

L'Heidegger di Marion: dalla *Seinsfrage* all'*Ereignis*

Marion's Heidegger: from the *Seinsfrage* to the *Ereignis*

STEFANO CAZZANELLI*

Riassunto: Questo articolo ripercorre criticamente l'analisi del pensiero heideggeriano dell'essere fornita da Jean-Luc Marion. Partendo da *Sein und Zeit* ed arrivando a *Was ist Metaphysik?* si delinea un profondo cambiamento nell'orizzonte di senso in cui si svolge la ricerca dell'essere: abbandonata l'analitica esistenziale, sembra possibile una rivelazione dell'essere al *Dasein* senza bisogno di mediazioni ontiche. L'articolo cerca di sondare le ragioni e la percorribilità di questo passaggio che, secondo Marion, apre alla pura donazione. Nel corso dell'argomentazione sono molteplici i raffronti con il metodo fenomenologico di Husserl.

Parole chiave: Heidegger, Marion, Essere, Differenza, Angst, *Dasein*.

Resumen: Este artículo recorre críticamente el análisis del pensamiento heideggeriano sobre el Ser proporcionado por Jean-Luc Marion. Partiendo de *Sein und Zeit* y llegando a *Was ist Metaphysik?* se delinea un profundo cambio en el horizonte de sentido en el cual se desarrolla la búsqueda del ser: abandonada la analítica existencial, parece posible una revelación del ser al *Dasein* sin necesidad de mediaciones ónticas. El artículo intenta sondear las razones y la viabilidad de este pasaje que, según Marion, abre a la pura donación. En el curso de la argumentación son múltiples las confrontaciones con el método fenomenológico de Husserl.

Palabras clave: Heidegger, Marion, Ser, Diferencia, Angustia, Ser-aquí.

1. Da Husserl ad Heidegger: un nuovo pensiero

Al lettore, anche esperto, che si cimenti nello studio del pensiero heideggeriano, esso si presenta immediatamente come una selva tanto vasta quanto intricata. Addentrarvi senza guida è un rischio che troppo facilmente conduce a false piste e a grossolane incomprensioni. Non volendo cadere in tale inconveniente, le pagine di questo articolo sono il tentativo di ripercorrere, ordinandolo e almeno nell'intenzione approfondendolo, il percorso d'indagine

Fecha de recepción: 28 enero 2009. Fecha de aceptación: 18 junio 2009.

* Universidad Francisco de Vitoria, Departamento de Humanidades. Ctra. Pozuelo-Majadahonda Km. 1.800 – 28223 Pozuelo de Alarcón (Madrid) E-mail: s.cazzanelli.prof@ufv.es – egli ha pubblicato *Husserl secondo Jean-Luc Marion in Segni e comprensione* n°65(2008), pp. 57-73; *Amartiologia e differenza sessuale ne «Il concetto dell'angoscia» di Kierkegaard* in AAVV, *Al cuore dell'umano. La domanda antropologica*, Marcianum, Venezia 2007, pp. 77-98. Ha tradotto in italiano l'opera di J.-L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*.

Per le opere di Martin Heidegger ci si è riferiti ai volumi della *Gesamtausgabe* (abbreviato nelle citazioni in *GA* seguito dal numero del volume corrispondente), stampati a partire dal 1974 sotto la direzione di F.-W. von Herrmann, per l'editore Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

elaborato da Jean-Luc Marion, fenomenologo francese alquanto abile nel destreggiarsi tra gli scritti heideggeriani. Tuttavia, pur avvalendosi di una guida, i sentieri tracciati potranno apparire a tratti azzardati quando non addirittura interrotti. La causa di ciò, là dove non è frutto di nostre distrazioni, sta nel fatto che con strade solo abbozzate, con semplici *Holzwege*, s'è creduto omaggiare in modo migliore l'opera di Heidegger: accennando più che definendo, aprendo più che chiudendo in schemi.

L'opera fondamentale del filosofo di Messkirch è indubbiamente *Sein und Zeit*, del 1927. Essa segna un punto di non ritorno per tutta la filosofia che l'ha seguita, e non solo per quella: basti pensare a teologi come Bultmann o Rahner. Ciò che in essa v'è di rivoluzionario è la pretesa di fondazione assoluta criticando, e persino volendo distruggere, la storia filosofica precedente. Heidegger ritiene infatti che, sin dall'antica Atene socratica fino al suo maestro Husserl, la filosofia sia rimasta «vittima» dell'impostazione metafisica, o onto-teo-logica come amerà definirla in seguito. L'essere, colto nella sua verità, è proprio ciò che la metafisica non ha individuato: «Die Metaphysik stellt zwar das Seiende in seinem Sein vor und denkt so auch das Sein des Seienden. Aber sie denkt nicht das Sein als solches, denkt nicht den Unterschied beider. Die Metaphysik fragt nicht nach der Wahrheit des Seins selbst (...). Diese Frage hat die Metaphysik nicht nur bisher nicht gestellt. Diese Frage ist der Metaphysik als Metaphysik unzugänglich»¹. *Sein und Zeit* comincia proprio da qui. Nelle sue primissime righe infatti dice: «Die gennante Frage ist heute in Vergessenheit gekommen, obzwar unsere Zeit sich als Fortschritt anrechnet, die «Metaphysik» wieder zu bejahen»². Tutta l'opera sarà il tentativo, poi fallito, di riporre l'essere al centro del domandare filosofico così da scoprirne il senso. La filosofia si deve quindi costituire come ontologia fondamentale, pensiero dell'essere nella sua verità.

Qui emerge un significativo passo in avanti rispetto al maestro Husserl riguardo al rapporto tra fenomenologia ed ontologia: «Es gibt keine Ontologie *neben* einer Phänomenologie, sondern *wissenschaftliche Ontologie ist nichts anderes als Phänomenologie*»³. Se per l'autore delle *Ideen* la fenomenologia emerge come prioritaria rispetto ad ogni ontologia, la quale infatti cade sotto i colpi della riduzione, in *Sein und Zeit* il rapporto gerarchico tra le due discipline s'inverte: la fenomenologia si sviluppa come semplice metodo per una profonda ricerca filosofica caratterizzata come ontologia. Nel §7, intitolato *Die phänomenologische Methode der Untersuchung*, Heidegger esplicita a chiare lettere la sua impostazione, distinta da quella husserliana. Fenomenologia significa il «Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen»⁴. Tale formulazione non deve però essere concepita come simile ad un «*zu den Sachen selbst*» husserliano, fondato sull'evidenza dell'intuizione evocata nel principio di tutti i principi. Il fenomeno è per Heidegger qualcosa di profondamente distinto dall'oggetto di Husserl: la fenomenalità di ciò che appare non è determinabile in base alla oggettualità (*Gegenständlichkeit*) poiché, se così fosse, tutto quanto sarebbe illuminato dalla luce della presenza, tutto sarebbe in presenza e si compirebbe così il sogno della metafisica. Presenza e semplice-presenza

1 *Brief über den «Humanismus»*, GA 9, p. 154.

