



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BERGAMO

Scuola di Alta formazione Dottorale

Corso di Dottorato in Studi umanistici transculturali

Ciclo XXXIII

Settore scientifico disciplinare M-FIL/01 (FILOSOFIA TEORETICA)

**Heidegger e la questione della *Dichtung*. Studio sulla
riflessione estetica heideggeriana**

Relatore:

Chiar.ma Prof.ssa Amelia Valtolina

Correlatore:

Chiar.mo Prof. Enrico Giannetto

Tesi di Dottorato di

Danilo SERRA

Matricola n. 1050435

Anno Accademico 2019/2020

INDICE GENERALE

INTRODUZIONE	7
PARTE PRIMA	
In cammino verso la <i>Dichtung</i>	
1. Uomo e mondo. Il <i>Dasein</i> . Una lettura introduttiva	13
2. Essere e uomo	22
2.1 <i>La coappartenenza e la differenza ontologica</i>	25
2.2 <i>Il significato essenziale del pensare</i>	32
3. L'essenza della verità	36
3.1 <i>La dottrina platonica della verità. L'interpretazione metafisica dell'essere e dell'uomo</i>	45
3.2 <i>Una concezione antimetafisica di uomo</i>	53
PARTE SECONDA	
La questione della <i>Dichtung</i>	
CAPITOLO PRIMO	
Il pensiero poetico. Il nesso tra <i>Denken, Dichten, Stiften</i>	
1. L'incontro con Hölderlin. Il poeta del poeta	59
1.1 <i>Il primo corso su Hölderlin. Una riflessione su due lettere del poeta</i>	68
2. Linguaggio e poesia	80
2.1 <i>La Dichtung come «istituzione»</i>	88
2.2 <i>Il colloquio</i>	92
2.3 <i>Tra i «cenni degli dèi» e la «voce del popolo».</i>	99
2.4 <i>Il poetare come forma eminente del «misurare»</i>	103

CAPITOLO SECONDO

La parola poetica come ὕμνος del sacro

1. L'arte e la natura delle cose. Una riflessione sul costruire e sull'abitare	109
1.1 <i>Terra, cielo, divini e mortali</i>	118
1.2 <i>Essenza dell'arte, essenza della cosa</i>	123
1.3 <i>La contesa (Streit) tra mondo e terra</i>	138
1.4 <i>L'opera d'arte: il rivelarsi della φύσις</i>	148
1.5 <i>La questione del sacro come questione ontologica</i>	161
2. Cosa resta dell'essere e dell'uomo nell'era della tecnica e nel pensiero dell'"ultimo metafisico d'Occidente"?	170
2.1 <i>Sull'"etica" nel pensiero di Heidegger. La fine della filosofia</i>	183
2.2 <i>Etica del soggiornare ed estetica della sacralità</i>	193

CONCLUSIONI

<i>Riflessioni conclusive</i>	205
-------------------------------	-----

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

a. <i>Opere di Martin Heidegger</i>	211
b. <i>Studi e testi su Heidegger</i>	214
c. <i>Altri studi e testi</i>	226
d. <i>Testi consultati sulla rete</i>	231

Quando, in una profonda notte invernale, si scatena, con i suoi colpi, una tempesta di neve attorno alla baita, e copre e seppellisce ogni cosa – ecco, quella è l'ora alta della filosofia. Il suo interrogare deve allora divenire semplice ed essenziale. L'elaborazione di ogni pensiero deve essere rigorosa, acuta, intensa. La faticosa ricerca della giusta impronta linguistica da dare alla parola è come la resistenza che i grandi abeti oppongono alla tempesta. E il lavoro filosofico non si svolge come se fosse l'occupazione "fuori luogo" di un tipo un po' originale. Esso è inseparabilmente congiunto al lavoro dei contadini; ne condivide il cuore.

M. HEIDEGGER, *Paesaggio creativo: Perché restiamo in provincia?*, in *Scritti politici (1933-1966)*, pp. 179-180

INTRODUZIONE

Le due parti che compongono il lavoro di tesi sono state pensate in una prospettiva unitaria che si lega ad uno specifico interesse per la filosofia heideggeriana e per la sua capacità di descrivere e mostrare, attraverso un'analisi che prende in esame lo spaesamento e lo smarrimento dell'uomo nell'età della tecnica, le rivoluzioni e i cambiamenti che hanno letteralmente trasformato il volto di un'epoca. La preoccupazione principale che ha animato la mia ricerca è stata quella di misurarmi con l'interrogazione circa la natura della *Dichtung*, riprendendo certi temi e momenti fondamentali della filosofia di Heidegger. Consapevole che nel corso della ricerca alcuni specifici aspetti significativi presenti nei diversi testi e conferenze heideggeriane esaminate potrebbero essere stati trascurati, ciò che mi sono proposto è stato di ricomprendere l'argomentare di Heidegger sulla base di un'unica e decisiva domanda, la *Seinsfrage*, attorno alla quale ruota effettivamente l'intera impalcatura concettuale del filosofo. Per fare ciò, ho reputato necessario confrontarmi con quelli che, a dire di Heidegger, sono gli esiti più evidenti della tecnicizzazione illimitata, echi di un lungo processo articolatosi nel tempo che affonda le sue radici nella tradizione filosofica socratico-platonica e che produce una radicale *Seinsvergessenheit*, l'estremo oblio dell'essere: la riduzione dell'essere ad ente, l'affermazione di una ragione strumentale, lo sviluppo del progresso tecnologico, la costituzione e l'imporre di un sistema fondato sullo sfruttamento e sul dominio padroneggiante degli enti, siano essi naturali o artificiali, relegati a oggetti funzionali alla produzione. In questa maniera, l'intento precipuo della seguente ricerca è stato quello di interpretare più adeguatamente possibile il testo heideggeriano in modo da rileggere l'indagine sulla *Dichtung* – e dunque la riflessione sulla portata ontologica del discorso artistico-poetico – come una vera e propria critica al pensiero tecnico-scientifico, compimento e culmine della metafisica occidentale; una critica che, allo stesso tempo, è in grado di offrire importanti spunti di riflessione grazie i quali porre le basi per l'affermazione di un

modello filosofico, alternativo a quello della razionalità scientifica tecnicizzante e calcolante, che lascia aperto il problema dell'abitare umano inteso come relazione tra uomo e cose, tra *Mensch* e *Dinge*, dove il primo termine si rapporta al secondo non mediante una relazione di possesso o di dominio, bensì attraverso quel nesso che Heidegger, sulla scia di Hölderlin, definisce "poetico".

La prima parte della tesi, concepita come una sorta di propedeutica, si apre con uno sguardo interessato a fare emergere certi aspetti problematici che animano *Sein und Zeit*. L'interesse è qui quello di mostrare come con il concetto di *Dasein* Heidegger tenti di affermare la tesi dell'unità di soggetto e oggetto, stabilendo di fatto una visione antimetafisica di uomo e mondo che, da un lato si fa critica nei confronti di una certa maniera di pensare il soggetto e la sua relazione con l'oggetto, dall'altro si contrappone alla più classica definizione di uomo quale *animal rationale*. Detto concetto offre al filosofo l'opportunità di riflettere sulla finitezza dell'esistenza e, di conseguenza, sul suo carattere originariamente temporale: se, seguendo il ragionamento di Heidegger, la metafisica occidentale non fa altro che delineare e illuminare confini e influenze della soggettività umana, in ogni caso recepita come qualcosa di imponente e dominante, la riflessione sulla temporalità del *Dasein* pone in essere invece un'indagine che tiene in considerazione la condizione vulnerabile dell'individuo e dell'umanità, prendendo in esame la caducità dell'esistenza umana.

Come sottolineato in *Sein und Zeit*, nel rapporto quotidiano con le cose e con i suoi simili, il *Dasein* non avverte affatto la vulnerabilità della propria natura. Costui si mantiene tutti i giorni entro un orizzonte, quello del "Si" impersonale (*das Man*), in cui la mortalità in quanto tale non è mai ricompresa come ciò che lo riguarda direttamente. Di conseguenza, in prima istanza e per lo più l'esserci possiede una particolare connotazione del tempo attraverso cui l'esistenza assume i contorni di un accadere quotidiano e indifferente. Secondo questa prospettiva, la quotidianità stessa va rivelandosi come la maniera secondo cui il *Dasein* vive alla giornata nella comodità dell'abitudine, dove i giorni passano indistintamente nella più assoluta abitudine.

Per comprendere pienamente il suo carattere temporale, l'uomo ha bisogno però di uscire, in qualche modo, dalla quotidianità, trascendendo la rappresentazione

ordinaria della vita. Conseguenze di questa uscita sono l'osservazione del mondo secondo altre vedute prospettiche – la comprensione dei suoi nessi e significati profondi – e la scoperta di sé quale esistenza caduca e mortale, cioè fondamentalmente temporale. È qui che la riflessione sulla *Dichtung* gioca, secondo Heidegger, un ruolo decisivo, ponendo in luce tutta la problematicità dell'esistenza dell'uomo e la sua apertura, vale a dire la relazione originaria, e quindi il vincolo, con gli altri uomini e con gli oggetti, all'interno di una totalità di relazioni reciproche che costituisce il mondo. Ciò che è in gioco è, per dirla con il linguaggio heideggeriano, l'autenticità dell'esistenza, secondo cui un'esistenza è tanto più autentica quanto più discende nel labirinto delle relazioni del mondo fino a toccarne l'essenza (l'essere). A questo proposito, nella seconda parte della tesi quello che emerge è un ragionamento impegnato a dimostrare come l'interrogazione circa la *Dichtung* permetta a Heidegger di scoprire in fondo un legame indissolubile con l'essere, misurandosi con i limiti e le possibilità dell'esistenza umana, *facendo vedere* apertamente – senza pretendere di rappresentarla o calcolarla – la coabitabilità di soggetto e oggetto, di uomo e mondo, di uomo e cosa (*Ding*). Si tratta di un legame eminentemente poetico, e perciò capace di riconsiderare radicalmente il significato dell'esistenza, mettendo seriamente in discussione il modo metafisico di comprendere e rappresentare il mondo. Così, cogliendo nel linguaggio artistico in generale la massima espressione attraverso cui ripensare l'unità di soggetto e oggetto, il filosofo supera chiaramente il rigore di un pensiero oggettivante e rappresentante, oltrepassando altresì quei limiti intrinseci che non permettono a *Sein und Zeit* di parlare propriamente dell'essere; limiti soprattutto linguistici che rendono impossibile l'indagine profonda circa l'essere del fenomeno. In tal guisa, Heidegger cerca e trova nella dimensione artistico-poetica quel linguaggio peculiare in grado di "istituire" (*stiften*) l'essere e così fare emergere, salvaguardandola, la verità della cosa. Attraverso l'indagine sul *Dichten* come forma eminente del pensare, il filosofo punta a ridefinire la relazione tra uomo e essere frantumata dalla metafisica, confrontandosi con le problematiche più attuali della contemporaneità, offrendo dunque nuove possibilità per ripensare – e insieme ricostruire – l'abitabilità dell'uomo nell'epoca del dominio planetario della tecnica. Questa indagine consente di mettere in questione il problema dell'esistenza umana

come *Schonen*, vale a dire come un prendersi cura *poeticamente* del proprio spazio abitativo – dei limiti e delle possibilità che insorgono in esso –, preservandone confini e dignità.

Tutto ciò porta ad un vero e proprio cambiamento di paradigma, su cui ruota l'intera tesi di dottorato, che va contro l'interpretazione dell'uomo come *animal rationale*. Difatti, la razionalità, qui intesa come sinonimo di “apprendimento” e “rappresentazione”, non può, secondo Heidegger, affermarsi come il *medium* attraverso cui inscenare un discorso sulla peculiarità della specie umana. Viceversa, al di là di ogni tentativo di definire l'uomo come essere razionale o rappresentante (il che significa definirlo come ciò che si contrappone sempre a qualcos'altro, che pensa ed agisce sempre *contro* la trama delle cose, sottomettendole a sé), il filosofo evidenzia e mostra la natura poetica dell'umano, lasciando emergere una prospettiva filosofica in cui l'agire dell'uomo è pensato non più contro, bensì *nella* trama delle cose. Detta prospettiva, dunque, si misura latamente con i problemi più profondi della contemporaneità, facendosi carico di essi: il rapporto tra uomo e tecnica, la questione ambientale, l'estensione del dominio dell'inorganico, il significativo aumento delle concentrazioni di CO₂ e CO₄ in atmosfera, i processi di consumazione e organizzazione dell'essente, lo sfruttamento illimitato della terra e la conseguente desacralizzazione di essa.

Se è vero, dunque, che la riflessione heideggeriana pone in essere una profonda e articolata interrogazione sui grandi mutamenti e sconvolgimenti (tra i quali quelli geologici) che hanno contribuito a trasformare letteralmente il profilo di un'epoca, è vero anche che, per reagire a questi mutamenti e sconvolgimenti, il filosofo si affida ad un linguaggio e ad un pensiero in grado di affermare la difesa della sacralità della terra e l'urgenza di proteggere e custodire, oggi più che mai, quello spazio abitativo che costituisce la casa più autentica dell'uomo, il suo specifico orizzonte di senso. Nella custodia e nella salvaguardia, Heidegger trova allora quegli elementi decisivi grazie ai quali contrastare un collaudato sistema tecnico che ha origini antichissime e che si preoccupa di ridurre ogni ente a puro fondo da impiegare per la prassi. La complessa critica alla tecnica è qui fondamentale una singolare critica all'*homo metaphysicus* e alla sua pretesa di determinare ed impugnare la totalità del reale – pretesa che viene enormemente avvalorata dalla

presenza e dall'utilizzo degli strumenti della tecnica. Attraversando l'intera storia della metafisica e riesplorando fino in fondo la natura dell'uomo, Heidegger scopre nella finitezza, nella delicata fragilità e nella cura le voci più autentiche dell'esistenza umana. Così, dunque, lungi dall'essere pensato alla maniera della tradizione metafisica quale *animal rationale*, l'uomo è essenzialmente inteso come *Hirt des Seins*, "pastore dell'essere", custode e interprete del suo significato più essenziale.

Con questo lavoro ho dunque cercato di mostrare come Heidegger abbia tentato di realizzare un'esperienza pensante fondata sull'esigenza di riformulare la questione dell'abitare umano attraverso la riscoperta del linguaggio poetico e, in generale, dell'essenza dell'arte. In questa direzione si collocano, difatti, le *Erläuterungen* hölderliniane del filosofo, le sue osservazioni sull'origine dell'arte – la *Kunstfrage* – e le riflessioni sulla questione della tecnica, ovvero sulla necessità, specie nel tempo del supremo pericolo, il tempo dell'oblio dell'essere, di esperirne l'essenza, e così procedere fino in fondo sul cammino della *Seinsfrage*, riacciando pertanto il dialogo interrotto con l'essere.

