





ROBERTO SEGA

# GLOSSE A HEIDEGGER





©

ISBN  
979-12-80414-51-9

PRIMA EDIZIONE  
ROMA 4 MARZO 2021

Giuseppe Corticelli  
*in memoriam*



Dal fatto che a me — o a tutti —  
*sembri* così, non segue che *sia* così.

L. Wittgenstein, *Della certezza*



# Indice

- 11 *Introduzione*
- 25 *Capitolo I*  
*Sein und Zeit. Lo scacco che salva*
- 33 *Capitolo II*  
*Il libro che non c'è*
- 45 *Capitolo III*  
*Deconstructing Husserl*
- 61 *Capitolo IV*  
*Irrecusabile διαφορά*
- 75 *Capitolo V*  
*Verso l'evento minimo*
- 95 *Capitolo VI*  
*Il giudizio mancato*
- 117 *Capitolo VII*  
*Spettri del nazismo*

139 Capitolo VIII  
*In cammino verso la gnosi?*

161 Capitolo IX  
*I luoghi del pensare*

181 Capitolo X  
*Finale di partita*

## Introduzione

Qualche tempo fa — sembra di ascoltare l’inizio di una favola —, un’associazione culturale mi ha chiesto di tenere una conferenza pubblica sulla “filosofia” di Heidegger. Una richiesta legittima, sensata, rivolta, se non proprio ad un esperto, a qualcuno che, comunque, “aveva le mani in pasta” (così mi si disse). Nel corso degli anni, infatti, ho speso una parte delle mie forze intellettuali nello studio del pensiero del “mago di Meßkirch”, producendo diversi lavori: una monografia (*Sulle tracce del senso. Heidegger e la questione ermeneutica*, 1999), alcuni articoli e saggi (raccolti in *Volti del pensiero*, 2008), una curatela (Heidegger–Staiger, *Disputatio hermeneutica*, 1989), una voce di dizionario (“Heidegger” in *Atlante della filosofia*, 2006). È indubbio, di un’evidenza impossibile da impugnare: Heidegger è stato uno dei miei autori, uno dei miei “maggiore” (per usare una parola di Dante). Eppure, davanti a quel cortese invito, mi hanno assalito numerosi dubbi, tanto da lasciarmi indeciso fino all’ultimo se accettarlo o declinarlo. Vorrei qui dar conto della mia titubanza, delle sue ragioni.

Il mio primo, serio incontro con Heidegger (impresso in maniera vivida nella memoria come se fosse avvenuto ieri) risale all’inizio di giugno 1977, quando, in prossimità degli esami di maturità, mi avventurai, senza l’appoggio di qualche mediazione critica, nella lettura del saggio *Perché i poeti?* contenuto nei *Sentieri interrotti*. La reazione a quelle pagine

particolarmente ispirate — che si può rendere come un misto di coinvolgente attrazione e sorda resistenza equamente distribuite — si è ripetuta *tel quel* ogni volta che mi sono avvicinato all'accidentata, impervia meditazione heideggeriana, a quel *pensiero impavido*. Non mi è mai accaduto di consentire in pieno con le sue argomentazioni evocative — “un parlare per presagi” (Jaspers) —, non mi è mai riuscito di dividerle *in toto*: pur avendone avuto più volte l'opportunità, non mi sono mai recato in reverente pellegrinaggio a Todtnauberg.