2 *Sein und Zeit*, GA 2, § 1, p. 2.

3 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, § 6, p. 98.

4 *Sein und Zeit*, GA 2, § 7, p. 34.

sono infatti propri di una terminologia cara all'ontoteologia, concetti propri di quello che nell'analitica esistenziale Heidegger definirà come il *Man* della deiezione, inautentico modo d'essere dell'esserci. Fenomeno non deve essere confuso con apparenza poiché l'apparire è proprio ciò che consegue al manifestarsi: «Phänomene sind demnach *nie* Erscheinungen, wohl aber ist jede Erscheinung angewiesen auf Phänomene»⁵. Di conseguenza φαίνόμενον sta ad indicare qualcosa di più vasto rispetto al semplice apparire ed anzi, la fenomenologia dovrà occuparsi prevalentemente di ciò che non appare e che tuttavia si rivela essere il fondamento dell'apparire: «solches, was sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, *verborgen* ist, aber zugleich etwas ist, was wesentlich zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, daß es seinen Sinn und Grund ausmacht»⁶. Si capisce da queste poche righe che il riferimento è all'essere, posto come fondamento dell'ente. Quando diversi anni più tardi, nel 1973 a Zähringen, Heidegger parlerà di «Phänomenologie des Unscheinbaren»⁷, a tema sarà proprio l'essere. L'essere, come base e fine della ricerca ontologica fondamentale, deve essere interrogato dalla fenomenologia, semplice metodo (μετα-οδός) necessario per raggiungerlo.

Husserl, a detta di Heidegger, sembra aver colto questo fondo primigenio con l'intuizione categoriale ma finisce per non sondare la profondità da lui stesso individuata, richiudendosi nell'oblio proprio della metafisica. «Nachdem er das Sein gleichsam als *Gegebenes* gewonnen hat, fragt er ihm doch nicht weiter nach. Die Frage «Was besagt Sein?» entfaltet er nicht. Für Husserl war da nicht der Schatten einer möglichen Frage, weil es sich für ihn von selbst verstand, daß «Sein» Gegenstand-Sein bedeutet.»⁸. Husserl non può slegarsi dalla determinazione dell'essenza dei fenomeni come oggettualità perché resta vincolato all'immanenza propria della coscienza, dell'Io puro trascendentale costituente, termine ultimo di ogni indagine fenomenologica trascendentale. Per questa ragione Heidegger procede ad una ridefinizione del soggetto come *Da-sein*, ossia un ente totalmente determinato dal rapporto con l'Essere (*Sein*), colui che è «vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins «geworfen», daß er, dergestalt ek-sistierend, die Wahrheit des Seins hüte (...). Der Mensch ist der Hirt des Seins»⁹. *Sein und Zeit* parlerà infatti di coscienza ma solo per criticarne l'infondatezza: «in «Sein und Zeit» wird nicht mehr vom Bewußtsein gesprochen. Es wird einfach beiseitegelegt, - für Husserl war das ein klares Ärgernis! Anstatt «Bewußtsein «finden wir Dasein»¹⁰. Marion riassume brillantemente questa differenza tra Heidegger e Husserl riguardo l'accezione di fenomenologia, fondandola sulla distinzione tra fenomeno e fenomenalità: «la profondeur ne double pas le phénomène (...), elle le révèle à lui-même – à savoir manifeste qu'il *est* en tant que l'être s'ouvre d'abord comme la phénoménalité où, ensuite seulement, lui-même peut se découvrir. Ainsi la profondeur du phénomène relance-t-elle la phénoménologie comme savoir non seulement des phénomènes, mais, bien plus radicalement, de leur phénoménalité»¹¹.

5 *Sein und Zeit*, GA 2, § 7, p. 30.

6 *Sein und Zeit*, GA 2, § 7, p. 35.

7 *Seminar in Zähringen 1973*, GA 15, p. 137.

8 *Seminar in Zähringen 1973*, GA 15, p. 116.

9 *Brief über den «Humanismus»*, GA 9, pp. 161-162.

10 *Seminar in Zähringen 1973*, GA 15, p. 117.

11 J. L. MARION: *Réduction et donation*, Paris, Puf, 20042, p. 99.

Questa profondità della fenomenologia, questa trasgressione, implicherà indubbiamente una corruzione delle colonne portanti dell'edificio fenomenologico husserliano: l'intenzionalità e la riduzione. Per ciò che concerne la prima, il §13 di *Sein und Zeit* può essere concepito come un attacco implicito all'insegnamento di Husserl: «...heute noch [ossia anche alla luce della rivoluzione fenomenologica di Husserl] übliche Ansetzung von Erkennen als einer «Beziehung zwischen Subjekt und Object», die so viel «Wahrheit» als Leerheit in sich birgt»¹². Prima del 1927 Heidegger aveva già affrontato di petto il problema dell'intenzionalità per reinterpretarlo profondamente. Nei corsi del semestre estivo del 1925 a Marburgo, e pubblicati in *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, l'intero § 5 è dedicato a questa tematica¹³. In breve si potrebbe dire che l'errore dell'intenzionalità descritta da Husserl sta nell'errata concezione di una coscienza tutta risolta nell'immanenza di se stessa. Heidegger nega che l'io puro riveli un moto d'uscita da sé verso il mondo: «Im Sichrichten auf... und Erfassen geht das Dasein nicht etwa erst aus seiner Innensphäre hinaus, in die es zunächst verkapselt ist, sondern es ist seiner primären Seinsart nach immer schon «draußen» bei einem begegnenden Seienden der je schon entdeckten Welt. Und das bestimmende Sichaufhalten bei dem zu erkennenden Seienden ist nicht etwa ein Verlassen der inneren Sphäre, sondern auch in diesem «Draußen-sein» beim Gegenstand ist das Dasein im rechtverstandenen Sinne «drinnen», d. h. es selbst ist es als In-der-Welt-sein, das erkennt. Und wiederum, das Vernehmen des Erkannten ist nicht ein Zurückkehren des erfassenden Hinausgehens mit der gewonnenen Beute in das «Gehäuse» des Bewußtsein, sondern auch im Vernehmen, Bewahren und Behalten *bleibt* das erkennende Dasein *als Dasein draußen*»¹⁴.

