



# UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI PADOVA

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova  
Dipartimento di Filosofia

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN : FILOSOFIA  
INDIRIZZO: FILOSOFIA TEORETICA E  
PRATICA  
CICLO: XX

**IDENTITÀ E DIFFERENZA.  
HEIDEGGER, HEGEL E L'ALTRO INIZIO DEL PENSIERO.**

**Direttore della Scuola:** Ch.mo Prof. Enrico BERTI

**Supervisore:** Ch.mo Prof. Luca ILLETTERATI

**Dottorando:** Emanuele LAGO

## ESPOSIZIONE RIASSUNTIVA

La presente ricerca intende analizzare la riflessione heideggeriana sul senso dell'essere e il suo tentativo di oltrepassare la metafisica occidentale. Intende farlo mostrando che per la filosofia di Heidegger è decisivo il rapporto con l'idealismo di Schelling e Hegel. Lo è tanto per quel che riesce a portare all'esplicito in Schelling, quanto per quel che non riesce a portare all'esplicito in Hegel.

Quel che porta all'esplicito in Schelling è il ritrarsi dell'essere come essenziale alla sua semantica fondamentale (al suo essere fondamento dell'ente). Esso è decisivo perché è ciò in base al quale Heidegger opera il suo tentativo di oltrepassare la metafisica.

Quel che non porta all'esplicito in Hegel è l'intreccio semantico degli opposti che anima la dialettica. Esso è decisivo perché proprio per l'indietreggiare di fronte a questo intreccio (che Heidegger sfiora soltanto nella nozione di "vibrazione dell'essere" presente nei *Beiträge*) il suo oltrepassamento della metafisica finisce per essere un mero ribaltamento della metafisica e quindi un irretimento in quella stessa metafisica che vorrebbe oltressare. Esso è cioè decisivo perché decide il fallimento del tentativo heideggeriano di portarsi oltre la metafisica.

## ABSTRACT

The aim of this study is to analyse the sense of Being in Heidegger's philosophy and his attempt to go beyond western metaphysics. In order to do that, it considers the relationship between Heidegger, on one hand, and Schelling and Hegel, on the other hand. This relationship is crucial both for what Heidegger is able to make explicit in Schelling's philosophy, and for what he's not able to make explicit in Hegel's philosophy.

What he makes explicit in Schelling's philosophy is the fact that Being, according to its own nature, hides itself. On the grounds of this nature of Being Heidegger tries to go beyond metaphysics.

What he doesn't make explicit in Hegel's philosophy is the sense of his dialectic's semantic interlacement. Because of this, Heidegger's attempt to go beyond metaphysics reveals itself to be a mere reversal of metaphysics. That is to say, a mere inability to go really beyond it. It is because Heidegger doesn't understand the essence of Hegel's dialectic that his overcoming of metaphysics fails.

## INDICE

Intoduzione	p. 8
I. ΑΛΗΘΕΙΑ. IL PRIMO INIZIO, L'ALTRO INIZIO E L'IDEALISMO SPECULATIVO	p. 14
1. IL PRIMO PENSIERO INIZIALE E L'ALTRO INIZIO	p. 15
2. L'INIZIO COME NEGAZIONE ORIGINARIA	p. 20
3. ΑΛΗΘΕΙΑ	p. 27
4. ΛΗΘΗ	p. 35
5. L'ALTRO INIZIO E L'IDEALISMO TEDESCO. L'ARTICOLAZIONE DELL'INDAGINE	p. 41
6. L'ALTRO INIZIO E L'IDEALISMO TEDESCO. LE LINEE PRINCIPALI DELLA LETTERATURA CRITICA	p. 45
II. "CIÒ CHE IN DIO NON È <i>LUI STESSO</i> "	p. 53
1. HEGEL E L'ΑΛΗΘΕΙΑ COME SAPERE ASSOLUTO	p. 54
2. "IL TRATTATO CHE SCUOTE LA <i>LOGICA</i> DI HEGEL PRIMA ANCORA DELLA SUA APPARIZIONE!"	p. 60
3. "CIÒ CHE IN DIO NON È <i>LUI STESSO</i> "	p. 62
4. IL NAUFRAGIO DI SCHELLING. L'ALTRO INIZIO	p. 67

III. IL SIGNIFICATO DELL' <i>EREIGNIS</i> : L' <i>ERZITTERUNG</i> E L' INDIETREGGIARE DI HEIDEGGER	p. 73
1. RIPRESA	p. 74
2. IL SENSO AUTENTICO DELL' ESSERE: L' <i>EREIGNIS</i>	p. 79
3. VERSO IL CENTRO DELL' <i>EREIGNIS</i> : IL PARAGRAFO 226 DEI <i>BEITRÄGE</i>	p. 85
4. IL CENTRO DELL' <i>EREIGNIS</i> : L' <i>ERZITTERUNG</i> E L' INTRECCIO SEMANTICO DEGLI OPPOSTI	p. 90
5. tò a-tó: L' INDIETREGGIARE DI HEIDEGGER	p. 95
IV. LA DIALETTICA DI HEGEL E L' INTRECCIO ORIGINARIO	p. 108
1. LA PRIMA TRIADE DELLA <i>SCIENZA DELLA LOGICA</i> : HEGEL E PARMENIDE	p. 109
2. LA PRIMA TRIADE DELLA <i>SCIENZA DELLA LOGICA</i> . LA CRITICA DI SCHELLING E DI HEIDEGGER	p. 118
3. LA PRIMA TRIADE DELLA <i>SCIENZA DELLA LOGICA</i> . L' ELEMENTO DIALETTICO	p. 125
4. "LA VERITÀ DELL' ESSERE È L' ESSENZA"	p. 131
5. "QUEL CHE VERAMENTE NELLA CONTRADDIZIONE CADE GIÙ"	p. 139
6. GENTILE E LA RIFORMA DELLA DIALETTICA DI HEGEL	p. 143
7. L' INTRECCIO ORIGINARIO. OLTRE L' IDENTITÀ E LA CONTRADDIZIONE	p. 147
8. L' INTRECCIO DELL' INTRECCIO E DEL NON INTRECCIO	p. 150

IV. IL NAUFRAGIO DI HEIDEGGER	p. 154
1. “NESSUN CONTROMOVIMENTO”	p. 155
2. “(MAI) L’ESSERE È ESSENZIALMENTE SENZA L’ENTE”	p. 160
3. L’ALTRO INIZIO È UN “IRRETIMENTO NELLA STESSA COSA”.	
IL NAUFRAGIO DI HEIDEGGER	p. 166
 BIBLIOGRAFIA	 p. 170

Ringrazio sinceramente il prof. Illetterati per l'intelligenza e la sensibilità con cui ha seguito la stesura di questo lavoro.

## INTRODUZIONE

L'inizio del paragrafo 90 dei *Beiträge zur Philosophie* di Heidegger recita così: “Come sono pochi quelli che comprendono la ‘negazione’, e quanto raramente anche costoro la capiscono”<sup>1</sup>. *Nel suo senso originario, la negazione è l'originario stesso. Questo non significa che l'originario sia qualcosa di negativo, ma che l'originario si semantizza come negazione originaria del proprio altro.*

Nel dire di Parmenide la negazione originaria viene portata esplicitamente alla luce come tale. Come tale, essa è l'opposizione dell'essere al non essere. Ma nel dire di Parmenide non solo la negazione originaria viene saputa in quanto tale, ossia in quanto negazione del proprio altro da parte dell'essere; viene anche stabilito, e in modo determinante per l'intero sviluppo del pensiero occidentale, *il senso fondamentale di tale negazione*. Viene stabilito che la negazione sia fondamentalmente una esclusione assoluta, sì che l'essere, che secondo tale negazione si semantizza, è nella misura in cui esclude assolutamente il suo altro (il quale, proprio per questa assoluta esclusione, assolutamente non è). *Nel dire di Parmenide viene cioè stabilito che il negare il proprio altro è l'esclusione del passaggio nel proprio altro: “Infatti questo non potrà mai imporsi: che siano le cose che non sono” (fr. 7)*<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1989), trad. it. a cura di A. Iadicicco, *Contributi alla filosofia (Dall'Evento)*, Adelphi, Milano, 2007, par. 90.

<sup>2</sup> Nelle citazioni dei frammenti dei presocratici si segue la numerazione di H. Diels e W. Kranz, mentre la traduzione spesso si discosta da quella proposta da A. Lami ne *I Presocratici*, Rizzoli, Milano, 1991.



*È a partire da questo senso assolutamente escludente del negare (a cui diamo il nome di logica di Parmenide) che il pensiero occidentale pensa la natura includente della negazione. La negazione mostra infatti di essere affermatrice quel che nega. Al negare appartiene cioè di affermare e far essere il negato (in *Essere e negazione* Sasso parla appunto di negazione “ontologizzante”<sup>3</sup>). Che questa valenza includente della negazione sia pensata a partire dal senso parmenideo della negazione come assoluta esclusione vuol dire che, *all’interno del pensiero occidentale, la natura includente della negazione dell’altro da sé è pensata in modo da evitare che essa smentisca la natura assolutamente escludente. Da evitare cioè che si determini una aporetica affermazione dell’assolutamente escluso. Questa aporia (l’“aporia del nulla”) viene evitata se la natura includente si dispone secondo la natura assolutamente escludente. Se essa è su quest’ultima retta e fondata.**

Questo accade nella misura in cui quell’altro che la negazione include nell’atto del negarlo è esso stesso; è un determinato modo d’essere, un essente. Come ente esso è secondo il senso che all’essere è dato dal momento escludente della negazione assolutamente considerato. *Il problema di pensare il momento includente del negare come non inficiante quello assolutamente escludente è lo stesso problema di pensare il momento assolutamente escludente della negazione originaria come fondamento del momento includente. E questo è il problema di pensare l’essere (l’Uno) come fondamento dell’ente (i molti).*

Come vedremo nel primo capitolo, agli occhi di Heidegger è questa la problematica che anima la filosofia occidentale fin dal suo “primo inizio” (avvenuto, oltre che con Parmenide, con Anassimandro ed Eraclito), cioè ancor prima del Sofista di Platone. *Il che significa che per Heidegger la filosofia occidentale nasce agitata dall’“aporia del nulla” e dal suo risolvimento inteso nei termini della fondazione della natura includente del negare sulla sua natura assolutamente escludente.*

---

<sup>3</sup> G. Sasso, *Essere e negazione*, Morano, Napoli, 1987, cap. III.

All'interno di questo problema si sviluppano la riflessione heideggeriana sull'originario e il suo tentativo di oltrepassare la vicenda metafisica del "primo inizio" per aprire un "altro inizio del pensiero", all'analisi dei quali la presente ricerca è dedicata. Che essi si sviluppino all'interno di questo problema significa innanzitutto che l'indagine di Heidegger sulla semantica dell'originario, indagine che costituisce il compito primo dei *Beiträge*, viene condotta, del tutto consapevolmente, all'interno della convinzione che il negare secondo cui l'essere si semantizza sia un escludere assoluto e che su questa base debba essere compresa la valenza includente della negazione. Quel che dunque Heidegger si propone di fare oltrepassando la metafisica non è mettere in discussione questa impostazione del rapporto tra momento escludente e momento includente del negare, è piuttosto mettere in discussione l'interpretazione che di questo rapporto la metafisica fornisce. *Egli si propone di metterla in discussione per quel tanto che la metafisica non è fedele alla natura fondante dell'essere e non la testimonia autenticamente.*

Per Heidegger, infatti, la metafisica non riesce a tener in vista, nella sua considerazione dell'essere come fondamento dell'ente, che, proprio perché fonda e dà vita all'ente, la semantica dell'essere è come tale irriducibile all'articolazione delle differenze tra gli enti. Essendo ciò che consente all'ente di esporsi nei suoi differenti modi, l'essere non può essere posto all'interno della dimensione dei differenti, ma è essenzialmente da essa presupposto senza poter in essa essere risolto. *È lo stesso semantizzarsi dell'essere come esclusione assoluta del proprio altro, ossia come esclusione separata da ogni includere, che fa dell'essere un significare che si costituisce indipendentemente dall'ente a cui dà vita e che pertanto non può essere ad esso ricondotto.* La dimenticanza di questo essenziale velarsi dell'essere rispetto alla manifestazione ontica è ciò per cui la metafisica, a detta di Heidegger, interpreta il fondare l'ente da parte dell'essere come l'esporsi di quest'ultimo

nell'ente, il suo farsi ente e come ente realizzarsi (per cui la metafisica "antepone all'essere il primato dell'ente"<sup>4</sup>).

L'oltepassamento della metafisica è il venir meno di questa dimenticanza, è cioè il portare alla luce quell'essenziale ritrarsi dell'essere nel dar vita all'ente che nella metafisica rimane nascosto e non colto come tale. Con questo portare alla luce si apre per Heidegger un senso dell'originario radicalmente altro da quello indicato dalla filosofia occidentale.

Ora, in questo "gioco di passaggio" dalla metafisica all'altro inizio del pensiero è decisivo per Heidegger il confronto con l'idealismo speculativo. Da ultimo, con la dialettica di Hegel. È infatti vero, come mostreremo nel secondo capitolo, che è nelle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* di Schelling, a cui Heidegger dedica il corso universitario del 1936 (lo stesso anno in cui comincia a scrivere i *Beiträge*), che egli, discutendo del rapporto tra fondamento ed esistenza così come da Schelling in quel trattato viene prospettato, fa emergere in tutta la sua pregnanza l'essenzialità del celarsi dell'essere in quanto fondamento dell'esistenza. Ed è anche vero che, da questo punto di vista, il compito che Heidegger si pone e che nei *Beiträge* tenta di svolgere è quello di interpretare questo costitutivo ritrarsi del fondamento al di fuori della prospettiva metafisica nella quale ancora Schelling rimane (per cui la filosofia di Schelling è per Heidegger destinata al "naufragio", volendo pensare all'interno della metafisica quel ritrarsi del fondamento rispetto al fondato che invece oltrepassa la metafisica).

Ma è nel rapporto con Hegel che la filosofia di Heidegger si decide. Nel senso che l'incapacità di Heidegger di vedere l'implicito della dialettica di Hegel è il suo stesso indietreggiare dal centro del proprio discorso. *Nel rapporto con Hegel la filosofia di Heidegger si decide nel senso che la sua incomprendimento dell'implicito della dialettica è decisiva nel segnare il limite dell'oltepassamento heideggeriano della metafisica.* Questa affermazione, che

---

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., par. 91.

rappresenta la tesi principale che qui si intende sostenere, può venire brevemente chiarita nel modo seguente.

Nel terzo capitolo mostreremo il senso che per Heidegger possiede l'originario come originaria fondazione dell'ente da parte dell'essere alla luce dell'essenziale ritrarsi dell'essere rispetto all'ente. Heidegger chiama questo rapporto autentico del momento assolutamente escludente col momento includente della negazione *Ereignis*.

Come vedremo, nei *Beiträge* il discorso di Heidegger giunge fino a mostrare che al centro dell'*Ereignis* sta la "vibrazione" (*Erzitterung*) dell'essere. L'essere vibra perché oscilla tra l'indipendenza e la dipendenza semantica rispetto all'ente. Questa oscillazione è un originario passare dell'uno nell'altro: un originario intreccio semantico degli opposti. *Il che significa che il discorso di Heidegger nei Beiträage si spinge fino a mostrare che il pensiero che pensa secondo la logica parmenidea del non intreccio degli opposti e che in base a questa logica struttura la relazione tra il momento escludente e quello includente del negare è legato al pensiero che pensa secondo l'intreccio. Il pensiero che pensa il non intreccio pensa insieme l'intreccio. Ad esso si intreccia.*

Tutto ciò, stando all'interno della logica di Parmenide (cioè del senso parmenideo del negare come assoluto escludere), è incomprendibile e lo è perché qui viene in luce un senso del negare originario essenzialmente differente da quello parmenideo. Di fronte a questa incomprendibilità Heidegger, che dentro alla logica di Parmenide intende rimanere, indietreggia. Dopo i *Beiträge* (che vengono pubblicati solo postumi) la nozione di *Erzitterung* scompare e, come mostreremo, *Identità e differenza* ne sancisce l'occultamento definitivo.

Ebbene, *se l'indietreggiare di Heidegger dinnanzi al punto estremo dal suo discorso raggiunto è la sua incapacità, nel tentativo di oltrepassare la metafisica, di andare oltre Parmenide e il senso che egli attribuisce al negare, questa incapacità è la stessa incapacità di portarsi al cuore della dialettica.*

Nel quarto capitolo vedremo che l'elemento dialettico vero e proprio, al di là del modo in cui Hegel lo intende, è esattamente la semantica dell'originario come originario intrecciarsi degli opposti e mostreremo che questo intreccio è l'intreccio dell'intreccio e del non intreccio (in cui la logica di Parmenide consiste).

Non riuscendo a portare all'esplicito questo implicito essenziale della dialettica Heidegger non riesce nemmeno a comprendere quel che propriamente è in gioco nel suo oltrepassamento della metafisica e così facendo indietreggia rispetto all'autentico significato dell'*Ereignis*. Nel quinto capitolo verrà in luce che *per questo indietreggiare l'oltrepassamento da Heidegger tentato è in realtà un mero ribaltamento della metafisica e quindi un irretimento in quella stessa metafisica che vorrebbe oltrepassare.*

Col che è detto il motivo per il quale il confronto con Hegel decide della filosofia di Heidegger e del suo tentativo di oltrepassare la metafisica. Li decide perché l'incomprensione dell'elemento dialettico è decisiva per il fallimento del tentativo heideggeriano di testimoniare un senso radicalmente altro dell'originario. Cerchiamo adesso di mostrarlo concretamente.

**I**

**ΑΛΗΘΕΙΑ.**

**IL PRIMO INIZIO, L'ALTRO INIZIO  
E L'IDEALISMO SPECULATIVO**

## 1. IL PRIMO PENSIERO INIZIALE E L'ALTRO INIZIO

“Solo se ci rivolgiamo pensando verso ciò che è già stato pensato, ci troviamo ad essere volti al servizio di ciò che è ancora da pensare”<sup>5</sup>. Con queste parole Heidegger termina il primo dei due saggi che compongono *Identità e differenza* (intitolato “Il principio di identità”). Al centro del saggio sta la meditazione su una delle sentenze di Parmenide, quella che dice: τὸ γὰρ ἀ-τό νοεῖν ἄστίν τε καὶ εὐναι (fr. 3)<sup>6</sup>.

Presentandola, Heidegger scrive: “‘Lo stesso è infatti percepire (pensare) e altrettanto anche essere’. Qui cose differenti, pensare ed essere, sono pensate come lo Stesso [*das Selbe*]. Che cosa vuol dire questo? Qualcosa di completamente diverso rispetto a quella che noi conosciamo come dottrina della metafisica, che cioè l'identità appartenga all'essere. Che cosa significa qui identità? Che cosa dice nella sentenza di Parmenide la parola τὸ ἀ-τό, lo

---

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Identität und Differenz* (1957), trad. it. a cura di U. M. Ugazio, *Identità e differenza*, “aut aut”, 187-188, 1982, p. 16.

<sup>6</sup> Questo frammento è citato da Heidegger anche in *Essere e tempo*. Là però il significato che Heidegger gli attribuisce è sostanzialmente differente da quello che ad esso intende dare in *Identità e differenza*. In *Essere e tempo* il frammento parmenideo viene letto come un principio sul primato del vedere, principio che determina la filosofia occidentale fino a culminare nella dialettica di Hegel. “L'essere – scrive Heidegger – è ciò che si manifesta alla visione intuitiva pura: solo questo vedere scopre l'essere. La verità originaria e genuina consiste nella intuizione pura. Questa tesi resterà alla base della filosofia occidentale. In essa trova il suo motivo anche la dialettica hegeliana, che è possibile solo sul suo fondamento” (M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), trad. it. a cura di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi & C., Milano, 1976, par. 36).

Totalmente diversa è invece, dicevamo, l'interpretazione che del medesimo frammento Heidegger propone in *Identità e differenza* (ma anche nel saggio “Moira” contenuto in *Saggi e discorsi*) perché qui egli cerca di vedere in esso qualcosa di essenzialmente altro dal pensiero che ha dominato la filosofia occidentale e che si è compiuto nella metafisica di Hegel. Giungeremo solo nel terzo capitolo a capire cosa questo significhi.

Stesso? A queste domande Parmenide non dà risposta. Ci pone davanti ad un enigma al quale non possiamo sfuggire. Siamo costretti a riconoscere che ai primordi del pensiero, molto prima che un principio di identità venga formulato, parla l'identità stessa (...)”<sup>7</sup>.

Rivolgendosi a Parmenide Heidegger si rivolge a ciò che è originario e che, allo stesso tempo, in Parmenide rimane ancora enigmatico. Egli dunque si rivolge al detto di Parmenide per scorgere in ciò che in esso “è già stato pensato” ciò che “è ancora da pensare”.

Così impostando il rapporto col dire di Parmenide, Heidegger si muove qui all'interno del “gioco di passaggio” dal primo all'altro inizio del pensiero di cui parla nei *Beiträge zur Philosophie*<sup>8</sup>. Composti tra il 1936 e il 1938 ma

---

<sup>7</sup> M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., p. 6.

<sup>8</sup> Per un primo approccio a quest'opera di Heidegger si possono leggere: O. Pöggler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg i. Br., 1983; A. Schwan, *Heideggers "Beiträge zur Philosophie" und die Politik*, “Zeitschrift für philosophische Forschung”, 43, 1989, pp. 593-617; R. Schürmann, *Martin Heidegger: "Beiträge zur Philosophie"*, “Annuaire philosophique” 1988-89, Paris, 1989, pp. 107-130; N. Tertullian, *Histoire de l'être et révolution politique. Reflexions sur un ouvrage postume de Heidegger*, “La Cultura”, 28, 1990, pp. 370-391; Leonardo Samonà, *Heidegger. Dialettica e svolta*, L'Epos, Palermo, 1990; H. Boeder, *Zwielicht der Moderne*, “Philosophische Rundschau”, 38, 1991, pp. 275-285; P. Emad, *The Echo of Being in "Beiträge zur Philosophie"*— Der Anklund: Directives for its interpretation, “Heidegger Studies”, 7, 1991, pp. 15-35; J. Greisch, *La parole d'origine, l'origine de la parole. Logique et sigétique dans les "Beiträge zur Philosophie"*, “Rue Descartes”, 1-2, 1991, pp. 192-212; A. D'Angelo, “Svolta” e “Attimalità” in Heidegger. Alcune considerazioni sui “Beiträge zur Philosophie” e su “Die Kehre”, “La Cultura”, 30, 1992, pp. 217-246; C. Esposito, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, Levante, Bari, 1992; A. Grieder, *Essential thinking: reflections on Heidegger's "Beiträge zur Philosophie"*, “Journal of the British Society of Phenomenology”, 23, 1992, pp. 240-25; G. Kovacs, *The leap (der Sprung) for Being in Heidegger's Beiträage zur Philosophie*, “Man and Worl”, 25, 1992, pp. 39-59; A. Magris, *I concetti fondamentali dei "Beiträge" di Heidegger*, “Annuario filosofico”, 8, 1992, pp. 229-268; V. Vitiello (a cura di), *I "Beiträge zur Philosophie"*, “aut aut”, 248-249, 1992; W. J. Richardson, *Dasein and the Ground of Negativity. A Note on the Fourth Movement in the Beiträage-Symphony*, “Heidegger Studies”, 9, 1993, pp. 35-52; J.-F. Courtine, *Les traces e le passage du Dieu dans les "Beiträg zur Philosophie" de Martin Heidegger*, “Archivio di Filosofia”, 62, 1994, pp. 16-31; G. Strummiello, *L'altro inizio del pensiero. I "Beiträge zur Philosophie" di Martin Heidegger*, Levante, Bari, 1995; G. Kovacs, *An Invitation to think through and with Heidegger's Beiträage zur Philosophie*, “Heidegger Studies”, XII, 1996; A. Cover, *Essere e negatività. Heidegger e la "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, Verifiche, Trento, 2000; D.R. Law, *Negative theology in Heidegger's Beiträage zur Philosophie*, “International Journal for Philosophy of Religion”, XLVIII, 2000, pp. 139-156; C.E. Scott et al. (a cura di), *Companion to Heidegger's "Contributions to Philosophy"*, Indiana University Press, Bloomington, 2001; E. Forcellino, *Donazione e ricusa. Nota sulla*



pubblicati postumi nel 1989, i *Beiträge* rappresentano senza dubbio il più articolato tentativo da Heidegger compiuto di comporre il discorso sull'essere a partire dall'essere stesso (andando così al di là dell'"ontologia fondamentale" di *Essere e tempo*). Proprio per questo, come egli stesso spiega, il titolo appropriato dell'opera sarebbe *Vom Ereignis, Ereignis* essendo il nome che da questo scritto in avanti indica per lui l'essenza dell'essere, ossia di ciò che per la sua originarietà si impone al pensiero come il da pensare. Nella misura in cui il pensiero corrisponde a questo richiamo dell'originario esso è il pensiero iniziale.

L'essere in quanto il primo e l'originario è l'inizio ("L'inizio – concepito in maniera iniziale – è l'Essere stesso"<sup>9</sup>) e il pensiero dell'essere (cioè la filosofia nel suo senso essenziale) è, proprio per questo suo rivolgersi al primo e all'originario, il pensiero iniziale. Ora, iniziale è, per Heidegger, il pensiero di Parmenide, assieme a quello di Anassimandro e di Eraclito. E questo non perché essi abbiano pensato nel momento dell'esordio del pensiero occidentale, ma perché il loro pensiero si rivolge per la prima volta alla struttura semantica essenziale dell'originario. Nell'Introduzione al *Parmenide* (che ripropone il testo del corso tenuto a Friburgo nel semestre invernale 1942/43) Heidegger scrive: "Non ogni pensatore, e nemmeno ogni pensatore dell'esordio del pensiero in Occidente [ossia ogni pensatore che ha pensato nel particolare momento storico in cui si colloca l'avvio del pensiero occidentale], è un pensatore iniziale, vale a dire un pensatore che pensa espressamente l'inizio.

Anassimandro, Parmenide ed Eraclito sono gli unici pensatori iniziali, ma non nel senso che inaugurino e comincino il pensiero occidentale, dato che già

---

*negatività dell'essere e il cenno dell'ultimo dio nei Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis) di Heidegger*, in R. Bruno-F. Pellicchia (a cura di), *Nichilismo e redenzione*, Franco Angeli, Milano, 2003; F. Gianfreda, *L'accadere della verità. Seyn e Da-Sein nei Beiträge zur Philosophie di Martin Heidegger*, Edizioni Studium, Roma, 2007.

<sup>9</sup> M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., par. 23.

prima di loro ‘ci sono’ pensatori. Essi sono pensatori iniziali perché pensano l’inizio. L’inizio è ciò che nel loro pensiero è pensato”<sup>10</sup>.

Anassimandro, Parmenide ed Eraclito sono pensatori iniziali non perché pensano per primi, nell’esordio del pensiero occidentale. Non perché vengono prima di altri. Ma perché pensano ciò che, per la sua originarietà, viene prima di ogni altro pensiero. Perché pensano l’origine e la pensano come tale essi sono pensatori iniziali. Anzi, sono, per Heidegger, gli unici pensatori davvero iniziali della filosofia occidentale.

In altre parole, Anassimandro, Parmenide ed Eraclito sono gli unici pensatori iniziali che l’Occidente conosca perché sono gli unici a prestare autenticamente ascolto a ciò che per la sua originarietà è il fondamento di ogni altro pensiero. Il loro essere iniziali non deriva dal loro venire prima nell’ordine cronologico secondo cui i pensatori occidentali si sono susseguiti. Deriva invece dall’essere stati gli unici (secondo Heidegger) ad aver pensato ciò che per essenza è da pensare e che come tale costituisce l’inizio del pensiero.

Rivolgendosi ai pensatori iniziali Heidegger si rivolge dunque a ciò che per il pensiero è iniziale. *Non però per riproporre semplicemente quanto è da questi pensatori testimoniato, ma per testimoniare in maniera più originaria quello stesso inizio al cui reclamo essi hanno corrisposto.* Heidegger torna ai pensatori iniziali per aprire un nuovo inizio del pensiero, capace di oltrepassare il primo e con esso la storia del pensiero occidentale. Nello “Sguardo preliminare” dei *Beiträge* si legge appunto: “Proprio chi ha capito la domanda dell’essere e ha veramente cercato di misurarne tutto intorno il percorso non può aspettarsi dall’‘antichità’ e dal suo seguito *niente* più che il tremendo ammonimento di ritornare a trasporre il domandare nello stesso fondamento della necessità, non quella della prima volta, che è definitivamente già-stata e solo *in tal modo* può essenzialmente essere. ‘Ripetizione’ [*Wiederholung*] significa qui piuttosto *lasciare* che lo *Stesso*, l’unicità dell’Essere, *di nuovo*

---

<sup>10</sup> M. Heidegger, *Parmenides* (1982), trad. it. a cura di G. Gurisatti, *Parmenide*, Adelphi, Milano, 1999, p. 40.

[*wieder*] e dunque *da una verità più originaria*, si trasformi nella necessità. ‘Di nuovo’ significa qui appunto: in modo del tutto diverso”<sup>11</sup>.

Il pensiero dell’altro inizio (ossia il pensiero da Heidegger tentato) è l’autentica ripetizione del primo inizio (da cui prende avvio l’intera tradizione metafisica occidentale – “La storia del primo inizio è la storia della metafisica”<sup>12</sup>, la quale è “il necessario sviluppo del primo inizio”<sup>13</sup>) perché ritorna a quello Stesso che il primo inizio pensa. Ma vi ritorna non per pensare l’uguale. *Vi ritorna invece per pensarlo in modo più originario. Il pensiero dell’altro inizio è cioè un riportarsi all’origine in modo più originario del primo inizio, così che rimane oltrepassata l’intera storia che dal primo inizio scaturisce, vale a dire la metafisica* (“Questo passaggio [il passaggio dal primo all’altro inizio], inteso storicamente, è il superamento – e precisamente il primo, nonché il primo possibile – di tutta la ‘metafisica’”<sup>14</sup>).

Riportarsi in maniera più originaria del primo inizio in quello Stesso che il primo inizio pensa è peraltro possibile solo perché in esso è contenuto più di quello che esso riesce a vedere e a condurre esplicitamente al linguaggio. Nel detto del primo inizio rimane *implicito* qualcosa che in questo detto è presente. Tale rimanere implicito destina il primo inizio a svilupparsi come metafisica, che è appunto la storia dell’approfondimento della dimenticanza di ciò che nel primo inizio viene lasciato non esplicitamente testimoniato (fermo restando che per sé preso il primo dire iniziale “non è ancora metafisica”<sup>15</sup>, perché non è ancora lo sviluppo di questa dimenticanza).

Tornare al dire iniziale in modo più originario vuol dunque dire portare all’esplicito ciò che in esso rimane implicito e così facendo oltrepassare la vicenda della metafisica (nella misura in cui tale vicenda si radica nell’approfondimento di quell’implicito).

---

<sup>11</sup> M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., par. 22.

<sup>12</sup> Ibid., par. 87.

<sup>13</sup> Ibid., par. 88.

<sup>14</sup> Ibid., par. 85.

<sup>15</sup> M. Heidegger, *Heraklit* (1979), trad. it. a cura di F. Camera, *Eraclito*, Mursia Editore, Milano, 1993, p. 42.

*Ma cos'è questo non detto nella cui esplicitazione risiede l'oltrepassamento dell'intera storia del pensiero occidentale?*

## 2. L'INIZIO COME NEGAZIONE ORIGINARIA

Riprendiamo il frammento di Parmenide che Heidegger pone al centro del primo saggio di *Identità e differenza*. Ad esso è dedicato anche il saggio *Moira*, parte non pronunciata del corso *Was heisst Denken?* del 1954 e inserita in *Saggi e discorsi*.

Il frammento parla del rapporto tra l'essere (eônai) e il pensiero (noeîn). Nella terminologia di Heidegger, parla del rapporto tra l'essere e l'esserci, dove per esserci si deve intendere "l'apertura dell'ente in quanto tale nel suo insieme"<sup>16</sup>. Secondo Heidegger, il frammento di Parmenide parla cioè del rapporto tra l'essere e l'apertura della dimensione dell'ente.

Questa apertura è il senso più proprio del pensiero come noeîn perché nella sua essenza quest'ultimo, in quanto "prestare-attenzione"<sup>17</sup> a ciò che è presente, "si fonda e dispiega il suo essere"<sup>18</sup> esattamente a partire da quella articolazione dell'ente nel suo insieme che facendo stare l'ente in presenza consente che ad esso si presti attenzione. Tale articolazione è il légein dell'uomo, ossia il raccogliere e riunire la molteplicità degli enti permettendo loro di stare innanzi manifesti nei loro reciproci rapporti (nell'*Introduzione alla metafisica* si dice appunto che nel suo significato originario il lógoj è "il rapporto di una cosa con l'altra"<sup>19</sup>).

---

<sup>16</sup> M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., par. 173.

<sup>17</sup> M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* (1957), trad. it. a cura di G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia Editore, Milano, 1976, "Moira", p. 166.

<sup>18</sup> loc. cit.

<sup>19</sup> M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (1966), trad. it. a cura di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Mursia Editore, Milano, 1990, p. 134.

Ora, nel detto di Parmenide, il rapporto tra l'essere (eônai) e la dimensione ontica nel suo apparire (noeîn come légein) è sotto il segno della "parola-guida" τὸ ἀϋτό, che però "resta oscura"<sup>20</sup> e per questo è una "parola-enigma"<sup>21</sup>. L'oscurità e l'enigmaticità della parola guida è segno che essa eccede il dire di Parmenide, ossia che il suo significato rimane implicito in questo dire. Esso è presente, ma non è testimoniato come tale. Come sappiamo, portare all'esplicito questo non detto significa per Heidegger ritornare in maniera più originaria all'inizio, oltrepassandone allo stesso tempo la storia metafisica. Cerchiamo allora di metterci nelle condizioni di comprendere la direzione lungo la quale l'esplicitazione da Heidegger tentata è resa possibile. Facciamolo indicando innanzitutto ciò che, agli occhi di Heidegger, il dire del primo inizio dice esplicitamente.

Cominciamo con l'osservare che nella sentenza di Parmenide compare il termine eônai, essere. *Il dire di Parmenide, rispetto a quello degli altri pensatori iniziali, ha di proprio che nomina l'originario come tale.* Parmenide cioè porta al linguaggio l'originario nominandolo con la parola che lo esprime nella sua semantica fondamentale ed essenziale: eônai.

*Questa parola nomina l'originario nella sua originarietà perché nomina il senso fondamentale dell'originario, la sua perfetta semplicità semantica. La quale si costituisce nell'opposizione infinita e infinitamente escludente con cui l'essere nega il suo altro, il non essere.* L'essere è il semplice perché è l'unico, ed è l'unico perché è il solo. Solo l'essere è: 1sti gár eônai, mhdèn d'o÷k 1stin. Così recita il frammento 6 del *Poema* parmenideo. In esso Parmenide semantizza l'essere secondo il suo tratto costitutivo fondamentale, ossia come *negazione assolutamente escludente il proprio opposto* (che in quanto assolutamente escluso è mŒ 3n – nihil absolutum). Per questo senso fondamentale della negazione dell'opposto (che chiamiamo logica parmenidea), l'originario, che in questa negazione consiste, si presenta come

---

<sup>20</sup> M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., p. 7.

<sup>21</sup> M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., "Moira", p. 165.

l'unico perfettamente semplice nella sua perfetta solitudine che “rimanendo identico e nell'identico, in sé medesimo giace, e in questo modo rimane là saldo” e “non manca di nulla” (fr. 8).

Parmenide dunque porta al linguaggio la parola che dice l'assoluta semplicità dell'originario e il senso fondamentale della negazione del proprio altro in cui tale semplicità si costituisce. Sebbene in un contesto differente, lo stesso senso della negazione viene pensato come ciò che vi è di fondamentale nel discorso sull'originario anche da Eraclito. Nel corso friburghese dell'estate 1943 a lui dedicato e intitolato *L'inizio del pensiero occidentale*, Heidegger considera come il primo tra i frammenti di Eraclito quello che nella numerazione tradizionale è il frammento 16: τὸ μὴ δύνῃν ποτε πῆλ' ἢ τῆς λάκῃς. Questa sentenza è per Heidegger la prima delle sentenze di Eraclito proprio perché nell'espressione τὸ μὴ δύνῃν ποτε contiene il senso fondamentale dell'inizio, quello stesso senso che viene nominato come tale nel dire di Parmenide.

Heidegger traduce τὸ μὴ δύνῃν ποτε con “il non tramontare affatto per sempre” (*das ja nicht Untergehen je*), ossia “il non tramontare mai” (*das niemals Untergehen*). Il non tramontare mai dice nel linguaggio di Eraclito lo stesso tratto decisivo dell'originario indicato da Parmenide nell'opposizione di essere e non essere perché dice appunto che l'originario si costituisce nell'opposizione al suo opposto intesa come negazione che ne esclude assolutamente l'accadimento. L'originario è l'impossibilità di passare nell'opposto, è questo stare perfettamente in sé che mai può cadere nell'altro da sé.

Eraclito parla di un non entrare mai nel nascondimento e nel dire questa negazione usa la particella μὴ che, come spiega Heidegger, nega “nel senso che chi esperisce ciò che deve essere negato se ne sente allontanato, in quanto lo percepisce come ciò che viene rifiutato. Pertanto traduciamo questa negazione con l'espressione avversativa ‘ma no’, ‘nient'affatto’ [*ja nicht*]. Ciò che è nominato dal frammento è esperito come ciò che a nessun costo, ‘per amor di nulla al mondo’, è identificabile col tramontare o è qualcosa che si

*dissolve nel tramontare stesso*”<sup>22</sup>. Il mÔ dice dunque che il tramontare “essenzialmente non prevale affatto, oppure – come dice il seguito – non prevale mai”<sup>23</sup>.

Se la semplicità semantica e il modo del suo semantizzarsi rappresentano il tratto decisivo dell’originario, *esso non è però l’unico tratto che dell’originario il primo pensiero iniziale porta all’esplicito*. Secondo Heidegger, il primo inizio non dice solamente che l’originario è l’originaria opposizione dell’essere al non essere come sua assoluta negazione, cioè come suo assoluto rifiuto. Dice anche che questa negazione del proprio opposto è *produttiva*. Il “non” con cui l’essere esclude il proprio altro fa essere, porta alla presenza, lascia emergere gli enti di volta in volta presenti.

Accanto al carattere di esclusione di ciò che viene negato, *nel primo inizio si lascia infatti vedere anche la natura affermante e includente che spetta altrettanto essenzialmente alla negazione*. Alla negazione appartiene cioè di essere insieme negazione che afferma il negato. Nell’atto del negare essa include e afferma il negato e gli conferisce così esistenza. Il primo inizio vede questo carattere della negazione, ma lo intende, *in modo tale da vincolare l’intero pensiero occidentale*, in funzione della natura assolutamente escludente del negare. In altre parole, il primo inizio intende la natura includente della negazione *non nel senso che essa smentisca la valenza assolutamente escludente (che anzi è ciò che va tenuto fermo come il tratto fondamentale del costituirsi della significanza dell’essere), bensì nel senso che essa rimane su di quella fondata*.

Pensando la negazione come assoluta esclusione e insieme vedendo che al negare appartiene di affermare, il pensiero del primo inizio tiene ferma la valenza assolutamente escludente della negazione secondo cui l’essere prende significato facendone il fondamento di quella includente. La valenza includente della negazione viene perciò pensata come *un’altra negazione* rispetto a quella

---

<sup>22</sup> M. Heidegger, *Eraclito*, cit., p. 59, corsivo mio.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 60.

assolutamente escludente in cui l'essere consiste. Quest'altra negazione è *la negazione tra gli enti, negazione in cui quel che viene negato è affermato perché, essendo un altro ente, è esso stesso essente*. In questo modo l'inclusione non fa venir meno la valenza assolutamente escludente del negare secondo la quale l'essere si semantizza (non afferma l'essere di quel che viene assolutamente escluso) e questo precisamente perché quel che l'inclusione afferma è esso stesso, ed è secondo il senso che all'essere compete in base a quell'assoluto escludere.

*Il problema del senso dell'originario diventa così il problema del senso del rapporto tra l'essere e l'ente (l'Uno e i molti)*. È in questo modo che, all'interno della convinzione che il negare sia un assoluto escludere, la valenza includente della negazione può venir pensata senza che l'esclusione assoluta venga intaccata. Senza cioè che la valenza includente venga aporeticamente attribuita a quell'escludere che viene inteso come in sé assolutamente escludente ogni includere. Detto altrimenti, il problema del rapporto tra il momento escludente e il momento includente della negazione originaria si presenta come problema della relazione tra l'essere (inteso come fondamento) e l'ente (inteso come fondato) perché quel rapporto viene pensato sulla base della persuasione che il momento escludente sia un assoluto escludere (un escludere senza inclusione) e che il momento includente, non dovendo inficiarne l'assolutezza, sia su di esso fondato e da esso reso possibile (sì che nell'articolarsi ontico della negazione includente la negazione assolutamente escludente non viene smentita, ma confermata).

L'originario viene pertanto inteso come un originario fondare l'ente da parte dell'essere: un originario dar vita all'ente fondandolo. Secondo Heidegger, a questa essenziale produttività dell'originario (al suo essere origine che origina, fondamento che fonda) si rivolge Parmenide<sup>24</sup> con la parola *αἰὼν* (l'essente),

---

<sup>24</sup> È da notare che in questo modo Heidegger fornisce un'interpretazione sostanzialmente non tradizionale del *Poema* di Parmenide. Egli vede infatti già in Parmenide quello che poi sarà il tema del *Sofista* di Platone, ossia il problema del rapporto Uno-molti come problema della valenza includente della negazione rispetto alla sua valenza assolutamente escludente (in ciò



nella quale viene appunto pensato “il dispiego [Zwiefalt] di essere ed essente”<sup>25</sup>. Nel frammento 8 del *Poema* parmenideo è questa la parola che la dea usa per parlare del rapporto tra essere e pensiero. Heidegger osserva: “Prima di tutto, dobbiamo fare attenzione che il testo (VIII, 34 ss.) che considera più a fondo il rapporto [tra essere e pensiero] parla di *æón*, e non, come il frammento III, di *eônai*. Subito, e con una certa ragione, viene da pensare che nel frammento VIII ciò di cui si parla non sia l’essere, ma l’essente. Tuttavia Parmenide, sotto il nome di *æón*, non pensa affatto l’essente in sé, al quale, in quanto tutto, anche il pensiero appartiene perché è qualcosa di essente. Parimenti, *æón* non significa *eônai* nel senso dell’essere per sé, come se al pensatore stesse a cuore di mettere in rilievo il carattere non sensibile dell’essere di contro all’essente inteso come ciò che è sensibile. L’*æón*, l’essente, è invece pensato nel dispiego di essere ed essente, ed è nominato nel suo senso di participio, senza che il concetto grammaticale intervenga già propriamente nel sapere della lingua. Al dispiego si può alludere almeno in via indicativa attraverso le espressioni ‘essere *dell’*essente’ e ‘esser *nell’*essente’”<sup>26</sup>.

All’*æón* di Parmenide corrisponde il *Lógoj* di Eraclito. Il frammento 50 dice: *οὐκ ἄμοῦ, Πᾶ τῶν Λόγου Προύσαντα ἡμολογεῖν σοφόν ἔστιν* !En pánta *eônai*. Commentandolo Heidegger nota che in esso non si sostiene, come si può erroneamente credere, che l’!En pánta sia ciò che il *Lógoj* dice, sì che dando ascolto al *Lógoj* si debba convenire che “tutto è uno”. !En pánta esprime invece l’essenza del *Lógoj*: “L’espressione !En pánta custodisce in sé un rimando all’essenza del *Lógoj* stesso; il *Lógoj* è l’!En, è l’uno-unico [*das Einzig-Eine*] che dispiega la propria essenza proprio in quanto è l’uno che non

---

Heidegger si allontana peraltro dall’interpretazione che del rapporto tra Parmenide e Platone egli dà negli anni Venti, all’epoca del corso sul *Sofista – Platon: Sophistes*, Marburger Vorlesung, WS 1924/25, HGA XIX, Klostermann, Frankfurt am Main, 1992). Del resto non è lo stesso Straniero di Elea a sostenere nel dialogo platonico che quanto andrà dicendo non deve essere inteso come un “parricidio”?

<sup>25</sup> M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., “Moira”, p. 163.

<sup>26</sup> loc. cit.