Nell'autunno del 1977, sotto l'effetto di quella contrastante impressione — l'alternarsi, senza soluzione di continuità, di malia e diffidenza —, cominciai a frequentare, da matricola, la facoltà di filosofia dell'università di Bologna. Che non era certo un covo di heideggeriani, anche se, in passato, un paio di autorevoli docenti (Battaglia, Moretti-Costanzi) avevano affrontato, da diversi punti di vista, quel pensiero. Seguii da subito il corso di Forni Rosa, che prendeva in esame il 'primo' Heidegger, l'autore di *Essere e tempo*, ricostruendone con meticolosa acribia filologica l'originario retroterra fenomenologico quanto la dipendenza dalla tradizione ermeneutica classica (Schleiermacher e Dilthey su tutti). In quelle lezioni, estremamente chiare e lineari, venivano chiamate in causa (e discusse e soppesate) le principali fonti della letteratura critica. Ricorrenti, tra tanti altri, i nomi di Gadamer e Vattimo. Furono i loro libri — e, per la precisione, l'imponente, maestoso *Verità e metodo* e quel prezioso lavoro, davvero illuminante e ancora attuale, che è *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* — a darmi accesso alla contrada speculativa del filosofo tedesco: la chiave dell'ontologia ermeneutica mi aprì la porta dell'*Andenken*.

A partire da quel momento (e per almeno tre decenni), ho condotto una ricerca sistematica e, per certi versi, anche appassionata intorno alla riflessione heideggeriana, avendo di

continuo un occhio di riguardo verso la *Sekundärliteratur* ad essa relativa. Un fronte, quest'ultimo, assai composito, articolato, disposto lungo un asse esegetico che offre due punti estremi, molto lontani l'uno dall'altro: da un lato, i rigidi, ingessati custodi di una presunta ortodossia, i difensori della rispettabilità speculativa (e non solo) di Heidegger (von Hermann, la cerchia francese riunita intorno a Beaufret), che non mi hanno mai convinto, anche e soprattutto per delle interpretazioni incolori, piuttosto scialbe (una piatta scolastica); dall'altro, una *lignée* americana (Caputo, Sallis, Cummings, Sheehan, Rosen) impertinente, poco incline alla deferenza incondizionata, (verso di essa nutro un'istintiva simpatia), volta a "demitologizzare" l'aura del "Maestro di Germania", a passarne a contrappello la riflessione. In mezzo, tra queste due opposte fazioni, si collocano le cosiddette "grandi letture" (quelle di Derrida, di Lévinas, di Nancy, di Schürmann, di Sloterdijk), tenute sempre in debito conto, che si presentano come magistrali esercizi di *Erörterung* (dis-locazione), raccogliendo (e mettendo a frutto in modo impareggiabile) un'ingunzione proveniente dal giovane Habermas: "pensare con Heidegger contro Heidegger".

Non posso (né voglio) passare sotto silenzio, per un malinteso senso di discrezione, di aver anche fatto tesoro dell'enorme lavoro condotto dal compianto Franco Volpi come direttore scientifico (presso Adelphi) dell'edizione delle opere maggiori di Heidegger. Nel solco della migliore tradizione filosofica italiana (Garin *docet*), in cui l'indagine storico-filologica diviene un modo originale (e "creativo") di fare filosofia, Volpi ha realizzato traduzioni impeccabili e fornito inquadramenti storico-teoretici puntuali e, insieme, rivelatori — c'è chi ha scritto (e a ragione) che il suo "glossario a *Segnavia* [...] rappresenta un piccolo monumento di precisione, chiarezza, competenza" (Cacciari). E proprio lui mi fece l'onore

di presentare, con parole di consenso (insieme all'amico Mario Miegge), presso la Biblioteca Ariostea di Ferrara, il mio libro dedicato a Heidegger. Al suo ricordo, dettato da vincoli di amicizia e da una profonda, sincera ammirazione, mi lega una medesima esperienza, che si riassume in una semplice, lapidaria espressione: “*good-bye Heidegger*” — un congedo, un commiato, *sine ira et studio*, già vissuto e registrato anche da altri (penso a Pareyson).

Devo confessare che, dopo aver dato alle stampe *Sulle tracce del senso*, il mio interesse per il pensiero di Heidegger è andato man mano scemando. Si è consumato, nei suoi confronti, un distacco progressivo, senza traumi o scosse, in tutto simile a un lento, ma inesorabile attenuarsi della luce come nel crepuscolo di cieli iperborei. Se, in passato, quando entravo in una libreria, mi precipitavo ad acquistare le ultime pubblicazioni di e su Heidegger, più tardi, alla fine del primo decennio del nuovo millennio, dopo averle sfogliate, a tratti anche in maniera distratta, spesso le riponevo sui banconi o le reinserivo tra gli scaffali. Insomma, il mio (modesto) orecchio speculativo si faceva sempre più resistente, sempre più refrattario all'incantesimo proveniente dalle sirene heideggeriane.

