



Heidegger e il semplice sottrarsi della semplicità

Mauro Vespa

Sul ripido pendio di un'ampia vallata di montagna, nella Foresta Nera meridionale, a 1150 metri di altitudine, c'è un piccolo rifugio per sciatori. Misura sei metri per sette. Il tetto basso copre tre stanze: la cucina-soggiorno, la camera da letto ed un piccolo studio. Nello stretto fondovalle sul versante opposto, altrettanto scosceso, si trovano disseminate a lunghi intervalli le fattorie dei contadini dal grande tetto spiovente. Lungo il pendio i prati e i pascoli si estendono su fino alla foresta con i suoi antichi e maestosi abeti scuri. Sopra a tutto riluce un cielo d'estate, nel cui spazio radioso volteggiano due falchi, disegnando ampi cerchi.

Questo è il mio mondo di lavoro - visto con gli occhi osservatori dell'ospite o del villeggiante. Da parte mia non osservo mai il paesaggio: di ora in ora, di giorno e di notte, faccio l'esperienza del suo mutare nel grande volgersi e rivolgersi delle stagioni. La pesantezza delle montagne e la durezza della loro roccia immemoriale, la crescita prudente degli abeti, lo splendore luminoso e sobrio dei prati in fiore, lo scrosciare del ruscello di montagna nella vasta notte di autunno, la semplicità rigorosa delle distese coperte di neve bassa - tutto questo muove e penetra, rimanendo sospeso là sopra attraverso l'esistenza quotidiana (...)

Quando nella profonda notte di inverno una violenta tempesta di neve infuria con i suoi colpi attorno al rifugio, velando e ricoprendo ogni cosa, ALLORA è il tempo solenne della filosofia. Il suo interrogare deve ALLORA diventare semplice ed essenziale. L'ela-

borazione di ogni pensiero non può che essere dura e rigorosa. La fatica di coniare le parole è pari alla resistenza che gli alti abeti oppongono alla tempesta» (Heidegger 1933: 9-10).

Il piccolo idillio svevo-alemanno che Heidegger disegna in questo articolo, *Perché rimaniamo in provincia* - documento del suo rifiuto di accettare la cattedra che per la seconda volta gli veniva offerta dall'Università di Berlino -, non assegna la semplicità al grado più basso di una traiettoria ascensionale che va dal meno al più complesso (come nei livelli dei video-games), ma la lascia manifestare altrove, dislocandola in una oscillazione di prossimità e distanza. Per far questo però, occorre che gli stessi concetti di prossimità e distanza vengano a loro volta estraniati, liberati dalla normale configurazione, per cui la prossimità è l'estensione minima della distanza fra luoghi, e la distanza l'estensione massima della loro prossimità. Normalmente infatti, «comprendiamo la prossimità come la più piccola misura possibile della distanza tra due luoghi. Ora, di contro, l'essenza della prossimità si mostra nel fatto che essa approssima la prossimità mantenendola nella distanza, (...) permettendo a ciò che è il più gioioso di manifestarsi come l'essere stato riservato» (Heidegger 1943: 24). Ma un analogo effetto di straniamento è operato da Heidegger sulla domanda fondamentale della metafisica (che cosa è l'essere?), che viene ricollocata all'interno di una oscillazione orizzontale: «L'“essere” è essenzialmente più lontano di ogni ente e nondimeno è più prossimo all'uomo di qualunque ente, sia questo una roccia, un animale, un'opera d'arte, una macchina, un angelo o Dio. L'essere è ciò che è più prossimo. Tuttavia questa prossimità rimane per l'uomo ciò che è più distante» (Heidegger 1946a: 284). C'è dunque un singolare crocevia di implicazioni fra le polarità di prossimità e distanza, di semplicità e complessità, e la stessa questione dell'essere, la cui tensione fuoriesce dalla quiete di Todtnauberg - la contrada descritta nell'articolo - per andare ad iscriversi nella totalità inquieta dell'«opera» di Heidegger.