PARTE PRIMA

In cammino verso la *Dichtung*

La possibilità di accedere alla storia si fonda sulla possibilità secondo la quale un presente sa essere di volta in volta futuro. Questo è il principio primo di ogni ermeneutica. Esso dice qualcosa dell'essere dell'esserci che è la storicità stessa.

M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, p. 48

Chi siamo? E siamo allora? Cosa significa «essere»? «Siamo» perché e in quanto troviamo noi così come un albero e una casa. E ci troviamo così? E posto anche questo, troviamo con ciò il modo in cui noi siamo? Chi decide sull'«essere»? O decide l'essere su ogni chi e ogni domandare? E come questo? Che cosa è l'essere? Come deve essere svelato e portato nella sua verità? Che cosa è la verità?

Stiamo nel punto estremo di queste domande.

M. Heidegger, *La storia dell'Essere*, p. 10

1. Uomo e mondo. Il Dasein. Una lettura introduttiva

Sein und Zeit, il cui titolo conserva in sé le tracce della sfida heideggeriana relativa alla comprensione dell'essere a partire dal tempo, è il tentativo portato avanti da Heidegger di descrivere le strutture fondamentali dell'esserci per comprendere *come* l'esserci stesso si rapporta al mondo. Filo conduttore è l'elaborazione del problema del senso dell'essere¹. Si tratta, cioè, del recupero della

¹ Nei *Seminare* (ora in M. Heidegger, *Gesamtausgabe* [da ora in avanti *GA*]), Bd. 15, hrsg. von C. Ochwadt, Klostermann, Frankfurt a.M. 1986; ed. it. a cura di F. Volpi, *Seminari*, Adelphi, Milano 1992), Heidegger chiarisce che il termine “senso” usato in *Sein und Zeit* ha un preciso significato che rimanda alla dimensione della progettualità e alla possibilità di comprensione dell'essere da parte dell'esserci. Questo modo di porre la questione preoccupa fin da subito Heidegger poiché lascia intendere che il “progetto” sia una impresa esclusivamente umana. Così, allo scopo di istituire un pensiero non più contrassegnato dal dominio del soggetto, Heidegger, dopo *Sein und Zeit*, si impegna a sostituire la nozione di “senso dell'essere” con “verità dell'essere” e, in seguito, con

questione ontologica fondamentale che ha retto e consolidato, da Platone in avanti, la storia della metafisica occidentale. Attraverso un lavoro graduale e sistematico, Heidegger si misura nel testo con la tradizione filosofica presente e passata, da Platone a Hegel, da Dilthey a Husserl, ripensandola e reinterpretandola alla luce del problema del senso dell'essere, problema che chiama inevitabilmente in causa l'uomo, che ne è interamente coinvolto. *Sein und Zeit* è dunque il frutto di lunghe meditazioni e certamente di un confronto serrato soprattutto con la nuova fenomenologia di Husserl, di cui Heidegger fu assistente presso la facoltà di Filosofia di Friburgo. Questo confronto, al di là della critica alla fenomenologia husserliana che pure emerge tra le pagine dell'opera, risulta necessario per ripensare la relazione soggetto-mondo e per riconsiderare la filosofia come ontologia fenomenologica che procede a partire da un'ermeneutica dell'esserci mirata ad analizzare l'esistenza umana².

Sein und Zeit è come uno spartito singolare che ha al suo interno molteplici motivi fondamentali senza i quali non può essere compreso: il cristianesimo pensato nelle sue diverse forme da Paolo di Tarso, Agostino, Tommaso, Lutero e Kierkegaard, la filosofia della storia e l'ermeneutica di Dilthey, gli studi di Brentano su Aristotele e quelli di Husserl sul problema fenomenologico relativo alla descrizione e alla datità delle "cose stesse", l'antropologia fenomenologica di Max Scheler – solo per citare alcuni orizzonti di riflessione³.

Heidegger elabora compiutamente nell'opera del 1927 un'analisi dell'uomo, dell'esserci quale *Dasein*, con l'obiettivo iniziale di puntare l'accento sulla definizione dell'essenza – nel senso del *Wesen*⁴ – dell'esserci come esistenza.

"località (*Ortschaft*) dell'essere", ovvero verità non come esattezza, ma come "essere luogo (*Örtlichkeit*) dell'essere". Per questo aspetto cfr. M. Heidegger, *Seminari*, cit., pp. 99-100.

² Al riguardo si veda C. Esposito, *Il periodo di Marburgo (1923-28) ed Essere e tempo: dalla fenomenologia all'ontologia fondamentale*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger. Ermeneutica, Fenomenologia, Esistenzialismo, Ontologia, Teologia, Estetica, Etica, Tecnica, Nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 107-122.

³ Per un commento dettagliato di *Sein und Zeit* cfr. tra gli altri A. Fabris, *Essere e tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2010. Si vedano altresì W. Eisenbeis, *The Key Ideas of Martin Heidegger's Treatise «Being and Time»*, University Press of America, Washington D.C., 1983; H. Pasqua, *Introduction à la lecture de «Être et temps» de Martin Heidegger*, L'Âge de l'Homme, Lausanne 1993; A. Luckner, *Martin Heidegger, «Sein und Zeit». Ein einführender Kommentar*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1997; D. Vicari, *Lettura di «Essere e tempo» di Heidegger*, UTET, Torino 1988.

⁴ La ricerca heideggeriana dell'essenza è strettamente legata alla comprensione della voce tedesca *Wesen*. Come sottolinea Amoroso, detta ricerca «non è motivata da scopi definitivi e teoreticistici,

L'analitica esistenziale⁵, lungi dal pronunciarsi su giudizi morali o valoriali, è l'esame ontologico in grado di indagare l'orizzonte dell'esserci e i suoi caratteri esistenziali (*Existenzialien*), cioè quelle determinazioni dell'esistenza attraverso le quali pervenire alla comprensione dell'esistere nella sua originarietà⁶. Punto di svolta di questa indagine è l'affermazione di un particolare profilo dell'uomo che viene ad essere elaborato tenendo in considerazione il rapporto del *Dasein* con tutto ciò che vi sta attorno e che costituisce, in senso lato, il suo campo d'azione vitale. L'analitica esistenziale si misura con la concretezza e la fragilità della vita. È qui che viene colta nella sua complessità la figura del *Dasein*. Si tratta di una realtà vivente che è vita e che, in quanto tale, non ha i contorni né di qualcosa che si impone come semplice-presenza o realtà sottomano (*Vorhandenheit*) né di uno strumento alla mercé di altro. Al contrario, *Dasein* è un'entità sempre concretamente situata (in un tempo e in uno spazio) che si pone di continuo in relazione a delle possibilità, dacché non possiede la disposizione inanimata della stabile permanenza.

Il sostantivo *Dasein* traduce comunemente “esistenza”, “esistere”. In *Sein und Zeit*, Heidegger lo impiega per designare più precisamente quello specifico esistente che non è semplicemente un'esistenza fra le altre, ma che gode invece di un legame esclusivo con ciò con cui si relaziona, siano essi altri specifici esistenti o cose. Da questo punto di vista, attribuendo al sostantivo una densità esistenziale straordinaria, il filosofo sostiene che a contraddistinguere veramente l'essere umano non è il fatto che, banalmente, esiste in quanto forma di vita, bensì che esiste (cioè è inserito, radicato) in modo peculiare entro una particolare realtà aperta,

ma da una necessità esistenziale e storica. E l'essenza ricercata, parallelamente, non è l'*essentia*, cioè il concetto generale, astratto e sovratemporale, ma il *Wesen* (originariamente, come Heidegger sottolinea, un infinito verbale): qualcosa che ci preme e ci coinvolge, dando senso alla nostra esistenza storica (e che appunto in questo senso è “essenziale”)» (L. Amoroso, *Arte, poesia e linguaggio*, in F. Volpi, Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, cit., p. 212).

⁵ «Nel suo stadio preparatorio, l'analitica esistenziale dell'esserci ha come tema-guida la costituzione fondamentale di questo ente: essere-nel-mondo. Il suo primo scopo è porre in rilievo il fenomeno dell'originaria struttura unitaria dell'essere dell'esserci, che ne determina ontologicamente le possibilità e le maniere di “essere”» (M. Heidegger, *Essere e tempo* [tit. or. *Sein und Zeit*, GA 2, hrsg. von F.-W. von Hermann, 1977], trad. it. di A. Marini, Mondadori, Milano 2013, pp. 190-191). Per la tematizzazione dell'analitica esistenziale cfr. *Essere e tempo* §§ 4-5, 9-11, 28, 39, 63, 66, 83.

⁶ Per l'analisi heideggeriana dei caratteri d'essere dell'esserci cfr. *Essere e tempo*, §§ 29-34.

segnata principalmente dallo schiudersi di specifiche dinamiche relazionali a partire dalle quali egli stesso si rapporta a se stesso e alle cose.

In altre parole, l'esistenza del *Dasein* è da un lato situata e individuata nel qui (spazio) e nell'ora (tempo), dall'altro è apertura all'essere. Queste due visioni, che stanno alla base della considerazione dell'esserci come "progetto gettato" interessato alla sua esistenza, verranno ulteriormente precisate e approfondite nel corso di questo lavoro. Per prima cosa cerchiamo di seguire il ragionamento heideggeriano a partire dall'esame sulla grafia *Da-sein* (esser-ci). Essa permette a Heidegger di riconsiderare l'essere umano nel suo naturale riferimento ad un mondo aperto, mai ristretto o definito, che ha sempre da essere. Nello specifico, la particella *Da-* (ci) evidenzia essa stessa un'apertura (*Erschlossenheit*) costitutiva e suggerisce che l'essere di cui si sta trattando è un "ci" (*da*). È cioè un essere aperto e dinamico che ha sempre a che fare con un orizzonte inesauribile entro il quale acquisire man mano il proprio significato: «L'esserci porta sempre con sé il proprio *ci*, senza di esso non sarebbe l'ente che essenzialmente è non solo in senso fattizio, ma in assoluto. L'esserci è la sua schiusura»⁷. Il "ci" diviene, di fatto, l'elemento attraverso cui pensare l'originalità dell'uomo in quanto tale. Egli è singolare (*questo singolo esserci*) poiché si confronta ogni volta in modo diverso con un'ampia rete di relazioni che provengono dall'esterno e che identificano il suo mondo: «L'ente che viene per essenza costituito dall'essere-nel-mondo è esso stesso ogni volta il proprio "ci"»⁸. Ciò con cui ha a che fare l'esserci è dunque, in senso stretto, il mondo.

La parola polisenso "mondo"⁹, ricorrente nel testo del 1927, non indica però, nella prospettiva heideggeriana, un ente o un insieme di enti che ha una sua privilegiata determinazione. Mondo è piuttosto «un carattere dell'esserci stesso»¹⁰,

⁷ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 194.

⁸ *Ibidem*.

⁹ In *Sein und Zeit*, Heidegger distingue almeno quattro accezioni differenti della parola *Welt*: 1) "mondo" come concetto ontico che indica la totalità delle cose presenti; 2) "mondo" come concetto che indica singole regioni di enti (Heidegger fa l'esempio del «mondo» matematico); 3) "mondo" come carattere esistenziale dell'esserci; 4) "mondo" come concetto ontologico-esistenziale di "mondanità" (*Weltlichkeit*), cioè la struttura dell'essere del mondo come tale. Cfr. *ivi*, pp. 99-100. Su un'analisi delle differenti accezioni heideggeriane di *Welt* cfr. W. Biemel, *Le concept de monde chez Heidegger*, Nauwelaerts, Louvain-Paris 1950. Si veda altresì M. Tanca, *Geografia e filosofia. Materiali di lavoro*, Franco Angeli, Milano 2012, pp. 161 ss.

¹⁰ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 99.

cioè una struttura dell'esserci che designa un tratto intimamente costitutivo dell'esistenza dell'esserci. Ciò significa affermare che l'esserci è in quanto è *nel mondo*. Il “nel-mondo” non va però compreso in senso spaziale come «essere in...»¹¹, cioè come un essere contenuto all'interno di un grande contenitore chiamato mondo. D'altronde, l'esserci non è collocato in un determinato spazio circoscritto, ben localizzato, non sta dentro qualcosa come l'acqua nel bicchiere o come il vestito nell'armadio: «Acqua e bicchiere, vestito e armadio sono entrambi in eguale maniera “nello spazio”, “ad” un qualche luogo»¹². Da questo si deduce che quella tra mondo e uomo non è la classica relazione tra ciò che contiene e ciò che è contenuto. Al contrario, mondo e uomo risultano come endiadi fondamentali che stanno alla base di una riflessione ontologica mirata a criticare l'opposizione tra oggetto e soggetto. Si tratta di un'opposizione che Heidegger dichiara di superare attraverso l'espressione *In-der-Welt-sein*, che non lascia spazio ad una frattura tra mondo e uomo, tra oggetto e soggetto, ma che ricompone in unità entrambi i termini¹³.

Tema privilegiato dell'analitica è dunque l'esistenza umana, attraverso la quale Heidegger perviene al superamento dell'antitesi soggetto-oggetto. Tutta la

¹¹ Ivi, p. 84.

¹² *Ibidem*.