Mettendo tra parentesi l'ovvia constatazione che il tempo, “questo grande scultore”, cambia ogni cosa, non lasciando nulla d'immutato, meno che mai il nostro Io, credo di poter ricondurre la presa di distanza da Heidegger ad almeno tre cause scatenanti. Anzitutto, indicherei l'invecchiare che, come si sa, provoca un irrigidimento dei timpani — anche di quelli ‘spirituali’ (e non solo di quelli fisici) —, per cui si diventa meno recettivi, meno aperti alle voci che vengono da fuori, per quanto autorevoli o magistrali siano. Proprio Heidegger, in una lettera allo psicologo Boss, registrava questa eventualità (non una regola inevitabile, ma un fatto ricorrente): *per le molte cose nuove, che di solito ancora succedono, sono troppo vecchio*. Dato che vita

*brevis*, per chi avanza nell'età si fa anche pressante, urgente l'esigenza di praticare una rigorosa politica di selezione, di indirizzare le proprie ridotte energie intellettuali verso quanto si ritiene essenziale (e per me il filosofo tedesco non rientra più in quel novero), al fine di non disperdere un tempo che irreversibilmente si assottiglia, acquistando con ciò un valore e un peso prima sconosciuti — *il pensiero ha bisogno di tempo, del suo tempo*.

Poi, farei cenno al montare, al crescere di un'irreparabile delusione unita ad un senso di fastidio, se non di irritazione. Avevo la netta sensazione — perdurante anche nell'oggi — che Heidegger eludesse varie questioni per me assolutamente rilevanti, che tendesse a rimuoverle — *incredibile dictu*: un *pensiero meditante* costellato di troppi, imbarazzanti silenzi — o a fornire risposte inadeguate, insoddisfacenti, appellandosi, a titolo di previa giustificazione, al fatto che il filosofo, nel tempo della distretta nichilista, *abbia poco o raramente qualcosa da dire*. Mi limito a produrre qualche esempio.

Se assegna alla filosofia il compito di *portare al linguaggio l'appello dell'essere dell'ente*, come mai il suo *Andenken*, votato al rimemorare, rimane sordo davanti alla “creazione che tutta geme e soffre” (*Rom.* 8, 22)? È accettabile che la “la parola / ventura / di un uomo di pensiero” (Celan), rispetto alla *Shoah*, cioè a quando “l'inaudito è divenuto quotidiano” (Bachmann), si riduca a liquidare quell'evento all'interno del *porre e disporre* della tecnica moderna (il *Ge-stell*), equiparandolo (in modo davvero infelice, per non dire di peggio) *all'agricoltura [come] industria alimentare meccanizzata*? Un'affermazione perlomeno sconcertante. Ai miei occhi, questo Heidegger tradisce il mandato attribuito da Hölderlin (*il poeta che indica verso il futuro*) a chi esercita il lavoro del concetto: “un savio mi può molto illuminare”.

Qui, invece di luce, ombra. E non è l'unica. Numerose, frequenti sono le ieratiche sentenze heideggeriane cui è diffi-

cile consentire. A cominciare da quella assai nota (e che tanto scalpore ha suscitato), secondo cui *la scienza non pensa*. Professando un *pensiero meditante*, posto tra *l'asserzione scientifica e la parola poetica*, che a volte si avventura in un precario colloquio con la saggezza orientale, Heidegger non solo stigmatizza come una minaccia (il *pericolo estremo*) il *pensiero calcolante* — sotto cui rubrica la riflessione degli scienziati intorno al proprio fare, l'intera epistemologia del Novecento e anche la "logistica" —, ma esclude, dal rango e dalla dignità di pensiero, quello "selvaggio" (Levi Strauss) o mitologico, il pensiero narrante, infine anche la letteratura (privilegia infatti, quasi senza eccezioni, la poesia), ignorando il grande romanzo europeo degli ultimi due-tre secoli (pur avendo letto, per sua stessa ammissione, un autore come Dostoevskij). Sembra che Heidegger non voglia affatto concedere che del pensiero si dica (e si pratichi) in molti, diversi modi, dimenticando che, forse, c'è dell'altro al di là della divisione, dal sapore manicheo, tra razionalismo moderno e *Andenken*.