«Ciò che è sorprendente in questo pensiero dell'essere è la semplicità. Proprio questo ce ne tiene lontani» (Heidegger 1946a: 313). Questa frase non illumina soltanto - in modo semplicemente magnifico - qualcosa della nostra esistenza, ma traccia a ritroso una via essenziale del cammino heideggeriano. Infatti, «l'unica cosa che vorrebbe conseguire il pensiero che per la prima volta tenta di esprimersi in *Essere e tempo* è qualcosa di semplice. In quanto tale l'essere è denso di mistero - la semplice prossimità di

un predominare non invadente. Questa prossimità si chiama linguaggio» (1946a: 286). Come dire allora semplicemente l'essere? Come portare al linguaggio (come approssimare linguisticamente) quel *semplice* nondimeno *denso di mistero*?

Una cosa perlomeno è chiara in tutti gli scritti da *Essere e tempo* in poi: la parola «essere» non significa né Dio né il fondamento del mondo, non indica qualcosa che sta sopra all'ente, né sotto all'ente come un terreno in cui il mondo si radica, ma il luogo centrale di una domanda «che della metafisica si sforza di evidenziarne l'essenza, segnandone così i limiti» (Heidegger 1953/54: 97). Evidenziare l'essenza della metafisica significa mostrare che i suoi limiti si costituiscono nello scambio continuo fra l'ente e l'essere, fra l'entità dell'ente e l'essenzialità dell'essere. «La metafisica pensa l'ente in quanto tale, ovvero nella totalità. La metafisica pensa l'essere dell'ente tanto come l'unità disodante del generalissimo, del dappertutto indifferente, quanto come l'unità fondante del tutto, ovvero del supremo sopra a tutto» (1957: 49).

Quello che Heidegger ha tentato di compiere sotto varie forme, nomi e sentieri, è un vero e proprio effetto di straniamento della metafisica, un *passo indietro* dalla usuale rappresentazione-riduzione della semplicità dell'essere (e dell'essere della semplicità) come grado inferiore, a portata di mano, di una complessità che culmina nella totalità dell'ente o nel supremo sopra a tutto. Questo procedere si attua come «un esercizio di fenomenologia dell'inapparente» (Heidegger 1992: 221), quasi una finalità senza scopo che, lasciando manifestare la distanza (dell'essere e dell'ente), riesca ad approssimare la semplicità «dell'essere stato messo in serbo» (Heidegger 1957: 38), la differenza fra l'apertura e l'aperto.

Ma a questa differenza che costituisce l'impensato che mette in opera la metafisica nel suo tematizzare l'essere come ente supremo o come totalità dell'ente, a questa *Differenz* che con un'espressione ancora metafisica viene definita «differenza ontologica», se ne aggiunge un'altra, non meno essenziale nell'opera di Heidegger; una differenza che della prima è assieme opera, tema e riflesso: la differenza tra il suo pensiero e i suoi testi, le sue «opere». È il principio interpretativo che ha guidato una originale genealogia del testo heideggeriano: i testi di Heidegger non sono il pensiero di Heidegger (Thomä 1990). E ciò significa, al di là di qualsiasi intento meramente polemico: l'opera stessa di Heidegger, nella problematicità della sua definizione, è altrettan-

to tema della differenza ontologica di quanto questa è in opera nei suoi testi tematizzanti la differenza ontologica. Detto semplicemente: il circolo si manifesta ancora una volta come circolazione di prossimità e distanza, questa volta fra il tematico e l'operativo. Questa circolazione può produrre semplicità e complessità, che a sua volta diviene tema e opera di prossimità e distanza: è il caso dell'«opera» di Heidegger, in cui tanto più la semplicità viene tematizzata (si approssima), tanto più si sottrae (si distanzia) dall'opera che la tematizza; in cui tanto più la semplicità diviene operativa, tanto più la sua opera si sottrae alla tematizzazione. Detto con lo stile di Heidegger: «L'essere si sottrae mentre si svela nell'ente» (1946b: 314).