¹³ Con il concetto di *In-der-Welt-sein*, Heidegger sostiene esplicitamente di volere superare la tradizionale distinzione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*, tra sostanza pensante e sostanza estesa, tra anima e corpo, e più in generale tra soggetto e oggetto (cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, §§ 14; 18-21). La formula *In-der-Welt-sein* è dunque attribuita da Heidegger esclusivamente all'esserci come sua costituzione essenziale. Per una ricerca in merito si veda H.L. Dreyfus, *Being-in-the-world. A commentary on Heidegger's Being and Time*, MIT Press, Cambridge 1991. Al riguardo cfr. M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento* (tit. or. *Vom Wesen des Grundes*), in *Segnavia* (tit. or. *Wegmarken*, GA 9, hrsg. von F.-W. von Hermann, 1976), ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2008: «Attribuire all'esserci l'essere-nel-mondo come sua costituzione essenziale significa affermare qualcosa sulla sua essenza (cioè sulla sua propria, intrinseca possibilità in quanto esserci)» (M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, cit., p. 97). Per una ricerca interessata ad esaminare questo singolare aspetto si veda nello specifico F. Gilabert, *Heidegger en torno al error de la Modernidad. La crítica al dualismo cartesiano de cuerpo y alma (Sein und Zeit, párrafos 19, 20, 21)*, en “Daimon. Revista Internacional de Filosofía”, N. 5, 2016, 89-98. Per un quadro più dettagliato circa la critica heideggeriana alla metafisica di Descartes cfr. in particolare M. Heidegger, *Il nichilismo europeo* (tit. or. *Der europäische Nihilismus*, in GA 6.2, hrsg. von B. Schillbach, 1997), ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2010, pp. 150 ss. Sulla questione cfr. J. Richardson, *Existential Epistemology. A Heideggerian Critique of the Cartesian Project*, Clarendon Press, Oxford 1986; P. Cerezo Galán, *La destrucción heideggeriana de la metafísica del cogito*, en “Enrahonar”, N. 19, 1999, pp. 217-230; N. Pacheco Cornejo, *La lectura heideggeriana de la metafísica de Descartes*, en “Factótum”, N. 9, 2012, pp. 34-42; A. Rossi, ‘Cogito’ e coscienza. *Heidegger interprete di Descartes*, in “Giornale di metafisica”, Vol. 25, N. 1, 2003, pp. 47-63; R. De Biase, *L'interpretazione heideggeriana di Descartes. Origini e problemi*, Guida, Napoli 2005.

tradizione metafisica si fonda su un sistema rigido che ad un soggetto conoscitore contrappone un oggetto conosciuto. Il problema della conoscenza si esplica attraverso la partecipazione di due condizioni differenti che si incrociano. Si tratta di un incontro in cui uno dei due poli viene inteso in un senso privilegiato rispetto all'altro. A godere di questo privilegio è, detto in altro modo, il soggetto, che rappresenta, per così dire, l'estremità positiva di una teoria conoscitiva, se con "positiva" intendiamo la forza attiva che agisce direttamente sull'oggetto, avendo la capacità di determinarlo e alterarlo. Ne consegue che il problema della conoscenza è schiacciato tutto in direzione del soggetto, il quale si erge a fondamento ontologico di ogni conoscenza. Per tale ragione, esso va configurandosi come la base, il primo termine in grado di comprendere e oggettivare la realtà esterna, quella realtà che nella teoria conoscitiva costituisce la polarità negativa, se con "negativa" intendiamo la forza vuota e passiva determinata da altro. La conoscenza è così leggibile come l'incrocio di due elementi che non costituiscono però una vera unità; essa rimane pur sempre un andare fluttuante da un polo all'altro, da un soggetto a un oggetto originariamente separato. In altre parole, se da un lato il soggetto è recepito quale perno ontologico che afferra da sé, attraverso le sue categorie, qualsiasi dato esterno, dall'altro l'oggetto è concepito come ciò che è in sé fermo e inerme. Il circuito della metafisica, denuncia Heidegger, si alimenta da sempre grazie ad un impianto caratteristico che separa nettamente chi conosce da chi è conosciuto, chi determina da chi è determinato, e cioè disgiunge, in senso ampio, l'uomo (il soggetto determinante) dal mondo (l'oggetto, in sé immoto, che ricade sotto la calcolante determinazione del soggetto).

Più precisamente, nel contesto di un'analisi esistenziale Heidegger prende le distanze da due modelli teoretici che si sono via via imposti nel corso della storia del pensiero occidentale e che hanno sviluppato due forti interpretazioni ontologiche, ambedue legate ad un modo particolare di considerare il soggetto¹⁴. Per un verso, il soggetto è interpretato come ὑποκείμενον, è cioè letteralmente come "ciò che sta sotto", che permane e che sorregge ogni rappresentazione e determinazione; esso viene così afferrato «come quello che, in e per una regione conclusa, è via via costantemente sottomano, che in un senso eminente sta al

¹⁴ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, § 25.

fondamento, insomma: il *subjectum*»¹⁵. Per altro verso, esso appare come ciò che si fonda da sé attraverso la riflessione. Questa esposizione ruota attorno all'argomentazione circa la datità dell'io, secondo la quale il soggetto si configura come un'evidenza (un dato evidente) che sempre si percepisce nella sua pienezza e purezza. Le due interpretazioni stanno a fondamento di un pensiero che distingue e separa il soggetto dall'oggetto, l'uomo dal mondo. Opponendosi a questo genere di pensiero, l'intenzione primaria dell'analitica esistenziale heideggeriana è proprio quella di chiarire «che non vi “è” mai in prima istanza, né mai è dato, un mero soggetto senza mondo. E in definitiva tanto meno sarà dato in prima istanza un io isolato senza gli altri»¹⁶. Con il riferimento imprescindibile alla nozione di *Dasein*, dunque, Heidegger pone in essere una ricerca che si misura con le concrete manifestazioni esistenziali dell'esserci, *mostrando* gradualmente la “sostanza” – l'essenza in senso heideggeriano – dell'uomo: una sostanza che «non è lo spirito come sintesi di anima e corpo proprio, bensì l'*esistenza*»¹⁷.

Existenz è così la voce heideggeriana che permette di tenere insieme ambedue i poli (soggetto e oggetto), senza concepirli necessariamente come separati. La novità portata avanti dall'analitica esistenziale consiste nel fatto che essa sviluppa un concetto di uomo la cui natura o essenza è proprio l'esistere. Per comprendere ciò, occorre a questo punto precisare che la dizione “esistenza” va intesa nel suo senso

¹⁵ Ivi, p. 169.

¹⁶ Ivi, p. 171. Nel sostenere che la chiarificazione dell'essere-nel-mondo mostra da sé il fatto che il soggetto non è mai un io isolato senza gli altri, Heidegger cita in nota le dimostrazioni fenomenologiche di Scheler, risaltando in particolare la teoria scheleriana della simpatia. Per una recente traduzione dell'opera scheleriana citata da Heidegger cfr. M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia* (tit. or. *Wesen und Formen der Sympathien*), ed. it. a cura di L. Boella, Franco Angeli, Milano 2010.

Nel capitolo quarto della prima sezione di *Sein und Zeit*, Heidegger fa esplicitamente riferimento alla teoria dell'intersoggettività scheleriana, cogliendo alcune sue argomentazioni. Tuttavia, lo stesso Scheler, pur riconoscendo la grandezza di *Sein und Zeit*, critica l'impostazione heideggeriana, accusandola di “solipsismo”. Si tratta, secondo Scheler, di un'impostazione che consiste fondamentalmente nel rovesciamento del cartesiano *cogito ergo sum* in *sum ergo cogito*. In questo senso, Heidegger ha per Scheler sviluppato una tesi secondo la quale l'esserci, in definitiva, è concepito come “l'esser-sempre-mio”, cioè come qualcosa di autoreferenziale che ritorna sempre a sé e, nella sua formazione e progettazione, non si apre originariamente e autenticamente all'altro. Secondo Scheler, invece, la forza dell'esemplarità (*Vorbild*) dell'altro sta alla base della più genuina formazione di sé (*Selbstbildung*). La costituzione dell'identità personale non è il frutto di un'autoprogettualità del soggetto (cosa che avviene per Scheler nel solipsismo dell'esserci heideggeriano), ma è estremamente legata all'esemplarità dell'altro. La questione è affrontata adeguatamente in A. Zhok, *Intersoggettività e fondamento in Max Scheler*, La Nuova Italia, Firenze 1997, pp. 203-210. Per le annotazioni di Scheler a *Sein und Zeit* cfr. M. Scheler, *Späte Schriften. Gesammelte Werke*, Bd. 9, hrsg. von M.S. Frings, Francke, Bern-München 1976, S. 305-340.

¹⁷ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 172.

etimologico di *ex-sistere* che rimanda allo “stare fuori” (*Hin-aus-stehen*), all’esporsi (*sich aussetzen*), al trascendere, allo sganciarsi dalla fissità della realtà data per aprirsi in direzione della possibilità. Siffatta idea dell’esistenza connota il posto dell’esserci, il suo *esistere* nel modo del poter essere. Esistenza, cioè, è «la sostanza dell’uomo»¹⁸ che designa il modo di essere dell’esserci nella possibilità e non nella semplice realtà o datità. Viene così acquisita la definizione dell’essere dell’uomo come *Seinkönnen* (poter-essere)¹⁹. Secondo questa definizione, caratteristica fondamentale dell’esserci è quella di rapportarsi a delle possibilità che assume volta per volta come proprie. Esso è, in altre parole, una pluralità aperta di risposte possibili.

La rielaborazione del concetto di esistenza offre a Heidegger l’opportunità di criticare l’ontologia tradizionale, colpevole, a suo parere, di avere adoperato la dizione *existentia*, nella sua distinzione dal termine *essentia*, come sinonimo di realtà definita, statica, sottomano (e dunque fondamentalmente come *Vor-handen-sein*, “semplice presenza” – da *vorhanden*, cioè “stare davanti”):

[...] se scegliamo per l’essere di questo ente il termine esistenza, tale titolo non ha né può avere il significato ontologico del termine tradizionale *existentia*; secondo la tradizione, *existentia* ha in sede ontologica lo stesso significato di *esser-sottomano*, un modo d’essere che per essenza non spetta all’ente che ha il carattere dell’esserci. Evitiamo di fare confusione, usando sempre per il titolo *existentia* l’espressione interpretante *esser-sottomano* e assegnando esistenza, in quanto determinazione d’essere, solo all’esserci²⁰.

¹⁸ Ivi, p. 302.

¹⁹ Il concetto di esserci è intimamente legato a quello di *Seinkönnen*. Heidegger tratta l’argomento precisamente in *Essere e tempo*, §§ 31, 41, 53-54, 56-58, 60, 62, 64, 68 a-b, 74.

²⁰ Ivi, p. 68.

Nel *Brief über den »Humanismus«* (ora in *GA 9*; ed. it. a cura di F. Volpi, *Lettera sull’«umanismo»*, Adelphi, Milano 2008), lo scritto indirizzato a Jean Beaufret nel dicembre del 1946 in risposta ad una serie di interrogativi da lui rivoltigli in una lettera del 10 novembre dello stesso anno, Heidegger riprende il concetto di esistenza elaborato in *Sein und Zeit* osservando come questi «non si identifica con il concetto tradizionale di *existentia*, che significa realtà a differenza di *essentia* intesa come possibilità» (M. Heidegger, *Lettera sull’«umanismo»*, cit., p. 48). L’esistenza va intesa in un senso del tutto differente. Nel *Brief*, Heidegger ripensa la questione dell’esistenza sviluppando in modo deciso il concetto di verità dell’essere e ponendo l’accento sull’essenza e-statica dell’uomo, la quale riposa nell’esistenza «che resta diversa dall’*existentia* pensata metafisicamente» (*ibidem*).

Diversamente dagli esisti proposti dall'ontologia classica, la ripresa della nozione di esistenza nel senso etimologico di *ex-sistere* consente di comprendere l'esserci come *Transzendenz* situata nel mondo²¹. Il concetto di trascendenza esalta la dinamicità dell'esserci. Esso, esistendo, trascende, cioè supera ogni volta se stesso misurandosi concretamente con le molteplici possibilità che si presentano nel mondo. Questo misurarsi altro non è che un porsi in relazione ad un mondo concreto di cose e di persone. Per tale ragione, l'esserci viene identificato come essere-nel-mondo. Con ciò si vuole «affermare qualcosa sulla sua essenza (cioè sulla sua più propria, intrinseca possibilità in quanto esserci)»²². Se teniamo presente quanto finora scritto, appare chiaro che i caratteri fondamentali dell'esserci «non sono quindi “proprietà” sottomano di un ente sottomano avente questo o quell’“aspetto”, bensì sue maniere via via possibili di essere, e solo questo»²³. Conformemente a ciò, proprio perché non è un qualunque altro ente, l'esserci viene compreso ontologicamente come l'unico ente che gode del carattere dell'esistenza.

L'esistenza è dunque la nozione attraverso la quale è possibile osservare l'esserci non come sganciato dal mondo, bensì come *In-der-Welt-sein*. Essa è il modo in cui l'esserci trascende, cioè *esiste* (si apre al mondo) nella misura in cui ha la *possibilità* di progettare il mondo e di asservirlo alle proprie esigenze e intenzioni. L'interrogazione sull'esistenza è già un'interrogazione sull'esserci e sul mondo, o meglio sull'esserci che è nel mondo, che è situato, esiste in contatto con un mondo di cose e di altri esserci nella forma dinamica e articolata del “progetto” (*Entwurf*).

²¹ Si tratta di un'idea che è ben sviluppata, ad esempio, in *Vom Wesen des Grundes*, dove il problema della trascendenza è chiarito nella sua accezione terminologica per essere poi esaminato come l'ambito entro il quale cogliere la questione dell'essenza del fondamento. La trascendenza è qui intesa nel significato dell'oltrepassamento: «È trascendente (cioè, trascende) ciò che compie l'oltrepassamento, ciò che si mantiene nell'oltrepassare». (M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, cit., p. 93). A compiere il movimento dell'oltrepassamento è l'esserci, il quale possiede la trascendenza non come un “comportamento” possibile tra i tanti, bensì come *costituzione fondamentale* che precede ogni comportamento. La trascendenza è quindi ciò che compete all'esserci in quanto sua costituzione fondamentale. Essa è l'oltrepassamento radicale che «avviene nella totalità, e mai talvolta sì e talvolta no» (ivi, p. 95). Da questo punto di vista, affermare che *l'esserci trascende* è quasi come pronunciare una forma di tautologia.

Per un esame rigoroso che si misura, tra gli altri, con il concetto di “trascendenza” proposto da Heidegger si veda A. Ciatello, *Soggettività e trascendenza. Da Kant a Heidegger*, il melangolo, Genova 2005.

²² M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 97.

²³ Ivi, p. 68.

Leitmotiv di tutta questa riflessione heideggeriana è, come si è detto, la critica al classico schema metafisico che contrappone l'uomo al mondo. Si tratta di una *pars destruens* mediante la quale Heidegger intende gettare le basi per la costruzione di una prospettiva originale che ruota attorno al fenomeno dell'esistenza e che consente chiaramente di ricucire la storica frattura tra soggetto e mondo. In questa prospettiva, pertanto, non c'è più un soggetto neutrale che studia il mondo esterno come altro da sé; non c'è più, in definitiva, una spaccatura tra soggetto e oggetto, tra due distinti opposti che si incrociano artificialmente.