Questa logica dell'*aut aut*, che volta le spalle alla mediazione dialettica (verso cui Heidegger riserva un giudizio severo, inappellabile: *scivola accanto ai fenomeni senza afferrarli*), produce visioni settarie, unilaterali. Per averne una prova, è sufficiente pensare a come Heidegger riconduca l'intera storia della filosofia sotto il segno della *dimenticanza dell'essere* (*Seinsvergessenheit*), a quel *grand récit* che spiega la metafisica come riduzione dell'essere all'ente, approdando infine al dominio pervasivo della tecnica, dove l'essente vale come fondo da sfruttare, come *risorsa* (*Bestand*) da impiegare. Questa (dis)avventura ontologica, descritta da Heidegger attraverso l'uso della pesante ipoteca esegetica della *Seinsvergessenheit*, manca l'*unicum*, perde l'irriducibile che appartiene ad ogni singolo filosofo, appiattendolo *de facto* ogni posizione speculativa. L'esito è paradossale: l'accusa lanciata da Heidegger contro la

dialettica — di essere pari ad una *macina* che tutto uniforma, non lasciando spazio alla differenza nel suo mirare all'identità — gli si può ritorcere contro (un'obiezione sollevata sia da Gadamer che da Ricoeur).

Heidegger è molto generoso quanto a paradossi che rischiano di precipitare nel grottesco. Come considerare, infatti, le parole da lui pronunciate nel corso di una celebre (e controversa) intervista rilasciata (1966) al settimanale *Der Spiegel*, dove, in tutta serietà e non senza un tono “tranquillamente arrogante” (come rileva Derrida), si afferma che la lingua tedesca, per via di un'*intima affinità con la lingua dei Greci*, è l'idioma filosofico per eccellenza, detenendo un primato, un “privilegio assoluto” rispetto al pensare? E a sostegno di questa “insolente dichiarazione”, intrisa di “dogmatica sicurezza”, porta a testimonianza il dire di alcuni amici francesi che si recano a rendergli omaggio: *quando essi cominciano a pensare, essi parlano in tedesco, e assicurano che con la loro lingua non ce la farebbero*. Parole che lasciano interdetti (da ritenersi *naïf se* non venissero espresse con estrema convinzione e gravità), perché negano quello che, invece, succede di continuo nell'ambito dell'attività speculativa, e cioè che si pensa e si è pensato (per fortuna) in tante, diverse lingue (oltre a quella di Heidegger), in tutte le lingue del mondo. Anche la sua insistita polemica, sempre legata alla questione della lingua, condotta contro *il latino dei romani* — che impedirebbe *un sufficiente ripensamento delle parole fondamentali del pensiero greco* —, non ha ragione d'essere, fallisce il bersaglio, dice il falso, visto che proprio la tanto vituperata *romanità* ha coniato alcuni concetti che, assenti nell'universo linguistico greco, sono diventati essenziali, irrinunciabili per la filosofia (anche per quella tedesca): *religio, pietas, res publica, auctoritas*...

E che dire, poi, del giudizio formulato da Heidegger nell'estate del 1934 che, ripetendo quasi alla lettera quello pronun-

ciato da Kant in apertura della prima *Critica*, sostiene che la logica *in duemila anni di storia è rimasta nel suo nucleo principale e nel suo carattere essenzialmente invariata fino ad oggi*, se non che appare frettoloso (e poco convincente) a fronte dell'emergere (e proprio a partire negli anni Trenta) delle logiche non classiche (da Post e Łukasiewicz e poi su su fino a Kripke e oltre), che sparigliano le carte della disciplina. Ciò non assomiglia, forse, al *turbamento della logica*, al suo *scardinamento*, da lui tanto invocato? E non coglie nel segno Courtine quando nota che ridurre la logica a pensiero calcolante, a pura espressione del *Ge-stell*, è un'operazione della cui legittimità, della cui correttezza speculativa si "può dubitare"?