*unifica in un secondo momento, ma assolutamente prima di tutto e quindi originariamente. Il Lógoj è l'!En pánta: è la riunificazione originaria, è la presenza nella quale tutto ciò che viene alla presenza si fa essenzialmente presente, è l'essere in cui ogni ente è”<sup>27</sup>.*

In quanto !En pánta, il Lógoj è l'!En (l'essere originario, il semplice e il solo – l'eōnai di Parmenide, il mŌ dūnón pote di Eraclito) che porta alla manifestazione il molteplice dell'ente raccogliendolo e tenendolo unito. L'!En pánta “dice in quale maniera il Lógoj dispiega il suo essere”<sup>28</sup>. Il Lógoj è l'!En che come uno-unico unifica tutto l'ente che esso fa apparire e solo così facendo lo fa apparire. “Esso unisce perché riunisce. Riunisce perché raccogliendo lascia stare-dinnanzi ciò che sta-dinnanzi, in quanto tale e nella sua totalità. L'uno-unico unisce come il raccogliente posare. Questo raccogliente-posante unire riunisce in sé l'unificante di modo che esso è questo uno e, come tale, l'unico”<sup>29</sup>. Il Lógoj è cioè l'essere che fa apparire l'ente nella sua totalità unificandolo sotto il segno della sua (dell'essere) semantica fondamentale, sì che l'ente nella misura in cui è presente è raccolto nell'avere tutto e in ogni sua parte il carattere dell'essere così come esso resta fundamentalmente semantizzato nella negazione escludente il suo assoluto opposto. Per questo il Lógoj è “quell'unire che riunisce nel tutto del semplice esser presente”<sup>30</sup>, dove il semplice essere presente è appunto il senso fondamentale dell'essere come negazione assolutamente escludente il proprio altro.

Nell'interpretazione di Heidegger, il primo pensiero iniziale esplicitamente testimonia che l'originario è la negazione originaria del proprio altro. Esso vede che questa negazione ha innanzitutto la natura della assoluta esclusione del negato, sì che l'essere è il semplice, l'unico, il solo. Ma esso vede anche che alla natura del negare appartiene di essere una negazione che negando

---

<sup>27</sup> M. Heidegger, *Eraclito*, cit., p. 245, corsivi miei.

<sup>28</sup> M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., “Logos”, p. 150.

<sup>29</sup> loc. cit.

<sup>30</sup> loc. cit.

afferma. Ciò viene inteso dal primo pensiero iniziale, e in modo tale da rimanere poi determinante nel corso dell'intera storia della filosofia occidentale, non nel senso che la natura includente del negare smentisca la sua natura escludente, piuttosto nel senso che quest'ultima regge e fonda la prima. Il rapporto tra le due nature della negazione originaria è cioè un rapporto di fondazione dell'una rispetto all'altra.

Decisiva è la comprensione del senso di questo rapporto di fondazione della natura escludente rispetto alla natura includente della negazione originaria. Precisamente questo senso è quanto rimane racchiuso nella parola-enigma τὸ ἀ-τό che compare nel frammento 3 di Parmenide. Il frammento infatti parla proprio del rapporto tra l'εἶναι (il senso fondamentale dell'essere come negazione assolutamente escludente il suo altro) e il λέγειν come luogo dell'articolazione dell'ente (cioè come dimensione della negazione che negando afferma l'essere di ciò che nega). Esso per Heidegger ha in vista il senso in cui l'εἶναι regge e fonda il λέγειν, il senso in cui l'!En regge e fonda il πάντα nel suo manifestarsi. Questo senso è presente nell'ἀ-τό.

Noi non sappiamo ancora quale sia per Heidegger la verità dell'ἀ-τό, ma sappiamo che per Heidegger essa eccede il dire di Parmenide e che coglierla è possibile solo portando all'esplicito un tratto del discorso iniziale sull'inizio che nel dire di Parmenide e dei primi pensatori iniziali rimane invece implicito.

### 3. ALHQEIA

Ricapitoliamo quanto siamo andati fin qui dicendo e allo stesso tempo facciamo un passo avanti.

Abbiamo visto che la filosofia di Heidegger è un oltrepassare l'intero pensiero metafisico occidentale ritornando in maniera più originaria al primo inizio, ossia al primo ed essenziale modo in cui il pensiero ha pensato ciò che è originario (l'essere). Questo portarsi all'inizio in modo più originario è un

esplicitare ciò che, pur essendo presente nel primo inizio, è lì rimasto implicito e che per questo rimanere implicito ha dato avvio alla storia della metafisica come storia dell'approfondimento e della sempre maggiore coerentizzazione di questa iniziale dimenticanza.

Ora, poiché il rimanere implicito di un tratto essenziale dell'originario rende impossibile portare all'esplicito il senso autentico dell'originario, che può essere tenuto in vista solo se è in vista l'insieme dei tratti che ne costituiscono la struttura semantica originaria, in quanto storia dell'approfondimento della dimenticanza di un momento essenziale dell'originario la metafisica è propriamente la storia di una impossibilità, quella per la quale essa nel suo sprofondare in questa dimenticanza “non ha mai potuto raggiungere (...) l'Essere di cui fondamentalmente era in cerca”<sup>31</sup>. La metafisica è la storia dell'impossibile tentativo di dire la verità dell'essere dimenticando un tratto della sua semantica originaria senza il quale quella verità non può essere detta. Oltrepassare la metafisica vuol dunque dire per Heidegger oltrepassare questa impossibilità e ciò accade solo se si torna a quel dire da cui la metafisica scaturisce (il dire del primo inizio), non per disdirlo, ma dire ciò che, pur essendo in quel dire presente, non viene detto e che una volta emerso lascia con sé emergere un senso dell'essere inaudito.

Questo senso è per Heidegger contenuto, ma inevitabilmente non testimoniato come tale, nella parola-enigma τὸ ἀ-τό del frammento 3 di Parmenide. Proprio muovendo da questo frammento, che per la sua importanza sta al centro del primo dei due saggi che compongono *Identità e differenza*, abbiamo cominciato il nostro tentativo di comprendere quel che per Heidegger non viene detto nel primo inizio e la cui esplicitazione consente di affermare il senso autentico dell'essere. L'analisi è volta a mostrare in primo luogo ciò che secondo Heidegger il primo inizio dice esplicitamente sulla natura dell'originario per trovare quel che in questo dire esplicito è lasciato implicito.

---

<sup>31</sup> M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., par. 85.

Abbiamo visto che nella sentenza parmenidea la parola *eônai* esprime l'essere nel suo significato decisivo e fondamentale, che come tale sta alla base di ogni altro tratto del significare originario. L'essere in quanto *eônai* è il puramente semplice, la cui semplicità è data dalla negazione del proprio altro come sua assoluta esclusione. L'originario si semantizza nell'originaria opposizione al proprio altro negandolo in maniera assolutamente escludente: 1<sup>sti</sup> *gár eônai, mhdèn d'o÷k 1stin*. In quanto tale, l'*eônai* di Parmenide è un essere puramente presente, una presenza che non conosce occultamento e nascondimento. È il *mÕ dùnón pote* di Eraclito: il non tramontare mai, il non entrare mai nel nascondimento.

Ma la natura assolutamente escludente il proprio altro della negazione del proprio altro secondo la quale l'essere si costituisce non esaurisce il carattere del negare. A quest'ultimo infatti appartiene essenzialmente, in quanto negazione, di affermare (far essere) quel che nega. Ciò, però, non nel senso che venga meno la natura assolutamente escludente il proprio altro della negazione attraverso la quale l'essere si oppone radicalmente al proprio altro restando perfettamente in se stesso, ma nel senso che la natura affermante del negare si regola secondo questa assoluta esclusione, la quale dunque sta al fondo, fa da fondamento, del negare che afferma il negato. Poiché questo negare che afferma è il negare degli enti, che negandosi affermano l'uno l'esistenza di quello stesso che negano, ciò significa che l'essere come negazione che esclude da sé il proprio assoluto opposto sta alla base dell'articolazione del reciproco negarsi degli enti in cui il *légein* consiste. Nello spettacolo ontico ogni ente non è l'altro ma entrambi *sono* secondo il senso dell'essere fondamentalmente stabilito dalla negazione escludente. Il quale perciò è tale da unificare e raccogliere sotto il proprio segno tutto l'ente manifesto.

;*Eón* è il termine che Parmenide usa per indicare questa relazione tra l'essere e gli enti di volta in volta presenti. ;*Eón*, come il *Lógoj* di Eraclito, non dice semplicemente l'essere come negazione escludente il proprio altro, né dice semplicemente l'ente come negazione affermante il proprio altro; *esso dice il*

*rapporto dell'un momento con l'altro ("il dispiego di essere ed essente") come rapporto in cui il primo senso della negazione sta a fondamento del secondo.* Esso dice cioè che la manifestazione delle reciproche differenze ontiche (il pánta) è retta dal senso fondamentale dell'essere come presenza che non tramonta (l'eônai, l'!En), la quale reggendo la manifestazione dei molti enti è "quell'unire che riunisce ogni cosa nel tutto del semplice esser presente". Per Heidegger *la parola con la quale il primo inizio esprime in maniera essenziale entrambi questi momenti dell'originario nel loro rapporto è*  $\beta\lambda\acute{\omicron}\tau\eta\alpha$ <sup>32</sup>, il nome che Parmenide dà alla dea che parla nel suo *Poema* (al quale Heidegger dedica l'intero corso del semestre invernale 1942-43, pubblicato col titolo di *Parmenide*). Nell' $\beta\lambda\acute{\omicron}\tau\eta\alpha$  come dis-velatezza sono contenuti entrambi i momenti dell'originario nel loro rapporto perché il dis-velamento in cui essa consiste è quel negare assolutamente il proprio altro che come tale dà vita all'ente nell'articolazione dei suoi reciproci rapporti.

---

<sup>32</sup> I saggi sul problema della verità, sulla nozione di  $\beta\lambda\acute{\omicron}\tau\eta\alpha$  e sul rapporto tra questa e la metafisica occidentale sono innumerevoli, tanta è l'importanza che tali questioni rivestono nella filosofia heideggeriana. Se ne indicano qui di seguito alcuni, la cui lettura può essere di aiuto per cominciare ad affrontare tale problematica: M. Botola, *Verità ed interpretazione nello Heidegger di Essere e tempo*, Edizioni di Filosofia, Torino, 1983; F. Chiereghin, *Essere e verità. Note a Logik. Die Frage nach der Wahrheit di Heidegger*, Verifiche, Trento, 1984; C. Esposito, *Linguaggio, trascendenza, verità. Una questione heideggeriana*, in AA. VV., *Linguaggio, persuasione, verità*, CEDAM, Padova, 1984; G.L. Bruns, *Heidegger's Estrangements. Language, Truth and Poetry in the Later Writings*, Yale University Press, New Haven, 1989; M. Zanatta, *Identità, logos e verità. Saggio su Heidegger*, Japadre, L'Aquila, 1990; S.H. Shin, *Wahrheitsfrage und Kehre bei M. Heidegger*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1993; E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano, 1994; E. Tugendhat, *Heideggers Idee von Wahrheit* (1969), trad. it. *L'idea heideggeriana di verità*, in AA. VV., *M. Heidegger. Ontologia, fenomenologia, verità*, LED, Milano, 1995, pp. 313-327; H. Helting, *A-letheia-Etymologien vor Heidegger im Vergleich mit einigen Phasen der A-letheia-Auslegung bei Heidegger*, "Heidegger Studies", 13, 1997, pp. 93-107; G. Giorgio, *Il dio ultimo come origine della verità: saggio sul pensiero di Martin Heidegger*, Devoniene, Roma, 1998; A. Giordani, *Il problema della verità: Heidegger vs Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 2001; M. Ruggenini, "Veritas" e " $\beta\lambda\acute{\omicron}\tau\eta\alpha$ ". *La Grecia, Roma e l'origine della metafisica cristiano-medievale*, in C. Esposito-P. Porro (a cura di), *Heidegger e i medievali*, Atti del Colloquio internazionale di Cassino, numero speciale di "Quaestio. Annuario di storia della metafisica", I, 2001, pp. 83-112; Andrea Le Moli, *Heidegger e Platone. Essere, relazione, differenza*, Vita e Pensiero, Milano, 2002; F.W. von Hermann, *Wahrheit, Freiheit, Geschichte: eine systematische Untersuchung zu Heideggers Schrift "Von Wesen der Wahrheit"*, Klostermann, Frankfurt am Main, 2002; V. Costa, *La verità del mondo: giudizio e teoria del significato in Heidegger*, Vita e Pensiero, Milano, 2003.

Questo però vuol dire che, poiché  $\text{ἄληθεια}$  è la parola fondamentale nella quale il dire iniziale racchiude i tratti essenziali dell'originario, in essa sarà anche presente quel tratto dell'originario che come sappiamo ad essi appartiene e che tuttavia nel primo inizio viene lasciato implicito. Vediamo allora quel che Heidegger dice sulla natura dell' $\text{ἄληθεια}$  e facendolo dirigiamoci verso l'indicazione dell'essenzialmente non detto dal primo dire iniziale.

Nell'Introduzione al *Parmenide* (intitolata "Meditazione preparatoria sul nome e sulla parola  $\text{ἄληθεια}$  e sulla sua opposizione essenziale. Due indicazioni fornite dalla parola  $\text{ἄληθεια}$  e dalla sua traduzione") leggiamo: "In primo luogo, nella parola 'dis-velatezza' [*Un-verborgenheit*] siamo rinviati a qualcosa che suona come 'velatezza' [*Verborgenheit*]"<sup>33</sup>. E ancora: "In secondo luogo, la parola 'svelatezza' indica che a quanto i Greci esperiscono come l'essenza della verità spetta qualcosa come un togliimento e un'eliminazione della velatezza"<sup>34</sup>. Per cui: "Nell'essenza della verità intesa come dis-velatezza domina una sorta di conflitto con la velatezza e il velamento"<sup>35</sup>. Riepilogando quanto emerso nell'Introduzione, all'inizio della Parte Prima del saggio Heidegger scrive: "Finora abbiamo notato che, da un lato, la svelatezza rientra in un ambito in cui accadono velatezza e velamento, dall'altro, la *dis*-velatezza mostra un'essenza conflittuale, vale a dire che essa è lo svelamento nella misura in cui qualcosa in essa è in conflitto con il velamento"<sup>36</sup>. Questo significa che "la svelatezza ( $\text{ἄληθεια}$ ) si lascia comprendere adeguatamente (adeguatamente entro l'ambito di esperienza essenziale che si apre con l' $\text{ἄληθεια}$ ) soltanto in base alla sua opposizione essenziale [*Gegenwesen*], cioè alla non verità, dunque alla falsità"<sup>37</sup>.

---

<sup>33</sup> M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 49.

<sup>34</sup> Ibid., p. 50.

<sup>35</sup> loc. cit.

<sup>36</sup> Ibid., p. 59.

<sup>37</sup> Ibid., p. 62.

Quest'ultima va intesa come il velamento che occulta e che così non fa che "trascinare tutto nel buio della mera tenebra"<sup>38</sup>. Questo occultamento velante è ciò che i Greci chiamano τὸ yeûdoj e che per questo suo carattere di dissimulazione (che in tedesco si dice *Verhehlung* e deriva da *hehlen* che vuol dire occultare) e sottrazione della presenza costituisce "l'autentica opposizione essenziale alla sveltezza"<sup>39</sup>. Come tale yeûdoj è ciò che nello svelamento viene negato e assolutamente escluso, nel senso che mai ΠΙÔqeia è l'occultare dello yeûdoj. Lo svelamento come negazione del velamento è innanzitutto l'esclusione della velatezza come yeûdoj (allo stesso modo in cui il velamento del tramontare – cioè di ciò che occulta – è escluso nel mŌ dŭnŏn pote col quale Eraclito si rivolge al tratto fondamentale dell'essere).

Questo svelamento come assoluta esclusione del velamento dello yeûdoj è peraltro lo svelamento dello svelato. La dis-velatezza, cioè, nel negare la velatezza dell'occultamento porta alla presenza lo svelato dell'ente. L'ente svelato appartiene essenzialmente al disvelamento in cui consiste l'ΠΙÔqeia, nel senso appunto che *questo svelamento è negazione del velamento occultante nel condurre alla presenza l'ente così disvelato*.

Ebbene, proprio qui, nel modo in cui il primo inizio pensa l'appartenere del disvelato al disvelamento accade che qualcosa rimanga implicito e che l'autentico senso dell'!En pánta (l'autentico senso della relazione tra i due momenti della negazione originaria) venga perso, destinando il pensiero successivo alla metafisica. Vediamo di capire.

Nelle prime pagine della Parte Prima del *Parmenide* Heidegger scrive che ΠΙÔqeia è un termine ambiguo perché nomina insieme lo svelante (l'!En) e lo svelato nella sua totalità (il pánta), nomina cioè insieme ciò che in quanto svelato appartiene al disvelamento e ciò che in quanto atto disvelante fa riferimento a qualcosa di disvelato e non celato. Nei *Beiträge*, parlando di questa ambiguità dell'ΠΙÔqeia, per la quale essa "significa la svelatezza e lo

---

<sup>38</sup> Ibid., p. 168.

<sup>39</sup> Ibid., p. 121.



svelato stesso”, aggiunge: “Già questo indica che lo stesso velamento è esperito *solo come ciò che va rimosso, ciò che deve essere tolto* ( $\alpha$ -)”<sup>40</sup>. Che cosa intende dire Heidegger? Che l’ambiguità iniziale dell’ $\rho\lambda\acute{\omicron}\upsilon\sigma\eta$  è segno che il riferimento dell’essere all’ente (il suo stare a fondamento della manifestazione dell’ente) viene inteso come *la realizzazione della negazione assoluta del velamento, negazione in cui l’essere consiste, nello spettacolo dell’ente*. Il velamento (il non essere) che l’essere nega è negato assolutamente solo nell’ente che si porta a manifestazione. Il velamento è esperito solamente come ciò che è rimosso nella manifestazione dell’ente e nel suo stare nella presenza.

Dire che nel primo inizio l’ $\rho\lambda\acute{\omicron}\upsilon\sigma\eta$  è la disvelatezza e insieme il disvelato significa per Heidegger dire che già nel primo inizio, impercettibilmente ma fatalmente, la divelatezza è *per il disvelato*. Il disvelamento, cioè la negazione escludente l’occultamento, viene esperito come tale da realizzarsi *nel disvelato e come disvelato*. Quel che si consuma nell’ambiguità dell’ $\rho\lambda\acute{\omicron}\upsilon\sigma\eta$  è la decisione di intendere il rapporto tra l’ $\epsilon\acute{\omicron}\nu\alpha\iota$  e gli  $\exists\eta\tau\alpha$ , tra l’essere e l’ente, propendendo per la preminenza di quest’ultimo. *L’essenzialità della manifestazione ontica per la negazione del velamento finisce per essere intesa nel senso che questa negazione si realizza solo nell’ente e come ente. L’ente nel suo stare nella presenza è il modo in cui l’essere nega il proprio altro e così rimuove il velamento*. Lo svelato è il compiersi dello svelamento, il suo effettivo darsi, e proprio per questo lo svelamento acquista il senso della rimozione del velamento a favore della manifestazione di ciò che sta fuori dalla velatezza nello scoperto dell’ente.

Platone, secondo Heidegger, è colui che esplicita in questa direzione l’ambiguità del dire iniziale sull’ $\rho\lambda\acute{\omicron}\upsilon\sigma\eta$ . In Platone cioè il movimento disvelativo dell’essere viene esplicitamente inteso a partire dall’ente. Quel che conta è appunto l’ente nel suo essere svelato e quindi nel suo presentarsi secondo un certo aspetto visibile. È così che nasce la nozione di  $\epsilon\delta\epsilon\acute{\alpha}$ : “Il

---

<sup>40</sup> M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., par. 226, corsivo mio.

concetto di êdéa (eôdoj), l'aspetto di qualcosa, secondo cui qualcosa si dà e si presenta, ciò a cui qualcosa è ricondotto per essere l'ente che è. Sebbene êdéa sia riferita a êdeîn (noeîn), la parola non significa affatto ciò che nel rappresentare è rap-presentato, bensì al contrario il *comparire* dell'*aspetto* medesimo, ciò che offre la vista *per* un guardare. La parola non vuole affatto indicare, in senso moderno, il riferimento al 'soggetto', bensì l'*essenziale presentarsi*, il comparire alla vista nell'aspetto, e precisamente come ciò che, *presentandosi*, dà *al tempo stesso sussistenza* [la sussistenza del determinato]"<sup>41</sup>.

La verità dell'ΠΙÔqeia, ossia della relazione tra l'!En e il pánta, è l'êdéa come visività del pánta nel suo stare nella presenza, nel suo esser presente. In questo modo l'essere "è esperito e pensato solo ed esclusivamente in base all' 'ente', per così dire partendo da enti, dai *molti* e tornando ai molti"<sup>42</sup>. E questo perché *è come ente determinato che l'essere vince il proprio altro negandolo assolutamente* (così che davvero essente sarà solo l'ente capace di stare stabilmente in presenza, di offrire una veduta che non venga mai toccata dal velamento e nella quale dunque si realizzi autenticamente la sua rimozione).

Come noto, questa interpretazione della relazione tra l'essere e l'ente a favore dell'ente è per Heidegger l'essenza del pensiero metafisico occidentale, che per questo è la storia dello sviluppo del modo in cui il pensiero successivo al primo inizio (in primo luogo a partire da Platone) "antepone all'essere il primato dell'ente"<sup>43</sup>. Ma cerchiamo di capire cosa in questa interpretazione del rapporto tra l'essere e l'ente viene perso di vista.

---

<sup>41</sup> Ibid., par. 110.

<sup>42</sup> loc. cit.

<sup>43</sup> Si osservi che per quel tanto che in *Essere e tempo* la "comprensione dell'essere" è comprensione dell'entità dell'ente anche *Essere e tempo* rientra nella metafisica, ossia nella persuasione che l'essere sia un darsi a vedere. La differenza tra essere ed ente è cioè in *Essere e tempo* pensata ancora all'interno della dimensione dell'ente (qui l'essere "è sempre l'essere dell'ente" – M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., par. 7). E questo nonostante Heidegger cominci proprio in quest'opera a muoversi fuori dalla metafisica con l'analisi della finitezza e gettatezza dell'esserci.

Questa ambiguità di *Essere e tempo* (oltre che dei testi immediatamente successivi, come *L'essenza del fondamento* o *Kant e il problema della metafisica*) in quanto opera di passaggio

#### 4. LHQH

Che la storia della metafisica per Heidegger inizi con Platone significa che, come abbiamo già detto, di per sé il primo inizio, pur essendo destinato alla metafisica perché già pensa lo svelamento in riferimento allo svelato, “non è ancora metafisica”. Non lo è perché nel suo dire è presente un altro tratto essenziale della significanza dell’originario.

Torniamo ancora al *Parmenide* e alle analisi che qui vengono compiute sulla struttura essenziale dell’ $\Pi\hat{\Omega}\epsilon\iota\alpha$ . Dopo aver indicato nello *yeûdoj* il velamento che  $\Pi\hat{\Omega}\epsilon\iota\alpha$  nega in maniera assoluta ed assolutamente escludente, Heidegger scrive: “Se pensata in modo greco l’essenza dello *yeûdoj* riceve la sua chiarificazione in base all’essenza dell’ $\Pi\hat{\Omega}\epsilon\iota\alpha$ , cioè in base alla svelatezza, che domina in quanto disvelamento. Inteso come opposizione essenziale all’ $\Pi\hat{\Omega}\epsilon\iota\alpha$ , lo *yeûdoj* si determina più chiaramente nel senso del velare occultante. Da parte sua l’ $\Pi\hat{\Omega}\epsilon\iota\alpha$  emerge più distintamente nella modalità del *lasciar apparire non occultante*. La svelatezza è la ‘non occultatezza’ [*die Unverstelltheit*, in quanto negazione assolutamente escludente l’occultamento dello *yeûdoj*].

Si rende necessario domandare: l’occultamento e la contraffazione, incluse le loro metamorfosi essenziali, sono le uniche modalità di velamento possibile?

---

tra la metafisica e il suo oltrepassamento viene frequentemente sottolineata da Heidegger nei *Beiträge*. L’ambiguità in sostanza è un contrasto tra la gettatezza del progetto dell’esserci, gettatezza per la quale quest’ultimo non può comprendere l’essere come ciò che si fa vedere all’interno della dimensione dell’ente, e l’ancora presente persuasione platonico-metafisica che l’essere si manifesti con l’ente e ne manifesti l’esser ente, l’enticità. Tra i vari passi che nei *Beiträge* possono essere citati al riguardo, il seguente è particolarmente significativo: “La comprensione dell’essere ha transitoriamente, nella forma dell’introduzione a *Essere e tempo*, un carattere ambiguo; a ciò corrisponde anche la definizione dell’uomo (‘esserci umano’, l’esserci nell’uomo).

La comprensione dell’essere è colta *in primo luogo*, per così dire in una retrospettiva metafisica, come *fondamento* infondato del trascendentale, e in generale del rap-presentare l’enticità (risalendo fino all’*êdéa*).

La comprensione dell’essere (giacché il comprendere è concepito come progetto e quest’ultimo come gettato) è *in secondo luogo* l’indicazione della fondazione dell’essenza della verità (manifestatività; radura del Ci; esserci)” (M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., par. 264).

Se a tale interrogativo si deve rispondere negativamente, allora sono possibili altre modalità di velamento. Proprio qui si fonda la possibilità che la verità come svelatezza e svelamento si riferisca ad altre modalità di velamento, la possibilità cioè che nella sua essenza lo svelamento non sia fissato al non-occultare [non sia cioè semplicemente la rimozione dell'occultamento nello svelato dell'ente]"<sup>44</sup>.

Domandare se sono possibili altre modalità di velamento oltre a quella dello *yeûdoj* significa domandare se vi siano “modalità del velamento non solo di specie diversa, ma anche in sé del tutto prive del carattere specificamente ‘negativo’ della falsità e dell'occultamento”<sup>45</sup>, quel carattere per il quale falsità e occultamento sono un “trascinare tutto nel buio della mera tenebra” non consentendo in nessun modo che ci si porti alla presenza.

Ebbene, dice Heidegger, i Greci parlano effettivamente di un “velamento che non coincide con l'occultamento e la contraffazione (...). Questo velare, che ora va pensato in modo appropriato, viene espresso dai Greci nelle parole *lanqánesqai, æpilanqánesqai*”<sup>46</sup>. È il velare nel senso della *lÔqh*. Si tratta a questo punto di capire che è proprio questo senso del velamento quel tratto della semantica originaria dell'essere che rimane essenzialmente non detto nel primo dire iniziale. Di esso Heidegger scrive che è “quella modalità di velamento che rimane costantemente presente nella greicità, ma che non viene ulteriormente pensata nella sua essenza”<sup>47</sup>.

Prima di concentrarci sul significato di quest'altra modalità di velamento, chiariamo che *mostrare che nel dire greco dell'ϐlÔqeia fa la sua comparsa un senso del velamento essenzialmente differente da quello costituito dallo yeûdoj non vuol dire che l'ϐlÔqeia cessi di essere la negazione assoluta dello yeûdoj e come tale la manifestazione dell'ente nel suo venire alla presenza*. Quando Heidegger dice che in *ϐlÔqeia* è presente un altro senso del velamento non

---

<sup>44</sup> M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 134.

<sup>45</sup> Ibid., p. 130.

<sup>46</sup> Ibid., p. 131.

<sup>47</sup> Ibid., p. 130.

intende dire che ciò faccia venir meno i tratti dell'originario che abbiamo fin qui indicato, ossia il suo essere negazione assolutamente escludente il proprio opposto (il velamento come *yeûdoj*) e tale da rivelare in questo negare la totalità dell'ente. Intende piuttosto dire che l'accadere di un altro senso del velamento nel movimento disvelativo in cui l'originario consiste è un *ulteriore tratto* della struttura dell'originario stesso, tratto che appartiene alla semantica fondamentale dell'essere (ossia al suo negare assolutamente il proprio altro) e che conferisce alla relazione tra gli altri due un significato essenzialmente differente da quello che essa ha se questo tratto non viene tenuto in vista. Egli scrive appunto: “(...) poiché in base al sapere circa l'essenza della  $\text{I}\hat{\text{O}}\eta$  si decide al tempo stesso il sapere in merito all'essenza dell' $\text{P}\hat{\text{I}}\hat{\text{O}}\eta$  (...) appare necessario conoscere chiaramente fin dall'inizio quali nessi essenziali dominano nel rapporto tra  $\text{I}\hat{\text{O}}\eta$  e  $\text{P}\hat{\text{I}}\hat{\text{O}}\eta$ ”<sup>48</sup>.

Questi nessi essenziali, stiamo dicendo, non disdicono i tratti dell'originario che sono venuti alla luce seguendo il dire esplicito del primo inizio, disdicono invece il senso che la relazione tra l'!En e il pánta espressa nell' $\text{P}\hat{\text{I}}\hat{\text{O}}\eta$  ha se essi non sono esplicitati ma vengono lasciati nell'implicito e dimenticati. Ciò accade, come sappiamo, nel dire della metafisica (a partire da Platone), la quale, non riuscendo a vedere i nessi essenziali che dominano nel rapporto tra  $\text{I}\hat{\text{O}}\eta$  e  $\text{P}\hat{\text{I}}\hat{\text{O}}\eta$  e riconoscendo pertanto al velamento solo il significato, pur decisivo, dello *yeûdoj*, interpreta lo svelamento unicamente come rimozione della velatezza nello spettacolo diafano dell'ente.

Se però tali nessi essenziali emergono in tutta la loro concretezza (e farli così emergere è il compito più proprio che la filosofia heideggeriana assegna a se stessa), allora è possibile conferire all' $\text{P}\hat{\text{I}}\hat{\text{O}}\eta$  un senso *radicalmente altro* da quello che essa possiede nel dire metafisico, quel senso che per Heidegger compare nella parola-enigma  $\tau\acute{o} \alpha\text{-}\tau\acute{o}$  del frammento 3 di Parmenide, senza che Parmenide l'abbia potuto pensare come tale. Ma cerchiamo allora di comprendere il significato di quest'altra modalità di velamento.

---

<sup>48</sup> Ibid., p. 153.

Parlando della  $\text{I}\hat{\text{O}}\text{q}h$  Heidegger scrive che essa non è “l’opposto meramente ostile e brusco dello svelamento, alla maniera cioè dell’occultamento, della contraffazione, della deviazione, dell’inganno e della falsità”<sup>49</sup>, ossia dello  $\text{ye}\hat{\text{u}}\text{d}o\text{j}$ . E tuttavia essa è pur sempre “un’opposizione essenziale all’ $\text{P}\text{I}\hat{\text{O}}\text{q}e\text{i}a$ ”<sup>50</sup>. È cioè un’opposizione essenziale allo svelamento essenzialmente differente da quella in cui lo  $\text{ye}\hat{\text{u}}\text{d}o\text{j}$  consiste, ma altrettanto necessariamente richiesta dalla semantizzazione originaria dell’origine.

Che sia essenzialmente differente rispetto allo  $\text{ye}\hat{\text{u}}\text{d}o\text{j}$  vuol dire che non è il velamento che nell’ $\text{P}\text{I}\hat{\text{O}}\text{q}e\text{i}a$  viene negato ed escluso assolutamente. Il velamento della  $\text{I}\hat{\text{O}}\text{q}h$  non è il velamento che l’essere nega. Ciò significa che il velamento della  $\text{I}\hat{\text{O}}\text{q}h$  appartiene all’essere come ciò che all’essere accade nella negazione con la quale quest’ultimo esclude il velamento dello  $\text{ye}\hat{\text{u}}\text{d}o\text{j}$ . Alla negazione escludente il velamento dello  $\text{ye}\hat{\text{u}}\text{d}o\text{j}$  appartiene essenzialmente il velamento della  $\text{I}\hat{\text{O}}\text{q}h$ . Quest’ultimo è però esso stesso una “opposizione essenziale all’ $\text{P}\text{I}\hat{\text{O}}\text{q}e\text{i}a$ ”. Ma se il velamento della  $\text{I}\hat{\text{O}}\text{q}h$  non è il velamento escluso dalla negazione dello  $\text{ye}\hat{\text{u}}\text{d}o\text{j}$  in cui l’essere fondamentalmente consiste; se, come tale, il velamento della  $\text{I}\hat{\text{O}}\text{q}h$  è il velamento dell’essere nel suo negare assolutamente il velamento dello  $\text{ye}\hat{\text{u}}\text{d}o\text{j}$ ; e se all’essere come negazione del velamento dello  $\text{ye}\hat{\text{u}}\text{d}o\text{j}$  appartiene di dar vita alla manifestazione dell’ente in totalità, allora il velamento della  $\text{I}\hat{\text{O}}\text{q}h$  è una “opposizione essenziale all’ $\text{P}\text{I}\hat{\text{O}}\text{q}e\text{i}a$ ” nel senso che come velamento dell’essere si oppone al suo (dell’essere) venir svelato e portato a manifestazione nella manifestazione dell’ente.

La  $\text{I}\hat{\text{O}}\text{q}h$  è il nascondimento che compete all’essere. Che l’essere stesso rimanga velato non vuol dire per Heidegger che l’essere sia quello stesso velamento che negando esso esclude (la  $\text{I}\hat{\text{O}}\text{q}h$  è infatti di natura completamente differente dal velamento che viene escluso dall’essere). *Vuol invece dire che l’essere, che fa essere l’ente, non è come tale riconducibile all’ente.* Il suo

---

<sup>49</sup>loc. cit.

<sup>50</sup>Ibid., p. 169.

nascondersi è il suo opporsi allo svelamento perché è il suo opporsi al venire svelato nell'ente. L'essere, in quanto  $\text{ΠΙ}^{\hat{\text{O}}}\text{q}\epsilon\text{i}\alpha$ , è quella assoluta negazione del suo altro alla quale appartiene di dar vita all'ente nella totalità dei suoi rapporti e insieme appartiene di nascondersi e rimanere celata *rispetto allo spettacolo ontico che origina*. In questo senso l' $\text{ΠΙ}^{\hat{\text{O}}}\text{q}\epsilon\text{i}\alpha$  è “*ad un tempo un disvelare e un nascondere*”<sup>51</sup>.

Il velamento come  $\text{L}^{\hat{\text{O}}}\text{q}\text{h}$  dice che la manifestazione ontica, che nel suo darsi non smentisce il senso fondamentale escludente della negazione del proprio altro secondo cui l'essere si semantizza ma è da esso stesso richiesta e su di esso si regge, non può risolvere in sé l'essere stesso. Dice cioè che il modo in cui l'essere dà vita all'ente non può essere la manifestazione dell'essere nell'ente. Il dar vita all'ente, che appartiene all'essenza dell'essere, richiede invece che l'essere rimanga altro dalla rivelazione ontica. La  $\text{L}^{\hat{\text{O}}}\text{q}\text{h}$  dell'essere rispetto allo svelato dell'ente appartiene essenzialmente al modo in cui l'essere regge la manifestazione dell'ente e lo conduce alla presenza.

Questo è quel che Heidegger intende dire quando, commentando il frammento 123 di Eraclito ( $\text{f}\acute{\text{u}}\text{sij kr}\acute{\text{u}}\text{p}\text{t}\epsilon\text{s}\text{q}\text{ai file}\acute{\text{i}}$  – “il sorgere dona il favore al nascondersi”), afferma che il sorgere (la  $\text{f}\acute{\text{u}}\text{sij}$ , la cui essenza è l' $\text{ΠΙ}^{\hat{\text{O}}}\text{q}\epsilon\text{i}\alpha$ ) in quanto puro non tramontare mai non dispiega la sua essenza “se non rimane costantemente trattenuto e nascosto nel chiudersi”<sup>52</sup>. L'essenza del puro sorgere in cui consiste l'essere come  $\text{f}\acute{\text{u}}\text{sij}$ , e quindi come  $\text{ΠΙ}^{\hat{\text{O}}}\text{q}\epsilon\text{i}\alpha$ , è la negazione assoluta del velamento che come tale dà vita all'ente. Ebbene, l'essere non dispiega questa sua essenza se non rimane nascosto rispetto all'ente che viene manifestato. Il rimanere nascosto dell'essere è ciò di cui il disvelamento ha bisogno: “Il disvelare ha bisogno del nascondimento. L'; $\text{A}\text{I}^{\hat{\text{O}}}\text{q}\epsilon\text{i}\alpha$  riposa nella  $\text{L}^{\hat{\text{O}}}\text{q}\text{h}$ , attinge ad essa, posa dinnanzi ciò che da questa

---

<sup>51</sup> M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., “Logos”, p. 151.

<sup>52</sup> M. Heidegger, *Eraclito*, cit., p. 92.

è tenuto in serbo”<sup>53</sup>, sì che propriamente l’ΠῪŌq̄eia è “il non nascondimento del nascondersi”<sup>54</sup>.

*Ma perché all’essere appartiene essenzialmente di sottrarsi allo spettacolo ontico cui pure dà vita? Alla luce di ciò, qual è il senso autentico dell’originario? E che cosa vuol dire che esso esprima l’essenza della parola-enigma τὸ ἀ-τό di Parmenide?*

A queste domande il dire del primo inizio non può rispondere. Non lo può fare perché nel primo inizio il nascondimento dell’essere è presente ma non viene domandato come tale. Nel primo inizio cioè “non si giunge alla domanda sulla *velatezza* e sul velamento, sulla loro provenienza e sul loro fondamento”<sup>55</sup>. La ΙŌqh rimane non domandata e non fondata. Essa non viene pensata a fondo. E dunque non rimane pensato a fondo neppure il senso della relazione tra l’essere e l’ente contenuto nell’ΠῪŌq̄eia.

Pensare a fondo la ΙŌqh significa far emergere il senso della sua essenzialità e necessità. In questo far emergere consiste l’esplicitazione di ciò che nel primo inizio rimane implicito. Solo a partire da essa la relazione tra l’!En e il pánta potrà avere un senso radicalmente diverso da quello che essa ha avuto nel corso della metafisica occidentale e che è stato solo intravisto nel primo inizio. Se, come dice Heidegger in *Identità e differenza*, tale senso inaudito è racchiuso nella parola-enigma τὸ Πutó che compare nel frammento 3 di Parmenide, solo il far emergere il senso più proprio del nascondimento dell’essere consentirà di fare emergere il senso più proprio, e inaudito, dell’Πutó, nel quale l’intera storia della metafisica occidentale rimane oltrepassata.

---

<sup>53</sup> M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., p. 150.

<sup>54</sup> M. Heidegger, *Eraclito*, cit., p. 116.

<sup>55</sup> M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., par. 209.



## 5. L'ALTRO INIZIO E L'IDEALISMO TEDESCO. L'ARTICOLAZIONE DELL'INDAGINE

Nelle battute finali del precedente paragrafo ci siamo posti tre domande. Ora, la risposta alla prima delle due domande, la quale sola consente di rispondere alle altre, è contenuta nel confronto che Heidegger instaura con l'idealismo tedesco. Questo confronto, che è continuo nel periodo in cui Heidegger si impegna con maggior forza speculativa a pensare l'essenza dell'originario a partire dall'originario stesso (quel periodo che va dagli anni immediatamente precedenti agli anni immediatamente seguenti i *Beiträge*, e che ha nella loro stesura il suo centro), è infatti determinante per la riflessione heideggeriana sulla verità dell'essere.

L'interpretazione e la presa di distanza critica dal pensiero fondamentale dell'idealismo costituiscono cioè un momento decisivo per la filosofia di Heidegger e per il suo tentativo di dar vita ad un altro inizio del pensiero. È Heidegger stesso a scrivere nei *Beiträge*: “L'altro inizio deve essere provocato muovendo in tutto e per tutto dall'Essere in quanto *Ereignis* e dall'essenziale permanenza della sua verità e della sua storia (cfr. ad esempio *l'altro inizio e il suo rapporto con l'idealismo tedesco*)”<sup>56</sup>. Come si tratterà di mostrare concretamente nel prossimo capitolo, è infatti nel confronto con l'idealismo e con il modo in cui esso pensa la negazione originaria che Heidegger lascia emergere il significato più proprio del nascondersi dell'essere e la sua essenzialità per la struttura semantica dell'originario.

Per Heidegger l'idealismo speculativo, vale a dire la filosofia di Fichte, Schelling e Hegel (“preparata da Leibniz e da Kant”<sup>57</sup>) rappresenta l’“epoca del primo compimento della metafisica occidentale”<sup>58</sup>, nella quale “risuona l'essenza mutata dell'ΠΙΘΩεια greca”<sup>59</sup>. Che l'idealismo sia il primo

---

<sup>56</sup> Ibid., par. 23, corsivo mio.

<sup>57</sup> M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., p. 5.

<sup>58</sup> M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 59.

<sup>59</sup> Ibid., p. 60.

compimento della metafisica occidentale (portato all'estremo e alla sua fine da Nietzsche) significa che nell'idealismo viene portata per la prima volta a compimento l'interpretazione metafisica (iniziata da Platone) dell'essere come  $\Pi\hat{\Omega}\epsilon\iota\alpha$ . In questo senso in esso “risuona l'essenza mutata dell' $\Pi\hat{\Omega}\epsilon\iota\alpha$  greca”, nel senso appunto che *il modo in cui l'essere viene dall'idealismo pensato è la coerentizzazione del mutamento metafisico dell'essenza della disvelatezza*. L'idealismo è la coerentizzazione del senso che l' $\Pi\hat{\Omega}\epsilon\iota\alpha$  assume nel compimento della dimenticanza della natura celantesi dell'essere. In altre parole, esso è per Heidegger un portare a compimento il significato che l'essere come svelamento ha una volta che sia lasciato implicito e come tale dimenticato il velamento dell'essere che pure ad esso appartiene essenzialmente.

Come vedremo nel primo paragrafo del prossimo capitolo, agli occhi di Heidegger è la filosofia di Hegel a incarnare in modo eminente questo compimento dell'interpretazione metafisica dell' $\Pi\hat{\Omega}\epsilon\iota\alpha$ . Quest'ultima diviene così, ed inevitabilmente a partire dalla dimenticanza del velamento dell'essere e quindi dalla convinzione che lo svelamento sia tale solo nel rimuovere il velamento nel totalmente svelato, l'Assoluto hegeliano come assoluto sapersi. È evidente che, nella misura in cui il pensiero di Heidegger si impegna ad esplicitare quel velamento dell'essere il compimento della dimenticanza del quale si attua invece nella filosofia di Hegel, esso si presenta, nelle intenzioni di Heidegger, come radicalmente alternativo al pensiero dell'Assoluto (nel secondo saggio di *Identità e differenza* Heidegger fornisce una serie di esempi di questo essere alternativo – riguardo alla “questione del pensiero”, alla “misura del colloquio con la storia del pensiero” e al “carattere di tale colloquio” – allo “scopo di una chiarificazione della diversità esistente tra il pensiero di Hegel e il pensiero da noi tentato”<sup>60</sup>). Il confronto agonico con Hegel è insomma per Heidegger un momento imprescindibile della sua riflessione sul senso dell'essere.

---

<sup>60</sup> M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., p. 20.

D'altra parte, però, *l'idealismo non è solo il primo compimento dell'interpretazione metafisica dell'βΙŌϗεια; è anche la crisi interna di questo compimento*. È cioè anche l'emergere all'interno della metafisica della sua stessa impossibilità, che, come abbiamo detto nel terzo paragrafo, è data dal non poter raggiungere la verità dell'essere di cui è fondamentalmente in cerca. Ciò caratterizza, secondo Heidegger, la filosofia di Schelling, "il pensatore veramente creativo e di più ampio respiro di tutta questa epoca della filosofia tedesca. Egli lo è a tal punto che spinge dall'interno l'idealismo tedesco al di là della sua propria posizione fondamentale"<sup>61</sup> (posizione che, come abbiamo detto, è per Heidegger espressa nella sua forma più propria dal sistema di Hegel).

Questa implosione della posizione fondamentale dell'idealismo accade nelle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, trattato che "è ciò che di più grande Schelling abbia fatto, ed è in pari tempo una delle opere più profonde della filosofia tedesca e quindi della filosofia occidentale"<sup>62</sup>. La profondità di quest'opera sta nel fatto che in essa Schelling si spinge fino a vedere e a fondare quella essenzialità del nascondimento dell'essere, il cui occultamento è invece ciò che la posizione fondamentale dell'idealismo speculativo come volontà di tutto disvelare intende portare al compimento.

Se il motivo per il quale è essenziale per l'essere il nascondersi emerge nelle *Ricerche*, Schelling, che pure lo vede e lo ha dinnanzi, continua però, secondo Heidegger, a rimanere all'interno della metafisica, intendendo tener fermo quel senso dell'originario come rivelazione di sé nella totalità dell'ente che non è più consentito tener fermo una volta che sia stata riconosciuta come tale l'essenzialità del nascondimento per l'autentica significanza dell'essere. Proprio perché Schelling vede il tratto dell'originario che oltrepassa l'interpretazione che dell'originario la metafisica propone volendo però

---

<sup>61</sup> M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* (1971), trad. it. a cura di C. Tatasciore, *Schelling*, Guida, Napoli, 1998, p. 31.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 29.

rimanere all'interno di tale interpretazione e del suo compimento, il suo tentativo è destinato al naufragio. Quest'ultimo è "il segno del sorgere di ciò che è totalmente altro, il balenare di un nuovo inizio. Chi conoscesse veramente la ragione di questo naufragio e, conoscendola, lo superasse, dovrebbe divenire il fondatore di un nuovo inizio della filosofia occidentale"<sup>63</sup>. Comprendere la ragione del naufragio della filosofia di Schelling è comprendere che l'essenzialità del nascondersi dell'essere richiede un senso dell'originario "totalmente altro" da quello pensato dalla metafisica sulla scorta della dimenticanza di tale essenzialità. Per questo chi comprende davvero la ragione di questo naufragio è in grado di aprire un nuovo inizio del pensiero, in cui resti testimoniato un senso dell'essere che sappia stare al di fuori e al di là dell'intera metafisica occidentale.

