

# L'abisso del Trascendentale

## Trascendentalismo e antitrascendentalismo nell'*Ereignis* di Martin Heidegger

**Mattia Zancanaro**

**Abstract.** *The aim of this essay is to explore the speculative trajectory of Heidegger's concept of "Ereignis" in order to uncover its potential implications in relation to certain aspects of transcendental philosophy. Through an analytical examination of key passages in Heidegger's body of work, the essay endeavors to illustrate how the thought of "Ereignis" succeeds in sidelining the claims of subjectivity, subjecting transcendentalism to a torsion that ultimately renders it asubjective and profoundly historical.*

**Riassunto.** *L'intento dello scritto è indagare la parabola speculativa della nozione heideggeriana di "Ereignis" per rintracciare le possibili implicazioni di quest'ultima con alcuni aspetti della filosofia trascendentale. Attraverso una lettura analitica di luoghi chiave dell'opera di Heidegger, il saggio giunge a mostrare come il pensiero dell'"Ereignis" riesca a mettere fuori gioco le istanze della soggettività, sottoponendo il trascendentalismo a una torsione che lo rende in ultima analisi a-soggettivo e radicalmente storico.*

**Keywords.** Martin Heidegger, Event, Transcendental Philosophy, Subjectivity, History.

**Parole chiave.** Martin Heidegger, *Ereignis*, Filosofia trascendentale, Soggettività, Storia.

**Mattia Zancanaro** ha studiato Filosofia presso le università di Trieste e di Padova, ed è attualmente dottorando all'Università di Ferrara. Già *visiting student* presso l'Universität Koblenz-Landau, due volte borsista di formazione dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (Napoli) e specializzando annuale della Scuola di Alti Studi della Fondazione Collegio San Carlo (Modena), si interessa prevalentemente di temi e problemi del pensiero di Martin Heidegger, a cui affianca studi sulla filosofia del linguaggio (Carnap, Wittgenstein) e sull'ontologia del vivente.

**EMAIL:** [mattia.zancanaro@unife.it](mailto:mattia.zancanaro@unife.it)

## 1. Considerazioni preliminari

Quello del trascendentale nella riflessione di Heidegger rappresenta un problema a lungo dibattuto e tuttora piuttosto divisivo.<sup>1</sup> L'autore stesso, in maniera diversa a seconda dei momenti, ha talvolta contribuito allo sviluppo delle discussioni in merito, complicando notevolmente il compito degli interpreti. Anche negli anni Venti, infatti, allorché egli concepisce la sua opera come una prosecuzione diretta del lavoro della fenomenologia trascendentale, le fattezze che tale opera assume risultano sempre largamente eterodosse e originali rispetto a quelle dei predecessori, tanto che l'«esplicazione del tempo come orizzonte trascendentale del problema dell'essere» (HGA 2, 55),<sup>2</sup> annunciata dalla prima parte di *Essere e tempo*, passa per una radicale messa in discussione degli assunti fondamentali della filosofia trascendentale intesa quale ricerca delle condizioni a priori che rendono possibile la conoscenza – o, per parlare con lo Heidegger del *Kantbuch*, quale indagine sulla «totalità unitaria di ciò che rende possibile nella sua essenza la conoscenza finita» (HGA 3, 117). Ad alimentare le divisioni hanno contribuito anche i testi dello Heidegger maturo, nel contesto dei quali egli, pur ormai apertamente intenzionato a sbarazzarsi di ogni riflessione «ermeneutico-trascendentale» in quanto «non [...] ancora pensata nei termini della storia dell'essere» (HGA 6.2, 415), ha talvolta lasciato aperti lungo il cammino spiragli per riprese in senso trascendentalistico della sua opera.

A partire da tale quadro, eterogeneo e affastellato in virtù tanto delle indecisioni di Heidegger quanto del contrasto fra i suoi interpreti, le prossime pagine tenteranno di portare un contributo al dibattito sul tema, rintracciando elementi di continuità e di discontinuità tra la riflessione heideggeriana e quella che si definisce impostazione trascendentale – laddove con quest'ultima è da intendersi proprio l'analisi delle strutture che, situate stabilmente al di fuori della conoscenza empirica, la rendono possibile. Di tale compito ci si farà carico ponendo a tema una nozione, quella di *Ereignis*, che sta al centro della ricerca heideggeriana a partire dalla seconda metà del decennio dei Trenta – al punto da diventare, a detta dello stesso Heidegger, il *Leitwort* del suo pensiero (cfr. HGA 9, 316). Si cercherà così di capire in cosa il *Leitwort* dello Heidegger della maturità segni una frattura rispetto alla filosofia trascendentale classica – conducendo per certi versi l'intero pensiero occidentale al di là di quel paradigma – e in cosa invece esso, anche contro le intenzioni dell'autore, si serva ancora degli schemi della tradizione oltre i quali intende proiettarsi. Si mostrerà inoltre come l'*Ereignis* segni una novità concettuale di estrema radicalità rispetto allo stesso pensiero heideggeriano della fase precedente e come esso riesca a mettere fuori gioco le funzioni e le pretese del soggetto trascendentale; e si cercherà infine di argomentare la tesi secondo cui, neutralizzati in larga misura i tratti distintivi della filosofia trascendentale, Heidegger apparecchi le condizioni per un trascendentalismo di altra natura, che fa della storia e della fine della soggettività i propri capisaldi. Se la centralità del polo soggettivo e la messa tra parentesi della storia avevano costituito i punti programmatici fondamentali del trascendentalismo in Kant e Husserl, la messa in crisi del soggetto e la ripresa della storia da parte di Heidegger segnano una rottura brusca con quei

<sup>1</sup> Complessivamente, è possibile rintracciare due filoni opposti di ricerca sul tema: da una parte si colloca chi, come Dahlstrom (2005) e Nelson (2016), ritiene di poter individuare, durante tutta l'esperienza di pensiero di Heidegger, implicite o esplicite tracce di trascendentalismo; sul versante opposto si posizionano invece, tra gli altri, v. Herrmann (2001) e Capobianco (2014), che vedono nel pensiero dello Heidegger maturo una proposta teorica definitivamente de-trascendentalizzata.