Ed ancora: Heidegger non si stanca di ripetere che il suo lavoro, *nelle lezioni e nei seminari*, seguito a *Essere e tempo*, non è stato altro che un lungo, ossessivo *colloquio* (*Auseinandersetzung*) con la *grande tradizione* del pensiero occidentale, una fitta *interpretazione della storia della filosofia*, dettata dall'obiettivo di risalire, con un *passo indietro*, alle sue origini, in direzione del *non-detto*, verso l'*altro inizio* rimosso dal dispiegarsi totalizzante della metafisica. Alla luce di ciò, si comprende il gesto, ispirato da Nietzsche, di riabilitare i Presocratici contro i (presunti) padri della *décadence* speculativa (soprattutto Platone, meno Aristotele). Una decostruzione (*Abbau*) che non lascia intatto nemmeno il cristianesimo, giudicato come una semplice variante dell'ontologia greca. Heidegger, che in una lettera a Löwith, amava definirsi un *teo-logo cristiano*, preferiva muoversi e indugiare nelle piazze di Atene piuttosto che camminare nelle strette, anguste vie di Gerusalemme. A suo vedere, il cristianesimo, al di là di qualche eccezione — Paolo, Agostino, la tradizione mistica tedesca (da Meister Eckhart ad Angelus Silesius), Lutero —, appare compromesso, senza alcuna possibilità di redenzione, con l'oblio della differenza ontologica, avendo ricondotto Dio a *summum ens*, trattandolo

alla stregua di una *causa sui*. Ma, vien fatto di chiedersi, è solo questo il cristianesimo? Perché Heidegger è così reticente a misurarsi con i testi fondativi della fede cristiana, e cioè con i Vangeli? Di più: perché adotta un silenzio unanime rispetto a quanto li precede, vale a dire nei confronti dell'Antico Testamento? Non è, forse, vero che l'Occidente (l'*Abendland*, la "terra della sera") di cui Heidegger pretende di leggere il destino (*Geschick*), poggia, oltre che sui "frammenti dei Presocratici" e la parola dei filosofi, anche sui "versetti biblici", sulla voce dei Profeti? Di quest'ultima, irrefutabile ed irrevocabile eredità, Heidegger tace: *dette impensée* (Zarader).

A partire da questo punto, si chiarisce la terza causa che sta alla base della mia (relativa) presa di distanza da Heidegger. Una ragione che formulo sottovoce, con discrezione. Nel mio piccolo, mentre frequentavo i maestri del pensiero (e Heidegger è uno di questi), venivo elaborando, poco a poco, una proposta speculativa (*si parva licet*) autonoma, che infine ha preso corpo nel libro *Esilianza* (scritto nella primavera del 2009, ma pubblicato solo lo scorso anno). Nelle pagine di quel lavoro tento, in via di prima approssimazione, di delineare i tratti di un'ontologia dell'esilio. Costruita attingendo a piene mani dalla riflessione del 'primo' Heidegger, da quanto offerto dall'"analitica esistenziale" di *Essere e tempo*, procede poi in direzioni diverse, che dipendono proprio da quanto rimane impensato in Heidegger, tributarie di un motivo di derivazione ebraico-cristiana: l'idea che l'esilio contraddistingua l'*humana conditio* — l'esserci *ex-siste*, vive "di esilio in esilio" (Rosenzweig). Un esito che mi allontana dalla risoluta celebrazione che il filosofo tedesco consacra al *proprio* (*eigen*), all'*appropriare* (*eignen*), al *suolo natio* (*Heimat*), alle *sorgenti originarie* (*Ur-quellen*) — *io so che tutto ciò che è essenziale e grande è scaturito unicamente dal fatto che l'uomo aveva una patria*. Parole che non riesco a sottoscrivere, davanti a cui provo un senso di