2. *Essere e uomo*

Sein und Zeit rimane una grande opera incompiuta. Se da un lato Heidegger, attraverso un percorso graduale, è riuscito a istituire un'analisi dell'essere, mettendo in evidenza i suoi caratteri costitutivi e i modi in cui esso sta nel mondo, dall'altro non è riuscito nel dichiarato intento di *parlare* dell'essere. Una delle ragioni che sta alla base di questo fallimento può essere individuata nel criterio metodologico adoperato in *Sein und Zeit*. Esso, infatti, non consente di penetrare nel cuore della questione dell'essere poiché, nonostante le sue indiscusse singolarità, risulta tutto sommato legato ad un linguaggio filosofico tradizionale tendente ad analizzare ed esaminare i vari oggetti in questione: basti solo pensare, ad esempio, al programma di ricerca heideggeriano denominato *esistenziale Analytik des Dasein*, denominazione che pone l'accento su un determinato modo di analizzare rigorosamente – cioè ridurre in oggetto di analisi – l'esistenza umana. L'impostazione data al problema dell'essere ha bisogno, dunque, di una chiara riformulazione. Dopo il 1927, è forte in Heidegger l'esigenza di ripensare la questione dell'essere al fine di tentare di superare i limiti del linguaggio ereditato dalla plurisecolare tradizione metafisica. Non si tratta, evidentemente, di dire qualcosa in più sull'essere o di pensarlo in termini analitici e perentori. L'essere, d'altro canto, sfugge per sua natura ad ogni forma di esame e/o controllo analitico. Per tale ragione, esso è altro rispetto all'ente. Heidegger, a questo punto, si rivolge ad un pensiero che non pretende di determinare l'essere sul modello dell'ente per

renderlo “idea”, oggetto di rappresentazione. Questa esigenza segna un cambiamento nel modo di rapportarsi alla questione e dà avvio ad una vera e propria svolta metodologica²⁴. È un cambiamento di segno. L’interesse si sposta dalla centralità dell’esserci al pensiero dell’essere, dal piano dell’esserci a quello dell’essere. La svolta, tuttavia, non rappresenta un totale abbandono delle posizioni affermate in passato, ma anzi si delinea come un proseguimento del discorso avviato in *Sein und Zeit*. Heidegger elabora adesso un pensiero, sempre più distante da quello metafisico, che ha nella rammemorazione, e non nella determinazione, la sua inclinazione pregnante.

Nelle pagine del *Brief über den »Humanismus«*, in opposizione alla tesi esistenzialista espressa da Sartre, secondo la quale gli uomini sono raccolti e abitano su un piano esistenziale dove ci sono solamente essi²⁵, Heidegger espone, in lingua francese, la sua controtesi: «*précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l’Être*»²⁶. Dunque: non l’esserci, bensì l’essere, non un piano dove l’esserci (il soggetto) è il fulcro centrale, il punto di riferimento, ma un piano in cui essere e uomo vengono ripensati entro la questione dell’essere. L’affermazione, di capitale importanza per la comprensione della *Seinsfrage* heideggeriana, non intende affatto sottolineare la supremazia dell’essere sull’uomo, come apparentemente può sembrare. Più precisamente, il capovolgimento della tesi sartriana sottintende la relazione inscindibile tra essere e uomo. *Abitare sur le plan de l’Être* significa, infatti, rimanere immersi nella relazione dinamica e incessante con le cose e con l’essere, in una “svelatezza” (*Unverborgenheit*) e

²⁴ Lo stesso Heidegger parla di una *Kehre*, di una “svolta” metodologica nel proprio *Denkweg*. Il termine *Kehre* affiora in maniera significativa già nelle lezioni del semestre estivo del 1928 dal titolo *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (ora in *GA 26*, hrsg. von K. Held, 1978; ed. it. a cura di G. Moretto, *Principi metafisici della logica*, il melangolo, Genova 1999). Al riguardo, cfr. M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, cit., pp. 188-189.

Per una ricerca sull’importanza e sul significato precipuo della “svolta” heideggeriana quale passaggio necessario lungo il cammino dell’interrogazione sulla questione dell’essere, si veda in particolare L. Samonà, *La “svolta” e i Contributi alla filosofia: l’essere come evento*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, cit., pp. 159 ss. Cfr. altresì J. Grodin, *Le tournant dans la pensée de Heidegger*, Presses Universitaires de France, Paris 1987; A. D’Angelo, *Recenti interpretazioni della «svolta» nel pensiero di Martin Heidegger*, in “La Cultura”, Vol. 30, 1992, pp. 107-130.

²⁵ Cfr. J.P. Sartre, *L’esistenzialismo è un umanismo* (tit. or. *L’Existentialisme est un humanisme*), trad. it. di G. Tosco, Mursia, Milano 1963, p. 46. Per un commento alla tesi esistenzialista sartriana si veda esemplarmente J. Górczyca, *Essere per l’altro. Fondamenti di etica filosofica*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2011, pp. 124 ss.

²⁶ M. Heidegger, *Lettera sull’«umanismo»*, cit., p. 61.

“manifestatività” (*Offenbarkeit*) originarie. In questo abitare, l’uomo ha la possibilità di dare via via una forma e un senso nuovi al mondo in quegli spazi che si aprono oltre la realtà meramente organica (nella quale l’animale è palesemente circoscritto), riferendosi perciò all’essere e così potendo scorgere i fenomeni in quanto tali.

Negli anni immediatamente successivi alla pubblicazione di *Sein und Zeit*, la preoccupazione maggiore di Heidegger è quella di ripensare il problema dell’esserci a partire dall’essere e dal suo “getto” (*Wurf*)²⁷, soprattutto ricorrendo con insistenza alla grafia *Ek-sistenz* (e-sistenza). Essa, difatti, permette di cogliere, in senso proprio, l’idea di uomo quale “progetto (*Ent-wurf*) gettato”, cioè come progetto storicizzato che va sviluppandosi ed emergendo entro un dato orizzonte storico, in un’epoca storica e società. Si tratta di un’idea, presente in *Sein und Zeit* e che ritorna continuamente e con maggiore frequenza dopo il 1927, che designa la radicale storicità dell’esserci, la progettualità umana intesa come l’“avanti-a-sé” in cui l’esserci si *getta*. All’interno di questa idea, però, non c’è semplicemente l’affermazione del carattere radicalmente storico del “progetto gettato”, ma si cela anche la tesi secondo la quale a gettare l’esserci nel mondo è ciò che si chiama essere²⁸. L’esito di questo ragionamento porta a ripensare l’uomo non semplicemente come un progetto tra gli altri, ma esattamente come il “progetto gettato” dall’essere nella e-sistenza. Questa peculiarità dell’uomo si traduce nella proposizione secondo la quale «solo l’uomo esiste»²⁹. Ne consegue che il resto degli enti, invece, non è nella modalità dell’esistenza. Ragion per cui Heidegger sottolinea quanto segue: «La roccia è, ma non esiste. L’albero è, ma non esiste. Il cavallo è, ma non esiste. L’angelo è, ma non esiste. Dio è, ma non esiste»³⁰. Si tratta di una tesi che rintraccia la peculiarità della specie umana in una modalità di

²⁷ La parola *Wurf*, “getto”, svolge un ruolo importante nel cammino filosofico heideggeriano, specie dopo il 1927. Nel saggio *Vom Wesen des Grundes*, *Wurf* indica il movimento compiuto dall’esserci nel suo progetto. Cfr. M. Heidegger, *Dell’essenza del fondamento*, cit., p. 114; si vedano anche *Vorwurf* (pro-getto), *Überwurf* (getto che va oltre), *Gegenwurf* (controgetto). Nel *Brief*, il getto (*Wurf*) è inteso esplicitamente come ciò «da cui scaturisce l’essere-gettato dell’esser-ci» (M. Heidegger, *Lettera sull’«umanismo»*, cit., p. 73).

²⁸ Su questo singolare aspetto si veda L. Samonà, *La “svolta” e i Contributi alla filosofia: l’essere come evento*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, cit., p. 188.

²⁹ M. Heidegger, *Introduzione a: «Che cos’è metafisica?»* (tit. or. *Einleitung zu «Was ist Metaphysik?»*), in *Segnavia*, cit., p. 326.

³⁰ *Ibidem*.

apertura autentica in virtù della quale è possibile cogliere le connessioni interne che legano l'uomo all'orizzonte dell'essere. Solo l'uomo, dunque, è nella modalità dell'esistenza. Il che non significa naturalmente sostenere che «solo l'uomo è un ente reale, mentre tutti gli altri sono irreali oppure sono soltanto una parvenza o una rappresentazione dell'uomo»³¹; significa invece asserire che soltanto l'uomo – e nessun altro ente – è gettato in quel *plan de l'Être*, in quell'orizzonte aperto e libero che non risulta affatto immoto o determinato, giacché ha sempre bisogno di essere curato e custodito, questionato e trasformato. In tal guisa Heidegger afferma che l'esistenza umana è precisamente «la guardia, cioè la cura dell'essere»³². Così l'abitare umano è compreso come ciò entro cui permane la relazione finita – ossia temporale (nel senso che si disvela in un tempo scandito dalla finitezza) – tra uomo e spazio come relazione salvaguardante, non di possesso, che ogni volta va snodandosi attraverso l'atteggiamento della cura e non della manipolazione o del calcolo dell'ente. La tesi heideggeriana ruota dunque attorno all'affermazione seguente: esistendo (cioè abitando lo spazio aperto), in una sempre rinnovantesi attenzione (*Bedachtsamkeit*) l'uomo si fa carico della verità dell'ente, dell'essere della cosa, salvaguardandone l'integrità, difendendo l'essere stesso dai rischi e dai pericoli di una brutale oggettivazione e riduzione di significato. In questa maniera, egli viene ad essere pensato quale *Hirt des Seins*, «pastore dell'essere»³³, custode del suo significato più essenziale – e non suo signore o manipolatore.

2.1 La coappartenenza e la differenza ontologica

Dopo il 1927, una parola indica, certamente più di tutte, il nuovo cammino che Heidegger intende percorrere nell'interrogazione sulla questione dell'essere. Questa parola, che è *Ereignis*, viene ripresa come “nome proprio” dell'essere stesso e diventa per il filosofo un termine fondamentale poiché, grazie al suo etimo, permette di reinterpretare il rapporto tra essere e uomo come *Eignung*, “vicendevole

³¹ *Ibidem*.

³² *Ivi*, p. 325.

³³ M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit. pp. 56 e 73.

appropriazione”³⁴ – Heidegger fa derivare il sostantivo *Ereignis* dal verbo *eignen*, che può essere reso con “appropriare” o “adattare”, alludendo ad una relazione originaria, etimologicamente discutibile, tra i due³⁵. Uno dei problemi principali che sorge dall’analisi della voce *Ereignis* riguarda la sua traduzione. In generale, si è soliti tradurre questa parola con “evento”³⁶. Ciononostante, l’espressione deve essere compresa (e pensata) per Heidegger nella sua intraducibilità: essa viene concepita come «parola-guida al servizio del pensiero»³⁷ che, così pensata, «è intraducibile al pari della parola-guida greca λόγος o della parola cinese *tao*»³⁸.

Ereignis, in senso stretto, è dunque un concetto che si pone a fondamento di quel cambiamento di linguaggio intervenuto nel pensiero heideggeriano. Si tratta di un cambiamento che rivela quanto segue: non siamo più su un piano in cui c’è l’esserci (e a partire dall’esserci si raggiunge la nozione di essere); siamo invece su un piano e-sistenziale (nel senso della *Ek-sistenz*) dove ciò che essenzialmente si mostra è l’*evento* dell’essere³⁹. Perché questo aspetto venga bene inteso è necessario tenere presente che tra essere ed ente sussiste quella che Heidegger chiama *ontologische Differenz*, “differenza ontologica”⁴⁰, la quale «regna senza che noi vi prestiamo

³⁴ Al riguardo cfr. M. Heidegger, *Identità e differenza* (tit. or. *Identität und Differenz*, GA 11, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 2006), ed. it. a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2013, pp. 44-51. Si veda inoltre, tra le molte opere, M. Heidegger, *Il cammino verso il linguaggio* (tit. or. *Der Weg zur Sprache*), in *In cammino verso il Linguaggio* (tit. or. *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 1985), trad. it. di A. Caracciolo, Mursia, Milano 2014, pp. 203-206.

³⁵ In una nota, preoccupandosi di ripensare il modo in cui Heidegger intende la voce *Ereignis*, Samonà scrive quanto segue: «Heidegger, secondo un apparentamento consueto ma etimologicamente non corretto, lega *Ereignis* con *das Eigene*, il proprio, e con *eignen*, adattare, appropriare, e *an-eignen*, far proprio. Più tardi, in *Identität und Differenz*, legittimerà questo apparentamento passando correttamente per l’originario *er-äugen*, adocchiare, scoprire, portare nel proprio campo visivo, e così far proprio» (L. Samonà, *La “svolta” e i Contributi alla filosofia: l’essere come evento*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, cit., p. 174, n. 29).

³⁶ Per una ricerca al riguardo cfr., tra gli altri, B. Casper, *La concezione dell’«evento» nella «Stella della redenzione»*, in “Teoria”, Vol. 11, 1991, pp. 47-64; F. Fornari, *Essere ed evento in Heidegger*, Franco Angeli, Milano 1991.

³⁷ M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., p. 44.

³⁸ *Ibidem*. A proposito della parola *tao* Heidegger, riferendosi all’antico scrittore cinese Lao Tse, ne ipotizza una possibile traduzione prendendo spunto dal termine tedesco *Weg*, “via”. Secondo il filosofo, infatti, la parola *tao* esprime primariamente il cammino, la via che *be-wägt*, che prepara e svela cioè altre vie praticabili e percorribili. Per questa riflessione cfr. specificamente M. Heidegger, *L’essenza del linguaggio* (tit. or. *Das Wesen der Sprache*), in *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 156.

³⁹ Sulla questione si veda ad esempio G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, cit., pp. 105 ss.

⁴⁰ Per una ricerca sul significato della “differenza ontologica” in Heidegger cfr. F. Mora, *Differenza e pathos della distanza. Uomo e humanitas in Heidegger e Nietzsche*, in L. Ruggiu - F. Mora (a cura di), *Identità differenze conflitti*, Mimesis, Milano 2007, pp. 445-463. Per una riflessione sulla genesi e sull’evoluzione del concetto heideggeriano di *Differenz* si veda inoltre A. Ardovino (a cura di), *Sentieri della differenza. Per un’introduzione a Heidegger*, NEU, Roma 2008.

attenzione»⁴¹. La differenza salta propriamente agli occhi nel momento in cui pensiamo «l'essere nella differenza dall'ente, e quest'ultimo nella differenza dall'essere»⁴². Essa esprime il fatto che ente ed essere sono “di-vergenti l'uno dall'altro” (*aus-einandergetrugen*), ma al contempo «riferiti l'uno all'altro, e precisamente da sé, non soltanto sul fondamento di un “atto” di “distinzione»⁴³. La differenza tra essere ed ente non è, cioè, il frutto di una astratta “distinzione” (*Distinktion*) operata dal nostro rappresentare: «la divergenza non può essere capita se la pensiamo formalmente come “distinzione”, e se vogliamo trovare, per questa distinzione, un “atto” di un “soggetto” che distingue»⁴⁴.