La singolare dinamica si ripercuote nel testo heideggeriano mediante una serie di continue annotazioni retrospettive che ritmano a ritroso, ma sempre in cammino verso una semplicità futura, la comprensione del suo pensiero. Infatti il rapporto chiasmatico tra la differenza ontologica e l'«opera» di Heidegger è tutto giocato sulla possibilità di dire ciò che si sottrae dal linguaggio della metafisica rendendolo possibile - quel linguaggio che secondo la *Lettera sull'umanismo* è ciò che impedisce la stesura della cruciale terza sezione della prima parte di *Essere e tempo*, *Tempo e essere*. Un altro linguaggio dunque - da approssimare costantemente - pare precedere, sebbene attraverso una modalità di retrocessione, il dire della semplicità dell'essere che si sottrae mentre si svela nell'ente.

«Ho lasciato una posizione precedente non per sostituirla con un'altra, ma perché anche quella era solo una stazione all'interno di un cammino. Quel che rimane costante nel pensare è il cammino. E i sentieri del pensiero nascondono in sé ciò che è denso di mistero: noi li possiamo percorrere in avanti e all'indietro, ed anzi solo il percorrerli a ritroso consente di avanzare (...) in direzione di quel massimamente prossimo che continuamente oltrepassiamo distratti, ma che sempre di nuovo ci sorprende, allorché lo scorgiamo» (Heidegger 1953/54: 91). Sembra quasi che per approssimarsi alla semplicità dell'essere - che non è né l'ente né l'essere dell'ente - il pensiero (ed il linguaggio) di Heidegger debba incedere con lo stesso passo della sacra mandria dei buoi sottratta ad Apollo dall'infante ma astutissimo Ermes: questi «non dimenticava l'arte dell'inganno, e invertiva le tracce degli zoccoli: quelli anteriori dietro, quelli posteriori davanti; egli invece procede di fronte» (*Inno a Ermes*, IV, 76-78).

Il tentativo di nominare semplicemente - non ontologicamente

- la differenza fra essere ed ente, spinge Heidegger ad una serie di continue sostituzioni linguistiche, che trasformano l'esposizione della sua domanda fondamentale in un complesso e interminabile palinsesto. Questo avviene però, ancor più che nelle sue «opere», di preferenza in lettere, in postille, in annotazioni personali, in note a piè di pagina ed in colloqui; fino a culminare nell'ultimo seminario tenuto all'Università di Friburgo, coll'ammissione che la stessa parola «essere» è ormai logorata: «sebbene io non adoperi più volentieri questa parola, per il momento utilizziamola lo stesso» (Heidegger-Fink: 1966/67: 38).

Così nel *Colloquio sulla dialettica*: «Nel corso del mio cammino l'interpretazione dell'essenza del mondo si è spostata, la qual cosa ha portato infine nelle ultime pubblicazioni alla differenza di mondo e cosa. Mondo non è l'ultima determinazione. "Mondo" e "cosa" sono una formulazione analoga della differenziazione metafisica di essere ed essente, una base per rendere visibile la differenza ontologica» (Heidegger 1999: 67). La stessa tendenza heideggeriana a privilegiare l'interpretazione dei testi, nasce dalla complessità di nominare, di rendere visibile (udibile) la differenza, ovvero dalla difficoltà di esporre direttamente (semplicemente) il proprio pensiero della differenza. Essa «scaturisce essenzialmente da un imbarazzo: perché esito a dire direttamente ciò che forse potrei ancora dire; esito, perché nell'epoca attuale diventerebbe subito opinione corrente e, di conseguenza, verrebbe travisato. Si tratta per certi aspetti di una misura cautelativa. Nei miei trenta-trentacinque anni di insegnamento non ho mai parlato che una o due volte di cose mie. Non ho mai tenuto un cosiddetto corso accademico sistematico, perché non osavo farlo, perché credo che noi (. . .) dobbiamo prima imparare nuovamente a leggere. Questa cosa tanto semplice, imparare a leggere, a leggere la parola dei pensatori e dei poeti - questa semplice propedeutica è ciò che, in una prospettiva assai ampia, deve preparare quello che vorrei dire» (Heidegger 1951: 193). Questa cosa semplice, imparare a leggere, si articola nell'esperienza ermeneutica che Heidegger compie con i presocratici, con Nietzsche e con la poesia di Hölderlin.