accentuato disagio, di istintiva (prima ancora che ragionata) perplessità, la stessa che mi ha indotto a introdurre un *clina-men*, uno scarto — nulla più di un *presque-rien* — rispetto alla “grandezza sconvolgente” (Bespaloff) di quella meditazione. Dunque, *con* Heidegger, lungo il solco da lui tracciato, per muovermi, con passi incerti, *verso altre strade* da lui non battute, *verso contrade* (*Gegend*) a lui estranee.

All’allontanarsi, al prender commiato da qualcuno o da qualcosa, dopo una comune convivenza, si addice la *gratitudine*. È il sentimento che nutro verso Heidegger, perché, in qualsiasi posto io sia arrivato nell’esercizio del concetto, lo devo, *anzitutto e per lo più*, proprio a lui. Qui, davvero, *pensare* (anche se in una misura minima, come nel mio caso) significa *ringraziare*, esser riconoscenti, conservare memoria. Per questo mi irritano, non tanto gli antiheideggeriani di sempre, che vogliono “gettare giù dalla torre” l’“ultimo sciamano” del pensiero, ma coloro i quali, dopo averlo venerato e aver conseguito, grazie a lui, una propria prospettiva filosofica, lo denigrano, lo mettono alla berlina, non rendendogli affatto giustizia — vengono meno all’“amicizia stellare” di cui parla Nietzsche, che insegna a mettere in pratica la separazione (se proprio necessaria) senza cedere al risentimento, alle recriminazioni o allo spirito di vendetta. Come si può dichiarare, senza coprirsi di ridicolo, che, dopo la sua comparsa sulla scena del *theatrum philosophicum*, niente è cambiato (Lauth), che insignificante è stato il suo apporto di attore nella recita in corso da più di due millenni che è la storia del pensiero?

Heidegger è un classico, ma in virtù di questo fatto è oggetto di feroci controversie (al di là del suo inquietante *engagement* politico con il nazismo), tanto da scatenare dietro di sé “un pulviscolo di discorsi critici” (Calvino). Si va da un estremo all’altro: c’è chi reputa il suo pensiero “un grande evento del nostro secolo” (Lévinas), ritenendolo “inaghirabile, im-

prescindibile” (Gadamer), degno di una continua, incessante interrogazione (Derrida); altri che, invece, semplicemente lo ignorano (la filosofia analitica) o che lo liquidano come un *bluff* speculativo (da Carnap a Cioran).

Al di là dell’ovvio, della *vox populi* che valuta *Essere e tempo* come una “chiave” per comprendere la “sensibilità” di un’intera epoca (cioè del primo Novecento), perché ha contribuito, insieme ai grandi romanzieri (Proust, Kafka, Musil, Broch), a disegnare con precisione e inventiva la “*carta dell’esistenza*” (Kundera), vorrei rapidamente porre l’accento su due questioni messe a fuoco dal cosiddetto ‘secondo’ Heidegger (intorno alla cui classicità maggiori sono le voci dissenzienti) e che più mi hanno intrigato, catturato, come dimostrano le note, gli articoli e i saggi raccolti in questo volume, composti tutti nell’arco di poco più di un decennio (1999–2012), dunque prima dell’inizio (2014) della pubblicazione dei controversi *Quaderni neri*, che tanto scalpore hanno suscitato sul piano mediatico. Può risultare sconcertante il fatto che, rispetto ad essi, in questo mio lavoro non prenda posizione. Devo ammettere che, dopo averli letti, la mia prima reazione è stata simile a quella di Karl Kraus dinanzi alla conquista del potere da parte di Hitler: non mi è venuto in mente nulla (o quasi). E questo perché, al di là dell’essere una possibile prova di una mia esaurita capacità d’interpretazione nei confronti della meditazione del “mago di Meßkirch”, quei “diari filosofici” non fanno altro che confermare quanto già si sapeva in merito all’adesione di Heidegger al nazionalsocialismo. Per la più scottante “questione ebraica” rimando, invece, ad un preciso intervento di Zhok (*La deludente verità dell’antisemitismo di Heidegger*, apparso in “Scenari” del 9.1.2015), che condivido appieno.