<sup>2</sup> Da qui in avanti i testi di Heidegger verranno citati con la sigla HGA (*Heideggers Gesamtausgabe*), seguita dal numero del volume e da quello della pagina corrispondenti.

sistemi di pensiero.<sup>3</sup> Si tratterà di comprendere se tale rottura si consumi dentro o fuori i confini della tradizione del pensiero trascendentale, e dunque in ultima analisi se la ricerca heideggeriana dell'*Ereignis* si collochi al di qua o al di là rispetto all'onda lunga di quella stessa tradizione. Più precisamente, sarà decisivo capire se il superamento heideggeriano del trascendentalismo soggettivista – di fatto l'unico esistente fino a Heidegger – metta del tutto e definitivamente fuori gioco il meccanismo trascendentalistico o se quest'ultimo, nella misura in cui è indagine sull'a priori dell'esperienza, non si ripresenti, profondamente mutato, a un livello ultra o extra-soggettivo.

A tal fine, verranno qui isolati alcuni snodi fondamentali del cammino dell'autore, i quali, lungi dal poter esaurire la questione, costituiscono nondimeno luoghi di torsione e di svolta nella considerazione heideggeriana dell'essere: a) il progressivo slittamento della prospettiva di Heidegger tra la fine degli anni Venti e il decennio successivo, che culmina con la tematizzazione dell'*Ereignis*; b) lo svolgimento dei *Beiträge zur Philosophie*, nella cui cornice la nozione di *Ereignis* viene esplicitata in ampiezza; c) il corpo a corpo heideggeriano con la storia dell'ontologia messo in campo nella pagine del corso del 1955/56 sul principio di ragione, nell'ambito del quale l'*Auseinandersetzung* heideggeriana con la filosofia trascendentale è profonda e prolungata. Ne risulterà l'immagine di uno Heidegger che, pur debitore della tradizione trascendentale anche quando egli ritiene di essersela lasciata alle spalle, la sottopone a una crisi tale da renderne sostanzialmente inservibili le linee portanti e da richiamarla a una decisa revisione dei suoi assunti.

## 2. *Überstieg, Geschehen, Ereignis*: dagli anni Venti agli anni Trenta

I paragrafi conclusivi della *Vorlesung* friburghese del 1929-30, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, vedono Heidegger impegnato nel tentativo di superare i residui di trascendentalismo che ancora caratterizzavano l'analitica esistenziale di *Essere e tempo* e l'intero impianto di *Dell'essenza del fondamento* (1929), nel quale la trascendenza intesa quale «oltrepassamento [*Überstieg*] verso il mondo» veniva definita «costituzione fondamentale» dell'esserci umano (HGA 9, 137), e l'uomo veniva in tal modo a occupare la posizione di condizione di possibilità del dispiegarsi del mondo. Deciso quindi a fare a meno del protagonismo del *Dasein* che segna le opere del periodo immediatamente precedente, Heidegger consegna alle pagine della *Vorlesung* una nuova e maggiormente equilibrata concezione del rapporto tra l'uomo e gli enti. Qui la progettualità umana non forma trascendentalmente il mondo per il solo tramite di un *Überstieg* in direzione degli enti; l'uomo, al contrario, se vuole che le cose gli si mostrino per ciò che sono, è tenuto a sospendere la progettualità determinata e a lasciar manifestare la totalità dell'ente di cui il mondo è depositario: «Progetto è progetto di mondo. Il mondo prevale in e per un lasciar prevalere che ha il carattere del progettare» (HGA 29-30, 527), e in tale progettare «accade [*geschieht*] il lasciar-prevalere l'essere dell'ente nella totalità del suo esser-vincolante di volta in volta possibile» (HGA 29-30, 530).<sup>4</sup>

Il prevalere del mondo (*Walten der Welt*), nozione che costituisce verosimilmente la vetta speculativa del corso sulla metafisica, dice tra le altre cose di un'avvenuta

<sup>3</sup> Carr (1994/1995) ha cercato di mettere in dubbio la stessa fuoriuscita di Heidegger dai gangli del kantismo e della fenomenologia di Husserl, argomentando la tesi secondo cui il trascendentalismo da cui Heidegger si distacca non sarebbe quello propriamente introdotto dai due autori, ma quello deformato dalla lente della sua critica alla storia dell'ontologia.

<sup>4</sup> Il mutamento dei connotati del progetto umano nella *Vorlesung* in questione non è passato inosservato presso la critica. In tempi recenti, a rilevare tale slittamento sono stati in particolare Gurisatti (2020, 78) e Mellana (2020, 44-47).

ridefinizione delle funzioni dell'uomo, il quale è ora tenuto non allo scoprimento attivo dell'ente, ma all'attesa passiva di un accadere (*Geschehen*) che dalle attività umane si rivela indipendente.<sup>5</sup> Tale passività, nella misura in cui sospende la fondazione da parte umana e promuove una sorta di autofondazione da parte della totalità dell'ente entro la quale si mostra la differenza ontologica, costituisce un passo avanti fondamentale nel cammino verso il superamento heideggeriano della soggettività trascendentale: se il mondo si manifesta da sé e all'uomo non resta che disporsi nell'attitudine adeguata all'accoglimento della totalità che in esso si mostra, allora può dirsi compiuto in maniera definitiva il tentativo di estromissione del soggetto trascendentale.<sup>6</sup> Disattivando le istanze di quest'ultimo per mezzo del *Geschehen* del mondo, Heidegger getta le basi per un'impostazione radicalmente nuova del problema del fondamento, che per la prima volta viene mostrato nella sua sostanziale autosufficienza rispetto alle cure dell'uomo.<sup>7</sup> All'altezza del 1929-30 Heidegger ha dunque già saldato del tutto i conti con il trascendentalismo *a parte subiecti*.

Gli scritti del periodo successivo – quelli che seguono alla cosiddetta *Kehre* dell'essere – non fanno che radicalizzare la tendenza anti-trascendentalistica introdotta nel corso sulla metafisica. Fin dagli esordi degli anni Trenta, infatti, la ricerca heideggeriana si segnala tanto per un indebolimento ulteriore delle mansioni dell'esserci umano quanto per una precarizzazione marcata delle fattezze dell'essere, che diventa quindi fondamento non teticamente tematizzabile. Degno di nota è in particolar modo il rimaneggiamento a cui viene sottoposto quest'ultimo, che già nel saggio sull'essenza della verità (1930) mostra di aver perso il ruolo di fondamento pieno e disponibile in favore di una natura maggiormente chiaroscurale e precaria:

La velatezza impedisce lo svelamento all'ἀλήθεια e non la lascia essere ancora come στήρισις (privazione), ma custodisce ciò che ad essa è più proprio come proprietà. Pensata dal punto di vista della verità come svelatezza, la velatezza è allora la non-svelatezza e quindi la non-verità autentica e più appropriata all'essenza della verità. La velatezza dell'ente nella sua totalità non si pone mai solo a posteriori come conseguenza della conoscenza sempre parziale dell'ente. La velatezza dell'ente nella sua totalità, l'autentica non-verità, è più antica di ogni evidenza di questo o quell'ente. (HGA 9, 193-194)

Mentre quindi la *Vorlesung* del 1929-30 ci consegna la possibilità di accedere a una totalità manifesta – e riserva l'accesso alla differenza tra essere ed ente proprio all'esperienza di quella totalità –, *Dell'essenza della verità*, sottoponendo a revisione le nozioni essenziali del testo di solo qualche mese prima, ripensa la totalità a partire dal nascondimento: l'ente che ci si mostra non è mai completamente dispiegato, ma è sempre soltanto una porzione circoscritta che si stacca da una totalità più originaria che di volta in volta fa da sfondo alle manifestazioni determinate. La totalità dell'ente non si dispiega più nell'accadere del mondo, ma rimane inevitabilmente in ombra, e proprio così presiede alle

<sup>5</sup> Sul *Walten der Welt* e la concezione del mondo come totalità della *Vorlesung* del 1929-30 si veda Jaran (2010, 250-258).

<sup>6</sup> Il carattere passivo del progetto umano introdotto nel 1929-30 rappresenta per certi versi un'anticipazione di alcuni dei tratti fondamentali dell'umanità descritta da Heidegger nei *Beiträge*, in cui esplicita tematizzazione troverà il problema della passività nei confronti del fondamento. Al riguardo cfr. in particolare Terzi (2016, 182 e sgg.).

<sup>7</sup> Secondo Malpas (2007), Heidegger proietta sulla differenza ontologica l'azione trascendente di superamento di sé che era stata del *Dasein*. Per quanto complessa ne sia l'argomentazione, la tesi di un trascendentalismo privo di soggetto, secondo modalità diverse rispetto a quelle prospettate da Malpas, si farà progressivamente largo anche nelle pagine del presente lavoro.

diverse conformazioni dell'ente con cui gli uomini hanno a che fare. Diretta conseguenza di tale spostamento degli equilibri entro la cornice speculativa heideggeriana è che l'esserci umano, che già nel corso sulla metafisica era stato privato del primato fondativo sull'ente, vede ulteriormente indebolita la propria posizione. Non soltanto, infatti, per l'uomo che intende accedere all'ente si tratta di *lasciarlo essere* e non di suscitare trascendentalmente il venire alla presenza; tale lasciar-essere esperisce inoltre l'ente che si svela solo nella misura in cui la totalità da cui quell'ente proviene rimane inaccessibile ai progetti umani: «Il lasciar-essere, proprio mentre nel singolo comportarsi lascia essere l'ente in rapporto a cui si comporta, e così lo svela, proprio allora vela l'ente nella sua totalità. Il lasciar-essere è in sé contemporaneamente un velare» (HGA 9, 193).<sup>8</sup>

L'accentuazione della coappartenenza tra essere e verità, il rilievo sempre maggiore accordato al nascondimento e al rifiuto nel contesto di tale coappartenenza e il superamento della trascendenza dell'esserci in direzione di un lasciar-essere passivo e attendista, che nel saggio sull'essenza della verità trovano una prima succinta esplicitazione, vanno poi incontro a un progressivo ampliamento e a uno sviluppo in senso ulteriormente radicale, di cui le sette *unveröffentlichte Abhandlungen* che Heidegger compone a partire dalla seconda metà del decennio costituiscono la testimonianza. I *Beiträge zur Philosophie* (1936-1938), che dei sette testi in questione costituiscono senza dubbio quello teoreticamente più coerente e completo, riprendono e riattivano le intuizioni del 1930, collocandole nell'ormai maturo pensiero dell'*Ereignis*: «La verità è anzitutto velamento diradante. [...] Nel velarsi l'essere è essenzialmente. L'evento [*Ereignis*] non sta mai aperto alla luce del giorno come un ente, come qualcosa di presente» (HGA 65, 342), e pertanto «sondare il fondamento della verità dell'essere» significa «lasciare che siffatto fondamento sia tale facendo fronte all'esser-ci» (HGA 65, 307).<sup>9</sup>

Il percorso speculativo dello Heidegger tra gli anni Venti e gli anni Trenta, che a una iniziale centralità dell'*Überstieg* trascendente dell'esserci (1927-1929) sostituisce il *Geschehen* attraverso cui il mondo come totalità dell'ente giunge a manifestarsi, a cui subentra infine l'*Ereignis* inteso quale evento indisponibile e parziale (1936-1938), mette in mostra un progressivo allontanamento della prospettiva heideggeriana dai paradigmi del trascendentalismo classico. Se l'*Überstieg* mediante il quale il *Dasein* apriva l'orizzonte dell'ente si prestava con facilità a venire ricondotto al gesto trascendentale con cui il soggetto pone le condizioni di possibilità della conoscenza dell'oggetto, l'estrema indisponibilità con cui l'*Ereignis* – e ancora prima, benché in maniera attenuata, il *Geschehen* – si rifiuta a ogni tentativo di venir suscitato direttamente dall'attività dell'uomo, evidenziano uno slittamento della proposta teoretica dell'autore indiscutibilmente al di fuori dalle maglie del soggettivismo trascendentale.

La lenta e accidentata elaborazione del pensiero dell'*Ereignis* costituisce dunque, tra le altre cose, una risposta alle influenze che il trascendentale ancora esercitava sull'analitica esistenziale e sulla fenomenologia heideggeriana del finire degli anni Venti: l'essere in quanto evento è intimamente segnato dal rifiuto, è diniego almeno quanto è concessione, e l'umanità che gli corrisponde, per farne esperienza, non può produrne artificialmente il dispiegamento, ma è al contrario tenuta ad attenderne il cenno imprevedibile. Assodato ciò, di un primo risultato è qui agevolmente possibile rendere conto: ponendo fuori gioco l'attività trascendentale del soggetto e limitando le mansioni dell'essere umano a venire a

<sup>8</sup> È comunque verosimile che il lasciar-essere, a questa altezza, non comporti ancora la passività totale che Heidegger proclamerà invece a partire dalla seconda metà degli anni Trenta. Di una versione ancora *attenuata* del *Sein-lassen* testimonia infatti ancora la *Vorlesung* del 1935, in cui Heidegger parla di esso nei termini di un «acquisire all'apparenza» (HGA 40, 169).