Limitarsi a porre un *Io* tutto risolto nell'immanenza, equivale al limitarsi ad una attestazione di carattere ontico-esistivo, totalmente dimentica della profondità ontologico-esistenziale che vede al contrario l'uomo come *In-der-Welt-sein*, già da sempre gettato in avanti nell'apertura, ossia nell'esteriorità. L'intenzionalità viene quindi profondamente rivisitata da Heidegger alla luce di una differente definizione dell'uomo: non più un *Io* trascendentale la cui essenza sarebbe ancora la coscienza di stampo cartesiano, bensì un *Dasein* la cui essenza è l'esistenza estatica nella verità dell'essere. Il seminario di Zähringen risulta estremamente esplicito a tal proposito: ««Sein» im Ausdruck Da-sein bedeutet also die Ek-statik der Ek-sistenz. Dabei ist es wichtig, den Anstoß zu erkennen, den Heidegger von dem Husserlschen Begriff der Intentionalität empfangen hat. Nachdem dieser Anstoß einmal empfangen war, bestand Heideggers Arbeit in der Untersuchung dessen, was in der Intentionalität ursprünglich enthalten ist. Die Intentionalität nämlich auf ihren Grund hin durchdenken, heißt: sie auf die Ek-statik des Da-seins gründen. Mit einem Wort, es muß erkannt werden, daß das Bewußtsein im Da-sein gründet»¹⁵.

Per ciò che concerne il secondo pilastro, vale a dire la riduzione, anche in questo caso si assiste ad un profondo riesame basato anch'esso sulla differente concezione del soggetto. Nel corso *Die Grundprobleme der Phänomenologie* tenutosi a Marburgo nel 1927 Heidegger così scrive: «Für Husserl ist die phänomenologie Reduktion, die er zum erstenmal ausdrücklich

12 *Sein und Zeit*, GA 2, § 13, p. 60.

13 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, § 5 *Die Intentionalität*, pp. 34-63.

14 *Sein und Zeit*, GA 2, § 13, p. 62.

15 *Seminar in Zähringen 1973*, GA 15, p. 122.

in den «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie» (1913) herausgearbeitet hat, die Methode der Rückführung des phänomenologischen Blickes von der natürlichen Einstellung des in die Welt der Dinge und Personen hineinlebenden Menschen auf das transzendente Bewußtseinsleben und dessen noetisch-noematische Erlebnisse, in denen sich die Objekte als Bewußtseinskorrelate konstituieren. *Für uns* bedeutet die phänomenologische Reduktion die Rückführung des phänomenologischen Blickes von der wie immer bestimmten Erfassung des Seienden auf das Verstehen des Seins (Entwerfen auf die Weise seiner Unverborgenheit) dieses Seienden»¹⁶.

Si può definire alla luce di questa differenza la riduzione husserliana come una *riduzione antropologica*, quella di Heidegger come una *riduzione ontologica* poiché riduce sino all'essere dell'ente.

In seguito a queste precisazioni e conseguenti distinzioni riguardanti la differente accezione di fenomenologia tra Heidegger ed Husserl, e soprattutto grazie ad esse, si giunge all'individuazione dei fondamenti su cui si erge la questione basilare per Heidegger, quella che egli chiama *Seinsfrage*. Da un lato si ha l'essere, dall'altro l'ente. Tuttavia tra gli enti si pone come base per la «domanda dell'essere» un ente particolare: il *Dasein*. Egli è infatti quell'ente la cui essenza «darin liegt, daß es je sein Sein als seiniges zu sein hat»¹⁷. Si capisce immediatamente come abbia un ruolo privilegiato nella relazione all'essere. Tuttavia la posizione di una domanda è sempre tripolare per l'Heidegger del 1927: non v'è solamente un interrogato (*Befragte*) e un cercato (*Gefragte*) ma anche un ricercato (*Erfragte*). Ciò che si cerca è l'essere che viene chiesto ad un ente particolare che è l'esserci, ma ciò che di questo cercato si vuole sapere, ossia il ricercato, è il senso dell'essere. La posizione di tre termini in circolarità tra di loro è il frutto della differente accezione di riduzione di Heidegger rispetto al maestro. Infatti mentre la riduzione trascendentale-antropologica di Husserl mette in opposizione due soli termini, il mondo naturale e la sfera ridotta della coscienza dell'Io puro; la riduzione heideggeriana si sviluppa come una «*réduction redoublée*» a tre termini: ente, essere e senso dell'essere. In altre parole Heidegger accetta la riduzione di *Ideen* che conduce dal mondo al fenomeno, ma successivamente compie un passo innanzi: dall'ente al senso dell'essere. Il fenomeno che Husserl vede semplicemente come un correlato noematico della coscienza, viene in *Sein und Zeit* determinato come ente, ossia come l'annunciante che nel suo manifestarsi richiama a ciò che non si manifesta. Nelle parole di Marion: «la *réduction* se redouble: elle ne vise plus seulement à manifester de quel être l'étant est (être comme conscience ou bien être comme monde); mais, à partir de ce premier résultat et de cette première réduction, elle vise enfin à dégager l'être comme tel»¹⁸.

2. Due strade per il «senso dell'essere»

A questo punto Marion avanza un'ipotesi interpretativa inerente pressoché la totalità dell'opera heideggeriana: per giungere a determinare il senso dell'essere, Heidegger traccia due percorsi. *a)* Il primo è quello contenuto in *Sein und Zeit* e passante per il *Dasein*, *b)*

16 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, § 5, p. 29.

17 *Sein und Zeit*, GA 2, § 4, p. 12.

18 J. L. MARION: *Réduction et donation*, op. cit., p. 108.

il secondo si fa strada a partire dal 1929 in *Was ist Metaphysik?* passando per l'analisi dell'angoscia. a) La domanda riguardante il senso dell'essere è propria di un determinato ente che è precisamente lo stesso interrogato: qui si evince quel circolo ermeneutico descritto nel §32 come circolo non vizioso di cui non ci si deve liberare perché «Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen. Dieser Zirkel des Verstehens ist nicht ein Kreis, in dem sich eine beliebige Erkenntnisart bewegt, sondern er ist der Ausdruck der existenzialen *Vor-Struktur* des Daseins selbst»¹⁹. Per questa ragione nel 1927 Heidegger s'impegna in un'analisi esistenziale dell'esserci, tesa ad individuare il senso d'essere del suo [del *Dasein*] essere, così da poter determinare in seconda battuta il senso dell'essere in generale. E' ben nota la conclusione di questa strada: *Sein und Zeit* è un'opera «incompleta», un sentiero interrotto. Non a caso proprio il finale, nel §83, lascia intravedere un'impostazione alternativa del problema, un'altra strada forse più percorribile: «läßt sich die Ontologie *ontologisch* begründen oder bedarf sie auch hierzu eines *ontischen* Fundaments, und *welches* Seiende muß die Funktion der Fundierung übernehmen?»²⁰. Questo punto interrogativo dice di tutta la difficoltà della posizione del problema del senso dell'essere passante tramite l'esserci. Poco dopo un'altra interrogazione è scritta da Heidegger in corsivo, forse a sottolinearne la coerenza: «*Wie ist erschließendes Verstehen von Sein daseinmäßig überhaupt möglich?*»²¹.

b) La risposta a questa domanda, che coincide con la seconda strada verso il senso dell'essere, arriva circa due anni dopo, nel luglio del 1929, quando Heidegger tiene una magistrale conferenza all'Università di Friburgo in seguito all'assegnamento della cattedra di filosofia. Il testo di tale discorso è pubblicato nel celebre scritto *Was ist Metaphysik?* Qui l'essere è illuminato non a partire dall'esserci ma dalla celebre *ontologische Differenz*²². Attraverso l'analisi dell'angoscia Heidegger giunge davanti all'essere in generale qui identificato con il niente. La *Angst* infatti conduce il *Dasein* davanti alla totale indifferenza di tutti gli enti tra di loro, ossia dell'ente (mondo) nella sua totalità, rivelando così il Niente: «Die Angst offenbart das Nichts»²³. Due strade, quindi, per un unico fine: «ces deux reprises de la réduction phénoménologique par Heidegger convergent donc vers un but unique: recevoir dans la pure donation en personne et à titre de phénomène l'être lui-même»²⁴.

