

Sulla via verso la *Gelassenheit*?

Ritegno e meditazione

TOBIAS KEILING

ABSTRACT: The article discusses Heidegger's notion of 'restraint' (*Verhaltenheit*) as a basic disposition (*Grundstimmung*) in *Contributions to Philosophy*. Heidegger here uses the 'passive' semantics of the word and turns it into an 'active' anticipation of the style of philosophy and of the mankind to come, resulting in a strong tension in the description of restraint. Since restraint is said to be "the ground of care", this tension carries over into Heidegger's description of Dasein, whose being it is to care, and into the determination of philosophy as the essential activity of Dasein. While restraint characterizes the understanding of philosophy as Heidegger conceives it in terms of the history of being, the disposition of *Verhaltenheit* also relates to the description of philosophy as 'considerate thinking' (*Besinnung*). Yet while the account of 'restraint' aims at a shared disposition of both awaiting and anticipating, *Besinnung* and *Selbstbesinnung* in particular describe an individual activity much more in line with Heidegger's radically individualist account of philosophy in *Being and Time*.

KEYWORDS: Heidegger, philosophy, thinking, mood, disposition, history.

Le considerazioni heideggeriane legate ai due concetti chiave di «contegno» [*Verhaltenheit*] e «meditazione» [*Besinnung*] sono profondamente ambivalenti — come lo sono anche in generale i *Contributi alla filosofia (dall'evento)*. Da un lato questi concetti rappresentano infatti un modo, unico nella storia della contemporaneità, di riflettere sulle possibilità e sui limiti della filosofia; d'altra parte la riflessione heideggeriana su «contegno» e «meditazione» non è affatto unitaria al suo interno, e ricorre a presupposizioni che non risultano ovvie per il lettore. In ultima analisi rimane come merito autentico per Heidegger quello di aver (ri-)scoperto per la filosofia dei fenomeni particolari, che sono legati a queste parole enigmatiche persino per il lettore di lingua tedesca. Ma le trattazioni che Heidegger svolge su questi fenomeni servono soprattutto a chiamarci a una nuova riflessione su questi stessi fenomeni e a una chiarificazione di questi concetti.

Esattamente come per la comprensione dei *Contributi* in generale, un approccio sensato ai concetti di «ritegno» e «meditazione» passa per le considerazioni che Heidegger ha incluso in *Essere e tempo*. *Essere e tempo* rimane l'opera principale per la comprensione del pensiero heideggeriano, sebbene

i due concetti qui presi in analisi non vi compaiano espressamente. Il termine «comportamento» [*Verhalten*]¹ è sì, in *Essere e tempo*, un concetto che include al suo interno le diverse possibilità che ha l'esserci di rapportarsi [*sich zu etwas/jemandem verhalten*] a oggetti, scopi dell'azione e progetti, è cioè una sorta di nome collettivo per ogni «comportamento che ci pone in rapporto con l'ente»²; ma la parola «ritegno» in *Essere e tempo* non compare. Lo stesso vale per «meditazione». Alcune occorrenze vedono questa parola impiegata come sinonimo per «riflessione», ma non è intesa, come invece accade nei *Contributi*, come una determinazione specifica della filosofia. Per questo bisogna chiarire a che contesto concettuale appartengano «ritegno» e «meditazione», e che posizione sistematica assumano nell'ontologia fondamentale e nel pensiero dei *Contributi*. Anche i significati che queste parole hanno nel tedesco comune non sono d'aiuto. Una persona «trattenuta» (*verhalten*) è una persona riservata e titubante; questi significati appartengono sicuramente al concetto heideggeriano di ritegno, ma esso va anche nettamente al di là di essi. «*Besinnung*» significa in tedesco sia «riflessione» che «avere piena coscienza», ma Heidegger va al di là di entrambi questi significati.

I. Ritegno

Un ruolo chiave è giocato da una delle determinazioni fornite nel paragrafo 13 dei *Contributi*, dedicato — secondo il titolo — al ritegno. Dalle diverse considerazioni heideggeriane ne emerge una come in un certo modo assiomatica, che pure è facile tralasciare nella lettura: «il ritegno è il fondamento [*Grund*] della cura»³. In quanto segue prenderò questa determinazione come punto di partenza e commenterò alcuni passaggi che derivano dal suo suo contesto più prossimo.

L'affermazione per cui il ritegno sarebbe il fondamento della cura è difficilmente comprensibile nel contesto di *Essere e tempo*, in quanto lì Heidegger intende per cura «l'essere dell'esserci»⁴ stesso. La cura è quella «totalità delle

1. Il concetto di *Verhaltenheit* (ritegno) è legato etimologicamente a quello di *Verhalten*, che come verbo (*sich verhalten*) significa «comportarsi», sostantivizzato (*das Verhalten*) significa «il comportamento», ma usato come aggettivo (*verhalten*) significa «trattenuto» o «represso». Inoltre, *das Verhältnis* è «il rapporto», e il verbo «*sich zu etwas/jemandem verhalten*» significa appunto rapportarsi a qualcosa o qualcuno [N.d.T.].

2. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübinga, Niemeyer Verlag, 1967^{II}, p. 4 (trad. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, rivista da F. Volpi, Milano, Longanesi, 2006², p. 15).

3. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, "Gesamtausgabe" (di seguito: GA) vol. 65, Francoforte sul Meno, Klostermann, 1989, p. 35 (trad. it. di F. Volpi e A. Iadicco, *Contributi alla filosofia (dall'evento)*, Milano, Adelphi, 2007, p. 62).

4. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., p. 191 (trad. it. cit., p. 233).

strutture» dell'esserci⁵ il cui senso temporale si mostra nell'essere per la morte. Poiché si comprende a partire dal futuro, che gli mette fine nella sua propria morte, l'esserci si cura della propria esistenza, nel prendersi-cura è rapportato al mondo e nell'aver-cura si rapporta agli altri. La determinazione dell'esserci come «cura» racchiude dunque la direzionalità di tutto l'esserci verso il futuro e ne esprime così il senso temporale: è «in quanto cura» che «l'esserci è essenzialmente avanti-a-sé»⁶. Se però l'esserci è, nel suo essere, questo ente che si cura di sé, perché la cura dovrebbe avere un «fondamento»? Il suo essere temporale non è il suo proprio fondamento?