La differenza ontologica segnala invece una “divergenza” (*Austrag*) tra essere ed ente che va però intesa e pensata in un rapporto di stretta connessione con il concetto di *Ereignis*. *Austrag* è una parola che Heidegger utilizza come calco del greco *διαφορά* al fine di riconsiderare in un senso precipuo la differenza tra essere ed ente⁴⁵. Questa parola, infatti, assume nella grammatica heideggeriana il significato di “divergenza” nel senso della “di-vergenza”⁴⁶. Essa, così trascritta e pensata, pone in luce un movimento in cui essere ed ente non solo divergono e si discostano tra loro, ma anche convergono, ovverosia tendono e sono diretti l'uno verso l'altro⁴⁷. *Austrag* è dunque un concetto pensato nella prospettiva heideggeriana come un “movimento circolare” (*ein Kreisen*) che manifesta da sé “il divergere e volgersi reciproco” (*das Aus- und Zueinander*) di essere ed ente, nel

⁴¹ M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 252.

⁴² M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., p. 80.

⁴³ M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, cit., pp. 253-254.

⁴⁴ Ivi, p. 255.

⁴⁵ Il verbo *austragen* significa comunemente “portare fuori”, “recapitare”. Heidegger legge questo verbo come sinonimo di *διαφέρειν*, che significa “trasportare” e, intransitivamente, “differire”. Al riguardo, si veda M. Heidegger, *Eraclito*, ed. it. a cura di M.S. Frings, Mursia, Milano 2015.

Nel testo della seconda conferenza contenuta nella raccolta *Identität und Differenz* – conferenza dal titolo *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, tenuta il 24 febbraio del 1957 a Todtnauberg –, Heidegger prende in esame il sostantivo *Austrag* (comunemente “decisione” o “conclusione”), facendo di esso un termine filosofico specifico che consente di prestare ascolto alla consonanza che regna tra la divergenza e la reciprocità, tra il divergere e il volgersi reciproco di essere ed ente. Per questo aspetto, cfr. la voce «*Austrag*» del *Glossario* curato da F. Volpi in M. Heidegger, *Segnavia*, cit., p. 487.

⁴⁶ “Divergere” dal latino *devergere*, composto dal prefisso *de-* e *vergere*. La particella *de-* significa qui letteralmente “via da” e accenna allontanamento, separazione; il verbo *vergere* indica invece il “volgere”, l’“inclinare”, il “tendere”, l’“essere rivolto”. *Devergere* è allora, etimologicamente, un rivolgersi verso un'altra direzione, un tendere a scostarsi.

⁴⁷ Questo aspetto è ben risaltato da Volpi in una nota presente in M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., pp. 84-85.

quale i due sono avvolti e congiunti saldamente: «la di-vergenza è [...] il ruotare l'uno intorno all'altro (*umeinanderkreisen*) di essere ed ente»⁴⁸.

La differenza in quanto “di-vergenza”, difatti, non tiene distinti e separati i due termini, «ma li mantiene rivolti l'uno all'altro»⁴⁹. Non si tratta di distinguere un creatore dalla creatura e di far derivare dunque l'ente dall'essere. Con il concetto di “di-vergenza”, Heidegger sviluppa la più radicale critica a quell'impianto teorico eretto dal pensiero metafisico fondato sulla decisa distinzione tra essere ed ente, tra il fondamento da un lato e la sua fattura, la sua opera, dall'altro. In questa distinzione metafisica, l'essere è recepito come ciò che sta al di là dell'ente e che lo determina in quanto gode del carattere del *prius*, dell'“a priori” nel senso del *πρότερον*: l'essere, così inteso, viene pensato nella sua apriorità come condizione dell'ente, vale a dire come ciò che rende possibile l'ente in quanto sua causa primaria⁵⁰.

Da quel che si è scritto risulta chiaro che la differenza tra essere ed ente di cui parla Heidegger non ha nulla a che vedere con la distinzione definita dalla metafisica tra chi fonda e chi è fondato, tra chi genera e chi è generato. La riflessione heideggeriana, invero, mostra che nella differenza ontologica non solo l'essere, in quanto tramandamento, sta al fondamento dell'ente, ma è anche l'uomo che «a sua volta – e a suo modo – fonda l'essere, lo causa»⁵¹. Dal momento che l'uomo, in quanto “l'ente più essente” (*das Seiendste*), gode della possibilità di riferirsi all'essere, egli ha in sé la capacità di istituire e dare fondazione all'essere⁵²: «L'uno si tramanda all'altro, l'uno adviene [*ankommt*] nell'altro. Tramandamento e avvento appaiono riflettendosi scambievolmente l'uno nell'altro»⁵³. Pertanto, uomo ed essere sono tali in un rapporto riflettente di coappartenenza (*Zusammengehörigkeit*) che si traduce in un'intima relazione di reciproca

⁴⁸ M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., p. 92.

⁴⁹ Ivi, p. 90.

⁵⁰ Secondo l'analisi heideggeriana, è Platone che per la prima volta tratta esplicitamente dell'essere come *πρότερον*, termine tradotto in latino con *prius*, “a priori”. Questa trattazione è per Heidegger fondamentale perché sta alla base della distinzione, decisiva per tutto il pensiero metafisico, di essere ed ente. Sull'argomento si veda M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, cit., pp. 260-272.

⁵¹ M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., p. 84.

⁵² Tra tutti gli uomini è il poeta che, secondo Heidegger, ha la specificità di “fondare” l'essere. Questa idea ci permette di riflettere specificamente sulla natura della poesia intesa come il modo originario attraverso il quale si esprime e manifesta massimamente la relazione tra essere e uomo. Sull'argomento cfr. *infra* pp. 88 ss.

⁵³ M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., p. 92 (parentesi mia).

appropriazione: l'uno è "proprio" (*eigen*) dell'altro, l'uno è "appropriato" (*vereignet*) all'altro. Da questo punto di vista, la prospettiva heideggeriana mette in luce il fatto che essere e uomo si coappartengono giacché senza l'essere l'uomo vivrebbe come l'animale; e l'essere senza uomo non avrebbe alcun senso, proprio perché non esisterebbe alcun ente capace di cogliere il senso. Tale relazione di coappartenenza è ciò che apre il mondo e lo stare nel mondo dell'uomo, e cioè è la condizione di possibilità del manifestarsi degli enti (e degli altri esserci).

Per comprendere l'importanza di questa relazione, basta sottolineare il fatto che il centro della riflessione heideggeriana è costituito dall'idea secondo la quale l'essere, al contrario di ciò che pensa e ha pensato la tradizione metafisica, non sussiste di per sé, non è qualcosa (o qualcuno) che possiede una realtà autonoma e indipendente: «L'essere non è oggetto e nulla di meramente sussistente e nulla di universale e semplicemente comprensivo»⁵⁴. L'essere è sempre in relazione all'uomo, ma non nel senso metafisico secondo cui l'uomo è concepito come rappresentante dell'essere e l'essere assimilato ad un fondamento originario altrimenti detto Dio: «L'«essere» non è né Dio né un fondamento del mondo»⁵⁵. L'essere è invece sostanzialmente colto da Heidegger in quanto *Anwesen* ("essenzialmente presente"), cioè come ciò che nel suo darsi e manifestarsi incessantemente non si consuma o corrompe e che «è essenzialmente e durevolmente solo nella misura in cui, tramite il suo appello, ri-guarda (*an-geht*) l'uomo»⁵⁶.

⁵⁴ M. Heidegger, *La storia dell'Essere* (tit. or. *Die Geschichte des Seyns*, GA 69, hrsg. von P. Trawny, 1998), ed. it. a cura di A. Cimino, Marinotti, Milano 2012, p. 120. I testi raccolti in *Die Geschichte des Seyns* (1938-40) si inseriscono in quella rielaborazione della filosofia heideggeriana degli anni Trenta, segnata soprattutto dallo sviluppo del concetto di *Ereignis*. Da questo punto di vista, il volume non può essere compreso se non attraverso una connessione con gli scritti di quel periodo, tra tutti i *Beiträge* del 1936-38 (GA 65, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 1997; ed. it. a cura di F. Volpi, *Contributi alla filosofia (Dall'Evento)*, Adelphi, Milano, 2007), di cui riprende molti temi (ad esempio il superamento della metafisica e la riflessione circa l'altro inizio del pensiero). Come sottolinea Cimino, il volume *Die Geschichte des Seyns* costituisce inoltre un documento importante per cogliere aspetti del modo in cui Heidegger riflette sulla storia dell'epoca alla luce della storia dell'essere e della metafisica occidentale, relazionandosi con i tragici avvenimenti storici che segnarono lo scoppio del secondo conflitto mondiale.

A tal proposito si veda la recensione di S. Spina, *Heidegger Martin, La storia dell'essere*, in "Recensioni Filosofiche (ReF)", giugno 2012, <<http://www.recensioinifilosofiche.info/2012/09/heidegger-martin-la-storia-dellesere.html>>, ultimo accesso il 28 maggio 2019.

⁵⁵ M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 57.

⁵⁶ Ivi, p. 38.

L'uomo, dal canto suo, è «qualcosa di essente»⁵⁷ che, al pari degli altri enti, è “inserito” (*eingeorndnet*) nell'essere. Anche la pietra, l'albero e l'aquila, infatti, fanno parte dell'essere, sono in qualche misura inseriti in esso. Tuttavia, «ciò che distingue l'uomo consiste nel fatto che egli, essendo l'essere che pensa, aperto all'essere, è posto di fronte all'essere, resta riferito a esso e gli corrisponde»⁵⁸. L'uomo, dunque, è l'unico ente in grado di riferirsi all'essere e di istaurare di continuo un rapporto di corrispondenza con esso, trasformando l'ambiente meramente organico in un mondo dotato di senso e di una propria esistenza. Egli “appartiene” (*gehört*) all'essere e lo ascolta (*hört*) poiché gli è affidato. Tutto ciò significa, in altre parole, che il senso si dà solo all'uomo e che attraverso di esso gli enti gli si manifestano. L'uomo, pertanto, vive in un mondo fatto di relazioni di senso, fatto di significati, dove gli oggetti si mostrano a lui in quanto cose in un sistema di relazioni e significati (e non come meri oggetti o semplici-presenze) grazie all'evento di-vergente dell'essere.

A questo punto, una volta compreso il significato più autentico e complesso della differenza ontologica, è opportuno interrogarsi sulle possibilità di cogliere il legame di reciproca appartenenza tra essere ed ente. Per fare ciò, occorre primariamente allontanarsi dalla logica del pensiero rappresentativo che, circoscritto entro l'orizzonte del pensiero metafisico, non riesce a pensare essere e uomo nella loro originaria unità e inscindibilità. Questo allontanamento può veramente verificarsi solo in seguito a ciò che Heidegger chiama «un *Satz* nel senso di un salto»⁵⁹. Pertanto, il filosofo ricorre alla polisemia della parola tedesca *Satz*⁶⁰ per mettere in risalto la specificità di un “salto” che non procede avanti verso la rappresentazione di una nuova *Weltanschauung*, ma si spinge indietro «là dove siamo già ammessi, ossia nell'appartenere all'essere»⁶¹. Questo *Satz* conduce cioè nell'ambito del problema dell'essere. È un salto attraverso il quale viene esperita quella principale

⁵⁷ Ivi, p. 37.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., p. 39.

⁶⁰ La parola *Satz* registra in sé una pluralità di significati: “principio”, “proposizione”, “tesi”, “salto”. Heidegger utilizza questo termine sfruttando in chiave filosofica tutti i suoi significati. Cfr. la voce «*Satz*» del *Glossario* curato da F. Volpi in M. Heidegger, *Il principio di ragione* (tit. or. *Der Satz vom Grund*, GA 10, hrsg. von P. Jaeger, 1997), ed. it. a cura di F. Volpi, Fabbri Editori, Milano 2004, pp. 251-252. Al riguardo, si veda altresì F. Volpi, *Heidegger e il principio di ragione*, in M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., pp. 223-234.

⁶¹ M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., p. 39.

coappartenenza trascurata e non pensata in senso proprio da tutta la tradizione metafisica.

Proprio perché esige un salto, tale raccoglimento ha bisogno del suo tempo, il tempo del pensiero, che non è quello del calcolo che oggi trascina il nostro pensiero ovunque. Oggi una «macchina pensante» (*Denkmaschine*) calcola in un secondo migliaia di relazioni, che però, a dispetto della loro utilità tecnica, sono inessenziali⁶².

In altre parole, il salto *salta via* dalla metafisica e dal mondo della tecnica, compiendo un vero e proprio “passo indietro” (*Schritt zurück*), rammemorando e preservando la coappartenenza essere-uomo e, al contempo, rimarcando la differenza ontologica, e cioè la radicale differenza dell’essere dall’ente⁶³. Il salto attiva il pensiero rammemorante – quello che Heidegger a partire dagli anni Trenta chiama *Andenken* – e, rivolgendosi indietro verso ciò che è stato obliato, non lo assume o rappresenta «in termini storiografici come un che di ormai passato»⁶⁴. Rivolgersi indietro, dunque, non significa indietreggiare cronologicamente (non significa affatto ritornare ad un ipotetico passato), bensì attraversare l’intera tradizione metafisica, concependola in chiave storica⁶⁵, uscendo fuori da essa, oltrepassandola. Ciò significa cogliere pienamente la storia destinale dell’essere, entro la quale rimane inscritta la storia della metafisica, valicando i confini di un sistema vetusto che ha contribuito a determinare l’oblio inesorabile dell’essere, quest’ultimo sempre scambiato per ente; significa, cioè, vedere e pensare compiutamente la tradizione metafisica come *Seinsvergessenheit*, o meglio come storia della dimenticanza dell’essere – e così reagire a detta dimenticanza.

⁶² Ivi, p. 51.

⁶³ Attraverso lo *Schritt zurück*, arretrando dalla metafisica all’essenza della metafisica, dalla tecnica all’essenza della tecnica, l’essere non viene più concepito come “fondamento” (*Grund*), bensì appare innanzitutto come *differenza*, “di-vergenza” (*Austrag*) originaria in cui essere ed ente si discostano (differenza ontologica) e, contemporaneamente, si comprendono vicendevolmente in un reciproco coappartenersi. Per una riflessione al riguardo cfr. A. Gurisatti, *Avvertenza*, in M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., pp. 9-21. Per la nozione di *Schritt zurück* si veda anche M. Heidegger, *Il principio di ragione* (*op. cit.*).

⁶⁴ M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., p. 161.

