



ἘΠΕΚΕΙΝΑ

International Journal of Ontology
History and Critics

ROBERTO TERZI

Ontologia, metaontologia e problema del mondo in Heidegger

EPEKEINA, vol. 2, n. 1 (2013), pp. 83-114

Hermeneutical and Phenomenological Ontology

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.epkn.v2i1.35

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA
PALERMO (ITALY)

www.ricercafilosofica.it/epekeina



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

Ontologia, metaontologia e problema del mondo in Heidegger

Roberto Terzi

1. Affermazione e limitazione dell'ontologia: Heidegger alla fine degli anni Venti

La pubblicazione progressiva dei diversi testi di Heidegger nella *Gesamtausgabe* ha permesso di arricchire la nostra immagine della sua opera da numerosi punti di vista – di arricchirla, ma anche di correggerla rispetto ad associazioni troppo schematiche o lineari, talvolta rispetto anche all'auto-interpretazione lasciataci dallo stesso Heidegger. È il caso del ruolo del concetto di ontologia e della questione dell'essere, a cui resta indissolubilmente associato il nome di Heidegger. È stato del resto lo stesso Heidegger a voler presentare il proprio cammino di pensiero come incessantemente guidato, fin dalla precoce lettura del trattato di Brentano su Aristotele nel 1907, dalla sola *Seinsfrage*. I testi successivi alla «svolta» e pubblicati in vita rivelavano già, da un lato, che a partire dagli anni Trenta il concetto di ontologia viene abbandonato in quanto troppo compromesso e quindi inadeguato a esprimere l'originalità della *Seinsfrage* rispetto alla tradizione metafisica, dall'altro lato che il primato della stessa questione dell'essere è infine limitato, negli ultimi anni, a favore del tema dell'*Ereignis*. La pubblicazione di tutti i corsi tenuti a partire dal 1919 rivela tuttavia una situazione estremamente complessa anche all'origine del percorso heideggeriano. L'imporsi del concetto di ontologia non è stato, infatti, né scontato né univoco: i primissimi corsi di Friburgo non ne fanno uso e nel corso del 1923 (intitolato, appunto, *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*) Heidegger moltiplica le precauzioni nell'impiego di questo termine, a causa delle sue ambiguità e dei fraintendimenti che può provocare.¹ L'abbandono, esplicitamente dichiarato, del concetto di ontologia deve peraltro essere retro-datato al corso del 1929-30 *I concetti*

1. Cfr. HEIDEGGER 1988, 1-3 [9-11] (per i testi di Heidegger, dove esista una traduzione italiana, indicheremo dapprima le pagine dell'edizione originale e in seguito tra parentesi le pagine della traduzione).

fondamentali della metafisica.² Inoltre, tanto nel corso del 1923 quanto nel *Natorp-Bericht* «ontologia» indica non una domanda sull'essere in generale, ma un'analisi del senso d'essere della vita effettiva: bisognerà attendere i corsi di Marburgo perché nell'opera di Heidegger emerga chiaramente la questione sul senso dell'essere in generale come prioritaria, correlata ma distinta da quella sul senso d'essere dell'ente che noi siamo.

Se ci si limitasse a questi elementi, la questione potrebbe forse essere ancora ridotta a un problema riguardante l'evoluzione cronologica del pensiero heideggeriano. Che le cose non stiano così, e che il problema non sia semplicemente «storico-evolutivo» ma di principio, è dimostrato dal fatto che «ontologia» e «questione dell'essere» si trovano delimitate nel loro primato e intrecciate al loro altro non solo ai due estremi dell'itinerario di Heidegger, ma anche al suo «centro», nel momento stesso della loro rivendicazione più potente ed esplicita: alla fine degli anni Venti, dunque immediatamente dopo la pubblicazione di *Sein und Zeit*, con il suo programma di un'«ontologia fondamentale»,³ e il corso del 1927 *I problemi fondamentali della fenomenologia*, che costituisce una vigorosa riaffermazione del ruolo della questione dell'essere. Il primato solitario dell'ontologia come questione dell'essere si trova infatti messo in discussione e inserito in una configurazione complessa in due corsi di poco successivi, su cui intendiamo soffermarci in questa sede: i *Principi metafisici della logica*⁴ del 1928 e l'*Introduzione alla filosofia*⁵ del 1928-29. L'eco di questa configurazione sarà rintracciabile ancora nei *Concetti fondamentali della metafisica* del 1929-30.

In almeno due occasioni, alla fine degli anni Venti, Heidegger sembra dunque indicare, seppur in modo problematico e piuttosto allusivo, una esplicita *delimitazione della questione dell'essere* – delimitazione che rimarrà sullo sfondo del suo pensiero e che dovrà attendere oltre venti anni per riemergere, sotto forme diverse, in superficie. Bisogna inoltre

2. Cfr. HEIDEGGER 1983, 522-523 [460-461].

3. HEIDEGGER 1993, 13 [26].

4. HEIDEGGER 1978.

5. HEIDEGGER 1996. Per questo testo segnaliamo fin d'ora che, anche se forniremo per completezza il numero di pagina della traduzione italiana esistente, scegliamo di tradurre direttamente dall'originale: tutte le citazioni dal testo sono dunque da intendersi come tradotte da noi.

segnalare fin d'ora un filo conduttore dei testi che analizzeremo: le questioni che incontreremo saranno anche, da parte a parte, questioni di «metodo». In entrambe le occasioni, infatti, ricorre insistentemente un lessico «metodologico» della svolta (*Kehre* e *kehren*), del capovolgimento (*Umschlag*), di un retro-riferimento che si esplica nel «rifluire (*zurücklaufen*)», nel «ripercuotersi (*zurückschlagen*)», nel «penetrare retrospettivamente (*zurückbohren*)». Il problema del metodo rimanda qui sia al rigore di un pensiero che deve riflettere sul proprio modo di procedere, sia al significato più originario del termine (*methodos* come composto da *metà* e *odos*: via da percorrere in direzione di un certo scopo): si tratta della necessità che la filosofia non si esaurisca in una «proposizione isolata e cieca»,⁶ ma si dispieghi nell'attraversamento di un percorso che non è esteriore rispetto ai risultati che bisogna esporre, ma è consustanziale ad essi e alla possibilità stessa di raggiungerli. È la «cosa stessa» che impone il *methodos*, la via, ovvero il metodo è qui la «cosa stessa». Ed è anche per questa ragione che bisognerà seguire da vicino e analiticamente il movimento stesso dei testi che dovremo affrontare.

I testi heideggeriani della fase 1927-30 presentano un particolare interesse da diversi punti di vista: i corsi di questi anni sono forse tra i più ricchi di analisi e di prospettive, testimoniando di un continuo approfondimento delle proprie posizioni da parte di Heidegger. Il che non è evidentemente casuale, dal momento che ci si trova in quella fase in cui *Sein und Zeit* era rimasto in sospeso e in cui Heidegger ancora forse pensava a un suo completamento. D'altra parte, bisogna forse evitare proprio il rischio ermeneutico di leggere questi testi esclusivamente sulla base della loro collocazione in una traiettoria cronologica, come «appendice» dell'ontologia fondamentale di *Essere e tempo* o come momento di passaggio tra «primo» e «secondo» Heidegger: due letture che avrebbero il comune esito di interpretare questa fase a partire da un punto di vista esterno e di privarla così apriori della sua possibile specificità. L'interesse di questi testi deriva, infatti, anche dal fatto che in essi si aprono una serie di possibilità che Heidegger sembra sondare e che non sempre verranno mantenute nello sviluppo successivo del

6. HEIDEGGER 1993, 19 [32].

suo pensiero.⁷

Proprio per questa sua ricchezza l'insieme di questo *corpus* heideggeriano è interpretabile in diverse direzioni. «Metafisica dell'esserci» è indubbiamente il «titolo» complessivo sotto cui Heidegger ha tentato di inquadrare i propri sforzi di questi anni: a differenza di quanto accadrà a partire dagli anni Trenta con il progetto di un «oltrepassamento della metafisica», Heidegger in questa fase rivendica esplicitamente e «positivamente» il termine «metafisica», nell'intento di operare una fondazione di questa nella sua possibilità e nel suo significato più autentico, in un dialogo serrato con le aporie lasciate aperte da Aristotele e con l'idea kantiana di una «metafisica naturale» presente nell'uomo. La metafisica che Heidegger intende restaurare e fondare non è, infatti, semplicemente una disciplina teorica, ma un accadimento, «l'accadimento fondamentale nell'esserci» ovvero «l'esserci stesso».⁸ Se richiameremo necessariamente alcuni elementi di questo progetto, la «metafisica dell'esserci» non sarà tuttavia il nostro tema centrale⁹; come si sarà già intuito, assumeremo qui una prospettiva determinata, che, pur appoggiandosi strettamente a quanto emerge dai testi, non coinciderà integralmente con le intenzioni espresse di Heidegger, ma tenterà di andare parzialmente contro-corrente rispetto ad esse verso le possibilità del suo testo. Il nostro interesse primario andrà così, anche in una prospettiva che va al di là del presente saggio, verso quel «problema del mondo» che il corso del 1928-29 distingue da e correla al «problema dell'essere».

2. Ontologia e metaontologia

Nel corso del 1928 Heidegger opera un primo ripensamento del senso dell'ontologia fondamentale perseguita in *Essere e tempo*, correlandola a una «metaontologia». Le pagine heideggeriane dedicate alla questione

7. Per uno sguardo complessivo sul pensiero heideggeriano alla fine degli anni Venti, con particolare riferimento alla questione del mondo, cfr. CASSINARI 2001, GREISCH 2003, JARAN 2010, SCHNELL 2005.

8. *Was ist Metaphysik?*, in HEIDEGGER 1976, 121-122 [77].