I *Contributi* rispondono negativamente a questa domanda. È per l'appunto il ritegno a costituire il fondamento dell'esserci. Ma viene forse dato con ciò un nuovo essere all'esserci, un fondamento ancora più profondo? Affatto, anzi: la determinazione del ritegno dovrebbe operare una trasformazione della comprensione che abbiamo dell'esserci, così come del concetto stesso di fondazione, cioè di cosa voglia dire, per un essere che «esiste», avere un fondamento. Nei *Contributi* l'analisi dell'esistenza inizia con il ritegno perché proprio questo è il fenomeno col quale Heidegger crede di poter mostrare che senso hanno l'esserci e il fondamento — se il fondamento non è inteso nel significato che è proprio dell'ontologia della sostanza. Che il ritegno sia «il fondamento della cura» non può allora significare che esso sia unicamente, in quanto essere autentico dell'esserci, qualcosa come un principio più alto, o un fondamento più profondo di questo stesso esserci. La frase di Heidegger è piuttosto un procedimento esplicativo: il ritegno è quel fenomeno che fornisce la chiave per la comprensione dell'esserci nella sua totalità (dell'esserci nel suo essere in quanto cura). La trattazione del ritegno promette di aprirci il modo in cui accade la fondazione [*Gründung*]⁷ dell'esserci. In ciò però viene ridefinito cosa possa significare in generale «fondare»⁸. Heidegger contrassegna il ritegno più esattamente, nei passaggi immediatamente seguenti, come fondamento non di una, ma «per giunta» di due determinazioni della cura, e persino come *lo stesso* «per giunta», il che significa: in quanto coappartenenza di entrambe le determinazioni. La cura, fondata dal ritegno, è caratterizzata da due movimenti contrastanti: da un lato la cura è «la precorritrice risolutezza per la verità dell'Essere [*Seyn*]», ma

5. Ivi, p. 252 (trad. it. cit., p. 302).

6. Ivi, p. 337 (trad. it. cit., p. 399).

7. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, cit., p. 35 (trad. it. cit., p. 62).

8. Nel contesto della filosofia trascendentale si veda in proposito J. MALPAS, *Ground, Unity, and Limit*, in ID., *Heidegger and the Thinking of Place*, Cambridge (MA), MIT Press, 2012, pp. 73–96. Cfr. inoltre L. BRAVER, *Groundless Grounds: A Study of Wittgenstein and Heidegger*, Cambridge (MA), MIT Press, 2012. Steven Crowell propone una lettura non solo epistemologica, ma anche etica (nel senso dell'etica della responsabilità) delle considerazioni heideggeriane sul fondamento: S. CROWELL, *Being Answerable Reason Giving and the Ontological Meaning of Discourse*, in ID., *Phenomenology and Normativity in Husserl and Heidegger*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 214–235.

d'altra parte è anche «l'attaccamento nel Ci che regge e porta a compimento [austragend] ciò che è assegnato»⁹.

Il compito di seguire in dettaglio il senso di queste determinazioni nei *Contributi* spetterebbe a un commento articolato, per quanto non sia affatto ovvio che queste determinazioni abbiano davvero un senso unitario, valido per l'intera opera, cui sia possibile accedere. In primo luogo colpisce però il fatto che le determinazioni nel fornite in questo paragrafo 13 sono allo stesso tempo concentriche ed estatiche. Comunque sia da intendersi secondo Heidegger la «verità dell'Essere», infatti, questa non può accadere senza un decentramento e un'apertura estatica dell'esserci, essendo compresa come «precorritrice» [vorgreifend] e «risoluta». «L'attaccamento nel Ci» significa invece rimanere nel luogo dell'esserci, verso il quale si muove «ciò che è assegnato», il quale a sua volta è retto e portato a compimento dall'esserci. Questa doppiezza di forze, sia centrifugali (il precorrere) che centripetali (l'attaccamento), per così dire, era già stata sfiorata da Heidegger poco prima, nel momento in cui la cura viene designata come l'«insistenza [Inständigkeit] che sopporta [ausstehen]¹⁰ il Ci»¹¹. Questa doppia direzionalità del ritegno fa continuamente capolino nel testo, come nel contromovimento tra «salvataggio [Bergung] della verità» e «dispiegarsi nel procurarsi [Besorgen] e nell'avere a che fare [Umgang]¹², oppure tra la «divergenza [Austrag] di ogni attrazione [Berückung] e del progetto» da una parte e la «convergenza [Eintrag] di ogni estasi [Entrückung] e di ogni far fronte»¹³ dall'altra, entrambe caratteristiche del ritegno come stato d'animo fondamentale.

Diversamente da *Essere e tempo* non sono dunque le tre estasi temporali (presente, passato e avvenire) a descrivere «l'originario “fuori di sé”»¹⁴ dell'esserci, ma la contemporaneità di esperienze di senso che si estendono all'esterno (aus-) e tornano all'interno (in-, ein-). Un'idea fondamentale di *Essere e tempo* si conserva però nelle descrizioni heideggeriane del ritegno: l'orientamento dell'esserci verso l'avvenire. «Il fenomeno primario della temporalità originaria e autentica è l'avvenire»¹⁵, si legge in *Essere e tempo*. E tuttavia nei *Contributi* l'esserci non è orientato verso un avvenire sempre-mio [je-meinig], quanto piuttosto verso un avvenire storico e ano-

9. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, cit., p. 35 (trad. it. cit., p. 62, trad. it. modificata).

10. Con la traduzione di «ausstehen» come «sopportare» — che pure è il significato che il verbo ha nel tedesco quotidiano — si perde il carattere di movimento verso l'esterno fornito dal suffisso «aus» [N.d.T.].

11. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, cit., p. 35 (trad. it. cit., p. 62).

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*

14. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., p. 329 (trad. it. cit., p. 390).