<sup>9</sup> Sul rapporto fra i *Beiträge* e gli altri testi inediti del periodo in questione cfr. Strummiello (2020, 71 e sgg).

una passività paziente e a suo modo produttiva, la nozione heideggeriana di *Ereignis* si rivela, almeno sotto tale aspetto, radicalmente *anti-trascendentale*.<sup>10</sup>

### 3. *Lichtung, Sprung, Gründung*: lo scenario dei *Beiträge*

Preso atto del congedo heideggeriano dal soggetto trascendentale, rimane comunque da chiedersi se la stessa forma del trascendentale, esautorata *a parte subiecti*, non rimanga comunque implicitamente attiva dalla parte dell'*Ereignis*, anche contro le intenzioni dello stesso Heidegger: la trasformazione della trascendenza del *Dasein* nella paziente custodia del fondamento, in effetti, non esaurisce quanto è da dire su quest'ultimo e sull'orizzonte che esso apre nella sua sostanziale autonomia dalle attività umane.<sup>11</sup> In altri termini, è ancora da verificare l'ipotesi secondo cui l'*Ereignis*, pur secondo modalità inedite, finirebbe per assumere su di sé le prerogative che erano appartenute alla soggettività, fungendo così da orizzonte o campo trascendentale.<sup>12</sup>

L'impianto dei *Beiträge* sembra invero smentire seccamente, almeno a un primo sguardo, anche questa chiave di lettura. In particolare, le istanze trascendentalistiche – tanto quelle umane quanto quelle a partire dal fondamento – vengono qui disattivate grazie alla particolare struttura a tre elementi che Heidegger delinea nel corso del testo: non soltanto l'uomo non costituisce trascendentalmente l'*Ereignis*, ma nemmeno quest'ultimo costituisce in alcun modo l'uomo, giacché progettualità dell'uomo e manifestazione dell'evento si incontrano nel terreno franco rappresentato dalla *Lichtung*, la radura dell'essere. Il progetto umano, che si articola nel salto (*Sprung*) mediante il quale ci si separa dalle coordinate ermeneutiche abituali e nella fondazione (*Gründung*) dello spazio guadagnato con il salto stesso, apre l'orizzonte della radura, entro la quale viene preparato l'incontro con l'evento: «Ciò che importa è il salto nel centro della fendentesi svolta dell'evento, per percepire così il Ci [cioè la *Lichtung*] domandando, apprestando lo stile, in vista della sua fondazione» (HGA 65, 231).<sup>13</sup> Di più, «l'apertura mediante il progetto è tale solo se accade in quanto esperienza della gettatezza, [...] dunque dell'appartenenza all'essere», ed è in ciò che è insita «la differenza rispetto a ogni forma di conoscenza solo trascendentale riguardo alle condizioni di possibilità» (HGA 65, 239).

<sup>10</sup> Secondo Dahlstrom, negli stessi *Beiträge* la funzione trascendentale dell'uomo viene mantenuta operativa, giacché anche solo il lasciar-essere rappresenta in fin dei conti una condizione di possibilità per il presentarsi dell'essere. Tale chiave di lettura è senz'altro possibile, ma finisce per legittimare un concetto probabilmente troppo estensivo di 'soggettività trascendentale', che coinvolge entro un unico cappello una serie di dinamiche potenzialmente inesauribile (Dahlstrom 2005, 48 e sgg).

<sup>11</sup> Va comunque tenuto fermo che l'autonomia dell'evento non comporta una riduzione dell'uomo e delle comunità storiche ad elementi accessori. Al contrario, la funzione custodente dell'uomo si rivela decisiva per lo stesso venire alla presenza dell'*Ereignis*, al punto che il dispiegamento di quest'ultimo può avvenire soltanto per un progetto umano predisposto ad accoglierlo. Sulla questione, Heidegger è piuttosto chiaro: «Chi è l'uomo? Colui di cui l'essere ha bisogno affinché si sopporti l'essenziale permanenza della verità dell'essere» (HGA 65, 318). L'acquisita autonomia dell'*Ereignis* non significa dunque che l'essere possa fare a meno degli esseri umani, ma che i tempi e i modi del suo manifestarsi non possono venire influenzati, giacché essi fanno capo soltanto allo stesso *Ereignis*. Sull'asimmetria del rapporto uomo-essere nello Heidegger della maturità si veda Haar (1990, 104 e sgg.).

<sup>12</sup> È questa l'ipotesi che si trova in Esposito (2020, 68), dove l'autore arriva a parlare del presentarsi essenziale dell'*Ereignis* come di una sorta di «trascendenza invertita».

<sup>13</sup> Sul tema della progettualità umana nel contesto dei *Beiträge* si veda in particolar modo v. Herrmann (2019, 170 e sgg).

L'*Ereignis*, da parte sua, non si mostra mai direttamente ed immediatamente, ma soltanto nello spazio della radura, predisposto dall'uomo per l'occasione:

Il capitare e il mancare dell'avvento e della fuga degli dèi, l'evento, non devono essere prodotti a forza con il pensiero, al contrario deve essere apprestato speculativamente l'aperto che [...] rende accessibile il fendersi dell'essere e lo fa consistere nell'esser-ci. Solo apparentemente l'evento è attuato dagli uomini, in verità l'essere umano, in quanto storico, accade tramite l'evento-appropriazione che in questo o quel modo esige l'esser-ci. Il capitare dell'essere, che è destinato all'uomo storico, *non gli si annuncia mai direttamente.* (HGA 65, 235-236, corsivi nostri)

La struttura a tre termini *Ereignis – Lichtung – Sprung/Gründung* cortocircuita le intrusioni possibili da parte dei meccanismi di ordine trascendentalistico, giacché nessuno dei tre elementi che la compongono costituisce l'altro o funge direttamente da condizione di possibilità del suo articolarsi. Se nemmeno l'azione appropriante dell'*Ereignis* può legittimamente dirsi "condizione di possibilità" della conoscenza dell'uomo o dell'apertura della *Lichtung*, anche l'ipotesi di una possibile funzione di campo trascendentale svolta dal fondamento pare messa evidentemente fuori gioco – tanto che è Heidegger stesso a far presente che dopo *Essere e tempo* «fu necessario lo sforzo di liberarsi dalla "condizione di possibilità" [...] e di cogliere la verità dell'essere in base alla sua propria essenza (evento)» (HGA 65, 250). L'evento non è perciò secondo Heidegger condizione di possibilità dell'ente (sia esso l'ente che si svela, l'uomo o la *Lichtung*), né all'interno dello schema heideggeriano sembra si possa mai parlare di condizioni di possibilità, poiché ognuno dei termini sulla scena coopera e supporta gli altri, contribuendo così a fornire l'impressione di un meccanismo completamente fondato senza che in senso proprio vi agisca un qualche principio.