Già qui però le cose si complicano. In una lettera del luglio 1942, Max Kommerell scrive al Filosofo che il suo saggio su Hölderlin «potrebbe essere ... un disastro» (Kommerell 1967: 401). E Heidegger risponde: «Lei ha ragione. Questo scritto è un disastro. Anche *Essere e tempo* fu un incidente disastroso. Ed ogni presentazione immediata diretta del mio pensiero sarebbe oggi il peggio-

re dei disastri. Forse questa è una testimonianza del fatto che i miei tentativi si spingono talvolta in prossimità di un vero pensiero» (Heidegger 1942). La prossimità ad un vero pensiero sembra raggiunta con la conferenza *La cosa*, che Heidegger indica, in una lunga lettera a Dieter Sinn, come «*l'unica esposizione diretta del mio pensiero*» (1964b: 172). La «cosa» in questione è l'oggetto più semplice che si possa offrire allo sguardo, una brocca, dall'offerta del cui versare però, «permangono insieme terra e cielo, i mortali e i divini», secondo il «molteplice raccogliersi nel semplice» (Heidegger 1950: 115). Tuttavia, la recezione di questa esposizione diretta del suo pensiero non è stata per questo meno complicata, se nella *Postilla a La cosa* rileva che «è già accaduto spesso, e proprio con persone a me vicine, che si ascoltasse volentieri e con attenzione l'esposizione dell'essenza della brocca, divenendo però immediatamente sordi quando il discorso passava a parlare di oggettività, provenienza e origine dell'esser prodotto o del *Gestell*, dell'impianto» (Heidegger 1950: 123).

In una nota posta in apertura all'edizione del 1949 della *Lettera sull'umanesimo*, Heidegger si premura di precisare che quanto esposto nella *Lettera* non è stato ideato al momento di rispondere a Jean Beaufret su come restituire un senso alla parola «umanesimo», ma si basa «sul corso di un cammino di pensiero che fu iniziato nel 1936, nell'attimo di un tentativo di dire in modo semplice la verità dell'essere. La lettera parla ancora sempre deliberatamente nel linguaggio della metafisica. L'altro linguaggio rimane sullo sfondo» (Heidegger 1946a: 267). Due cose sono da notare: l'attimo di un tentativo di dire *in modo semplice* la verità dell'essere, allude al tempo della stesura dei *Contributi alla filosofia* (Heidegger 1936/38); poi, che la stessa frase prima citata sulla semplicità dell'essere che ci allontana dal suo pensiero, parla dunque ancora e sempre il linguaggio della metafisica, mentre l'altro linguaggio, quello caratterizzato dal tentativo di dire *in modo semplice la verità dell'essere* rimane sullo sfondo, quasi a ritmare silenziosamente la proferazione del primo - sorta di *sound of silence* che spiega le tante affinità che sono state ritrovate tra il pensiero di Heidegger e la filosofia orientale. Ancora una volta vediamo come un'unica costellazione lega assieme il linguaggio (inaudito-inudibile) della semplicità dell'essere, la metafisica che complica e intorbida questa semplicità e il testo di Heidegger.

L'indicazione contenuta nella nota potrebbe però portare alla conclusione che i *Contributi alla filosofia* riescano a nominare l'at-

timo semplice della verità dell'essere. Ma questa facile inferenza è smentita da una annotazione di *Uno sguardo all'indietro sul cammino*, un testo del 1937/38 posto in Appendice a *Meditazione (Besinnung)*, il volume successivo ai *Contributi alla filosofia*, ulteriore «autointerpretazione» che lascia manifestare ancora una volta la dimensione tantalica del suo pensiero. «Questi “*Contributi alla filosofia*” devono rendere visibile con un nuovo slancio l'ampiezza della questione dell'essere; qui non è necessario uno sviluppo particolareggiato, poiché restringe troppo facilmente l'orizzonte autentico e fa smarrire il tratto fondamentale dell'interrogare. Ma neanche in questo caso è stata raggiunta *la* forma che proprio qui pretendo per una pubblicazione pensata come “opera”; è qui, infatti, che deve manifestarsi il nuovo stile del pensiero - il portamento riservato nella verità dell'essere; il dire del silenzio - il far maturare a favore dell'essenzialità del semplice» (Heidegger 1938/39: 427).