9. Per una ricostruzione tematica ed esaustiva della questione della metafisica dell'esserci, e per il confronto con la problematica aristotelica della filosofia prima a cui accenneremo in seguito, cfr. JARAN 2010.

sono tutt'altro che definitive e risoltrici rispetto allo statuto effettivo e ai compiti di ciò che viene designato come metaontologia, ma hanno il loro interesse nei problemi che fanno emergere e nello squarcio che lasciano intravedere. Per comprendere pienamente la portata della distinzione tra ontologia e metaontologia, bisogna tuttavia fare un passo indietro verso le pagine precedenti del corso, in cui Heidegger richiama il problema di *Essere e tempo* sotto forma di alcune tesi, che non si limitano in realtà a sintetizzare quanto già esposto nel testo del 1927, ma lo riconfigurano da un differente punto di vista. Si tratta delle note tesi sull'esserci neutro e sulla sua dispersione, che, non a caso, hanno attirato l'attenzione di numerosi interpreti e che ci limitiamo a richiamare brevemente. Heidegger distingue qui due livelli di considerazione dell'esserci. 1) L'esserci come tema dell'analitica esistenziale è assunto nella sua «neutralità», come è leggibile già nel nome scelto («esserci»); questa neutralità comanda che l'interpretazione di un tale ente sia condotta «prima di ogni effettiva concrezione»¹⁰ e implica, ad esempio, che l'esserci non è caratterizzato sessualmente come maschile o femminile. Questa a-sessualità e più in generale la neutralità dell'esserci non indicano tuttavia «la nullità di un'astrazione, ma precisamente la potenza dell'*origine*, che reca in sé l'interiore possibilità di ogni concreto ed effettivo essere-uomo».¹¹ In base all'impostazione dell'analitica esistenziale, la neutralità nella cui ottica è preso in considerazione l'esserci deriva dalla connessione con la questione dell'essere, dal momento che l'intento di *Essere e tempo* non è quello di fornire un'antropologia o una descrizione esaustiva dell'uomo, ma di pensare quest'ultimo a partire da e in vista di quel suo tratto privilegiato che è il rapporto all'essere. L'esser-ci è analizzato in quanto è il luogo della comprensione dell'essere e quindi del possibile sorgere della domanda su di esso: «l'analitica dell'esistenza dell'esserci [...] viene svolta con un intento ontologico-fondamentale, e unicamente con esso; di qui ricevono la loro regola l'avvio, l'esecuzione, il limite e il modo di concrezione di determinati fenomeni».¹² 2) Se l'analitica esistenziale prende in considerazione l'esserci nella sua neutralità, dall'altro lato questo

10. HEIDEGGER 1978, 171-172 [162].

11. HEIDEGGER 1978, 172 [162-163].

12. HEIDEGGER 1978, 171 [162].

si dà sempre in una concrezione effettiva, in quanto è segnato da una certa dispersione (*Zerstreuung*) o disseminazione (*Streuung*), alle quali si legano le questioni della corporeità, della sessualità, del con-essere, della molteplicità: la neutralità dell'esserci è quindi l'origine concreta, «il non-ancora dell'effettivo essere-disperso», per cui «l'esserci in generale reca in sé l'interiore possibilità della effettiva dispersione nella corporeità (*Leiblichkeit*) e, quindi, nella sessualità».¹³ Da questa dispersione effettiva dell'esserci deriva anche l'essenziale molteplicità dei suoi rapporti con gli altri enti, con gli altri esserci e con se stesso. Questo secondo livello chiama dunque in causa una serie di temi (corporeità, sessualità, dispersione) che erano assenti o marginali in *Essere e tempo*.

Questa prima sorprendente auto-interpretazione di *Sein und Zeit* apre nuove prospettive e insieme mantiene una profonda ambiguità. Rispetto al doppio livello richiamato, *da una parte* l'intenzione esplicita di Heidegger è quella di conservare un certo ordine di fondazione, tra l'esserci neutro (descritto in *Essere e tempo*) da un lato e l'ambito della dispersione dall'altro: è il primo livello che rende possibile il secondo e che è quindi preso in esame dall'analitica esistenziale. Heidegger, ad esempio, afferma molto chiaramente che ogni aspetto corporeo o sessuale del rapporto con l'altro è possibile solamente sul fondamento del carattere ontologico del con-essere in generale e rappresenta una direzione fattuale determinata nella quale questo si concretizza.¹⁴ *Dall'altra parte* l'insieme dell'argomentazione, per la sua concatenazione e per il senso stesso dei concetti utilizzati, sembra andare al di là delle intenzioni di Heidegger e del quadro nel quale avrebbe dovuto inserirsi. Perlomeno, l'introduzione di questa differenza tra l'esserci neutro e la sua dispersione pone per contraccolpo il problema di spiegare a partire dall'esserci questa dispersione stessa e in particolare la corporeità, ossia un elemento sul quale *Sein und Zeit* conservava un silenzio pressoché assoluto. Inoltre, sebbene si possa operare la distinzione dei due piani, è evidente che «questo esserci neutro non è mai l'esistente: l'esserci esiste sempre e soltanto nella sua effettiva concrezione».¹⁵ È significativo

13. HEIDEGGER 1978, 173 [163].

14. HEIDEGGER 1978, 174-175 [165].

15. HEIDEGGER 1978, 172 [163].

in questo senso che Heidegger possa utilizzare l'espressione «dispersione trascendentale»,¹⁶ che sembra suggerire che questa dispersione (nella corporeità, nei rapporti con gli altri e in una molteplicità di enti) è un carattere trascendentale e dunque originario dell'esserci stesso. Ma se questa dispersione non è un semplice «fatto» di cui l'analisi potrebbe fare a meno, se Heidegger non giunge mai a delimitarla in modo definitivo, è perché «questa dispersione trascendentale [...] si fonda su un carattere originario dell'esserci: sull'esser-gettato»,¹⁷ perché si tratta della «dispersione essenzialmente gettata»¹⁸: essa si radica dunque nella fatticità (*Faktizität*), cioè un carattere essenziale dell'esserci, che, distinguendolo più di altri dalla soggettività tradizionale, non potrebbe essere introdotto, con le sue implicazioni, in un secondo momento, appartenendo già sempre all'esserci come momento strutturale della cura. La fatticità confonde pertanto le distinzioni e i limiti che si era cercato di tracciare, rimettendo l'esserci all'evento del suo essere disperso nel corpo e nel mondo.

Si possono provvisoriamente fissare tre punti significativi relativamente a questa analisi: 1) una descrizione completa dell'esserci implica una dimensione di quest'ultimo che eccede ciò che è messo in luce dall'ontologia fondamentale sotto la guida della questione sul senso dell'essere; 2) questa dimensione «altra» dell'esserci, contrassegnata dalla dispersione, si radica nella fatticità o effettività (*Faktizität*) dell'esserci stesso; 3) nel corso dell'enunciazione di queste tesi Heidegger introduce il termine «metafisica» per indicare la considerazione complessiva dell'esserci nell'unità della sua dispersione: la «metafisica dell'esserci non è ancora posta al centro» dell'analitica esistenziale, la quale prende in esame questo ente «nel suo essere in generale» ed è quindi «preparatoria»; si tratta di mettere in luce «l'essenza metafisica dell'esserci neutro», la cui dispersione è a sua volta «da assumere metafisicamente».¹⁹

Dopo aver enunciato queste tesi, Heidegger richiama i tratti fondamentali della questione dell'essere nella sua connessione con il tempo e con l'esserci, per poi dedicare un'appendice alla «descrizione dell'idea

16. HEIDEGGER 1978, 174 [164].

17. HEIDEGGER 1978, 174 [164].

18. HEIDEGGER 1978, 174 [165].

19. HEIDEGGER 1978, rispettivamente 171 [162], 174 [164].

e funzione di una ontologia fondamentale». Di quest'ultima fanno parte 1) l'interpretazione dell'esserci come temporalità, 2) l'esposizione temporale della questione dell'essere e dei problemi in cui si articola, e infine 3) «lo svolgimento dell'autocomprensione di questa problematica, il suo compito e il suo limite – il capovolgimento (*Umschlag*)».²⁰ Se l'ontologia fondamentale rilancia la questione dell'essere caduta nell'oblio della tradizione, essa deve rimanere consapevole che «questi problemi sono sì centrali, ma appunto per questo non sono mai gli unici nella loro essenzialità. In altri termini, l'ontologia fondamentale non esaurisce il concetto di metafisica».²¹ Heidegger espone così in un passo centrale, che conviene riportare per esteso, questa limitazione dell'ontologia fondamentale:

Poiché c'è essere soltanto in quanto ci sono già degli enti nel Ci, nell'ontologia fondamentale rimane latente la tendenza a una trasformazione metafisica originaria, che diviene possibile solo quando l'essere venga compreso nell'intera sua problematica. La necessità interna, che l'ontologia si ripercuota (*zurückschlägt*) verso là donde essa aveva preso le mosse, può venire spiegata con il fenomeno originario dell'esistenza umana: col fatto che l'ente «uomo» comprende l'essere; nella comprensione dell'essere si ha insieme l'attuazione della distinzione tra essere ed ente; c'è essere soltanto quando l'esserci comprende l'essere. In altre parole, la possibilità che nel comprendere ci sia l'essere ha come presupposto l'esistenza effettiva (*die faktische Existenz*) dell'esserci e questa a sua volta l'effettivo essere-semplimente-presente (*das faktische Vorhandensein*) della natura. Proprio nell'orizzonte del problema dell'essere, posto in maniera radicale, viene in luce che tutto ciò risulta manifesto e può venire compreso come essere solo se esiste già (*schon da ist*) una possibile totalità dell'essente. Da tutto ciò risulta la necessità di una peculiare problematica che ora ha come tema l'ente nella sua totalità (*das Seiende im Ganzen*). Questa nuova impostazione del problema è implicita nella natura stessa dell'ontologia e risulta dal suo capovolgimento (*Umschlag*), dalla sua *metabolé*. Designo questa problematica come metaontologia (*Metontologie*).²²

Diversi elementi richiedono di essere esplicitati. La limitazione

20. HEIDEGGER 1978, 196 [184].

21. HEIDEGGER 1978, 199 [186].

22. HEIDEGGER 1978, 199 [186-187], trad. leggermente modificata.

dell'ontologia fondamentale non consiste in un semplice abbandono di essa o nell'aggiunta estrinseca di qualcos'altro, ma in un'«autocomprensione», in un «capovolgimento» interno che ha luogo in virtù della sua stessa impostazione: è la «cosa stessa» che guida qui il cammino e che innanzitutto impone che ci sia un cammino, lo sviluppo di un percorso che deve essere pensato come tale e che può condurre a un capovolgimento. Il termine «metaontologia», infatti, non è costruito in analogia, ad esempio, a «metalinguaggio» e non si riferisce a nessuna «metascienza», ma rimanda al greco *metabolé* e dunque al suo sorgere da un cambiamento interno all'ontologia stessa. La questione ontologica mantiene una priorità «metodologica» come punto di partenza, perché, se nell'ontologia fondamentale è «latente» la tendenza verso una trasformazione metafisica, questa «diviene possibile solo quando l'essere venga compreso nell'intera sua problematica». Solo se si è risvegliato l'orizzonte di un'adeguata comprensione dell'essere, che lo distingue espressamente dell'ente, si potrà affrontare il nuovo campo che si dischiude: «la metaontologia è possibile soltanto sulla base e nella prospettiva di una problematica ontologica radicale ed è possibile unitamente ad essa: proprio la radicalizzazione dell'ontologia fondamentale provoca il ricordato capovolgimento in se stessa dell'ontologia».²³