⁶⁵ Scrive Vattimo: «Vedere la metafisica come storia non significa, hegelianamente, scoprire finalmente la direzione e il senso complessivo del suo sviluppo; significa piuttosto vederla anzitutto come “movimento”, appunto come un “venire da”; vedere quindi anche il sistema del ragionare fondativo come collocato dentro un ambito che lo trascende e che non può essere pensato a sua volta come fondamento» (G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, cit., p. 96).

2.2 Il significato essenziale del pensare

Come sopra precisato, con l'affermazione dello *Schritt zurück* Heidegger propone di congedarsi dalla filosofia della tradizione metafisica e, di conseguenza, dal primato della soggettività. Egli pone così in risalto un atteggiamento pensante non più vincolato al calcolo e alla rappresentazione (fornita dal soggetto), ponendosi dunque in relazione con la fondamentale questione circa il significato originale del *Denken*⁶⁶. Questo significato è per il filosofo quello di testimoniare, rintracciare, portare a compimento (*Vollbringen*) il riferimento – *Bezug*⁶⁷ – dell'essere all'uomo⁶⁸. Secondo le parole dell'autore, «portare a compimento significa: dispiegare qualcosa nella pienezza della sua essenza, condurre-fuori a questa pienezza, *producere*»⁶⁹. Dunque, seguendo alla lettera la proposizione heideggeriana, soltanto ciò che già è, in quanto è senza interruzione, può essere dispiegato e portato a compimento, e cioè compreso nella sua piena apertura: l'essere.

Ora, con il fine di comprendere meglio ciò che in senso essenziale significa pensare in Heidegger, osserviamo le cinque proposizioni seguenti: 1) Il pensiero non conduce al sapere come vi conducono le scienze; 2) il pensiero non comporta

⁶⁶ Si tratta di una questione che contraddistingue, di fatto, la meditazione più matura di Heidegger. Scrive a proposito Palumbo: «L'insistenza sulla domanda circa il pensare è tale che qualcuno è arrivato a sostenere che Heidegger sia caratterizzabile radicalmente come “il pensatore del pensiero”; ed in effetti, al di là di una valutazione dei risultati, ci troviamo di fronte ad un pensatore che forse come pochi risponde a quell'esigenza “classica” di pensare il pensiero, così come hanno fatto appunto i grandi pensatori» (P. Palumbo, *Cura della finitezza e inibizione della teoria nella filosofia del Novecento*, Edizioni della fondazione nazionale «Vito Fazio-Allmayer», Palermo 2005, p. 47). Sulla questione cfr. anche L. Samonà, *Heidegger. Dialettica e svolta*, l'Epos, Palermo 1990, pp. 68 ss.

⁶⁷ Nei primi corsi friburghesi, la parola *Bezug* è usata da Heidegger per indicare uno dei tre caratteri del fenomeno che la fenomenologia deve esaminare. I tre caratteri sono: *Gehalt* (“contenuto”), *Vollzug* (“attuazione”) e *Bezug* (“riferimento”). L'analisi fenomenologica deve, più precisamente, esaminare il contenuto del fenomeno, il modo in cui ci si riferisce a questo contenuto (il riferimento) e come il riferimento si attua e si realizza (l'attuazione). Successivamente, specie nel *Brief*, la parola *Bezug* rivela più chiaramente il “riferimento dell'essere” e diventa centrale soprattutto per la comprensione del significato del pensare in un quadro in cui essere e uomo non sono due opposti che si incrociano, ma sono uniti indissolubilmente; *Bezug* è qui, infatti, il riferimento dell'essere all'uomo, l'andare dell'uno nell'altro. Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., pp. 31 ss.

⁶⁸ Sulla questione cfr. esemplarmente P. Palumbo, *Cura della finitezza e inibizione della teoria nella filosofia del Novecento*, cit., pp. 45 ss.

⁶⁹ M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 31.

una forma di saggezza utile alla vita; 3) il pensiero non risolve gli enigmi del mondo; 4) il pensiero non procura immediatamente forze per l'azione; 5) il pensiero si rivolge all'ascolto di chi, chiamandolo e catturandolo nel pensiero, reclama di essere custodito⁷⁰. Si tratta, dunque, di un pensiero che, contrariamente al pensiero metafisico e abituale che «pensa l'ente, e lo pensa secondo i suoi singoli settori, i suoi piani separati e le sue prospettive delimitate»⁷¹, porta alla luce ciò che è da pensare, *das Zu-denkende*⁷², compie «la manifestatività dell'essere»⁷³, ne offre il riferimento. Un pensiero di siffatta natura non può mai essere giustificato o legittimato e non può neppure evitare di esporsi al pericolo e all'errore: «La possibilità di errare è massima nel pensiero di questo tipo»⁷⁴. Questo pensiero è così costitutivamente errante: erra, marcia, arrischia, si pone *in cammino*. È un pensiero a partire dal quale dipartono sentieri e percorsi senza fine. Esso rifugge ogni dogmatismo e non fa riferimento a risultati matematici, universalmente riconosciuti e legittimati. Il pensiero è esso stesso pensiero in cammino, un pensiero che ricerca l'essere per rispondere al suo richiamo, ascoltandolo: «Tutto qui è cammino di un esaminante ascoltante rispondere»⁷⁵. Ne consegue che il cammino (*Weg*) del

⁷⁰ Per questa riflessione si veda M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?* (tit. or. *Was heißt Denken?*, GA 8, hrsg. von P.L. Coriando, 2002), trad. it. di U. Ugazio - G. Vattimo, SugarCo, Milano 1988, pp. 264 ss.

Le cinque proposizioni heideggeriane possono essere interpretate come una vera e propria critica a Husserl, secondo il quale il pensiero filosofico – la “genuina filosofia” – deve agire con lo scopo di realizzare l'ideale della conoscenza assoluta. Nello specifico, per Husserl esplicitamente «la filosofia ha da risolvere gli enigmi del mondo e della vita» (E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa* [tit. or. *Philosophie als strenge Wissenschaft*], trad. it. di F. Costa, ETS, Pisa 1990, p. 105) – un argomento, questo, che non viene accettato da Heidegger che giunge invece a postulare la “fine della filosofia” e l'inizio di un pensiero altro non più ossessionato dall'ansia di conoscere scientificamente/metodicamente (cfr. *infra*, pp. 183 ss.).

⁷¹ M. Heidegger, *Parmenide* (tit. or. *Parmenides*, GA 54, hrsg. von M.S. Frings, 1982), ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2005, p. 40.

⁷² *Zu-denkende* è participio presente del verbo composto *zu-denken*. Letteralmente l'espressione indica “ciò che si rivolge pensando”, “ciò che si orienta/volge nel pensiero”.

⁷³ M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 31.

⁷⁴ M. Heidegger, *Postilla. Lettera a un giovane studente*, in *La cosa* (tit. or. *Das Ding*), in *Saggi e discorsi* (tit. or. *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, hrsg. von F.-W. von Hermann, 2000), trad. it. di G. Vattimo, Milano, Mursia 2015, p. 124.

⁷⁵ *Ibidem*. Come sottolineato da Palumbo, la metafora del cammino offre a Heidegger la possibilità di parlare della condizione originaria che caratterizza il pensare come uno “stare in cammino”, un “essere sulla via”: «La parola *cammino* (*Weg*) e la metafora del camminare, dell'essere-in-cammino, essere in movimento, per via, sono molto frequenti nel testo heideggeriano a proposito della condizione del pensare, già a partire dai titoli dei suoi libri. Ciò che viene evocato con l'uso di tali parole è in primo luogo il trovarsi in una situazione diversa da chi percorre una strada sicura, una via che garantista dove arrivare, che renda padroni dell'esito del percorso» (P. Palumbo, *Cura della finitezza e inibizione della teoria nella filosofia del Novecento*, cit., pp. 48-49).

pensiero non è finalizzato all'imposizione universale di una determinata dottrina, non pretende affatto «di essere una via di salvezza e non apporta una nuova saggezza»⁷⁶. Esso è propriamente *Feldweg*, un “sentiero di campagna”, «una via attraverso i campi, che non solo parla di rinuncia, ma che ha già rinunciato – rinunciato alla pretesa di una dottrina cogente – alla pretesa di produrre un'opera di cultura valida o di rappresentare un evento [nella storia] dello spirito»⁷⁷.

Nella sua essenzialità, dunque, il pensiero sta al di fuori di qualsivoglia logica di dominio o imposizione. Da ciò che s'è detto, si evince chiaramente che per Heidegger pensare non è rappresentare nel senso dell'oggettivare. Pensare non significa cioè «fare di qualcosa un oggetto, porlo come oggetto e rappresentarlo solo così»⁷⁸. La nostra stessa esperienza quotidiana delle cose non è un oggettivare. Quando, ad esempio, annusiamo in giardino il profumo delle rose in fiore, non riduciamo le rose ad oggetto e non ne facciamo «un qualcosa di tematicamente rappresentato»⁷⁹. Nel momento in cui ci godiamo il profumo delle rose in fiore, mettiamo in essere un atteggiamento che in nessun modo oggettiva la rosa, poiché si discosta dalla mera presenza fisica della rosa per spingersi verso ciò che non è oggettivamente visibile o coglibile, e cioè il suo profumo. Allo stesso modo, quando rifletto sull'essere rosso della rosa, mi accorgo che questa splendente caratteristica del fiore «non è un oggetto, né una cosa, né qualcosa che mi sta di fronte come la rosa in fiore»⁸⁰. Il pensiero non è dunque sempre pensiero oggettivante, non è qualcosa che si esaurisce in rappresentazioni e determinazioni teoretiche. Pensare è propriamente, nella prospettiva heideggeriana, l'atteggiamento che tiene conto di ciò che si mostra per quello che è. Perciò, pensare significa lasciarsi compiutamente toccare da ciò che di volta in volta appare. Al riguardo, prendiamo ora in considerazione il seguente esempio proposto da Heidegger:

Posso certo considerare la statua di Apollo nel museo di Olimpia come un oggetto di rappresentazione scientifico-naturalistica, posso misurare fisicamente il peso del marmo, così come posso esaminarlo nella sua composizione chimica. Ma questo

⁷⁶ M. Heidegger, *Postilla. Lettera a un giovane studente*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 123.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ M. Heidegger, *Fenomenologia e teologia* [Appendice] (tit. or. *Phänomenologie und Theologie*), in *Segnavia*, cit., p. 28.

⁷⁹ *Ivi*, p. 29.

⁸⁰ *Ibidem*.

pensare e questo parlare oggettivanti non vedono l'Apollo nella bellezza del suo mostrarsi e nel suo apparire in essa come immagine del dio⁸¹.

L'esempio sopra riportato mostra che, attraverso il criterio e il linguaggio delle scienze naturali, è possibile pensare alla statua di Apollo come ad un "oggetto" (*Objekt*) che si trova tra le mura del museo archeologico di Olimpia e che possiede determinate caratteristiche fisico-chimiche (il peso, l'altezza, la composizione chimica, *etc.*). Questi criteri e questo linguaggio consentono di percepire empiricamente l'Apollo di Olimpia come *Gegenstand*, come un qualcosa che sta di fronte ai nostri occhi. La statua è così compresa tramite rappresentazione e scandagliata in quanto dato rappresentato, minuziosamente esaminato e calcolato. Cionondimeno, questo modo di pensare ed operare oblia le molteplici espressioni e i significati racchiusi all'interno dell'Apollo. In altre parole, la rappresentazione, così come intesa da Heidegger, non fa altro che ridurre la statua (l'opera d'arte) a statico oggetto marmoreo, trascurando e rimuovendo quelle peculiari dinamiche storiche interne che hanno dato vita all'opera e che hanno consentito ad essa di manifestarsi e venire alla luce (di emergere). La rappresentazione è dunque la modalità oggettivante per mezzo della quale si esprime esclusivamente il pensiero delle scienze naturali e, più in generale, della metafisica occidentale. Si tratta di una modalità che progressivamente tende «a rappresentare ogni cosa solo sul piano tecnico-scientifico come oggetto di possibile controllo e manipolazione»⁸². Questo modo di pensare, limitato in sé alla rappresentazione dell'oggetto, si estende a tutto l'ambito tecnico e scientifico ma, evidentemente, non ha per Heidegger nulla a che spartire con il significato originale di pensare.

Oggettivanti sono solo il pensiero e il linguaggio delle scienze naturali. Se ogni pensare fosse già di per sé oggettivante, allora sarebbero senza senso le forme delle opere d'arte, perché non potrebbero mai mostrarsi ad alcun uomo, dal momento che questi trasformerebbe subito in oggetto ciò che appare, e così impedirebbe all'opera d'arte di manifestarsi. L'affermazione che ogni pensiero in quanto pensiero è

⁸¹ *Ibidem.*

⁸² Ivi, p. 32.

oggettivante, è senza fondamento. Essa si basa su una disattenzione per i fenomeni e tradisce una mancanza di coscienza critica⁸³.

3. *L'essenza della verità*

Che cosa si intende abitualmente per «verità»? Questa parola «verità», così nobile e al tempo stesso così logora e quasi insignificante, designa ciò che fa sì che un vero sia vero. Ma che cos'è un vero? Noi diciamo ad esempio: «È una vera gioia collaborare al buon esito di questo compito», e con ciò intendiamo dire che si tratta di una gioia pura e reale. Il vero è il reale. In questo senso parliamo dell'oro vero per distinguerlo da quello falso [...]. Tuttavia non chiamiamo vera solo una gioia reale, l'oro autentico e tutti gli enti di questo genere, ma chiamiamo vere o false anche e prima di tutto le nostre asserzioni (*Aussagen*) sull'ente che può essere esso stesso autentico o inautentico nel suo genere, e che nella sua realtà può essere così o altrimenti⁸⁴.

Nell'autunno e nell'inverno del 1930 a Brema, a Marburgo e Friburgo, e in seguito nell'estate del 1932 a Dresda, Heidegger dedica una serie di conferenze pubbliche al tema della verità (*Wahrheit*) e alla sua origine, sviluppando una riflessione storico-concettuale a partire dalla quale pensare in una maniera originaria il fenomeno della verità⁸⁵. Nello specifico, il filosofo affronta ed analizza la questione circa l'essenza della verità con l'intento di studiare «che cosa in generale caratterizza ogni “verità” in quanto verità»⁸⁶. Per affrontare degnamente questo studio, egli si distanzia anzitutto dalla tradizione della metafisica, liberandosi della credenza secondo la quale la verità è compresa all'uomo come “concordanza” della rappresentazione nel pensiero con la cosa (*πράγμα*)⁸⁷. Per

⁸³ Ivi, p. 30.

⁸⁴ M. Heidegger, *Dell'essenza della verità*, in *Segnavia*, cit., p. 135.