Certo, «il pensiero si compiace di cose sorprendenti nel costruire le sue vie» (Heidegger 1953/54: 98); sembra però che il pensiero tanto più si compiace di cose ancor più sorprendenti nel decostruire le sue vie: da una parte, Heidegger scrive che *qui non è necessario uno sviluppo particolareggiato*, ma l'opera, così come essa è stata pubblicata (non da lui), conta 510 pagine; dall'altra, che quest'opera, apparsa nel 1989 in occasione del primo centenario della sua nascita, non è affatto un'opera, poiché anche qui il *nuovo stile del pensiero* si è sottratto dal suo divenire testo, scrittura, si è sottratto cioè dal suo compito di *far maturare a favore dell'essenzialità del semplice*. Forse la fatica di coniare le parole per nominare *l'essenzialità del semplice*, è addirittura superiore alla resistenza che gli alti abeti oppongono alla tempesta.

Ora, che il curatore dei *Contributi alla filosofia* (e coordinatore dell'intero progetto della *Edizione completa di ultima mano*) celebri come «secondo capolavoro di Heidegger» (VON HERRMANN 1994: 6) quella serie di appunti, di annotazioni stilisticamente cavernose, di convulse pagine di diario, di riflessioni sincopate e disperate, che costituiscono l'«opera» in questione, e spinga la sua iperbole al punto di paragonare il rapporto fra *Essere e tempo* e i *Contributi alla filosofia* alla relazione che intercorre nella filosofia hegeliana fra la *Fenomenologia dello spirito* e la *Scienza della Logica* - ebbene tutto questo non appartiene più a quella semplicità che tentiamo qui di interrogare, ma all'antica, antichissima e sempre risorgente ovvietà del *Cicero pro domo sua*.

Della stessa ovvietà, purtroppo, si nutre tutta quella scolastica heideggeriana di pessimo gusto linguistico e di nessun sapore

filosofico, che ha elevato lo stile oracolareggiante del tardo Heidegger a tavola delle categorie, ed ha sostituito alla riflessione critica la parafrasi encomiastica, oscurando e infine screditando la portata problematica della sua meditazione. Dal coro dei maestri cantori dell'heideggerismo si eleva ormai soltanto una sner-vante salmodia fatta di «modo d'essere occultante-disoccultante», di «coappartenenza di getto e progetto», di «fondazione dis-sodante» e di «evento che appropri-espropria-riappropria». Lo stesso accade negli Stati Uniti, dove «guidato dalla cantilena dei sommi sacerdoti della parafrasi (...) l'heideggerese americano assomiglia a una sorta di cybercodice robotico sputacchiato da una voce digitale di computer» (Sheehan 1998: 259-62). Insomma, tutta una scolastica orante-mistificante, la cui incontrollata proliferazione ha giustamente sollevato l'istanza *critica* di interrogare l'utilità e il danno del pensiero di Heidegger (Giugliano 1999). Non era forse una istanza critica quella che ispirava Heidegger, quando scriveva che «la difficoltà di un autentico lavoro fenomenologico consiste nel rendere critica, in un senso positivo, la fenomenologia contro se stessa» (1925: 119-120)? Forse si dovrà fare semplicemente allo stesso modo, coscienti che la difficoltà di un autentico lavoro su Heidegger, consiste nel rendere critica, in un senso positivo, la sua opera contro se stessa, e che - come scrisse il Filosofo in una lettera a Otto Pöggeler - sia ormai arrivato il tempo di smettere di scrivere su Heidegger, e sia invece ben più importante giungere ad un confronto reale con il suo pensiero (Heidegger 1964a).