Il capovolgimento avviene proprio a partire dai fenomeni centrali che l'ontologia mette in luce: la comprensione dell'essere e la differenza ontologica. Si tratta, per così dire, di guardare l'altra faccia di quest'ultima: se l'ontologia ha innanzitutto lo scopo di differenziare l'essere dell'ente sottraendolo così al suo ricoprimento tradizionale, la differenza ontologica ci riporta indietro al necessario riferimento all'ente, perché non c'è essere al di fuori degli enti e la stessa comprensione dell'essere ha luogo in quell'ente che è l'esserci. La metaontologia è la risposta a questo contraccolpo e dovrebbe dunque affrontare i diversi aspetti di quella totalità dell'ente che nella sua effettività è presupposta per la possibilità di una comprensione dell'essere. Come la dispersione dell'esserci si radica nel suo esser-gettato, così anche la metaontologia ha la sua radice in un elemento di fattualità o fatticità, che Heidegger giunge qui ad estendere all'ente in totalità affermando che la possibilità della comprensione dell'essere presup-

23. HEIDEGGER 1978, 200 [187].

pone l'esistenza effettiva dell'esserci e questa a sua volta l'effettivo essere-semplimente-presente della natura – e si può notare come Heidegger utilizzi qui significativamente un accostamento terminologico (*das faktische Vorhandensein*) che nell'architettura concettuale di *Essere e tempo* sarebbe risultato contraddittorio, dal momento che *faktisch* si riferisce al modo di essere dell'esserci e *Vorhandensein* a quello degli enti difformi dall'esserci (per la cui «fattualità» viene utilizzato piuttosto il termine *Tatsächlichkeit*). Come Heidegger ribadisce anche altrove, è nel «fatto della fatticità» che risiede «la radice del “rovesciamento” dell'“ontologia”». ²⁴ Ontologia fondamentale e metaontologia si trovano dunque in un rapporto di condizionamento reciproco: il campo della metaontologia (l'esistenza fattuale dell'ente in totalità) è la condizione di possibilità della stessa questione dell'essere, ma è solo alla luce di quest'ultima, quindi di un orizzonte ontologico generale e originario, che si può giungere a tematizzare filosoficamente l'ente in totalità senza ricadere in una semplice somma ontica. Questa circolarità implica anche che il rovesciamento non conduce l'ontologia verso qualcosa di assolutamente «nuovo»: come abbiamo letto, Heidegger parla della «necessità interna che l'ontologia si ripercuota (*zurückschlägt*) verso là donde essa aveva preso le mosse» e al termine dell'appendice afferma che «l'ontologia stessa rifluisce (*zurückläuft*) espressamente nell'ontica metafisica, nella quale si trova già da sempre in maniera tacita». ²⁵ L'ontologia si rovescia in ciò da cui ha preso le mosse e in cui costantemente si mantiene, permettendo così di tematizzarlo. E nella descrizione di questo capovolgimento si può intendere anche l'eco quel «ripercuotersi (*zurückschlagen*)» dell'analisi filosofica sull'esserci a cui Heidegger accenna in *Essere e tempo* ²⁶: dal capovolgimento dell'ontologia fondamentale nella metaontologia ci si potrebbe dunque anche attendere un ripercuotersi dell'analisi sull'esserci che lo

24. HEIDEGGER 1991c, 9: «Das Faktum der Faktizität (hier die Wurzel der “Umkehrung” der “Ontologie”)».

25. HEIDEGGER 1978, 201 [189].

26. Il passo è ripetuto identicamente nell'introduzione e nell'ultimo paragrafo di *Essere e tempo*, cfr. HEIDEGGER 1993, 38 [54] e 436 [510]: «la filosofia è ontologia universale fenomenologica, muovente dall'ermeneutica dell'esserci, la quale, in quanto analitica dell'*esistenza*, ha assicurato il termine del filo conduttore di ogni indagine filosofica nel punto da cui l'indagine *sorge* e su cui infine si *ripercuote* (*zurückschlägt*)». Per l'accostamento tra questo passo e il corso del 1928, cfr. GREISCH 1994, 481-483.

«ripeta» alla luce di un nuovo contesto.

Qual è dunque il campo della metaontologia? E quale esserci risulterebbe da quel ripercuotersi e da quella ripetizione? La metaontologia ha come tema l'«ente in totalità», nella sua fattualità e molteplicità. Sebbene Heidegger non affermi chiaramente questo collegamento, è evidente che nel campo della metaontologia rientrerebbero anche quei caratteri che riguardano l'esserci considerato non solamente nella sua neutralità, ma nella sua dispersione effettiva (corporeità, sessualità, diverse forme del rapporto concreto all'altro, inserimento fattuale nella molteplicità dell'ente).²⁷ Nelle tesi sulla neutralità e la dispersione Heidegger accenna inoltre al «problema metafisico dello spazio» e a una «metaontologia della spazialità»; nella tesi n. 8 richiama anche il problema dell'esserci mitico e nel seguito del corso parlerà di una «metafisica del mito»²⁸: anche queste tematiche sarebbero dunque dovute rientrare nel campo della metaontologia - e, come vedremo, esse non scompariranno del tutto dall'orizzonte heideggeriano. Ma il riferimento a questi diversi ambiti non deve essere frainteso: il compito della metaontologia non consiste nell'affiancarsi semplicemente alla questione dell'essere per affrontare nuovi campi nella loro specificità, elaborando delle «ontologie regionali» o sommando le diverse conoscenze scientifiche particolari in una visione del mondo. Oltre al fatto che non si tratta, afferma Heidegger, di dare delle «etichette» a «discipline» diverse, il passaggio dall'ontologia alla metaontologia consiste in quell'intreccio complesso e circolare, in quel capovolgimento interiore verso il terreno d'origine che abbiamo messo in luce e che è irriducibile a ogni compartimentazione «disciplinare».²⁹ Al termine di

27. Le distinzioni operate ai due livelli si corrispondono infatti coerentemente (esserci neutro come tema dell'ontologia fondamentale/esserci considerato nella sua dispersione, ontologia fondamentale/metaontologia), in entrambi i casi il secondo termine della distinzione si radica in una fatticità e Heidegger rimanda a una considerazione «metafisica» più ampia; Heidegger afferma inoltre che la metaontologia è anche il luogo per la possibile elaborazione di una «metafisica dell'esistenza» (HEIDEGGER 1978, 199 [187]).

28. Cfr. HEIDEGGER 1978, 174 [164], 174 [164-5], 270 [247].

29. Inadeguata ci sembra pertanto l'interpretazione di HERRMANN 2006, 18-19, che intende la metaontologia come «il nome per le ontologie regionali dell'essere» che avrebbero dovuto completare il programma e le analisi di *Essere e tempo*: non solo la suddivisione in «discipline» diverse e il programma stesso di un'elaborazione di

questo testo Heidegger può così sintetizzare l'intero movimento:

Essa [l'ontologia fondamentale] è 1. analitica dell'esserci e 2. analitica della temporalità dell'essere. Ma questa analitica temporale è nel contempo la svolta (*Kehre*)³⁰ in cui l'ontologia stessa rifluisce (*zurückläuft*) espressamente nell'ontica metafisica, nella quale si trova già da sempre in maniera tacita. Bisogna portare l'ontologia [...] al capovolgimento (*Umschlag*) in essa latente. Là si attua la svolta (*das Kehren*) e si perviene al capovolgimento nella metaontologia. Nella loro unità, ontologia fondamentale e metaontologia formano il concetto di metafisica.³¹

ontologie regionali ci paiono estranei allo spirito heideggeriano, ma questa interpretazione non rende giustizia alla complessità del rapporto tra ontologia fondamentale e metaontologia e si trova inoltre inficiata dalla corrispondenza con la distinzione problema dell'essere/problema del mondo che affronteremo tra breve.

30. Sebbene la presenza del termine *Kehre* possa indurre nella tentazione di accostare questo passaggio al problema della *Kehre* degli anni Trenta, leggendo il primo come un'anticipazione della seconda, ci sembra che in realtà le due «svolte» siano difficilmente accostabili, perché rimandano ad ambiti e trasformazioni essenzialmente diversi.