Ciò in cui consiste questo senso radicalmente altro dell'essere a cui Heidegger si rivolge verrà in chiaro nel terzo capitolo della presente ricerca, nel quale trova dunque risposta la seconda della tre domande che prima ci eravamo posti. Nel terzo capitolo, però, verrà anche in chiaro che, proprio cercando di mostrare in che consista il senso dell'originario al di fuori della metafisica, il discorso di Heidegger si spinge fino a portare alla superficie una struttura semantica, l'intreccio degli opposti, che eccede la logica di Parmenide all'interno della quale intende rimanere. Per questo Heidegger indietreggia e per questo indietreggiare finisce per interpretare il senso autentico dell'essere come il vero significato dell' $\epsilon\upsilon\tau\acute{o}$  parmenideo. Il che costituisce la risposta alla terza e ultima delle domande prima formulate.

Vedremo nel quarto capitolo che l'intreccio degli opposti rispetto al quale Heidegger indietreggia è l'implicito della dialettica di Hegel, completamente non visto da Heidegger. Nell'autentico significato di questo implicito, che noi chiamiamo l'elemento dialettico, è racchiuso il reale oltrepassamento della metafisica occidentale, al di là di quello tentato da Heidegger.

---

<sup>63</sup> Ibid., p. 31.

Tutto ciò significa che *il confronto con Schelling e con Hegel è per Heidegger determinante tanto per quello che egli vede in Schelling di decisivo, ossia la necessità del ritrarsi dell'essere, quanto per quello che di decisivo non vede in Hegel, cioè l'originario come intreccio di opposti*. Il non riuscire a portare all'esplicito l'implicito della dialettica è infatti lo stesso limite ultimo del suo tentativo di oltrepassare l'intera vicenda metafisica del pensiero occidentale. Come verrà in luce nel capitolo finale, quest'ultimo è infatti da ultimo proprio quel mero "irretimento nella metafisica stessa" che Heidegger vorrebbe evitare e lo è appunto perché Heidegger non sa portarsi fino al cuore della dialettica. Prima però di iniziare ad addentrarci in queste analisi diamo un sguardo d'insieme alle principali linee interpretative della critica sul rapporto tra Heidegger e l'idealismo speculativo.

#### 6. L'ALTRO INIZIO E L'IDEALISMO TEDESCO. LE LINEE PRINCIPALI DELLA LETTERATURA CRITICA

Che il confronto che Heidegger instaura con l'idealismo sia essenziale per la filosofia heideggeriana e per la determinazione del suo significato è cosa sempre più sottolineata dalla letteratura critica. Con sempre maggior frequenza, infatti, negli ultimi anni l'attenzione si è andata concentrando proprio su questo confronto e gli studi al riguardo si sono velocemente moltiplicati.

Essi hanno peraltro largamente privilegiato il rapporto di Heidegger con Schelling e con Hegel, a scapito di quello con Fichte. La letteratura su quest'ultimo si riduce a pochissimi titoli. Oltre al saggio di Taber *Transformative Philosophy. A Study of Sankara, Fichte and Heidegger* e alle considerazioni sull'"autoctonia del pensiero" di Resta (in C. Resta, *Il luogo e le vie. Geografia del pensiero in Martin Heidegger*), sono comparsi nei "Fichte Studien" del 1997 gli articoli di Köhler (*Die Einbildungskraft und das*

*Schematismusproblem: Kant – Fichte – Heidegger*), Denker (*Fichtes Wissenschaftslehre und die philosophischen Anfänge Heideggers*) e Strube (*Heideggers Wende zum Deutschen Idealismus. Die Interpretation der Wissenschaftslehre von 1794*).

La scarsità di contributi non è dovuta tanto al fatto che è Heidegger stesso a ridurre a non molte pagine le sue analisi sulla filosofia di Fichte. È piuttosto dovuta al fatto che i critici fanno loro la motivazione che spinge Heidegger a dedicare meno spazio a Fichte di quanto non dedichi invece a Hegel. Rifacendosi ad una lunga tradizione (si pensi ad esempio al parere espresso da Feuerbach in *Per la critica della filosofia hegeliana*), Heidegger, fin dal corso del 1929 su *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, ritiene che la posizione fondamentale di Fichte sia portata a compimento da Hegel, in modo tale che in Hegel le intenzioni di Fichte trovano l'effettiva realizzazione che ancora ad esse manca nella costruzione filosofica fichtiana. È per questo motivo che Heidegger finisce per privilegiare il confronto con Hegel.

Ora, nel fatto che anche la letteratura critica si concentri su questo confronto piuttosto che su quello con Fichte si nasconde la sostanziale accettazione dell'interpretazione heideggeriana di Hegel come colui che continua e compie la filosofia fichtiana. Anche per i critici cioè il rapporto Heidegger-Hegel merita più attenzione di quello Heidegger-Fichte perché quest'ultimo è riconducibile al primo, visto che in Hegel viene riassorbita e coerentizzata la posizione di fondo di Fichte.

Mostreremo nel quarto capitolo che in realtà la dialettica hegeliana si muove al di fuori della logica parmenidea che guida il pensiero occidentale. Dunque anche della logica della "dottrina della scienza" di Fichte. Da questo punto di vista risulta interessante sottoporre ad una più articolata considerazione critica l'interpretazione che Heidegger fornisce della filosofia di Fichte, considerazione capace di vederne i limiti e la loro incidenza sullo stesso

discorso heideggeriano. Non è comunque questa la sede in cui affrontare una tale problematica, che esula dai compiti che in questa indagine ci siamo posti. Rinviando ad altra occasione il suo sviluppo, esaminiamo invece le linee fondamentali della ben più ampia letteratura sul rapporto tra Heidegger e Schelling. È bene dire fin da subito che ciò che accomuna tutti gli studiosi che a questo rapporto si sono dedicati è il rilievo che tra i due pensatori esiste una sostanziale convergenza, una convergenza cioè sul nucleo concettuale di fondo del loro pensiero. Questo nucleo, come abbiamo già anticipato nel precedente paragrafo e come vedremo più ampiamente nel prossimo capitolo, consiste nel rilevamento, comune tanto a Schelling quanto a Heidegger, dell'essenziale irriducibilità dell'essere rispetto alla dimensione dell'ente che a partire dall'essere si apre. I modi di considerare tale convergenza sono però diversi e possono essere raggruppati in tre grandi tendenze.

C'è chi, come ad esempio Yorikawa nel suo *Das System der Philosophie und das Nichts*, o Esposito in *Libertà dell'uomo e necessità dell'essere*, si rifà allo stesso modo heideggeriano di intendere la sua vicinanza con Schelling, vale a dire sottolineando che quella di Heidegger è una radicalizzazione della posizione di Schelling che si porta oltre essa liberandola da ciò che rispetto al suo nucleo concettuale le è estraneo.

C'è poi chi accentua di più la tesi della continuità e della reciproca fecondabilità del pensiero di Heidegger con quello di Schelling e fa di quest'ultimo un pensatore "post-heideggeriano". I lavori di maggiore interesse teoretico al riguardo sono senza dubbio quelli di Pareyson, il quale nota "come con il problema del nulla proposto da Heidegger sia strettamente connesso quel programma d'una filosofia della libertà ch'era il vero proposito della filosofia moderna. Questo programma è stato ostacolato da molte accidentali vicende, al punto che si dovrebbe considerarlo fallito, se non fosse che proprio uno dei conclusori della filosofia moderna, Schelling, lo ha riproposto in termini assolutamente nuovi e promettenti. Ed è qui che può trovare conferma l'idea da me altrove e da tempo proposta di Schelling come pensatore

postheideggeriano, nel senso che proprio dallo strettissimo legame sotterraneo che connette Heidegger con Schelling possiamo derivare fruttuosi suggerimenti sul nesso fra nulla e libertà, nesso assolutamente fondamentale, a parer mio, giacché si può fare della libertà un problema autentico solo se la si rapporta al nulla”<sup>64</sup>.

C’è infine chi, come Cacciari (si vedano soprattutto i suoi testi maggiori, cioè *Dell’Inizio* e *Della cosa ultima*), cerca di mostrare come il modo schellinghiano di intendere lo stesso nucleo concettuale che lo accomuna a Heidegger lo porti, col pensiero positivo della *Filosofia della Rivelazione*, ad una maggiore radicalità rispetto a quella raggiunta da Heidegger stesso, il quale con l’*Ereignis* destina l’essere all’ente e dunque non ne coglie appieno la irriducibilità. Posizione questa che, come si vede, rappresenta il perfetto ribaltamento di quella prospettata per prima e insieme contesta la possibilità di sostenere una forte continuità tra i due pensatori.

Se, pur nelle differenze prima indicate, gli interpreti sono comunque convergenti nel rilevare la vicinanza di Heidegger con Schelling, la stessa convergenza di vedute non si registra invece nel caso dell’analisi del rapporto che Heidegger instaura con Hegel. Quest’ultimo si presenta molto più complesso e ambiguo, tanto da far dire allo stesso Heidegger, in una lettera a Gadamer datata 2 dicembre 1971: “Io stesso non so ancora abbastanza chiaramente come debba essere definita la mia ‘posizione’ rispetto a Hegel. Come ‘posizione opposta’ sarebbe troppo poco; la individuazione della ‘posizione’ è connessa alla questione del segreto dell’‘inizio’; essa è molto più difficile, perché più semplice della spiegazione che Hegel ne dà *prima* dell’inizio del ‘movimento’ nella sua *Logica*”<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino, 1995, Parte Terza, cap. III, par. 3.

<sup>65</sup> La lettera da cui è stato tratto questo passo è inserita, insieme ad alcune altre, in H. G. Gadamer, *Hegels Dialektik – Fünf hermeneutische Studien* (1971), trad. it. a cura di R. Dottori, *La dialettica di Hegel*, Marietti, Genova, 1996, p. 187.



La letteratura secondaria registra una tendenza molto netta fino all'inizio degli anni '70 del secolo scorso per poi andare incontro, a partire da quella data, ad un'altrettanto netta frattura rispetto a questa tendenza.

Negli anni che vanno dal 1940 al 1970 la letteratura secondaria è piuttosto concorde nell'accentuare le distanze tra Heidegger e Hegel, enfatizzando alcune critiche da Heidegger ripetutamente rivolte a Hegel. Nel complesso gli scritti di questo periodo sottolineano con forza la discontinuità di Heidegger rispetto alla tradizione filosofica e quindi rispetto a Hegel, che in questa tradizione, come Heidegger stesso vuole, rimane inserito. In questa linea si inseriscono ad esempio Langan con *The Meaning of Heidegger*, Collins e il suo *The Existentialists*, Richards con *Heidegger: through Phenomenology to Thought*, Marx con *Heidegger und die Tradition*. Ma anche Löwith nel suo *Da Hegel a Nietzsche*, nel quale si legge: "Nel movimento di reazione a Hegel, il problema dell'essere è giunto con Schelling al punto in cui sarà ripreso più tardi da Heidegger"<sup>66</sup>.

Prevalente fino ai primi anni Settanta (quando tra l'altro ancora si crede di poter interpretare Heidegger in chiave esistenzialistica), questa lettura è volta a radicalizzare la contrapposizione tra il pensiero heideggeriano e quello hegeliano. Essa continua ancora oggi, anche se con meno intensità, a ripresentarsi (ne è un esempio il saggio di Charles-Éric de Saint German, *L'avènement de la vérité. Hegel, Kant, Heidegger*). Ad essa possono essere ricondotte in Italia posizioni come quelle di Vattimo (si pensi alle tesi contenute in *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*) o Ruggenini (in saggi come *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete "inattuale" dell'epoca presente* o *Il discorso dell'altro*) per i quali, per diverse ragioni, la filosofia di Heidegger si sviluppa a partire dal crollo della pretesa assolutistica hegeliana. O ancora, il testo di Chiurazzi *Hegel, Heidegger e la grammatica dell'essere in*

---

<sup>66</sup> K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche* (1941), trad. it. a cura di G. Colli, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino, 1994, p. 185.

cui viene sostenuta la tesi che Hegel e Heidegger propongono due sensi dell'essere completamente diversi: l'articolazione deduttiva in Hegel sarebbe il frutto della sua concezione univoca dell'essere, la decostruzione di ogni deduzione operata da Heidegger deriverebbe invece dalla nozione plurivoca di essere da lui tematizzata.

La sempre minor forza con la quale la tesi della discontinuità tra l'ontologia hegeliana e quella heideggeriana viene avanzata trova la sua origine nell'influenza avuta dal saggio di Gadamer su *La dialettica hegeliana*, saggio nel quale si rompe decisamente con il filone precedentemente presentato per mostrare come invece tra l'ontologia di Heidegger e quella di Hegel sussista una problematica vicinanza (ma già Van der Meulen col suo *Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch* si era espresso in direzione della problematicità della relazione tra i due pensatori).

Viene innanzi così la necessità da parte della critica di abbandonare troppo schematiche e riduttive contrapposizioni per affrontare invece con più attenzione la complessità del rapporto che Heidegger instaura con Hegel. La conseguenza è lo sviluppo di almeno tre fondamentali linee interpretative.

La prima è rappresentata da tutti quei saggi, come ad esempio quello di Schmidt, intitolato *The ubiquity of the Finite*, o quello di Samonà, dal titolo *Heidegger: dialettica e svolta*, nei quali viene contestato l'effettivo prendere le distanze da parte di Heidegger dal pensiero hegeliano. In sostanza si vuol mostrare che il pensiero hegeliano è capace abbastanza per resistere al tentativo heideggeriano di oltrepassarlo. Tra le posizioni di maggiore interesse teoretico che a questa linea interpretativa appartengono vi sono quelle di Cacciari, il quale sostiene che concependo l'essere come *Ereignis* Heidegger non può sottrarlo al suo venir dispiegato nelle differenze così come vuole il *Fortgang* della dialettica hegeliana, e di Agamben, che nell'articolo *\*Se. L'Assoluto e l'Ereignis* cerca di mostrare che, come l'Assoluto hegeliano, anche l'*Ereignis* è l'essere che giunge a palesarsi per quello che esso in verità è, mettendo così fine alla storia dei suoi occultamenti.

La seconda linea interpretativa fondamentale include quei contributi nei quali non si vuole tanto sottolineare la difficoltà da parte di Heidegger di prendere effettivamente le distanze da Hegel, quanto piuttosto constatare tra i due pensatori la presenza insieme di convergenze e divergenze. È quel che fanno ad esempio Schmitt col suo *The concept of Being in Hegel and Heidegger* e Lugarini con *Hegel e Heidegger. Divergenze e consonanze*.

Ci sono infine una serie di saggi nei quali le divergenze del pensiero heideggeriano rispetto a quello hegeliano non vengono semplicemente accostate alle consonanze, ma intese come radicalizzazioni e corentizzazioni di queste ultime da parte di Heidegger. A questo filone, che come si vede rovescia quello presentato per primo nella misura in cui ritiene di poter indicare nel pensiero di Heidegger la critica decisiva a Hegel (tanto più decisiva, quanto più emergente da una comunanza di fondo), appartiene certamente il saggio di Vitiello *Dialettica ed ermeneutica: Hegel e Heidegger*. Qui Vitiello sostiene una estrema vicinanza tra la negatività assoluta della “logica dell’essenza” hegeliana e l’essere heideggeriano, cercando però di mostrare che mentre Hegel si ferma, nella sua riflessione sull’essenza, all’originario come possibilitante, Heidegger si spinge oltre e vede che possibilitante l’originario è solo in quanto possibilità dell’impossibilità (cosa che per Vitiello è da Heidegger pensata davvero solo in *Essere e tempo*, per venire poi misconosciuta nella nozione di *Ereignis* – è la tesi che Vitiello avanza già in *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità. Dalla Überwindung der Metaphysik alla Daseinanalyse*).

Nel complesso si può affermare che gli autori che finora si sono cimentati nell’analisi del rapporto che intercorre tra Heidegger e l’idealismo speculativo hanno rilevato una sostanziale convergenza tra Schelling e Heidegger, hanno appiattito il confronto tra Heidegger e Fichte su quello tra Heidegger e Hegel e hanno sempre più concentrato l’attenzione sulla complessità di quest’ultimo.

Per quanto abbiamo detto in precedenza, anche questa indagine si soffermerà da ultimo sul rapporto che la filosofia di Heidegger intrattiene con la dialettica hegeliana. Lo farà per mostrare, come anticipato, che l'incomprensione dell'elemento dialettico decide del fallimento del tentativo heideggeriano di oltrepassare la metafisica occidentale.

In questo modo il presente saggio acquista una posizione autonoma rispetto alle ultime tre linee interpretative sul rapporto tra Heidegger e Hegel prima indicate. Questo perché, pur non vedendo in Heidegger la radicalizzazione della filosofia hegeliana, né limitandosi a rilevare una serie di convergenze e divergenze, non intende nemmeno dire che il limite di Heidegger sta nel non riuscire a portarsi effettivamente oltre Hegel. Non è infatti perché non si porta al di fuori della dialettica hegeliana che egli non riesce a superare la metafisica; è, al contrario, perché *non si porta abbastanza all'interno della dialettica*, sì che non sa vederne, al di sotto delle stesse intenzioni di Hegel, il nucleo semantico essenziale.

Ma incominciamo intanto con l'analizzare l'esplicita presa di posizione critica di Heidegger nei confronti dell'idealismo tedesco.

## II

**“CIÒ CHE IN DIO NON È *LUI STESSO*”**

## 1. HEGEL E L'AAHΘEIA COME SAPERE ASSOLUTO

Nell'Introduzione al corso del semestre invernale del 1930-31 dedicato alla *Fenomenologia dello Spirito* Heidegger riporta la chiusa della lezione inaugurale che Hegel tenne il 28 ottobre 1816, in occasione del suo primo corso ad Heidelberg. La citiamo di seguito per intero: “Noi vecchi che divenemmo uomini tra le tempeste dell'età nostra possiamo considerare ben felici voi che vivete in un tempo in cui potrete dedicare senza preoccupazioni la vostra gioventù alla verità e alla scienza. Alla scienza io ho consacrato la mia vita; e sono lieto di trovarmi ormai in una sede nella quale più intensamente e con più ampio raggio d'azione potrò cooperare ad estendere e ravvivare il superiore interesse scientifico, contribuendo anzitutto a guidare voi su questa via. Spero di riuscire a meritare ed acquistare la vostra fiducia; ma per ora non domando altro, se non che abbiate fiducia soprattutto nella scienza e in voi stessi. Prima condizione della filosofia è possedere il coraggio della verità, la fede nella potenza dello spirito. L'uomo, che è spirito, può e deve ritenersi degno delle cose più elevate, deve avere la più completa fiducia nella grandezza e potenza del suo spirito; con questa fiducia niente vi sarà di così refrattario e resistente da non svelare il suo intimo. L'essenza dell'universo, in primo tempo celata e chiusa, non ha la forza di resistere al coraggio che vuol

conoscerla: deve schiuderglisi dinnanzi agli occhi e mostrargli e farli godere la sua ricchezza e profondità”<sup>67</sup>.

L’ultimo periodo di questo brano viene da Heidegger citato anche nell’Introduzione al corso del semestre estivo 1943 su Eraclito. Poche righe dopo la citazione si legge: “In accordo con l’intera metafisica dell’età moderna, Hegel presuppone che ciò che la filosofia pensa non solo non possa opporsi alla volontà di dischiudere l’essenza dell’universo, ma innanzitutto non voglia opporvisi proprio per conformità alla sua essenza. *La totalità dell’essente è piuttosto caratterizzata dalla volontà di esprimersi, vale a dire dalla volontà di venire a manifestarsi.* La modalità più alta di questo manifestarsi si compie nel pensiero della metafisica e ad opera di esso, in quanto la metafisica discute dell’essenza dell’assoluto che si manifesta nel suo stesso manifestarsi. Discutere si dice in greco dialégesqai. *Il linguaggio della dialettica è quella parola, lógoj, in cui si compie il manifestarsi, faínesqai.* Riassunto in un unico termine, il manifestarsi dell’assoluto – la cui assolutezza consiste nel volersi manifestare – è nel linguaggio della dialettica ‘Fenomenologia’ nel senso in cui Hegel intende questo termine. *La fenomenologia, il venire a manifestarsi nella parola della dialettica, è l’essenza dell’assoluto, ossia è nel linguaggio di Hegel, l’essenza ‘dello spirito’.* Lo spirito stesso non accade in nessun altro modo che non sia quello della fenomenologia. La fenomenologia è l’avvenimento più peculiare ‘dello’ spirito”<sup>68</sup>.

Abbiamo già detto che per Heidegger l’idealismo tedesco è l’epoca del “primo compimento della metafisica occidentale” e che l’espressione fondamentale di questo compimento è per lui la filosofia di Hegel (nella quale a suo dire il pensiero di Fichte trova la sua realizzazione). Tutto questo significa: per Heidegger Hegel porta al suo primo e decisivo compimento l’interpretazione metafisica dell’originario come  $\text{ἰδ}\hat{\text{o}}\text{q}\epsilon\text{i}\alpha$ . Come sappiamo, a detta di

---

<sup>67</sup> G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke* (1927), Bd. XVII, trad. it. a cura di A. Codignola e G. Sanna, *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze, vol. I, p. 311 (traduzione modificata).

<sup>68</sup> M. Heidegger, *Eraclito*, cit., p. 31, corsivi miei.

Heidegger, questa interpretazione inizia con Platone e consiste nell'intendere l'ἄλθησις come quel movimento disvelativo nel quale la negazione del proprio altro in cui l'essere consiste si realizza nell'ente e come ente. Il velamento che l'essere nega viene rimosso nello svelato dell'ente.

Ora, portare a compimento l'interpretazione metafisica dell'ἄλθησις significa comprendere, come accade in modo sempre più stringente nella filosofia moderna, che *la manifestazione ontica a cui l'essere dà vita, proprio perché realizza l'essenziale negazione del proprio altro in cui l'essere consiste, è in realtà un manifestarsi. Se il manifestare dell'essere è inteso metafisicamente come un realizzare nella manifestazione la propria significanza, allora l'essere che manifesta in verità si manifesta. L'essere, che sta a fondamento della manifestazione dell'ente, porta se stesso all'esistenza in questa manifestazione. Si espone in essa e in essa si manifesta (da questo punto di vista è un'incoerenza rispetto all'essenza della metafisica la distinzione che essa, nella sua versione tradizionale, fa tra il fondamento come Ente sommo e il fondato come ente diveniente; è un'incoerenza perché l'essenza stessa dell'interpretazione metafisica del rapporto tra l'essere e l'ente non consente che si dia residuo nel fondare, ma necessita al contrario che il fondamento si esponga tutto nel fondato, in una completa "Offenbarung der Tiefe").*

"In accordo con l'intera metafisica dell'età moderna", Hegel interpreta l'essere esattamente come questa "volontà di venire a manifestarsi". Insieme, *egli attua e porta al compimento questa volontà pensando il volersi manifestare come un ritrovarsi nel manifestato da parte del manifestante nella forma del perfetto e assoluto sapersi. L'Assoluto hegeliano come assoluto sapersi è il primo compimento del senso metafisico dell'ἄλθησις perché è l'emergere di ciò che in verità l'ἄλθησις metafisicamente intesa è: il movimento rivelativo dell'essere nel suo ritrovarsi nell'ente che rivela. Questa identità di sé con sé è precisamente ciò che esprime l'essenza dell'intendimento metafisico del disvelamento ed è ciò che viene pensato nell'Assoluto di Hegel come assoluto*



sapersi e concepirsi (il quale è assoluto perché nel sapere non sa qualcosa d'altro da sé – non è relativo ad altro –, ma se stesso).

Per Heidegger, *l'essenza della dialettica hegeliana sta proprio nell'essere la logica secondo la quale la manifestazione dell'originario si attua come manifestazione di sé*. In quanto si manifesta secondo questa logica, l'essere è “fenomenologico”, per cui la “fenomenologia, il venire a manifestarsi nella parola della dialettica, è l'essenza dell'assoluto, ossia è, nel linguaggio di Hegel, l'essenza ‘dello spirito’”.

Nel suo corso sulla *Fenomenologia dello Spirito*, qualche pagina dopo la citazione della chiusa della lezione inaugurale da Hegel tenuta ad Heidelberg, Heidegger scrive: “Il sapere assoluto che sa se stesso come il *vero* sapere: questo assoluto sapere è lo *spirito*. Infatti lo spirito è questo essere-preso-se-stesso che viene-a-sé nel diventare-altro-da-sé”<sup>69</sup>. Questo venire a sé nel diventare altro da sé è “il *venire-a-manifestazione dello spirito, la fenomenologia dello spirito*”<sup>70</sup>, cioè la logica dialettica del suo manifestarsi, logica che sola ne fa un assoluto sapersi ed essere identico a sé.

Lo specifico della dialettica, agli occhi di Heidegger, è il rilevamento che, *se per l'originario è essenziale la manifestazione*, perché solo in quanto manifesta esso davvero realizza la negazione assoluta del proprio opposto in cui esso consiste, *allora nel manifestare l'ente l'essere in realtà in questo altro da sé che l'ente è si manifesta e trova se stesso*: diventando altro da sé, l'essere in verità viene a sé e chiude il circolo della propria identità (cosa che Fichte non può ottenere perché a lui manca la dialettica, sì che in lui il circolo non si chiude – la sua chiusura viene rimandata all'infinito). Diventare altro da sé è contraddirsi, dirsi contrapponendosi a sé, *ma in modo tale che poiché l'alterazione è costitutiva dell'origine questa contraddizione viene attraversata per essere risolta*; è una contraddizione in vista del suo superamento

---

<sup>69</sup> M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, trad. it. a cura di S. Caianiello, *La Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Guida, Napoli, 2000, p. 54.

<sup>70</sup> loc. cit.

nell'identità compiuta (per cui Heidegger può scrivere che la dialettica “pensa l'unità di ciò che si contraddice superando così la contraddizione in quanto contraddizione”<sup>71</sup>).

In quanto capace di questo movimento di alterazione di sé e di conciliazione della propria scissione, l'essere è il Soggetto infinito, lo Spirito che nel porsi “si differenzia con ciò da se stesso, così che il differenziamento non cade al di fuori di esso, bensì diviene visibile proprio in quanto il medesimo, il vero e proprio non-differenziato”<sup>72</sup>. In questo movimento di differenziazione e ricomposizione della differenza sta l'infinità autentica dello Spirito: “Questa infinità non significa un susseguirsi progressivo di determinazioni, in una prosecuzione senza fine dall'una all'altra, ma al contrario: il ritorno di qualcosa in se stesso, il rivolgimento di un determinato in se stesso, così che il determinato in quanto altro torna nell'uno, e che l'altro, in quanto suo differenziato, assume questo in sé; che esso nell'unità con esso diventa non-differenziato; che resta con esso conservato nella medesimezza”<sup>73</sup>.

L'essere come Spirito infinito “si differenzia da sé; ma in modo tale che il differenziato non cade fuori da ciò che la differenziazione compie, ma viene ripreso in ciò che differenzia e conservato in esso”<sup>74</sup>, per cui “la negatività [di questo differenziarsi] è tale solo per scomparire e per tenere in corso il movimento del superamento che conserva”<sup>75</sup>. In questo modo lo Spirito è l'Assoluto che “dipana il groviglio, concilia il conflitto”<sup>76</sup> nel suo *pieno concepirsi*, cioè nel pieno cogliersi e afferrarsi nell'altro da sé proprio di una totale “*rivelazione del profondo*”. In quanto tale, esso è l'“Idea assoluta” con cui si conclude la *Scienza della logica*, l'assoluto autosapersi del sapere in cui risiede la Vita di Dio. Per questo Heidegger scrive: “L'interpretazione

---

<sup>71</sup> M. Heidegger, *Eraclito*, cit., p. 76.

<sup>72</sup> M. Heidegger, *La Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, cit., p. 123.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>74</sup> loc. cit.

<sup>75</sup> M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., par. 144.

<sup>76</sup> M. Heidegger, *La Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, cit., p. 150.

speculativa [dialettica] dell'essere è onto-teo-logia"<sup>77</sup>. Essa è anzi l'essenza della costituzione onto-teologica della metafisica.

“La costituzione onto-teologica della metafisica” è il titolo che Heidegger dà al secondo dei due saggi di *Identità e differenza*. Esso “ripresenta la trattazione, riveduta in alcuni punti, che chiudeva un'esercitazione di seminario del semestre invernale 1956-57 sulla *Scienza della logica* di Hegel”<sup>78</sup>. Nelle prime battute del saggio Heidegger afferma che “la questione del pensiero è per Hegel ‘il pensiero’, il quale però dispiegato nella sua più alta libertà essenziale è l'‘Idea assoluta’. Di essa Hegel dice, verso la fine della *Scienza della logica*: (ed. Lasson, vol. II, p. 484): ‘soltanto l'Idea assoluta è *essere, vita* che non passa, *verità* di sé conscia, ed è *tutta la verità*’. Hegel stesso, quindi, dà espressamente alla questione del suo pensiero quel nome che sovrasta l'intera questione del pensiero occidentale, il nome: *essere*”<sup>79</sup>. Il quale viene in luce come “l'assoluto pensarsi del pensiero”, cioè come “il concetto nel suo infinito sapersi”<sup>80</sup>, in cui l'Idea assoluta consiste.

Ebbene, se la metafisica come entificazione dell'essere (come interpretazione dell'essere a partire dall'ente) fa di Dio il vero essente perché Dio è quell'essere determinato nella cui assoluta determinatezza si realizza effettivamente la negazione del non essere come *nihil absolutum*, e se così facendo la metafisica fa della sua ontologia (la riflessione sul senso dell'essere) una teologia (la riflessione sull'essente Dio), costituendosi pertanto come una onto-teologia, si tratta di capire che l'essenza di questa costituzione onto-teologica del pensiero metafisico occidentale è proprio l'Idea assoluta come perfetto auto-determinarsi dell'essere. Se l'essere è vero essere solo nell'assoluta determinazione, e come tale è Dio, assolutamente determinato esso può esserlo solo assolutamente determinandosi, cioè uscendo da sé e alterandosi nell'ente per riprendersi in esso. Solo in questa circolazione propria

---

<sup>77</sup> loc. cit.

<sup>78</sup> M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., p. 2.

<sup>79</sup> Ibid., p. 18.

<sup>80</sup> loc. cit.

dell'assoluto concepirsi dell'Idea è possibile quella determinazione assoluta dell'essere che la metafisica occidentale chiama Dio. Per questo nell'Idea assoluta Hegel esprime l'essenza onto-teologica del pensiero occidentale, mostrando come essa richieda di pensare l'essere come la Vita dell'autodeterminarsi divino (“Vita – ciò significa l'essere che produce sé da sé e che nel suo movimento mantiene sé in sé”<sup>81</sup>), il suo procedere articolandosi sistematicamente (*Fortgang*), cioè compaginandosi in maniera armonica, connessa e ordinata nell'ente (“sistema” deriva dal greco *sunísthmi* che significa appunto “metto insieme”).

In questa identità assoluta come assoluto auto-sapersi e auto-determinarsi che si assicura nella sistematicità dello spettacolo ontico sta, secondo Heidegger, l'essenza della filosofia di Hegel come compimento dell'interpretazione metafisica dell'essere e della sua costituzione onto-teologica.

## 2. “IL TRATTATO CHE SCUOTE LA LOGICA DI HEGEL PRIMA ANCORA DELLA SUA APPARIZIONE!”

L'essere come sapere assoluto è la “posizione fondamentale” dell'idealismo tedesco, da Hegel espressa nella sua più propria configurazione. La logica che governa tale configurazione, abbiamo detto, è la dialettica, la cui essenza, agli occhi di Heidegger, è stata chiarita nel paragrafo precedente.

Ora però questa posizione fondamentale e la logica sulla quale essa si regge vengono messe in crisi proprio dall'idealismo stesso, ad opera del suo “pensatore veramente creativo e di più ampio respiro”. Come abbiamo già anticipato nel quinto paragrafo del precedente capitolo, Schelling è per Heidegger colui che “spinge dall'interno l'idealismo tedesco al di là della sua propria posizione fondamentale”. È quel che succede nelle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*. Ad esso Heidegger dedica uno dei suoi corsi

---

<sup>81</sup> M. Heidegger, *La Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, cit., p. 207.

più importanti, quello del semestre estivo del 1936 (lo stesso anno in cui inizia la stesura dei *Beiträge zur Philosophie*). Qui Heidegger scrive che le *Ricerche* sono il “trattato che scuote la *Logica* di Hegel prima ancora della sua apparizione!”<sup>82</sup>.

La scuote perché ne scuote l’anima essenziale, vale a dire la dialettica. Questo accade nella misura in cui Schelling porta alla luce che all’essere, secondo la sua semantica fondamentale, quella semantica che anche la dialettica intende tener ferma nell’atto di compierne l’interpretazione metafisica, compete di non lasciarsi divorare dall’ente che porta a manifestazione. Si tratta a questo punto di indicare concretamente, seguendo il testo delle *Ricerche* e l’interpretazione che di esso Heidegger fornisce, in che consiste l’essenzialità di questo ritrarsi dall’ente da parte dell’essere e in che modo essa spinga l’idealismo in una direzione totalmente altra da quella dall’idealismo stesso seguita.

Intanto, che Schelling si porti *dall’interno* oltre la posizione fondamentale della metafisica idealistica significa che *egli innanzitutto condivide quella posizione fondamentale*, cioè condivide che l’essere è volontà di manifestarsi e quindi di venire alla determinazione nella compagine sistematicamente dispiegata dell’ente (“Il volere è l’essere originario”<sup>83</sup>). Nelle *Ricerche* Schelling chiede appunto dell’essenza di tale dispiegamento a partire dall’essenza dell’essere che ne sta a fondamento. Per questo Heidegger può scrivere: “Ricerca il principio di formazione del sistema [come accade nel trattato di Schelling] non significa altro che porre l’autentica questione ontologica (...)”<sup>84</sup>, cioè la questione della verità dell’essere.

Il problema del principio della formazione del sistema si presenta in questa opera schellinghiana come problema del significato del panteismo, cioè dell’affermazione “Dio è tutto”. Esso si presenta così perché si tratta di

---

<sup>82</sup> M. Heidegger, *Schelling*, cit., p. 164.

<sup>83</sup> F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), trad. it. a cura di S. Drago Del Boca, *Ricerche filosofiche*, in F. W. J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Mursia Editore, Milano, 1990, p. 91.

<sup>84</sup> M. Heidegger, *Schelling*, cit., p. 119.

stabilire il rapporto tra l'!En e il pánta all'interno della persuasione metafisica che l'!En sia la volontà di manifestarsi, e come tale sia Dio. In altre parole, il problema del senso del panteismo è il modo in cui si presenta il problema del senso della relazione tra l'!En e il pánta (relazione che come sappiamo costituisce l'essenza dell'ΠΙÔqeia) all'interno dell'interpretazione metafisica di questa relazione, vale a dire all'interno della convinzione che l'!En sia fondamentalmente un realizzare la propria essenza venendo alla manifestazione nell'ente e come ente. All'interno di questa interpretazione metafisica l'!En è Dio (Dio essendo l'originario pensato a partire dall'ente) e il rapporto tra l'!En e il pánta è il rapporto tra Dio e la totalità dell'ente: panteismo. “La questione del panteismo – scrive Heidegger – è la questione del principio della formazione del sistema, che però è la questione dell'essenza dell'Essere”<sup>85</sup>, pensata precisamente all'interno dell'interpretazione metafisica dell'essere come volontà di venire alla manifestazione.

Si tratta ora di capire in che modo, assumendo su di sé l'interpretazione metafisica dell'essere nel suo compimento idealistico, Schelling la reinterpreti a tal punto da portarla oltre se stessa. Che cosa dice di decisivo Schelling sull'essenza del panteismo?

### 3. “CIÒ CHE IN DIO NON È *LUI STESSO*”

“Dio è tutto”. Comprendere il senso del panteismo è comprendere il senso di questo giudizio. Ma comprendere quest'ultimo è possibile solo comprendendo “la legge di identità” e “il significato della copula nel giudizio”<sup>86</sup>. “Infatti – commenta Heidegger – in questo ‘è’ non si esprime altro che il *legame* tra Dio, il Tutto e le singole cose, tra il Qeój e il pân, e, nella misura in cui questo legame caratterizza la compagine fondamentale dell'ente nella sua totalità, esso

---

<sup>85</sup> Ibid., p. 132.

<sup>86</sup> F.W.J. Schelling, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 84.

determina anche il modo della compagine dell'Essere in generale, del sistema”<sup>87</sup>.

Ora, ciò che in primo luogo si deve dire dell'identità espressa nella copula che lega il soggetto e il predicato (Dio e tutto) è che essa non esprime affatto una mera e indifferenziata medesimezza: “È chiaro anche a un bambino che in nessuna proposizione possibile, la quale esprima, in un certo senso chiarito a parte, l'identità di soggetto e predicato, si enuncia una medesimezza o anche soltanto una connessione immediata”<sup>88</sup>. Al contrario, la legge dell'identità parla di “un'unità immediatamente creativa. Già nella connessione del soggetto col predicato noi abbiamo indicato quella di principio e conseguenza e la legge del principio è perciò tanto originaria quanto quella dell'identità. Perciò *l'eterno deve essere immediatamente anche principio per il fatto di essere in se stesso*”<sup>89</sup>.

Ciò che innanzitutto l'è della copula dice è che l'originario è in se stesso eternamente se stesso e come tale immediatamente creativo. Il suo essere in se stesso eternamente se stesso è il suo non essere altro che sé, la sua assoluta negazione del proprio altro. A questa assoluta negazione compete “immediatamente” di dare origine, di far sorgere, di principiare e stare al fondamento della manifestazione dell'ente. Questo significa: la natura escludente della negazione dell'originario sta immediatamente al fondamento della natura includente del negare. Poiché la natura includente del negare è la *sua* natura includente, la negazione escludente è immediatamente in relazione con essa; poiché la natura includente, che pure appartiene alla negazione escludente, *non* fa venir meno il carattere escludente del negare stesso ma si articola in base ad esso, la relazione tra le due nature del negare è sotto forma della fondazione dell'una (quella includente) sull'altra (quella escludente). La natura escludente della negazione regge e fonda la sua natura includente.

---

<sup>87</sup> M. Heidegger, *Schelling*, cit., p. 133.

<sup>88</sup> F.W.J. Schelling, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 84.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 87.

Fin qui Schelling non fa che riprendere in poche battute quei tratti essenziali del pensiero dell'origine che per Heidegger sono portati alla luce una volta per tutte nel primo pensiero iniziale. Accingendosi a determinare il senso della relazione tra l'essere e l'ente, Schelling per prima cosa si mette nel solco del dire esplicito del primo inizio e lo fa proprio. *Ma nel suo dire resta detto di più di quel che il primo pensiero iniziale riesce a dire. Resta detta la necessità del nascondimento dell'essere rispetto allo spettacolo ontico.* Cerchiamo di capire proseguendo l'analisi del discorso di Schelling.

Come abbiamo appena visto, "Dio è tutto" dice in primo luogo che la natura escludente della negazione secondo cui l'essere si semantizza originariamente sta al fondamento della sua natura affermante. La negazione escludente è la base su cui si appoggia l'articolazione che il *légein* umano fa dell'esistente nel suo complesso. Il senso del rapporto tra l'essere e l'ente è quindi racchiuso nel senso del rapporto tra il fondamento e l'esistenza, tra ciò che sta al fondo e ciò che *ek-siste* uscendo dal fondo per manifestarsi. Che cosa dicono di determinante le *Ricerche* in merito a tale rapporto tra fondamento ed esistenza? Leggiamo questo passo: "Poiché nulla è prima o fuori di Dio, egli deve avere in se stesso il fondamento della sua esistenza. Questo dicono tutte le filosofie [per le quali Dio è *causa sui*], ma esse parlano di questo fondamento come di un semplice concetto, senza farne qualcosa di effettivo e reale. Questo fondamento della sua esistenza, che Dio ha in sé, non è Dio assolutamente considerato, vale a dire in quanto egli esiste; poiché anzi egli è solo il fondamento della sua esistenza. Essa è la *natura* – in Dio; un essere certo inseparabile da lui, e tuttavia distinto"<sup>90</sup>.

Dio in quanto "assolutamente considerato" è Dio in quanto si rivela nell'esistenza, è il Dio esistente, vale a dire esposto fuori di sé e così venuto a sé. Ma Schelling scrive: il fondamento di questa esposizione non è Dio "assolutamente considerato". Il fondamento dell'esistenza di Dio non è il Dio

---

<sup>90</sup> F.W.J. Schelling, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 96.



che esiste e che esistendo si è portato fuori dal suo fondamento per assumere su di sé questo essere fuori di sé e così essere presso di sé.

Più sotto Schelling afferma che il fondamento dell'esistenza (ciò da cui essa esce fuori per esporsi) è "ciò che in Dio non è *Lui stesso*"<sup>91</sup>. Per chiarire quel che intende dire Schelling usa la metafora della forza di gravità e della luce: "Per analogia, questa relazione si può chiarire con quella che passa tra la forza di gravità e la luce in natura. La forza di gravità precede la luce come il suo eterno, oscuro fondamento, che non è, essa medesima, *actu*, e si dissolve nella notte, mentre sorge la luce (l'esistente). Neppure la luce dischiude completamente il suggello, sotto cui è rinchiusa"<sup>92</sup>. Alla forza di gravità corrisponde il fondamento, alla luce l'esistenza. La luce è il luminoso dell'ente determinato. Essa esce dalla gravità, che è ciò che si contrae.

Ma uscendo la luce "non dischiude completamente il suggello, sotto cui è rinchiusa". La luce nel suo illuminare che determina non sa consumare e risolvere il ritrarsi della forza di gravità. *In altri termini, il fondamento per sé preso, "ciò che in Dio non è Lui stesso", non si lascia esporre nell'esistenza. Come tale, il fondamento non ek-siste, non viene alla luce, non si porta all'aperto dell'ente.* Heidegger scrive che quel che si tratta di comprendere nel considerare "Dio in quanto non è Lui stesso, cioè Dio in quanto è fondamento di se stesso, Dio come il Dio veramente iniziale, che è ancora interamente nel suo fondamento, il Dio che non è ancora uscito da se stesso per venire a se stesso" è che il "non-ancora del fondamento non sparisce dopo che Dio è divenuto l'Esistente [ossia si è esposto nell'ente], né è rigettato come un semplice non-più", ma "*rimane in Dio l'eterno passato di Dio stesso nel suo fondamento*"<sup>93</sup>.

---

<sup>91</sup> loc. cit.

<sup>92</sup> loc. cit.

<sup>93</sup> M. Heidegger, *Schelling*, cit., p. 193.

Siamo al decisivo e dobbiamo cercare di portarlo il più possibile in vista. È qui che il senso dell'essenzialità del nascondersi dell'essere si lascia vedere come tale.

Seguendo le considerazioni di Schelling sulla natura del fondamento, Heidegger dice che esso, il fondamento, è, in quanto per sé preso, “il Dio veramente iniziale” che non sparisce come un “non-più” nel portarsi all'esistenza. *Il fondamento per sé preso è il “Dio veramente iniziale” perché è il significato veramente fondamentale dell'inizio: è l'essere come negazione assoluta ed assolutamente escludente del suo altro.* Come abbiamo già visto, è in questa valenza assolutamente escludente del negare l'altro da sé che l'essere si semantizza in maniera fondamentale e veramente iniziale.

Ebbene, ciò che nelle *Ricerche* di Schelling emerge e che Heidegger rileva è che di questa semantizzazione iniziale dell'essere si deve dire che essa rimane sottratta alla dimensione ontica dell'esistente. Quando Heidegger, commentando le considerazioni di Schelling sull'essenza del fondamento, scrive che il “non-ancora del fondamento non sparisce dopo che Dio è divenuto l'Esistente [ossia si è esposto nell'ente], né è rigettato come un semplice non-più”, ma “*rimane* in Dio l'eterno passato di Dio stesso nel suo fondamento”, egli intende dire che l'essere è quel profondo che *per principio, ossia per la natura stessa del suo principiare*, non può venire all'ente e rivelarsi.

E questo perché *nel suo semantizzarsi iniziale l'essere è essenzialmente indipendente dall'ente. In nessun modo, infatti, la natura includente e affermante della negazione entra a costituire la significanza dell'originario come negazione assolutamente escludente, sì che questa rimane essenzialmente a-logica, ossia totalmente e irrimediabilmente altra dalla dimensione del légein umano che articola le differenze dell'ente nel loro reciproco negarsi affermandosi.* In questo senso Schelling sostiene che il fondamento, per sé preso, è “irrazionale”<sup>94</sup>, cioè appunto non riconducibile al légein dei distinti. I molti non possono attingere alla semantica dell'!En e non

---

<sup>94</sup> F.W.J. Schelling, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 97.

lo possono fare perché essa, costituendosi indipendentemente dal dire dei molti, non può essere dispiegata nel loro dire.