E nondimeno, all'interno della stessa cornice dei *Beiträge* – e fedelmente alla struttura plurivoca e niente affatto monolitica dell'opera –, la pur solida posizione heideggeriana finisce per vacillare in vari punti, lasciando aperti alcuni spiragli per un *trascendentalismo dell'evento*. Decisivo è in tal senso il tentativo da parte di Heidegger di rendere conto della funzione di fondamento garantita dall'*Ereignis* e al contempo della marcata differenza tra l'azione fondativa di quest'ultimo e il fondamento quale comunemente inteso nel corso della storia della metafisica: l'essere come evento non costituisce semplicemente il sostegno disponibile dell'ente (presenza, enticità, a priori dell'ente), ma un abisso (*Ab-grund*) che fonda nell'atto stesso di rifiutarsi, aprendo così lo spazio-tempo (*Zeit-Raum*) e le articolazioni determinate dell'ente proprio attraverso il suo «indugiante diniego» (HGA 65, 78). Tempo e spazio (che qui vanno concepiti a mo' di elementi complementari e inscindibili) e conformazioni ontiche si costituiscono così non mediante l'azione stabile di una sostanza sempre attiva e disponibile, ma grazie al movimento precario e instabile attraverso cui l'evento si nega alla presa del conoscere:

Che cos'è il fondo abissale [*Ab-grund*]? Qual è il suo modo di fondare? Il fondo abissale è il restar via del fondamento. E che cos'è il fondamento? È ciò che si vela – è assumere, poiché è un sorreggere e ciò in quanto ergersi di ciò che è da fondare. *Fondamento: il velarsi nell'ergersi che sorregge.* Fondo abissale il rimanere assente; in quanto fondamento nel velarsi, un velarsi nel modo del diniego del diniego del fondamento. *Diniego non è però un nulla, bensì un modo originario eminente del lasciare incompiuto, vuoto; pertanto una forma eccelsa dell'aprimiento.*<sup>14</sup> (HGA 65, 379, corsivi nostri)

<sup>14</sup> Della dinamica attraverso cui l'*Ereignis* apre lo spazio-tempo e, a suo modo, si pone a fondamento dell'ente si trova un efficace resoconto in Magris (1992, 261 e sgg): il rifiuto che caratterizza l'essere come evento non avviene istantaneamente, poiché l'evento stesso si nega *temporeggiando*, e perciò si ritira nell'abisso facendosi vedere. Precisamente in questo concedersi negli istanti del proprio

Ciò che qui importa notare è che il diniego da parte del fondamento, il «vuoto originario» a cui esso presiede, non è un mero nulla, ma una forma eccelsa di aprire e legittimare la totalità dell'ente. Heidegger lo paragona al centro cavo di una brocca, che proprio attraverso lo spazio che lascia vuoto genera le pareti e appronta la forma del recipiente: come il vuoto della brocca è fondamento della presenza delle sue pareti, così il vuoto aperto dal rifiutarsi dell'*Ereignis*, proprio attraverso il suo mancare, presiede alla formazione delle cristallizzazioni dell'ente.<sup>15</sup> L'evento del rifiuto, l'essere in quanto *Ereignis*, rappresenta una sorta di *vuoto produttivo* che fa essere l'ente, senza il quale quest'ultimo non potrebbe venire alla presenza. È allora in questo senso che l'*Ereignis*, pur rimuovendo il soggetto, è comunque capace di riprodurre entro una proposta teoretica radicalmente rinnovata il gesto trascendentale in quanto portatore di condizioni di possibilità: se infatti il vuoto dell'evento, «l'originario spalancarsi nell'indugiante negarsi» (HGA 65, 381), è ciò che concede all'ente la possibilità di venire a manifestazione, esso finisce in certo modo con il rappresentare il suo *a priori*, la condizione insuperabile del suo darsi e ritrarsi. Nel pensiero dell'*Ereignis*, che tratteggia i contorni del trascendentale inteso come campo, è pertanto possibile scorgere un *trascendentalismo senza soggetto*.

La rimozione del soggetto e il trascendentalismo del vuoto non costituiscono tuttavia l'ultima parola sulla questione, poiché nei *Beiträge* tale plesso di problemi – contrariamente a quanto ci si aspetterebbe da un'impostazione trascendentalistica – si trova innestato entro l'orizzonte della storia. L'*Ereignis* come apertura dinamica di possibilità imprevedibili è anche e soprattutto produttore di storia e di epoche, di cristallizzazioni temporanee del rapporto tra l'ente svelato e quello velato che sottendono a ciò che le comunità storiche per un certo periodo hanno inteso come vero e falso. Ciò che è «intimamente proprio» all'essenza della verità è di «essere storica» (HGA 65, 342), e, come Heidegger lascia scritto altrove, «*storia* è solo là dove si decide ogni volta inizialmente dell'essenza della verità» (HGA 96, 171). Delle differenti decisioni sulla verità così intesa è testimonianza privilegiata la storia della metafisica, che ha costituito il terreno di ricezione e interpretazione dei movimenti storici dell'essere e dei rapporti vero-falso da essi generati: «La domanda è: quali movimenti fondamentali dell'essenza e delle sue condizioni di interpretazione hanno retto e reggeranno la storia occidentale. Le due posizioni di fondo eminenti in questa storia sono segnate da Platone e da Nietzsche» (HGA 65, 359).

Dal momento, dunque, che a reggere il corso delle epoche sono determinate scelte storiche sulla verità propiziate dai rivolgimenti a loro volta storici dell'essere, il movimento con cui l'*Ereignis* apporta trascendentalmente le condizioni di possibilità, oltre che assoggettivo, è anche radicalmente *storico* – tanto che un paio di anni dopo la stesura dei *Beiträge* Heidegger scriverà che «la storia dell'essere è l'essenza dell'essere» (HGA 69, 136, corsivi nostri). Assunto ciò, resta ancora da domandarsi se l'*Ereignis* come motore della storia e della verità sia da intendere, come sarebbe lecito attendersi da una costruzione rigorosamente trascendentalistica, a mo' di momento zero di una sequenza storica che da

temporeggiare si mostra l'*Ereignis*, che negli attimi della concessione apre lo sfondo spaziale che determina la conformazione dell'ente.