31. HEIDEGGER 1978, 201-202 [188-189]. Il passo prosegue così: «ma in ciò non si esprime altro che la trasformazione dell'unico problema fondamentale della filosofia stessa, il quale già più sopra e nell'introduzione è stato toccato con il duplice concetto di filosofia come *prote philosophia e theologia*». La situazione che stiamo cercando di ricostruire è in effetti ulteriormente complicata e sovradeterminata da una terza distinzione, oltre a quelle ontologia fondamentale/metaontologia, problema dell'essere/problema del mondo: in questi anni Heidegger richiama a più riprese (ad esempio anche in HEIDEGGER 1983, §9 e in HEIDEGGER 1977, §1) la duplice caratterizzazione aristotelica della filosofia prima come scienza dell'ente in quanto ente (o dell'ente in generale) e come scienza dell'ente in totalità e in particolare del genere più nobile dell'ente, il divino (filosofia come «teologia»). Heidegger afferma che questa duplicazione del compito della filosofia non è casuale e che Aristotele tuttavia non avrebbe veramente chiarito né la necessità di questa differenziazione né il rapporto tra i due termini distinti. Analogamente all'uso in questi anni del termine «metafisica», Heidegger tende così ad appropriarsi positivamente di questa distinzione, ossia di quella che in seguito indicherà come la «costituzione onto-teologica» della metafisica. Heidegger richiama la distinzione aristotelica nell'introduzione del corso, dove si trovano una serie di corrispondenze implicite con quanto abbiamo richiamato e con quello che emergerà: la filosofia «è scienza dell'essere e scienza del divino. (Questo duplice carattere corrisponde *alla diade di esistenza ed esser-gettato*)» (HEIDEGGER 1978, 13 [26], corsivo nostro); «dovremo concepire l'appartenenza di ciò che Aristotele, in maniera del tutto indeterminata, intreccia, come *theologiké*, con la filosofia, radicalizzando il concetto di ontologia [...]» (HEIDEGGER 1978, 17 [29], corsivo nostro). L'elemento decisivo risiede qui nella tendenza di Heidegger a interpretare in

3. Problema dell'essere e problema del mondo

Il termine «metaontologia» non ricomparirà nei testi heideggeriani. Ma che le pagine ad esso dedicate non siano contingenti, che Heidegger stia cercando di tracciare i rapporti complessi tra l'ontologia fondamentale e il suo altro e che al tempo stesso la configurazione lì delineata sia insoddisfacente, è testimoniato dal corso immediatamente successivo, la *Einleitung in die Philosophie*. È qui che Heidegger rilancia la questione presentando una distinzione insieme analoga e differente, in una formulazione che diviene per noi più significativa ma che rimarrà non «risolutiva»: si tratta del rapporto tra problema dell'essere (*Seinsproblem*) e problema del mondo (*Weltproblem*), che viene affrontato esplicitamente nell'ultimo capitolo del testo. Ma prima di arrivarvi è necessario richiamare, sia pure schematicamente, la scansione tematica e l'architettura del corso in questione, che rappresenta una vera e propria esibizione in atto del carattere di percorso della filosofia: è solo alla luce dell'accorta costruzione dell'intero cammino, e degli indizi che vi sono disseminati, che certe affermazioni finali – altrimenti piuttosto enigmatiche – assumono un significato e perdono almeno una parte della loro indeterminatezza.

Proprio per cominciare a ricostruire questo contesto complessivo, bisogna indicare fin da ora che in questo corso il rapporto tra problema dell'essere e problema del mondo trova il suo correlato e la sua preparazione nella relazione tra trascendenza e comprensione dell'essere.

sensu «de-teologizzato» la concettualità aristotelica, leggibile ad esempio in questa affermazione: «*to theion* significa: l'ente per eccellenza – il cielo [...]. Il *theologhein* è un contemplare il *kosmos* (cfr. *De mundo* 391b 4)» (HEIDEGGER 1978, 13 [25]). La *theologiké* non corrisponderebbe dunque a una «teologia» in senso moderno, ma a una considerazione «cosmologica» dell'ente nella sua totalità, fino all'ente più nobile ed elevato rappresentato dal motore immobile: «che nel problema ontologico fondamentale della filosofia ne vada in qualche modo anche della totalità dell'ente [...] è cosa che Aristotele esprime affermando che la “filosofia prima” è insieme *theologiké*» (HEIDEGGER 1978, 21-22 [33]). Quest'ultima si trova così in corrispondenza con la metaontologia e con il problema del mondo del corso successivo, salvo, evidentemente, una differenza fondamentale: tutta la posta in gioco del pensiero heideggeriano del mondo consiste nel pensare quest'ultimo al di qua del primato del teorico e della riconduzione a un fondamento o a una causa prima, ossia di quell'impostazione inaugurata da Aristotele e rimasta determinante per la tradizione successiva. Sull'accostamento tra metaontologia e «onto-teologia» in questo testo cfr. anche COURTINE 2005, 52-56.

Il concetto di trascendenza, come è noto, svolge un ruolo essenziale in tutti i testi heideggeriani di questi anni ed è in un certo senso il tema fondamentale della «metafisica dell'esserci»: con esso Heidegger intende indicare l'essenza stessa dell'esserci, la sua costituzione ontologica fondamentale ovvero quello che la tradizione avrebbe chiamato la soggettività stessa del soggetto. «Trascendenza» non è qui il termine contrario di «immanenza», perché trascendente è l'esserci stesso: l'esserci ha già sempre trasceso l'ente verso il suo essere, ovvero – ma è proprio questo «ovvero» che bisognerà tematizzare – ha già sempre oltrepassato la totalità dell'ente verso il mondo come apertura preliminare che rende possibile l'incontro con le singole cose. L'esserci oltrepassa non solo l'ente differente da sé, ma anche se stesso, è incluso in questo movimento di oltrepassamento verso il mondo: trascendendo l'ente, l'esserci si trova al tempo stesso gettato nel mezzo di esso, situato e coinvolto nel mondo a cui è aperto. La trascendenza è dunque la radice stessa dell'essere-nel-mondo, è il movimento ontologico originario di apertura al mondo che rende possibile ogni singolo rapporto intenzionale all'ente.

Ora, se la trascendenza costituisce l'essenza dell'esserci aprendogli l'orizzonte del mondo in quanto tale, essa si esaurisce nel carattere, senza dubbio eminente, della comprensione dell'essere? La tendenza dominante nei testi di Heidegger consiste nel conferire un privilegio al rapporto all'essere nella determinazione dell'esserci; posizione che trova un'espressione netta in un'affermazione del corso del 1928, nella quale trascendenza e comprensione dell'essere giungono a identificarsi: «tra trascendenza originaria e comprensione dell'essere deve esserci in generale un'intima affinità; in fondo esse sono un'unica e medesima cosa (*ein und dasselbe*)».³² Ma che una tale posizione sia unilaterale e che attorno a questo snodo decisivo si manifesti un'oscillazione essenziale è testimoniato proprio dalla *Introduzione alla filosofia*, dove si può leggere che trascendenza e comprensione dell'essere non coincidono e questo *perché la prima non si esaurisce nella seconda*: bisogna sottolineare, afferma esplicitamente e ripetutamente Heidegger, che «l'essenza della trascendenza non si esaurisce

32. HEIDEGGER 1978, 170 [161].

nella comprensione dell'essere». ³³ In questo modo la possibilità di cogliere l'esserci non solo a partire dal suo rapporto all'essere fa irruzione nel testo stesso di Heidegger, indicandone per così dire il «rovescio» e aprendo una breccia decisiva. Ma questa dissociazione non può allora che investire lo stesso problema dell'essere e la sua portata: se c'è un eccesso o un resto della trascendenza che la comprensione dell'essere lascia fuori di sé, esso impone la ricerca di un ambito a partire dal quale se ne possa fenomenologicamente rendere conto.

La prima parte del corso è dedicata al problema del rapporto tra filosofia e scienza, attraverso il quale Heidegger arriva a porre le questioni della verità, della differenza ontologica, dunque dell'essere e della sua comprensione. Heidegger fornisce così anche una prima esposizione della trascendenza dell'esserci in relazione alla comprensione dell'essere e alla problematica ontologica (solo perché abbiamo già sempre trasceso l'ente in una comprensione preliminare del suo essere possiamo comprendere questo ente stesso e rapportarci ad esso) e dà una prima determinazione della filosofia stessa come interrogazione sull'essere. ³⁴ Già al termine di questa prima parte Heidegger precisa che «con l'attuale caratterizzazione del filosofare come interrogazione sul concetto di essere non abbiamo affatto esaurito l'essenza del filosofare, non lo abbiamo colto nel suo nucleo; questo cammino per la descrizione preliminare del filosofare è, dal punto di vista metodico, inevitabilmente il primo, ma ci siamo premurati di tracciare tre cammini». ³⁵ Il corso comprende infatti una seconda parte che riguarda il rapporto tra filosofia e visione del mondo, attraverso il quale viene sollevata la questione del mondo, e avrebbe dovuto prolungarsi in una terza parte, che non è stata svolta e che avrebbe dovuto affrontare la relazione della filosofia alla storia.

Nella seconda parte Heidegger ritorna sui concetti di trascendenza ed essere-nel-mondo. È qui che viene introdotta la distinzione tra trascendenza e comprensione dell'essere richiamata poco fa e che può essere ora inserita nel suo contesto. La distinzione ha un senso meno

33. HEIDEGGER 1996, 307 [271].

34. Cfr. HEIDEGGER 1996, §§27-31.

35. HEIDEGGER 1996, 217-218 [193].

ovvio di quanto potrebbe apparire, dal momento che Heidegger sente la necessità di insistervi esplicitamente e ripetutamente. Dopo aver ricordato la caratterizzazione della trascendenza fornita nella prima parte, Heidegger afferma che «l'essenza della trascendenza non si esaurisce nella comprensione dell'essere» e collega questa distinzione con quella tra problema dell'essere e problema del mondo:

all'essere-nel-mondo appartiene la comprensione dell'essere; questa non coincide però con quello, ma è soltanto un momento essenziale dell'essere-nel-mondo. Da ciò deriva: *l'essere, la sua possibile molteplicità*, che noi, esplicitamente o meno, comprendiamo nella comprensione dell'essere, *non coincide affatto con ciò che indica il titolo «mondo», sebbene l'essere e tutto ciò che questa espressione intende appartenga al contenuto del concetto di mondo*. L'essere-nel-mondo è primariamente co-determinato dalla comprensione dell'essere; ma questo essere in quanto essere-nel-mondo non è soltanto un preliminare comprendere l'essere.³⁶

Heidegger prosegue affermando che si può partire dalla comprensione dell'essere per aprirsi una via alla chiarificazione della trascendenza come essere-nel-mondo, ma ribadisce che questa non si esaurisce in quella. In una pausa dell'argomentazione Heidegger stesso riassume così il proprio modo di procedere:

la trascendenza ci è diventata più accessibile sulla via della chiarificazione della comprensione dell'essere, cioè del fatto fondamentale per cui nel comportamento verso l'ente noi ci siamo già elevati al di là dell'ente e solo in questa misura lo possiamo comprendere in quanto ente. Designiamo questa comprensione come trascendenza, con la limitazione che la trascendenza non è determinata in modo completo attraverso la comprensione dell'essere. Tuttavia la comprensione dell'essere ci deve ora servire da filo conduttore per interpretare l'essere-nel-mondo e con ciò il fenomeno della visione del mondo [...].³⁷

Le pagine successive del corso sono così dedicate a una descrizione del mondo come gioco e a una nuova analisi della trascendenza. È la