15. *Ibid.*

nimo che si apre nel doppio movimento di concentrazione ed estasi. In modo simile a *Essere e tempo*, dove il supposto primato del presente nella comprensione volgare del tempo viene ricondotto al primato dell'avvenire nella temporalità autentica, anche nei *Contributi* Heidegger iscrive la vera estasi temporale del presente, l'attimo, in un orizzonte d'avvenire. Una riflessione simile si poteva già trovare in embrione in *Essere e tempo*, ma in questo caso si aveva un netto primato del tempo nei confronti della storia. «Solo la temporalità autentica, che è nel contempo finita», si può leggere infatti nel paragrafo 74, «rende possibile qualcosa come un destino, cioè la storicità autentica»¹⁶.

Questa precedenza della temporalità dell'essere di fronte alla storicità è, nei *Contributi*, esattamente ribaltata. Il futuro non è più pensato temporalmente, ma storicamente. In questo modo l'aspettativa di un futuro storico può essere pensata senza l'impalcatura di base dell'ontologia fondamentale, all'interno della quale sia l'essere che il tempo si possono rapportare l'uno all'altro esclusivamente sotto le condizioni dettate dalla storicità, dichiaratamente finita, dell'esserci. Nei *Contributi* bisogna ora, secondo Heidegger, invertire le cose, comprendendo l'esserci a partire dalla sua propria storicità e in particolare a partire dal futuro storico. Il passaggio decisivo recita: «il ritegno dispone il rispettivo attimo fondante di un salvataggio della verità nel futuro esserci dell'uomo. Questa storia fondata nell'esser-ci è la storia nascosta del grande silenzio. In essa soltanto può ancora essere un popolo»¹⁷. Se in *Essere e tempo* si poteva ancora leggere che «qualcosa come un destino, cioè la storicità autentica» è reso possibile solo attraverso l'esperienza della propria finitudine, cioè attraverso il fatto di poter essere liberi «per la propria morte» e di «lasciarsi rigettare, infrangendosi in questa stessa morte, sul proprio Ci effettivo»¹⁸, nei *Contributi* è proprio il ritegno a liberare la storia autentica. Questo accade, secondo Heidegger, grazie all'orientamento dell'esperienza presente verso il «futuro esserci dell'uomo»¹⁹, nel quale può darsi anche qualcosa come una collettività autentica. Già in *Essere e tempo* si può rintracciare l'idea che l'esserci singolo si trovi, in forza del proprio «essere-con gli altri» [*Mitsein*], in un «con-accadere» [*Mitgeschehen*], cioè nell'«accadere della comunità, del popolo»²⁰. Ma se nell'opera del 1927 era data la possibilità, per ogni esserci, di comportarsi rapportandosi [*sich verhalten zu*] alla storia in modalità radicalmente individuali nel rapporto con la propria morte e nella reazione alla chiamata della coscienza, questa possibilità è ritrattata nella

16. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., p. 385 (trad. it. cit., p. 543).

17. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, cit., p. 34 (trad. it. cit., p. 61).

18. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., p. 365 (trad. it. cit., p. 453, corsivo nell'originale).

19. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, cit., p. 34 (trad. it. cit., p. 61).

20. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., p. 384 (trad. it. cit., p. 453).

descrizione del ritegno come stato d'animo, anzi addirittura come «stato d'animo fondamentale», così come questo viene pensato nei *Contributi*. E inoltre: se il ritegno è «lo stato-d'animo-fondamentale della fondazione»²¹, allora per l'esserci è inevitabile essere «trattenuto» [*verhalten*], in quanto questo esserci deve poter assumere la funzione di «fondamento», deve poter essere «fondante». In conseguenza di ciò però diventa inevitabile la questione del ruolo che spetta al singolo esserci nel ritegno, cioè se ci sia anche nei *Contributi* qualcosa come una scelta individuale.

Un modo in cui Heidegger descrive il nesso tra esserci individuale e senso storico nei *Contributi* è la sua teoria del «grande silenzio», sviluppata nella sezione dedicata al ritegno. È difficile dire che senso assuma esattamente la determinazione della storia futura come «storia del grande silenzio», ma l'esserci è coinvolto direttamente in questa storia, dovendo essa essere «fondata nell'esser-ci». In rapporto al silenzio, questo coinvolgimento accade attraverso il tacere dell'esserci. Il «grande silenzio», che secondo Heidegger contraddistingue la storia, «scaturisce solo», come si legge poco più sotto, «dal tacere. E questo conquistare con il tacere [*Erschweigen*] cresce solo dal ritegno»²². In questo modo il ritegno assume, all'interno della teoria filosofica heideggeriana del silenzio, il posto che in *Essere e tempo* occupava la coscienza. Riguardo alla «*struttura esistenziale del poter-essere autentico attestato dalla coscienza*»²³, Heidegger sosteneva che la chiamata taciturna della coscienza risveglia la «*riservatezza*» dell'esserci, il quale deve farsi silente essendo richiamato «al silenzio di se stesso»²⁴. Già in *Essere e tempo* spetta al silenzio e al tacere un ruolo centrale, perché precisamente in questi fenomeni si concretizza la coscienza e, con essa, la possibilità di un'esistenza autentica²⁵.

Nei *Contributi* questo nesso tra tacere e autenticità viene esplicitato ulteriormente quando Heidegger discute la «sigetica», intesa come teoria normativa del tacere. Questa definizione è tuttavia rigettata da Heidegger perché essa non lascia emergere con sufficiente chiarezza la radicalità di quella negazione del linguaggio cui Heidegger mira con il concetto di *Erschweigen*. Il senso di questo concetto emerge tuttavia solo quando il tacere viene, di fatto, interrotto. In questo modo è più che altro il ritegno a garantire questo nuovo senso che Heidegger vuole pensare, e non il tacere stesso. Il momento in cui tale ritegno giunge alla parola è sempre un evento,

21. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, cit., p. 31 (trad. it. cit., p. 59).

22. Ivi, p. 34 (trad. it. cit., p. 62).

23. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., p. 296 (trad. it. cit., p. 352).