Per tornare al lascito heideggeriano verso cui sono singolarmente recettivo e attento, dovrei alludere, *in primis*,

alla necessità, per altro appena accennata a conclusione del seminario di Zähringen (1973) dedicato a Husserl, di aprire la via verso una *fenomenologia dell'inapparente*, verso un pensiero che, rinunciando alla violenza del concetto che afferra e prende, vorrebbe *cogliere con lo sguardo l'essere-presente*, vorrebbe prestare ascolto a (e *lasciar essere*) ciò che è minimo, di *poco conto* (*gering*). Per questo — anche se non mancano ambiguità, tentennamenti, oscillazioni (l'ostinato richiamarsi al monumentale, all'epocale) —, Heidegger rientra di diritto in quella compagine *micrologica* della filosofia del Novecento (che annovera, tra le sue fila, i nomi di Warburg, di Benjamin, di Bloch, di Adorno, di Jankélévitch), la quale ha inteso rivolgere le proprie cure speculative verso le *quantité négligeable*, a rilevare le più discoste e impercettibili fi brillazioni di quanto conduce professione d'essere.

Perché l'essere — ecco l'altra questione cui sono particolarmente sensibile — va inteso secondo un'accezione verbale (e non soltanto nominale), va compreso come avente un *carattere temporale*. Ne deriva un effetto iperbolico: *l'essere non è, ma si dà* (*es gibt*), *avviene*. Da nessuna parte incontriamo l'essere così come succede quando ci imbattiamo in una casa o in un libro (che pure *sono*). Per sottolinearne l'aspetto dinamico, Heidegger, quando non usa l'antica grafia *Seyn* (o la barratura a croce), ricorre al termine *Evento* (*Ereignis*), che fin dal 1936 vale come *parola-guida* della sua meditazione. L'essere, concepito come Evento, indica l'approntarsi dello *slargo* di spazio-tempo — la *radura* o *chiarità* (*Lichtung*) — in cui prende dimora qualcosa, in cui è possibile ogni apparire. *L'evento fa avvenire* l'essente, esprimendo “il gioco senza perché del giungere alla presenza” (Schürmann). Anche se Heidegger nega che la parola “Evento” sia da pensarsi nel significato corrente, resta il fatto che quanto si disvela, venendo alla presenza, costituisce un evento dell'essere. Perciò, contro l'enfasi con cui Heideg-

ger lo nomina — sempre con la maiuscola (per altro inevitabile nella lingua tedesca) —, sarebbe il caso di liberare l'evento da ogni solennità, usando piuttosto la minuscola, andando così incontro a quel *minimalismo* ontologico preannunciato dalla *fenomenologia dell'inapparente*. Troppo spesso, invece, il filosofo di Meßkirch privilegia l'Evento che apre o squarcia la Storia, dimenticando che anche la più banale e minuscola increspatura del reale — dalla rosa immemore del suo fiorire al bambino che gioca a nascondino — appartiene, con eguale dignità, al dispiegarsi dell'evento d'essere: anche lì, in quanto è umile e dimesso, abita il dio (Eraclito, via Aristotele, *docet*).

In forza di ciò (e per concludere), mi piace allora credere che questo mio lavoro, da ultimo (in ordine di importanza) scoliaste, possa comunque aiutare a camminare lungo i (o accanto ai) *sentieri interrotti*, per lo più tortuosi e sconnessi di Heidegger, perché è vero che anche chi pensa in piccolo erra in grande, ma è altrettanto certo che pure il più superficiale e mediocre dei pensatori è in grado di svelare opacità, di scoprire alcune *impasse* o di cogliere anche possibilità inespresse di quello più profondo e geniale.