36. HEIDEGGER 1996, 307 [271], corsivo nostro.

37. HEIDEGGER 1996, 315 [277-288].

trascendenza stessa, infatti, che viene innanzitutto caratterizzata come gioco: «chiamiamo giocare in questo senso l'essere-nel-mondo, la trascendenza, che abbiamo caratterizzato inizialmente come oltrepassamento al di là dell'ente. L'essere-nel-mondo ha già sempre oltrepassato e scartato nel suo gioco (*überspielt und umspielt*) l'ente».³⁸ Ma se la trascendenza non è semplicemente l'attività che un soggetto già costituito eserciterebbe nei confronti del mondo, il gioco assume una portata cosmologica e viene qui a caratterizzare il mondo stesso: «“mondo” è il titolo per il gioco giocato dalla trascendenza. L'essere-nel-mondo è questo originario giocare del gioco, nel quale ogni esserci effettivo deve esercitarsi (*sich einspielen*) per poter aver luogo (*sich abspielen*)».³⁹ Il mondo è dunque l'accadere di un gioco cosmico che, dispiegando le proprie regole, ingloba ogni ente e ricomprende in sé anche l'esserci, perché non è il gioco ad aver luogo in un soggetto, ma il contrario. A partire da questo quadro cosmologico Heidegger si dedica al «conseguimento di una più concreta comprensione della trascendenza» (§37), mettendone in rilievo una serie di elementi decisivi. La trascendenza non esprime soltanto l'essere-in-vista di se stesso dell'esserci, ma anche la sua condizione di abbandono (*Preisgegebenheit*) all'ente⁴⁰: il mondo abbandona l'esserci all'ente in totalità e lo espone così alla necessità del confronto (*Auseinandersetzung*) con esso. Detto altrimenti, solo in quanto è esso stesso un ente gettato nel mezzo dell'ente in totalità, l'esserci può confrontarsi con questo e trascenderlo. L'esserci è abbandonato nel mezzo dell'ente nel senso che è dominato ed emotivamente pervaso (*durchwaltet und durchstimmt*) da esso e questo significa anche che l'esserci è corpo, corpo vivo e vita (*Körper und Leib und Leben*).⁴¹ È proprio in quanto ente, consegnato all'ente in totalità e dominato da esso, che l'esserci trascende. In un unico movimento l'esserci trascende l'ente e ne è dominato trovandosi in mezzo ad esso. Se la trascendenza è «essere esposti al gioco»,⁴² essa indica anche l'essenziale mancanza di sostegno dell'esserci coinvolto nel gioco del mondo, la negatività da cui è attraversato e la sua condizione di dispersione nella molteplicità

38. HEIDEGGER 1996, 316 [278-279].

39. HEIDEGGER 1996, 312 [275].

40. Cfr. HEIDEGGER 1996, 323 sgg. [285 sgg.].

41. HEIDEGGER 1996, 328 [289].

42. HEIDEGGER 1996, 337 [296].

dei rapporti mondani con l'ente.⁴³

Significativamente Heidegger sottolinea che è solo con l'introduzione di questi elementi (condizione di abbandono, essere dominato dall'esserci dall'ente) che la problematica della trascendenza perde il carattere astratto che si è tentati di attribuirle quando si sviluppa il problema della comprensione dell'essere nel quadro dell'ontologia tradizionale.⁴⁴ Non solo, ma anche l'analisi della verità condotta nella prima parte del corso (verità come rendere-manifesto e scoprire) si mostra ora come «provvisoria», perché «l'essere-nella-verità in quanto render-manifesto non è un indifferente scoprire e considerare l'ente, ma ogni rendere-manifesto l'ente è in se stesso un esser-dominato dall'ente. Ogni render-manifesto è perciò confronto con l'ente»⁴⁵ nelle sue diverse modalità teoretiche e pratiche, affettive ed esistenziali.

La comprensione dell'essere è servita dunque da punto di partenza per guadagnare un orizzonte ontologico adeguato, che consenta di sviluppare un concetto più originario del mondo al di là del primato della semplice-presenza e di ogni riduzione ontica; ma la comprensione dell'essere si trova a sua volta infine inscritta in un concetto di trascendenza più concreto e più ricco. Si può allora ritenere che le determinazioni richiamate della trascendenza siano quei caratteri che eccedono la comprensione dell'essere e che rientrano nel campo del problema del mondo; la stessa osservazione vale per il fenomeno della visione del mondo (*Weltanschauung*), che viene affrontato nel capitolo successivo del corso. Proprio all'esordio di quella «concretizzazione» della trascendenza Heidegger afferma: «la visione del mondo è una componente necessaria dell'essere-nel-mondo, della trascendenza. Al problema dell'essere è originariamente unito il problema del mondo e solamente problema dell'essere e problema del mondo nella loro unità determinano l'autentico concetto di metafisica».⁴⁶

Nei testi degli anni precedenti Heidegger aveva criticato a più riprese l'idea per cui il compito della filosofia sarebbe quello di produrre una visione del mondo o una classificazione tipologica delle diverse visioni del mondo. In questo corso Heidegger opera invece una ri-

43. Cfr. HEIDEGGER 1996, 331 sgg. [291 sgg.].

44. Cfr. HEIDEGGER 1996, 326 [287].

45. HEIDEGGER 1996, 342-343 [301].

46. HEIDEGGER 1996, 323-324 [285], corsivo nostro.

appropriazione «positiva» del termine, seppur in un modo che non contraddice le critiche espresse precedentemente: la filosofia non deve produrre una visione del mondo, ma «è» una visione del mondo, o meglio si radica in una certa modalità della visione del mondo, la quale deve essere a sua volta compresa originariamente a partire dalla costituzione ontologica dell'essere-nel-mondo dell'esserci. «Il tener-si nell'essere-nel-mondo è ciò che intendiamo con visione del mondo»⁴⁷ o, più precisamente, «la visione del mondo in quanto avere-il-mondo è l'essere-nel-mondo effettivamente afferrato di volta in volta in questo o quel modo».⁴⁸ L'essere-nel-mondo dunque non è una struttura fissa e rigida, ma è ogni volta colto e appropriato in un certo modo: questi differenti modi, e quindi le differenti «visioni del mondo» nel senso appropriato del termine, sono originariamente e intrinsecamente storici, in quanto si radicano nell'accadere (*Geschehen*) dell'esserci e insieme lo co-determinano. Le visioni del mondo rappresentano altrettante maniere, da parte dell'esserci, di tenersi (*sich halten*) nel mondo, dunque di darsi un sostegno (*Halt*) a partire dalla sua essenziale assenza di sostegno, che non è per questo cancellata. Heidegger descrive due modalità fondamentali della visione del mondo: la messa-al-sicuro (*Bergung*), che corrisponde al mondo storico arcaico del mito, e l'atteggiamento (*Haltung*), che corrisponde invece al mondo della filosofia e della scienza.⁴⁹ Come è stato osservato, anche se il termine «metaontologia» non ricompare più nel testo heideggeriano, tutta l'analisi di questo corso mantiene una continuità con quella problematica: nella misura in cui le visioni del mondo indicano i diversi modi storici con cui l'esserci si tiene nell'ente in totalità, esse potrebbero essere designate anche come differenti «atteggiamenti metaontologici», ripensati qui da un punto di vista storico; in altri termini, la visione del mondo è il configurarsi di una metaontologia irriflessa e anteriore a ogni filosofia.⁵⁰ Non è allora casuale che già il corso del 1928 alludesse al problema del mito e ne indicasse il luogo problematico proprio in relazione alla metaontologia

47. HEIDEGGER 1996, 337 [297].

48. HEIDEGGER 1996, 344 [303].

49. Riprendiamo, per i termini *Bergung* e *Haltung*, le scelte terminologiche adottate da CASSINARI 2001. Per la descrizione delle due visioni del mondo, che richiameremo schematicamente, cfr. HEIDEGGER 1996, §§41-44.

50. Cfr. TENGYLYI 2011, 148.

e una «metafisico del mito».⁵¹

Nella visione del mondo mitica della messa-al-sicuro l'uomo è esposto, consegnato e sottomesso al dominio dell'ente in totalità, vissuto e interpretato come «sovrapotenza»: l'essere-nel-mondo è qui caratterizzato da una fondamentale insicurezza, che ha così il suo correlato nella ricerca di una sicurezza, di un riparo e di un sostegno, che vengono trovati nello stesso ente in totalità e nella sua protezione, ottenuta attraverso il rito, la magia, la religione ecc. Nella visione del mondo come atteggiamento, invece, l'esserci scopre la possibilità della propria autonomia, si caratterizza per una certa indipendenza e costanza del proprio «sé». L'esserci trova ora sostegno non in un ente diverso da sé, ma in se stesso: più precisamente, il sostegno accade con l'assunzione esplicita da parte dell'esserci del suo tenersi nell'essere-nel-mondo e questo implica anche un «posizionarsi» rispetto all'ente in totalità che inaugura un nuovo rapporto con esso. È in questo modo che può aver luogo quel che era impensabile nel mondo del mito, vale a dire un

51. Come accennato in precedenza, nel corso delle tesi sull'esserci Heidegger richiama anche il problema dell'esserci mitico e del suo rapporto all'ente in totalità: la dispersione gettata nella molteplicità dell'ente è il presupposto perché l'esserci, e in particolare l'esserci mitico, possa lasciarsi portare dall'ente che esso non è e con il quale tuttavia si identifica, come ad esempio la natura nel suo disvelamento mitico (cfr. HEIDEGGER 1978, 174 [164-5]). Inoltre, nel seguito del corso, dopo aver parlato dello slancio della temporalità che dona il mondo e che permette così «l'ingresso nel mondo» dell'ente, Heidegger afferma che questo «ingresso» è «la storia originaria» e aggiunge: «la metafisica del mito deve venire compresa alla luce di questa storia originaria» (HEIDEGGER 1978, 270 [247]). A conferma dell'unità della ricerca heideggeriana in questi anni (anche se forse di un'unità più dei tentativi e delle domande che dei risultati), l'introduzione al corso del 1928 contiene inoltre altri collegamenti significativi, questa volta in relazione alla distinzione aristotelica tra filosofia prima come ontologia e come teologia: «dovremo concepire l'appartenenza di ciò che Aristotele, in maniera del tutto indeterminata, intreccia, come *theologiké*, con la filosofia, radicalizzando il concetto di ontologia. In tal modo potremmo anche raggiungere la posizione, che ci permette di dare una risposta al problema del rapporto tra filosofia e visione del mondo» (HEIDEGGER 1978, 17 [29]). Interpretando la *theologiké* aristotelica, Heidegger inoltre afferma che essa concerne *tò theion*, il cielo, cioè «l'onnabbracciante (*Umgreifende*) e l'incombente (*Überwältigende*) su tutto ciò sotto cui e in cui noi siamo gettati e da cui veniamo afferrati e colpiti, il sovrapotente (*Übermächtige*)» (HEIDEGGER 1978, 13 [25], tr. mod.): tutta la terminologia richiama così l'interpretazione dell'ente come sovrapotenza (*Übermächtigkeit*) propria dell'esserci mitico ed esposta da Heidegger nel corso del 1928-29.