Ecco il rilievo che scuote la dialettica di Hegel. Essa può pretendere di pensare l'essere come il movimento assoluto di comprensione di sé solo perché non si avvede che l'essere nel suo significato davvero iniziale, che essa pure intende tener fermo e testimoniare (come il primo inizio e tutta la sua tradizione metafisica), in nessun modo può lasciarsi trascinare in un irresistibile andamento che porti a manifestazione il suo profondo, dal momento che il suo significato davvero iniziale è dato dal semantizzarsi indipendentemente dal *légein* dei differenti, sì che tale *légein* mai può parlare di esso e articolarlo.

L'essere nella sua significanza davvero iniziale sta al fondo dell'ente nella misura in cui non è svolgibile all'interno delle differenze e questo perché la negazione assolutamente escludente l'altro da sé che ne fa un fondamento è *ab origine* altra dalla negazione includente che su di essa si basa per l'articolazione delle differenze ontiche. *Ciò che consente all'essere di stare al fondamento è esattamente quel che lo sottrae dal fondato.* Solo dimenticando questo (come accade nella metafisica e nel suo compiersi in Hegel) si può credere che interpretare la relazione tra l'essere e l'ente come un realizzarsi dell'essere nell'ente sia un restare fedeli alla semantica fondamentale dell'essere come assoluta negazione del suo altro. Così interpretata quella relazione, infatti, è proprio questa semantica a non venir rispettata come tale.

#### 4. IL NAUFRAGIO DI SCHELLING.

##### L'ALTRO INIZIO

Ma Schelling, che pure riconosce l'essenziale ritrarsi dell'essere rispetto allo spettacolo dell'ente, rimane pur sempre all'interno della posizione fondamentale dell'idealismo tedesco e dell'intera metafisica occidentale che in Hegel si compie. Rimane cioè pur sempre convinto che la relazione tra l'essere

e l'ente, tra il fondamento e l'esistenza, sia da pensare come un volersi manifestare del fondamento nell'esistenza. Sia da pensare cioè al modo in cui essa va pensata se *non* emerge l'essenzialità del nascondersi dell'essere. *Anche dopo aver compreso che il fondamento per sé preso non è "logico", Schelling non riconosce altro modo di intendere la relazione tra il fondamento e l'esistenza, di intendere cioè l'appartenenza della natura includente alla negazione assolutamente escludente, che non sia la volontà di venire all'esistenza da parte del fondamento.*

In questo modo il fondamento è *desiderio* che aspira all'intelletto, l'ombra che aspira alla luce. Commentando le pagine schellinghiane sul fondamento come desiderio, Heidegger scrive: "Il termine *Sucht* – che etimologicamente non ha nulla a che fare con *suchen* [cercare] – significa originariamente e ancor oggi la malattia che tende a propagarsi; *siech* [malato], *Seuche* [epidemia]. *Sucht* indica qui una tensione e una appetizione, e precisamente il male del desiderare [*die Sucht des Sehns*], dell'essere in ansia per se stesso. Nel desiderio [*Sehnsucht*] vi è quindi una doppia motilità, e precisamente una motilità contrastiva: la tendenza ad uscire da sé per dispiegarsi all'esterno e quella a rientrare in sé. Il desiderio, in quanto determinazione essenziale del fondamento (dell'esser-fondamento) in Dio, caratterizza questo Essere come ciò che si allontana da sé nella più indeterminata vastità dell'assoluta pienezza dell'essenza, e al tempo stesso come l'ultrapotenza [*Übergewalt*] della concentrazione di sé"<sup>95</sup>.

Poiché il fondamento è un fondo refrattario alla luce, il desiderio del fondamento è propriamente la lotta tra il fondamento e l'esistenza, nella quale il fondo oscuro del fondamento non si lascia portare alla luce delle differenze dispiegate e connesse (per cui "la tendenza ad uscire da sé e dispiegarsi" viene contrastata da "quella a rientrare in sé"). L'essenza di questa lotta è la possibilità estrema, data la radicale indipendenza del fondo del fondamento rispetto all'esistenza, che accada la separazione dei due e quindi che il *légein* si

---

<sup>95</sup> M. Heidegger, *Schelling*, cit., p. 205.

stacchi dal suo stesso fondamento. In questa possibilità estrema sta l'essenza della libertà dell'uomo come libertà per il bene e per il male, cioè come possibilità appunto che non si dia corrispondenza tra il fondamento e l'esistenza e che i due si separino.

*Sennonché ciò che suscita questa lotta è anche ciò che la risolve.* Comprendere ciò è il “punto più alto di tutta la ricerca”<sup>96</sup>. La lotta è infatti suscitata dal fatto che l'esistenza non riesce a venire a capo del fondo del fondamento. Quest'ultimo, però, in quanto è il “Dio veramente iniziale” e il fondamento originario, è “*prima* di ogni fondamento [in quanto considerato come votato all'esistenza, desiderante di esporsi] e prima di ogni esistere, quindi in genere prima di ogni dualità”<sup>97</sup>. Costituendosi indipendentemente da ogni articolazione dell'esistenza, esso, che proprio per questo determina la lotta tra sé e l'esistenza che non riesce a venirne a capo, è prima di questa lotta. In quanto tale, è il Non-fondamento (“come potremmo chiamarlo altrimenti che fondamento originario o anzi *Non-fondamento* [*Un-grund*]?”<sup>98</sup>).

Ma ciò significa che il Non-fondamento, nel suo precedere la dualità di fondamento ed esistenza, è *ciò in cui questa dualità non si dà*. Esso è l’“assoluta *indifferenza* di entrambi”, nella quale accade “lo sparire di tutte le antitesi” e si realizza l'accordo dei discordi. In quanto tale, l'essenza del Non-fondamento è l'*amore*, il cui segreto sta in ciò, che “esso lega tali, di cui ciascuno poteva essere per sé e tuttavia non è e non può essere senza l'altro”<sup>99</sup>. In ciò secondo Schelling sta la verità dell'Assoluto come assoluto legame che nella più radicale discordia è capace della “superiore concordia”<sup>100</sup>.

Ora però, intendere l'Assoluto come amore, ossia come ciò che suscita quello stesso supremo conflitto (che è supremo perché si porta fino all'estremo della possibilità della separazione) che deve risolvere nella suprema conciliazione,

---

<sup>96</sup> F.W.J. Schelling, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 129

<sup>97</sup> loc. cit.

<sup>98</sup> loc. cit.

<sup>99</sup> Ibid., p. 131.

<sup>100</sup> M. Heidegger, *Schelling*, cit., p. 189.

garantendo così la corrispondenza di principio e principiato e tenendoli insieme nel sistema della libertà, significa intenderlo di nuovo in senso hegeliano. Significa cioè rimanere all'interno del compimento hegeliano della metafisica proprio mentre se ne sta scuotendo la logica. Se infatti l'Assoluto è l'amore, l'originario che in questo Assoluto viene espresso è di nuovo pensato come un alterarsi in vista del suo riprendersi e conciliarsi. *Il senso ultimo dell'essere finisce cioè di nuovo per essere l'assicurazione della corrispondenza tra l'origine e la manifestazione attraverso il superamento della scissione più profonda. Esattamente come in Hegel.*

A questo esito le *Ricerche* giungono perché, si ripeta, pur vedendo che il fondamento per sé preso è indipendente dalla manifestazione, ossia è tale che essa non rientra nel costituirsi della sua significanza, Schelling continua a pensare che il fondamento sia *per* la manifestazione ontica, che essa gli sia essenziale per costituirsi come tale e che il vero sia perciò la garanzia della sistematicità di questa relazione. Anche dopo aver mostrato una essenziale non-corrispondenza tra l'origine e l'originato, Schelling continua a pensare che la corrispondenza vi debba essere (che l'essere sia un volersi manifestare) e interpreta così il non-fondamento iniziale come l'amore che tiene uniti gli opposti principi di fondamento ed esistenza superando la più estrema scissione. Così facendo ricade all'interno di quella stessa dialettica hegeliana dell'Assoluto che il centro del suo trattato sulla libertà mette in crisi.

Se questo esito delle *Ricerche* rappresenta il naufragio del tentativo di Schelling, d'altra parte questo naufragio è "il segno del sorgere di ciò che è totalmente altro, il balenare di un nuovo inizio". Nelle pagine conclusive dello *Schelling*, riferendosi a questo naufragio, Heidegger scrive: "Ma ciò che rende questo fallimento così significativo, è il fatto che Schelling con ciò non fa che portare alla luce delle difficoltà già poste all'inizio della filosofia occidentale e che, per la direzione assunta da questo inizio, sono poste come insuperabili a partire da esso. Il che per noi significa che un secondo inizio è reso necessario

dal primo, ma che esso è possibile nella completa trasformazione del primo inizio, e mai lasciandolo semplicemente com'è"<sup>101</sup>.

Il carattere più proprio delle *Ricerche*, secondo Heidegger, è di portare all'esplicito le difficoltà in cui è immerso il primo inizio nella direzione metafisica da esso assunta. Queste difficoltà derivano dalla circostanza che, pur volendo pensare l'essere (la valenza assolutamente escludente della negazione) come fondamento dell'ente (la valenza includente), il primo inizio nel suo sviluppo metafisico lascia implicito e infine dimentica quel che alla semantica dell'essere così inteso appartiene essenzialmente: il celarsi dell'essere che fonda rispetto all'ente che è fondato. La metafisica finisce così per essere l'impossibile tentativo di dire la verità dell'essere senza dire quel che ad essa appartiene essenzialmente.

Detto altrimenti, poiché il celarsi è costitutivo alla semantica fondamentale dell'essere non è possibile voler tenere ferma quella semantica interpretando l'essere come un esporsi e un manifestarsi nell'ente e come ente. In questa interpretazione del rapporto tra l'essere e l'ente la metafisica, che pure vorrebbe testimoniare la semantica fondamentale dell'essere (la sua natura di fondamento), in realtà la perde di vista. *Essa può intendere l'essere come un rivelarsi nell'ente solo a patto di smarrire quel senso fondamentale dell'essere che invece vorrebbe tenere fermo.*

Questa difficoltà diventa esplicita con Schelling perché Schelling porta all'esplicito il celarsi dell'essere come appartenente al costituirsi della sua semantica fondamentale, ma lo fa volendo mantenere la stessa interpretazione dell'essere (l'essere come volontà di manifestarsi) che si dà se quel celarsi viene dimenticato. Portando all'esplicito il velarsi dell'essere e rimanendo insieme all'interno dell'interpretazione dell'essere come volontà di manifestazione, Schelling porta all'esplicito la difficoltà essenziale in cui si imbatte il primo inizio e il suo sviluppo metafisico: quella di voler pensare l'essere come fondamento dell'ente senza pensare quel che alla sua stessa

---

<sup>101</sup> M. Heidegger, *Schelling*, cit., p. 256.

semantica fondamentale appartiene essenzialmente. Il fallimento di Schelling è l'esplicitazione di questa impossibilità, in cui la metafisica consiste.

Da questa impossibilità si può uscire solo aprendo un nuovo inizio del pensiero, *il quale trasformi il primo per quel tanto che esso non riesce a rimanere fedele a quel senso fondamentale dell'essere che pure pone alla base delle sue ricerche*. Questo nuovo inizio del pensiero potrà sorgere liberando quel tratto della semantica fondamentale dell'essere (il suo celarsi) che in Schelling emerge esplicitamente dall'interpretazione ancora metafisica dell'essere all'interno della quale Schelling lo vuole ricondurre. Potrà sorgere cioè solo se si saprà pensare l'essenzialità del nascondersi dell'essere al di fuori della persuasione metafisica che l'essere sia volontà di manifestarsi. È a questo pensiero che Heidegger si rivolge.



### **III**

**IL SIGNIFICATO DELL'*EREIGNIS*:  
L'*ERZITTERUNG* E  
L'INDIETREGGIARE DI HEIDEGGER**

## 1. RIPRESA

Nel primo capitolo abbiamo detto che i *Beiträge* rappresentano il primo tentativo da Heidegger compiuto per pensare l'essere a partire dall'essere stesso, a partire cioè dalla verità dell'essere pensata come tale (in questo senso oltrepassando l'impostazione di *Essere e tempo*).

L'inizio della loro composizione è contemporaneo al corso universitario dedicato al trattato schellinghiano sull'essenza della libertà umana. Abbiamo visto nel capitolo precedente che nel corso sulle *Ricerche* di Schelling emerge in tutta la sua cogenza la necessità del velamento dell'originario rispetto al disvelamento dell'ente. Tale necessità è data dalla natura stessa del costituirsi del significato fondamentale dell'originario. Quest'ultimo infatti si costituisce indipendentemente dall'ente, sì che nel dar vita all'ente in nessun modo può essere all'ente ricondotto. Richiamiamo brevemente in che consiste questa indipendenza e in che senso essa appartiene all'essenza della semantizzazione fondamentale dell'essere, per vedere poi il senso che, alla luce di essa, l'originario ha per Heidegger.

Già abbiamo detto come per Heidegger la semantica fondamentale dell'originario venga testimoniata nel dire del primo inizio, in particolare nel dire di Parmenide, il quale la nomina come tale. Questo senso fondamentale dell'essere è la sua perfetta semplicità, data dal suo escludere assolutamente il suo altro e dal rimanere così se stesso nella più completa solitudine (quella solitudine per la quale solo l'essere è). Nella sua più originaria ripetizione del primo inizio, ripetizione in cui consiste il suo tentativo di aprire un altro inizio

del pensare, Heidegger non mette affatto in discussione tale senso fondamentale della semantica dell'originario. Egli si muove al contrario, e consapevolmente, pienamente all'interno del senso parmenideo della semantica fondamentale dell'essere. Si muove cioè pienamente all'interno della convinzione che il significato primo e basilare dell'originario sia la sua semplicità semantica come costituentesi nella negazione assolutamente escludente il suo opposto. L'originario è per Heidegger, come per Parmenide e per tutto il pensiero occidentale che dal primo inizio si sviluppa, la negazione originaria assolutamente escludente il proprio altro. È questo senso del negare come assoluto escludere che costituisce la significanza fondamentale dell'origine.

Nel capitolo intitolato "L'Essere" dei *Beiträge* Heidegger scrive: "Per quanto riccamente disposto e irraffigurabile permanga essenzialmente l'essere, esso riposa però in se stesso e nella sua *semplicità*". E poi continua: "Ciò che dell'Essere è semplice reca in sé l'impronta dell'*unicità*". Infine: "L'*unicità* dell'Essere fonda la sua *solitudine*, in conformità con la quale esso si circonda unicamente del nulla, la cui vicinanza resta la più genuina e protegge la solitudine nel modo più fedele"<sup>102</sup>.

L'essere è quella negazione originaria del proprio altro in cui l'altro viene assolutamente escluso (e come assolutamente escluso è "nulla"). Questa esclusione assoluta è il tratto fondamentale del negare originario e fa dell'essere la solitudine del puramente semplice e dell'unico. Come "azzardo contro il nulla, che a quello soltanto deve la sua origine"<sup>103</sup> (sì che propriamente esso non la deve a nulla), l'essere è la semplicità del suo puro essere. In quanto tale, l'essere è essenzialmente (*west*): è come essenziale permanenza (*Wesung*).

Dicendo che l'essere è *Wesung* Heidegger non fa che rifarsi al tratto fondamentale e fondamentalmente parmenideo della semantica dell'originario,

---

<sup>102</sup> M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., par. 267.

<sup>103</sup> loc. cit.

questo tratto essendo precisamente la valenza puramente escludente della negazione originaria, per la quale l'essere escludendo il suo altro permane perfettamente in sé. È presenza che dura. Nel capitolo dell'*Introduzione alla metafisica* "Sulla grammatica e sull'etimologia della parola 'essere'", parlando della radice *wes*, che accanto a *es* e *bheu* entra a costituire l'etimo del verbo essere, Heidegger afferma appunto che il "sostantivo *Wesen* originariamente non significa l'essenza [*Was-sein*], la *quidditas*, ma il durare come presente"<sup>104</sup>, quel durare come presente che è proprio dell'essere in quanto negando l'altro da sé esclude da sé ogni alterazione.

Che la valenza escludente sia il tratto fondamentale del negare originario significa peraltro che esso è come tale a fondamento dell'altro tratto che al negare originariamente appartiene, quel tratto che consiste nell'affermare il negato nell'atto stesso in cui lo si nega, facendolo così essere. L'originario come originaria negazione dell'altro da sé è pertanto un negare che nella sua valenza escludente regge e fonda la sua valenza includente e affermante, la quale si dispone così secondo il senso dell'essere dalla prima stabilito.

L'affermazione del proprio altro appartiene essa stessa al negare secondo il quale l'originario si semantizza, ma vi appartiene appunto come fondata sulla valenza escludente della negazione originaria. È tale valenza a costituire il significato fondamentale dell'essere ed è il suo essere in relazione alla valenza includente come da essa retta e fondata a far sì che quel significato sia essenzialmente un fondare.

Come nel primo inizio, anche nell'altro inizio da Heidegger tentato si rimane all'interno della convinzione che il rapporto tra la natura escludente e quella includente del negare originario sia l'essere la prima al fondamento della seconda. Si rimane cioè all'interno della convinzione che la relazione che il momento escludente del negare (l'essere) intrattiene costitutivamente con il momento includente (l'ente) sia sotto il segno della fondazione del primo rispetto al secondo. Per questo motivo la domanda che chiede dell'essere e

---

<sup>104</sup> M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 82.

della sua verità è la domanda fondamentale: “nella misura in cui l’Essere è esperito come fondamento dell’ente, la domanda *così* posta sull’essenziale permanenza dell’Essere è la *domanda fondamentale*”<sup>105</sup>, ponendo la quale il pensiero “sonda il fondamento”<sup>106</sup>. Chiedendo dell’essere in quanto essenziale permanenza il pensiero chiede infatti del suo essere, come negazione escludente, fondamento dell’ente, come negazione includente, essendo questo essere fondamento dell’ente costitutivo dell’essere stesso in quanto essenziale permanenza.

La domanda fondamentale chiede “in che modo l’Essere è essenzialmente”<sup>107</sup>, essa cioè chiede in che modo l’essere, nel suo permanere essenziale, fonda l’ente. All’altezza di questa domanda ci si può portare solo se non ci si lascia sfuggire (come accade invece nella metafisica) ciò che appartiene essenzialmente al fondare in cui l’essere consiste: l’essenziale indipendenza dell’essere, nel costituirsi della sua significanza fondamentale, rispetto all’ente (per cui Heidegger può dire che l’essere “è essenzialmente [*west*] *prima* di tutto l’ente che viene a porvisi”<sup>108</sup>).

Nel considerare il fondare dell’essere (l’essere come fondamento dell’ente) è decisivo comprendere che la significanza fondamentale dell’essere sulla quale il *légein* dell’esserci si basa per l’articolazione delle differenze degli enti che appaiono non può essere manifestata in questa articolazione ma è da essa necessariamente ed irrimediabilmente presupposta. E questo proprio perché l’essere fonda l’articolarsi dell’ente nella misura in cui si costituisce al di fuori del *légein* degli enti. *La significanza dell’essere, racchiusa nella valenza escludente del suo negare il proprio altro, è eccedente la significanza dell’ente, racchiusa nella valenza includente della negazione, ed è per questa eccedenza che l’essere può fondare l’ente, può cioè stare alla base del suo*

---

<sup>105</sup> M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., par. 34.

<sup>106</sup> Ibid., par. 22.

<sup>107</sup> Ibid., par. 2.

<sup>108</sup> Ibid., par. 180.

*dispiegarsi e articolarsi* (sì che la valenza includente del negare si dispone secondo il principio, *katà tò creín*).

L'essere si semantizza fundamentalmente secondo la valenza escludente del negare la quale perciò non può venir com-presa dal *légein* che articola le differenze tra gli enti in base ad essa. Per questo Heidegger afferma, e ripetutamente, che l'essere si ritrae nel dar vita all'ente (o, il che è lo stesso, nell'aprire la radura dell'esserci). Nel dar vita all'ente l'essere si ritrae e rifiuta di darsi nell'ente e come ente, senza che questo sia peraltro un atto ulteriore rispetto al dar vita all'ente (ne *Il principio di ragione* leggiamo per l'appunto: "Il destinarsi e il sottrarsi non sono due cose distinte, ma una stessa e unica cosa"<sup>109</sup>). Il ritrarsi rispetto all'ente, il differenziarsi da esso (la "differenza ontologica", nella terminologia heideggeriana) è l'atto stesso del dar vita all'ente da parte dell'essere e questo precisamente perché, come siamo andati dicendo, l'atto del fondare l'ente è tale che l'essere che così fonda, proprio perché fonda e regge l'aprirsi della radura dei differenti nel loro reciproco differire, è radicalmente altro da essi. Esso, che apre la dimensione dei differenti, proprio perché la sua relazione con questa dimensione è il suo fondarla, sì che quest'ultima si regge sulla sua semantica e la presuppone, non è in alcun modo articolabile all'interno dell'articolarsi delle differenze.

Appartiene alla natura più propria del suo fondare l'ente che l'essere si nasconda e rimanga altro rispetto alla dimensione che esso fonda e questo perché la valenza escludente del negare secondo la quale il suo significato si costituisce è essenzialmente indipendente dalla valenza includente secondo la quale gli enti si differenziano gli uni dagli altri, valenza quest'ultima che sulla prima è retta. Il ritrarsi dell'essere nel dar vita all'ente appartiene al modo in cui l'essere fonda l'ente perché l'essere in tanto fonda l'ente nella sua molteplice manifestazione, in quanto la sua significanza eccede il piano della manifestazione dei molti e non può ad esso essere ricondotta.

---

<sup>109</sup> M. Heidegger, *Der Satz vom Grund* (1957), trad. it. a cura di G. Gurisatti e F. Volpi, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano, 1991, p. 111.

È solo perché la metafisica, che pure intende tener fermo il senso fondamentalmente parmenideo dell'essere come assoluta esclusione del suo altro, si lascia sfuggire questa irriducibilità dell'essere rispetto all'ente da esso fondato, si lascia cioè sfuggire che all'essere in quanto fondamento appartiene essenzialmente di celarsi e ritrarsi dallo spettacolo ontico, che essa può intendere la relazione tra l'essere e l'ente, tra l'!En e il pánta, come un realizzarsi della negazione escludente in cui l'essere consiste nell'ente e come ente.

*Ma se ci si porta al di fuori della metafisica, come deve essere intesa la relazione dell'essere con l'ente? Come va inteso il riferimento dell'essere all'ente? In che senso esso gli essenziale?*

Rispondere a queste domande è lo stesso che affrontare la seconda delle tre questioni poste alla fine del quarto paragrafo del primo capitolo, quella relativa al senso che, alla luce dell'emergere della necessità per l'essere di sottrarsi alla manifestazione ontica a cui pure dà vita, l'essere possiede. Heidegger chiama questo senso non metafisico dell'essere *Ereignis*, termine che, come egli stesso annota nella sua copia della *Lettera sull'umanismo* (ed. 1949) è la “parola-guida” del suo pensiero dal 1936, ossia dall'anno del corso sulle *Ricerche di Schelling* e dell'inizio della stesura dei *Beiträge*. Nell'*Ereignis* e come *Ereignis* resta per Heidegger pensata la verità dell'essere e del suo fondare l'ente, al di fuori del tentativo fatto dalla metafisica occidentale.

È dunque all'*Ereignis* che dobbiamo ora rivolgere la nostra attenzione.

## 2. IL SENSO AUTENTICO DELL'ESSERE:

### L'EREIGNIS

“L'Essere è essenzialmente come *Ereignis*”<sup>110</sup> scrive Heidegger nel paragrafo 10 dei *Beiträge* e nel paragrafo 11 aggiunge che l'*Ereignis* è “la luce sicura

---

<sup>110</sup> M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., par. 10.

dell'essenziale permanenza dell'Essere". "La luce sicura dell'essenziale permanenza dell'Essere" è il suo (dell'essere) *sensu fondamentale*.

La luce dell'essere nel suo essenziale permanere è sicura perché assolutamente escludente ogni alterazione e in questo modo perfettamente al sicuro da ogni occultamento e da ogni tramonto (come il *mō dūnón* pote di Eraclito). Ma essa, dice Heidegger, è sicura in quanto è come *Ereignis*. È l'*Ereignis* cioè il modo in cui l'essere permane essenzialmente. Nel senso che come *Ereignis* la natura escludente secondo la quale l'essere si semantizza nel suo significato fondamentale è davvero pensata e compiuta nella sua essenza, sì che l'essere come *Ereignis* è davvero essenzialmente permanente (al contrario di quel che accade nella metafisica).

*Ma perché l'essere è essenzialmente come Ereignis? Perché solo come Ereignis l'essere è davvero escludente il suo altro, davvero perfettamente se stesso?*

Cominciamo innanzitutto col dire che, dal punto di vista delle intenzioni esplicite di Heidegger, l'*Ereignis* è l'autentica permanenza dell'essere perché in esso viene inteso in modo appropriato alla sua essenza il riferimento dell'essere all'ente. Che cosa dice Heidegger di questo riferimento? Nello "Sguardo preliminare" dei *Beiträge* egli scrive: "L'Essere (in quanto *Ereignis*) ha bisogno dell'ente per essere essenzialmente"<sup>111</sup> e nel capitolo dedicato al "Salto" nella verità dell'essere, cioè nel capitolo in cui Heidegger fa lo sforzo maggiore – all'interno dei *Beiträge* – per pensare l'essere a partire dall'essere stesso, afferma: "Il riferimento dell'esser-ci *all'Essere* rientra nel presentarsi dell'Essere stesso, e ciò può essere detto anche nel modo seguente: l'Essere ha bisogno dell'esser-ci, senza questo l'*Ereignis* non si presenta affatto"<sup>112</sup>.

Che l'essere abbia bisogno dell'esserci significa che esso ha bisogno dell'apertura della dimensione dell'ente, della "radura" nella quale gli enti appaiono nel loro reciproco riferirsi e differenziarsi. E ne ha bisogno, secondo

---

<sup>111</sup> Ibid., par. 10.

<sup>112</sup> Ibid., par. 135.



Heidegger, “per essere essenzialmente”, cioè per essere secondo il suo significato fondamentale. Heidegger sta cioè dicendo che l’essere ha bisogno dell’ente per essere davvero, ossia che la negazione escludente ha bisogno della negazione includente per negare davvero in modo escludente il proprio altro. Come dobbiamo intendere questa affermazione?

Nel paragrafo precedente abbiamo visto che appartiene alla natura della semantica fondamentale dell’essere essere eccedente rispetto alla dimensione ontica, sì che quest’ultima non può in sé com-prenderla. La negazione escludente che costituisce la significanza dell’essere è presupposta dalla negazione che afferma propria degli enti, per cui mai questa negazione affermatrice può porla nel suo articolarsi.

Ebbene, sostenendo che l’essere per essere la luce sicura dell’essenziale permanenza ha bisogno dell’ente, Heidegger intende dire che all’essere, semantizzato secondo il senso parmenideo della negazione del proprio altro, è essenziale, per darsi secondo questo senso, l’apertura della manifestazione degli enti nel loro reciproco differire, apertura rispetto alla quale esso si ritrae. Egli intende cioè dire che non solo l’essere è irriducibile all’ente, ma che *proprio in questa irriducibilità l’essere è essenzialmente*: “Nel velarsi l’essere è essenzialmente”.<sup>113</sup>

Proprio nella sua irriducibilità all’ente si dà l’essere come assolutamente escludente ogni alterazione. Questo è per Heidegger il modo in cui l’essere è essenzialmente e ad esso egli dà il nome di *Ereignis*. L’*Ereignis* dice che appropriando a sé l’ente (aprendo la radura dell’esserci) ed espropriandolo di sé da esso differenziandosi (celandosi rispetto all’apparire dell’ente) l’essere è la propria permanenza inalterabile. L’essere è nel rifiuto di concedersi come ente.

Per questo Heidegger scrive che l’Essere non è “un ‘anteriore’ – che sussiste per sé, in sé –, l’*Ereignis* è anzi la simultaneità spazio temporale per l’Essere e

---

<sup>113</sup> Ibid., par. 217.

l'ente"<sup>114</sup>. L'essere è "simultaneo all'ente"<sup>115</sup> perché è (nel senso che questo "è" ha in base all'assoluta esclusione del proprio altro) precisamente nel ritrarsi dall'ente: l'essere si dà nel darsi dell'ente (simultaneamente a questo) come ciò che rimane altro dall'ente. In questo senso "l'ente rientra nell'essenziale permanenza dell'Essere"<sup>116</sup>, nel senso appunto che all'essere appartiene l'apertura dell'orizzonte dei molti nel loro reciproco differire perché è ritraendosi da questo orizzonte, è nell'irriducibilità e come irriducibilità rispetto a questo orizzonte, che l'essere è perfettamente e assolutamente se stesso, senza alterazione alcuna.

Commentando il frammento 123 di Eraclito (fúsij krúptesqai fileî – "Il sorgere dona il favore al nascondersi"), e commentandolo per portare il dire iniziale di Eraclito nella direzione dell'altro inizio, Heidegger, nel già citato corso del semestre estivo del 1943, scrive: "Nel tratto inapparisciente del sorgere [dello svelamento che l'essere, in quanto negazione assoluta del tramontare, è] riposa la garanzia che fa sì che esso – non essendo legato ad un modo di presentarsi che si impone [non essendo legato a nessun ente determinato] – dispieghi ininterrottamente la propria essenza [permanga essenzialmente], vale a dire non venga toccato dal mutare di ciò che di volta in volta si manifesta e così non sia affatto preda (nient'affatto, mÔ) del tramontare. (...) Solo il tratto inapparisciente del sorgere riposa in se stesso e può riposare in se stesso perché, nella sua essenza, dona il favore al nascondersi"<sup>117</sup>.

Il sorgere è l'essere che, come negazione assoluta dell'altro da sé (in termini eraclitei, come negazione assoluta del tramontare), fa essere l'ente (lo fa sorgere), rimanendo celato rispetto all'ente che si porta in presenza. Esso è quella negazione assoluta del suo altro proprio perché nel far apparire l'ente "dona il favore al nascondersi". Come tale esso è un permanere nella luce

---

<sup>114</sup> Ibid., par. 5.

<sup>115</sup> Ibid., par. 166.

<sup>116</sup> Ibid., par. 148.

<sup>117</sup> M. Heidegger, *Eraclito*, cit., p. 96.

sicura che non conosce tramonto. La sua intramontabilità sta in questo ritrarsi dall'ente nell'atto del manifestarlo.

È a questo punto pienamente comprensibile il seguente passo, tratto dal paragrafo 266 dei *Beiträge*: “La domanda dell'Essere in quanto domanda fondamentale non avrebbe capito nulla di ciò che in esso è più degno di essere domandato se non fosse subito spinta alla domanda sull'*origine* della differenza ontologica. La distinzione di 'essere' ed 'ente', il fatto che l'Essere *risalti distinguendosi* rispetto all'ente, se è vero che l'ente come tale è fondato tramite l'Essere, può avere origine solo nell'*essenziale permanenza* dell'Essere. (...) L'essenza e il fondamento di questo risalto è l'Essere come *Ereignis*”<sup>118</sup>.

“Il fatto che l'Essere risalti distinguendosi rispetto all'ente” ha la sua origine “solo nell'essenziale permanenza dell'Essere” perché è quest'ultima, come abbiamo visto, a darsi nella e come differenza dell'essere rispetto all'ente. È per essere la permanenza che esso per essenza è che l'essere dà vita all'ente da quest'ultimo distinguendosi, sì che esso è essenzialmente appunto in questo differire<sup>119</sup>. In quanto è essenzialmente, l'essere è il prendere risalto distinguendosi dall'ente appunto perché è in questo modo che l'essere è davvero. E poiché prendere risalto distinguendosi dall'ente è l'essenza dell'*Ereignis*, l'essere è essenzialmente come *Ereignis*: “L'essenza e il fondamento di questo risalto è l'Essere come *Ereignis*”.

---

<sup>118</sup> M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit, par. 266.

<sup>119</sup> Cosa questa che, sia detto per inciso, non è colta in *Essere e tempo*, dove la “differenza ontologica” è pensata ancora metafisicamente come differenza tra l'ente e la sua eticità come sua “condizione di possibilità”. “Perciò, nel tentativo di superare la prima impostazione della domanda dell'essere in *Essere e Tempo* e nei testi che ne derivano (*L'essenza del fondamento* e il libro su *Kant*), si resero necessari vari tentativi per venire a capo della ‘differenza ontologica’, per coglierne l'origine stessa, cioè la genuina *unità* [per cogliere cioè che l'origine della differenza ontologica è l'Uno stesso, ossia l'essere stesso nella purezza della sua semplicità semantica]. Fu dunque necessario lo sforzo di liberarsi dalla ‘condizione di possibilità’ in quanto riduzione esclusivamente ‘matematica’ [vale a dire compresa dalla prospettiva del pensiero che sa anticipatamente le condizioni di possibilità] e di cogliere la verità dell'Essere in base alla sua *propria* essenza (*Ereignis*)” (Ibid., par. 132), come accade nei *Beiträge*, in costante, costitutivo e imprescindibile confronto con l'idealismo di Hegel e Schelling.

In quanto è tale concedere ritraendosi, l'essere è il Nulla. Il che non significa che l'essere sia quel suo altro che esso esclude assolutamente da sé (Heidegger ripete spesso quel che scrive in *Kant e il problema della metafisica*, ossia che, “naturalmente, il Nulla di cui parliamo non è il *nihil absolutum*”<sup>120</sup>), ma, al contrario, che proprio perché esso è quell'assoluta esclusione esso è il Nulla come l'apertura dell'ente che dall'ente si ritrae (e in questo senso è Ni-ente). Il Nulla è il ritrarsi dell'essere nell'assegnazione dell'ente (per cui, in quanto rifiuto, “l'Essere non è il mero ritrarsi e sottrarsi, bensì al contrario: rifiuto è l'intimità di un'assegnazione”<sup>121</sup>).

“Ma in che senso intendiamo qui il Nulla?” si chiede Heidegger nel paragrafo 128 dei *Beiträge*. E risponde: “Come la dismisura del puro rifiuto. Quanto più ricco è il nulla, tanto più semplice è l'Essere”<sup>122</sup>. L'essere è il perfettamente semplice proprio nel rifiuto che esso opera della totalità dell'ente, quel rifiuto che è il Nulla stesso. Già in *Che cos'è metafisica?* si legge: “Il Niente è la negazione completa della totalità dell'ente”<sup>123</sup>, negazione che “si manifesta espressamente con l'ente e nell'ente in quanto questo si dilegua nella sua totalità”<sup>124</sup>. Il Nulla è l'essere che rinvia alla totalità dell'ente celandosi e ritraendosi proprio nell'atto di dar vita a questa stessa totalità: “Questo rinviare, respingendolo nell'insieme, all'ente nella sua totalità che si dilegua – in quanto tale il Niente angustia nell'angoscia dell'esserci – è l'essenza del Niente: la nientificazione [*Nichtung*]”<sup>125</sup>.

Il Nulla rinvia alla totalità dell'ente, e in questo senso è “ricco” di tutta la ricchezza di questo rinvio. Vi rinvia però per rifiutare l'ente nel suo insieme, sì che esso è la “dismisura del puro rifiuto”. Ma poiché l'essere è essenzialmente, e come tale è la pura semplicità semantica, proprio celandosi nel dar vita

---

<sup>120</sup> M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), trad.it. a cura di M. E. Reina e riveduta da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari, 1999, p. 69.

<sup>121</sup> M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., par. 123.

<sup>122</sup> Ibid., par. 128.

<sup>123</sup> M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* (1929), trad. it. a cura di F. Volpi, *Che cos'è metafisica?*, Adelphi, Milano, 2001, p. 46.

<sup>124</sup> Ibid., p. 53.

<sup>125</sup> Ibid., p. 54.

all'ente, esso è il puramente semplice nella ricchezza di questo rifiuto, che è ricco perché rifiutando rinvia a tutte le innumerevoli differenze dell'ente: "Quanto più ricco è il 'Nulla', tanto più semplice è l'Essere".

### 3. VERSO IL CENTRO DELL'*EREIGNIS*: IL PARAGRAFO 226 DEI *BEITRÄGE*

Ma i *Beiträge* si spingono più a fondo nella determinazione del senso dell'*Ereignis*. Talmente a fondo che portano la stessa posizione fondamentale della filosofia di Heidegger oltre se stessa. Cerchiamo di comprenderlo leggendo la prima parte del paragrafo 226, che appartiene alla sezione su "L'essenza della verità" del capitolo dedicato a "La fondazione".

Nel primo capitolo abbiamo visto che  $\text{ϒ}\hat{\text{I}}\hat{\text{O}}\text{q}\hat{\text{e}}\text{i}\hat{\text{a}}$  è per Heidegger la parola fondamentale con cui il primo inizio nomina la verità dell'essere, nomina cioè il senso della relazione tra il momento escludente e il momento includente del negare originario a partire dalla fundamentalità del primo.  $\text{;A}\hat{\text{I}}\hat{\text{O}}\text{q}\hat{\text{e}}\text{i}\hat{\text{a}}$  indica il modo in cui il primo inizio pensa l'essere come fondamento. Ma nel pensarlo il primo inizio lascia nell'implicito ciò che, come ritrarsi e velarsi dell'essere rispetto allo svelamento dell'ente, appartiene invece essenzialmente al modo in cui l'essere fonda l'ente. Per questo lasciare nell'implicito il primo inizio dà avvio alla storia della metafisica, che, come sappiamo, è la storia del progressivo approfondimento e della progressiva radicalizzazione di questa iniziale dimenticanza. In questo senso l' $\text{ϒ}\hat{\text{I}}\hat{\text{O}}\text{q}\hat{\text{e}}\text{i}\hat{\text{a}}$ , pur non essendo ancora metafisica, è già in sé la decisione di interpretare la relazione dell'essere come l'ente nel senso della realizzazione del primo nella forma del secondo.

Il paragrafo 226 prende avvio proprio da questo carattere dell' $\text{ϒ}\hat{\text{I}}\hat{\text{O}}\text{q}\hat{\text{e}}\text{i}\hat{\text{a}}$  per mostrare come, alla luce dell'esplicitarsi di ciò che nell' $\text{ϒ}\hat{\text{I}}\hat{\text{O}}\text{q}\hat{\text{e}}\text{i}\hat{\text{a}}$  rimane implicito, il senso della verità dell'essere debba essere pensato in modo radicalmente diverso da quello in cui nell' $\text{ϒ}\hat{\text{I}}\hat{\text{O}}\text{q}\hat{\text{e}}\text{i}\hat{\text{a}}$  rimane pensato.

Il paragrafo comincia con queste parole: “L’ $\text{ϒ}\hat{\text{O}}\text{q}\hat{\text{e}}\text{i}\hat{\text{a}}$  significa la svelatezza e lo svelato stesso. Già questo indica che lo stesso velamento è esperito solo come *ciò che va rimosso*, ciò che deve essere tolto ( $\alpha$ -)”. Citandolo, abbiamo già commentato questo capoverso nel terzo paragrafo del primo capitolo. L’ $\text{ϒ}\hat{\text{O}}\text{q}\hat{\text{e}}\text{i}\hat{\text{a}}$  è lo svelamento inteso in maniera tale che ad avere il predominio è lo svelato, ossia l’ente, nel quale l’essenza dello svelamento si compie. In quanto tale, l’ $\text{ϒ}\hat{\text{O}}\text{q}\hat{\text{e}}\text{i}\hat{\text{a}}$  intende già implicitamente la verità del disvelamento in cui l’essere consiste nel modo che poi la metafisica espliciterà fin nelle sue ultime conseguenze (con l’idealismo hegeliano), vale a dire come totale rimozione del velamento nel pienamente manifesto. Qui il velamento viene inteso “solo come ciò che va rimosso” e non viene portato in vista come tale quell’altro senso del velamento che appartiene essenzialmente all’essere proprio nel suo svelare l’ente. Heidegger afferma appunto che per questo modo di intendere la verità dell’essere come  $\text{ϒ}\hat{\text{O}}\text{q}\hat{\text{e}}\text{i}\hat{\text{a}}$  “il domandare [del primo inizio e quello che dal primo inizio si sviluppa] non riguarda nemmeno il velamento stesso e il suo fondamento [che come sappiamo è la natura stessa del fondare proprio dell’essere]”<sup>126</sup>.

Radicalmente altro dal pensiero dell’ $\text{ϒ}\hat{\text{O}}\text{q}\hat{\text{e}}\text{i}\hat{\text{a}}$  è invece il pensiero dell’altro inizio, nel quale emerge che la verità dell’essere come *Ereignis* è la *radura per il velamento*. Heidegger scrive: “La verità in quanto *radura per il velamento* è un progetto essenzialmente diverso dall’ $\text{ϒ}\hat{\text{O}}\text{q}\hat{\text{e}}\text{i}\hat{\text{a}}$ , sebbene appartenga al ricordo di essa [nel senso che l’altro inizio appare nel pensiero che rammemora il primo inizio e rammemorandolo lo oltrepassa] e questa, a sua volta, gli appartenga”<sup>127</sup>. Indicheremo nell’ultimo capitolo il significato di quest’ultima appartenenza. Per ora osserviamo che intendere la verità dell’essere come *radura per il velamento* significa intenderla in modo “essenzialmente diverso dall’ $\text{ϒ}\hat{\text{O}}\text{q}\hat{\text{e}}\text{i}\hat{\text{a}}$ ” perché qui si comprende che lo svelamento è l’accadere del velamento dell’essere (del suo rifiuto dell’ente nella totalità della sue differenti

---

<sup>126</sup> M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., par. 226.

<sup>127</sup> loc. cit.

forme), il quale proprio in questo velamento e come questo velamento è essenzialmente.

Nella nozione di “radura per il velamento” rimane agli occhi di Heidegger espresso il modo in cui nell’*Ereignis* viene pensata la relazione dell’essere con l’ente. L’*Ereignis* è l’apertura della radura *per* il velamento. Lo è perché in esso la relazione dell’essere con l’ente, *che viene mantenuta come essenziale per la semantica fondamentale dell’essere stesso* (come accade già nell’interpretazione metafisica del rapporto dell’essere con l’ente), viene intesa in funzione della semantica dell’essere *saputa nel suo non poter essere al modo dell’ente* (al contrario di quel che accade nell’interpretazione metafisica, la quale dimentica esattamente questa irriducibilità dell’essere rispetto all’ente). In questo modo l’essere l’ente in funzione della semantica fondamentale dell’essere non viene più pensato, come accade nell’ $\text{ΠΙ}^{\text{O}}\text{Q}\epsilon\text{ia}$  e nel suo sviluppo metafisico, come il realizzarsi della semantica dell’essere nell’ente e come ente (il quale tanto più è, quanto più è pienamente manifesto e stabilmente presente), *ma viene ora pensato come il realizzarsi della semantica fondamentale dell’essere nel suo celarsi rispetto alla dimensione dell’ente*. L’essere appare così come un aprire la dimensione dell’ente per velarsi e così essere veramente. La verità dell’essere è questa “radura per il velamento”.

Una volta che emerga, ed è quello che accade nel pensiero dell’altro inizio, che la natura della semantica fondamentale dell’essere è tale da richiedere che l’essere, proprio per il suo semantizzarsi nella valenza puramente escludente del negare, sia irriducibile alla dimensione dell’ente, emerge anche che il riferimento dell’essere all’ente, riferimento che è esso stesso riconosciuto come essenziale per l’essere, va inteso non nel senso che nell’ente e come ente si dia la semantica fondamentale dell’essere, bensì nel senso che l’essere è il puramente escludente ogni alterazione proprio nel dar vita all’ente da esso ritraendosi. L’ente è essenziale per l’essere nel senso che col darsi dell’ente si dà il sottrarsi dell’essere, quest’ultimo sottrarsi essendo la forma stessa della verità dell’essere.

Se ciò rimane ancora impensato nell'ἄποψη (nella quale da ultimo il velamento “è esperito solo come ciò che va rimosso”), esso è quanto viene invece portato all'esplicito nella “radura per il velamento”: “Qui siamo nell'essenziale permanenza della verità, e questa è la verità dell'Essere”<sup>128</sup>, è cioè l'essere compreso nella sua verità.

Ma il paragrafo 226 non si limita ad esplicitare la struttura dell'*Ereignis* come radura per il velamento. Esso si porta più avanti. Subito dopo la frase appena citata leggiamo: “La radura per il velamento è già *l'oscillazione del rimbalzo della svolta dell'Ereignis*”<sup>129</sup>. Che cosa significa “l'oscillazione del rimbalzo della svolta dell'*Ereignis*”? Si tratta di capire che con questa espressione Heidegger tocca il punto estremo della sua riflessione sul senso dell'originario. Questo punto estremo è il riconoscimento della “vibrazione” (*Erzitterung*) dell'essere. Esso è estremo perché porta il discorso di Heidegger oltre se stesso, nel senso che lo porta oltre l'impostazione fondamentale della relazione tra l'essere e l'ente all'interno della quale questo discorso si sviluppa.