Questa esigenza di un confronto autentico con il suo pensiero può essere però soddisfatta solo dal confronto con i suoi testi, con le sue «opere». E qui si apre la questione affatto semplice dell'*Edizione completa di ultima mano* (di cui si prevedono 102 tomi) in corso di stampa dal 1975 per i tipi dell'editore Klostermann di Francoforte sul Meno, il cui piano generale venne preparato dallo stesso Heidegger negli ultimi anni della sua vita. Edizione che fin dai suoi esordi ha sollevato - non solo in Germania - numerose e ricorrenti obiezioni relativamente ai criteri che la guidano (un quadro completo di queste critiche in Kisiel 1992). Certo, optare per una edizione *non critica* (questo significa «di ultima mano»), cioè senza apparato filologico, senza un indice dei nomi, delle fonti e delle opere citate, senza indicazioni editoriali sicure in merito ai criteri di collazione seguiti dai curatori nel ricavare il testo effettivamente stampato basandosi sui manoscritti di Heidegger, sulle eventuali trascrizioni dattiloscritte del fratello Fritz

e sugli appunti degli allievi che presero parte ai corsi, è - ed è stata - indubbiamente la soluzione più semplice. Soluzione che in un tempo relativamente breve ha reso accessibili la maggior parte dei corsi della sua appassionante attività universitaria, rendendo per gran parte obsoleta la letteratura critica antecedente l'inizio dell'*Edizione completa*. Soluzione che, d'altro canto, si conforma pienamente al volere di Heidegger, secondo il quale *non era ancora maturo il tempo* per una edizione critica della sua opera, la cui realizzazione avrebbe oltretutto dilatato a dismisura i tempi di edizione. Se quest'ultima considerazione costituisce una ragione indiscutibile, ben diversa è la questione della maturità del tempo. Del tutto legittimo che l'autore di *Essere e tempo* reputi la *temporalizzazione* in forma critica della sua opera *non ancora matura* (*Zeitigung* significa infatti il far maturare e la temporalizzazione); ma lo è altrettanto il fastidio che prova il lettore della *Edizione di ultima mano*, nel sentire tacciata di immaturità se non la propria sensibilità ermeneutica, quantomeno l'epoca dell'essere in cui si ritrova ad abitare.

Molte questioni rimangono però ancora aperte: perché impedire agli studiosi di consultare i manoscritti heideggeriani, accessibili unicamente ai curatori delle edizioni, conservati nel *Deutsches Literaturarchiv* di Marbach? Siamo sicuri che i 102 volumi ad oggi previsti siano tutta l'«opera» di Heidegger? Perché allora escludere dalla edizione il seminario del 1934/35, *Hegel. Sullo stato*, tenuto da Heidegger immediatamente dopo le sue dimissioni da rettore, in collaborazione con Erik Wolf? Eppure, secondo quanto riporta Barash (1992), che ne ha studiato i protocolli, si tratta di un seminario non meno importante di altri, perché a partire dalla filosofia hegeliana del diritto, Heidegger sviluppa una singolare contrapposizione Rousseau-Hegel: mentre il primo prenderebbe le mosse dall'idea astratta di libertà individuale, configurando la sua teoria dello stato nella prospettiva del liberalismo, il secondo, con la sua dottrina dello stato fondata sull'idea di *polis* in quanto «autoaffermazione» di un popolo, si ricongiungerebbe all'eredità greca. Sorge allora il sospetto che la decisione di escludere il corso in questione dalla pubblicazione, sia dovuto proprio a questa ricorrente idea di *autoaffermazione* di un popolo contrapposta al liberalismo - e dunque a motivi che affondano nel *vulnus* mai rimarginato dell'*engagement* politico di Heidegger. Se non è così, allora si può sperare che il testo del seminario trovi posto nel previsto volume 86 dell'*Edizione completa*: «Seminare: Hegel - Schelling».

Una cosa è sicura: fra i compiti del «pensiero futuro» ci sarà quello - affatto semplice ma che semplificherà la vita al lettore - di approntare un'edizione critica dell'opera di Heidegger.