A prima vista questa schematizzazione del pensiero heideggeriano potrebbe sembrare una forzatura esagerata. Nel caso qui trattato la costruzione teorica si fonda sulla seguente ipotesi di Marion: «ce qu'en 1927 *Sein und Zeit* désigne (sans l'atteindre véritablement) sous le titre de «sens d'être» la conférence de 1929 le vise – sans l'y inclure expressément – sous le nom de différence ontologique»²⁵. Tuttavia questa possibilità interpretativa è confermata

19 *Sein und Zeit*, GA 2, § 32, p. 153.

20 *Sein und Zeit*, GA 2, § 83, p. 436.

21 *Sein und Zeit*, GA 2, § 83, p. 437.

22 In realtà il termine *differenza ontologica* non appare nella Prolusione del 1929, quanto invece nell'introduzione a questo testo scritta diversi anni dopo, nel 1949. Heidegger infatti riprese più volte il testo della conferenza da lui tenuta a Friburgo e in diversi punti aggiunse a margine la dicitura qui in questione di «*ontologische Differenz*», «*ontologische Unterschied*».

23 *Was ist Metaphysik?*, GA 9, p. 9.

24 J. L. Marion: *Réduction et donation*, op. cit., p. 117.

25 Ivi., p. 116.

dallo stesso Heidegger nel 1951 in occasione del seminario da lui tenuto a Zurigo. Alla domanda se egli definisce la *ontologische Differenz* con altre denominazioni risponde: «Es ist richtig, daß diese Differenz, dia-phora, dieser Austrag von Sein und Seiendem mit dem zu tun hat, was ich die Lichtung, die Wahrheit, die Unverborgenheit nenne»²⁶. Se a queste parole s'associano quelle scritte qualche anno prima (nel 1949) in forma di Introduzione alla Prolusione di Friburgo, il legame tra differenza ontologica e senso dell'Essere si fa conseguenza necessaria: ««Sinn von Sein» und «Wahrheit des Seins» sagen das Selbe»²⁷. Inoltre nella *Lettera sull'«umanismo»* del 1946 Heidegger lega esplicitamente la radura all'Esserci e all'Essere: «der Mensch west so, daß er das «Da», das heißt die Lichtung des Seins, ist»²⁸. Ma già nel §44 di *Sein und Zeit* verità, Essere ed Esserci sono strettamente interdipendenti: «Sein – nicht Seiendes - «gibt es» nur, sofern Wahrheit ist. Und sie ist nur, sofern und solange Dasein ist. Sein und Wahrheit «sind» gleichursprünglich»²⁹. Il passaggio al senso si struttura come conseguenza immediata alla luce di ciò che lo stesso Heidegger ha affermato poche pagine prima: «Sinn «hat» nur das Dasein, sofern die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins durch das in ihr entdeckbare Seiende «erfüllbar» ist. Nur Dasein kann daher sinnvoll oder sinnlos sein»³⁰. Nella *ontologische Differenz* sembra quindi essere celata proprio quella struttura triadica della *Seinsfrage* del 1927. Tuttavia essa permette di far cadere il *Dasein*, ossia l'interrogato, per poter tornare ad una struttura esplicitamente a due termini (essere/ente).

3. Genealogia della *ontologische Differenz*

Prima di procedere oltre occorre soffermarsi un istante per una nota filologica di non secondaria importanza: apparentemente la *ontologische Unterschied* non compare nel testo del 1927. Questa è però una pura apparenza poiché essa è nominata esplicitamente in diversi punti che Marion elenca con la sua usuale e tipica precisione. Si veda a tal proposito la prima parte del IV capitolo di *Réduction et donation*. A titolo d'esempio si citerà qui il § 63 dove Heidegger così scrive: «Die Umgrenzung der Sorgestruktur gab die Basis für eine erste *ontologische Unterscheidung* von Existenz und Realität»³¹. Si potrebbe pensare che una semplice lista delle occorrenze testuali di «*ontologische Unterschied*» in *Sein und Zeit*, non provi in realtà la presenza in questo scritto del suo concetto nella forma esplicitata da Heidegger nei testi successivi. Tuttavia Marion, non solo intende corroborare questa ipotesi, ma la presenza testuale della *ontologische Differenz* nel 1927 è da lui assunta come prova di un legame fondamentale che unisce Heidegger a Husserl.

«[Le] fil directeur pour accéder à la différence ontologique, telle qu'elle travaille *Sein und Zeit*, prend son origine chez Husserl»³². Infatti nella terza Ricerca Logica la *ontologische Unterschied* è esplicitamente nominata per ciò che concerne la distinzione tra

26 *Zürcher Seminar*, GA 15, p. 438.

27 *Einleitung zu «Was ist Metaphysik?»*, GA 9, p. 206.

28 *Brief über den «Humanismus»*, GA 9, p. 157.

29 *Sein und Zeit*, GA 2, § 44, p. 230.

30 *Sein und Zeit*, GA 2, § 32, p. 151.

31 *Sein und Zeit*, GA 2, § 63, p. 314 (corsivo nostro).

32 J. L. Marion: *Réduction et donation*, op. cit., p. 182.

contenuti dipendenti ed indipendenti, riferendosi da un'interpretazione fenomenologica la quale concerne gli atti della distinzione e della non-distinzione. In altre parole Husserl sta qui differenziando la sfera egologica degli atti dalla sfera ontologica dei contenuti. Ad un attento e affascinato lettore delle *Ricerche Logiche* quale fu Heidegger, sicuramente non poté sfuggire che nell'arco di poche righe la *ontologische Unterschied* fosse nominata ben tre volte³³. Questo aggettivo *ontologische* è un'aggiunta della seconda edizione del 1913, anno in cui Husserl può avvalersi delle analisi sviluppate in *Ideen I* ove emerge una differenza fondamentale che, anche se non caratterizzata come ontologica, opera concettualmente come tale. Si tratta del § 42 in cui tra la sfera della coscienza e quella della realtà si stabilisce un valico concernente due differenti modalità d'essere: «Ein grundwesentlicher Unterschied tritt also hervor zwischen Sein als Erlebnis und Sein als Ding»³⁴. Heidegger fa sua questa distinzione approfondendola in *Sein und Zeit* dove il *Dasein* emerge come ente il cui modo d'essere è profondamente distinto da quello di tutti gli altri enti. Egli infatti e-siste e non sussiste, muore e non finisce, vive gettato in un mondo, in situazione, alla luce delle sue possibilità. Tutto ciò e molto altro ancora lo caratterizza onticamente come quell'ente *sui generis* che è ontologicamente determinato dall'Essere. Le pagine finali dell'opera del 1927, dopo un'attenta e sviluppata analitica esistenziale dell'esserci concludono ribadendo: «Was so einleuchtend erscheint wie der Unterschied des Seins des existierenden Daseins gegenüber dem Sein des nichtdaseinmäßigen Seienden (Vorhandenheit zum Beispiel)»³⁵. Gli echi husserliani sono qui tutt'altro che impliciti.