⁸⁵ Questi lavori, rielaborati e raccolti da Heidegger in *Vom Wesen der Wahrheit* e pubblicati per la prima volta nel 1943 presso l'editore Klostermann, rappresentano per Vattimo «il passo decisivo sulla via della maturazione del pensiero heideggeriano oltre *Essere e tempo*» (G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, cit., p. 71), dal momento che insistono su un tema delicato che si inserisce pienamente al centro dell'interesse filosofico di Heidegger, specie dopo il 1927.

⁸⁶ M. Heidegger, *Dell'essenza della verità*, in *Segnavia*, cit., p. 133.

⁸⁷ Heidegger fa riferimento alla *adaequatio intellectus et rei*. Per questa considerazione cfr. M. Heidegger, *La dottrina platonica della verità* (tit. or. *Platons Lehre von der Wahrheit*), in *Segnavia*, cit., p. 174. Si veda anche Id., *Essere e tempo*, § 44. Per l'idea di “concordanza” (*Übereinstimmen*) cfr. Id., *Dell'essenza della verità*, in *Segnavia*, cit., pp. 138-143.

Heidegger, «nella sua accezione iniziale e quindi essenziale»⁸⁸ il fenomeno della verità non è affatto inteso come «un carattere del conoscere e dell’asserire umani, e tanto meno non è un mero valore o un’“idea” alla cui realizzazione – non si sa bene perché – l’uomo deve aspirare»⁸⁹. Egli si addentra nell’investigazione e nello studio della parola *Wahrheit*, disvelandone la radice e recependola non come un’idea da cogliere o da afferrare né tantomeno come «un connotato della proposizione conforme che viene enunciata da un “soggetto” umano a proposito di un “oggetto” e che poi “vale” non si sa in quale ambito»⁹⁰. La verità è invece colta anzitutto nei termini della *Unverborgenheit*, una parola di cui il filosofo si serve per tentare di tradurre, e così rischiarare, l’antica voce greca ἀλήθεια⁹¹.

La traduzione «letterale» non deve limitarsi a riprodurre i vocaboli, per «arricchire» così di termini nuovi, inconsueti e spesso amorfi la lingua che traduce, ma, al di là dei vocaboli «che traducono», deve pensare a fondo le parole [...]. Il termine preso alla lettera dobbiamo udirlo in modo da prestare ascolto alle indicazioni che ci indirizzano verso la parola. In questo stare in ascolto il nostro percepire ubbidisce quindi a ciò che la parola dice. Esso esercita così l’attenzione. Diventa un pensiero⁹².

Unverborgenheit è un concetto che può essere reso con l’italiano “svelatezza” (o “scopertura”), se con ciò si fa riferimento alla condizione di accessibilità (apertura) dell’ente, per cui esso si dà nel suo essere svelato (ἀληθής). Cionondimeno, al fine di comprendere l’essenza della verità, la riflessione heideggeriana non si limita alla sola analisi sulla “svelatezza”, bensì indaga e prende anche in considerazione il suo contrario, cioè la “velatezza” (o “copertura”). Sicché i termini *Unverborgenheit* e *Verborgenheit* diventano per Heidegger fondamentali poiché gli permettono di spiegare quello che, a parer suo, i primi

⁸⁸ M. Heidegger, *Sull’essenza e sul concetto della φύσις. Aristotele, Fisica, B, 1* (tit. or. *Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles, Physik B, 1*) in *Segnavia*, cit., p. 255.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ M. Heidegger, *Dell’essenza della verità*, in *Segnavia*, cit., p. 146.

⁹¹ *Aletheia* è anche il nome di un contributo scritto da Heidegger e pubblicato originariamente all’interno della raccolta celebrativa del 350° anniversario dello Humanistisches Gymnasium di Costanza. L’argomento è affrontato anche in un corso universitario del semestre estivo 1943 dedicato ad Eraclito. Cfr. M. Heidegger, *Aletheia (Eraclito, frammento 16)* [tit. or. *Aletheia (Heraklit fr. 16 DK)*], in *Saggi e discorsi (op. cit.)*

⁹² M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 52.

pensatori greci autenticamente intendono quando pensano alla *Wahrheit* come ἀλήθεια. Ad accomunare questi due termini è il verbo *bergen*, al quale si richiamano tanto *entbergen*, cioè “svelare”, “disvelare” (*Entbergung* significa letteralmente “svelamento”), quanto *verbergen*, cioè “velare”, “celare”, “nascondere” (*Verbergung* significa “velamento”, “nascondimento”). Nel suo significato più proprio, *bergen* vuole dire “salvare” nel senso del “recuperare”, del “custodire al sicuro” o del “celare in sé”. Da questo punto di vista, *Unverborgenheit* e *Verborgenheit* risultano essere come due concetti inseparabili di un unico *ensemble*. La loro inseparabilità è data dal fatto che ambedue hanno in qualche modo a che fare con un’azione di salvataggio e di messa a riparo, un’azione di recupero. Al riguardo, va precisato che il termine *Wahrheit* è intrinsecamente legato al verbo *wahren* che significa “custodire”, “tutelare”, “salvare”, e che per Heidegger indica più precisamente il custodire nel senso del “perdurare” e del “mantenere a lungo”. Esso fa dunque riferimento a ciò che accuratamente è custodito affinché venga salvaguardato e mantenuto il più a lungo possibile (*bewahren* significa “preservare”). Alla luce di ciò è possibile comprendere meglio perché, nel pensiero heideggeriano, *Unverborgenheit* e *Verborgenheit*, e quindi la verità nella sua essenza, hanno a che fare con un’operazione di custodia e salvezza. Di conseguenza, quello che emerge è che la verità «non ha dunque affatto la struttura di una concordanza tra conoscere e oggetto nel senso dell’adequazione di un ente (soggetto) a un altro (oggetto)»⁹³.

Ora, per riflettere poco più approfonditamente sulla questione heideggeriana della essenza della verità – e quindi per saggiare la portata della dialettica tra lo svelato e il velato, il manifesto e il nascosto, che affiora all’interno del concetto di “verità” – prendiamo in considerazione quanto segue.

A partire da una analisi terminologica, Heidegger fa emergere con il concetto greco di ἀλήθεια il carattere di velatezza e scoprimiento da un velato insito nell’idea di verità. La parola ἀλήθεια è infatti l’unione di ἀ-privativo (non-) e di λήθη che significa “oblio”, “dimenticanza”, “nascondimento”. Secondo questa prospettiva, la verità in quanto ἀ-λήθεια è concepita non in un senso positivo che rimanda ad una presenza immota o a qualcosa che permane nella sua staticità, bensì nel senso

⁹³ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 311.

del dis-velamento che al tempo stesso è privato dell'oscurità, rimanendo nell'oscurità. Si tratta di un'interpretazione singolare nella quale l'*alfa* privativo, il "non", rivela un celarsi che pure appartiene costitutivamente alla nozione greca di ἀλήθεια. Più precisamente, questa negazione indica di per sé il fatto che l'apertura della verità come svelamento presuppone un originario velarsi da cui la verità stessa proviene⁹⁴.

Ciò che se ne ricava è che, alla luce dell'α privativo, la parola ἀλήθεια assume un timbro del tutto particolare. Di fatto, il concetto greco di verità è per Heidegger caratterizzato in modo essenziale dalla negazione che, precisamente, designa la privazione (*Privation*) di qualcosa, «lo strappare che conquista lo svelato»⁹⁵. Il che significa che la verità viene in primo luogo recepita come ciò che è strappato, tolto, rapito: «Verità significa inizialmente ciò che è strappato a una velatezza. Verità è dunque questo strappare che di volta in volta si realizza nel modo dello svelamento»⁹⁶. Questa idea è ben messa in luce soprattutto nel § 44 di *Sein und Zeit*. Qui il filosofo dichiara esplicitamente che la verità quale stato di svelamento «deve sempre necessariamente esser conquistata all'ente con la forza»⁹⁷. Quello che sostanzialmente emerge da questa riflessione è il fatto che in principio c'è un velamento che deve essere via via strappato e rescisso, ma con cui dobbiamo fare sempre i conti. Da ciò risulta che l'essenza della verità nel senso della ἀλήθεια viene pensata secondo il riferimento della svelatezza al velato. Ne consegue che la verità non è una questione puramente logica da rintracciare e scovare all'interno di un'asserzione o di un enunciato⁹⁸, ma riguarda l'essere stesso delle cose che di volta in volta si ri-vela e si ri-mette in gioco, svelandosi e velandosi.

Quando lo svelato appare, esso si mostra e cioè si svela. Lo svelato è tale perché si mostra a partire da un velato originario. Lo svelamento di una cosa presuppone il fatto che essa in principio è velata. Io *tolgo il velo* ad una cosa: la cosa in origine è avvolta dal velo. Svelare non significa però semplicemente eliminare o "togliere

⁹⁴ «[...] la verità stessa implica in sé la non-verità, come oscuramento legato necessariamente a ogni illuminazione» (G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, cit., p. 76).

⁹⁵ M. Heidegger, *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, cit., p. 179.

⁹⁶ Ivi, p. 178.

⁹⁷ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 315.

⁹⁸ Logica è per Heidegger la dottrina metafisica del λόγος che concepisce il pensiero come un *asserire* qualcosa su qualcos'altro. Per una breve nota al riguardo si veda M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., pp. 173-176.

via” (*wegschaffen*). Il velato, cioè, non è qualcosa che una volta svelato è annientato o non c’è più. Con il recupero della parola greca ἀλήθεια, Heidegger pensa ad una modalità secondo la quale il velato non è totalmente eliminato o annientato, «bensì rimane celato e salvato in ciò che esso è»⁹⁹. Lo svelato, da parte sua, è ciò che può tornare a velarsi. La cosa svelata non è mai svelata definitivamente.

Pensando la verità come ἀλήθεια, Heidegger mostra allora che il pensiero greco delle origini, quando si misura con la verità fa essenzialmente affidamento ad un termine negativo che rinvia al dis-velamento (*Ent-bergung*) e alla dis-velatezza (*Un-verborgenheit*): «[...] la verità è per i Greci, se così si può dire, qualcosa di “negativo”»¹⁰⁰. Questo porta a concepire la negatività come un carattere fondamentale dell’essere stesso che può ogni volta svelarsi a partire da un originario velarsi. Lo stesso concetto di ἀλήθεια impone di pensare in senso proprio la verità secondo un’espressione privativa: «È forse un caso che i Greci si pronuncino sull’essenza della verità con un’espressione *privativa*? (ἀλήθεια)»¹⁰¹. La risposta di Heidegger non può che essere negativa. Non v’è nessuna casualità o fatalità. Viceversa l’espressione privativa indica naturalmente «la comprensione, sia pure metodologica, del fatto che l’esser-nella-non-verità costituisce una determinazione essenziale dell’esser-nel-mondo»¹⁰². Allo stesso modo, non è un caso il fatto che «la dea Verità, che guida Parmenide, lo ponga davanti alle due vie, quella dello svelare e quella del coprire»¹⁰³. Con questa allusione, Heidegger mette in chiaro che *Unverborgenheit* e *Verborgenheit* sono due condizioni di possibilità che si rimandano a vicenda e che appartengono, inevitabilmente, al mondo delle cose e degli altri esserci, al mondo dinamico di un *Dasein* che deve fino in fondo fare i conti con il proprio essere gettato «via via già nella verità e nella non-verità»¹⁰⁴.

Nella conferenza dal titolo *Hegel und die Griechen*, pronunciata presso l’Accademia delle Scienze di Heidelberg il 26 luglio del 1958¹⁰⁵, Heidegger parla

⁹⁹ M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 127.

¹⁰⁰ Ivi, p. 54.

¹⁰¹ Ivi, p. 316.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ Il testo (ora in GA 9) viene pubblicato per la prima volta nel 1960 all’interno della raccolta *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken* (J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1960, S. 43-57) dedicata a Gadamer per il suo sessantesimo compleanno.

dell'ἀλήθεια come di un grande “enigma” (il termine utilizzato è *Rätsel*) «che domina sull'inizio della filosofia greca e sul corso dell'intera filosofia»¹⁰⁶. Questo “enigma” viene dunque compreso come questione decisiva e dominante del pensiero umano fin dai suoi albori; una questione che, come qualcosa di enigmatico, non è mai del tutto risolta e, parimenti, non è mai del tutto risolvibile, ma sempre questionabile – perciò nel testo della conferenza, il filosofo usa più volte la locuzione *die Sache* per designare l'ἀλήθεια¹⁰⁷. Scostandosi da un linguaggio abituale, Heidegger si relaziona originariamente con il concetto di ἀλήθεια come a ciò che è «da pensare non guardando più indietro alla rappresentazione della “verità” nel senso della correttezza e dell’“essere” nel senso della realtà, apportata dalla metafisica»¹⁰⁸. Da questo emerge che la nozione di ἀλήθεια non traduce *tout court* l'idea di una verità come *adaequatio*, intesa nel senso della giustizia e correttezza del giudizio. Oltre a ciò, l'ἀλήθεια in quanto “cosa-questione del pensiero” non genera un concetto di essere che ha i tratti della realtà che permane e della pura presenza. Ne consegue il fatto che la verità, nella sua origine essenziale, è colta come un'idea elastica, non compiuta, che non gode esclusivamente della proprietà positiva dell'evidenza o dell'essere-presente, che non si dà mai cioè in una manifestatività e trasparenza totali. Essa è una sorta di movimento balenante attraversato da una dinamica continua di svelamento e nascondimento, che si dà e non si dà, si svela e si vela, si rivela apertamente e si sottrae.

Così, la questione dell'essere diventa fondamentalmente questione della verità dell'essere, dove il fenomeno della *Wahrheit* implica di fatto la sua negazione, la *Un-Wahrheit*. Questo ci consente di pensare l'essere in una doppia, ma convergente, accezione: da un lato come un “presentarsi”, un “venire alla presenza” (*An-wesen*), dall'altro come un “assentarsi”, un “uscire dalla presenza” (*Ab-wesen*). Ne viene fuori un'interpretazione del concetto di verità che, allontanandosi dalle

¹⁰⁶ M. Heidegger, *Hegel e i Greci*, in *Segnavia*, cit., p. 391.

¹⁰⁷ Al riguardo cfr. *ivi*, pp. 387-388 e 391. Il termine *Sache* appare anche in *Identität und Differenz* per indicare l'essere stesso come la peculiare “cosa” del pensiero umano, la “cosa originaria” (*ursprüngliche Sache*) ovvero «la questione controversa, il contenzioso (*das Strittige*), quell'unico che, per il pensiero, è il caso che lo riguarda» (M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., p. 53). Da ciò consegue che la voce *Sache* va heideggerianamente intesa tenendo presente l'etimologia che la lega ai concetti giuridici di “causa”, “questione” (*Streitfall*) e, in un senso generale, “faccenda” (*Angelegenheit*). Al riguardo cfr. la voce «*Sache*» del *Glossario* curato da F. Volpi in M. Heidegger, *Segnavia*, cit., p. 506.

