo alla localizzazione della differenza cfr. *Was heißt Denken?*, Niemeyer, Tübingen, 1954 [GA, vol. VIII, 2002; trad. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, *Che cosa significa pensare?*, 2 voll., SugarCo, Milano, 1978-1979] e *Zur Seinsfrage*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1956 [trad. it. di F. Volpi, *La questione dell'essere*, in M. Heidegger, *Segnavia*, a cura di F.-W. von Herrmann, ediz. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1987, pp. 335-74 (GA, vol. IX, 1976, pp. 385-426)].

Riguardo all'interpretazione della metafisica di Hegel cfr. *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1950, pp. 105-92 [trad. it. di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1968, pp. 103-90 (*Il concetto hegeliano di esperienza*) (GA, vol. V, 1977, pp. 115-208)].

Solo tornando con il pensiero a quanto esposto nel presente scritto e alle pubblicazioni qui elencate v'è un altro testo che, pur parlando ovunque solo per cenni, diventa un possibile punto di partenza per un confronto con la cosa del pensiero: *Brief über den Humanismus*, Francke, Bern, 1947 [trad. it. di F. Volpi, *Lettera sull'«umanismo»*, in M. Heidegger, *Segnavia*, cit., pp. 267-315 (GA, vol. IX, pp. 313-64)].

«Quando il pensiero, chiamato da una questione, la segue, durante il cammino può accadergli di mutare. Per questo è consigliabile, qui di seguito, prestare attenzione alla via, e meno al contenuto». Con queste parole si apre il primo dei testi raccolti in *Identità e differenza*, preziose testimonianze di due conferenze tenute nel 1957, in cui Heidegger dà alla propria speculazione una forma meno didattica che nei corsi universitari, ma anche meno esoterica che nei trattati.

Nel celebre *Il principio di identità* viene indicata l'opportunità di «staccarsi dall'atteggiamento del pensiero rappresentativo», compiendo un «salto» al di fuori del principio di identità e della metafisica che su di esso si fonda per lanciarsi nell'abisso dell'Evento, in cui uomo ed essere co-appartengono.

In *La struttura onto-teologica della metafisica*, attraverso un serrato colloquio con Hegel, ed espe-  
rendo «nella loro autentica importanza termini ormai usurati come "ontologia", "teologia", "onto-teologia"», Heidegger esorta a fare il «passo indietro» che ci trasferisca «dalla metafisica all'essenza della metafisica». Un passo indietro che preparerebbe quel contromovimento di pensiero in grado di sottrarre l'uomo al nichilismo della tecnica: «Ciò che è stato detto lo si è detto in un seminario. Come indica la parola, un seminario è un luogo e un'occasione per spargere qua e là un seme, un granello di pensiero meditativo che prima o poi, una volta o l'altra, a modo suo, potrà schiudersi e dare frutti».

*A cura di Giovanni Gurisatti.*

€ 10,00

ISBN 978-88-459-2449-1



9 788845 924491