24. Ivi, p. 296 (trad. it. cit., p. 353).

25. L'interpretazione secondo cui la coscienza ha un primato rispetto alle analisi sul tema della morte è di Günter Figal. Cfr. G. FIGAL, *Phänomenologie der Freiheit*, Tubinga 42013 (trad. it. *Fenomenologia della libertà*, Il Melangolo, Genova 2007, in particolare il § 8).

come dice Heidegger²⁶, per quanto questo possa sembrare paradossale: il ritegno conduce al tacere, all'*Erschweigen* e persino al "grande silenzio", ma il ritegno si compie solo in una parola che è anche già evento. Se quindi nei *Contributi*, il conquistare con il tacere (dunque l'*Erschweigen*) diventa «l'origine del silenzio»²⁷, sembra che con ciò Heidegger intenda qualcosa di più che un silenzio mio proprio. Significa forse che il tacere dell'esserci sarebbe in grado di garantire che si faccia presente la storia futura del grande silenzio? O significa solamente che il mio tacere è l'esperienza stessa del grande silenzio? Il conquistare con il tacere è un'esplorazione di quel silenzio che c'era già prima del tacere? Oppure questa conquista produce non solo un'interruzione nel parlare, ma anche il grande silenzio stesso? Queste domande si impongono alla riflessione, ma sono basate, a ben guardare, su un'alternativa che nei *Contributi* non è vincolante. Nei passaggi sul «grande silenzio» si manifesta in modo esemplare l'ambivalenza di questo testo, che può essere compreso nel modo migliore prendendolo come tentativo di descrivere le esperienze di senso che scaturiscono dall'esserci e che all'esserci si fanno incontro, senza però stabilire come decisiva una delle due direzioni. Ma Heidegger non si ferma qui, e tiene invece fede al primato dell'avvenire com'era tematizzato in *Sein und Zeit*. A questo modo il tacere, che comunque conduce alla parola, culmina nella conquista per mezzo del tacere (nell'*Erschweigen*), il quale conduce solo al «grande silenzio»: il doppio movimento dell'essere acquista, attraverso la filosofia della storia, un orientamento verso ciò che viene. Questo orientamento si mostra nel modo più pregnante nel nesso che sussiste tra il grande silenzio e il «dominio dell'ultimo dio»: «il ritegno crea per l'uno (il dominio) e per l'altro (l'ultimo Dio) il grande silenzio»²⁸. E qui si rinnovano le domande che abbiamo appena posto: cosa significa qui «creare»? Il silenzio viene creato dal ritegno, oppure nella storia è sempre già iniziato? Che senso ha il riferimento all'«ultimo Dio»?²⁹

La modificazione del movimento dell'essere attraverso la filosofia della storia si può ritrovare anche nella discussione del ritegno come stato d'animo. Heidegger stesso ci indica³⁰ che la concezione dello stato d'animo nei *Contributi* è basata sulle lezioni su Hölderlin del semestre invernale 1934–35. Seguendo questa indicazione si capisce perché Heidegger possa determinare il doppio movimento di concentrazione ed estasi anche con la coppia concettuale di «mondo» e «terra»: si tratta di prendere il tono [*ein-*

26. Cfr. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, cit., p. 80 (trad. it. cit., p. 101).

27. Ivi, p. 35 (trad. it. cit., p. 62).

28. Ivi, p. 34 (trad. it. cit., p. 61).

29. Su questo si veda G. FIGAL, *Gottesvergessenheit*, in Id., *Zu Heidegger. Antworten und Fragen*, Francoforte sul Meno, Klostermann, 2009, pp. 145–162.

30. *Ibid.*

stimmen] dell'«intimità della contesa tra terra e mondo»³¹. Sebbene i concetti di «terra» e «mondo» siano analizzati in modo particolarmente pregnante nel saggio sull'*Origine dell'opera d'arte*, è solo nelle lezioni su Hölderlin che essi vengono discussi in relazione alla teoria filosofica dello stato d'animo³². In verità, le due concezioni non si sovrappongono completamente, e da ciò emerge quanto poco sia fissa la relazione tra stato d'animo e storia nel pensiero heideggeriano di questi anni. Infatti nell'inno hölderliniano *Germanien* Heidegger non trova come stato d'animo fondamentale il ritegno, ma il «lutto sacro» [*heilige Trauer*]; e non solo. Anche questo stato d'animo fondamentale è caratterizzato a sua volta da un doppio movimento, che non è però anch'esso la contesa di mondo e terra, né tantomeno un partecipare a questa contesa. Piuttosto, il lutto sacro «è nel contempo *despostante* verso gli dei e *introspostante* nella terra»³³. Il mondo non è dunque più parte esso stesso della contesa, ma è piuttosto ciò che viene liberato attraverso lo stato d'animo fondamentale. Il “despostare” e l’“introspostare” rendono possibile l'apertura: «l'apertura del mondo accade nello stato d'animo fondamentale. La potenza *despostante*, *introspostante* e così *aprente* dello stato d'animo fondamentale è con ciò nel contempo *fondante*, vale a dire essa pone l'esserci nei suoi fondamenti e davanti ai suoi abissi»³⁴. Solo la poesia di Hölderlin apre, attraverso il risveglio di uno stato d'animo fondamentale, un mondo storico, e così emerge, attraverso la poesia, un senso possibile per il «fondare». Anche nelle lezioni su Hölderlin si fa sentire così il primato della storia futura. Nell'interpretazione dell'inno «Il Reno», Heidegger indica come per Hölderlin «l'essenza dell'esserci storico» sia «l'intimità contrastante tra il dato in dote [*Mitgegebene*] e il dato in compito [*Aufgegebene*]»³⁵; in questa espressione il “dato in dote” è quanto è proprio dei tedeschi, mentre il “dato in compito” è ciò che proviene dai Greci, soprattutto in quanto capacità di meravigliarsi.