<sup>15</sup> «Ma l'aperto in cui via via l'ente viene a stare [...] è in effetti qualcosa come un *centro cavo*, simile, per esempio, a quello di una brocca. [...] Il centro cavo è ciò che dà la forma determinante e regge il richiudersi delle pareti e dei loro margini. Questi non sono che l'irradiarsi di quell'originario aperto che fa essere essenzialmente la propria apertura esigendo attorno a sé e rispetto a sé questo richiudersi delle pareti (la forma del recipiente)» (HGA 65, 338-339). Sull'allegoria della brocca e sull'inversione dell'ordine logico che vede il vuoto come premessa anziché come conseguenza del pieno cfr. Gianfreda (2007, 90 e sgg).



esso scaturisce o, più sorprendentemente, quale fondamento trascendentale facente parte della sequenza stessa che inaugura.

#### 4. *Sein, Grund, Ab-grund: la Vorlesung sul principio di ragione*

La lettera heideggeriana non fornisce risposta esplicita al quesito sulla storicità dell'*Ereignis* intesa in questi termini, specialmente se la si interroga soltanto dall'interno dei *Beiträge*. Qualche indicazione in più Heidegger fornisce in un testo più tardo, dove sorprendentemente la parola *Ereignis* non compare nemmeno una volta: la *Vorlesung* del 1955-56 sul principio di ragione.<sup>16</sup> *Der Satz vom Grund* rappresenta in effetti un tentativo mirabile di confrontarsi in maniera serrata e puntuale con la storia della metafisica – e in particolar modo con il pensiero moderno –, cercando di ricondurre i principi fondamentali a un sostrato più originario rappresentato dalla storia dell'essere. La tesi sul principio di ragione e la *ratio* stessa a cui propriamente il principio rende ragione, pilastri della filosofia moderna e dell'intera tradizione occidentale, vengono qui ricondotte da Heidegger nelle loro linee essenziali a una certa scelta sull'essere e sulla verità compiuta dai pensatori chiave della storia del pensiero – «la tesi del fondamento è un dire dell'essere» (HGA 10, 73) – e, a un livello ancora più profondo, a un rivolgimento facente capo all'essere stesso, che si consegna come pensabile in un certo modo e non in un certo altro agli autori della tradizione – «come *si destina* l'essere nell'ambito del pensiero kantiano?» (HGA 10, 113). A presiedere al darsi e all'avvicinarsi delle differenti prese di posizione storiche sul fondamento, inoltre, è il fondamento più originario, il *Sein* come *Ab-grund*, fondamento abissale che fonda negandosi a ogni ipostatizzazione e senza il bisogno di essere a sua volta fondato: «L'essere, in quanto essere, resta senza-fondamento (*grund-los*). Il fondamento, vale a dire il fondamento inteso come quello che dovrebbe fondare l'essere, manca e resta via dall'essere. [...] In quanto e soltanto in quanto l'essere "è" fondare, in tanto esso non ha fondamento» (HGA 10, 166).<sup>17</sup>

L'impostazione che la *Vorlesung* delinea ci consente di venire in qualche modo a capo del problema della storicità dell'evento inteso alla stregua di un fondamento trascendentale. L'essere, in quanto *Ab-grund* dei *Gründe* storicamente manifestatisi nelle costruzioni filosofiche e nelle culture da esse originate, si lascia legittimamente leggere come motore trascendentale *immanente alla storia*, tanto più in considerazione del fatto che per Heidegger la «tradizione [*Überlieferung*] da un'epoca all'altra [...] proviene ogni volta dall'ascosità [*Verborgene*] del destino» dell'essere (HGA 10, 135). L'essere che consegna ai pensatori e alle comunità storiche una determinata conformazione ontica, un certo equilibrio tra l'ente visibile e quello invisibile, non agisce sovra-storicamente come un principio distaccato e sempre uguale a se stesso, ma si destina concretamente, in un «accadere improvviso» (HGA 10, 142), dal di dentro del divenire storico. Nella misura in cui si destina *alla storia e per mezzo della storia*, l'essere, con il suo donare e sottrarre, è a tutti gli effetti un *a priori* storico, in quanto determina di volta in volta la conformazione dell'ente che caratterizza le diverse epoche senza per tale motivo sottrarsi al corso della storia che contribuisce a determinare:

<sup>16</sup> Nella nota conclusiva all'edizione tedesca del testo, uscita come decimo volume della *Heideggers Gesamtausgabe* (non presente nella traduzione italiana, che si basa invece su una precedente edizione dell'opera), la curatrice ricorda come in un foglio manoscritto riferito alla lezione dell'11 novembre 1955 Heidegger avesse annotato che con la *Vorlesung* sul principio di ragione si sarebbe trattato di situare l'essere entro l'evento (cfr. Jaeger 1997, 191). Pur non esplicitamente nominata, quindi, la nozione di *Ereignis* agisce sotterraneamente in maniera decisiva nel testo del corso.

<sup>17</sup> Sulla fondazione attraverso la negazione di sé, oltre che sulla corrispondenza tra essere e fondamento tracciata da Heidegger nella *Vorlesung* in esame, si veda Cristin (1990, 53 e sgg).

Nel discorso relativo al destino dell'essere, la parola «essere» altro non significa che *il destinarsi* della predisposizione che «dirada» e *concede l'ambito per un apparire dell'ente, in una delle sue rispettive caratterizzazioni*, e che avviene, però, contemporaneamente a una sottrazione della provenienza essenziale dell'essere in quanto tale.<sup>18</sup> (HGA 10, 131, corsivi nostri)

Che l'essere così connotato sia da interpretare in senso recisamente trascendentalistico è in effetti cosa assai poco scontata – anche perché Heidegger, in più punti del testo, si premura di mostrare le debolezze strutturali del trascendentale kantiano e delle sue possibili riprese attualizzanti. E tuttavia il trascendentale che nella *Vorlesung* viene posto sotto attacco non è quello dell'*Ereignis* come campo, ma quello ortodosso e tradizionale, il trascendentale del soggetto che, grazie al fondamento garantito dalla *Vernunft*, è capace di «determinare qualcosa in quello che è, e nel modo in cui esso è ente per l'animale razionale chiamato “uomo”» (HGA 10, 108). Di più, è lo stesso Heidegger, in un passaggio altamente significativo per le finalità del presente scritto, a lasciare aperta la porta al trascendentale, accentuandone il carattere extrasoggettivo e riconducendone la struttura direttamente ai rivolgimenti originari dell'essere:

Il trascendentale non è affatto un procedimento inventato dal pensiero umano. Così come il trascendentale del metodo rinvia con un cenno fino alla φύσις dei Greci, allo stesso modo esso indica in avanti, verso l'epoca più recente del destino dell'essere. Infatti, nel metodo trascendentale appartenente all'oggettività degli oggetti [quello kantiano], e cioè all'essere dell'ente esperibile, si fonda ciò che nella metafisica dell'idealismo tedesco è la dialettica. (HGA 10, 131)

Il gesto trascendentale non è soltanto quello di matrice kantiana o post-kantiana, giacché esso, nell'ottica di Heidegger, era implicitamente attivo già nel metodo dell'antica φύσις dei Greci, entro il cui orizzonte esso presiedeva ai movimenti con cui il principio si concedeva e si ritraeva alla visione. Il trascendentale, stando alla lettera heideggeriana, parrebbe allora il metodo, il percorso attraverso il quale l'essere stesso come evento di volta in volta giunge a manifestazione, fungendo da condizione di possibilità delle disposizioni storicamente determinate dell'ente e attestandosi quale autentico *a priori* della storia. Grazie alla riconduzione del fondamento al tempo, in Heidegger il problema del senso (il senso dell'essere, dell'ente e del pensiero) viene integralmente rimesso alla storia, anche laddove esso venga donato per via trascendentale. L'*Ereignis* dona senso *storicamente*, e nella misura in cui in tal modo esso si pone quale condizione di possibilità del senso medesimo, rappresenta a tutti gli effetti un fondamento trascendentale fortemente atipico – atipico perché fonda rifiutandosi, ma anche perché non rinuncia a porsi integralmente dentro il cammino stesso di cui si pone a fondamento.

## 5. Conclusioni e prospettive

Tenuto debitamente conto dei radicali rimaneggiamenti a cui egli sottopone l'impianto classico della filosofia trascendentale – oltre che della sua esplicita intenzione di distanziarsi

<sup>18</sup> Scrive inoltre poco prima lo stesso Heidegger: «Ciò che rispettivamente si chiama in greco τὰ ὄντα, in latino *ens*, in francese *l'être* e in tedesco *Das Seiende*, cioè l'ente, si è ogni volta già deciso in base alla “radura” epocale dell'essere. [...] L'ente, infatti, è qualcosa che è di volta in volta, e che quindi è molteplice; l'essere, al contrario, è unico, è il singolare assoluto nella singolarità incondizionata» (HGA 10, 126).

il più possibile dall'eco di quella stessa tradizione –, ricondurre Heidegger alla schiera dei filosofi trascendentali rischia sempre di rivelarsi un'operazione ermeneuticamente violenta. Elementi della sua proposta teoretica che parlino in direzione di un fondamento fungente da condizione di possibilità dell'esperienza dell'ente certo non mancano, e una mappatura in ampiezza dell'intero *corpus* dell'autore potrebbe supportare argomentazioni di tal fatta; e tuttavia, in virtù sia dei tentativi heideggeriani di impostare una proposta teoretica indipendente dagli *a priori* e dalle condizioni di possibilità sia della torsione significativa a cui gli *a priori* ancora presenti nel suo pensiero vengono sottoposti, studi che volessero argomentare in senso anti-trascendentalistico troverebbero del pari riferimenti testuali rilevanti.<sup>19</sup>

La via per una lettura in chiave trascendentalistica del *Denkweg* heideggeriano è stata aperta e legittimata da Reiner Schürmann, che a distanza di qualche decennio dalla pubblicazione del suo *Le principe d'anarchie* (Schürmann 1995), rimane verosimilmente il principale riferimento teoretico per chi intenda interpretare Heidegger attraverso il filtro del trascendentalismo.<sup>20</sup> L'operazione schürmanniana, certo non priva di difficoltà e nodi controversi, si propone fin dal principio di leggere Heidegger attraverso il suo non-detto – e riprendendone il pensiero in direzione di una nuova filosofia pratica –, appigliandosi così in maniera produttiva ai rovesci e agli impliciti di un pensiero che spesso nasconde più di quanto mostra. Secondo Schürmann il cammino di pensiero di Heidegger opera una progressiva «metamorfosi del trascendentale» (Schürmann 1995, 151) che porta il filosofo a vedere nell'essere «la condizione di possibilità dell'accadere storico nel quale compare qualcosa di nuovo, un nuovo ordine delle cose presenti» e nell'evento l'«a priori che rende possibile l'articolarsi nella storia di ogni ordine» (Schürmann 1995, 286). Il non-detto di Heidegger, seguendo la lezione di *Le principe d'anarchie*, consisterebbe in ultima analisi in una sotterranea filosofia dell'anarchismo ontologico, nel contesto della quale la presa di coscienza del carattere temporale e dinamico dell'essere comporta una trasformazione della prassi in grado di corrispondere a un fondamento che, in quanto evenemenziale e non più sostanziale, priva le comunità umane del supporto delle ἀρχαί, dei principi che guidano stabilmente l'azione.

Facendo tesoro dello spirito complessivo che muove il tentativo di Schürmann pur senza seguirne e condividerne integralmente l'interpretazione,<sup>21</sup> si può legittimamente concludere che una lettura dell'opera heideggeriana che voglia farne risaltare l'affiliazione alla storia della filosofia trascendentale dovrebbe necessariamente affiancare all'interpretazione puntuale del suo detto la ricerca sistematica del non-detto. In altri termini, se la sola attinenza al dato esplicitamente lasciato scritto dall'autore rischia di consegnare gli studi critici a una lotta fra interpretazioni tutte ugualmente legittime, operazioni à la Schürmann, con lo sguardo ampio e la brillantezza ermeneutica che le contraddistingue, consentono di recuperare Heidegger alla tradizione del trascendentale nonostante il suo *Ereignis* metta apertamente fuori gioco tanto la soggettività quanto il momento extra-storico di fondazione della stessa sequenza storica. Per interpretazioni di

<sup>19</sup> È il caso del già citato Capobianco (2014), che anche in lavori precedenti ha direttamente e indirettamente tentato di sganciare Heidegger dagli schemi della filosofia trascendentale (si veda ad esempio Capobianco 2011).

<sup>20</sup> Per un resoconto complessivo della vita e dell'opera di Schürmann si rimanda a Martinengo (2021).