In seguito all'indagine filologica attestante le citazioni in *Sein und Zeit* della *ontologische Unterschied* e grazie all'analogia con Husserl, Marion conclude affermando che essa è non solo letteralmente ma anche concettualmente presente nelle pagine dello scritto heideggeriano. La sua operatività è descrivibile come un ulteriore tentativo d'opposizione al maestro. Del resto Heidegger già nel 1925 aveva dichiarato l'insufficienza della differenza husserliana tra coscienza e realtà: «Aber wir sehen jetzt das Merkwürdige, daß hier beansprucht wird, den radikalsten Seinsunterschied zu gewinnen, ohne daß nach dem Sein der Seienden, die in den Unterschied eingehen, eigentlich gefragt ist. Noch mehr: es ist hier eine Seinserörterung, eine Unterscheidung von seienden Regionen, das heißt, es wird vorgegeben, es sei unterschieden im Hinblick auf das Sein. Wenn wir weiter fragen, was hier Sein heißt, im Hinblick worauf das absolute Sein gegenüber der Realität unterschieden wird, so suchen wir vergebens nach einer Antwort und noch mehr nach einer ausdrücklichen Stellung dieser Frage selbst»³⁶.

Si evince da queste righe alquanto polemiche che secondo Heidegger, ciò che sfuggì al maestro è proprio l'obiettivo della ricerca (*das Erfragte*) di *Sein und Zeit*: il senso dell'essere. L'indagine rivolta verso quest'ultimo è la sola che riesca, secondo Heidegger, a

33 E. Husserl: *Logische Untersuchungen. Band 2. Untersuchungen zur phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Teil 1*, Gesammelte Schriften Bd. 3, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1992, III Untersuchung § 9, pp. [A 242-243], [B1 248-249]: «... allgemeinen ontologischen Unterschied der abstrakten und konkreten Inhalte», «... ontologischen Unterschiedes zwischen konkret und abstrakt», «... auf das Wesen des ontologischen Unterschiedes Licht zu werfen» (corsivo nostro).

34 E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie. Buch 1. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Gesammelte Schriften Bd. 5, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1992, § 42, 76.

35 *Sein und Zeit*, GA 2, § 83, pp. 436-437.

36 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, § 13, p. 158.

caratterizzare come propriamente ontologica quella differenza che altrimenti resterebbe ad un semplice livello d'attestazione ontica. Peggio ancora: esulando da questa interrogazione non si fa che ripetere il gesto di tutta la metafisica tradizionale, restando ancorati ad una concezione dell'io ancora cartesiana, vittima della sussistenza (*Vorhandenheit*) come unico modo d'essere possibile.

4. Le ragioni della svolta

Ma, e qui si staglia il nodo forse più problematico individuato da Marion nei confronti di Heidegger, questo senso dell'essere che permetterebbe la vera posizione ed illuminazione della *ontologische Differenz*, non viene raggiunto. *Sein und Zeit* resta un'opera incompleta ed il senso dell'essere un obiettivo mancato, non per mancanza di tempo (Heidegger muore nel 1976) ma proprio perché il tempo, «der ursprüngliche ontologische Grund der Existenzialität des Daseins»³⁷, si rivela essere una strada che impedisce di cogliere il senso dell'Essere in generale. La *Seinsfrage* tripolare si pone come ancella della vera *ontologische Differenz* bipolare tra essere ed ente, ma finisce per mancare al suo compito servile oscurando ciò a cui s'è riproposta rispondere. Si tratta ora di capire come questo sia possibile.

Come s'è accennato in precedenza, il vero artefice di questo insuccesso è il *Dasein* che ora si tratta di condurre al banco degli imputati. Volendo raggiungere un'ontologia fondamentale egli ha peccato di tracotanza poiché, inscritta nella ragione del suo primato rispetto a tutti gli altri enti, v'è la conferma dell'impossibilità del suo tentativo: «Das Dasein hat sonach einen mehrfachen Vorrang vor allem anderen Seienden. Der erste Vorrang ist ein *ontischer* (...). Der zweite Vorrang ist ein *ontologischer* (...). Das Dasein hat daher den dritten Vorrang als *ontisch-ontologische Bedingung der Möglichkeit aller Ontologien*»³⁸. Egli, in altre parole, fonde in sé proprio ciò che si tratta di distinguere nella *ontologische Differenz*: ontico (ente) ed ontologico (essere). E' per questa ragione che il terzo polo del senso dell'essere viene da Marion assimilato al *Dasein* che emerge di conseguenza come l'elemento estraneo presente in *Sein und Zeit* ma che a partire dal 1929 sarà accantonato.

Dopo aver determinato l'essere dell'esserci come *Sorge*, tutta la seconda sezione di *Sein und Zeit* cerca di riscrivere questo essere alla luce del suo senso: la temporalità. L'esserci preso nella sua totalità (*Sein-zum-Tode*) e autenticità (*Entschlossenheit*) e di conseguenza nella sua individuazione (*vorlaufende Entschlossenheit*), rivela la temporalità come la struttura (il senso) della *Sorge*: «Die Zeitlichkeit ermöglicht die Einheit von Existenz, Faktizität und Verfallen und konstituiert so ursprünglich die Ganzheit der Sorgestruktur»³⁹. A partire dal 1949 con l'Introduzione a *Was ist Metaphysik?* questo orizzonte temporale verrà scardinato e sottomesso a sua volta a qualcosa che sfugge al tempo: l'*Ereignis*. L'Essere emerge senza più bisogno di mediazioni passanti per l'analitica esistenziale dell'Esserci strutturata in base al tempo. L'Essere si rivela da sé al pensiero e tale «rivelazione» nella quinta edizione è denominata *Ereignis*: «Daß und wie das Sein selbst ein Denken trifft, bringt dieses auf den Sprung, dadurch es dem Sein selbst entspringt, um so dem Sein als

37 *Sein und Zeit*, GA 2, § 45, p. 234.

38 *Sein und Zeit*, GA 2, § 4, p. 13.