In modo simile, già nei primi passaggi dei *Contributi* è lo stato d'animo fondamentale del ritegno a mediare il primo inizio storico con l'altro inizio ancora a venire; ma questo stato d'animo fondamentale stesso è ancora da raggiungere. Se lo stupore era lo «stato d'animo fondamentale del primo

31. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, cit., p. 34 (trad. it. cit., p. 62).

32. Su questo si veda N. Mirković, *Heidegger und Hölderlin. Eine Spurensuche in Der Ursprung des Kunstwerkes*, in D. Espinet, T. Keiling (a cura di), *Heideggers Ursprung des Kunstwerkes. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2011, pp. 173–185. Sulla coppia concettuale di mondo e terra si veda, nello stesso volume, D. Espinet, *Kunst und Natur. Der Streit von Welt und Erde*, pp. 46–65.

33. M. HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, GA 39, a cura di S. Ziegler, Francoforte sul Meno, Klostermann, 1999³, p. 140 (trad. it. a cura di G. B. Demarta, *Gli inni di Hölderlin “Germania” e “Il Reno”*, Milano, Bompiani, 2005, p. 145).

34. Ivi, p. 141 (trad. it. cit., p. 146, trad. it. modificata).

35. Ivi, p. 294 (trad. it. cit., p. 310, trad. it. modificata).

inizio»³⁶, nell'altro inizio ancora a venire lo stato d'animo fondamentale è il ritegno. Ma a questo si collegano gli stati d'animo dello «sgomento» e del «pudore», nei quali il ritegno si dispiega. Il ritegno sarebbe dunque sì il «mezzo»³⁷, nel senso di «centro», dello sgomento e del pudore; entrambi non sono però altro che la «caratterizzazione più esplicita» di ciò che appartiene «originariamente» al ritegno. È per questo, del resto, che non sono lo sgomento e il pudore a dover determinare «lo stile del pensiero iniziale nell'altro inizio»³⁸, ma unicamente lo stato d'animo del ritegno. Che il ritegno però includa al suo interno egualmente lo sgomento e il pudore, che per Heidegger sono termini contrapposti, rende difficile descrivere in termini fenomenici che cosa si debba intendere per ritegno, e se si tratti di un fenomeno emotivo delimitabile. Le descrizioni che Heidegger fornisce sembrano determinate piuttosto dall'intenzione di trovare uno stato d'animo che possa adattarsi a riflessioni che si concentrino sulla filosofia della storia e sulla filosofia della religione; proprio perché questo stato d'animo fondamentale è un'esperienza di ciò che viene, infatti, è difficile dire che cosa la costituisca. Ma a questo modo le considerazioni sul ritegno si sottraggono a ogni possibilità di una verifica fenomenologica.

La via migliore allora non è quella di iscrivere il ritegno all'interno di una «teoria» degli stati d'animo, ma consiste nel leggerlo alla luce del tentativo heideggeriano di ripensare la filosofia. Per Heidegger non si tratta cioè di una teoria degli stati d'animo in quanto teoria³⁹, né è in gioco una vera e propria filosofia della storia. Per le sue considerazioni intorno al ritegno egli si fa guidare piuttosto dal tentativo di determinare più da vicino quali siano le possibilità intrinseche della filosofia. Se si è in chiaro circa il fatto che i *Contributi* in generale, e il discorso sul ritegno in particolare, hanno evidentemente un destinatario ben determinato — il filosofo, il pensatore, ma anche certamente Heidegger stesso —, le considerazioni sul ritegno mostrano allora il loro significato decisivo in quanto «stile del pensiero iniziale»: le considerazioni sul ritegno devono attuare una trasformazione della filosofia e allo stesso tempo descriverla, e proprio in questo ne anticipano la riuscita. Questo emerge con particolare chiarezza all'inizio della sezione 13, intitolata appunto «Il ritegno». Qui si legge infatti che questo — il ritegno — è «lo stile del pensiero iniziale solo perché deve diventare lo stile dell'umanità futura»⁴⁰. La discussione heideggeriana prosegue: è il

36. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, cit., p. 15 (trad. it. cit., p. 44).

37. *Ibid.*

38. *Ibid.*

39. Per quanto una tale teoria si lasci senz'altro sviluppare. Si veda in proposito P.-L. CORIANDO, *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*, Francoforte sul Meno, Klostermann, 2002.

40. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, cit., p. 33 (trad. it. cit., p. 60).

ritegno infatti che «dà il tono» e «sorreggere» la fondazione «dell'umanità futura» nell'esser-ci⁴¹. Come dimostrazione Heidegger rinvia al doppio movimento, che ci è già noto, di concentrazione ed estasi: il ritegno come stile del pensiero iniziale comporterebbe infatti, nella visione heideggeriana, una forma di «certezza di sé», cioè la certezza «propria della misura che fonda» da un lato, e d'altro lato la certezza «del far fronte alle durezze dell'esserci»⁴². A ciò segue il rinvio alla teoria dello stato d'animo: il ritegno determina, secondo Heidegger, «lo stile, poiché è lo *stato d'animo fondamentale*»⁴³. Ciò che rende dunque il ritegno lo stato d'animo per eccellenza è il suo carattere fondante — e proprio per questo diretto verso il futuro —, che è in grado di operare una trasformazione della filosofia. Questo, almeno, è quello che pensa Heidegger.

L'intenzione di comprendere la filosofia attraverso il ricorso agli stati d'animo si trova già in *Essere e tempo*, ad esempio quando Heidegger scrive che «anche la $\vartheta\epsilon\omicron\rho\acute{\iota}\alpha$ più pura non è del tutto scevra di tonalità emotiva»⁴⁴. Tuttavia, cosa questo significhi per la filosofia, e quale sia dunque lo stato d'animo più importante per la filosofia, non sono questioni toccate in *Essere e tempo*. Secondo quest'opera, infatti, lo stato d'animo più importante per l'esserci nella sua totalità è sì l'angoscia, poiché in questa si fa esperienza della radicale indeterminatezza dell'esserci di fronte alla morte, ma l'angoscia stessa non ha alcun legame esplicito con la filosofia. La terza sezione di *Essere e tempo*, che doveva contenere la nuova determinazione heideggeriana della filosofia, non è mai stata scritta⁴⁵. Solo in *Che cos'è metafisica?*⁴⁶ Heidegger scopre lo stato d'animo dell'angoscia per la filosofia. Se tuttavia nei *Contributi* il ritegno assume un ruolo vincolante per la filosofia stessa, con ciò va di pari passo il tentativo di cogliere anche direttamente che tipo di trasformazione della filosofia — e dell'umanità nella sua totalità — ci aspetti. Con ciò si perde quell'apertura che era propria dell'angoscia come esperienza dell'indeterminatezza dell'esserci, o come esperienza del

41. *Ibid.*

42. *Ivi*, p. 33 (trad. it. cit., pp. 60–61).