Possiamo anticipare in questo modo quel che nelle prossime pagine mostreremo concretamente. L'oltrepassamento heideggeriano della metafisica è il tentativo di dire in maniera autentica quel medesimo senso fondamentale dell'essere che il primo inizio e la successiva metafisica pongono all'origine della loro interrogazione senza riuscire a rimanere ad esso fedeli. Per il primo inizio, per la metafisica e per il tentativo heideggeriano di oltrepassarli, il senso fondamentale dell'essere è l'essere in quanto sta a fondamento dell'ente. Questo stare l'essere a fondamento dell'ente è la relazione che essi istituiscono tra il momento escludente e il momento includente del negare originario con cui l'essere nega il proprio altro. Nel considerare l'essere come fondamento dell'ente il primo inizio, la metafisica successiva e l'altro inizio di Heidegger *si muovono tutti all'interno della convinzione che il negare secondo il quale l'essere originariamente si semantizza sia solo un escludere (e come tale sia*

---

<sup>128</sup> Ibid., par. 226.

<sup>129</sup> loc. cit., corsivo mio.



*un escludere assoluto) e che il momento includente della negazione, che pure essi le riconoscono costitutivo, sia fondato su quel primo momento solo escludente. Questo suo essere così fondato è il suo disporsi secondo il senso dell'essere dal primo momento stabilito. L'ente è cioè per il darsi di quel senso dell'essere.*

Ora però, mentre nello sviluppo metafisico del primo inizio l'essere l'ente in funzione del darsi dell'essere semantizzato come assoluta esclusione del proprio altro viene inteso come il realizzarsi dell'essere nell'ente e come ente, l'altro inizio, a detta di Heidegger, mostra che questo *modo* di intendere il fondare l'ente da parte dell'essere *non è compatibile con la natura stessa della semantica fondamentale dell'essere*. Rispettare questa natura, come è nelle intenzioni di Heidegger fare, significa comprendere che nel manifestarsi dell'ente l'essere si dà nel suo velarsi rispetto all'ente che si porta in presenza. Nella storia metafisica del primo inizio l'essere viene completamente riportato all'ente. "Nell'altro inizio invece l'ente è pensato al fine di reggere la radura in cui viene a stare, la quale è essenzialmente in quanto radura del velarsi, cioè dell'Essere in quanto *Ereignis*",<sup>130</sup>.

Senonché, ecco il punto, nell'analisi della radura per il velamento Heidegger giunge a vedere che al suo centro, cioè al centro dell'*Ereignis*, sta una oscillazione. *Portandosi fino all'indicazione di questa oscillazione e del suo vibrare, il discorso di Heidegger si porta fino a mostrare che il modo in cui si struttura la relazione tra il momento escludente e il momento includente del negare originario, all'interno della convinzione che al primo non competa alcun includere e che come tale assoluto escludere stia a fondamento del secondo, è legato all'intreccio tra il momento escludente e il momento includente*. Detto altrimenti, esso mostra, al di là delle stesse intenzioni di Heidegger, che il pensiero che pensa la relazione tra il momento escludente e il momento includente del negare originario secondo quello che abbiamo chiamato il senso fondamentalmente parmenideo del negare pensa *insieme* un

---

<sup>130</sup> Ibid., par. 117.

senso essenzialmente non parmenideo del negazione, per il quale il momento escludente e quello includente si intrecciano originariamente l'uno con l'altro (e non stanno l'uno al fondamento dell'altro).

Vediamo di mostrare concretamente quanto qui anticipato.

#### 4. IL CENTRO DELL'*EREIGNIS*: L'*ERZITTERUNG* E L'INTRECCIO SEMANTICO DEGLI OPPOSTI

Riprendiamo in esame il paragrafo 226. In esso Heidegger si sofferma a considerare il modo in cui, a partire dal venire in chiaro dell'essenziale indipendenza della semantica fondamentale dell'essere rispetto all'ente, deve essere inteso il riferimento dell'essere all'ente.

Egli chiarisce che questo riferimento deve essere pensato in funzione della semantica dell'essere costituita indipendentemente dal suo riferimento all'ente. Per questa indipendenza l'essere è visto come eccedente la dimensione dell'ente sì che in nessun modo la negazione assolutamente escludente secondo cui esso si semantizza può essere ricondotta all'interno delle differenze ontiche. Tuttavia, pur pensando che l'essere, per la natura stessa della sua semantica fondamentale, è senza l'ente, cioè senza il momento affermativo del negare, si riconosce insieme che l'essere è costitutivamente un dar vita all'ente. Da ciò si conclude che il dar vita all'ente da parte dell'essere va inteso come essenziale per il darsi dell'essere secondo la semantica fondamentale, che è un velarsi rispetto all'ente manifesto. È questo giro di concetti che Heidegger riassume nell'espressione "radura per il velamento" con la quale nel paragrafo 226 indica l'essenza della verità dell'essere.

A conclusione della prima parte di questo paragrafo Heidegger però scrive, come abbiamo letto: "La radura per il velamento è già l'oscillazione del rimbalzo della svolta dell'*Ereignis*". Dobbiamo ora comprendere in che senso Heidegger si porta al di là della sua posizione fondamentale. Per farlo

leggiamo per intero i primi quattro capoversi del paragrafo 133: “L’Essere ha bisogno dell’uomo per essere essenzialmente e l’uomo appartiene all’Essere per compiere la sua estrema determinazione in quanto esser-ci.

Ma allora l’Essere non viene *a dipendere* da un altro, se tale aver-bisogno costituisce addirittura la sua essenza e non ne è solo una conseguenza essenziale?

Ma come possiamo parlare di di-pendenza se questo aver bisogno trasforma appunto ciò di cui ha bisogno nel suo fondamento e soltanto così lo costringe a diventare se stesso.

E, viceversa, come può l’uomo sottomettere l’Essere se deve appunto lasciare la sua perdizione nell’ente per diventare colui che è fatto proprio dall’essere e che gli appartiene? *Questo rimbalzo [Gegenschwung] di aver bisogno e appartenere* costituisce l’Essere come *Ereignis*, e il primo compito speculativo che ci spetta è quello di elevare l’oscillazione [*Schwingung*] di questo rimbalzo nella semplicità del sapere e di fondarlo nella sua verità”<sup>131</sup>.

Come radura per il velamento, l’essere ha bisogno dell’apertura dell’esserci, ma ne ha bisogno per essere essenzialmente. Il riferirsi all’ente è essenziale alla significanza dell’essere tenuta ferma nel suo costituirsi al di fuori della semantica dell’ente. Il suo aver bisogno dell’ente è cioè retto dalla significanza che all’essere compete *senza* l’ente. In questo senso l’essere che apre la radura dell’esserci non dipende da questa radura perché ne regge l’apertura stessa. Questa apertura avviene secondo il senso dell’essere che ne sta al fondamento: “Ma come possiamo parlare di di-pendenza se questo aver bisogno trasforma appunto ciò di cui ha bisogno nel suo fondamento e soltanto così lo costringe a diventare se stesso”.

Essendo essenziale per la semantica dell’essere nel suo costituirsi indipendentemente dall’ente, la pendenza dell’essere per l’ente rimbalza indietro, nell’abissale eccedenza dell’essere rispetto all’ente: “Questo rimbalzo di aver bisogno e appartenere costituisce l’Essere come *Ereignis*”.

---

<sup>131</sup> Ibid., par. 133.

*Ora però, e questo è il punto decisivo, per pensare così la relazione dell'essere con l'ente, l'essere, che regge questa relazione, deve essere pensato insieme come eccedente e non eccedente la radura dell'ente nel costituirsi del suo significare. Deve essere pensato come eccedente perché solo così il riferimento dell'essere all'ente può essere inteso per la semantica dell'essere stabilita indipendentemente dal légein dei differenti; deve essere inteso come non eccedente rispetto all'ente perché essendogli essenziale dar vita all'ente, l'essere ha in sé la vocazione alla manifestazione ontica, è per l'ente, sì che il légein è capace di svolgerne la semantica.*

Da un lato, la natura includente del negare viene isolata da quella escludente e in questo modo il negare secondo il quale l'essere si semantizza è visto come un escludere solamente (come un assoluto escludere); dall'altro, la natura affermatrice non viene isolata dalla natura escludente del negare originario, sì che la vocazione ad articolarsi nei differenti viene riconosciuta come costitutiva della semantica dell'essere e l'essere qui non viene inteso come eccedente rispetto all'ente ma come svolgentesi nell'ente e come ente.

Inteso come “radura per il velamento” l'*Ereignis* è uno svoltare che rimbalza dall'esposizione dell'ente al ritrarsi e celarsi rispetto all'ente così esposto. Ma in quanto svoltare che rimbalza l'essere è nel proprio intimo un oscillare tra l'eccedenza e la non eccedenza rispetto all'ente, per cui Heidegger, spingendo il suo discorso fino al centro dell'*Ereignis* come “radura per il velamento”, giunge a dire che essa “è già l'oscillazione del rimbalzo della svolta [*Kehre*] dell'*Ereignis*”. L'*Ereignis* è “in sé svoltante [*kehrig*]” in quanto apre l'ente per celarsi e rimanere radicalmente altro da esso. Ma è tale svolta solo perché l'essere nella sua più propria intimità è un oscillare tra l'eccedenza e la non eccedenza rispetto all'ente.

L'*Ereignis* cioè può essere la svolta dell'apertura della radura per il ritrarsi solo se la radura dell'esserci, in cui l'ente viene dispiegato nelle sue reciproche differenze, è intesa come essenziale alla semantica dell'essere tenuto fermo nel suo significare indipendentemente dall'ente. Proprio perché la semantizzazione

dell'essere indipendentemente dall'ente *non* fa venir meno l'essenzialità del riferimento all'ente, proprio per questo *l'essere, nel suo esser visto come costituentesi essenzialmente senza l'ente, è insieme visto come essenzialmente costituentesi per l'ente.*

Al centro della svolta sta questa *vibrazione (Erzitterung)* dell'originario, vibrazione per la quale l'essere si semantizza insieme senza l'ente, e in questo senso è irriducibile al légein dei differenti, e per l'ente, e in questo senso è svolgibile nella loro articolazione. Il significato dell'essere si costituisce senza l'ente perché il negare secondo il quale l'essere prende significato è inteso primariamente solo come escludere, indipendentemente dal momento includente della negazione; ma esso, insieme, si costituisce in riferimento all'ente, perché il negare solo escludente è un dar vita alle differenze, sì che per questo lato non è affatto ad esse irriducibile, ma ad esse votato.

Ma tutto questo vuol dire che il pensiero dell'*Ereignis* in quanto radura per il velamento, come pensiero dello strutturarsi autentico dei momenti del negare originario (quello escludente e quello includente) a partire dalla convinzione (parmenidea) che il momento escludente per sé preso sia il senso fondamentale della negazione (sì che essa è l'assoluta esclusione dell'opposto da parte dell'essere) e che su questo senso l'altro momento sia fondato, *è insieme il pensiero dell'intreccio semantico degli opposti.* La vibrazione dell'*Ereignis* è infatti quell'essere eccedente dell'essere rispetto all'ente che non essendo il non essere eccedente è non eccedente. *Nella vibrazione vige un senso del negare in cui il momento escludente del negare (l'esclusione che l'eccedenza opera nei confronti del suo opposto, la non eccedenza) è originariamente intrecciato al momento includente (la non eccedenza così esclusa viene inclusa e affermata), senza che il primo, come accade all'interno del senso parmenideo del negare, sia inteso come solo escludente, cioè come esclusione assoluta, e su questa base il secondo venga compreso.*

Con Heidegger il pensiero che pensa la relazione tra il momento escludente e il momento includente del negare originario a partire dalla convinzione

parmenidea che il negare sia solo escludere e che su questa base debba essere compreso il suo includere finisce per mostrare che esso pensa, *insieme*, un senso radicalmente altro della negazione del proprio altro, nel quale quell'opposto che viene negato è originariamente affermato nell'atto stesso in cui viene negato.

L'*Ereignis* dice il senso che la relazione tra il momento escludente e il momento includente del negare hanno all'interno del senso parmenideo della negazione secondo cui l'essere si semantizza. In quanto tale esso è la "radura per il velamento". Ma l'*Ereignis* è insieme, in quanto radura per il velamento, il vibrare dell'"oscillazione del rimbalzo della svolta", nel quale il momento escludente e il momento includente della negazione si intrecciano originariamente. *Quel che propriamente dunque l'Ereignis dice è che nel pensare secondo il senso parmenideo della negazione il momento escludente e quello includente li si pensa insieme secondo un senso essenzialmente non parmenideo. Dice che la relazione tra l'esclusione e l'inclusione pensata secondo il senso parmenideo del loro non intrecciarsi si intreccia alla relazione pensata nel loro intrecciarsi.*

Ma Heidegger non giunge a questa conclusione. E non lo fa perché volendo stare all'interno del senso parmenideo del negare *non può comprendere ciò che sta oltre di esso*. Così, di fronte alla vibrazione dell'*Ereignis*, Heidegger indietreggia. Non la mette a tema come tale, non porta all'esplicito l'intreccio semantico che la costituisce e quindi non vede nemmeno l'intreccio tra questo intreccio e il non intreccio del senso parmenideo del negare, né si chiede che cosa esso significhi. Egli ha piena consapevolezza del fatto che l'indicazione di questa vibrazione è il punto estremo della sua indagine: "Fino a questo estremo ci si deve spingere per pensare l'Essere"<sup>132</sup>. Ma rifiuta di vedere ciò a cui la sua stessa indagine conduce. Il vibrare dell'*Ereignis* è ai suoi occhi "la più velata essenza dell'Essere"<sup>133</sup> e lo è anzitutto perché egli non la vuole vedere.

---

<sup>132</sup> Ibid., par. 123.

<sup>133</sup> Ibid., par. 141.

Lungi dall'adempire al "primo compito speculativo che ci spetta", che è quello di "elevare l'oscillazione del rimbalzo nella semplicità del sapere e di fondarlo nella sua verità", Heidegger, dopo essersi immerso fin nella profondità della vibrazione, risale e distoglie lo sguardo da quel che ha visto. Questo indietreggiare accade già nei *Beiträge*. Nel capitolo scritto per ultimo ("L'Essere") con l'intento di compendiare l'intera opera Heidegger non fa menzione della vibrazione (mentre nel capitolo sul "Salto" ne aveva parlato come della "più velata essenza dell'Essere"). L'*Ereignis* viene così interpretato solo come radura per il velamento senza che il discorso si spinga più fino al vibrare dell'oscillazione. Di questo vibrare poi non vi è traccia nelle opere pubblicate successivamente alla stesura dei *Beiträge*. Come ora vedremo, di questo allontanamento dall'*Erzitterung* fa parte l'interpretazione dell'*Ereignis* come tò a-τό che Heidegger propone in *Identità e differenza*.

##### 5. tò a-τό: L'INDIETREGGIARE DI HEIDEGGER

Alla fine del quarto paragrafo del primo capitolo ci siamo chiesti perché all'essere appartenga di sottrarsi allo spettacolo ontico a cui dà vita, quale sia, alla luce di ciò, il significato dell'originario e che cosa voglia dire che esso per Heidegger esprima il senso più proprio della parola-enigma tò a-τό che compare nel frammento 3 del *Poema* di Parmenide. Alla prima domanda abbiamo risposto nel secondo capitolo, commentando l'analisi che Heidegger fa delle *Ricerche sull'essenza della libertà umana* di Schelling. La risposta alla seconda domanda è invece emersa nelle pagine precedenti, nella quali abbiamo visto che il punto estremo a cui, al di là delle intenzioni di Heidegger, la filosofia heideggeriana giunge consiste nel mostrare che la relazione tra i momenti del negare pensata secondo il senso parmenideo del negare (quel senso per il quale il negare è fondamentalmente un escludere assoluto) si

intreccia al senso essenzialmente non parmenideo dell'intreccio semantico degli opposti.

In questo paragrafo viene innanzi la risposta alla terza domanda. Esso fa vedere che interpretando l'*Ereignis* come l'essenza dell' $\alpha\tau\acute{o}$  parmenideo (da Parmenide ancora impensata) Heidegger non fa che intendere l'*Ereignis* come la radura per il velamento *senza più addentrarsi fino alla vibrazione dell'essere*. L'interpretazione dell'*Ereignis* come "lo Stesso", propria dell'ultima fase del pensiero heideggeriano ed esposta nel modo più penetrante in *Identità e differenza*, è il compiersi dell'indietreggiare, già cominciato nei *Beiträge*, rispetto al punto estremo dai *Beiträge* raggiunto. Cerchiamo di mostrarlo partendo da quanto Heidegger scrive ne *Il principio di ragione*.

Testo di un corso universitario tenuto nel semestre invernale 1955-56 all'Università di Friburgo in Brisgovia, *Der Satz vom Grund* è pubblicato nel 1957. Esso è dunque composto quasi vent'anni dopo il corso su Schelling e l'inizio della composizione dei *Beiträge*, ed è pubblicato lo stesso anno di *Identità e differenza*.

Il corso verte sulla discussione del principio (da Leibniz per la prima volta formulato in modo esplicito) secondo il quale *nihil est sine ratione*, secondo il quale cioè nulla è senza fondamento, senza ragione. Esso è costituito da tredici lezioni. La sesta lezione, preparata dalle precedenti, "salta" dal modo abituale di intendere la tesi del fondamento al modo inaudito. Il salto è il cambio repentino e del tutto non graduale nel modo di pensare la tesi del fondamento. All'inizio della settima lezione, riepilogando brevemente i tratti essenziali di questi due modi "fondamentali" di intendere la tesi del fondamento, Heidegger scrive: "'Niente è senza fondamento', così suona la tesi del fondamento. 'Nihil est sine ratione'. Questa è la versione della tesi del fondamento che abbiamo definito abituale"<sup>134</sup>. Più sotto prosegue: "Da ultimo, tuttavia, abbiamo udito la tesi del fondamento in una tonalità diversa. Ora essa non suona più 'niente è senza fondamento', bensì 'niente è senza *fondamento*'. L'accento si è spostato

---

<sup>134</sup> M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., p. 92



dal 'niente' all' 'è' e dal 'senza' al 'fondamento'. La parola 'è' nomina sempre, in qualche modo, l'essere. Lo spostamento dell'accento ci fa udire una consonanza tra essere e fondamento. Udita nella nuova tonalità, la tesi del fondamento dice che all'essere appartiene qualcosa come il fondamento. La tesi, ora, parla dell'essere"<sup>135</sup>.

Mentre in questa diversa tonalità la tesi parla dell'essere, nella tonalità abituale essa parla dell'ente. O meglio, parla dell'essere a partire dall'ente. Il modo abituale di intendere la tesi del fondamento è infatti il modo metafisico, è cioè il modo in cui, nel corso dello sviluppo metafisico della filosofia occidentale, viene intesa la fondazione della manifestazione dell'ente. Esso viene espresso esplicitamente nell'epoca moderna nel dire di Leibniz: "Egli ha dato alla tesi del fondamento la formulazione rigorosa del *principium reddendae rationis sufficientis*. In conformità con questa formula, la tesi del fondamento dice: niente è senza una ragione, un fondamento, sufficiente, *che pretende la propria fornitura*"<sup>136</sup>.

All'interno dell'interpretazione metafisica del principio del fondamento la versione "rigorosa" è il suo essere inteso come principio del rendere ragione. Questa è la versione rigorosa del principio perché a rigore l'essere reso appartiene al fondamento che fonda l'ente manifestato. All'interno dell'interpretazione metafisica del principio del fondamento, che il fondamento si manifesti è cioè *essenziale al suo stesso fondare*, ossia al modo in cui viene inteso il fondare del fondamento: *il fondamento fonda solo portandosi in presenza*. Perché questo?

Noi sappiamo che l'essenza della metafisica è il pensare l'essere in funzione dell'ente e sappiamo che questo significa che la negazione assoluta del proprio altro in cui, anche all'interno della metafisica, viene riconosciuto il senso fondamentale dell'essere è intesa come realizzatesi nell'ente e come ente. Questo significa: all'essere in quanto fondamento appartiene di esporsi e porsi

---

<sup>135</sup> Ibid., p. 93.

<sup>136</sup> loc. cit., secondo corsivo mio.

nell'ente e come ente. Ecco perché, all'interno del pensiero metafisico, la versione rigorosa del *principium rationis* è il *principium reddendae rationis*; ecco perché, cioè, al fondamento della manifestazione dell'ente, vale a dire all'essere, appartiene a rigore di essere reso e fornito all'interno della dimensione ontica. Per questo essere reso del fondamento, cioè per questo suo essere compreso nel *légein* in cui si articolano i differenti, la manifestazione dell'ente è fondata e stabilmente presente.

Per Heidegger, si è visto, il compimento di questa volontà metafisica di “rivelazione del profondo” è l’“autosapersi assoluto dello spirito assoluto”<sup>137</sup> hegeliano. Qui il fondamento è completamente reso perché si espone totalmente nell'esistente e in esso si ritrova, nella circolazione salda del perfetto concepirsi (in questo modo “lo svelamento dell'ente relativamente al suo essere – vale a dire la metafisica – appare compiuto, e la filosofia è alla fine”<sup>138</sup>).

D'altro canto, la dialettica hegeliana dell'autocoscienza assoluta è un esito inevitabile solo a partire dall'occultamento di ciò che invece appartiene essenzialmente al fondare dell'essere. All'oltrepassamento di questo occultamento Heidegger si rivolge parlando della diversa tonalità della tesi del fondamento. In questa diversa tonalità, nella quale l'accento cade sull'“è” e sul “fondamento”, ciò che risuona è l'altro inizio del pensiero, nel quale l'essere è essenzialmente in quanto fondamento e proprio in quanto tale esso è *Ab-grund* e *grund-los*: l'Abisso senza fondo. Alla fine della sesta lezione Heidegger sostiene che “l'essere è essenzialmente [*west*] in sé fondante”, mentre nelle prime battute della settima lezione, poco dopo aver brevemente esposto i due modi “fondamentali” di intendere la tesi del fondamento, scrive: “L'essere è nella sua essenza fondamento. Per questo l'essere non può avere ancora un fondamento che dovrebbe fondarlo. Quindi il fondamento rimane via dall'essere. Nel senso di un tale rimanere via [*Ab-bleiben*] del fondamento

---

<sup>137</sup> Ibid., p. 116.

<sup>138</sup> loc. cit.

dall'essere, l'essere 'è' il fondo abissale, l'*Ab-grund*. In quanto l'essere come tale è in sé fondante, rimane esso stesso privo di fondamento [*grund-los*]"<sup>139</sup>.

Come abbiamo già visto, proprio per la natura del fondare in cui l'essere consiste, l'essere che così fonda è eccedente rispetto al fondato (all'ente). Esso è dunque essenzialmente irriducibile alla dimensione da esso aperta e per questa irriducibilità è radicalmente in-fondato (solo l'ente ha fondamento). Nei *Beiträge* si legge per l'appunto: "Il fondamento fonda in quanto fondamento abissale"<sup>140</sup>. *Il fondamento è abissale per la natura stessa del suo fondare*. Per la natura stessa del fondare significa: per quel che fa dell'essere uno stare a fondamento. Quel che fa dell'essere uno stare al fondamento è la sua semantica fondamentale. Questa semantica è quella che all'essere compete in quanto assolutamente escludente il suo altro. In quanto così escludente l'essere è essenzialmente. Ma, Heidegger afferma, l'essere è essenzialmente nell'atto del fondare: "l'essere è essenzialmente in sé fondante". L'essere è cioè quell'assoluta esclusione del proprio altro che si dà nell'atto del fondare aprendo la dimensione degli enti e del loro reciproco riferirsi e regolarsi gli uni sugli altri (questa dimensione è il *légein*, il quale "significa: riunire, porre l'uno con l'altro"<sup>141</sup>, cioè mettere in relazione e riferire i differenti l'uno all'altro). Quel che si dà nell'atto di fondazione dell'ente da parte dell'essere è la permanenza essenziale secondo la quale l'essere, in quanto negazione assolutamente escludente, si semantizza. Essa si dà appunto in questo atto fondante. Questo atto fondante è cioè l'essere stesso nel suo permanere essenzialmente.

Ciò significa che, se l'essere è in quanto fonda, se questo fondare è il reggere in base alla propria semantica eccedente la radura degli enti nei modi del loro relazionarsi, se per questa eccedenza la semantica dell'essere che fonda è irriducibile a quella dell'ente che è fondato ed è pertanto in-fondata, allora

---

<sup>139</sup> Ibid., p. 94.

<sup>140</sup> M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., par. 9.

<sup>141</sup> M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., p. 183.

l'essere è essenzialmente come fondamento abissale. L'essere è quell'assoluta negazione dell'altro da sé che esso è come fondo senza fondo dell'ente (è il "poiché senza perché" della rosa di Angelo Silesio). L'assoluta negazione dell'altro da sé secondo la quale l'essere acquista significato si dà nell'atto in cui l'essere fonda l'ente che viene a manifestazione senza poter, proprio per questo suo fondare, essere fondato al modo dell'ente. La pura semplicità semantica dell'essere è questo abisso senza fondo del dare fondamento.

Come si vede, il discorso da Heidegger qui sviluppato rientra completamente nell'interpretazione dell'*Ereignis* come radura per il velamento che compare nei *Beiträge*. Rientra cioè nell'interpretazione del riferimento dell'essere all'ente in funzione della semantica dell'essere stabilita al di fuori della dimensione dell'ente. Che l'essere sia essenzialmente come un fondare senza fondo significa che all'essere appartiene di dar vita all'ente *per* il darsi della sua semantica stabilita indipendentemente dall'ente e quindi ad esso irriducibile. L'apertura della radura dell'ente è per il velamento abissale dell'essere perché è così che l'essere è essenzialmente.

Ma Heidegger ora non parla più della vibrazione dell'essere. Non dice più che la radura per il velamento in cui l'essere come fondo abissale consiste "è già l'oscillazione del rimbalzo della svolta dell'*Ereignis*". Dice invece che quel che la tesi del fondamento ascoltata nell'altro inizio del pensare afferma è che l'essere e il fondamento sono "lo Stesso", tò a-tó: "Che cosa dice la tesi [ascoltata nella seconda tonalità]? Essa dice: essere e fondamento si coappartengono. Ciò significa: essere e fondamento, nella loro essenza, 'sono' lo Stesso. Se pensiamo lo Stesso o, più esattamente, la stessità come appartenenza nell'essenza, allora ricordiamo uno dei primi pensieri del pensiero occidentale. Secondo tale pensiero lo Stesso non significa la vuota uniformità dell'uno e dell'altro, e nemmeno l'uniformità generica di una cosa con se stessa. Concepito nel senso di una tale uniformità, lo Stesso è soltanto l'indifferenziato dell'identità vuota e ripetibile all'infinito: A come A, B come B. Viceversa, lo Stesso pensato nel senso del coappartenere nell'essenza

spezza l'indifferenza di ciò che si appartiene, e lo tiene invece distinto nell'estrema disuguaglianza: lo tiene e, per l'appunto, non lo lascia cadere in pezzi e disgregarsi. Questo tenere insieme nel mantenere distinto è un tratto caratteristico di ciò che chiamiamo lo Stesso e la sua stessità. Questo tenere e mantenere appartiene a un 'rapporto' che incombe sul pensiero come qualcosa ancora da pensare. Eppure esso viene in luce in una forma particolare già con il pensiero metafisico, e ciò accade, nel modo più puro, nella *Logica di Hegel*"<sup>142</sup>.

Parlando di "uno dei primi pensieri del pensiero occidentale", che siamo indotti a ricordare se ci volgiamo a pensare l'essenza dello Stesso, Heidegger intende riferirsi al frammento 3 del *Poema parmenideo*. Siamo così sospinti dalle parole che Heidegger pronuncia ne *Il principio di ragione* a fare ritorno alle pagine di *Identità e differenza* dalle quali siamo partiti. In esse Heidegger prende appunto in esame l'affermazione di Parmenide secondo la quale "il pensare e l'essere sono lo Stesso". Essa va pensata nel senso di una coappartenenza (*Zusammengehörigkeit*) nell'essenza da parte dell'essere e del pensiero, inteso come l'esserci – la dimensione del légein dell'ente. Tale coappartenenza è l'*Ereignis*: "Lo *Zusammengehören* [nel senso del coappartenere nello Stesso] di uomo [esserci] ed essere, nel modo della loro vicendevole [*kehrigen*] provocazione, ci rende noto che e come l'uomo [l'esserci] sia trasproprio [*vereignet*] all'essere, mentre l'essere sia appropriato [*zugeeignet*] all'essenza umana. Nell'imposizione [*Ge-stell*] s'impone un singolare trasproprio ed appropriare. Si tratta di cogliere genuinamente questo fare-proprio [*Eigenen*] in cui l'uomo [l'esserci] e l'essere sono fatti propri [*ge-eignet*] l'uno dell'altro, di tornare cioè a ciò che noi chiamiamo *Ereignis*"<sup>143</sup>. Ma che cosa dobbiamo intendere per "coappartenza nell'essenza di essere ed esserci"? In che senso l'*Ereignis* è la coappartenenza nello Stesso di essere ed esserci?

---

<sup>142</sup> Ibid., p. 153.

<sup>143</sup> M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., p. 12.

Leggiamo questo passo, tratto dal secondo dei due saggi di *Identità e differenza*, passo nel quale Heidegger si impegna a indicare il senso del riferimento dell'essere all'ente. Egli scrive che "l'essere dell'ente significa: l'essere che è l'ente. Lo 'è' parla qui transitivamente, indicando un passaggio. L'essere è qui essenzialmente [*west*] nella misura di un passaggio verso l'ente. L'essere non compie però il passaggio verso l'ente lasciando il luogo che gli è proprio, come se l'ente, inizialmente privo dell'essere, potesse poi solo in un secondo tempo venire investito dall'essere. L'essere si dirige verso (qualcosa), perviene svelando a (qualcosa), qualcosa che solo grazie a tale passaggio-che-tramanda [*Überkommnis*] arriva [*ankommt*] a ciò che è di per sé non-velato [*Un-verborgenes*]. Arrivo significa: trovar rifugio [*sich bergen*] nel non-velamento [*Unverborgenheit*], quindi durare celati nel rifugio [*geborgen*], essere enti.

L'essere si mostra come lo svelante passaggio-che-tramanda. L'ente in quanto tale appare come l'arrivo che trova rifugio nel non-velamento.

L'essere nel senso dello svelante passaggio-che-tramanda e l'ente in quanto tale nel senso dell'arrivo che si cela nel rifugio sussistono differenziati in questo modo a partire dallo Stesso, a partire dalla Differenza. È solo quest'ultima che fornisce e mantiene in equilibrio il 'tra' [*das Zwischen*] in cui passaggio-che-tramanda e arrivo sono trattenuti l'uno di fronte all'altro, portati a differire l'uno dall'altro e a volgersi l'uno verso l'altro. La Differenza di essere ed ente, in quanto Differenza di passaggio che tramanda e arrivo, è lo svelante-velante deferimento [*der entbergend – bergende Austrag*] di entrambi. Nel deferimento [*Austrag*] prevale l'illuminazione [*Lichtung*] di ciò che celando si chiude, prevalere grazie al quale passaggio-che-tramanda e arrivo sono portati a differire l'uno dall'altro e a rivolgersi l'uno verso l'altro"<sup>144</sup>.

Il brano è fondamentale e va attentamente considerato. Cominciamo con il rileggere quanto Heidegger scrive nelle prime righe. Egli sta analizzando da vicino la natura del riferimento dell'essere con l'ente (l'essere dell'ente) e dice

---

<sup>144</sup> Ibid., p. 31.

che l'essere "è qui essenzialmente nella misura di un passaggio verso l'ente". Intende dire che l'essere è secondo la sua semantica fondamentale, ossia secondo la negazione assoluta e assolutamente escludente del proprio altro, nel dar vita all'ente, ossia nella misura di questo passaggio che guarda all'ente e alla sua articolazione (l'esserci). L'essere, in quanto non-velamento che nega assolutamente il velamento come occultamento, è in questo dirigersi verso il disvelato nel quale il non-velamento "trova rifugio": "L'essere si dirige verso (qualcosa), perviene svelando a (qualcosa), qualcosa che solo grazie a questo passaggio-che-tramanda arriva a ciò che di per sé è non-velato. Arrivo significa: trovar rifugio nel non velamento, quindi durare celati nel rifugio, essere enti".

Ma subito dopo aver detto che l'essere è "nella misura di un passaggio verso l'ente", Heidegger precisa: "L'essere non compie però il passaggio verso l'ente lasciando il luogo che gli è proprio". Questo vuol dire: la semantica fondamentale dell'essere, quella semantica per la quale l'essere è dando vita all'ente, non si consuma in questo dar vita. Il passare verso l'ente (l'apertura della radura dell'esserci) non è un trapassare dell'essere nell'ente, "come se l'ente, inizialmente privo dell'essere, potesse poi solo in un secondo tempo venire investito dall'essere", il quale finirebbe così per risolversi in esso. Questo non accade perché, come abbiamo più volte ribadito, la semantica fondamentale dell'essere è per Heidegger eccedente rispetto alla dimensione dell'ente, sì che l'essere riferendosi all'ente nel suo negare assolutamente l'altro da sé non lascia il luogo che è proprio a questa negazione assolutamente escludente per dispiegarsi nell'ente e come ente.

Tutto questo vuol dire che *ciò che dà vita all'ente, ossia ciò che riferisce l'essere all'ente (e l'ente all'essere che lo svela), è anche ciò che è irriducibile all'ente, sì che, se ciò che dà vita all'ente è la semantica fondamentale dell'essere come negazione assoluta del suo altro, l'essere è questa assoluta negazione del suo altro e questa perfetta identità con sé nella e come differenza dall'ente: "L'essere nel senso dello svelante passaggio-che-*

tramanda e l'ente in quanto tale nel senso dell'arrivo che si cela nel rifugio sussistono differenziati in questo modo *a partire dallo Stesso, a partire dalla Differenza*". È in quanto Differenza che l'essere è lo Stesso, cioè il perfettamente identico. Questa Differenza (il velarsi dell'essere) è il senso fondamentale dello Stesso e della sua stessità. Il che non vuol dire che qui l'identico sia pensato come differente, ma al contrario che solo in quanto è questo puro differire l'essere non è in alcun modo in sé differente: è cioè perfettamente ed assolutamente lo Stesso. *L'Identico è la Differenza, non nel senso che l'identità passi nel suo opposto, ma nel senso, opposto, che non ci passa in nessun modo. La Differenza che tiene riferiti essere ed ente non è infatti mai differente. È appunto la perfetta stessità dello Stesso.*

È per questo che il "tenere insieme nel mantenere distinto è un tratto caratteristico di ciò che chiamiamo lo Stesso e la sua stessità", perché lo Stesso è quella perfetta negazione del proprio altro che esso essenzialmente è proprio nel riferire l'essere all'ente mantenendolo da esso distinto. Lo Stesso è al modo di questa Differenza; o, detto altrimenti, è al modo del fondo senza fondo, ossia del dare fondamento rimanendo sempre altro da ogni fondato e perciò radicalmente infondato: *Ab-grund*.

Con queste considerazioni Heidegger crede di poter indicare l'essenza del riferimento dell'essere all'ente pensata nell'*Ereignis* come "radura per il velamento", portando così finalmente alla parola il significato autentico del frammento 3 di Parmenide. Quel che si tratta di capire è però che in questo intendere l'essenza dell'*Ereignis* come lo Stesso Heidegger non fa che occultare quel che propriamente l'*Ereignis* mostra, vale a dire che la natura assolutamente escludente del negare a partire dalla quale viene pensato il riferimento dell'essere all'ente è strutturalmente legata alla natura escludente ed includente insieme del negare stesso.

Interpretando l'*Ereignis* solo come l'assoluta esclusione del proprio altro (e quindi come la perfetta identità dello Stesso, la sua stessità) che si dà nella differenza di essere ed ente, Heidegger non vede più che l'*Ereignis* come



“radura per il velamento” è quell’assoluta esclusione nella misura in cui è insieme la “vibrazione” di un negare che include quello stesso che esclude. Quest’ultimo lato viene occultato e per questo occultamento quel che rimane in vista è solo l’essere semantizzato come pura esclusione. Questo occultamento è la stessa volontà di rimanere all’interno del senso parmenideo del negare.

In *Identità e differenza* Heidegger non si spinge più dunque fino al punto estremo al quale giungono i *Beiträge* e indietreggiando non vede più (non vuole più vedere) quel che peraltro è lì presente, in quello stesso brano, prima citato per intero, nel quale egli cerca di mostrare come la vera identità dell’essere stia nella differenza rispetto all’ente e come questo sia il senso dell’*Ereignis* in quanto radura per il velamento. Risentiamone ancora le battute iniziali: “L’essere è qui essenzialmente nella misura di un passaggio verso l’ente. L’essere non compie però il passaggio verso l’ente lasciando il luogo che gli è proprio”. Nell’*Ereignis* in quanto radura per il velamento l’essere è un dar vita all’ente in funzione della sua semantica (l’esclusione assoluta del proprio opposto) stabilita al di fuori del riferimento all’ente e per questo motivo ad esso irriducibile. In questo senso l’essere “non compie il passaggio verso l’ente lasciando il luogo che gli è proprio”. Esso però, insieme, è essenzialmente “nella misura di un passaggio verso l’ente”. Esso è perché dà vita all’ente, sì che per questo lato il dar vita all’ente gli è costitutivo e la sua semantica non si costituisce affatto indipendentemente da esso.

L’essere, in quanto radura per il velamento, cioè in quanto negazione assoluta del proprio altro nella forma della differenza dall’ente, è dunque allo stesso tempo la vibrazione dell’oscillazione tra l’indipendenza e la pendenza verso l’ente, dove l’un momento è la negazione dell’altro e negandolo lo afferma. L’essere come radura per il velamento non si dà se non essendo insieme questo vibrante intreccio di opposti. La sua semantica del non intreccio (dell’esclusione assoluta, assolutamente non includente) si costituisce intrecciandosi alla semantica dell’intreccio semantico in cui la vibrazione consiste.

Heidegger però non guarda più in direzione della vibrazione dell'essere. La copre sotto il velo dell'a- $\tau$ ó e la lascia come “la più velata essenza dell'Essere”, nel senso di ciò che dell'*Ereignis* viene essenzialmente occultato. Così facendo egli peraltro si mette nelle condizioni di non poter comprendere il più proprio della dialettica di Hegel, quello che noi chiamiamo l'elemento dialettico. Torniamo al brano tratto da *Il principio di ragione* dal quale siamo stati sospinti a riprendere in esame *Identità e differenza*. In esso, lo si ricorderà, Heidegger, commentando l'essere lo Stesso di essere e fondamento, afferma che lo Stesso “non significa la vuota uniformità dell'uno e dell'altro, e nemmeno l'uniformità generica di una cosa con se stessa”. Esso significa piuttosto il “tenere insieme nel mantenere distinto” ciò che nell'essenza si coappartiene. Che cosa questo significhi l'abbiamo mostrato leggendo i passi di *Identità e differenza* prima riportati. Il brano de *Il principio di ragione* si conclude così: “Questo tenere e mantenere appartiene a un ‘rapporto’ che incombe sul pensiero come qualcosa ancora da pensare. Eppure esso viene in luce in una forma particolare già con il pensiero metafisico, e ciò accade, nel modo più puro, nella *Logica* di Hegel”.

Nella *Scienza della logica* di Hegel, secondo Heidegger, viene in luce nel modo più puro un particolare rapporto tra l'identità e la differenza nel senso che Hegel, come culmine dell'idealismo speculativo, “fonda un ricovero per l'essenza in sé sintetica dell'identità”<sup>145</sup>. Anche qui, come nel pensiero dell'altro inizio, l'identità non viene vista come avulsa dalle differenze (astrattamente separata da esse), ma viene vista costituirsi nella produzione dei differenti. Essa non è dunque, nemmeno nel pensiero di Hegel, una vuota uniformità. Nel pensiero di Hegel questo dar vita ai differenti è però inteso, a detta di Heidegger, nel senso che l'identità si presenta nei differenti tenuti insieme nella loro concordante unità. L'identità è la concordia della connessione dei molti, nella quale la contraddizione viene superata nella perfetta conciliazione. Essa si espone tutta in questa manifestazione organica e

---

<sup>145</sup> Ibid., p. 5.

connessa delle differenze e si dà nelle differenze nella misura in cui le stringe e serra insieme in un tutto organico. Per questo la comprensione dell'identità come concretamente costituentesi nel dar vita alle differenze è ancora una comprensione metafisica e Hegel, che pure si sforza di pensare la relazione concreta dell'identità con la differenza, non arriva a comprendere in che senso l'Identico è il puro differire dalle differenze.

Ebbene, nel prossimo capitolo mostreremo che in questo modo di intendere la filosofia hegeliana e la relazione da essa istituita tra identità e differenza Heidegger si lascia completamente sfuggire il nucleo centrale della dialettica hegeliana (che sta al di sotto delle stesse intenzioni esplicite di Hegel). Esso consiste nel semantizzare l'originario come un originario intreccio di opposti, esattamente quell'intreccio che Heidegger sfiora appena nella nozione di vibrazione dell'essere dalla quale egli indietreggia. All'indietreggiare di Heidegger dalla vibrazione dell'essere appartiene cioè anche il suo non vedere e non portare all'esplicito l'autentico significato dell'elemento dialettico hegeliano. Cosa questo significhi in ordine al tentativo heideggeriano di oltrepassare la metafisica verrà indicato nel capitolo finale.

**IV**

**LA DIALETTICA DI HEGEL  
E L'INTRECCIO ORIGINARIO**

1. LA PRIMA TRIADE DELLA SCIENZA DELLA LOGICA:  
HEGEL E PARMENIDE

I *Beiträge* si collocano tra *Essere e tempo* e l'ultima fase del pensiero di Heidegger. Ma essi sono centrali non tanto per questa loro collocazione, quanto perché costituiscono *il primo vero tentativo da Heidegger compiuto di dare forma alla sua riflessione sul senso dell'essere a partire dall'essere stesso*. In questo modo danno seguito a ciò che in *Essere e tempo* era rimasto interrotto e pongono le basi per lo sviluppo successivo del pensiero di Heidegger.

Eppure, nonostante la loro importanza, i *Beiträge* non vengono da Heidegger pubblicati. E Heidegger fa precedere il testo da questa frase: “Si è fissato qui per cenni, come traccia da sviluppare in forma compiuta, *ciò che una lunga esitazione mi aveva indotto a tenere da parte*”<sup>146</sup>.

Nel capitolo precedente abbiamo cercato di mostrare che ciò rispetto a cui Heidegger esita è ciò che non compare prima della stesura dei *Beiträge*, ed è abbandonato subito dopo: *la vibrazione dell'essere*. Il motivo per il quale Heidegger esita nei confronti della vibrazione dell'essere è che essa, nel pensare il rapporto tra la valenza escludente e la valenza includente della negazione a partire dalla convinzione che la prima, intesa come un assoluto escludere, stia a fondamento della seconda, si porta al di là di questa stessa convinzione fondamentale (e fondamentalmente parmenidea).

---

<sup>146</sup> M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., p. 29, corsivo mio.

Nel pensare la verità dell'essere Heidegger arriva fino all'estremo del pensiero della vibrazione ("Fino a questo estremo ci si deve spingere a pensare l'Essere"), ma di fronte ad esso indietreggia. L'indietreggiare è un occultare quel che l'*Ereignis* mostra: la connessione tra la relazione del momento escludente e del momento includente della negazione pensata secondo la logica di Parmenide con la relazione tra questi due momenti pensata secondo una logica essenzialmente non parmenidea. L'occultamento è l'incomprensione di questa connessione (e quindi il suo rifiuto) per il permanere all'interno della logica parmenidea. Questa connessione infatti è comprensibile solo portandosi oltre Parmenide e il senso fondamentale del negare come puro escludere secondo il quale egli semantizza l'essere.

Ora, proprio il portarsi oltre Parmenide è il centro della dialettica hegeliana (l'elemento dialettico vero e proprio): esso infatti consiste nell'indicazione di un senso dell'opposizione originaria radicalmente altro da quello parmenideo (su cui l'intera filosofia occidentale si incammina). Nel corso di questo capitolo mostreremo che il significato più proprio dell'elemento dialettico rimane in Hegel contrastato dalle intenzioni esplicite del suo dire, come meglio di altri ha saputo cogliere Gentile. Il modo esplicito in cui Hegel intende l'elemento dialettico è cioè incapace di portarsi all'essenza di quest'ultimo. Quest'ultima resta così implicita anche nel dire di Hegel. Verrà così confermata quell'opinione di Spaventa secondo la quale vi è sempre nei veri filosofi qualcosa che oltrepassa il loro stesso dire.

È un'opinione, questa, che Heidegger condivide (nello *Schelling* scrive per esempio che "ogni opera filosofica, se è davvero un'opera filosofica, spinge la filosofia al di là della posizione che nell'opera è conquistata; il senso di un'opera filosofica consiste appunto nell'aprire un nuovo ambito, nel porre nuovi inizi e nel dare nuovi impulsi, per i quali le vie e i mezzi propri dell'opera si dimostrano superati e insufficienti"<sup>147</sup>). Dell'implicito della dialettica hegeliana però non c'è traccia nell'interpretazione che Heidegger

---

<sup>147</sup> M. Heidegger, *Schelling*, cit., p. 41.

fornisce di Hegel. Che Heidegger se lo lasci completamente sfuggire, rifacendosi sostanzialmente al modo tradizionale di considerare la dialettica e non compiendo con Hegel quel rinnovamento nell'interpretazione che invece caratterizza la lettura degli altri autori con cui si confronta, non è peraltro affatto casuale. *È al contrario connesso al suo indietreggiare di fronte all'estremo del suo stesso discorso ed è decisivo in relazione al tentativo heideggeriano di oltrepassare la metafisica. Lo è perché, come faremo vedere nel capitolo finale, ne decide il fallimento.*

Ma cominciamo intanto a vedere in che consiste l'elemento dialettico, in che senso esso sia in contrasto con il modo esplicito in cui Hegel lo intende e che senso esso abbia al di fuori di tale intendimento. Facciamolo a partire dal luogo eminente in cui Hegel affronta la questione del suo pensiero: la prima triade della *Scienza della logica*.