confronto esplicito che si interroga su che cosa sia e come sia l'ente in totalità:

l'atteggiamento, che è sempre confronto con l'ente in totalità, deve, in questo confronto, diventare in qualche modo il signore del tutto dell'ente in se stesso. L'ente in totalità giunge in questione rispetto a ciò che esso è. Con questa domanda sull'ente in quanto ente si dischiude esplicitamente il problema dell'essere. Nella visione del mondo come atteggiamento, cioè nel confronto con l'ente, è insito necessariamente un risvegliarsi del problema dell'essere, cioè di ciò che abbiamo chiamato filosofia.⁵²

*È qui che può dischiudersi per un esserci storico il problema dell'essere, il quale sorge dunque a partire da un certo modo storico di mantenersi nel rapporto al mondo come ente in totalità. Il problema dell'essere è così ritrovato al termine di questo secondo cammino del corso. E Heidegger precisa significativamente che non si tratta di applicare qui i risultati del primo cammino, chiedendosi come dal problema dell'essere si possa derivare il rapporto tra filosofia e visione del mondo, ma che bisogna piuttosto chiedersi: «a partire dall'essenza della visione del mondo come atteggiamento è possibile chiarire in che modo con essa accade necessariamente ciò che abbiamo chiamato filosofia? È possibile illuminare, a partire dall'essenza dell'atteggiamento, che e come in esso si risveglia necessariamente il problema dell'essere?».*⁵³

Al termine del capitolo Heidegger richiama la distinzione tra i due percorsi seguiti: nel primo, la filosofia si è mostrata come posizione e dispiegamento della questione dell'essere; nel secondo è risultato che questa trattazione dell'essere è possibile solo sul fondamento della visione del mondo come atteggiamento, quindi si è mostrato non che cosa viene trattato dalla filosofia, ma «come questo agire è possibile nella sua attuazione, che cosa presuppone in se stesso per la sua attuazione».⁵⁴ Si potrebbe forse allora dire che nel primo percorso si è mostrato il contenuto della filosofia (problema dell'essere) e nel secondo la sua forma (visione del mondo come atteggiamento); ma Heidegger respinge questa formulazione, oltre che per la sua artificiosità,

52. HEIDEGGER 1996, 382 [335].

53. HEIDEGGER 1996, 381 [334].

54. HEIDEGGER 1996, 390 [342].

per la ragione fondamentale che entrambi i cammini devono condurre al tutto della filosofia:

Già il fatto che nell'interpretazione del fenomeno del mondo ci siamo imbattuti nella necessità di comprendere in modo fondamentalemente più originario la caratterizzazione della trascendenza suggerita dall'orientamento esclusivo al problema dell'essere, indica che *il problema dell'essere non esaurisce la totalità della problematica della filosofia* o, più precisamente, che non abbiamo ancora dispiegato a partire da esso e nella sua piena consistenza la totalità che in esso risiede.⁵⁵

Anche il secondo cammino ha fornito una determinazione di contenuto della filosofia, imbattendosi nel problema del mondo, che costituisce un'ampia e specifica problematica, intimamente connessa al problema dell'essere ma non coincidente con esso.⁵⁶

Siamo così alle ultime dense pagine del corso, che ritornano sulla determinazione della filosofia. Richiamando quanto esposto in *Dell'essenza del fondamento*, Heidegger ricorda che il problema dell'essere conduce al problema del fondamento, al problema della possibilità del «perché?» in generale, quindi a quel confronto con l'ente in totalità che nella tradizione ha trovato espressione nella celebre domanda «perché l'essente piuttosto che il nulla?». Perché sia possibile interrogarsi sull'ente in totalità e sull'essere deve essere già aperta una comprensione di ciò che è diverso da ogni ente, quindi del nulla in quanto nulla-di-essente:

ma che cosa deve essere perché l'ente possa divenire manifesto? Ci deve essere il nulla. *Che cosa deve essere perché ci sia il nulla? Il mondo o la trascendenza.* Al problema del fondamento è legato questo problema del nulla, che si concentra poi nella questione di che cosa significhi che in generale accada qualcosa come l'irruzione dell'esserci, della trascendenza nell'ente, in modo tale che soltanto ora l'ente può divenire manifesto ed è di volta in volta come un tutto.⁵⁷

I problemi del fondamento e della libertà, del nulla, dell'irruzione della trascendenza nell'ente, dell'ente in totalità e delle sue «potenze

55. HEIDEGGER 1996, 390 [342], corsivo nostro.

56. Cfr. HEIDEGGER 1996, 391 [343].

57. HEIDEGGER 1996, 393 [345], corsivo nostro.

(non regioni)» fondamentali («il regnare della natura nell'accadere della storia»⁵⁸), «si concentrano in ciò che chiamiamo il problema del mondo».⁵⁹ «Nell'ordine dell'impostazione e dell'attuazione della problematica il problema del mondo si lascia porre solo in modo tale da venir condotto a dispiegarsi a partire dal problema dell'essere»⁶⁰: Heidegger non fornisce particolari chiarimenti a proposito di questa priorità, ma, conformemente al cammino seguito nel corso, si può dire che bisogna innanzitutto dischiudere la differenza ontologica, così come porre in luce la molteplicità e la specificità dei differenti modi di essere e in particolare dell'esistenza (contro la loro riduzione uniformante al predominio della semplice-presenza), in modo tale da aprire l'orizzonte ontologico necessario a un'adeguata comprensione del mondo (della molteplicità degli enti che si incontrano nel mondo e del modo di essere del mondo stesso). Inoltre, se la posizione del problema dell'essere è possibile solo dove un essere-nel-mondo si determina come atteggiamento e confronto con l'ente in totalità, a sua volta «questa problematica del mondo è possibile solo lì dove l'essere-nel-mondo in quanto tale, l'esserci stesso, si co-include nel confronto, cioè diviene esplicito nel suo essere».⁶¹ Se «metodologicamente» è dunque necessario partire dal problema dell'essere, esso è poi condotto a svilupparsi nel problema del mondo, non nel senso che questo sarebbe una semplice appendice dipendente da quello, ma perché il problema dell'essere «ha bisogno di una concreta fondazione ed elaborazione della sua possibilità (*einer konkreten Begründung und Ausarbeitung seiner Möglichkeit*)»⁶² ed è quindi condotto a porre in luce il terreno stesso su cui è potuto accadere. Il che non significa giungere così a una risposta definitiva o a una fondamento ultimo: a proposito del problema del mondo noi ci muoviamo nell'oscurità non solo per quanto riguarda le risposte, ma anche rispetto alla struttura stessa della problematica e questo anche perché la tradizione ci fornisce su di esso ancora meno indicazioni di quante ce ne abbia lasciate sul problema dell'essere.

58. HEIDEGGER 1996, 393 [345].

59. HEIDEGGER 1996, 393-394 [345], corsivo nostro.

60. HEIDEGGER 1996, 394 [345].

61. HEIDEGGER 1996, 396 [347].

62. HEIDEGGER 1996, 394 [345].

Heidegger giunge così alla determinazione finale e sintetica del rapporto tra i due problemi, rapporto complesso e «circolare» che costituisce, per così dire, una *mise en abyme* del cammino dispiegato nell'insieme della seconda parte del corso e che è formalmente analogo alla relazione delineata tra ontologia fondamentale e metaontologia:

Che il problema dell'essere sia storicamente più noto, è al tempo stesso un indice del fatto che esso precede il problema del mondo, ma in modo che quest'ultimo sia già sempre qui. Da parte sua, il problema del mondo, una volta dispiegato, non si lascia isolare, ma a sua volta, per così dire, penetra di nuovo a ritroso (*es bohrt sich nun seinerseits wieder rückläufig gleichsam ein*) nella costruzione del problema dell'essere. *Il problema dell'essere si dispiega* (entrollt sich) *nel problema del mondo, il problema del mondo penetra a ritroso* (bohrt sich zurück) *nel problema dell'essere – questo significa che i due costituiscono la problematica in sé unitaria della filosofia.*⁶³

Porre radicalmente il problema dell'essere significa dunque mostrare che esso si radica in qualcos'altro, re-inscriverlo infine in un quadro più ampio, nell'ambito del mondo. Per questo il dispiegamento della questione dell'essere in quella del mondo non è semplicemente lo sviluppo di una questione prioritaria in una dipendente, ma uno scavo verso il terreno d'origine; ed è perciò che il problema del mondo «penetra a ritroso» nel problema dell'essere. Ma questo scavo verso il mondo non è la ricerca di un fondamento, né l'assunzione di un dato ultimo e non interrogabile, di una totalità semplicemente data o di una natura che precede l'uomo: il mondo non è nulla di tutto ciò, ma l'evento della propria manifestazione e delle proprie determinazioni, gioco della trascendenza e dello spazio-tempo cosmologico, coappartenenza di io e mondo nell'intreccio dei loro rapporti. In questo senso si può parlare di una cosmologia *fenomenologica*, che deve mantenersi sul difficile crinale di questo intreccio tra essere, mondo, io, evento, apparire.