43. *Ivi*, p. 33 (trad. it. cit., p. 61).

44. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., p. 138 (trad. it. cit., p. 171 [abbiamo lasciato, nella citazione, la traduzione classica di Chiodi, che usa “tonalità emotiva” per “*Stimmung*”, mentre nei *Contributi* questo termine è reso come “stato d'animo”]).

45. Si veda J.-F. COURTINE, *La cause de la phénoménologie*, Parigi, PUF, 2007, p. 163: «Tout ceci me permet suffisamment — me semble-t-il — de supposer que la troisième section avait aussi, sinon essentiellement, pour tâche l'élaboration d'un nouveau concept de la phénoménologie comme science, autrement dit de la détermination de l'idée de la phénoménologie, de son affaire et de sa cause (*Sache*)».

46. M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, in *Id.*, *Wegmarken*, GA 9, Francoforte sul Meno, Klostermann, 1976, pp. 103–122 (trad. it. a cura di F. Volpi, *Che cos'è metafisica?*, in *Segnavia*, Milano, Adelphi, 1987, pp. 59–78).

«niente stesso, in quanto tale»⁴⁷. Invece, ciò che il ritegno è in grado di fare attraverso il pensiero iniziale è fornire un contorno all'«umanità futura», in quanto nel ritegno stesso questo contorno è già sempre raggiunto dal pensiero. L'orientamento verso il futuro della filosofia accade solo grazie al fatto che questo orientamento è già raggiunto nel presente, e cioè — in ultima analisi — nel testo stesso dei *Contributi*.

L'elemento decisivo è però che questa non è l'ultima parola di Heidegger — e neppure ciò che Heidegger dice pubblicamente nelle sue lezioni. Nel corso *Grundfragen der Philosophie*, Heidegger riabilita anzi la meraviglia del primo inizio, dichiarando lo stupore [*Er-staunen*] lo stato d'animo fondamentale della filosofia⁴⁸. Questo riserbo da parte di Heidegger fa il paio con un passo decisivo in direzione della teoria della verità, che per Heidegger diventa il risultato del «cambiamento del nostro modo di pensare»⁴⁹. Non si parla di un'«umanità futura» già ora anticipata, e anche il concetto di ritegno è diretto, dopo i *Contributi*, alla verità come non-nascondimento: nel primo *Colloquio su un sentiero di campagna* Heidegger definisce il «ritegno dell'abbandono [*Gelassenheit*]]⁵⁰ come «il concepimento del farsi incontro della contrata». La contrata, a sua volta, è «l'essenza nascosta della verità»⁵¹.

Da un lato il contrasto di questa interpretazione quasi “patetica” del ritegno con la filosofia della storia dei *Contributi* non potrebbe essere più grande, perché lì il ritegno era stato descritto come «precorritrice risolutezza per la verità dell'Essere [*Seyn*]]⁵²; d'altro canto, però, si diceva pure che il ritegno è «l'attaccamento nel Ci che regge e porta a compimento [*austragend*] ciò che è assegnato»⁵³, e ciò si avvicina appunto all'idea di un concepimento «trattenuto» [*verhalten*] della verità. Questa ambivalenza, questo «sia-sia» caratterizza il discorso sul ritegno nei *Contributi*. Ma queste descrizioni ambivalenti — qualunque sia il loro significato preciso — concorrono all'interpretazione storico-filosofica della fondazione dell'esserci a partire da un futuro chiaramente predeterminato, un'interpretazione che iscrive — quasi a forza, e in ogni caso sicuramente non «trattenendosi» — il ritegno nell'«umanità futura» e nell'«altro inizio». Nella descrizione dell'umanità futura e dell'al-

47. Ivi, p. 112 (trad. it. cit., p. 68).

48. M. HEIDEGGER, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte “Probleme” der “Logik”*, GA 45, a cura di W.-F. von Herrmann, Francoforte sul Meno, Klostermann, 1984, p. 170 (trad. it. di U. M. Ugazio, *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di “problemi” della “logica”*, Milano, Mursia, 1990, p. 120).

49. Ivi, p. 188 (trad. it. cit., p. 133).

50. M. HEIDEGGER, *Feldweg-Gespräche*, GA 77, a cura di I. Schlüssler, Francoforte sul Meno, Klostermann 1995, p. 144 (trad. it. a cura di A. Fabris, *Colloqui su un sentiero di campagna*, Genova, Il Melangolo, 2007, p. 127).

51. Ivi, p. 146 (trad. it. cit., p. 130).

52. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, cit., p. 35 (trad. it. cit., p. 62, trad. it. modificata).

53. Ivi, p. 33 (trad. it. cit., p. 61, trad. it. modificata).

tro inizio la questione inevitabile è: come fa Heidegger a saperlo? Con la riflessione sul ritegno nei *Contributi* Heidegger ha, da una parte, già in vista la *Gelassenheit*. Dopo la seconda guerra mondiale Heidegger definirà però l'“apertura per il segreto” una componente fondamentale della *Gelassenheit* e di ogni pensiero meditante. Nei *Contributi* è proprio questa apertura a essere ancora esclusa. Da ciò emerge dunque, in ultima analisi, come in questo testo Heidegger sia ancora in cammino verso un concetto pregnante di *Gelassenheit* senza averlo ancora effettivamente raggiunto.