Bibliografia

- Barash, J. A.
1992 *Temps de l'être, temps de l'histoire: Heidegger et son siècle*, «Les temps modernes», 1992, pp. 89-140, in part. 120-123.
- Giughiano, A.
1999 *Sull'utilità e il danno del pensiero di Martin Heidegger (per la «filosofia» del prossimo secolo)*, in ID., *Nietzsche - Rickert - Heidegger (ed altre allegorie filosofiche)*, Liguori, Napoli: 381-397.
- Heidegger, M.
1925 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*, Edizione completa, Vol. 20, a cura di P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a. M. 1988²; ed. it. *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, trad. di R. Cristin e A. Marini, il Melangolo, Genova 1991.
1933 *Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?* in *Denkerfahrten*, a cura di H. Heidegger, Klostermann, Frankfurt a. M. 1983: 9-13.
1936/38 *Beiträge zur Philosophie*. Edizione completa, Vol. 65, a cura di Fr.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1989.
1938/39 *Besinnung*. Edizione completa, Vol. 66, a cura di Fr.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1997.
1942 *Lettera a Max Kommerell*, in «Philosophie», 16, 1987, trad. franc. di Marc Crepon.
1943 *Heimkunft/An die Verwandten*, in *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1981⁵.
1946a *Brief über den Humanismus*; trad. it. di F. Volpi, *Lettera sull' «umanismo»*, in HEIDEGGER 1976: 267-315.
1946b *Der Spruch der Anaximander*, in *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1980⁶; trad. it., *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, a cura di Pietro Chiodi, Nuova Italia, Firenze 1977: 299-348.
1950 *Das Ding*; in *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1990⁶; trad. it., *La cosa*, in *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1980: 109-124.
1951 *Seminar in Zürich*; trad. it. di M. Bonola, *Seminario di Zurigo*, in HEIDEGGER 1992: 189-210.
1953/54 *Aus einem Gespräch von der Sprache*, in *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen 1986⁸; trad. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1990: 83-125.
1957 *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1990⁹.
1964a *Lettera a O. Pöggeler* del 17 aprile, in O. PÖGGELER, *Der Denkweg Martin Heideggers*, 2^a ed., Neske, Pfullingen 1983: 355.
1964b *Lettera a D. Sinn* del 24 agosto, in D. SINN, *Ereignis und Nirvana. Heidegger-Buddhismus-Mythos-Mystik- Zur Archäotipik des*

- Denkens, Bouvier, Bonn 1991: 172-173.
- 1976 *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a. M.; ed. it. *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987.
- 1992 *Seminari*, a cura di F. Volpi, trad. it. di M. Bonola, Adelphi, Milano 1992.
- 1999 *Colloquium über Dialektik* (1952), in «Hegel-Studien», 25, 1990: 9-40; ed. it., *Colloquio sulla dialettica e Ultima lezione non tenuta del semestre estivo 1952*, introd. e trad. it. di M. Vespa, «Biblioteca dell'«Archivio di Filosofia»», Cedam, Padova.
- Heidegger, M.-Fink, E.
- 1966/67 *Heraklit*, in MARTIN HEIDEGGER, *Seminare*, Edizione completa, Vol. 15, a cura di C. Ochwadt, Klostermann, Frankfurt a. M. 1986; ed. it. HEIDEGGER E FINK, *Dialogo intorno a Eraclito*, a cura di M. Ruggenini, trad. di M. Nobile, Coliseum, Milano 1992.
- Kisiel, Th.
- 1992 *Edition und Übersetzung. Unterwegs von Tatsachen zu Gedanken, von Werken zu Wegen*, in D. Papenfuss e O. Pöggeler (a cura di), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Vol. 3, Klostermann, Frankfurt a. M.: 89-107.
- Kommerell, M.
- 1967 *Briefe und Aufzeichnungen 1914-1944*, Olten.
- Sheehan, T. J.
- 1998 *I cugini d'America: problemi della recezione di Heidegger negli Stati Uniti*, in AA. VV., *Heidegger oggi*, a cura di E. Mazzarella, Il Mulino, Bologna: 259-276.
- Thomä, D.
- 1990 *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- von Herrmann, Fr.-W.
- 1994 *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers «Beiträge zur Philosophie»*, Klostermann, Frankfurt a. M.