<sup>21</sup> In Schürmann rimane ad esempio piuttosto controverso il rapporto tra il dato storico e quello sovrastorico. Contrariamente a quanto si è cercato di dimostrare nelle pagine precedenti, per Schürmann l'essere può affermarsi quale *a priori* della storia solo se, compatibilmente con le dinamiche classiche del trascendentale, agisce su di essa senza farne effettivamente parte. Seguendo fedelmente la linea schürmanniana, allora, si perviene alla teorizzazione di un evento che in quanto tale non può che essere connotato temporalmente, ma che, per agire sulla storia, deve comunque farlo dal di fuori di essa.

tal genere, capaci di tenere insieme espliciti e impliciti entro l'orizzonte della filosofia trascendentale, le strade che potenzialmente si aprono sono vaste e numerose, a partire da quella che concerne il complesso problema che, una volta assunta la dimensione trascendentalistica dell'*Ereignis*, viene a delinearsi tra il fondamento trascendentale così inteso e la sfera del linguaggio. Se infatti l'essere è «fondamento *poetante* del reale» (HGA 4, 91, corsivo nostro) e al tempo stesso *a priori* trascendentale della storia, rimane largamente da interrogare il rapporto complesso che entro l'opera heideggeriana si delinea fra l'evento trascendentale e il linguaggio attraverso cui, stando a Heidegger, esso verrebbe a comunicarsi. Come si conciliano la fondazione trascendentalistica dell'ente e la parola con cui essa si dispiega? Il linguaggio non dovrebbe forse costituire un elemento fondato e non fondante? La stessa proposta teoretica di Heidegger non permette di leggere l'*Ereignis* come momento integralmente pre-linguistico? Sono questi problemi di evidente rilevanza consegnati alla *Heidegger-Forschung*, e in particolar modo agli approcci che, servendosi dello strumentario concettuale del trascendentalismo, sono chiamati a gettare un lume sul rapporto che lega il fondante al fondato.<sup>22</sup> Della trattazione di tali questioni dovranno farsi carico le ricerche a venire sull'*Ereignis*, nell'orizzonte del quale il problema dell'*a priori* si intreccia con questioni radicalmente estranee alle forme classiche della filosofia trascendentale che esso contribuisce a rivedere e riattivare in senso nuovo.

## Bibliografia

- Capobianco, R. (2011). *Engaging Heidegger*. Toronto: University of Toronto Press.
- Capobianco, R. (2014). *Heidegger's Way of Being*. Toronto: University of Toronto Press.
- Carr, D. (1994/1995). The Question of the Subject: Heidegger and the Transcendental Tradition. *Human Studies*, 17 (4), 403-418.
- Cristin, R. (1990). *Heidegger e Leibniz. Il sentiero e la ragione*. Milano: Bompiani.
- Dahlstrom, D. (2005). Heidegger's Transcendentalism. *Research in Phenomenology*, 35, 29-54.
- Esposito, C. (2020). Il pensiero meta-trascendentale dell'evento. Heidegger anni Trenta-Quaranta. In A. Ardovino & V. Cesarone (a cura di), *I trattati inediti di Heidegger. Temi, problemi, bilanci, prospettive*, (53-69). Milano/Udine: Mimesis.
- Gurisatti, G. (2020). *Est/etica ontologica. L'uomo, l'arte, l'essere in Martin Heidegger*. Brescia: Morcelliana.
- Gianfreda, F. (2007). *L'accadere della verità. Seyn e Da-Sein nei Beiträge zur Philosophie di Martin Heidegger*. Roma: Studium.
- Haar, M. (1990). *Heidegger et l'essence de l'homme*. Grenoble: Millon.
- Heidegger, M. (1976). [HGA 9]. *Wegmarken*. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1977). [HGA 2]. *Sein und Zeit*. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1981). [HGA 4]. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1983a). [HGA 29-30]. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1983b). [HGA 40]. *Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt a.M.: Klostermann.

<sup>22</sup> Una trattazione distesa del legame tra l'*Ereignis*, la storia e il linguaggio, pur senza il riferimento diretto al retroterra della filosofia trascendentale, si trova ad esempio in Vattimo (1989).

- Heidegger, M. (1991). [HGA 3]. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1997a). [HGA 65]. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1997b). [HGA 10]. *Der Satz vom Grund*. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1997c). [HGA 6.2]. *Nietzsche II*. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1998). [HGA 69]. *Die Geschichte des Seyns*. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (2014). [HGA 96]. *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- v. Herrmann, F.-W. (2001). Contributions to Philosophy and Enowning-Historical Thinking. In J.E. Scott et. al. (a cura di), *Companion to Heidegger's "Contributions to Philosophy"* (105-126). Bloomington, IN: Indiana University Press.
- v. Herrmann, F.-W. (2019). *Transzendenz und Ereignis. Heideggers „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)“*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Jaran, F. (2010). *La Métaphysique du Dasein: Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927-1930)*. Bucarest: Zeta Books.
- Jaeger, P. (1997). Nachwort der Herausgeberin. In M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, HGA 10 (191-192). Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Magris, A. (1992). I concetti fondamentali dei «Beiträge» di Heidegger. *Annuario filosofico*, 8, 229-268.
- Malpas, J. (2007). Heidegger's Topology of Being. In S. Crowell & J. Malpas (a cura di), *Transcendental Heidegger* (119-134). Stanford, CA: Stanford University Press.
- Martinengo, A. (2021). *Un pensiero anarchico. Filosofia, azione e storia in Reiner Schürmann*. Milano: Meltemi.
- Mellana, G. (2020). Einbildung et Ent-wurf. Chemin de l'imagination chez Heidegger en 1929-1930. *Interpretationes*, 2, 33-52.
- Nelson, E.S. (2016). Heidegger's Failure to Overcome Transcendental Philosophy. In H. Kim & S. Hoeltzel (a cura di), *Transcendental Inquiry. Its History, Methods and Critiques*, (159-179). London/New York: Palgrave Macmillan.
- Schürmann, R. (1995). *Dai principî all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*. A cura di G. Carchia. Bologna: Il Mulino.
- Strummiello, G. (2020). "Senza essere" e "privo di niente". L'essere e l'ente a partire dall'evento (Ereignis)/ a partire dall'inizio (Anfang). In A. Ardovino & V. Cesarone (a cura di), *I trattati inediti di Heidegger. Temi, problemi, bilanci, prospettive*, (71-82). Milano/Udine: Mimesis.
- Terzi, R. (2016). *Evento e genesi. Heidegger e il problema di una cosmologia fenomenologica*. Milano/Udine: Mimesis.
- Vattimo, G. (1989). *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*. Genova: Marietti.