Come nel pensiero heideggeriano della «verità» dell'arte, è proprio l'interpretazione storico-filosofica dell'essere ciò a cui Heidegger da ultimo deve rinunciare. Ne rimane solo la descrizione dell'esistenza «trattenuta», nel suo doppio senso, di fronte alla verità, anch'essa in sé doppia, essendo anche sempre non-verità. Questo significato proprio del ritegno, cioè l'unità di concentrazione ed estasi, sarà presente anche nel concetto di *Gelassenheit*.

Ma dopo *Essere e tempo* rimane una domanda irrecusabile: cosa ne è dell'esserci individuale (e della sua angoscia)?

2. Meditazione

La «meditazione» è nei *Contributi*, così come nel volume della *Gesamtausgabe* (GA 66) che porta questo titolo e che viene definito da Heidegger stesso il secondo «trattato ontostorico»⁵⁴, soprattutto un concetto operativo ma non definito⁵⁵, il cui significato preciso risulta solo dal contesto in cui esso è di volta in volta inserito. Per questo riesce difficile dire qualcosa sulla «meditazione» che abbia carattere generale. Eppure, sono proprio le considerazioni heideggeriane sul ritegno a offrire la possibilità di constatare un tratto fondamentale della meditazione: in quella che è probabilmente l'ultima esternazione sul ritegno, nei manoscritti per l'introduzione alla *Gesamtausgabe*, Heidegger insiste sul fatto che la dimensione della *Gesamtausgabe*, «il gran numero di volumi», non fa altro che «testimoniare la permanente questionabilità della domanda sull'essere». La domanda sull'essere, tuttavia, non è per Heidegger affatto conclusa con la sua opera, né Heidegger vuole semplicemente affermare il suo lavoro. Al contrario, c'è «più di un motivo d'autocritica». L'autocritica deve prendere come criterio il «ritegno, che si tiene a sé, dell'ἀλέθειον». Il non-nascondimento è «trattenuto» [*verhalten*] perché esso, in un certo modo, è «sempre esperito ed evidente», ma ciò che gli è proprio [*eigentümlich*] è rimasto impensato fin

54. M. HEIDEGGER, *Besinnung*, GA 66, a cura di F.-W. von Herrmann, Francoforte sul Meno, Klostermann, 1997, p. 464.

55. Sull'idea di “concetto operativo” si veda il classico saggio di E. FINK, *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», II (1957), pp. 321–337.

dagli inizi della filosofia. Proprio questo «stato di cose» [*Sachverhalt*] — cioè il ritegno, o il «trattenersi» della «cosa» [*Sache*] nella storia della filosofia — «impone a tutto il pensiero a venire una riservatezza peculiare»⁵⁶.

Queste considerazioni chiarificano da un lato il fatto che la tarda produzione heideggeriana vede criticamente la sovradeterminazione storico-filosofica del ritegno nei *Contributi*, in quanto di un'attesa dell'altro inizio nella trasformazione del primo inizio non si parla più; d'altro lato, però, il ritegno rimane presente e si realizza come riservatezza delle cose stesse attraverso la storia nel suo complesso. Ciò cui però Heidegger non può rinunciare è la pretesa di «autocritica», cioè il problema relativo a cosa caratterizzi ed elevi a domanda fondamentale la questione dell'essere. Non l'arrivo di un determinato avvenire, ma l'obbligo che la filosofia ha di fronte a se stessa, cioè quell'obbligo che era decisivo per il rinnovamento della filosofia a partire dal ritegno, viene così a costituire l'eredità heideggeriana⁵⁷. Al contempo, il destinatario di questo discorso è chiaramente chiamato per nome: è, per dirla con *Essere e tempo*, l'esserci sempre-mio, la singola filosofa o il singolo filosofo. Heidegger non ha mai abbandonato, lungo l'intera sua produzione, l'obbligo all'autocritica, e dunque si può forse generalizzare così: ogni pensatore deve pensare per sé, e solo in tal modo può farsi carico della responsabilità nei confronti delle istanze (le cose, *Sachen*, ἄλλέθεια) cui Heidegger si rivolge. Se si prendono seriamente le considerazioni heideggeriane sul pensiero «trattenuto» o «ritenuto», proprio qui si trova l'aspetto proprio del ritegno destinato a durare nel tempo. Nella radicalità del questionamento diretto su se stessi e sul proprio pensiero risiede anche il senso più genuino del pensiero meditante in quanto alternativa al “pensiero calcolante” resa possibile dalla *Gelassenheit*. La meditazione consiste proprio nel rendere se stessi, i propri presupposti e i propri scopi *fragwürdig*, cioè questionabili. Presumendo che le ultime considerazioni heideggeriane sul concetto di ritegno siano soddisfacenti, è proprio una tale meditazione il centro del pensiero “ritenuto”, che in quanto tale si configura come una meditazione del singolo su se stesso, e non di un popolo sul proprio destino.

La questione della responsabilità individuale è sempre presente, seppure indirettamente, in *Essere e tempo*, poiché la comprensione dell'essere propria dell'esserci è sempre individuale, e così pure — di conseguenza — la questione dell'essere, la quale rappresenta in quest'opera la forma più alta di

56. M. HEIDEGGER, *Frühe Schriften*, GA I, a cura di F.-W. von Herrmann, Francoforte sul Meno, Klostermann, 1978, p. 438

57. Questa profonda dimensione normativa del pensiero heideggeriano è stata scandagliata da S. CROWELL, *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*, cit. Riprendendo queste considerazioni ho cercato di mostrare che la dimensione normativa della fenomenologia non risiede nella cura dell'esserci, ma nella sua capacità di mettere se stesso in discussione. Si veda in proposito T. KEILING, *What phenomenology ought to be*, «Research in Phenomenology» (2014), pp. 281-300.

meditazione su se stessi che Heidegger conosca. La «trascendenza dell'essere dell'esserci» basata sulla comprensione dell'essere è, come si legge nel paragrafo 7, «eminente, perché in essa hanno luogo la possibilità e la necessità dell'*individuazione* più radicale»⁵⁸. Poiché si tratta dell'apertura della cura (dell'essere dell'esserci) nei confronti del mondo, concettualmente si descrive qui lo stesso problema che si affaccia nei *Contributi* attraverso il discorso heideggeriano sul ritegno. Ma la possibilità, asserita in modo così empatico da essere addirittura necessità, dell'*individuazione*, è minacciata, nei *Contributi*, da una certa forma di collettivismo. L'esser-sempre-mio dell'esserci cede il posto all'«umanità futura» e al ruolo del filosofo come «fondatore dell'abisso»⁵⁹. E tuttavia, la responsabilità filosofica della prima persona non scompare completamente dai *Contributi*; essa appartiene anzi, in forma specifica, al centro delle considerazioni heideggeriane sulla meditazione.