Nella sua *Riforma della dialettica hegeliana* Gentile scrive: "Il centro dell'idealismo hegeliano è il concetto della dialettica, anima della logica e legge fondamentale della realtà in tutte le sue forme"<sup>148</sup>. E poi continua: "Il problema del divenire come unità dell'essere e del non-essere è già tutto il problema della dialettica. Tra le tante esposizioni che ne sono state tentate, la più netta rimane quella che lo stesso Hegel ne dà per la prima volta sistematicamente nella *Scienza della logica*"<sup>149</sup>. La dialettica è il centro dell'idealismo hegeliano e questo centro è "già tutto" nella prima triade della *Scienza della logica*. La discussione di questa prima triade è pertanto, come detto, la discussione del cuore della filosofia hegeliana.

Ora, nelle pagine immediatamente precedenti la prima triade (intitolate "Con che si deve incominciare la scienza?") Hegel afferma: "il cominciamento [della scienza] dev'essere un cominciamento assoluto, o, ciò che in questo caso significa lo stesso, un cominciamento astratto. *Non può così presupporre nulla,*

---

<sup>148</sup> G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana* (1913), Sansoni, Firenze, 1954, Parte Prima, cap. I.

<sup>149</sup> *Ibid.*, cap. IV.

non dev'essere mediato da nulla, né avere alcuna ragione d'essere. Anzi, dev'essere esso stesso la ragione d'essere o il fondamento di tutta la scienza. Dev'essere quindi semplicemente un immediato, o, meglio, soltanto *l'immediato stesso*. Come non può avere una determinazione di fronte ad altro, così non può nemmeno avere alcuna determinazione in sé, non può racchiudere alcun contenuto, perché una tale determinazione o contenuto sarebbe una distinzione e un riferirsi di diversi l'uno all'altro, epperò una mediazione. Il cominciamento è dunque il *puro essere*"<sup>150</sup>.

L'essere puro è il primo perché è l'assolutamente in-condizionato ed è l'assolutamente in-condizionato, da cui solo è possibile un inizio assoluto del sapere, perché come esclusione assoluta del suo altro esso fa del suo altro il nulla e non è dunque da nulla condizionato. *Esso se ne sta nella semplicissima solitudine del suo non dipendere da altro e come tale è l'inizio stesso*: "solo nel semplice non v'è nulla oltre il puro cominciamento; solo l'immediato è il semplice, poiché solo nell'immediato non v'è ancora un aver proceduto da uno ad un altro. Quindi è che quello che dovrebbe essere espresso e contenuto *oltre l'essere*, nelle più ricche forme della rappresentazione dell'assoluto o di Dio, cotesto non è nel cominciamento se non una vuota parola, e soltanto l'essere, questo semplice, che non possiede alcun più ampio significato, questo vuoto, è dunque, semplicemente il cominciamento della filosofia"<sup>151</sup>.

L'inizio, l'originario nella sua originarietà, è la semplicità assoluta dell'essere come negazione assolutamente escludente il suo altro e come puro stare per sé, nella solitudine della sua unicità, che nulla presuppone perché da nulla è preceduta: "Sta dunque nella *natura del cominciamento stesso* ch'esso sia l'essere, e niente più"<sup>152</sup>.

---

<sup>150</sup> G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (1812-1816), trad. it a cura di A. Moni rivista da C. Cesa, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari, 1999, vol. I, Libro I, "Con che si deve incominciare la scienza?".

<sup>151</sup> loc. cit.

<sup>152</sup> loc. cit.



Questo esser puro che è il puro inizio è l'essere di Parmenide, cioè è il senso che, come abbiamo visto nel primo capitolo, Parmenide per la prima volta nel corso della filosofia occidentale conferisce in maniera del tutto esplicita all'originario come originaria negazione del proprio altro. Nella prima Nota alla prima triade Hegel scrive appunto: "Furono gli Eleati i primi ad enunciare il semplice pensiero del puro essere, soprattutto Parmenide, che lo enunciò come l'Assoluto e come l'unica verità, e ciò, nei frammenti di lui rimastici, col puro entusiasmo del pensiero che per la prima volta si afferra nella sua assoluta astrazione: soltanto l'essere è, e il nulla non è punto"<sup>153</sup>. Nella parte finale della medesima Nota, ancora riguardo a Parmenide, afferma: "Il pensiero o la rappresentazione, cui non sta innanzi altro che un essere determinato, l'esserci o l'esistere, è da rimandare al già menzionato cominciamento della scienza, compiuto da Parmenide, il quale chiarificò ed elevò il suo rappresentarsi (epperò anche il rappresentarsi di tutti i tempi che vennero poi) fino al *puro pensiero*, all'essere come tale, col che creò l'elemento della scienza"<sup>154</sup>.

Parmenide per Hegel è l'iniziatore della filosofia vera e propria (la filosofia come scienza) perché porta alla parola l'"elemento della scienza", cioè del sapere reale, capace di dire il vero nella sua semantica essenziale. Per primo cioè porta all'esplicito il senso fondamentale della verità come perfetta semplicità e incondizionatezza, la quale si semantizza come tale solo nella negazione escludente in maniera assoluta il proprio altro.

Accingendosi ad affrontare la discussione della prima triade, nella quale è racchiuso il senso più profondo della dialettica, Hegel si richiama al senso dell'esser stabilito da Parmenide come al senso che domina e guida l'intera filosofia occidentale e *dal quale anche la prima triade prende avvio*. Ciò significa che *Hegel ha piena consapevolezza del fatto che il significato della prima triade, e dunque il significato della dialettica che in essa è contenuto, si decide nel rapporto con Parmenide*.

---

<sup>153</sup> Ibid., sez. I, cap. I, C, 1.

<sup>154</sup> loc. cit.

Data l'importanza di questo rapporto, Hegel chiarisce il modo in cui ai suoi occhi esso deve essere inteso già nella sezione dedicata al problema del cominciamento autentico della scienza, ancor prima di addentrarsi nell'esposizione della prima triade. Prima di mostrarne il contenuto e l'articolazione interna, Hegel cioè ne chiarisce il senso formale. Poco dopo aver affermato che "Il cominciamento è dunque il puro essere", Hegel si impegna a "fornire qualche spiegazione preliminare intorno al significato dell'avanzamento logico in generale"<sup>155</sup>, e quindi in primo luogo di quella prima ed originaria forma di avanzamento logico (dialettico) che è la prima triade: l'originario avanzamento oltre l'essere puro. Egli scrive che "in filosofia l'andare innanzi è piuttosto un andare indietro e un fondare, per mezzo di che soltanto si giunge a vedere come quello con cui si era cominciato non sia semplicemente qualcosa che si è assunto ad arbitrio, ma sia nel fatto per un lato il *vero*, e per l'altro il *primo vero*.

Bisogna riconoscere che è questa una considerazione essenziale (che risulterà poi meglio dentro la logica stessa), – la considerazione cioè che l'andare innanzi è un *tornare addietro al fondamento*, all'*originario* ed al *vero*, dal quale quello, con cui si era cominciato, dipende ed è, infatti, prodotto"<sup>156</sup>.

Che l'andare avanti sia un tornare indietro al fondamento vuol dire anzitutto che con l'andare avanti si va a ciò che il primo da cui si è partiti in verità è. In questo senso il primo dipende dall'ultimo, perché solo l'ultimo è la verità del primo. D'altro canto, l'ultimo è ciò che risulta dal primo e in questo senso è esso stavolta ad essere dipendente dal primo. Ne viene che il primo è in verità l'ultimo, e l'ultimo in verità il primo: il primo, cioè il vero (il fondamento) è l'ultimo (il risultato), e quest'ultimo è in verità come ultimo (cioè come risultato) il primo (cioè il fondamento): "L'essenziale per la scienza non è tanto che il cominciamento sia un puro immediato, quanto che l'intera scienza sia in

---

<sup>155</sup> Ibid., "Con che si deve incominciare la scienza?".

<sup>156</sup> loc. cit.

se stessa una circolazione, in cui il Primo diventa l'Ultimo, e l'Ultimo il Primo”<sup>157</sup>.

Ora, *l'avanzamento logico può essere così inteso solo se nell'ultimo il primo (ciò da cui si comincia) non viene semplicemente negato, ma inverato*. Solo in questo caso, infatti, il primo trova nell'ultimo la verità di se stesso e diventa, come ultimo, il vero primo. È questa l'osservazione determinante per la comprensione del reale rapporto tra cominciamento e risultato in Hegel, e quindi in primo luogo per la comprensione del senso che Hegel attribuisce all'originario movimento dialettico descritto nella prima triade e che ha per cominciamento l'essere puro di Parmenide.

Hegel può intendere l'avanzamento logico come una circolazione solo perché nell'ultimo il primo non si oblia semplicemente, ma si inverte: solo perché, cioè, l'ultimo (il risultato) è il conservarsi del primo nella sua verità, sì che esso è davvero il primo. Il primo nell'ultimo si realizza in modo tale che esso è il primo stesso nella sua verità, per cui si deve dire che “*l'avanzare* da quello che costituisce il cominciamento non è da riguardare che come una ulteriore determinazione del cominciamento stesso, cosicché il cominciante continua a stare alla base di tutto quel che segue, né sparisce da esso. L'avanzamento non consiste nel dedurre semplicemente un *altro*, o nel passare in un vero altro; – ed in quanto un tal passare ha luogo, torna poi anche a togliersi via [perché qui non si dà passaggio alcuno, dato che non si vede più il primo da cui si passa all'altro, ma solo l'altro]. Così il cominciamento della filosofia è la base che è presente e si conserva in tutti gli sviluppi successivi, quel che rimane assolutamente immanente alle sue ulteriori determinazioni”<sup>158</sup>.

In questo brano Hegel chiarisce in modo esemplare quel che per lui è il concreto modo di intendere lo sviluppo del cominciamento (dunque lo sviluppo dell'essere puro di Parmenide). E lo chiarisce dicendo che l'avanzamento logico operato dal cominciamento “non consiste semplicemente nel dedurre un

---

<sup>157</sup> loc. cit.

<sup>158</sup> loc. cit.

altro, o nel passare in un vero altro [cioè in qualcosa di semplicemente altro dal primo]”. In questo caso non si avrebbe alcun passare (il passare si toglierebbe), ma si avrebbe solo l’altro e l’oblio di ciò da cui esso deriva. Il movimento del cominciamento, invece, è concreto solo se lo si intende come *svolgimento retto sul cominciamento stesso*, sì che quest’ultimo è “la base che è presente e si conserva in tutti gli sviluppi successivi, quel che rimane assolutamente immanente alle sue ulteriori determinazioni”. Il cominciamento non sparisce nel risultato, ma in esso si conserva nel senso che perviene così alla sua verità. Il movimento dialettico è allora davvero il movimento *del* cominciamento, perché è quel movimento che *si dà secondo la natura del cominciamento (è il movimento che ne asseconda la natura), e che così facendo lo completa*. Dove peraltro questo completamento mette fine all’astrazione del cominciamento, ossia al suo essere solo cominciamento immediato, al suo trattenersi nell’immediato, al suo non assecondare il proprio muoversi. A tale astrattezza Hegel fa riferimento parlando di *Einseitigkeit*, unilateralità. Il cominciamento è unilaterale nella misura in cui non si lascia andare oltre se stesso, ma si tiene presso di sé (sta fermo al suo proprio, alla sua *Meinung*). Esattamente questa unilateralità viene meno col muoversi dell’essere puro oltre se stesso in forza di se stesso.

Tale sviluppo dialettico è quindi insieme un conservare e un perdere: è un conservare perché nel risultato è la natura del cominciamento a venire esposta; è un perdere perché quella natura nel risultato si completa appunto perché perde l’astrattezza del cominciamento: “Per questo procedere il cominciamento perde allora ciò che ha di unilaterale in questa determinatezza [ossia nel suo essere un cominciamento], di essere cioè un immediato e un astratto; si fa un mediato, e la linea dell’avanzamento scientifico diventa con ciò un circolo”<sup>159</sup>. Questo conservare e perdere insieme fa del movimento dialettico del vero una *Aufhebung*. Proprio ad essa è dedicata la Nota conclusiva del capitolo sulla prima triade (cioè sul primo ed originario movimento della verità). Qui si

---

<sup>159</sup> loc. cit.

legge: “Quello del togliere [*Aufheben*] e del tolto [*Aufgehoben*] (ossia dell’ideale) è uno dei più importanti concetti della filosofia; è una determinazione fondamentale, che ritorna addirittura dappertutto, e di cui occorre cogliere precisamente il senso, distinguendola in particolar maniera dal nulla. – Quello che si toglie non perciò diventa nulla. *Nulla è l’immediato* [in quanto è solo immediato e sta semplicemente fermo in sé]. Ciò che è tolto, all’incontro, è un *mediato*; è un non essere, ma come *risultato* derivato da un essere. Quindi ha ancora in sé la *determinatezza* da cui proviene.

La parola togliere [*Aufheben*] ha nella lingua il doppio senso, per cui val quanto conservare, *ritenere*, e nello stesso tempo quanto far cessare, *metter fine*. (...) Così il tolto è insieme un conservato, il quale ha perduto soltanto la sua immediatezza, ma non perciò è annullato”<sup>160</sup>.

Come movimento dell’*Aufhebung*, il movimento del cominciamento, cioè il movimento dell’essere puro di Parmenide (tale essere essendo lo stesso cominciamento originario), è uno svolgimento in cui ad un tempo l’essere di Parmenide viene conservato, mentre la sua astrattezza (l’unilateralità della sua prima configurazione immediata) viene negata e ad essa viene messo fine.

Ricapitoliamo. Nella prima triade della *Scienza della logica* è racchiuso il significato della dialettica di Hegel. E lo è nel confronto con Parmenide, col pensatore cioè che per primo ha portato al linguaggio il senso fondamentale dell’originario come assoluta negazione del proprio altro. Proprio perché sa che il cuore della sua filosofia esposto nella prima triade è comprensibile solo comprendendo il senso del rapporto con il senso parmenideo dell’essere, Hegel si preoccupa che il significato (in primo luogo formale) di questo rapporto, *così come esso è da lui inteso*, sia del tutto trasparente. Per questo lo anticipa nelle pagine immediatamente precedenti l’esposizione della prima triade e lo ribadisce nella Nota sull’*Aufhebung* con cui essa si conclude.

---

<sup>160</sup> Ibid., sez. I, cap. I, C, 3.

Quel che viene in luce è che per Hegel la dialettica, in quanto avanzamento logico del puro essere, non è una mera negazione del senso parmenideo dell'originario, ma ne è al contrario l'effettivo concretarsi e inverarsi. Non si tratta per Hegel di sbarazzarsi di questo senso, ma di assumerlo per inverarlo: si tratta cioè di tenerlo davvero fermo. Per farlo è indispensabile lasciare che esso si sviluppi liberandosi dall'astrattezza e unilateralità nella quale ancora Parmenide lo costringe<sup>161</sup>.

*Nelle intenzioni, del tutto esplicite, di Hegel, la dialettica è il dire che dice davvero l'essenza parmenidea dell'originario. E lo fa perché va oltre Parmenide, nella misura in cui egli si arresta ad una concezione ancora astratta di quell'essenza. Andando oltre Parmenide, dunque, Hegel non ha intenzione di tradirlo, ma di essergli davvero fedele.*

Per vedere se l'intenzione corrisponda a quel che realmente accade dobbiamo affrontare l'interna articolazione della prima triade.

## 2. LA PRIMA TRIADE DELLA SCIENZA DELLA LOGICA. LA CRITICA DI SCHELLING E DI HEIDEGGER

“Essere, puro essere – senza nessun'altra determinazione”<sup>162</sup>. Con queste parole inizia la prima triade. L'“Essere, puro essere – senza nessun'altra

---

<sup>161</sup> Da questo punto di vista, tutte quelle interpretazioni che, come quella di Severino (si vedano ad esempio *La struttura originaria* e *Tautótes*) o quella di Marconi (in *Contradiction and the Language of Hegel's Dialectic: a Study of the Science of Logic*), ritengono che la dialettica hegeliana non sia una negazione del principio di Parmenide come principio di non contraddizione, ma un suo concreto intendimento, sono del tutto in linea con il dire *esplicito* di Hegel. Esse però, proprio perché considerano la dialettica a partire dalle esplicite intenzioni di Hegel, finiscono per lasciarsi inevitabilmente sfuggire l'elemento dialettico vero e proprio. Quest'ultimo, vedremo nel terzo paragrafo del presente capitolo, sta al di sotto delle intenzioni hegeliane ed è l'autentico oltrepasamento della logica parmenidea secondo la quale si costituisce il principio di non contraddizione (il che non significa che l'elemento dialettico sia una mera violazione di tale principio, ogni violazione del principio di non contraddizione essendo pur sempre un avere questo principio come riferimento e dunque un rimanere all'interno della dimensione aperta dalla sua logica – vedremo nel settimo e ottavo paragrafo cosa questo voglia dire).

<sup>162</sup> G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. I, Libro I, sez. I, cap. I, A.

determinazione” è, come abbiamo già detto, l’essere di Parmenide. Di esso Hegel scrive: “Nella sua indeterminata immediatezza esso è simile solo a se stesso, ed anche non dissimile di fronte ad altro [perché altrimenti sarebbe determinato dall’altro da cui si distingue, e non sarebbe puramente indeterminato e assolutamente indipendente]; non ha alcuna diversità né dentro, né all’esterno. Con qualche determinazione o contenuto, che fosse diverso in lui, o per cui esso fosse posto come diverso da un altro, l’essere non sarebbe fissato nella sua purezza. Esso è la pura indeterminatezza e il puro vuoto”<sup>163</sup>.

Subito dopo Hegel afferma che questo puro essere “nel fatto è *nulla*, né più né meno che *nulla*”<sup>164</sup>. Per quella mancanza di determinatezza, per quella vuotezza di contenuto che abbiamo prima visto, l’essere è ora semantizzato come “*Nulla, il puro nulla*”, il quale “è la stessa determinazione o meglio mancanza di determinazione, epperò in generale lo stesso, che *il puro essere*”<sup>165</sup>.

A questo punto, nella sezione sul divenire, Hegel scrive: “*Il puro essere e il puro nulla sono dunque lo stesso. Il vero non è né l’essere né il nulla, ma che l’essere, – non passa, – ma è passato, nel nulla, e il nulla nell’essere. In pari tempo però il vero non è la loro indifferenza, la loro indistinzione, ma è anzi che essi non sono lo stesso, che essi sono assolutamente diversi, ma insieme anche inseparati e inseparabili, e che immediatamente ciascuno di essi sparisce nel suo opposto*”<sup>166</sup>.

L’essere è come tale, ossia come perfetta assenza di negatività, quella stessa assoluta negatività nella sua purezza. E quest’ultima, d’altra parte, è l’essere stesso. Il vero allora è questo reciproco passare dell’uno nell’altro. L’essere è il suo passare nel nulla e il nulla il suo passare nell’essere. Un passare che è reale (effettivo *Übergehen*) solo se i due si distinguono. Se i due, di cui si dice che

---

<sup>163</sup> loc. cit.

<sup>164</sup> loc. cit.

<sup>165</sup> Ibid., B.

<sup>166</sup> Ibid., C, 1.

sono lo stesso, in pari tempo non sono lo stesso: se sono insieme inseparabili e assolutamente diversi, di una differenza che però subito si risolve proprio perché l'uno passa (anzi, è già passato) nell'altro. La verità dell'essere e del nulla è quindi questo “*movimento* consistente nell'immediato sparire dell'uno di essi nell'altro: *il divenire*; movimento in cui l'essere e il nulla son differenti, ma di una differenza che si è in pari tempo immediatamente risolta”<sup>167</sup>.

In questo continuo passare dell'essere nel nulla e del nulla nell'essere (in questo continuo nascere e perire), col dileguarsi dell'uno nell'altro dilegua anche la loro unità nella forma del dileguare reciproco e la “sfrenata inquietudine” del divenire “precipita in un risultato calmo”<sup>168</sup>. Quest'ultimo è l’“*unità quieta*”<sup>169</sup> dell'essere e del nulla: l'essere determinato, ossia l'essere che non è (come vuole la proposizione di “importanza infinita”<sup>170</sup> di Spinoza, secondo la quale “*Omnis determinatio est negatio*”). “Esso è l'unità dell'essere e del nulla, in quanto è divenuta una quieta semplicità”<sup>171</sup>.

Ora, se teniamo presente quel che nel paragrafo precedente abbiamo detto in merito al modo in cui per Hegel va inteso l'avanzamento logico dal puro essere di Parmenide, avanzamento in cui l'essenza della dialettica consiste, quel che nella prima triade il discorso hegeliano sembra mostrare è che la verità dialettica della significanza parmenidea dell'essere sta nell'articolazione delle differenze determinate. Poiché Hegel dice esplicitamente che lo svolgimento dialettico è un inveramento del senso parmenideo dell'essere e poiché tale svolgimento dialettico conduce la semplicità del puro essere a salire al concreto dell'essere determinato, la prima triade pare dire che l'essenza della dialettica è la comprensione della verità dell'essere come esposizione di quest'ultimo nell'ente e come ente.

---

<sup>167</sup> loc. cit.

<sup>168</sup> Ibid., 3.

<sup>169</sup> loc. cit.

<sup>170</sup> Ibid., cap. II, A.

<sup>171</sup> Ibid., cap. I, C, 3.



*Sembra dunque che l'essenza della dialettica non sia nulla di diverso da quello che Heidegger ritiene di vedere in essa: la logica secondo la quale l'essere, come assoluta negazione del proprio altro, si rivela nell'ente (l'essere determinato) e in esso viene a completa manifestazione. La logica, dunque, nella quale si compie l'interpretazione metafisica del rapporto tra l'essere e l'ente, tra la negazione assolutamente escludente e quella includente.*

*Non solo. Sembra anche che la dialettica hegeliana confermi che in questo modo il rapporto tra essere ed ente può essere inteso solo se, come Heidegger ritiene, viene meno quella semantica dell'essere come assoluta esclusione del proprio altro che invece si vorrebbe veder realizzato nell'ente e come ente. È la critica (analoga a quella di Feuerbach e Trendelenburg e poi divenuta classica) che Schelling muove alla prima triade nelle sue *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna*. Come logica dello svolgersi dell'essere nell'ente, la dialettica può sostenere l'irresistibilità di questo svolgimento solo a patto di mostrare come l'essere puro, *nella sua perfetta immediatezza e indeterminatezza*, sia costitutivamente un muoversi oltre se stesso. Ed è appunto questo che, secondo Schelling, Hegel non riesce a fare. Egli non riesce a mostrare come l'essere puro, nella sua assoluta indeterminatezza, possa muoversi fuori di sé e passare nel proprio altro, se questo altro, il nulla, essendo quello stesso che l'essere è, non è affatto altro.*

*Nelle Lezioni monachesi Schelling scrive che "tra l'essere e il nulla non c'è alcuna opposizione, perché essi non fanno nulla l'uno contro l'altro"<sup>172</sup> e che Hegel può intendere il puro essere come svolgentesi nel determinato solo perché in realtà non lo intende affatto come puro essere, ma come non ancora determinato. *Non lo vede cioè come assolutamente indeterminato, ma come determinato dal non ancora: come il determinato in potenza*. Il puro essere è un muoversi oltre se stesso e un determinarsi necessariamente solo perché è *ab**

---

<sup>172</sup> F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke* (1856-1861), Bd. X, pp. 1-200, trad it. a cura di G. Durante, *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna*, Laterza, Roma-Bari, 1996, p. 110.

*origine* pensato in vista del determinato: solo perché quindi non è affatto pensato nella purezza della sua semplicità semantica, ma come un essere determinato.

L'essere di Hegel è l'essere "non ancora reale"<sup>173</sup>, cioè l'essere in potenza reale. Esso è dunque determinato a determinarsi, costretto a realizzarsi e solo per questo nell'ente si realizza. *Ma ciò significa che l'essere di Hegel può realizzarsi nell'ente e come ente solo se viene vanificata e abolita l'indeterminatezza dalla quale Hegel pretende invece di iniziare assolutamente.*

La stessa obiezione è ripresa anche da Cacciari in *Dell'Inizio*. Risentiamola in questa sua riformulazione, che troviamo nella Parte Seconda del Libro Primo, intitolata "Crux philosophorum", subito dopo le pagine da Cacciari dedicate alla disamina delle prime tre ipotesi del *Parmenide* di Platone.

All'Uno-Uno della prima ipotesi del *Parmenide* viene fatto corrispondere l'essere puro con cui inizia la *Scienza della logica*. L'Uno-Uno è quello stesso assolutamente incondizionato che è l'essere puro. Come tale, in questo suo non presupporre nulla, esso è il vero inizio. Ebbene, sostiene Cacciari, Hegel può intendere l'Uno-Uno come necessariamente sviluppantesi solo perché non lo intende davvero come l'Inizio puro, ma come l'Inizio-del-compimento, come un Iniziante, un dare inizio. Solo a patto di operare questa traduzione Hegel può vedere nell'essere puro un "avanzamento logico": "Là dove Hegel pensa l'Inizio, egli in realtà concepisce, riflette solo l'Iniziante. Traduzione e *decisione* irreversibili per Hegel: Inizio è *risolversi* alla 'creazione di un mondo' (V, p. 70); Inizio è il *Verbum per il quale* il mondo è fatto"<sup>174</sup>.

È nella prima triade che questa "traduzione e decisione" si compiono originariamente. Seguiamo il testo di Cacciari: "'Fingiamo' che si inizi dal puro Essere – da un 'che', cioè, indeterminato e immediato. Già il 'sacro testo' [il *Parmenide* di Platone] ci ha detto che l'affermazione [la sua determinazione

---

<sup>173</sup> Ibid., p. 108.

<sup>174</sup> M. Cacciari, *Dell'Inizio*, Adelphi, Milano, 1990, Libro I, Parte Seconda, sez. II.

come un questo] dell'Uno-Uno equivale alla sua assoluta negazione: l'essere puramente indeterminato da nulla può distinguersi, cioè: non è dal Nulla distinguibile. L' 'è' qui vale esattamente come nella prima ipotesi del *Parmenide*; non predica qualcosa, non formula un giudizio, neppure una tautologia (poiché in quest'ultima si pone l'identità *tra due*); che l'essere 'è' nulla, ciò indica l'equivalenza assoluta di essere e nulla"<sup>175</sup>.

Fermiamoci qui per il momento. Il puro essere, in quanto assolutamente indeterminato, è l'Uno-Uno da Platone posto come prima ipotesi del *Parmenide*. In quanto tale l'essere puro "è simile solo a se stesso, ed anche non dissimile di fronte ad altro" e questo perché non c'è in esso alcuna negazione e differenza. In questo senso l'essere puro è l'assoluta indifferenza di essere e nulla (secondo le parole di Cacciari, la loro "equivalenza assoluta"). Questa perfetta indifferenza (o equivalenza assoluta) non è l'inerire contraddittorio degli opposti assoluti. È al contrario questa stessa assoluta opposizione. Opponendosi al suo altro in modo tale da escluderlo assolutamente e da "farne" così un nulla, l'essere non ha nulla di determinato a cui opporsi. In questo senso l'indifferenza di essere e nulla è la stessa purezza dell'essere, appunto perché l'essere puro nella sua assoluta indeterminatezza è assolutamente privo di negazione e dunque da nulla si differenzia (è privo di ogni differenza e opposizione determinata).

Il testo prosegue: "Il problema non consiste nell'intendere questo 'rapporto', ma come esso possa svolgersi, ciò cui esso dovrebbe dare-inizio. Nel porre essere=nulla non usciamo in nessun modo dall'Uno-Uno"<sup>176</sup>. In base a quanto detto in precedenza è chiaro il motivo. Se pensare davvero il puro essere (cioè l'Uno-Uno) è pensare la pura, perfetta indeterminatezza e indifferenza di essere e nulla, quando Hegel afferma che "l'essere, l'indeterminato Immediato, nel fatto è nulla, né più né meno che nulla" in realtà non si sta affatto muovendo dal puro essere, non sta procedendo in nessun modo.

---

<sup>175</sup> loc. cit.

<sup>176</sup> loc. cit.

“Per poterne uscire – continua Cacciari –, *cessiamo* ‘improvvisamente’ di intendere essere e nulla nel senso della piena in-differenza [per cui essi sono assolutamente lo stesso, nel senso prima chiarito], ma li concepiamo come *anche* assolutamente distinti. Surrettiziamente, cioè, *decidiamo* [in modo per nulla assecondante la natura dell’essere puro] di interpretare la prima ipotesi del *Parmenide* nel senso della seconda [l’Uno-che-è]: l’essere è nulla, nel senso che l’essere, nella sua assoluta distinzione dal nulla, è altrettanto da esso inseparato e inseparabile”<sup>177</sup>.

Per Cacciari, al centro del discorso dialettico di Hegel sta l’arbitrario passaggio dalla prima alla seconda ipotesi del *Parmenide*. *Solo perché arbitrariamente decide di abbandonare l’essere di Parmenide (che pure a parole pone alla base del suo discorrere) Hegel può dare realtà al movimento dall’essere al nulla (e viceversa)*. Movimento che è invece del tutto apparente se si pensa davvero l’Uno-Uno nella sua purezza.

Hegel in realtà finge di pensare l’Uno, l’essere puro, per abbandonarlo e intenderlo invece come l’Uno-che-è, l’essere determinato. Unicamente così Hegel riesce a fare del passaggio dall’essere al nulla un passaggio effettivo, e non una mera permanenza nello stesso. E unicamente così può dare avvio all’irresistibile svolgimento dialettico dell’Uno.

Siamo qui perfettamente all’interno della critica heideggeriana all’interpretazione metafisica del rapporto tra l’essere e l’ente. E dunque alla dialettica hegeliana, nella misura in cui in essa Heidegger vede compiersi l’anima metafisica della filosofia occidentale. Come abbiamo detto nell’ultimo paragrafo del precedente capitolo, per Heidegger la metafisica – e quindi, e in modo eminente, la dialettica hegeliana –, anche se intende muoversi all’interno del senso parmenideo dell’essere nel pensare la sua (dell’essere) relazione con l’ente, in realtà non ne rispetta la semantica essenziale. Esso può intendere quella relazione come un volersi manifestare dell’essere nell’ente solo se non è fedele alla semantica dell’essere, solo se la smentisce. Sembra dunque che, al

---

<sup>177</sup> loc. cit.

contrario di quel che abbiamo sostenuto in precedenza, la dialettica di Hegel e il suo significato non sfuggano affatto alla presa del pensiero di Heidegger e che quest'ultimo abbia la capacità di comprenderlo e criticarne la natura più intima.

*Eppure in questo modo di intendere il dettato hegeliano e di metterlo in crisi rimane non colto qualcosa di essenziale. Anzi, il più essenziale: l'elemento dialettico vero e proprio. Per capirlo dobbiamo tornare di nuovo alle pagine della prima triade.*

### 3. LA PRIMA TRIADE DELLA SCIENZA DELLA LOGICA.

#### L'ELEMENTO DIALETTICO

Leggiamo stavolta un brano tratto dalla terza delle quattro Note che seguono il primo paragrafo sul divenire. In esso Hegel prende esplicitamente in esame proprio lo stesso tipo di ragionamento che sta alla base dell'obiezione che abbiamo visto avanzare nel precedente paragrafo. Ecco il testo di Hegel: "L'essere, preso così assolutamente per sé, è l'indeterminato, epperò non ha alcuna relazione ad altro. Sembra quindi che *da un cominciamento come questo non si possa andare innanzi*, partendo cioè dal cominciamento stesso, e che un progresso si possa avere solo in quanto sin annodi *dal di fuori* qualcosa di estraneo. Il progresso, che cioè l'essere è lo stesso che il nulla [in quanto da esso assolutamente distinto] ha quindi l'aspetto di un secondo, assoluto cominciamento [la seconda ipotesi del *Parmenide* di cui parla Cacciari], – di un passare, che è per sé, e che sopravverrebbe all'essere dal di fuori [cioè gli sarebbe arbitrariamente attribuito – dove l'arbitrio sta nel fatto che ciò non apparterrebbe in nessun modo alla sua natura]. L'essere non sarebbe affatto il cominciamento assoluto, quando avesse una determinatezza; in codesto caso dipenderebbe da un altro, e non sarebbe immediato, non sarebbe il cominciamento. Se invece è indeterminato, e quindi vero cominciamento, non

ha nulla per cui possa trapassare ad un altro: è in pari tempo la fine [Cacciari scrive: “se l’Inizio è puro Inizio, nessuna creazione è connessa alla sua idea”<sup>178</sup>]. Nulla può scaturirne, come nulla può penetrarvi [Cacciari afferma analogamente che dalla pura indifferenza “*nulla* può essere fatto procedere”<sup>179</sup>]. Presso Parmenide, come presso Spinoza, non si dovrebbe avanzare dall’essere, o dalla sostanza assoluta, al negativo, al finito. Se dunque, ciò nondimeno, si avanza (e se dall’essere irrelativo, epperò senz’avanzamento, non si può, come si è notato, avanzare altro che per via estrinseca), quest’avanzamento è un secondo cominciamento, un cominciamento nuovo”<sup>180</sup>.

*Ora, per Hegel ciò che governa questo ragionamento è esattamente quell’isolamento semantico che costituisce il punto di vista astratto che la dialettica intende oltrepassare. Questo ragionamento è cioè condotto a partire da un modo ancora astratto di intendere il cominciamento assoluto, l’astrattezza essendo dovuta proprio al non vedere l’essenzialità del passaggio in altro (del passaggio nel nulla) in relazione alla significanza stessa dell’essere puro (sì che per questo non vedere quel passaggio è ritenuto arbitrario).*

Il brano che abbiamo appena letto è introdotto da questo capoverso: “Son da considerare alcuni dei risultati che si manifestano quando si isolano l’essere e il nulla l’uno dall’altro, collocando l’uno fuori della portata dell’altro, così da esser negato il passare”<sup>181</sup>. Per questo isolamento (cioè per l’astratta separazione di essere e nulla) si determinano dei “risultati”. Il primo di questi è il ragionamento prima riportato e sul quale fa perno l’obiezione che Schelling, e Heidegger con lui, rivolgono a Hegel. L’affermazione secondo cui dal cominciamento assoluto si può uscire solo con un secondo cominciamento (e più in generale il costituirsi stesso del problema della derivazione dei molti

---

<sup>178</sup> loc. cit.

<sup>179</sup> loc. cit.

<sup>180</sup> G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. I, Libro I, sez. I, cap. I, C, 1.

<sup>181</sup> loc. cit.

dall'Uno, l'essere questa derivazione un problema), questa affermazione è per Hegel il risultato del misconoscimento della vera natura del cominciamento assoluto (l'essere puro): è il risultato della sua astratta comprensione, ossia della convinzione che pensare l'essere puro sia pensare solo l'essere. Qualche pagina prima, all'interno della Nota I, si legge: "La veduta filosofica per cui vale come un principio che l'essere è soltanto l'essere e il nulla soltanto il nulla, merita il nome di sistema dell'identità. Questa identità astratta è l'essenza del panteismo ["la notte in cui tutte le vacche sono nere", secondo l'espressione utilizzata nella Prefazione della *Fenomenologia dello Spirito*]"<sup>182</sup>. Secondo Hegel, è questa veduta filosofica ad animare il ragionamento su cui si basa l'obiezione. L'obiezione si basa dunque su un modo non concreto di intendere l'originario.

*Ma allora che significa comprendere davvero la dialettica? Che cosa significa non rimanere all'interno di una comprensione astratta dell'originario? Qual è l'elemento dialettico che nell'obiezione che prima abbiamo sentito avanzare resta occultato?*

Facciamoci aiutare nella risposta da questo passo di Spaventa, che si trova nello scritto *Prime categorie della Logica di Hegel* e che viene ripreso in *Logica e metafisica*, nella nota che chiude la discussione che Spaventa compie della prima triade. Il passo recita così: "(...) il vizio della posizione del pensiero comune [che corrisponde al pensiero astratto di cui prima si diceva] è la immediata differenza di essere e nulla: Sì è Sì, e No è No; No è No, e non è Sì [abbiamo letto prima che per Hegel il pensiero astratto è quello per il quale l'essere è solo l'essere e il nulla solo il nulla] (...) Il pensiero comune dice: essere, non essere; è, non è. Cos'è l'è? Cos'è il non è? Non si può dire se non dicendo: è, non è; *idem per idem*. Pure se non si può dire cos'è l'è, né la ragione dell'è (giacché non si può dire altro che questo: è, *perché è*), si può dire la ragione o il perché del non è, del non essere, della pura e assoluta negazione. Il non essere, il No, è *dopo* l'essere, e *solo dopo* l'essere, il sì, e

---

<sup>182</sup> loc. cit.

*nonostante* l'essere, il sì, l'affermazione. Perché tutto non è *essere*? Essere semplicemente? Questo è lo stesso problema del mondo, lo stesso enigma della vita, nella sua massima semplicità logica (...).

Perché dunque la negazione? Perché l'essere sia l'essere, veramente e assolutamente l'essere; sia in tutto e totalmente; sia assolutamente quello che è; sia assolutamente *se stesso, medesimo a se medesimo*; nel suo essere *compenetri* assolutamente sé, il suo stesso essere (...). In altri termini: la negazione – la *differenza* – è, perché sia la vera identità o *medesimezza* dell'essere. Il pensiero comune non vede che l'identità è la ragione della differenza”<sup>183</sup>.

Il passo è fondamentale ed ha una complessità che meriterebbe di essere adeguatamente approfondita. Qui basti comunque osservare quanto segue. Spaventa scrive: “*Perché dunque la negazione? Perché l'essere sia l'essere, veramente e assolutamente l'essere*”. Anche per i sostenitori del pensiero astratto l'essere deve essere assolutamente e veramente se stesso, senza negazione alcuna. *Ma i sostenitori del pensiero astratto non si avvedono che proprio il costituirsi della significanza dell'esser puro come assoluta mancanza di negazione è possibile solo perché l'essere è già di per sé quella negazione di cui è privo*. Proprio per essere l'esser puro che è, proprio per questo l'essere è già negazione pura (puro “non”).

Nella Nota III che segue il primo paragrafo sul divenire, subito dopo il passo prima citato nel quale Hegel riconduce al pensiero astratto l'obiezione secondo la quale dal cominciamento puro non si può uscire se non introducendo qualcosa di estraneo, per chiarire il concreto modo di intendere invece il cominciamento assoluto egli aggiunge che è il pensiero del puro essere “quello che si deve vedere come nullo, nel senso che esso è già come tale il suo opposto, che già considerato in se stesso il suo opposto è penetrato in lui, ch'esso è già di per sé l'essere uscito da se stesso, cioè la determinatezza”<sup>184</sup>. È

---

<sup>183</sup> B. Spaventa, *Logica e metafisica* (1867), Laterza, Bari, 1911, Parte Seconda, sez. I, par. 3.

<sup>184</sup> G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. I, Libro I, sez. I, cap. I, C, 1.



vero che l'essere è l'assolutamente indeterminato. “Ma appunto questa indeterminatezza è quel che costituisce la determinatezza dell'essere [“Essere, puro essere – *senza nessun'altra determinatezza*”, che non sia precisamente questa, di non aver determinatezza e di essere sciolto da ogni negazione]. Poiché l'indeterminatezza è opposta alla determinatezza. Come opposta è quindi essa stessa il determinato, o il negativo, e precisamente il negativo puro, del tutto astratto [cioè la pura negazione, non ancora riferita a qualcosa e in questo senso del tutto astratta]. È questa indeterminatezza o negazione astratta, che l'essere ha così in se stesso, che la riflessione tanto esterna quanto interna enuncia in quanto pone l'essere eguale al nulla (...). – Oppure ci si può esprimere così, che l'essere, poiché è privo di determinazione, non è, appunto per questo, quella determinatezza (affermativa) ch'esso è, non è essere, ma nulla”<sup>185</sup>.

Appunto perché la pura incondizionatezza e indifferenza dell'essere puro sia tale l'essere non può essere semplicemente privo di negazione: per essere privo di negazione deve essere quella stessa negazione di cui è privo. Non deve essere da questa isolato, ma in essa passare. *Ecco il passaggio che porta Hegel oltre Parmenide*. Per la prima volta nella storia del pensiero occidentale, *Hegel attribuisce la natura includente del negare alla stessa natura escludente*. Egli cioè si avvede che è all'esclusione originaria che compete costitutivamente ed originariamente di includere quel che esclude. Il momento includente del negare non è qui un altro negare rispetto a quello escludente. È invece a quest'ultimo e al suo stesso darsi che appartiene essenzialmente l'inclusione. L'esclusione esclude solo perché include. Il suo escludere è originariamente includente.

Precisamente in questo *intimo legame degli opposti* sta l'essenza della dialettica. Questo passare nel proprio altro della negazione del proprio altro è l'*elemento dialettico* che Hegel tenta di indicare in tutta la sua purezza nella prima triade della *Scienza della logica*. Esso è l'oltrepassamento

---

<sup>185</sup> loc. cit.

dell'isolamento semantico in cui ancora rimane il pensiero nel suo modo astratto di intendere il vero. È cioè l'oltrepassamento della decisione parmenidea di intendere l'esclusione del proprio altro da parte dell'essere solo come esclusione, isolandola dall'inclusione e pensando quest'ultima sul fondamento del senso dell'essere determinato dalla prima per sé presa.

Hegel oltrepassa Parmenide nella misura in cui mostra che l'esclusione originaria non si costituisce se non includendo, sì che l'originario propriamente è l'intreccio originario dell'esclusione e dell'inclusione. Il momento includente non è slegato da quello escludente in modo tale che questo possa essere inteso come pura esclusione e come pura esclusione possa stare alla base dell'articolazione del momento includente. Quest'ultimo è invece originariamente intrecciato all'esclusione ed è proprio questa esclusione includente (e inclusione escludente) il senso dell'origine.

Senonché, come si evince da quanto siamo andati dicendo, tale oltrepassamento della logica di Parmenide è però pensato da Hegel ancora *in funzione della purezza dell'essere puro, cioè del senso che l'essere ha secondo la semantica parmenidea*. L'essere negazione da parte dell'essere è *per* il suo essere davvero senza negazione. In questo senso, del tutto in linea con le intenzioni esplicite del discorso di Hegel, Spaventa afferma che la negazione è *per* l'essere ("Perché dunque la negazione? Perché l'essere sia l'essere, veramente e assolutamente l'essere"). *Pur mostrando (per la prima volta nella storia del pensiero occidentale) che la negazione originaria non è una semplice esclusione dell'altro da sé, ma passa nel suo altro e include quello stesso altro che esclude, Hegel continua a ritenere che questo passaggio nell'altro sia retto dal senso che l'essere possiede in quanto assolutamente escludente il suo altro*, e pertanto, come abbiamo visto nel primo paragrafo, crede che il movimento dialettico non sia l'oltrepassamento del senso parmenideo dell'essere in quanto tale, ma solo l'oltrepassamento del suo astratto intendimento (il quale consente finalmente all'essenza del senso parmenideo dell'originario di realizzarsi effettivamente e di inverarsi).

Pur vedendo che l'esclusione è originariamente un includere, *Hegel rimane all'interno della convinzione parmenidea che l'escludere sia essenzialmente un escludere assoluto, cioè un escludere che si semantizza senza l'inclusione.* Egli, che pure vede quel che oltrepassa la logica di Parmenide, vale a dire l'originaria costitutività dell'includere per l'escludere, continua a pensare l'esclusione come pura esclusione, ossia, parmenideamente, isolatamente da quella costitutività. *In questo modo la costitutività dell'includere viene pensata per l'escludere semantizzato al di fuori e indipendentemente da essa.*

Discutendo le pagine della “logica dell'essenza” sulle “essenzialità della riflessione” mostreremo cosa questo comporti nell'economia del discorso hegeliano.

#### 4. “LA VERITÀ DELL'ESSERE È L'ESSENZA”

“La verità dell'essere è l'essenza” è, come noto, l'affermazione con cui incomincia la “Logica dell'essenza” della *Scienza della Logica*. Che la verità dell'essere sia l'essenza vuol dire anzitutto questo: che l'originario (l'essere puro) è in verità negazione della sua negazione (o “negatività assoluta”<sup>186</sup>). L'essere infatti è quella pura incondizionatezza e assenza di negatività che esso è solo perché è esso stesso negativo. Al contrario di quel che ritiene l'intelletto astratto, fermo all'affermazione che l'essere è semplicemente e il non essere semplicemente non è, per costituirsi nella sua significanza di pura assenza di negatività l'essere deve essere esso stesso quella negazione di cui è privo. Proprio per essere l'essere puro che è, proprio per questo l'essere è già negazione pura (puro “non”). Dove è evidente che *essendo negazione per essere privo di negazione, la verità del suo essere negazione è il suo essere negazione della negazione. Per questo, appunto, Hegel afferma che la verità dell'essere è l'essenza come “negatività assoluta”.*

---

<sup>186</sup> Ibid., Libro II, sez. I, cap. I, C.