4. Conclusioni: Heidegger e la questione cosmologica.

Tutt'altro che scontata a partire da ciò che immediatamente la precedeva, una simile articolazione della questione dell'essere con la questione

63. HEIDEGGER 1996, 394 [346], corsivo nostro.

del mondo, che apre la possibilità di una limitazione essenziale della prima, è evidentemente della massima rilevanza e rivela una tensione essenziale dell'opera di Heidegger. Nei *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo* Heidegger indica nella questione dell'essere l'autentico tema della fenomenologia, sostenendo il carattere «immanente» di questa critica.⁶⁴ Su questa scia *Sein und Zeit* proclama la necessità della riproposizione della questione dell'essere e definisce la filosofia come ontologia fenomenologica. Ma ancora nel corso del 1927 si può trovare un'affermazione tanto impegnativa e solenne quanto problematica rispetto al movimento che abbiamo cercato di ricostruire: «l'essere è l'autentico e unico tema della filosofia» e la filosofia è pertanto «scienza dell'essere».⁶⁵

La posizione del corso del 1929-30, *I concetti fondamentali della metafisica*, che per la sua ricchezza e complessità richiederebbe evidentemente un'analisi autonoma, è da questo punto di vista ambigua. Da un lato, si tratta del testo che consacra l'esposizione più ricca e articolata al problema del mondo e al suo con l'uomo, in un percorso che culmina nel primato dell'evento del mondo e del suo regnare (*Walten*) come totalità, in cui accade l'uomo stesso come «formatore di mondo». Tutta l'analisi si svolge seguendo il filo conduttore della «definizione» del mondo come «manifestatività dell'ente in quanto tale in totalità»: questa formulazione riunisce dunque sinteticamente le due direzioni di indagine che sono emerse a più riprese nei testi immediatamente precedenti – quella ontologica sull'ente in quanto tale e quella «metaontologica», «cosmologica» o «teologica» sull'ente in totalità – le quali sembrano così unificarsi in una «metafisica del mondo». Il percorso seguito da Heidegger potrebbe anche aprire la possibilità di una diversa comprensione della differenza ontologica, innanzitutto perché essa non compare qui come un tema autonomo: «la chiarificazione dell'essenza dell'“in quanto” si accompagna alla questione intorno all'essenza dell'“è”».

64. Cfr. HEIDEGGER 1979, 140 sgg. [127 sgg.], 158 [143-144], 183 sgg. [165 sgg.].

65. HEIDEGGER 1975, 15 [10]. Il problema del ruolo della *Seinsfrage* nel pensiero di Heidegger e del suo rapporto con altre questioni ha suscitato giudizi diversi e la sua analisi resta in parte un compito ancora da svolgere. Per alcune interpretazioni che problematizzano in particolare il rapporto tra questione ontologica e questione del mondo cfr. HELD 1988, 94-99; RUGGENINI 1992, 96-99, 103-105, 185-189; CASSINARI 2001, 342-367.

dell'essere. Entrambe le questioni servono allo sviluppo del problema del mondo». ⁶⁶ Lo scoprimento dell'essere dell'ente è infatti indicato come uno dei tre momenti di quell'accadimento unitario che è la formazione di mondo, ⁶⁷ la quale a sua volta apre al regnare del mondo, e sembrerebbe perciò possibile solo a partire dall'unitarietà di quell'accadimento: si potrebbe dunque dire che *la differenza ontologica accade con l'accadere del mondo e a partire dal suo terreno*, ossia che solo in quanto è aperto a un mondo (come manifestatività di una totalità che di volta in volta accade) l'uomo può anche accedere all'ente nel suo essere e interrogarsi su di esso. Dall'altro lato, tuttavia, la mancata chiarificazione di diversi punti trasmette un'ambiguità di fondo al percorso. Heidegger dispiega qui le proprie analisi in buona parte senza conferire tematicamente un ruolo particolare alla questione dell'essere e inserendole nel quadro del problema del mondo, ma non tematizza il problema del rapporto tra le due questioni e non riprende esplicitamente l'articolazione che aveva delineato nei corsi precedenti. Inoltre, nella cruciale parte finale del testo, la differenza ontologica diventa il filo conduttore dell'analisi con cui Heidegger ridefinisce unitariamente la formazione di mondo come progetto ⁶⁸ - il che sembra condurre a una strana e non esplicitata sovrapposizione delle problematiche: la differenza ontologica, che inizialmente era *un* momento dell'accadimento del mondo, passa infine in primo piano e non è più chiaro se sia essa a costituire la possibilità dell'accadere del mondo o viceversa. ⁶⁹

La riconfigurazione del ruolo dell'ontologia come questione dell'essere, nel momento stesso della sua massima affermazione, non è evidentemente fortuita e rimanda a una limitazione intrinseca, che può essere espressa sotto differenti aspetti. In primo luogo, la questione dell'essere non riesce a rendere conto della totalità dei fenomeni che una fenomenologia dell'esperienza del mondo richiede e che pure il

66. HEIDEGGER 1983, 484 [427].

67. Cfr. HEIDEGGER 1983, §73.

68. Cfr. HEIDEGGER 1983, 515 sgg. [454 sgg.].

69. Questa ambiguità si lega probabilmente a un altro aspetto: come nota COSTA 2004, 175-178, indicando un'altra linea di ricerca che bisognerebbe sviluppare a completamento di quella che abbiamo seguito, la differenza ontologica qui semplicemente «accade», ma questo suo accadere è presupposto e sembra non essere ulteriormente interrogabile rispetto alla sua provenienza o generazione.

testo heideggeriano fa emergere. Essa lascia così un resto, che richiede uno «spazio» in cui essere collocato e compreso: da qui l'emergere delle distinzioni tra ontologia fondamentale e metaontologia, tra problema dell'essere e problema del mondo. In secondo luogo, la struttura stessa e l'articolazione della questione sull'essere – sull'ente in quanto ente, sul disvelamento dell'ente nel suo essere, sul senso unitario dell'essere rispetto alla molteplicità dei suoi significati – sembra rimandare come tale a un terreno «pre-categoriale» e più «arcaico» che la precede. Questo terreno si mostra, innanzitutto, nella forma di una *fatticità originaria* che l'ontologia, come disvelamento trascendentale dell'ente nel suo essere, presuppone e che non può mai giungere a risolvere completamente in sé.⁷⁰ Heidegger riconosce qui che l'ontologia non può, e quindi non deve, recidere il suo legame essenziale con il piano ontico da cui nasce: non solo essa deve riconoscere di provenire da una riflessione sull'ontico e da un rapporto non ancora filosofico con

70. Come sappiamo, Heidegger inserisce queste riflessioni nel quadro del progetto di una nuova «metafisica». È significativo notare che, assunta nel suo senso più ampio, questa connessione tra la «metafisica» e la considerazione di una fattualità originaria, non riducibile all'ambito ontologico-trascendentale, è indicata anche da Husserl e rivela quindi forse qualcosa di caratteristico della fenomenologia come tale. Dopo aver evocato i rapporti che sussistono tra la fenomenologia costitutiva (in quanto eidetica e trascendentale), le diverse ontologie regionali e le corrispondenti scienze positive, rapporti che si basano sul primato dell'analisi eidetica che mette in luce le possibilità essenziali di ogni regione dell'esperienza, Husserl prospetta l'aprirsi di «una problematica che non consente più alcuna interpretazione: quella dell'irrazionalità del fatto (*Faktum*) trascendentale che si esprime nella costituzione del mondo fattuale e della vita fattuale dello spirito: quindi, metafisica in un senso nuovo» (HUSSERL 1956, 188 n. [202 n. 1]). La metafisica rimanda dunque a un fatto originario, che bisogna presupporre ma che non è analizzabile in termini eidetici né, *a fortiori*, deducibile da una causa secondo uno stile «metafisico» più classico. In un manoscritto degli anni Trenta Husserl riferisce questa fattualità originaria innanzitutto all'ego, che si presenta come un caso unico per il rapporto tra fatto e *eidōs*, dal momento che «l'*eidōs* io trascendentale è impensabile senza l'io trascendentale in quanto fattuale». Questa considerazione si estende poi a un piano più generale: «una piena ontologia è teleologia, ma presuppone il fatto», «l'Assoluto ha in se stesso il suo fondamento e nel suo essere infondato la sua assoluta necessità, come necessità di una "sostanza assoluta". La sua necessità non è una necessità d'essenza che lasci aperto qualcosa di accidentale. Tutte le necessità d'essenza sono momenti del suo Fatto (*Faktum*)» (HUSSERL 1973, 385-386). Ciò che distinguerebbe la posizione heideggeriana da quella husserliana è che in essa la fatticità originaria si traduce nell'originarietà della finitudine: la metafisica dell'esserci è, innanzitutto ed essenzialmente, una metafisica della finitudine.

l'ente in totalità, ma deve anche tornarvi perché vi si mantiene sempre implicitamente.⁷¹

Quella fatticità originaria giunge a riguardare «l'ente in totalità» – vale a dire *il mondo*. Se la nostra attenzione si rivolge in modo privilegiato alle analisi dell'*Introduzione alla filosofia*, non è solo perché il concetto di metaontologia dei *Principi metafisici della logica* resta un *hapax* nel testo del pensatore tedesco, ma è anche e soprattutto perché quel corso pone al centro – e in un modo singolare anche rispetto al resto dell'opera di Heidegger – quella questione del mondo che ha sempre giocato e continuerà a giocare un ruolo decisivo nell'itinerario heideggeriano e che è da molti identificata come *la «cosa stessa» dell'intera fenomenologia*. Tutto il percorso seguito può dunque essere considerato come la base per una rilettura dell'opera di Heidegger, *che re-interroghi il primato della questione dell'essere e metta alla prova la possibilità e i limiti, nei suoi testi, di una compiuta e coerente «cosmologia fenomenologica»*. Questa prospettiva implicherebbe una serie di questioni essenziali intrecciate tra loro, a partire da un pensiero adeguato dello statuto del mondo stesso come evento originario dell'esperienza. Ma, data l'inseparabilità delle due questioni, questa interrogazione dovrebbe inevitabilmente operare quel «ripercuotersi» dell'analisi sull'esserci a cui allude lo stesso Heidegger: una cosmologia fenomenologica non potrebbe compiersi senza passare attraverso una descrizione analitica dei diversi campi dell'esperienza che l'io fa del suo mondo. Ciò che si troverebbe allora messo in questione è quell'interpretazione dell'io come esser-ci, pensato nel riferimento esclusivo al suo rapporto all'essere, che guida tutte le analisi dell'analitica esistenziale: se bisogna rendere conto pienamente del rapporto io-mondo, non sarà inevitabile introdurre caratteri che l'analitica esistenziale ha ommesso, conferire un peso diverso ad altri elementi o fornirne una descrizione differente? Se la trascendenza costituisce l'essenza dell'esserci e l'unità originaria dei suoi rapporti al mondo, quella sfasatura problematica tra trascendenza e comprensione dell'essere che abbiamo incontrato simboleggia il varco in cui inserirsi per ripensare lo statuto dell'io nella prospettiva di una cosmologia fenomenologica, ad esempio ponendo la questione della corporeità, della sua omissione nell'analitica esistenziale e del suo ruolo