39 *Sein und Zeit*, GA 2, § 65, p. 328.

solchem zu entsprechen»⁴⁰. Marion si domanda quindi se «faudrait-il envisager le *Dasein* non seulement comme le moteur du surgissement de la question de l'être dans *Sein und Zeit*, mais encore comme l'obstacle mis à son accès à la différence ontologique?»⁴¹. Si noti come questa domanda riproponga in termini elaborati la stessa questione che Heidegger si pone nelle ultime righe del 1927: è possibile fondare onticamente, grazie ad un ente pur primo, la domanda ontologica fondamentale sull'essere in generale? Lo sviluppo del pensiero heideggeriano fornisce da sé la sentenza: non vi sarà più analitica del *Dasein* e l'accesso all'essere avverrà grazie al solo essere stesso. Il *Dasein* diverrà semplice pastore, custode di un Essere che si rivela da sé e che sfugge alla realtà come al tempo: inapparente origine di tutto l'ente e del tempo stesso.

La strada passante per il *Dasein* si scopre interrotta: occorre percorrere un altro sentiero. Quale strada permetterà di cogliere l'Essere nella sua verità? E' possibile raggiungere questo fondamento ultimo di tutto il sapere? Spaesati senza sapere quale percorso intraprendere, nell'angoscia di questa *impasse*, è proprio la *Angst* che emerge come risposta inghiottendo nel nulla ogni altra strada.

5. L'approfondirsi della *Angst*

La situazione emotiva dell'angoscia è una dei protagonisti della prima sezione di *Sein und Zeit*. Ad essa viene dedicato tutto il § 40, il quale già nel titolo rende conto della fundamentalità dell'oggetto in questione: «*Grundbefindlichkeit der Angst als eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins*». Non si deve confondere questa *Befindlichkeit* con il semplice sentimento di angoscia, pura passione che semplicemente si aggiungerebbe all'io definito in base alla sua sola razionalità. Heidegger è chiarissimo quando al momento di determinare il «*Da*» del *Dasein* afferma a proposito della situazione emotiva che ontologicamente essa è «ursprüngliche Seinsart des Daseins zu verleugnen, in der es ihm selbst vor allem Erkennen und Wollen und über deren Erschließungstragweite hinaus erschlossen ist»⁴². Poche pagine dopo è interessante notare come implicitamente, alla luce di questa caratterizzazione del *Dasein*, vi sia una critica alla posizione di Husserl. Si sa come questi abbia posto alla base della sua fenomenologia il celebre principio di tutti i principi contenuto nel § 24 di *Ideen I* dove si sancisce il primato dell'intuizione come fonte di legittimità dei fenomeni. Heidegger sembra negare questo *primum* subordinando anch'esso alla tonalità emotiva: «Wir müssen in der Tat *ontologisch* grundsätzlich die primäre Entdeckung der Welt der «bloßen Stimmung» überlassen. Ein reines Anschauen, und dränge es in die innersten Adern des Seins eines Vorhandenen, vermöchte nie so etwas zu entdecken wie Bedrohliches»⁴³. E' evidente quindi una differenza sostanziale tra l'io di Husserl ed il *Dasein* di Heidegger: mentre il primo resta avvolto nella propria immanenza ed utilizza l'intuizione per precipitarsi fuori di sé, il secondo è già da sempre in un mondo, si ritrova già da sempre preceduto da sé, gettato in una determinata situazione che egli

40 *Einleitung* zu: «*Was ist Metaphysik?*», GA 9, p. 198.

41 J. L. Marion: *Réduction et donation*, op. cit., p. 203.

42 *Sein und Zeit*, GA 2, § 29, p. 136.

43 *Sein und Zeit*, GA 2, § 29, p. 138.

può semplicemente progettare ma mai eliminare risolvendosi in una supposta interiorità egologica pura ed emotivamente neutra. Ancora una volta occorre sottolineare come questa differenza riguardante il soggetto derivi, secondo Heidegger, da un retaggio cartesiano proprio di Husserl: era infatti il celebre pensatore francese del XVII secolo che risolse l'io in pura attività cogitativa. Heidegger rovescia la situazione sostenendo che l'attività razionale dell'uomo si scopre già da sempre caratterizzata a priori, esistivamente, dalla situazione in cui è immerso: l'uomo come puro occhio sul mondo è un'illusione propria della metafisica e della scienza come suo derivato da cui Husserl sembra essersi fatto influenzare.

Lungo il corso del suo pensiero Heidegger ha descritto e caratterizzato molteplici situazioni emotive: la paura, la noia, ha accennato all'amore, alla gioia. Tuttavia ha sempre rivolto particolare attenzione all'angoscia. Prima di procedere ad una descrizione di ciò che avviene (nel senso originario della parola: *ad-venire*) al *Dasein* nell'angoscia, occorre cercare di capire in quale contesto essa s'inserisca nell'opera del 1927. Dopo aver caratterizzato l'Esserci come *In-der-Welt-sein* con i relativi concetti della *Bewandtnis*, *Bedeutsamkeit*, e dopo aver descritto il fenomeno del *Mit-sein* e quindi del *Man*, Heidegger giunge a determinare l'essere dell'esserci come *Sorge*. Essa è definita nei seguenti termini: «Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich belegendem Seiendem)»⁴⁴. A tale determinazione non si può giungere tuttavia se non grazie all'angoscia che, per questa ragione, è definita come situazione emotiva fondamentale: «Das volle Phänomen der Angst ist demnach zeigt das Dasein als faktisch existierendes In-der-Welt-sein»⁴⁵. Nella definizione della *Sorge* s'è visto come il *Dasein* sia per lo più presso l'ente intramondano e come si cerchi alla luce di tale ente. Questo atteggiamento è proprio di quella che Heidegger definisce *Verfallen* e che caratterizza l'inautenticità dell'Esserci: «In diesem beruhigten, alles «verstehenden» Sich-vergleichen mit allem treibt das Dasein einer Entfremdung zu, in der sich ihm das eigenste Seinkönnen verbirgt»⁴⁶. Non si deve interpretare questa *Verfallen* in chiave puramente ontica: essa è una proprietà dell'*In-der-Welt-sein*, una sua proprietà ontologica che quindi non deve essere letta in termini assiologici come negativa. Parlando di *Uneigentlichkeit* Heidegger non si riferisce ad un atteggiamento negativo che deve essere eliminato: essa costituisce l'Esserci allo stesso modo di come lo costituisce la *Eigentlichkeit*. «Das Nicht-es-selbst-sein fungiert als positive Möglichkeit des Seienden, das wesentlich besorgend in einer Welt aufgeht. Dieses Nicht-sein muß als die nächste Seinsart des Daseins begriffen werden, in der es sich zumeist hält»⁴⁷.

La *Angst* avviene all'Esserci riportandolo alla sua posizione originaria: essa apre il *Dasein* a se stesso e lo pone d'innanzi al bivio della propria scelta tra *Eigentlichkeit* ed *Uneigentlichkeit*. Essa, e ciò occorre sottolinearlo con forza, non coincide con la posizione autentica del *Dasein*, la quale è invece caratterizzata nella seconda sezione come *vorlaufende Entschlossenheit*: la *Angst* precede e fonda. Il *Dasein* per lo più si trova in stato deiettivo, ossia in fuga da se stesso nel mondo. La *Angst* lo riprende e lo risitua lì da dove è caduto, dandogli la possibilità di recuperarsi.