Questo è ciò che vorrei mostrare, in conclusione, seguendo il paragrafo 16 dei *Contributi*, in cui la meditazione viene esplicitata come «meditazione-di-sé» [*Selbstbesinnung*]⁶⁰. La filosofia, così vi si legge, è «il sapere [...] proveniente dalla meditazione», e la meditazione a sua volta è «domandare del *senso*», dunque domandare «della verità dell'Essere»⁶¹. Essendo però la filosofia compresa come domandare circa il senso della verità, a essa non può che spettare anche la riflessione su colui che domanda. La questione dell'essere implica necessariamente la domanda che chiede «se e quando noi saremo appartenenti all'essere (in quanto evento)»⁶². Questa domanda riguarda «noi» direttamente, secondo Heidegger, «nella misura in cui facciamo fronte all'*esser-ci* sostenendolo insistentemente e lo fondiamo come la verità dell'Essere». Ancora una volta, dunque, il fondare viene determinato attraverso il doppio movimento del sostenere, al contempo rivolto verso l'esterno [*ausstehen*] e in-sistente [*innestehen, inständig*], proprio del ritegno, al quale appartiene anche il momento della resistenza, il far fronte [*bestehen*]. Da ciò Heidegger non deriva ora, diversamente da prima, una particolare forma della «certezza di sé», ma avanza la pretesa di «meditazione-di-sé» necessaria per la fondazione dell'esserci: «la meditazione — il salto dentro la verità dell'essere — è perciò necessariamente meditazione-di-sé»⁶³. Questo non significa una riflessione su di sé di un *cogito* certo di sé, né «un'osservazione rivolta a considerare noi stessi come "dati"»⁶⁴. Al

58. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., p. 171 (trad. it. cit., p. 54).

59. Su questo si veda J. SALLIS, *Grounders of the Abyss*, in ID., *Platonic Legacies*, Albany, State University of New York Press, 2004, pp. 79–102.

60. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, cit., p. 43 (trad. it. cit., p. 70).

61. Ivi, p. 43 (trad. it. cit., p. 69).

62. Ivi, p. 43 (trad. it. cit., p. 70).

63. *Ibid.*

64. Ivi, p. 44 (trad. it. cit., p. 70).

posto dell'esser-dati-a-se-stessi subentra la meditazione-di-sé in quanto «fondazione della verità dell'esser-sé in base alla proprietà dell'esser-ci»⁶⁵. Poco più avanti Heidegger giustifica in base a questa pretesa di meditazione anche il carattere storico del filosofare: solo perché «la meditazione è meditazione-di-sé» e «il nostro è un essere storico e ci è anzitutto tramandato come già stato», la meditazione «si trasforma necessariamente nella domanda sulla verità della storia della filosofia». Questo passaggio sorprende, perché non solo accentua il primato della questione della verità, che andrà imponendosi con sempre maggiore chiarezza nel discorso heideggeriano sul ritegno, ma sottomette anche la filosofia della storia al chiarimento della questione filosofica sulla sua stessa possibilità: il domandare sull'essere diviene storico solo perché non sarebbe possibile senza una meditazione su colui che chiede, cioè senza una meditazione sul «sé».

Queste considerazioni nei *Contributi* non raggiungono sicuramente l'individualismo radicale di *Essere e tempo*, sebbene Heidegger tenga fede, in un altro passaggio, al fatto che «l'esser-ci [è] *sempre mio*»⁶⁶. Bisognerebbe discutere altri passaggi dei *Contributi* — per esempio i paragrafi 19, 30 e 197 — per poter chiarire più concretamente che cosa si intenda qui con «esser-sé» e «proprietà».

Heidegger è certamente convinto della «diversità dell'esser-ci da ogni “esperienza vissuta” e da ogni “coscienza”»⁶⁷. Il proprio, o la «proprietà» dell'esserci — la sua individualità? — è preordinata al suo «sé» e da ciò risulta il doppio movimento di «assegnazione e affidamento in proprietà» [*Zueignung und Übereignung*], che diventa «il fondamento, conforme all'esserci, del ritegno»⁶⁸. Il ritegno è dunque, per l'esserci, anche l'esperienza del proprio. L'ipseità viene allora conseguentemente interpretata come «la vibrazione — che è raccolta dall'evento-appropriazione e che lo sopporta — della polarità della contesa nel fendersi»⁶⁹. Qualunque sia il significato preciso di questa espressione, si tratta di una determinazione sufficiente del rapporto del mio esserci con la verità e con l'essere? Oppure l'individualità del pensiero, che è richiesta proprio dal ritegno, rimane l'impensato dei *Contributi*?

(Traduzione dal tedesco all'italiano di Diego D'Angelo)

65. *Ibid.*

66. *Ivi*, p. 68 (trad. it. cit., p. 91).

67. *Ivi*, p. 68 (trad. it. cit., pp. 91–92).

68. *Ivi*, p. 320 (trad. it. cit., pp. 317–318).

69. *Ivi*, p. 321 (trad. it. cit., p. 319). Sul concetto di “fenditura” si veda T. KEILING, *Erklüftung. Heideggers Entwurfsdenken in den Beiträgen zur Philosophie*, in D. ESPINET, T. HILDEBRANDT (a cura di), *Suchen, Entwerfen, Stiften. Randgänge zum Entwurfsdenken Martin Heideggers*, Monaco, Wilhelm Fink, 2014, pp. 107–124.