E se la verità dell'essere è l'essenza, quest'ultima è in primo luogo l'identità (nelle pagine del capitolo sulle essenzialità della riflessione si legge che l'identità è "lo stesso che l'essenza"<sup>187</sup>, che essa è "anzitutto l'essenza stessa"<sup>188</sup>), dato che come differente dalla differenza, l'identità è proprio quella negazione della negazione che è l'essenza come verità dell'essere. Comprendere la verità dell'essere in Hegel è quindi lo stesso che comprendere il senso che per lui possiede l'identità nella sua verità.

Soffermiamoci sui tratti essenziali dell'argomentazione hegeliana. Nella sezione ad essa dedicata, Hegel definisce l'identità, di cui si tratta di mostrare la concreta significanza, come l'essenza "uguale a sé nella sua assoluta negatività"<sup>189</sup>, precisando che tale semplice identità con sé, in quanto assoluta negazione della differenza, non si lascia accanto la differenza, come accade all'identità astratta. Nella sua essenza, infatti, l'identità è l'assoluta negazione della sua negazione (ossia della differenza) solo nella misura in cui è essa stessa differenza. Il suo essere davvero negazione assoluta della differenza è il suo essere quella stessa differenza che essa nega, proprio perché la nega.

In altre parole, è proprio l'essere negazione della differenza da parte dell'identità a richiedere che l'identità passi in quella differenza stessa che essa nega. Appartiene alla natura della negazione della differenza dar vita al movimento di negazione di sé e di passaggio nel suo altro (nella differenza). L'identità è davvero differente dalla differenza solo in quanto come differente è differenza.

La quale, poi, a sua volta, in quanto differente dall'identità è identica con sé (nel suo essere differente dalla differenza). E quindi è essa stessa, essendo identica con sé, differente da se stessa. Nella Nota I della sezione sull'identità si legge: "l'identità è la riflessione in se stessa, che è questo solo come un respingere interno, e questo respingere è come riflessione in sé, un respingere

---

<sup>187</sup> Ibid., cap. II, A.

<sup>188</sup> loc. cit.

<sup>189</sup> loc. cit.

che immediatamente si riprende in sé. Essa è pertanto identità come differenza identica con sé. La differenza è però identica con sé, solo in quanto è non l'identità, ma un'assoluta non identità. La non identità però è assoluta, in quanto non contiene nulla del suo altro, ma solo se stessa, vale a dire, in quanto è assoluta identità con sé”<sup>190</sup>.

Nell'assoluta negazione della differenza, l'identità si mostra essa stessa differente. In questo modo essa si respinge da sé, ma è un “respingere che immediatamente si riprende in sé”, perché la differenza è pur sempre se stessa e non il suo altro (è una “differenza identica con sé”). Il che significa che la differenza come assoluta non identità è tale solo se è assolutamente identica con sé, e dunque se è assoluta differenza da sé. Nella sezione dedicata alla “Differenza” Hegel scrive appunto: “La differenza in sé è la differenza che si riferisce a se stessa e così essa è la negatività di se stessa, la differenza non da un altro, ma *di sé da se stessa*; non è lei stessa, ma il suo altro. Ma il differente dalla differenza è l'identità. La differenza è dunque se stessa e l'identità”<sup>191</sup>. La differenza nella sua essenza è l'unità dei momenti dell'identità e della differenza.

L'identità è tale solo perché è differenza e la differenza è tale solo perché è identità. Ognuno dei due momenti contiene l'altro, ma allo stesso lo respinge da sé, dal momento che l'identità che è differenza è la negazione della differenza e che la differenza che è identità è la negazione dell'identità. In questa impossibilità di isolare l'un opposto dall'altro per il costituirsi della significanza dell'uno come dell'altro sta il cuore della dialettica. La relazione negativa dell'identità con la differenza è in verità un'opposizione tale che l'un momento richiede per costituirsi proprio quell'altro che respinge da sé: “Ciascuno [l'identità e la differenza] è così in generale *in primo luogo in quanto l'altro è*: è, quello che è mediante l'altro, mediante il suo proprio non essere; è soltanto un *esser posto*. *In secondo luogo esso è in quanto l'altro non*

---

<sup>190</sup> loc. cit.

<sup>191</sup> Ibid., B.

è; è quello che è, mediante il non essere dell'altro; è riflessione in sé. – Ma ambedue questi rapporti sono l'unica mediazione dell'opposizione nella quale il positivo e il negativo sono in generale come dei posti”<sup>192</sup>.

Il positivo ha in lui stesso il suo altro, allo stesso modo in cui il negativo ha in sé il positivo. Entrambi si costituiscono solo perché contengono l'altro, sì che entrambi sono indipendenti, non avendo al di fuori di sé il loro altro come loro condizione. *Solo che il positivo contiene il suo altro per escluderlo, allo stesso modo in cui è escludente l'altro il negativo.*

Questa opposizione è dunque una radicale contraddizione: “Escludendo l'altra sotto quel medesimo riguardo sotto cui la contiene, ed è però indipendente, la determinazione riflessiva indipendente [il positivo e il negativo], nella sua stessa indipendenza, esclude da sé la propria indipendenza; perocché questa consiste in ciò che la determinazione riflessiva contiene in sé la determinazione opposta e solo perciò non è relazione verso un esterno, ma consiste anche immediatamente in ciò che la determinazione è se stessa ed esclude da sé la sua determinazione negativa. Così la determinazione è la *contraddizione*”<sup>193</sup>.

Arrestiamoci per il momento qui. Prima di completare la discussione sull'articolazione della relazione di negazione che lega identità e differenza, giungendo a mostrare come la contraddizione si risolva, e proprio per poter comprendere il significato di tale risoluzione, è necessario tornare alla sezione sull'identità. In essa è contenuto infatti il senso complessivo dell'intera articolazione dell'identità, a partire dal quale il risultato a cui Hegel giunge si lascia illuminare.

In rapporto al discorso che qui stiamo facendo e che mira a mostrare come l'interpretazione hegeliana dell'elemento dialettico contrasti con l'essenza di quest'ultimo è di fondamentale importanza la comprensione di queste pagine. Leggiamo la Nota I: “Questa identità [l'identità concreta] è anzitutto l'essenza stessa, non ancora una determinazione di essa; è l'intera riflessione, non un

---

<sup>192</sup> loc. cit.

<sup>193</sup> Ibid., C.

momento distinto di questa. Come negazione assoluta essa è la negazione che nega immediatamente se stessa, un non essere e una differenza che sparisce nel suo sorgere, ossia un distinguere in cui non vien distinto nulla, ma che rovina immediatamente in se stesso. Il distinguere è il porre il non essere come non essere dell'altro. Ma il non essere dell'altro è il togliersi dell'altro e quindi dello stesso distinguere. Così però si ha qui il distinguere come negatività riferentesi a sé, come un non essere che è il non essere di se stesso, un non essere che ha il suo non essere non in altro, ma in se stesso”<sup>194</sup>.

Nella prima parte del brano compare la distinzione tra l'identità come “intiera riflessione” e l'identità come “momento distinto di questa”. L'identità come “intiera riflessione” è l'identità considerata nel suo intero sviluppo, sviluppo che abbiamo seguito prima fino al manifestarsi della contraddizione. Ma che cos'è l'identità come “momento distinto” di questa complessiva articolazione”?

Nel capoverso finale della Nota che stiamo considerando Hegel afferma: “Ma essa [l'identità] è per contro anche la *determinazione* dell'identità. Poiché come riflessione in sé essa si pone come il suo proprio non essere; è l'intero, ma come riflessione si pone come il suo momento, come un essere posto, dal quale essa è il ritorno in sé. Soltanto così qual suo momento essa è l'identità come tale, qual *determinazione* della semplice eguaglianza con sé, contro l'assoluta differenza”<sup>195</sup>. L'identità come momento è l'identità “come tale, qual *determinazione* della semplice eguaglianza con sé, contro l'assoluta differenza”. È cioè il momento della negazione della differenza per sé preso.

Ora, *il senso che Hegel attribuisce a questa negazione è essenzialmente parmenideo*. Questa negazione, cioè, è semantizzata secondo la logica oppositiva stabilita da Parmenide una volta per tutte nella filosofia occidentale, e per la quale la negazione dell'opposto è la sua esclusione assoluta, il suo infinito rifiuto (è il non aver nulla a che fare con esso). Per Hegel è *questo*

---

<sup>194</sup> Ibid., A.

<sup>195</sup> loc. cit.

*sensu essenzialmente parmenideo della negazione dell'altro da sé a governare e sorreggere l'intero movimento dialettico dell'identico (vale a dire il suo passare nella differenza e il passare di questa in quello). Nella Nota II Hegel, consapevole dell'importanza capitale di questo punto per il suo discorso, cerca nella maniera più esplicita possibile di chiarire quella che ai suoi occhi è la concreta relazione tra l'identità come momento e l'identità come intera riflessione. Ecco il dettato hegeliano: "Si concede che il principio d'identità [dove qui per "principio di identità" si deve intendere l'identità parmenidea come negante assolutamente la differenza considerata per sé] esprima solo una determinatezza unilaterale, che contenga soltanto la verità formale, una verità astratta, incompleta. – In questo giudizio giusto sta però immediatamente che la verità è completa solo nell'unità dell'identità colla diversità, e quindi ch'essa consiste solo in questa unità [cosa per Hegel chiara fin dallo scritto sulla *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*]"<sup>196</sup>.*

L'astrattezza del momento della sola negazione assoluta della differenza è la sua resistenza al passaggio nella differenza; la sua volontà di permanere in se stessa senza passare nell'altro da sé. Ebbene, il completamento dell'identità come determinatezza astratta (come momento della sola negazione della differenza per sé preso) non è la negazione dell'esser l'identità la negazione della differenza, nel senso parmenideo di assoluta esclusione dell'altro da sé. È al contrario la *realizzazione* della negazione della differenza da parte dell'identità, negazione che l'identità non riesce a compiere se si arresta alla sua incompletezza. Dire che "la verità è completa solo nell'unità dell'identità colla diversità" non vuol dire che in questa unità venga meno la negazione della differenza che l'identità è. *Vuol dire invece che solo così concepita essa è davvero tale, ossia è davvero negante la differenza.*

Il completamento dell'identità astratta è il movimento dialettico nel suo intero sviluppo. Dire che il completamento dell'identità come determinatezza astratta

---

<sup>196</sup> loc. cit.



è la realizzazione della sua negazione della differenza, negazione il cui senso è stabilito in base alla logica di Parmenide, significa quindi affermare che il movimento dialettico è da Hegel pensato in funzione dell'effettivo compiersi della negazione della differenza in senso parmenideo (che, abbiamo più volte ripetuto, nelle intenzioni di Hegel la dialettica non smentisce affatto, ma invero).

Leggiamo questo fondamentale passo: “In quanto si afferma che quell'identità [l'identità astratta, come momento dell'“intiera riflessione”] è incompleta, questa totalità [l'“intiera riflessione”, il movimento dialettico nel suo complesso], commisurata alla quale l'identità è incompleta, sta dinnanzi al pensiero come il completo; ma in quanto dall'altro lato l'identità vien tenuta ferma come assolutamente separata dalla diversità [e Hegel la tiene appunto ferma secondo questo suo senso essenzialmente parmenideo], e si prende questa separazione come un che di essenziale, di valevole, di vero, allora in queste affermazioni contrastanti non è da veder altro che la mancata riunione di questi pensieri, che cioè l'identità come astratta è essenziale, e che come tale essa è in pari tempo incompleta; non è da veder costì se non la mancata coscienza di quel movimento negativo che l'identità stessa si mostra essere”<sup>197</sup>. L'identità come astratta è essenziale, vale a dire è essenziale l'essere l'identità negante la differenza secondo il senso parmenideo della negazione dell'altro da sé (l'astrattezza dell'identità essendo appunto la determinatezza della sua negatività considerata per sé). Questa sua essenzialità è però incompleta, e quindi astrattamente intesa, se arrestata semplicemente a sé, se cioè non ci si avvede che il suo completamento è il suo effettivo passaggio nell'altro da sé. Come abbiamo già detto, l'identità infatti realizza davvero quella negazione assoluta della differenza che essa è solo quando passa nella differenza, cioè solo quando si nega effettivamente dato che solo così essa è davvero togliente l'altro che essa nega. Essa è davvero togliente la differenza solo nel suo

---

<sup>197</sup> loc. cit.

togliersi, visto che essa si toglie per il togliersi dell'altro da sé (abbiamo letto per l'appunto prima che "il non essere dell'altro è il togliersi dell'altro e quindi dello stesso distinguere. Così però si ha qui il distinguere come negatività riferentesi a sé, come un non essere che è il non essere di se stesso, un non essere che ha il suo non essere non in altro, ma in se stesso").

Nelle pagine precedenti abbiamo seguito lo svolgimento di questo movimento negativo che l'identità astratta, se lasciata seguire la sua natura più propria, si rivela essere e l'abbiamo fatto fino a giungere alla contraddizione. Quest'ultima si determina, come abbiamo visto, perché l'identità come negazione della differenza si costituisce nella sua negazione solo se include quella stessa differenza che esclude, la quale a sua volta include l'identità nell'atto stesso di escluderla da sé assolutamente.

Dopo quanto abbiamo detto risulta evidente che la contraddizione non è altro che il punto estremo in cui giunge l'astrattezza dell'identità, ossia la sua volontà di permanere presso di sé. In altri termini, nello sviluppo del movimento negativo dell'identità la contraddizione è il momento in cui, anche se riconosce che esso si costituisce solo passando nell'altro, ciascun termine della relazione negativa intende continuare a mantenersi presso di sé. Intende cioè continuare a mantenere il proprio assoluto rifiuto dell'altro da sé.

Ora però, *proprio perché il movimento dialettico deve realizzare la negazione della differenza, la contraddizione non può essere l'ultima parola.* Nella contraddizione infatti non si compie affatto quella negazione (che è negazione della differenza ad opera dell'identità, e dell'identità ad opera della differenza), e questo proprio perché ciascun momento non passa effettivamente nel suo altro, non si nega effettivamente nell'altro da sé, ma si mantiene ancora presso di sé di contro al suo altro. Il passaggio nel suo altro è ancora contrastato dalla volontà di restare se stesso e di lasciare il suo altro fuori di sé.

*Ma il movimento dialettico non può avere come esito la contraddizione perché ciò vorrebbe dire non realizzare quella natura della relazione oppositiva in funzione della quale invece è da Hegel pensato.* Esso deve al contrario portare

a compimento il passaggio degli opposti l'uno nell'altro, perché solo così può realizzare la loro vera negazione reciproca e quindi la loro vera identità con sé. Ora, *il compimento di tale passaggio è il togliimento della contraddizione*. Come sostiene Spaventa, fedele allo spirito del discorso hegeliano: “La contraddizione deve risolversi. Appunto perché la contraddizione (la differenza) non è un Primo, ma l'identità stessa che si differenzia, si oppone a se stessa, appunto perciò non può essere l'Ultimo, ma deve risolversi (...)”<sup>198</sup>.

##### 5. “QUEL CHE VERAMENTE NELLA CONTRADDIZIONE CADE GIÙ”

Scrive Hegel: “La contraddizione non contiene però semplicemente *il negativo* [lo zero], *ma anche il positivo*; ossia la riflessione che esclude se stessa è in pari tempo la riflessione che pone; il risultato della contraddizione non è soltanto lo zero. – Il positivo e il negativo costituiscono l'esser posto della indipendenza; la negazione loro per opera di loro stessi toglie l'esser posto dell'indipendenza. Questo è quel che veramente nella contraddizione cade giù”<sup>199</sup>.

Quel che cade giù è ciò la cui caduta rappresenta il risolvimento della contraddizione. Quel che risolve la contraddizione è il togliimento dell'esser posto dell'indipendenza da parte delle determinatezze della riflessione. Nella terminologia hegeliana l'esser posto dell'indipendenza di identità e differenza è il loro mantenersi come semplice ed astratta esclusione dell'altro che pure includono in sé (e includendo il quale sono appunto indipendenti, cioè non dipendenti dall'altro da sé come da qualcosa di esterno). È esso che determina la contraddizione. Questa, infatti, si dà proprio perché i momenti contrapposti, come abbiamo visto prima, vogliono ancora tenersi fermi alla mera esclusione di ciò che pure hanno in sé.

---

<sup>198</sup> B. Spaventa, *Logica e Metafisica*, cit., Parte Seconda, sez. II, cap. I, par. 4.

<sup>199</sup> G.W F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. I, Libro II, sez. I, cap. I, C.

Ebbene, proprio per questo escludere ciò senza cui non possono costituirsi essi finiscono per escludere se stessi, per cui “ciascuno si esclude in lui stesso”, “ciascuno è il suo togliersi e il porre il suo contrario”<sup>200</sup>. *Ma escludere se stessi è lo stesso che escludere la loro volontà di non passare nell’altro*. In questo escludersi cioè *viene meno la loro valenza meramente escludente, quella che, impedendo l’effettivo passaggio dell’un opposto nell’altro, causa la contraddizione*. Il risolvimento della contraddizione è dunque lo stesso compiersi del loro passaggio nell’altro, nel quale, per quanto prima mostrato, si deve per Hegel vedere la realizzazione della negazione dell’altro da sé e quindi l’affermazione della concreta ed effettiva identità di sé con sé, del “fondersi con se stesso, che è positiva unità con sé”: “È l’unità dell’essenza, di essere identica con sé per mezzo della negazione non di un altro, ma di lei stessa”<sup>201</sup>. Solo che, ed è questo il rilievo che si intende portare innanzi e col quale si vuole mostrare cosa comporti che il modo hegeliano di intendere l’elemento dialettico sia in contrasto con l’essenza di quest’ultimo, nel momento in cui vuole realizzare la logica parmenidea nel togliimento della contraddizione, Hegel finisce per ripresentare quella stessa astrattezza dell’identico che pure vorrebbe togliere. Si tratta di capire, cioè, che, facendo dell’identità concreta l’“escluso esser posto”<sup>202</sup> – e così l’identità deve essere concepita se pensata come risultante dalla risoluzione della contraddizione, la quale, come abbiamo visto, si risolve per l’esclusione della mera esclusione dell’altro da sé da parte dell’identico stesso – *egli ribadisce qui nel rapporto tra il concreto (l’intero movimento negativo della negazione escludente la differenza fino ad escludere il suo stesso semplice escluderla) e l’astratto (la negazione meramente escludente) la stessa relazione meramente ed astrattamente escludente che intende superare*. La risoluzione della contraddizione avviene per l’esclusione dell’astratto arrestarsi a sé da parte della negazione dell’altro da sé, esclusione

---

<sup>200</sup> loc. cit.

<sup>201</sup> loc. cit.

<sup>202</sup> loc. cit.

daccapo concepita come mera negazione, perché, se è vero che per Hegel il togliimento è insieme conservazione e che quindi l'astratto nel concreto si conserva, è anche vero che il concreto non passa nell'astratto che supera, sì che l'astrattezza dell'astratto nel suo superamento viene semplicemente dal concreto ripudiata. Esattamente per questo *il concreto si presenta di nuovo come una relazione meramente astratta ed escludente tra la verità (l'identità concreta) e la sua negazione (l'astratto concepimento dell'identico)*. Si ripresenta cioè quello che lo stesso discorso di Hegel non consente si dia. E questo perché l'anima dialettica di tale discorso, consistente nel rilevamento della essenzialità del passaggio dell'un opposto nel suo altro proprio per potersi dare come quell'opposto che è, viene da Hegel intesa come inveramento, anziché come oltrepassamento della logica di Parmenide. Viene cioè da Hegel impiantata su quel terreno rispetto al quale invece l'elemento dialettico si porta oltre. Come appunto si era detto, è l'interpretazione hegeliana dell'elemento dialettico in funzione dell'identità in senso parmenideo ad essere in contrasto con il nocciolo del suo discorso.

Quel di cui Hegel non si avvede è che, una volta che emerga l'essenzialità del passaggio in altro, la negazione originaria *non può continuare ad avere lo stesso significato che essa aveva senza che questa essenzialità fosse riconosciuta come tale*. È in questa incomprendimento che si nasconde l'origine dell'esito astratto della dialettica, che appunto è dato dalla volontà di permanere all'interno di quello stesso senso dell'originario che invece si oltrepassa.

L'elemento dialettico (ciò che di più proprio appartiene alla dialettica) è il riconoscimento che la negazione originaria del proprio altro è tale solo se passa nell'altro che nega. In questo modo la verità dell'essere è l'identità, che è differente dalla differenza in quanto è quella stessa differenza da cui è differente (e viceversa), sì che essa non si costituisce se non passando nel suo opposto. Questo significa che la sua significanza rinvia essenzialmente alla

significanza del suo opposto, senza la quale essa non potrebbe costituirsi. La sua significanza è essenzialmente *intrecciata* alla significanza del suo altro.

Senonché, pur vedendo questo, Hegel pensa tale intreccio semantico in funzione dell'identità intesa *semplicemente* come assolutamente escludente la differenza; lo pensa cioè in funzione di quel senso dell'identità che si costituisce tenendo l'identità isolata dal suo opposto (separata dal suo passare in altro). Detto altrimenti, *pur riconoscendo che la significanza dell'identità è tale solo nel suo includere l'altro da sé (la differenza), Hegel continua a pensare come significato dell'identità (continua a pensare come identità in quanto tale ed essenziale) il suo essere assolutamente escludente la differenza; vale a dire, continua a pensare come vero senso dell'identità quello che si stabilisce al di fuori dell'intreccio semantico con la differenza.* Per questo motivo, egli finisce per pensare l'intreccio non come oltrepassante il senso parmenideo dell'identità, ma come inverante tale senso. Quell'intreccio che dà all'originario un significato ulteriore rispetto a quello che essa possiede al di fuori di esso viene pensato in funzione dello stesso senso che esso oltrepassa.

Questo accade, conviene ripeterlo, perché da un lato Hegel tiene fermo il significato dell'identità parmenideamente inteso, e dall'altro riconosce che all'identità è essenziale il suo passare nella differenza, *si che tale passare finisce per essere pensato come essenziale rispetto al senso dell'identità parmenideamente inteso e non invece come il suo oltrepassamento.* Da un lato si riconosce che il passare in altro è essenziale al costituirsi dell'identità, *per cui la sua significanza non può darsi indipendentemente da questo passare;* dall'altro, però, *si mantiene come significato essenziale dell'identità quello che essa ha indipendentemente da questo passare in altro.* In questo modo tale passaggio in altro invece di venire concretamente inteso come contenente un senso dell'originario ulteriore rispetto a quello espresso per la prima e decisiva volta da Parmenide viene inteso come essenziale al costituirsi dell'originario ancora parmenideamente concepito.

Con ciò rimane chiarito il motivo per il quale prima si è detto che è l'origine dell'esito astratto della dialettica è dato dall'intendere l'elemento dialettico in funzione del vero di Parmenide. È infatti per questo modo di interpretare l'elemento dialettico che il movimento dialettico è da ultimo un realizzare l'identità in senso parmenideo e quindi un risolvere la contraddizione, risoluzione che, abbiamo visto, fa appunto del risultato dello svolgimento un astratto.

Ma a questo punto è anche chiaro che salvare la dialettica hegeliana da questa sua crisi significa liberare l'elemento dialettico dal modo ancora inadeguato che Hegel ha di intenderlo. È quanto ha compreso Gentile, che precisamente alla liberazione della dialettica dall'inadeguata interpretazione di Hegel ha dedicato il suo pensiero (sì che da questo punto di vista, se la filosofia di Heidegger è, come abbiamo detto nel paragrafo conclusivo del secondo capitolo, un liberare il più profondo del discorso di Schelling dal modo in cui Schelling lo interpreta, la filosofia di Gentile è invece un liberare il più profondo del discorso di Hegel dal modo cui Hegel lo intende).

## 6. GENTILE E LA RIFORMA DELLA DIALETTICA DI HEGEL

Torniamo ancora alla prima triade. Abbiamo detto che essa per Hegel si propone di mostrare che la significanza dell'assolutamente primo non si costituisce se non nell'intimo legame degli opposti: l'essere puro, la pura assenza di negazione, è tale solo perché è già quella negazione che da esso deve essere assolutamente assente. Proprio per essere quell'assolutamente Indifferente che esso è, il Primo è già la pura differenza, la pura negazione che esso nega; e, d'altra parte, questa negazione, questo puro nulla è e quindi è già in se stesso quella positività di cui dovrebbe essere privo.

Esattamente questo passare, o meglio, questo essere già passato, dell'essere nel nulla e del nulla nell'essere è la verità dialettica dell'uno e dell'altro, la quale

finisce per riposare nella “*ruhige Einheit*” del *Dasein*. L’essere determinato è l’unità di essere e non essere, è l’essere che non è.

In base alle considerazioni fatte in precedenza sull’essenza come verità dell’essere ci è ora possibile comprendere che questa “*ruhige Einheit*” del *Dasein* è in verità il togliimento della contraddizione dell’astrattezza del cominciamento. Questa astrattezza nel movimento dialettico viene persa nel senso che il movimento dell’*Aufhebung* mette fine all’unilateralità del cominciamento, al suo non lasciarsi andare oltre se stesso, unilateralità da cui scaturisce la contraddizione che il risultato del processo toglie. Il *Dasein* è una “*ruhige Einheit*” appunto perché in esso viene superata la contraddizione dell’astratta unilateralità del cominciamento. La sua quiete deriva dal togliimento dell’inquietudine della contraddizione dell’astratto.

Ora, si tratta però di capire che questa unità quieta a cui mette capo il processo dell’essere puro è, come scrive Gentile, un “concetto antidialettico per eccellenza”<sup>203</sup>. E lo è per quel che abbiamo detto prima, ossia perché ristabilisce tra l’astratto e il concreto esattamente quella relazione astratta che la dialettica invece oltrepassa. A questo risultato “antidialettico per eccellenza” la prima triade mette capo perché Hegel, contravvenendo al “proposito essenziale”<sup>204</sup> della dialettica (all’elemento dialettico vero e proprio), parte dall’essere semantizzato solo come assoluta esclusione del suo altro (l’essere di Parmenide) e a questo fa reggere l’intero movimento dialettico proprio mentre sta mostrando (al di là di Parmenide) che non vi è alcun momento logico in cui la negazione escludente secondo la quale l’essere si semantizza non sia insieme includente.

Nella sua critica alla prima triade della *Scienza delle logica* Gentile ripropone la stessa obiezione che viene mossa da Schelling (la ripropone nella formulazione datale da Trendelenburg). Egli scrive: “Nella dialettica hegeliana è chiaro che il divenire importa una differenza in fondo alla medesimezza di

---

<sup>203</sup> G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., Parte Prima, cap. IV.

<sup>204</sup> loc. cit.



essere e niente; ma tutto si riduce ad una esigenza: essere e niente si immedesimano; dunque eran diversi. Ma come eran diversi? In che consisteva la differenza?”<sup>205</sup>. E poi afferma: “(...) logicamente, tra essere puro e puro niente, nella loro indeterminatezza, non c’è differenza. E allora cessa l’immedesimazione, e svanisce la dialettica”<sup>206</sup>.

Volendo partire dall’essere puro pensato secondo la logica parmenidea della pura esclusione, cioè dell’esclusione isolata dal suo includere, Hegel non può uscire da questa pura esclusione e non lo può fare perché fermato lì, preso per sé, quell’assoluto escludere non può muoversi. È originariamente separato da ogni passaggio nell’opposto, bloccato nella sua fissità, per la quale esso non passa affatto nel suo altro. Esso è solo se stesso, la sua semantica è l’esclusione di ogni passaggio nell’altro, sì che voler intendere questo passaggio a partire da quella semantica e su quella semantica reggerlo è l’origine delle difficoltà in cui nella prima triade Hegel finisce per impigliarsi. Ed è la causa del risultato “antidialettico per eccellenza” a cui giunge: “Hegel, insomma, è giocoforza convenirne, ha l’intuizione vaga del divenire, non ne ha il concetto”<sup>207</sup>.

Come è facile notare, solo formalmente la critica di Gentile alla dialettica è la stessa di Schelling e di Heidegger. Il senso di questa critica è infatti in Gentile totalmente differente da quello che esso possiede in Schelling e in Heidegger. Egli non la avanza dal punto di vista della logica parmenidea, nella completa incomprendimento dell’elemento dialettico; la avanza al contrario per liberare l’elemento dialettico dal suo intendimento ancora parmenideo. In altre parole, quando Gentile sostiene che tra l’essere puro e il puro nulla non si dà differenza alcuna e che quindi Hegel non riesce a mostrare alcun effettivo passaggio dall’uno all’altro, egli non si lascia sfuggire il “proposito essenziale della dialettica”, come accade in Schelling e Heidegger, ma, al contrario, intende valorizzarlo ed esprimerlo autenticamente.

---

<sup>205</sup> Ibid., cap. V.

<sup>206</sup> loc. cit.

<sup>207</sup> loc. cit.

Questo è possibile solo se si comprende che per dire quel che l'anima più profonda del discorso hegeliano intende dire non si può partire dall'essere semantizzato stando fermi alla valenza solo escludente del suo negare il proprio altro, cioè dall'essere *originariamente separato* dal suo opposto. Si deve invece capire che l'originario è questo stesso originario intreccio di opposti. Questo escludere originariamente includente. Pensarlo così significa per Gentile pensarlo come un'"intima alterità"<sup>208</sup>, *cioè non come una contraddizione che si risolve, ma come un irrisolvibile contraddirsi* (che per Gentile è l'essenza dell'atto del pensiero). È così che il fondamento appare come un'aporia insanabile e radicale, cosa che, del tutto gentilianamente, Donà sostiene in *Aporia del fondamento* (ma in questa direzione si muove anche Nancy nel suo *Hegel. L'inquietudine del negativo*).

Per Gentile e per i suoi epigoni contemporanei (che da lui certamente si distinguono, ma il cui distinguersi si dà a partire da una consonanza di fondo che, in relazione al discorso che qui stiamo facendo, merita maggiormente di stare in vista) sciogliere l'elemento dialettico dall'interpretazione che Hegel gli conferisce significa affermare la strutturale contraddittorietà dell'origine, quella strutturale contraddittorietà per la quale la negazione con cui l'essere assolutamente esclude il proprio altro è originariamente passante nell'altro stesso che esclude ed è ad esso aporeticamente intrecciata.

Ma a questo punto si tratta di mostrare che *anche inteso come un'aporia irrisolvibile (come un "assoluto contraccollo in se stesso"<sup>209</sup> che non conosce soluzione alla sua inquietudine) l'elemento dialettico è ancora pensato all'interno della decisione parmenidea di vedere nell'escludere solo l'esclusione, di separare cioè l'escludere dall'includere*. Quel che esso propriamente dice, infatti, è al di là di ogni aporia, e di ogni identità.

---

<sup>208</sup> Ibid., Parte Seconda, cap. VII, par. 18.

<sup>209</sup> G.W F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. I, Libro II, sez. I, cap. I, C, corsivo mio.

7. L'INTRECCIO ORIGINARIO.  
OLTRE L'IDENTITÀ E LA CONTRADDIZIONE

Alla fine della Nota I della sezione sulle essenzialità della riflessione dedicata alla contraddizione Hegel scrive: “È una delle conoscenze più importanti quella di saper scorgere e tener ferma questa natura delle determinazioni riflessive ora considerate, che cioè la loro verità sta solo nella loro relazione reciproca, epperò consiste in ciò, che ciascuna contiene nel suo concetto stesso l'altra. Senza questa conoscenza non si può propriamente fare alcun passo in filosofia”<sup>210</sup>.

La riforma della dialettica da Gentile operata mira precisamente a far emergere in tutta la sua portata questo plesso concettuale, l'intreccio originario degli opposti, nel quale giustamente Gentile ravvisa il “segreto della dialettica”<sup>211</sup> e il suo “proposito essenziale”. Farlo emergere in tutta la sua portata per Gentile, e per chi a lui si rifà, vuol dire fare dell'originario l'intreccio aporetico di esclusione e inclusione di ciò che viene escluso. L'un opposto esclude assolutamente l'altro nel momento stesso in cui in questo escluderlo lo include, sì che la significanza dell'un opposto, nel suo escluder assolutamente l'altro opposto, si costituisce solo se allo stesso tempo lo include assolutamente. Il che fa dell'origine un'originaria aporia.

Ebbene, abbiamo anticipato alla fine del precedente paragrafo, quel che ora va compreso è che intendendo così l'intreccio originario degli opposti si rimane ancora all'interno della logica parmenidea della loro separazione astratta. Si rimane all'interno di quella stessa logica che si vorrebbe oltrepassare e non si riesce a pensare davvero l'essenzialità dell'inclusione per l'esclusione. Questo accade perché si continua a semantizzare l'esclusione come assolutamente escludente, cioè come separata dall'inclusione, e, *su questa base*, ossia in rapporto all'esclusione così semantizzata, si pensa il riferimento ad essa

---

<sup>210</sup> loc. cit.

<sup>211</sup> G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., Parte Prima, cap. VII.

dell'inclusione. Solo infatti se ancora si pensa l'opposizione di un termine all'altro come essa si lascia semantizzare nella separazione di questo termine dall'altro il legame dell'un termine con l'altro può dar vita ad una aporia. Ma semantizzare la negazione dell'altro da sé come separazione (cioè come assoluta esclusione) vuol dire non riuscire ancora a pensare il momento includente del negare come costitutivo del momento escludente e prendere quest'ultimo per sé senza che il suo costituirsi venga originariamente intrecciato all'inclusione.

La contraddizione emerge solo se gli opposti, nel loro reciproco riferirsi, rimangono astrattamente ed originariamente separati. *È per questa separazione che il momento escludente viene inteso come assolutamente escludente ed è al momento escludente così inteso, cioè inteso ancora parmenideamente come isolato dall'inclusione, che viene visto costitutivamente riferirsi il momento includente del negare. In questo modo il riferimento fa sorgere l'aporia.*

Gentile, insieme a quanti a lui si rifanno, riconosce certo che la negazione escludente è insieme includente, ma continua a pensare l'esclusione secondo il significato che essa possiede al di fuori e separatamente dal suo intrecciarsi all'inclusione stessa. Continua cioè a pensarla come la pensa Parmenide. Per questo, ossia per questo riferire l'inclusione all'esclusione solo *dopo* averla semantizzata separandola dall'inclusione, l'intreccio semantico degli opposti può apparire come una insanabile contraddizione.

Ciò si verifica, lo si ribadisca, perché, pur affermando che l'escludere è originariamente includente, lo si continua a pensare nel significato che esso ha se concepito isolatamente dall'includere, sì che nel momento in cui lo si congiunge all'includere quel che si vede è il darsi di un aporetico inerire degli assolutamente separati. Solo se il significato dell'esclusione, di contro a quel che l'elemento dialettico mostra, è stabilito prima del suo intrecciarsi all'inclusione (e quindi continua ad essere stabilito in base alla separazione parmenidea dal momento includente), solo in questo caso l'intrecciarsi all'inclusione da parte dell'esclusione dà vita ad una aporia. *L'aporia nasce*

*perché ciò che non deve passare in altro, e che è pensato come un non dover passare in altro perché semantizzato senza questo passaggio, viene insieme visto come passante in altro. È questo contraccolpo a far sì che l'intreccio originario venga inteso come un'originaria contraddizione.*

Per parafrasare quel che nello scritto sulla *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling* Hegel dice del secondo principio della “dottrina della scienza” fichtiana (come principio dell'opposizione e della contraddizione), l'interpretazione dell'intreccio degli opposti come aporia è “la più alta espressione della ragione mediante l'intelletto”<sup>212</sup>. Nel senso che essa vede sì l'essenzialità del riferimento del momento escludente a quello includente (“la ragione”), ma lo vede ancora stando all'interno dell'astratta separazione dei due (per cui la ragione qui è espressa “mediante l'intelletto”).

L'intreccio è aporetico solo se si stabilisce il significato dell'esclusione prima del suo includere. Ma stabilirlo così significa stabilirlo ancora secondo la logica di Parmenide. Dunque è questa logica a governare il discorso sull'originario non solo quando lo si intende come identità perfetta, ma anche quando lo si intende come insanabile contraddizione. Per comprendere davvero l'elemento dialettico si deve perciò andare al di là del terreno su cui sorgono l'identità e la contraddizione. Al di là dell'identità e della contraddizione sta il senso autentico dell'intreccio originario, che oltrepassa la logica di Parmenide. E che la oltrepassa nella misura in cui la include e ad essa si intreccia. Dobbiamo comprendere quest'ultimo punto.

---

<sup>212</sup> G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie, in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts* (1801), trad. it. a cura di R. Bodei, *Primi scritti critici*, Mursia Editore, Milano, 1990, p. 29.

## 8. L'INTRECCIO DELL'INTRECCIO E DEL NON INTRECCIO

L'originario è l'opposizione originaria. L'opposizione è la negazione dell'altro da sé. Il senso di questa negazione originaria emerge solo lasciando che sia la negazione stessa a parlare e a mostrarlo.

Ora, lasciare che l'opposizione originaria dica il suo senso significa in primo luogo lasciare che essa si mostri come negazione dell'altro da sé che negando afferma quel che nega. L'originario è l'originario esser includente di quello stesso che è escludente. Esso è la negazione che di per sé, ossia per la sua stessa natura, richiede che il suo escludere l'altro da sé sia insieme un includerlo: richiede che il negato venga affermato e incluso nell'atto in cui viene escluso. E questo per la *semplicissima ragione* che la negazione dell'altro da sé per negare deve ad un tempo tener fermo quel che nega e lo deve dunque comprendere in sé.

L'originario non è semplicemente un atto negativo, ma una negazione che afferma. *Dove ciò non significa che l'atto dell'esclusione si riveli in realtà un atto di inclusione e sia dunque un atto solo affermativo.* Vuol dire invece che l'atto dell'esclusione è un atto escludente-includente e quindi non è escludente senza essere allo stesso tempo includente, e non è includente senza essere allo stesso tempo escludente.

Di per sé, ossia stando alla sua semplice natura, la negazione originaria è originariamente un atto che esclude ed escludendo include. Senza che questo voglia dire, si ripeta, che l'esclusione svanisca lasciando lo spazio alla sola inclusione (o, il che è lo stesso, che l'opposizione venga meno lasciando lo spazio alla mera uniformità degli opposti). L'inclusione dell'altro avviene non per lo svanire dell'esclusione, ma il suo darsi. Essa appartiene essenzialmente all'esclusione nel suo costituirsi.

Insistiamo ancora su questo punto, data la sua importanza per quel che subito dopo diremo. L'originario atto di negazione dell'altro da sé è un atto di esclusione. Con l'inclusione, questa esclusione non viene meno. Nell'includere

l'altro stesso che esclude, l'atto di escludere continua ad essere escludente, cioè a opporre l'escludente all'escluso. *La negazione non si rivela una affermazione facendo svanire nell'apparenza il suo carattere di esclusione. L'esclusione non svanisce nell'atto in cui include. È al contrario proprio come escludere che l'escludere include. L'inclusione non toglie l'esclusione, ma determina ciò a cui essa si oppone escludendo l'altro da sé.*

Se dunque l'escludere esclude includendo, quel che l'escludere esclude, ciò a cui si oppone, è l'altro da questa esclusione includente. Esso si oppone a quest'altro includendolo. Includendolo, quel che esso esclude è il non includere dell'esclusione, cioè l'esclusione che non include: l'esclusione parmenidea. Detto altrimenti, la logica dell'intreccio semantico di esclusione e inclusione è l'intrecciarsi di questo intreccio semantico con il non intreccio della logica di Parmenide.

La negazione originaria è l'escludere l'altro da sé nell'atto in cui lo include. Proprio perché la sua esclusione è includente, quel che essa esclude è l'altro da questa esclusione che include. È l'esclusione che non include, cioè l'esclusione parmenidea. Quest'ultima è l'opposto dell'esclusione che include perché il suo escludere è pensato isolatamente dall'includere. In questo modo quel che nella logica di Parmenide viene escluso è il passaggio nell'altro da sé, il quale, proprio per questa esclusione assoluta, è, all'interno della logica parmenidea, una contraddizione (e all'interno della logica parmenidea si rimane non solo se si vuole risolvere la contraddizione, ma anche, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, se la si dichiara come irrisolvibile – dato che perché la contraddizione venga semantizzata è anzitutto necessario che l'escludere sia considerato parmenideamente come isolato dall'includere).

Poiché appartiene all'atto originario di negazione del proprio altro che l'opporci includa l'opposto che esclude, l'opposto che viene così escluso è l'opporci che non include l'opposto. In altre parole, poiché l'opposizione è originariamente un escludere che include l'altro stesso che esclude, l'altro da questa esclusione è la non includente esclusione (la negazione assolutamente

escludente di Parmenide), sì che l'opposizione originaria si presenta come l'esclusione includente dell'esclusione non includente il proprio altro.

Quel che la negazione originaria esclude è l'altro da sé. Questo è altro da quel che l'esclusione originaria è nel suo escludere. Ma essa esclude includendo il suo altro, per cui l'altro che essa esclude è l'escludere che non include (che è lo stesso non escludere, se l'escludere è tale solo includendo). Includendo, l'esclusione originaria esclude l'esclusione solo escludente. Includendo l'escluso l'esclusione esclude l'escludere che non include.

Questo significa che la logica dell'intreccio originario è la logica dell'originario intrecciarsi dell'intreccio e del non intreccio. Essa oltrepassa la logica parmenidea del non intreccio proprio intrecciandosi ad essa e includendola. Oltre la logica di Parmenide sta la logica dell'intreccio semantico, non perché quest'ultima escluda semplicemente la logica di Parmenide, ma perché la include originariamente. Il suo oltrepassare la logica parmenidea del non intreccio non abbandona affatto tale logica. La oltrepassa, invece, solo perché la include e ad essa si intreccia.

In questo intreccio dell'intreccio e del non intreccio sta il significato dell'elemento dialettico come logica dell'intreccio. Che l'intreccio dell'intreccio e del non intreccio sia la logica stessa dell'intreccio vuol peraltro dire che esso non può essere compreso stando all'interno della logica del non intreccio, ma solo oltrepassandola. L'intrecciarsi della logica parmenidea del non intreccio con la logica dell'intreccio non può essere visto all'interno della logica di Parmenide. Quell'intrecciarsi è infatti la stessa logica dell'intreccio, sì che comprenderlo è possibile solo portandosi oltre la logica parmenidea.

Ciò non esaurisce certamente quanto dell'intreccio originario si deve dire (è anzi solo un primo passo). È però sufficiente per quel che in questo contesto intendiamo mostrare in riferimento al discorso heideggeriano sull'originario. È infatti con quanto detto venuto in chiaro in che senso abbiamo prima sostenuto che, rimanendo all'interno della logica di Parmenide e non riuscendo a portarsi fino alla logica dell'intreccio in cui sta l'essenza della dialettica hegeliana,



Heidegger non possa comprendere l'intreccio dell'intreccio e del non intreccio che la vibrazione dell'*Ereignis* propriamente mostra. Sì che di fronte a questa incomprendibilità egli indietreggia<sup>213</sup>.

Come ora vedremo, questo non riuscire a portarsi nella logica dell'intreccio, che è lo stesso non riuscire a scendere fino all'implicito della dialettica di Hegel, comporta il fallimento dell'oltrepassamento heideggeriano della metafisica.

---

<sup>213</sup> Che l'*Erzitterung* dell'essere in Heidegger sia intimamente connessa all'essenza della dialettica di Hegel è quanto anche Chiereghin osserva nel suo *Tempo e storia. Aristotele, Hegel, Heidegger*. Qui egli afferma che la vibrazione "esprime qualcosa che non è estraneo al vertiginoso scambio tra essere e nulla del divenire che sta al fondo dello *Anfang* hegeliano: questo tremare viene 'prima' di qualsiasi differenza determinata ed è anche ciò in cui ogni differenza si toglie, è un trasalire del nulla che non è ancora qualcosa di determinato e non è più il nulla assoluto, ma è l'apertura della possibilità di tutti i mondi" (F. Chiereghin, *Tempo e storia. Aristotele, Hegel, Heidegger*, Il Poligrafo, Padova, 2000, p. 170).

Come abbiamo mostrato in questo capitolo, lo "scambio di essere e nulla del divenire che sta al fondo dello *Anfang* hegeliano" è l'essenza dell'elemento dialettico. Lo è però in un senso che Chiereghin, che pure ha il merito di aver notato la vicinanza tra questo "scambio" e la vibrazione dell'*Ereignis*, non riesce a vedere. Quello scambio infatti non è "un trasalire del nulla che non è ancora qualcosa di determinato" in quanto originaria apertura della possibilità stessa di ogni determinato ("di tutti i mondi possibili"). Non lo è perché, come originario intreccio degli opposti, esso stabilisce una relazione tra la natura escludente e la natura includente della negazione originaria che si porta al di là del modo in cui questa relazione viene intesa all'interno della logica parmenidea. Si porta cioè al di là della relazione tra la natura escludente e quella includente come relazione tra l'uno (l'apertura di possibilità) e i molti (che da quella apertura sono resi possibili e che in quella apertura sono fondati).