44 *Sein und Zeit*, GA 2, § 41, p. 192.

45 *Sein und Zeit*, GA 2, § 41, p. 191.

46 *Sein und Zeit*, GA 2, § 38, p. 178.

47 *Sein und Zeit*, GA 2, § 38, p. 176.

Ma cosa avviene all'angosciato? Non si tratta della minaccia di qualcosa di particolare come nella paura, la quale fa ancora riferimento agli enti intramondani. La *Angst* annulla ogni ente particolare poiché in essa il *Dasein* si sente minacciato da tutti gli enti presi assieme, ossia dal mondo come tale. Mentre in precedenza il mondo era la sede della significatività dei diversi utilizzabili in esso contenuti, ora «die Welt hat den Charakter völliger Unbedeutsamkeit»⁴⁸. Si potrebbe dire che l'angosciato sente su di sé il peso dell'intero mondo nel senso che in esso non può più trovarsi ed è costretto a cogliersi partendo da sé. La *Angst* impedisce la deiezione perché ha tolto di mezzo il mondo come possibile significatività deietta per lo stesso Esserci. Il *Dasein* è impossibilitato a travisarsi concependosi come utilizzabile che trova nel mondo la propria *Bewandtnis*, non può nemmeno concepirsi come semplicemente sussistente perché ogni *res extensa* dal cui modo d'essere (appunto la *Vorhandenheit*) si potrebbe far condizionare per determinare la propria essenza, è ora svanita. Il *Dasein* angosciato si scopre esistente, scopre la sua vera essenza come esistenza, ossia come pura possibilità: «Die Angst benimmt so dem Dasein die Möglichkeit, verfallend sich aus der «Welt» und der öffentlichen Ausgelegtheit zu verstehen. Sie wirft das Dasein auf das zurück, worum es sich ängstet, sein eigentliches In-der-Welt-sein-können»⁴⁹.

Fino ad ora s'è descritta la *Angst* così come essa emerge dalle pagine del 1927. Precedentemente s'è detto come proprio nell'angoscia vi fosse la via d'accesso all'essere in generale tralasciando il *Dasein* e quindi compiendo ciò che *Sein und Zeit* non è stato in grado di compiere. Tuttavia dalla descrizione appena compiuta sembra al contrario che la *Angst* sia totalmente determinata *da e per* l'Esserci stesso. Si è quindi tornati al punto d'origine. Anche la strada della *Angst* emerge come fallimentare? A tale questione occorre rispondere negativamente in quanto la descrizione di *Sein und Zeit* è provvisoria: viene infatti ripresa ed approfondita nel 1929 in *Was ist Metaphysik?* in modo tale da cogliere finalmente il fenomeno dell'Essere in generale.

Il limite dell'analisi del 1927 sta nel fatto che la *Angst* viene letta tutta in funzione del *Dasein* e del resto non può essere altrimenti dal momento che s'inserisce nella sezione relativa all'analitica esistenziale. Dopo il «fallimento» di questo scritto, la riduzione antropologica della *Angst* che in esso avviene non è ripetuta nel 1929: qui il contesto non è più quello della *Seinsfrage* tripolare, bensì quello proprio della *ontologische Differenz* a due termini. Infatti il *Dasein* è qui assorbito anch'esso nella nientificazione propria della *Angst*: «Alle Dinge und wir selbst versinken in eine Gleichgültigkeit»⁵⁰. A ragione quindi s'è parlato d'approfondimento della *Angst*: nel 1927 essa nientifica solo gli enti, nel 1929 cade nel Niente anche il *Dasein*. Il solo protagonista è ora l'Essere. L'Essere come il Niente: «Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts»⁵¹. Tale assimilazione di ciò che Parmenide con forza aveva tenuto separato è estranea all'Heidegger di *Sein und Zeit* ma, a partire dalla Prolusione del 1929 opera costantemente nelle pagine di quello che è stato definito come il «secondo Heidegger». L'Essere è ora aperto alla comprensione nella sua generalità.

48 *Sein und Zeit*, GA 2, § 40, p. 186. E' interessante notare come la descrizione heideggeriana dell'angoscia possa essere interpretata come un correlativo dell'*epoché* husserliana. In altre parole la *Angst* riprodurrebbe in chiave esistenziale ciò che la riduzione trascendentale opera in chiave fenomenologica.

49 *Sein und Zeit*, GA 2, § 40, p. 187.

50 *Was ist Metaphysik?*, GA 9, p. 9.

51 *Was ist Metaphysik?*, GA 9, p. 12.

6. Dal Niente alla chiamata dell'Essere

Marion tuttavia non s'accontenta di questa descrizione e procede oltre grazie ad un'analisi puntigliosa del testo heideggeriano. Si cercherà qui di emularne l'insegnamento. Innanzitutto l'assimilazione nel 1929 di Niente ed Essere non è per nulla immediata: essa necessita d'una ermeneutica profonda che raggiungerà lo scopo solo nel 1943 quando Heidegger redigerà il *Nachwort* alla conferenza di Friburgo. Solo allora si può dire che «dieses Nichts west als das Sein»⁵². Occorre affermare che nel 1929 l'assimilazione Essere-Niente fosse totalmente assente? Certamente no, ciò nonostante è lo stesso Heidegger che descrive il Niente come ambiguo in quanto inserito in un'interrogazione propriamente metafisica che tuttavia cerca di procedere oltre sé: «Solches Fragen bleibt in einem wesentlichen Sinne zweideutig»⁵³. Per chiarire questa doppia faccia del Niente occorre approfondire un poco ciò che precedentemente s'è affermato a riguardo della *Angst*. Essa comporta una nientificazione dell'ente nella sua totalità ma non nel senso di un annichilimento dell'ente: Heidegger sottolinea con vigore la sua distanza da una filosofia del Niente come nichilismo. Il mondo viene semplicemente rinviato sullo sfondo e proprio grazie a questo rinvio avviene il Niente come rimpallo. Il Niente è il soggetto principale di un quadro ove lo scenario è ancora l'ente nella sua totalità: «Das Nichts bleibt nicht das unbestimmte Gegenüber für das Seiende, sondern es enthüllt sich als zugehörig zum Sein des Seienden»⁵⁴. La duplice anima del Niente emerge chiaramente dalle parole di Marion: «le recul qui «renvoie» (au sens d'expulser) fait en même temps signe vers l'indifférenciation de l'étant qui s'engloutit et renvoie (au sens cette fois de: faire signe vers) à l'étant dans son ensemble. «Renvoi» (expulsion) qui renvoie (fait signe vers, assigne à), «abweisende Verweisung», le Rien joue donc un double jeu avec l'étant»⁵⁵.