71. Cfr. JARAN 2010, 262-263.

nel rapporto io-mondo.⁷² Infine, l'intreccio dei rapporti tra mondo, essere ed io dovrebbe essere ulteriormente complicato dalla relazione a un altro termine: la storia. In particolare, le riflessioni dell'*Introduzione alla filosofia* sul sorgere della questione dell'essere a partire da una certa «visione del mondo» – analisi che, nel loro genere, rappresentano un *unicum* nell'opera heideggeriana – solleverebbero un difficile problema, che possiamo qui solo enunciare: come «storicizzare» la questione dell'essere in modo filosoficamente adeguato, senza ricadere in uno storicismo o in una qualche forma di «positivismo storico» più o meno raffinato? Come lasciare alla questione dell'essere i suoi diritti filosofici mostrandone al tempo stesso la genealogia e l'iscrizione in un movimento più primordiale dell'esperienza e in uno strato più «arcaico» della storia?⁷³

La questione del mondo si è mostrata come lo sfondo su cui e da cui la questione dell'essere si elabora, sfondo che essa giunge a indicare nel proprio dispiegamento e capovolgimento. Se gettiamo un sguardo sull'evoluzione del pensiero heideggeriano, possiamo dire che, dopo aver per un attimo mostrato il proprio «retroscena» e la totalità delle connessioni problematiche in gioco, Heidegger richiude ciò che ha aperto: se i testi della fine degli anni Venti, interrogando la dimensione al di là dell'esserci, sembrano pronti ad abbracciare la prospettiva di una cosmologia fenomenologica, questa incontrerà in realtà dei limiti essenziali e negli anni successivi Heidegger confermerà il primato della questione dell'essere, volgendosi ai temi della metafisica, della verità dell'essere e della sua storia.⁷⁴ Uno strato del pensiero heideggeriano consisterà così nel *ricoprire il «vortice» del rapporto tra mondo, essere e storia, io e corpo, anziché nell'immergersi in esso.*⁷⁵ Il primato della

72. È quel che abbiamo tentato di fare in un altro testo a cui ci permettiamo di rimandare: cfr. TERZI 2007.

73. Abbiamo tentato una problematizzazione dei rapporti tra questione ontologica, esperienza del mondo e storicità, in un contesto e secondo un percorso differenti rispetto a quelli del presente saggio, in TERZI 2009.

74. Cfr. SCHNELL 2005, 44-45.

75. In un ordine di considerazioni per certi aspetti simile si muovono le conclusioni di CASSINARI 2001, dove quel che abbiamo chiamato «vortice» è indicato come «spirale»: «proseguire su questa strada, cioè elaborare il concetto di mondo come il luogo e l'ora, cioè come l'evento che, manifestandosi, dà lo spazio e il tempo perché l'uomo sia, significa scegliere, quale unica soluzione praticabile, di restare all'interno della spirale,

domanda sul senso dell'essere o sulla sua verità farà sì che quello sfondo «cosmologico» rimanga come un resto non interrogato, che non cesserà però di inquietare la *Seinsfrage* dal suo interno, come il *suo* resto. A distanza di molti anni, infatti, i testi heideggeriani opereranno una nuova limitazione essenziale della *Seinsfrage*, facendo congiuntamente (ri)emergere una questione cosmologica al di là, o al di qua, dell'essere. Si tratta del rapporto tra *Ereignis* e *Geviert*, su cui sembra terminare, problematicamente, il cammino heideggeriano e che trova la sua prima significativa enunciazione nella conferenza del 1949 *Il pericolo*:

Il mondo è la verità dell'essenza dell'essere. In tal modo caratterizziamo ora il mondo dalla prospettiva che guarda all'essere. Così rappresentato, il mondo è sottoposto all'essere, mentre in verità è *l'essenza dell'essere a essere essenzialmente in base al latente mondeggiare del mondo* [glossa di Heidegger: «(evento)»]. Il mondo non è un modo dell'essere a esso sottomesso. *L'essere possiede come propria la sua essenza in base al mondeggiare del mondo. Ciò indica che il mondeggiare del mondo è il fare avvenire (Ereignen) in un senso non ancora esperito della parola.* Soltanto se il mondo avviene espressamente l'essere – ma con esso anche il nulla – svanisce nel mondeggiare. Soltanto se il nulla, sparendo nella sua essenza basata sulla verità dell'essere, scompare in quest'ultima, il nichilismo è superato. Tuttavia, il mondo in quanto mondo ancora si rifiuta, ancora si sottrae nella latenza che gli è propria.⁷⁶

Roberto Terzi

Università degli Studi di Milano

Dipartimento di filosofia

r_terzi@hotmail.com

Riferimenti bibliografici

CASSINARI, F. 2001, *Mondo, esistenza, verità. Ontologia fondamentale e cosmologia fenomenologica nella riflessione di Martin Heidegger (1927-30)*, La Città del Sole, Napoli.

cioè all'interno del nodo, rappresentato dalla questione del mondo, che tiene assieme la questione dell'essere e quella dell'uomo» (363-364).

76. HEIDEGGER 1994, 48-49 [74-75], corsivi nostri. *Il pericolo* è la terza conferenza del ciclo di Brema, tenuto nel 1949 e aperto con la famosa conferenza su *La cosa*; quando Heidegger nella citazione richiama il mondo, si riferisce quindi alla Quadratura (*Geviert*) esposta nella conferenza d'apertura.

- COSTA, V. 2004, «L'aprirsi del mondo e il linguaggio in Heidegger», in MELCHIORRE 2004, p. 153-178.
- COURTINE, J.-F. 2005, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Vrin, Paris.
- GREISCH, J. 1994, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, PUF, Paris.
- 2003, «Der philosophische Umbruch in den Jahren 1928-32. Von der Fundamentalontologie zur Metaphysik des Daseins», in THOMÄ 2003, p. 115-127.
- HEIDEGGER, M. 1975, *Grundprobleme der Phänomenologie*, HGA 24, hrsg. v. VON HERRMANN, F.-W. trad. it. *I problemi fondamentali della fenomenologia*, a cura di C. ANGELINO, Il Melangolo, Genova 1989.
- 1976, *Wegmarken*, HGA 9, hrsg. v. VON HERRMANN, F.-W. trad. it. *Segnavia*, a cura di C. ANGELINO, Adelphi, Milano 1987.
- 1977, *Kant und das Problem der Metaphysik*, HGA 3, hrsg. v. VON HERRMANN, F.-W. trad. it. *Kant e il problema della metafisica*, a cura di M. E. REINA e V. VERRA, Laterza, Roma-Bari 1981.
- 1978, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, HGA 26, hrsg. v. HELD, K. trad. it. *Principi metafisici della logica*, a cura di G. MORETTO, Il Melangolo, Genova 1991.
- 1979, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, HGA 20, hrsg. v. JAEGER, P. trad. it. *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, a cura di A. MARINI e R. CRISTIN, Il Melangolo, Genova 1991.
- 1983, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, HGA 29/30, hrsg. v. VON HERRMANN, F.-W. trad. it. *I concetti fondamentali della metafisica: mondo, finitezza, solitudine*, a cura di C. ANGELINO, Il Melangolo, Genova 1992.
- 1988, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, HGA 63, hrsg. v. BRÖCKER-OLTMANN, K. trad. it. *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, a cura di E. MAZZARELLA, Guida, Napoli 1992.
- 1991c, «Unbenutzte Vorarbeiten zur Vorlesung vom Wintersemester 1929-30: "Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit"», in *Heidegger Studien*, 7, p. 6-12.
- 1993, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen; trad. it. *Essere e Tempo*, a cura di P. CHIODI e F. VOLPI, Longanesi, Milano 2005.
- 1994, *Bremer und Freiburger Vorträge*, HGA 79, hrsg. v. JAEGER, P. trad. it. *Conferenze di Brema e Friburgo*, a cura di F. VOLPI, Adelphi, Milano 2002.
- 1996, *Einleitung in die Philosophie*, HGA 27, hrsg. v. SAAME, O. AND SAAME-SPEIDEL, I. trad. it. *Avviamento alla filosofia*, a cura di M. BORGHI, I. DE GENNARO e G. ZACCARIA, Marinotti, Milano 2007.
- HELD, K. 1988, «Heidegger e il principio della fenomenologia», in *Aut-Aut*, 223-224, p. 88-110.

- HERRMANN, F.-W. VON 2006, «Ontologia fondamentale, temporalità – metaontologia», in MAZZARELLA 2006, p. 11-22.
- HUSSERL, E. 1956, *Erste Philosophie (1923-1924). Ester Teil. Kritische Ideengeschichte*, HUA 7, Nijhoff, Den Haag, hrsg. v. BOEHM, R. trad. it. *Storia critica delle idee*, a cura di G. PIANA, Guerini e associati, Milano 1989.
- 1973, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass. 3, 1929-1935*, HUA 15, Nijhoff, Den Haag, hrsg. v. KERN, I.
- JARAN, F. 2010, *La métaphysique du Dasein. Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927-1930)*, Zeta Books, Bucarest.
- MAZZARELLA, E. (a cura di) 2006, *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, Il Melangolo, Genova.
- MELCHIORRE, V. (a cura di) 2004, *Forme di mondo*, Vita e Pensiero, Milano.
- RUGGENINI, M. 1992, *I fenomeni e le parole. La verità finita dell'ermeneutica*, Marietti, Genova.
- SCHNELL, A. 2005, *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930*, Vrin, Paris.
- SINI, C. (a cura di) 2007, *Corpo e linguaggio*, 88, Cisalpino, Milano.
- TENGELYI, L. 2011, «L'idée de métontologie et la vision du monde selon Heidegger», in *Heidegger Studien*, 27, p. 137-153.
- TERZI, R. 2007, «Il resto dell'essere: mondo e corpo in Heidegger», in SINI 2007, p. 63-98.
- 2009, «Produzione e riflessione: mondo-ambiente, genealogia e ontologia in Heidegger», in *Annuario Filosofico*, 25, p. 365-389.
- THOMÄ, D. (a cura di) 2003, *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart-Weimar.