È dunque vero, come scrive Chiereghin, che l'*Erzitterung* dell'*Ereignis* "esprime qualcosa che non è estraneo al vertiginoso scambio tra essere e nulla del divenire che sta al fondo dello *Anfang* hegeliano", ma non nel senso che questa vicinanza stia all'interno del modo ancora parmenideo di considerare la relazione tra la natura escludente e la natura includente del negare come relazione uno-molti; *bensì nel senso che essa è comprensibile solo oltrepassando la logica parmenidea secondo la quale quella relazione viene pensata*. Dove peraltro l'oltrepassamento non è, come abbiamo detto, un abbandonare e rifiutare la logica di Parmenide, ma un intrecciarsi ad essa.

Non vedendo quel che propriamente è in gioco nell'*Erzitterung* e nella sua vicinanza al cuore della dialettica hegeliana, Chiereghin non può nemmeno vedere il motivo dell'indietreggiare di Heidegger dall'*Erzitterung* stessa. Quell'indietreggiare è infatti dovuto alla permanenza all'interno della logica di Parmenide da parte di un discorso che invece si spinge oltre Parmenide, cosa questa che non può essere colta se si crede che l'*Erzitterung* (e il "vertiginoso scambio tra essere e nulla" della prima triade della *Scienza della logica* a cui essa è affine) non si spinga affatto oltre la logica parmenidea ma sia comprensibile all'interno di essa.

V

**IL NAUFRAGIO DI HEIDEGGER**

## 1. “NESSUN CONTROMOVIMENTO”

La filosofia di Heidegger si presenta come il tentativo di aprire un altro inizio del pensiero che sappia portarsi oltre il primo inizio e il suo sviluppo metafisico. Questo portarsi oltre non è, *nelle intenzioni di Heidegger*, un mero rovesciamento e capovolgimento della metafisica. In questo caso, infatti, esso sarebbe un rimanere all'interno della stessa logica a cui si oppone. Nel paragrafo 92 dei *Beiträge*, paragrafo che appartiene al capitolo sul “gioco di passaggio” dal primo all'altro inizio, leggiamo: “*Nessun contromovimento; perché tutti i contromovimenti e le controforze sono determinati per una parte essenziale anche da ciò contro cui si oppongono, sia pure nella forma di un suo rovesciamento. E perciò un contro-movimento non è mai sufficiente per una trasformazione essenziale della storia. I contro-movimenti restano impigliati nella loro stessa vittoria, e ciò vuol dire che si aggrappano a ciò che hanno vinto. Da essi non viene liberato alcun fondamento creativo, ma piuttosto negato come non necessario*”<sup>214</sup>.

Qualche anno più tardi, ne *La sentenza di Nietzsche “Dio è morto”*, parlando del fatto che Nietzsche intende la sua filosofia “come la controcorrente della metafisica”, Heidegger scrive: “Ma, in quanto semplice controcorrente, essa resta necessariamente conforme, come ogni ‘anti-’, alla natura di ciò contro cui

---

<sup>214</sup> M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., par. 92.

si volge. L'antimetafisica di Nietzsche, in quanto semplice capovolgimento della metafisica, è un irretimento nella metafisica stessa (...)"<sup>215</sup>.

L'oltrepassamento della metafisica come contro-movimento è in realtà un irretimento in quella stessa metafisica che si vorrebbe oltrepassare perché è un rimanere all'interno degli stessi rapporti fondamentali da essa istituiti, semplicemente rovesciandoli, sì che tale rovesciamento è fondamentalmente dipendente da ciò che rovescia ed è perciò a sua volta metafisico. L'oltrepassamento da Heidegger tentato è invece, nelle intenzioni di Heidegger, un "superamento della metafisica dal suo fondamento"<sup>216</sup> nel quale "deve levarsi qualcosa di completamente altro"<sup>217</sup>. In che senso l'oltrepassamento heideggeriano della metafisica è un superarla dal suo fondamento? E in che senso questo non è semplicemente un contromovimento? La risposta alla prima domanda è contenuta in quello che abbiamo detto nel paragrafo finale del secondo capitolo. Lì abbiamo mostrato che Heidegger intende testimoniare quel medesimo senso fondamentale dell'essere che la metafisica, sulla scia del primo inizio, pone alla base della sua indagine. Ma lo intende fare superando il dire metafisico per quel che di questo senso fondamentale esso non dice; per quel che di questo senso fondamentale esso lascia dimenticato. In altre parole, il superamento della metafisica dal suo fondamento è un oltrepassare la metafisica non per quello che essa dell'originario dice, ma per quello che non dice. O meglio, per quello che essa dice in quanto non è tenuto in relazione con quello che non dice e come tale è pensato in maniera astratta e unilaterale.

È questa astrattezza e unilateralità della metafisica quella che il dire dell'altro inizio si lascia alle spalle. Esso cioè si lascia alle spalle la metafisica in quanto compresa all'interno della metafisica stessa. Ma non si lascia alle spalle la metafisica in quanto tale, cioè in quanto pensiero dell'ente. Per questo non si

---

<sup>215</sup> M. Heidegger, *Holzwege* (1950), trad. it. a cura di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 2002, "La sentenza di Nietzsche 'Dio è morto'", p. 198.

<sup>216</sup> M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., par. 85.

<sup>217</sup> *Ibid.*, par. 92.

assiste ad alcun “contromovimento” che, rimanendo all’interno dell’unilateralità del punto di vista della metafisica storica, si limiti a rovesciare quel che la metafisica storica ha detto (cosa che secondo Heidegger capita in Nietzsche). Si assiste invece ad una comprensione non metafisica della metafisica in quanto pensiero dell’ente, comprensione nella quale è finalmente possibile cogliere questo pensiero dell’ente in quanto ente “nella sua essenza e mettere in gioco quest’ultima, trasformata, nella verità dell’Essere”<sup>218</sup>.

La verità dell’essere è per Heidegger la “radura per il velamento”. Nel paragrafo 226 dei *Beiträge*, come abbiamo già letto, Heidegger sostiene che la verità dell’essere “in quanto radura per il velamento” è “un progetto essenzialmente diverso dall’ $\text{ἄλυσία}$ , sebbene appartenga proprio al ricordo di essa [nella misura in cui l’altro inizio si dà nel ‘gioco di passaggio’ dal primo inizio] e questa, a sua volta, gli appartenga”. Nel terzo capitolo, citando questo passo, abbiamo lasciato non commentato il significato di quest’ultima appartenenza, il quale può ora venire in luce.

Nel contesto del paragrafo 226 l’ $\text{ἄλυσία}$  nomina già l’interpretazione metafisica della relazione tra il momento puramente escludente e il momento includente del negare originario (il paragrafo inizia infatti così: “L’ $\text{ἄλυσία}$  significa la svelatezza e lo svelato stesso. Già questo indica che lo stesso velamento è esperito solo come *ciò che va rimosso*, ciò che deve essere tolto ( $\alpha$ -”). Dicendo che l’ $\text{ἄλυσία}$  appartiene alla radura per il velamento, Heidegger dice dunque che l’interpretazione metafisica del rapporto dell’essere con l’ente appartiene all’interpretazione di quello stesso rapporto propria dell’altro inizio del pensiero. Ma in che senso Heidegger dice questo se la verità dell’essere come radura per il velamento è “un progetto essenzialmente diverso dall’ $\text{ἄλυσία}$ ”?

Certamente non nel senso che la verità dell’essere come radura per il velamento affermi che il rapporto dell’essere con l’ente sia la totale rivelazione

---

<sup>218</sup> Ibid., par. 85.

dell'essere nell'ente e come ente. Questo intendimento del rapporto dell'essere con l'ente è proprio della metafisica all'interno del suo astratto e unilaterale punto di vista. Come tale, il dire della metafisica, non vedendo l'essenziale ritrarsi dell'essere nel dar vita all'ente, interpreta tale dar vita all'ente da parte dell'essere nel senso del realizzarsi della verità dell'essere nell'ente e come ente. Nel settimo capitolo del *Nietzsche*, dedicato a “La determinazione del nichilismo secondo la storia dell'Essere”, Heidegger definisce la metafisica in quanto così unilateralmente e astrattamente intesa la metafisica nel suo “momento inautentico”, dove l'inautenticità della metafisica è per l'appunto la sua interpretazione dello svelamento dell'ente in base al “lasciar fuori il rimanere assente”<sup>219</sup> dell'essere (in base all'oblio di questa differenza dell'essere rispetto all'ente).

Ora, non è in questa inautenticità che l'ΠΙΘΩχεια in quanto intendimento metafisico della relazione dell'essere con l'ente appartiene alla verità dell'essere come radura per il velamento (questa inautenticità è anzi ciò che rimane tolto nell'oltrepassamento della metafisica storica da Heidegger compiuto). È invece come metafisica “autentica” che essa è “messa in gioco” nella verità dell'essere. In questo modo essa è “trasformata” perché viene compresa concretamente a partire dall'altro inizio del pensiero, nel quale, come sappiamo, rimane portato all'esplicito e testimoniato quel tratto del discorso sull'originario (il ritrarsi dell'essere e il suo rimanere assente rispetto allo spettacolo ontico) che invece, all'interno del punto di vista della metafisica è dimenticato e non colto come tale (sì che quel punto di vista è astratto, ossia separato dal rimanere assente dell'essere – è un lasciar fuori dal contenuto che appare il rimanere assente dell'essere, cioè il suo apparire come irriducibile all'ente).

---

<sup>219</sup> M. Heidegger, *Nietzsche* (1961), trad. it. a cura di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano, 2000, p. 835.

Nella sua autenticità, cioè nella sua comprensione concreta (la quale “non lascia fuori il rimaner assente dell’essere”<sup>220</sup>) la metafisica si mostra in quanto tale, ossia in quanto ciò che ad essa compete essenzialmente come pensiero che si prende cura dell’ente. Ebbene, in che senso la metafisica in quanto tale appartiene alla verità dell’essere?

Sempre nel settimo capitolo del *Nietzsche* Heidegger scrive che “*la metafisica è in quanto tale il nichilismo autentico*”<sup>221</sup>, e subito dopo però aggiunge: “L’esperienza or ora indicata dell’essenza nichilistica della metafisica non basta ancora per pensare l’essenza autentica della metafisica in modo ad essa conforme. Ciò richiede prima che noi esperiamo l’essenza della metafisica partendo dall’essere stesso”<sup>222</sup>. La metafisica in quanto tale è il nichilismo autentico perché come pensiero dell’ente lascia impensato l’essere, sì che dell’essere stesso ne è Niente. Sennonché, “per pensare l’essenza autentica della metafisica”, si deve comprendere tale essenza “partendo dall’essere stesso”; si deve cioè comprendere che l’essere Ni-ente, ossia il non essere al modo dell’ente, è l’essere stesso nel suo permanere essenziale: “*L’essenza del nichilismo autentico è l’essere stesso nel rimaner assente della svelatezza, la quale, in quanto sua, è Esso stesso e determina, nel rimanere assente, il suo ‘è’*”<sup>223</sup>.

L’essere, sappiamo, è nel rimaner assente, nel ritrarsi dall’ente: “il rimanere assente dell’essere in quanto tale è l’essere stesso”<sup>224</sup>. In quanto tale, esso è la pura Differenza, in nessun modo differente e così perfettamente identica, di cui Heidegger parla in *Identità e differenza*. Ma esso è tale ritrarsi proprio nel dar vita all’ente, nell’apertura del pensiero metafisico in quanto tale, il quale si prende cura dell’ente che sta nella radura ed è così svelato. Che nel pensiero metafisico in quanto tale l’essere rimanga impensato non è dunque cosa che

---

<sup>220</sup> Ibid., p. 836.

<sup>221</sup> Ibid., p. 822.

<sup>222</sup> loc. cit.

<sup>223</sup> Ibid., p. 826.

<sup>224</sup> Ibid., p. 824.

dipenda dalla manchevolezza del pensiero metafisico in quanto pensiero dell'ente: "l'impensato non scaturisce da un pensiero che tralascia qualcosa"<sup>225</sup>, ma dall'essere stesso (mentre è "opera del pensiero umano"<sup>226</sup> il lasciar fuori questo rimanere assente dell'essere, ossia l'accadimento inautentico della metafisica). Non è perché il pensiero metafisico tralascia di pensarlo che l'essere non viene pensato in esso; è perché l'essere è essenzialmente nel non essere al modo dell'ente che all'interno del pensiero metafisico dell'ente in quanto ente esso non viene pensato: "L'essere stesso rimane impensato nella metafisica in quanto tale. Ciò vuol dire ora: l'essere stesso rimane assente e come tale rimanere assente è essenzialmente"<sup>227</sup>.

L'essere è essenzialmente nel rimanere assente che si dà con l'apertura della manifestazione metafisica dell'ente in quanto ente. L'essere come ritrarsi dall'ente (solo così l'essere è davvero) è nell'accadimento dell'apparire dell'ente in quanto tale, apparire in cui consiste la metafisica autentica. In questo senso nel paragrafo 226 dei *Beiträge* Heidegger afferma che l'ἄληθεια, in quanto metafisica autentica, appartiene alla verità dell'essere, in quanto radura per il velamento. L'ἀλήθεια appartiene alla verità dell'essere perché la vocazione all'ente che dell'essere l'ἀλήθεια mette in luce è essenziale all'essere proprio per essere essenzialmente nel ritrarsi dall'ente: radura *per* il velamento.

## 2. "(MAI) L'ESSERE È ESSENZIALMENTE SENZA L'ENTE"

Nelle intenzioni di Heidegger, l'altro inizio oltrepassa davvero lo sviluppo metafisico del primo inizio perché non lo rovescia semplicemente, ma lo comprende nella sua verità. Per questo, nell'oltrepassare la metafisica, l'altro inizio non abbandona affatto la vocazione al rilucere nell'ente che la metafisica

---

<sup>225</sup> loc. cit.

<sup>226</sup> Ibid., p. 835.

<sup>227</sup> Ibid., p. 825.



mette in evidenza nella sua indagine sui caratteri dell'originario. *Col venir meno dell'occultamento dell'irriducibilità dell'essere all'ente, non viene meno la propensione dell'essere a destinarsi all'ente. Viene meno invece l'unilaterale considerazione di questa propensione, per cui essa viene intesa come il realizzarsi della semantica fondamentale dell'essere nell'ente e come ente.*

Ora, però, che cosa vuol propriamente dire che la comprensione concreta della metafisica non fa venir meno la vocazione all'ente da parte dell'essere? Vuol dire che essa, *nel momento in cui porta alla luce che l'essere è essenzialmente indipendente dall'ente per la natura del suo significare, tiene insieme fermo che questo significare è costitutivamente portato a semantizzarsi in riferimento all'ente, sì che l'essere è insieme e originariamente un esser e un non essere indipendente rispetto all'ente.* Ma questo significa che, nel momento in cui, con l'*Ereignis*, la comprensione concreta della metafisica porta alla superficie il costituirsi della semantica dell'essere indipendentemente dall'ente e mantiene insieme la vocazione dell'essere alla manifestazione ontica, cioè il suo pendere verso l'ente, come costitutiva di quella stessa semantica, quel che propriamente essa porta in luce è che la struttura dei due momenti del negare pensata secondo la logica parmenidea richiede insieme che si pensi l'eccedenza e la non eccedenza della negazione assolutamente escludente rispetto alla negazione includente. *Richiede cioè che si pensi un intreccio semantico di opposti (l'eccedenza e la non eccedenza) e ad esso si intreccia nella sua significanza.*

Tutto ciò è da Heidegger solo sfiorato quando egli nei *Beiträge* parla della "vibrazione" dell'essere. Ma, l'abbiamo mostrato nel terzo capitolo, egli indietreggia di fronte a quel che la nozione di vibrazione comporta. L'indietreggiare, abbiamo detto, è dovuto al permanere di Heidegger all'interno della convinzione che il senso fondamentale dell'essere stia nel suo negare assolutamente l'altro da sé. È sulla base di questo senso del negare che egli opera l'oltrepassamento della metafisica (che, come sappiamo, è per

Heidgger reso necessario dal fatto che la metafisica non riesce ad esserle fedele) ed è per la volontà di rimanere al suo interno che egli indietreggia di fronte alla vibrazione dell'essere e la occulta.

Possiamo a questo punto precisare ulteriormente in che consiste questo occultamento. Che cosa viene occultato?

La vibrazione dell'essere è data dal riconoscimento che all'essere è essenziale insieme l'eccedenza e la non eccedenza semantica rispetto all'ente. Ora, poiché l'oltrepassamento della metafisica da Heidegger tentato è operato proprio sulla base del venire alla luce dell'eccedenza dell'essere rispetto all'ente, quel che nel ritrarsi di Heidegger dalla vibrazione dell'essere a cui il suo discorso conduce è occultato è l'altro lato della vibrazione stessa: la non eccedenza dell'essere rispetto all'ente. All'interno del discorso di Heidegger, cioè, occultare la vibrazione non può significare occultare l'eccedenza semantica dell'essere rispetto all'ente – l'esplicita considerazione di questa eccedenza essendo anzi ciò su cui si basa il suo oltrepassamento della metafisica; significa piuttosto occultare l'essenzialità dell'ente per la costituzione semantica dell'essere. Ciò non vuol dire che Heidegger non veda che l'essere è sempre dando vita all'ente: la verità dell'essere può infatti essere radura per il velamento solo se l'essere è inteso come sempre concedente – *das Gewährende*. Significa invece che *occulta il fatto che proprio per questo motivo la sua semantica non può essere tenuta ferma semplicemente in base alla sua eccedenza rispetto all'ente*.

Nell'edizione del 1943 di *Che cos'è metafisica?* viene aggiunto un Poscritto. Nelle prime battute, cercando di precisare che l'esser Niente dell'essere non va inteso come una "mera nientità"<sup>228</sup>, ma come "la vastità di ciò che dà ad ogni ente la garanzia [*Gawähr*] di essere", Heidegger scrive: "Senza l'essere, la cui essenza abissale, ma non ancora dispiegata, ci è destinata dal Niente nell'angoscia essenziale, ogni ente resterebbe privo di essere. Ma, daccapo, anche questa privazione, in quanto abbandono dell'essere, non è un Niente

---

<sup>228</sup> M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 75.

nullo, se è vero che appartiene alla verità dell'essere che sì l'essere è essenzialmente [*west*] senza l'ente, e che mai invece un ente è [*ist*] senza l'essere"<sup>229</sup>.

Nella sua copia del testo egli annota che "l'essere in quanto essere è l'*Ereignis* che precede la differenza, e perciò è *senza* l'ente"<sup>230</sup>. L'essere in quanto essere è l'essere nella sua semantica fondamentale, quella semantica che si costituisce indipendentemente dall'ente. Essa "precede la differenza" nel senso che regge l'apertura dei differenti e come tale "è senza l'ente", vale a dire ha una costituzione semantica che non dipende dall'ente ma è al contrario presupposta dall'articolarsi di quest'ultimo.

Nell'edizione del 1949, come noto, l'affermazione "sì l'essere è senza l'ente" viene però sostituita da quella opposta: "mai l'essere è senza l'ente"<sup>231</sup>. Sembra dunque che Heidegger vada qui in una direzione completamente diversa da quella da noi prima prospettata e secondo la quale egli occulta l'essenzialità del destinarsi dell'essere all'ente per il costituirsi della semantica dell'essere stesso. Sembra infatti che, sostituendo l'affermazione che l'essere nella sua semantica fondamentale è senza l'ente con l'affermazione che esso non è mai senza l'ente, egli non occulti affatto quella essenzialità, ma la metta in primo piano. In realtà, però, proprio questa sostituzione conferma la nostra tesi. Vediamo di capire perché.

Nella copia della sua edizione del 1949 del "Poscritto" Heidegger, riferendosi all'affermazione presente nel 1943 secondo la quale l'essere è senza l'ente, scrive: "anticipazione fatta dalla prospettiva dell'essere [*Seyn*] in quanto *Ereignis*, ma lì (nella quarta edizione [quella del 1943]) non comprensibile"<sup>232</sup>. L'annotazione spiega il motivo della sostituzione. Essa avviene perché quel che nell'edizione del 1943 si dice non è lì comprensibile, *non perché quel che lì si dice non sia da tener fermo*. Non è lì comprensibile perché nel contesto del

---

<sup>229</sup> Ibid., p. 76.

<sup>230</sup> loc. cit.

<sup>231</sup> loc. cit.

<sup>232</sup> loc. cit.

brano in cui compare si sta parlando della natura concedente dell'essere, e non si sta quindi parlando dell'essere "dalla prospettiva" della sua semantica fondamentale considerata per sé (nella sua indipendenza rispetto all'ente); ma è da tener fermo perché l'essere che ha questa natura concedente è essenzialmente secondo una semantica che non dipende dall'ente ma ne regge lo sviluppo.

Il punto però è precisamente questo. Tenendo fermo che l'essere in quanto tale è essenzialmente senza l'ente pur vedendo che esso è "nella misura di un passaggio verso l'ente", Heidegger occulta precisamente il significato di questa vocazione all'ente; ne occulta la costitutività in rapporto al darsi della semantica fondamentale dell'essere e lascia così quest'ultima solo come indipendente rispetto all'ente. In questo modo egli indietreggia dalla vibrazione dell'essere. Non indietreggia cioè perché nega il destinarsi essenziale dell'essere all'ente, *ma perché di questo destinarsi occulta l'essenzialità in ordine al costituirsi della significanza dell'essere*, la quale viene così tenuta ferma come costituita indipendentemente dal dar vita all'ente proprio mentre si afferma l'essenzialità di questo stesso dar vita. Egli finisce così per intendere l'essenzialità del riferimento all'ente a partire dall'essere pensato come indipendente e quindi irriducibile all'ente, e per concludere che dunque l'essere è essenzialmente nel ritrarsi dall'ente (ma come può quel che è *nel* ritrarsi essere "prima" di questo ritrarsi?)<sup>233</sup>.

---

<sup>233</sup> Sulla differenza di formulazione tra le due edizioni del *Nachwort* a *Che cos'è metafisica?* sono state date diverse interpretazioni dalla critica. A parte quella di Löwith, che in *Heidegger Denker in dürftiger Zeit* banalmente propende per il mero contraddirsi di Heidegger, le altre cercano tutte di rendere le due versioni compatibili. Prendiamo in considerazione le tre seguenti.

Müller, che è stato il primo a occuparsene, in *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart* sostiene che le due formulazioni sono compatibili perché si deve distinguere tra l'essere come termine della relazione di differenza con l'ente e l'essere che sta all'origine di questa differenza – l'essere assolutamente semplice –, che come tale è senza l'ente (il primo è l'essere dell'ente, che Heidegger chiama *Sein*, l'altro l'essere in quanto tale, che Heidegger chiama *Seyn*).

Schulz (si veda la riguardo *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers*) ha cercato di risolvere il contrasto riportandosi al rapporto essere-esserci e affermando che le due versioni in realtà dicono lo stesso, mettendo prima l'accento sul fatto che l'essere in

È a partire da questo occultamento del significato proprio del riferimento all'ente da parte dell'essere che l'essere può apparire ad Heidegger come il "possibile", *das Mögliche*. Nel paragrafo 267 dei *Beiträge* (che fa parte del capitolo intitolato "L'Essere", capitolo nel quale, come abbiamo detto, Heidegger già indietreggia dalla nozione di vibrazione) si legge che "l'Essere, nel pensiero dell'altro inizio, va pensato nella forma del possibile"<sup>234</sup>. Il significato di questa possibilità viene precisato in questi termini: "Il fatto che l'essere sia e non diventi perciò un ente si esprime nella maniera più netta in quanto segue: l'Essere è la possibilità, ciò che non è mai lì presente, eppure, nel rifiuto mediante l'*Ereignis*, sempre concede e nega"<sup>235</sup>.

L'essere è il possibile perché nella sua indipendenza dall'ente all'ente riferita è ciò che *può* sull'ente e che così potendo *lo fa essere*. Nella *Lettera sull'umanismo* Heidegger scrive: "È il potere del voler bene [*Mögen*] ciò in forza di cui qualcosa può essere. Questo potere è il 'possibile' autentico [*das eigentlich 'Mögliche'*], quello la cui essenza sta nel voler bene"<sup>236</sup> e quindi nel far essere l'ente concedendogli lo spazio. "L'essere, come ciò che vuole bene e che può [*das Vermögend-Mögende*], è il 'possibile' [*das 'Mögliche'*]"<sup>237</sup>.

---

quanto non è in potere dell'esserci è senza di esso, e poi sul fatto che l'essere, che non è in potere dell'esserci, è in rapporto all'esserci e alla sua comprensione.

Vitiello, in *Dialettica ed ermeneutica: Hegel e Heidegger*, ha cercato di mostrare, approfondendo la soluzione di Müller, che nel passaggio dalla prima alla seconda versione Heidegger, analogamente a quel che per Vitiello succede nella concezione hegeliana dell'essenza, espone il passaggio dal primo momento della negatività dell'essere, il puro Non in cui l'essere consiste in quanto perfettamente permanente in sé (*das Währende*) e non mai tramontante, al secondo momento, quello in cui il puro durare è visto durare solo concedendo il suo essere all'ente (*das Gewährende*).

Come si vede, in tutte queste interpretazioni rimane però non colto proprio il punto decisivo sul quale nel testo ci siamo soffermati. E cioè che nella compatibilità tra le due versioni, nel pensare l'una tenendo ferma l'altra, si nasconde l'occultamento della vibrazione dell'essere nel suo essere insieme semanticamente indipendente e di-pendente dall'ente. Queste interpretazioni condividono con Heidegger il medesimo occultamento e per questo lo lasciano occultato.

<sup>234</sup> M. Heidegger, *Contribuiti alla filosofia*, cit., par. 267.

<sup>235</sup> loc. cit.

<sup>236</sup> M. Heidegger, *Brief über den "Humanismus"* (1949), trad. it. a cura di F. Volpi, *Lettera sull' "umanismo"*, Adelphi, Milano, 1998, p. 36.

<sup>237</sup> loc. cit.

Il riferimento dell'essere all'ente è sotto il segno del possibile perché l'essere fa essere l'ente rimanendo altro da esso. L'essere è concedendo, senza per questo lasciarsi fagocitare dall'ente al quale concede di essere. Esso è essenzialmente libero in questo concedere (di una libertà che sta tutta nella sua radicale indipendenza semantica rispetto all'ente) e in questo senso è il potere del possibile.

Che peraltro l'essere appaia come possibilità a partire dall'indietreggiare di Heidegger rispetto alla vibrazione significa che è a partire da questo indietreggiare che è correttamente impostabile, al di là di quel che Heidegger stesso ritiene di dover dire, il rapporto tra il "Mögliche" heideggeriano e il tema del possibile nella tradizione neoplatonica e nell'ultimo Schelling (la cui teorizzazione dell'essere come *Mögen* è un momento emergente del neoplatonismo stesso).

Non è comunque questo il luogo per svolgere concretamente il problema di questo rapporto. Esso va al di là dei limiti che qui ci siamo posti. Non va invece al di là di essi mostrare, come faremo nel paragrafo conclusivo, che per questo indietreggiare dalla vibrazione dell'essere e dall'intreccio semantico che la costituisce anche l'altro inizio a cui Heidegger vuole dar vita è un ribaltamento della metafisica e dunque un rimanerne all'interno.

### 3. L'ALTRO INIZIO È UN "IRRETIMENTO NELLA METAFISICA STESSA".

#### IL NAUFRAGIO DI HEIDEGGER

Nel primo paragrafo di questo capitolo è venuto in luce che per Heidegger l'oltrepassamento della metafisica in cui l'altro inizio del pensiero consiste è un autentico oltrepassare perché, al contrario di quel che accade in Nietzsche, non si limita a rovesciare la metafisica storica ma la supera dal suo fondamento e così la comprende in sé. Nel secondo paragrafo abbiamo però visto che indietreggiando rispetto al centro dell'*Ereignis*, Heidegger occulta

l'essenzialità del riferimento dell'essere all'ente per il costituirsi della significanza dell'essere stesso.

Ora, *questo occultamento è in realtà speculare a quello che lo sviluppo metafisico del primo inizio opera nei confronti del ritrarsi dell'essere*. Mentre infatti, nel considerare la natura della relazione dell'essere (il momento assolutamente escludente del negare originario) con l'ente (il momento includente), la metafisica storica occulta, agli occhi di Heidegger, il celarsi dell'essere, occulta cioè quell'essenziale indipendenza rispetto all'ente che l'altro inizio pone in vista, l'altro inizio, d'altro canto, pensando l'*Ereignis* come radura per il velamento e indietreggiando dinnanzi all'*Erzitterung*, occulta invece proprio il non ritrarsi dell'essere, occulta cioè quell'essenziale dipendenza semantica verso l'ente che la metafisica mette in evidenza. Per quel primo occultare, il primo inizio nel suo sviluppo metafisico finisce per vedere solo che il destinarsi all'ente e alla sua articolazione è essenziale alla semantica dell'essere e per interpretare così la relazione dell'essere con l'ente come l'entificarsi dell'essere; per quell'altro occultare, l'altro inizio finisce invece per vedere solo il velarsi dell'essere e per interpretare così la relazione dell'essere con l'ente come il darsi dell'essere nel ritrarsi dall'ente.

Questo però significa che l'altro inizio, al contrario di quel che Heidegger ritiene, è un mero rovesciamento dell'unilateralità ed astrattezza del primo inizio e del suo sviluppo metafisico e che come tale esso è un "irritamento nella metafisica stessa". È un tale irritamento perché è lo stesso occultamento dell'intreccio semantico degli opposti. Se la metafisica storica, in quanto occultante l'essenzialità del ritrarsi dell'essere per il costituirsi della sua significanza, finisce per mettere in evidenza solo la sua vocazione all'ente senza porre quest'ultima in relazione a quel ritrarsi, in modo speculare, l'altro inizio, in quanto occultante l'essenzialità della vocazione all'ente per il costituirsi della semantica dell'essere, finisce per mettere in evidenza solo il suo ritrarsi senza metterlo in relazione al suo essenziale esporsi.

Tanto la metafisica, quanto l'altro inizio si mettono così nelle condizioni di non vedere quell'intreccio di opposti a cui rinvia la relazione tra il momento escludente e il momento includente del negare pensata secondo la logica parmenidea. Il tentativo heideggeriano di oltrepassare la metafisica si impiglia cioè nella stessa incapacità della metafisica di vedere che lo strutturarsi dei momenti della negazione originaria pensati in base alla decisione di Parmenide di separare l'escludere dall'includere (decisione che non ha nulla di arbitrario, e che è l'essenza di ogni decidere) è strutturalmente legato allo strutturarsi di quei momenti nel loro intrecciarsi.

Dall'interno della logica parmenidea della separazione Heidegger si spinge fino al punto estremo di vedere la vibrazione dell'essere come "la più velata essenza" dell'*Ereignis*. Egli però, proprio perché rimane all'interno della logica parmenidea del non intreccio, non mette a tema la vibrazione come tale e non porta all'esplicito l'intreccio semantico che la costituisce. Per questo non portare all'esplicito, che, abbiamo visto nel capitolo precedente, è lo stesso non portare all'esplicito il nucleo della dialettica hegeliana (l'elemento dialettico vero e proprio), Heidegger non si porta all'interno della logica dell'intreccio e così non può vedere quel che propriamente l'*Ereignis* mostra, vale a dire che lo strutturarsi dei momenti del negare pensata secondo la logica del non intreccio di Parmenide si intreccia al loro intrecciarsi secondo la logica dell'intreccio. Che la logica del non intreccio (cioè della separazione assoluta degli opposti) si intrecci alla logica dell'intreccio non può infatti essere colto stando all'interno della logica dell'intreccio, dato che l'intreccio semantico dell'intreccio e del non intreccio è la stessa logica dell'intreccio in quanto tale.

Non portandosi all'interno di questa logica, Heidegger indietreggia di fronte al punto estremo dal suo pensiero toccato e nell'indietreggiare non riesce che a rovesciare la metafisica, cosa che è invece nelle sue intenzioni evitare. In questo rovesciamento si compie il naufragio della filosofia di Heidegger. Analogamente a quel che secondo lui accade in Schelling, Heidegger naufraga



perché quel che porta alla superficie è incomprendibile stando all'interno della logica in base alla egli svolge il suo discorso.

Al di fuori di questa logica sta l'intreccio originario degli opposti, nel quale il non intreccio che governa la metafisica è già da sempre oltrepassato, perché già da sempre incluso.

## BIBLIOGRAFIA

Opere di M. Heidegger:

*Sein und Zeit* (1927), trad. it. a cura di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi & C., Milano, 1976

*Was ist Metaphysik?* (1929), trad. it. a cura di F. Volpi, *Che cos'è metafisica?*, Adelphi, Milano, 2001

*Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), trad.it. a cura di M. E. Reina e riveduta da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari, 1999

*Brief über den "Humanismus"* (1949), trad. it. a cura di F. Volpi, *Lettera sull' "umanismo"*, Adelphi, Milano, 1998

*Holzwege* (1950), trad. it. a cura di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 2002

*Vorträge und Aufsätze* (1957), trad. it. a cura di G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia Editore, Milano, 1976

*Der Satz vom Grund* (1957), trad. it. a cura di G. Gurisatti e F. Volpi, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano, 1991

*Identität und Differenz* (1957), trad. it. a cura di U. M. Ugazio, *Identità e differenza*, "aut aut", 187-188, 1982

*Nietzsche* (1961), trad. it. a cura di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano, 2000

*Einführung in die Metaphysik* (1966), trad. it. a cura di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Mursia Editore, Milano, 1990

*Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* (1971), trad. it. a cura di C. Tatasciore, *Schelling*, Guida, Napoli, 1998

*Heraklit* (1979), trad. it. a cura di F. Camera, *Eraclito*, Mursia Editore, Milano, 1993

*Parmenides* (1982), trad. it. a cura di G. Gurisatti, *Parmenide*, Adelphi, Milano, 1999

*Die Metaphysik des Deutschen Idealismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991

*Platon: Sophistes*, Marburger Vorlesung, WS 1924/25, HGA XIX, Klostermann, Frankfurt am Main, 1992

*Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997

*Hegels Phänomenologie des Geistes*, trad. it. a cura di S. Caianiello, *La Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Guida, Napoli, 2000

Opere di G.W.F. Hegel:

*Sämtliche Werke* (1927), Bd. XVII, trad. it. a cura di A. Codignola e G. Sanna, *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze

*Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie, in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts* (1801), trad. it. a cura di R. Bodei, *Primi scritti critici*, Mursia Editore, Milano, 1990

*Wissenschaft der Logik* (1812-1816), trad. it a cura di A. Moni rivista da C. Cesa, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari, 1999

Opere di F.W.J Schelling:

*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), trad. it. a cura di S. Drago Del Boca, *Ricerche filosofiche*, in F. W. J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Mursia Editore, Milano, 1990

*Sämtliche Werke* (1856-1861), Bd. X, pp. 1-200, trad it. a cura di G. Durante, *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna*, Laterza, Roma-Bari, 1996

Altri scritti:

G. Agamben, \*Se. L'Assoluto e l'Ereignis\*, "aut-aut", n.187-188, 1982, pp. 39-58

M. Botola, *Verità ed interpretazione nello Heidegger di Essere e tempo*, Edizioni di Filosofia, Torino, 1983

H. Boeder, *Zwielicht der Moderne*, "Philosophische Rundschau", 38, 1991, pp. 275-285

G.L. Bruns, *Heidegger's Estrangements. Language, Truth and Poetry in the Later Writings*, Yale University Press, New Haven, 1989

M. Cacciari, *Dell'Inizio*, Adelphi, Milano, 1990

M. Cacciari, *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano, 2004

F. Chiereghin, *Essere e verità. Note a Logik. Die Frage nach der Wahrheit di Heidegger*, Verifiche, Trento, 1984

F. Chiereghin, *Tempo e storia. Aristotele, Hegel, Heidegger*, Il Poligrafo, Padova, 2000

G. Chiurazzi *Hegel, Heidegger e la grammatica dell'essere*, Laterza, Roma-Bari, 1996

J. Collins, *The Existentialist*, Regnery, Chicago, 1963

J. F. Courtine, *Les traces e le passage du Dieu dans les "Beiträg zur Philosophie" de Martin Heidegger*, "Archivio di Filosofia", 62, 1994, pp. 16-31

V. Costa, *La verità del mondo: giudizio e teoria del significato in Heidegger*, Vita e Pensiero, Milano, 2003

- A. Cover, *Essere e negatività. Heidegger e la "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, Verifiche, Trento, 2000
- A. D'Angelo, "Svolta" e "Attualità" in Heidegger. Alcune considerazioni sui "Beiträge zur Philosophie" e su "Die Kehre", "La Cultura", 30, 1992, pp. 217-246
- A. Denker, *Fichtes Wissenschaftslehre und die philosophischen Anfänge Heideggers*, "Fichte-Studien", 13, 1997, pp. 35-49
- C-E. de Saint German, *L'avènement de la vérité. Hegel, Kant, Heidegger*, L'Harmattan, Paris, 2003
- M. Donà, *Aporia del fondamento*, La Città del Sole, 2000
- P. Emad, *The Echo of Being in "Beiträge zur Philosophie" – Der Anknall: Directives for its interpretation*, "Heidegger Studies", 7, 1991, pp. 15-35
- C. Esposito, *Libertà dell'uomo e necessità dell'essere*, Ecumenica editrice, Bari, 1988
- C. Esposito, *Linguaggio, trascendenza, verità. Una questione heideggeriana*, in AA. VV., *Linguaggio, persuasione, verità*, CEDAM, Padova, 1984
- C. Esposito, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, Levante, Bari, 1992;
- E. Forcellino, *Donazione e ricusa. Nota sulla negatività dell'essere e il cenno dell'ultimo dio nei Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis) di Heidegger*, in R. Bruno-F. Pellicchia (a cura di), *Nichilismo e redenzione*, Franco Angeli, Milano, 2003
- H. G. Gadamer, *Hegels Dialektik – Fünf hermeneutische Studien* (1971), trad. it. a cura di R. Dottori, *La dialettica di Hegel*, Marietti, Genova, 1996
- G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana* (1913), Sansoni, Firenze, 1954
- F. Gianfreda, *L'accadere della verità. Seyn e Da-Sein nei Beiträge zur Philosophie di Martin Heidegger*, Edizioni Studium, Roma, 2007
- A. Giordani, *Il problema della verità: Heidegger vs Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 2001

- G. Giorgio, *Il dio ultimo come origine della verità: saggio sul pensiero di Martin Heidegger*, Devoniare, Roma, 1998
- J. Greisch, *La parole d'origine, l'origine de la parole. Logique et sigétique dans les "Beiträge zur Philosophie"*, "Rue Descartes", 1-2, 1991, pp. 192-212
- A. Grieder, *Essential thinking: reflections on Heidegger's "Beiträge zur Philosophie"*, "Journal of the British Society of Phenomenology", 23, 1992, pp. 240-25
- D. Köhler, *Die Einbildungskraft und das Schematismusproblem: Kant – Fichte – Heidegger*, "Fichte-Studien", 13, 1997, pp. 19-34
- G. Kovacs, *The leap (der Sprung) for Being in Heidegger's Beiträge zur Philosophie*, "Man and World", 25, 1992, pp. 39-59
- G. Kovacs, *An Invitation to think through and with Heidegger's Beiträge zur Philosophie*, "Heidegger Studies", XII, 1996
- T. Langan, *The Meaning of Heidegger: a critical study of an existentialist phenomenology*, Columbia University Press, New York and London, 1961
- A. Le Moli, *Heidegger e Platone. Essere, relazione, differenza, Vita e Pensiero*, Milano, 2002
- H. Helting, *A-letheia-Etymologien vor Heidegger im Vergleich mit einigen Phasen der A-letheia-Auslegung bei Heidegger*, "Heidegger Studies", 13, 1997, pp. 93-107
- D.R. Law, *Negative theology in Heidegger's Beiträge zur Philosophie*, "International Journal for Philosophy of Religion", XLVIII, 2000, pp. 139-156
- K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche (1941)*, trad. it. a cura di G. Colli, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino, 1994
- K. Löwith, *Heidegger Denker in dürftiger Zeit (1960)*, trad. it. a cura di C. Cases e A. Mazzone, *Saggi su Heidegger*, Einaudi, Torino, 1966
- L. Lugarini, *Hegel e Heidegger. Divergenze e consonanze*, Guerini Associati, Milano, 2004
- A. Magris, *I concetti fondamentali dei "Beiträge" di Heidegger*, "Annuario filosofico", 8, 1992, pp. 229-268

- D. Marconi, *Contradiction and the Language of Hegel's Dialectic: a Study of the Science of Logic*, University Microfilms International, Pittsburgh, 1980
- W. Marx, *Heidegger und die Tradition* (1971), Meiner, Hamburg, 1980
- M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Kerle, Heidelberg, 1949
- J. L. Nancy, *Hegel. L'inquiétude du négatif* (1997), trad. it. a cura di A. Moscati, *Hegel. L'inquietudine del negativo*, Cronopio, Napoli, 1998
- L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino, 1995
- O. Pöggler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg i. Br., 1983
- C. Resta, *Il luogo e le vie. Geografia del pensiero in Martin Heidegger*, Franco Angeli, Milano, 1996
- W.J. Richards con *Heidegger: through Phenomenology to Thought*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1960
- W. J. Richardson, *Dasein and the Ground of Negativity. A Note on the Fourth Movement in the Beiträge-Symphony*, "Heidegger Studies", 9, 1993, pp. 35-5
- M. Ruggenini, *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete 'inattuale' dell'epoca presente*, Bulzoni, Roma, 1978
- M. Ruggenini, *Il discorso dell'altro*, Il Saggiatore, Milano, 1996
- M. Ruggenini, "Veritas" e "ΠΙΟQEIA". *La Grecia, Roma e l'origine della metafisica cristiano-medievale*, in C. Esposito-P. Porro (a cura di), *Heidegger e i medievali*, Atti del Colloquio internazionale di Cassino, numero speciale di "Quaestio. Annuario di storia della metafisica", I, 2001, pp. 83-112
- G. Sasso, *Essere e negazione*, Morano, Napoli, 1987
- L. Samonà, *Heidegger. Dialettica e svolta*, L'Epos, Palermo, 1990
- C.E. Scott et al. (a cura di), *Companion to Heidegger's "Contributions to Philosophy"*, Indiana University Press, Bloomington, 2001
- S.H. Shin, *Wahrheitsfrage und Kehre bei M. Heidegger*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1993

- D.J. Schmidt, *The ubiquity of the Finite: Hegel, Heidegger and the entitlements of philosophy*, The MIT Press, Cambridge, 1988
- G. Schmitt, *The concept of Being in Hegel and Heidegger*, Bouvier, Bonn, 1977
- W. Schulz, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers*, in Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks, hrsg. von O. Pöggeler, Köln, Berlin, 1970, pp. 95-139
- R. Schürmann, *Martin Heidegger: "Beiträge zur Philosophie"*, "Annuaire philosophique" 1988-89, Paris, 1989, pp. 107-130
- A. Schwan, *Heideggers "Beiträge zur Philosophie" und die Politik*, "Zeitschrift für philosophische Forschung", 43, 1989, pp. 593-617
- E. Severino, *La struttura originaria* (1958), Adelphi, Milano, 1981
- E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano, 1994
- E. Severino, *Tautótes*, Adelphi, Milano, 1995
- B. Spaventa, *Logica e metafisica* (1867), Laterza, Bari, 1911
- C. Strube, *Heideggers Wende zum Deutschen Idealismus. Die Interpretation der Wissenschaftslehre von 1794*, "Fichte-Studien", 13, 1997, pp. 51-64
- G. Strummiello, *L'altro inizio del pensiero. I "Beiträge zur Philosophie" di Martin Heidegger*, Levante, Bari, 1995
- John A. Taber, *Transformative Philosophy. A Study of Sankara, Fichte and Heidegger*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1983
- N. Tertullian, *Histoire de l'être et révolution politique. Reflexions sur un ouvrage postume de Heidegger*, "La Cultura", 28, 1990, pp. 370-391
- E. Tugendhat, *Heideggers Idee von Wahrheit* (1969), trad. it. *L'idea heideggeriana di verità*, in AA. VV., *M. Heidegger. Ontologia, fenomenologia, verità*, LED, Milano, 1995, pp. 313-327
- J. Van der Meulen, *Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch*, Verlag Anton Hain, Meisenheim a. Glan, 1953



G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Edizioni di Filosofia, Torino, 1963

V. Vitiello, *Dialettica ed ermeneutica: Hegel e Heidegger*, Guida Editori, Napoli, 1979

V. Vitiello (a cura di), *I "Beiträge zur Philosophie"*, "aut aut", 248-249, 1992

V. Vitiello, *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità. Dalla Überwindung der Metaphysik alla Daseinanalyse*, Argalia, Urbino, 1976

F.W. von Hermann, *Wahrheit, Freiheit, Geschichte: eine systematische Untersuchung zu Heideggers Schrift "Von Wesen der Wahrheit"*, Klostermann, Frankfurt am Main, 2002

J. Yorikawa, *Das System der Philosophie und das Nichts: Studien zu Hegel, Schelling und Heidegger*, Alber, Freiburg, 2005

M. Zanatta, *Identità, logos e verità. Saggio su Heidegger*, Japadre, L'Aquila, 1990