L'ermeneutica che conduce dal Niente ambiguo del 1929 al Niente come Essere del 1943 avviene, secondo Marion, soprattutto grazie allo spostamento dell'iniziativa della rivelazione dell'essere dal Niente all'Essere stesso. La parola passa cioè all'essere, il quale propriamente chiama il *Dasein* alla sua verità: «Einzig der Mensch unter allem Seienden erfährt, angerufen von der Stimme des Seins, das Wunder aller Wunder: daß Seiendes ist»⁵⁶. Sorge tuttavia un problema di cui lo stesso Heidegger si rende conto: come è possibile che risuoni la voce dell'Essere se il Niente e la *Angst* sono stati descritti come ciò che «verschlägt uns das Wort (...) [und] das Seiende im Ganzen entgleitet und so gerade das Nichts andrängt, schweigt im Angesicht seiner jedes «Ist»-Sagen»⁵⁷? Non v'è spazio per alcuna voce nella *Angst*: il Niente nulla dice e tutto tace. Per questa ragione Heidegger si trova costretto a correggere il proprio testo per impedire che sia il Niente a dire l'ultima parola. Nel 1943 aveva infatti scritto che «das Sein wohl west ohne das Seiende, daß niemals ein Seiendes ist ohne das Sein»⁵⁸; nel 1949 rovescia questo rapporto di subordinazione in una relazione ugualitaria:

52 *Nachwort zu: «Was ist Metaphysik?»*, GA 9, pp. 101-102.

53 *Nachwort zu: «Was ist Metaphysik?»*, GA 9, pp. 100.

54 *Was ist Metaphysik?*, GA 9, pp. 16-17.

55 J. L. Marion: *Réduction et donation*, op. cit., p. 265.

56 *Nachwort zu: «Was ist Metaphysik?»*, GA 9, pp. 103.

57 *Was ist Metaphysik?*, GA 9, p. 9.

58 *Nachwort zu: «Was ist Metaphysik?»*, GA 9, pp. 102 (corsivo nostro).

«das Sein *nie* west ohne das Seiende, (...) niemals ein Seiendes ist ohne das Sein»⁵⁹. Se ora essere ed ente si trovano faccia a faccia si potrebbe credere di essere tornati al 1927 quando il fenomeno dell'essere in generale era cercato sulla base di un fondamento ontico. Tale ritorno appare tuttavia necessario per evitare che il Niente, velo dell'Essere, renda impossibile l'*Anspruch des Seins*. Grazie al ristabilirsi della relazione tra essere ed ente così come era presente in *Sein und Zeit*, la *Angst* espelle il mondo senza ancora rinviare all'essere, lasciando indeterminato il passaggio ma senza che l'avvenire del Niente diventi un «niente di Niente». Solo grazie a questa correzione è possibile al *Dasein* sentire riecheggiare la chiamata dell'Essere: essa sfrutta la distanza angosciosa che si è riaperta nel 1949 tra essere ed ente. Solo nella distanza è infatti possibile una chiamata, un'eco; nel 1943, con la supremazia dell'essere libero dall'ente lo spazio vitale per la voce si era trovato annullato dal Niente che emerge come unico ed ultimo idolo⁶⁰.

La *Angst* come strada per raggiungere l'essere si svela così come una falsa pista. Non è il soggetto che camminando trova la via per l'essere ma è questo che si svela a lui chiamandolo da lontano: «loin que l'homme revendique l'être à partir de l'angoisse ou du Rien, c'est l'être qui le revendique à partir de l'être»⁶¹. Quando accade questa chiamata? La voce avviene nel senso di *ad-venire*, *ad-ventus* come *eventum* (*Ereignis*) fuori dal tempo: «denn es handelt sich nicht um irgendeine Renaissance des vorsokratischen Denkens (...) sondern um das Achten auf die Ankunft des noch ungesagten Wesens der Unverborgenheit, als welche das Sein sich *angekündigt* hat»⁶².

7. Nuovi sentieri (interrotti?)

L'Essere si rivela ora al *Dasein* senza intermediari, esso chiama, interpella e attende risposta. L'*Ereignis* è di conseguenza l'ultima parola dell'Essere? Heidegger sembrerebbe rispondere affermativamente a questo interrogativo. Allo stesso modo Marion. Ma dove il primo s'arresta alla radura dell'Essere, il secondo prova a spingersi oltre. È un nuovo passo, la pretesa ultima: seguire la pura datità verso *l'altrimenti che essere*, ciò che eccede l'essere donandolo, in quell'orizzonte dove lo stesso essere diventa *una* delle molte datità possibili e dove il pensiero s'inabissa alla ricerca della pura *donazione*.

Se vi sia o meno un terreno d'indagine oltre la radura dell'Essere resta una questione aperta. Che la fenomenologia possa fare da guida in questo trapasso o se invece, come Virgilio alle porte del paradiso terrestre dantesco, debba arrestarsi prima, anche questo è tema di discussione. In ogni caso, è ancora Heidegger che contempla questa nuova ed apparentemente ultima possibilità: la sua grandezza sta nell'aver posto da sé le premesse per il suo proprio superamento, aprendo la porta a nuovi percorsi d'indagine.

Sarebbe interessante mettere in luce come questa tendenza alla purezza della datità sia infatti stata una tentazione dello stesso Heidegger, sin dai corsi sulla *Phänomenologie des*

59 *Ibidem* (corsivo nostro).

60 Le tematiche della distanza, dell'idolo e della chiamata sono state affrontate ed approfondite da Marion nel suo *L'idole et la distance. Cinq études*, Paris, Grasset, 1989.

61 J. L. Marion: *Réduction et donation*, *op. cit.*, p. 279.

62 *Einleitung zu: «Was ist Metaphysik?», GA 9*, p. 199 (corsivo nostro).

religiösen Lebens (1920/21), ed ancor prima nelle note in preparazione al corso (poi non tenuto) *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (1919). Non solo: si potrebbe anche descrivere Heidegger come il pensatore che per primo e più di tutti s'è spinto fino ai limiti dove pensiero dell'Essere e dell'altrimenti che essere s'incontrano. E' colui che ha tracciato la soglia e che tracciandola ha messo le mani dall'una e dall'altra parte. Ma è anche il pensatore che non ha mai abbracciato esclusivamente una zona piuttosto che l'altra: pensatore di frontiera, ha fatto incursioni di qua e di là ma solo per meglio tracciare la *differenza* e sostare in essa, ben sapendo che solo l'ἕτερον è fonte di movimento e quindi di slancio per nuovi sentieri del filosofare.

Marion percorre quindi un sentiero in ultima analisi heideggeriano, tracciato ma non percorso da Heidegger, il quale resta indietro, sulla soglia, forse pensando che un pensiero dell'*oltre*, della pura donazione, che abbandoni la *differenza* tra al di là e al di qua, più che un sentiero nuovo è un nuovo sentiero interrotto.