

Piccola Biblioteca 593

*Martin Heidegger*

IDENTITÀ  
E DIFFERENZA



ADELPHI

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

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

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

ISBN 978-88-459-2449-1

# INDICE

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

## LA STRUTTURA ONTO-TEO-LOGICA DELLA METAFISICA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Il pensiero può restare presso la sua cosa so-

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

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

Domandiamo:

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

che orienta il colloquio con la storia del pensiero?

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

*Riguardo alla prima domanda:*

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

*Riguardo alla seconda domanda:*

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

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

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

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

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

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

*Riguardo alla terza domanda:*

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

dere concettualmente e mediatamente nel senso della fondazione assoluta.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. [Lat. «rimbalzare»].

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La metafisica pensa l'ente in quanto tale,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## RIFERIMENTI

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

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

Riguardo all'essenza della tecnica moder-

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

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

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

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

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