¹⁰⁸ M. Heidegger, *Hegel e i Greci*, in *Segnavia*, cit., p. 391.

esposizioni sviluppate dalla tradizione metafisica, si accosta invece al modo di pensare ed agire della grecoità pre-socratica. Attraverso l'interpretazione della verità in quanto ἀλήθεια, Heidegger ripensa l'essere non più nei termini metafisici della staticità o della mera presenza, ma come ciò che al contempo è *Verweigerung* e *Entzug*, “dedizione” e “sottrazione”, si apre e si chiude. La questione del ripensamento della verità diviene così fondamentale per ripensare l'essere e la sua duplice essenza donante ed occultante, ovverosia i suoi due caratteri intrinseci, e cioè svelatezza e velatezza.

Dunque, attraverso l'elaborazione del concetto di ἀλήθεια si assiste ad un vero e proprio cambiamento di prospettiva che punta decisamente a minare il linguaggio tecnico della metafisica. La sfida heideggeriana è quella di pensare l'essere non solo in chiave positiva e affermativa. Per questa ragione, la questione della verità dell'essere viene affrontata da Heidegger tenendo in considerazione il termine *Ereignis*, che consente di ripensare l'essere in forma dinamica (e quindi non statica), come ciò che si dà e al tempo stesso si nega. Così il sottrarsi, come il darsi, assume un significato decisivo, acquisendo una profonda radicalità teoretica. Esso – dice Heidegger – «non è un semplice niente. Esso è evento»¹⁰⁹.

Per cogliere veramente il carattere evenemenziale velante-svelante dell'essere bisogna quindi tenere in considerazione il legame originario che sussiste tra l'affermativo e il negativo, secondo cui l'evento dell'essere implica in sé manifestazione e occultamento. Tutto ciò offre a Heidegger l'opportunità di pensare a fondo la dimensione della storicità come il frutto dell'evento dell'essere, cioè del suo darsi e del suo sottrarsi in modalità di volta in volta differenti. Ne consegue, dunque, che la nozione di *Ereignis* conduce inevitabilmente a riconsiderare il problema delle condizioni di possibilità delle epoche storiche attraverso l'idea di *Geschichte* come *Seinsgeschichte*, “storia dell'essere”¹¹⁰. Una delle conclusioni che

¹⁰⁹ M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., p. 42.

¹¹⁰ *Geschichte* è un concetto fondamentale nel pensiero heideggeriano, legato intimamente alla *Seinsgeschichte*, la “storia dell'essere”. È soprattutto dalla metà degli anni Trenta in poi che Heidegger sviluppa una concezione forte di “storia dell'essere”, accanto alle considerazioni circa l'altro inizio del pensiero, alla storia della metafisica e al suo compimento, all'idea che la metafisica stessa rientri nel *Geschick* dell'essere, all'analisi sulla “essenza della storia” e sulle agitazioni dell'epoca. Sono tutte idee presentate ed esposte in vari lavori, ad esempio nei *Beiträge zur Philosophie* (1936-38), in *Holzwege* (1935-46), in *Besinnung* (1938-39) nei primi corsi su Nietzsche (a partire dal 1936), negli appunti e nei testi redatti tra il 1938 e il 1940 e raccolti nel volume *Die Geschichte des Seyns*.

possiamo trarre da questa considerazione è che la storia, lungi dall'essere pensata quale mera concatenazione di avvenimenti che si susseguono nel tempo, è invece concepita come l'esito più vivido di un legame di mediazione che coinvolge egualmente tanto l'essere, quanto l'uomo. In questo incessante legame, l'essere viene compreso in quanto *Geschick* che si dà (si destina) alle umanità storiche e che determina gli orizzonti entro i quali l'esserci si pone in relazione a sé e alle cose.

La definizione dell'accadere storico come *Seinsgeschichte* ha delle importanti implicazioni che spingono, ad esempio, a riflettere sulla gettatezza in un senso diverso e più originale rispetto a *Sein und Zeit*. La storicità radicale dell'esserci viene autenticamente colta a partire dalla *Geschichtlichkeit* e dal *Geschick*. L'accento è qui puntato sull'essere e sulla sua temporalità nella stretta relazione con l'esserci. Il che significa, detto in altro modo, che le condizioni di possibilità delle epoche storiche vengono ad essere analizzate sul piano del destino dell'essere. È l'essere che essenzialmente permette che si faccia la storia, dischiudendo quegli orizzonti storici entro i quali l'esserci dà sviluppo al proprio progetto esistenziale. Esso, tuttavia, non fa storia sempre allo stesso modo, ma si dà e si destina in modi via via diversi, gettando le umanità storiche in storicità differenti. Così, alla luce della storia dell'essere viene analizzata la storia della metafisica. Se l'essere è *Ereignis* – l'evento che nel suo movimento getta gli uomini in aperture storiche

Il significato di *Geschichte* viene da Heidegger ricondotto al concetto di *Geschick*. La *Geschichte* è precisamente, nella prospettiva heideggeriana, la "storia" interpretata come consegnata, indirizzata e destinata dall'essere. Da questo punto di vista, l'essere assume per il filosofo un carattere massimamente destinale o indirizzante: esso si dà come *Geschick*, un "destino" che apre le differenti epoche storiche, definendo e articolando gli orizzonti entro cui l'esserci si rapporta a sé e alle cose del mondo (cfr. M. Heidegger, *Il principio di ragione* cit., pp. 110-111). Così, per comprendere fino in fondo il significato di *Geschichte* è fondamentale cogliere il senso precipuo che Heidegger imprime al concetto di *Geschick*, che viene primariamente ricompreso secondo la particolare grafia *Ge-schick*, e cioè «nel senso dell'insieme di ciò che è destinato» (M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 56). Il verbo da cui deriva la parola *Geschick* è *schicken* il cui significato è "inviare", "ordinare", "orientare", "sistemare" (*beschicken*). Da ciò ne segue che *Geschick*, lungi dall'aver un'implicazione fatalistica o deterministica, è letteralmente ciò che è inviato, ordinato, orientato, sistemato. Esso è il destino non nel senso di *Fatum*, del "fato", bensì nel senso di ciò che è predisposto e dato dall'essere, il quale, svelandosi e velandosi, concedendosi e sottraendosi, lascia emergere differentemente le epoche-umanità storiche. *Geschichte* è così la storia in quanto "destinazione" che si determina a partire dal *Geschick* dell'essere; è ciò che effettivamente accade e che nella grammatica heideggeriana si contrappone nettamente ai concetti di *Historie* o *historisch*, con cui Heidegger intende la "storiografia" come scienza che fa della storia un mero oggetto di analisi e di calcolo. Su questi singolari aspetti, e in particolare sulla distinzione heideggeriana tra *Geschichte* e *Historie*, la letteratura è abbastanza ampia. Per un'analisi chiara dei sopracitati termini heideggeriani si veda, tra gli altri, J. Loscerbo, *The Notion of Geschick*, in *Being and Technology. A Study in the Philosophy of Martin Heidegger*, Springer, Dordrecht 1981, pp. 157-237.

sempre nuove –, allora la metafisica, in quanto epoca dell’impoverimento e della deformazione dell’immagine originaria di “essere”, è una sua conseguenza. Si tratta di un’epoca che, in quanto epoca storica, è aperta ed avviata dall’essere. Questa epoca è ossia, come le precedenti, il frutto dell’evento dell’essere, il quale si destina agli uomini sottraendosi, velandosi: l’essere, in altre parole, non si offre qui come totale apertura; piuttosto si sottrae. Sottraendosi, però, esso non scompare del tutto, non si rende totalmente assente, ma lascia di continuo tracce di sé. Per tutto ciò, questo negarsi (o sottrarsi) «potrebbe essere la cosa più presente tra tutto ciò che ora è presente e superare così infinitamente l’attualità di ogni cosa attuale»¹¹¹. Quello che possiamo dedurre da quanto precede è che sussiste, in fondo, un legame profondo e articolato tra la sottrazione (il celarsi dell’essere) e l’attrazione (il suo richiamo o reclamo). A tale proposito, afferma Heidegger:

Ciò che a noi si sottrae ci porta per questo stesso fatto con sé, sia che in generale ce ne accorgiamo sia che non ce ne accorgiamo. Quando ci aggregiamo alla trazione (*Zug*) del sottrarre siamo, in un senso però del tutto diverso da quello dell’uccello di passo (*Zugvögel*), in marcia (*Zug*) verso ciò che ci attrae in quanto si sottrae¹¹².

La conseguenza di questo ragionamento è che l’essere, gettando la nostra umanità nell’apertura epocale della metafisica, “chiama” (*heißt*) comunque in causa l’uomo, lo dispone e lo coinvolge, invitandolo a camminare verso sé. Sottraendosi, in definitiva, l’essere sfugge all’uomo e al suo dominio, ma allo stesso tempo lo reclama e chiede di essere ricercato, attraendolo. Da questa prospettiva, è possibile ripensare l’epoca della sottrazione dell’essere non semplicemente come il tempo in cui l’essere è tacitamente obliato, bensì come la stagione in cui l’uomo è spinto (è chiamato) a porsi in marcia verso ciò che non si concede nella sua determinatezza ed evidenza. Questo comporta altresì una contraddizione tutta interna alla metafisica e alla sua epoca, che può dunque essere oltrepassata. Qui, nel legame sottile tra sottrazione e attrazione, possiamo riscoprire (e ripensare) il riferimento di Heidegger a Hölderlin – riferimento che il filosofo riprende segnatamente con l’intento di mostrare la contraddizione interna al dominio della tecnica – secondo il

¹¹¹ M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., p. 42.

¹¹² Ivi, pp. 42-43.

quale laddove c'è pericolo, laddove insorge massimamente una minaccia, cresce anche ciò che *salva*, sorgono cioè quelle condizioni di possibilità che consentono di scorgere una via d'uscita e che aprono e conducono verso un nuovo orizzonte di senso¹¹³.

In questa possibilità di salvezza e oltrepassamento, emerge infine nel discorso heideggeriano il profilo di un uomo che, per sua costituzione, si rivela quale *Zeichen*, un "indice" o "segno", che indica (*zeigt*) ciò che si sottrae, dirigendosi verso di esso, prendendosene cura¹¹⁴: «Noi stessi, in marcia verso ciò che si sottrae, indichiamo ciò che si sottrae. Siamo quelli che siamo perché indichiamo verso quella direzione»¹¹⁵.

3.1 La dottrina platonica della verità. L'interpretazione metafisica dell'essere e dell'uomo

L'idea di verità nel senso della ἀλήθεια è per Heidegger messa in discussione dal pensiero metafisico, che ne ha corrotto di fatto la natura originale. A fondamento di questa critica sta l'interpretazione della verità come ἰδέα. Un'interpretazione che, secondo il filosofo, delimita finanche la fenomenologia husserliana con la riduzione dei fenomeni a essenze o oggetti eidetici che si consegnano alla coscienza¹¹⁶. Per

¹¹³ Il riferimento di Heidegger è ai celebri versi dell'inno *Patmos* di Hölderlin che così recitano in tedesco: «*Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch*» (F. Hölderlin, *Patmos*, vv. 3-4); «Ma dove è il pericolo, germoglia / anche ciò che salva» (trad. mia). Si veda al riguardo M. Heidegger, *La questione della tecnica* (tit. or. *Die Frage nach der Technik*), in *Saggi e discorsi*, cit., pp. 22 ss.

¹¹⁴ L'interpretazione heideggeriana dell'uomo come *Zeichen* è decisamente legata ai seguenti versi di Hölderlin tratti dall'inno *Mnemosyne*: «*Ein Zeichen sind wir, deutungslos / Schmerzlos sind wir und haben fast / Die Sprache in der Fremde verloren*»; «Noi siamo un segno non significante, / indolore, quasi abbiamo perduto / nell'esilio il linguaggio» (F. Hölderlin, *Mnemosyne*, in *Le liriche*, ed. it. a cura di E. Mandruzzato, Adelphi, Milano 1977, p. 695). Si veda al riguardo M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., pp. 43-46. Cfr. inoltre M. Heidegger, «*Rammemorazione*» (tit. or. «*Andenken*»), in *La poesia di Hölderlin* (tit. or. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 1981), ed. it. a cura di L. Amoroso, Adelphi, Milano 2001, p. 126.

¹¹⁵ M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., p. 43.

¹¹⁶ La critica di Heidegger alla fenomenologia husserliana riguarda primariamente la speculazione circa l'idea di fenomeno. Se è vero che Husserl offre all'allievo Heidegger l'opportunità di misurarsi con un metodo, quello fenomenologico, il cui intento è di *parlare* dei fenomeni stessi, lasciando che essi si rivelino da sé, è vero anche che la riflessione heideggeriana dà alla ricerca fenomenologica un'intenzione del tutto originale. La fenomenologia – tanto quella husserliana, quanto quella heideggeriana – si manifesta anzitutto come un ripensamento del pensiero scientifico e filosofico che ha come fine quello di questionare a fondo il reale per ricomprenderlo, ricomprendendo altresì la natura dell'essere umano attraverso una riflessione interessata a ripensare la relazione tra soggetto

questa ragione, quella di Husserl è sommariamente pensata da Heidegger come metafisica, o meglio come ontologia tradizionale-metafisica del mondo che ricomprende l'opposizione soggetto-oggetto in favore del soggetto, di quel residuo fenomenologico che è la coscienza pura. Gli esiti conseguiti dalla fenomenologia husserliana – esiti che si profilano come effetti e conseguenze della *epoché* – inducono ad affermare che il mondo quale fenomeno, differentemente da quanto prospettato da Descartes con l'elaborazione del dubbio metodico, da cui comunque Husserl prende le mosse, ispirandosi¹¹⁷, non ha una sua esistenza esterna, bensì risulta sempre e solo immanente alla coscienza. Con la nozione di *Dasein* e con la

e fenomeno. Se per Husserl il fenomeno non è mai quello fisico o naturale, bensì il trascendentale, l'essenza astratta universale e ideale che prescinde dall'esistenza, per Heidegger fenomeno è invece sempre "fenomeno esistenziale" che si offre all'uomo nell'ambito della vita concreta. Si tratta, più precisamente, di un fenomeno la cui verità, tuttavia, non si dà mai completamente all'uomo, bensì parzialmente. Tutto ciò si configura come un vero e proprio mutamento tematico che Heidegger istituisce alla fenomenologia husserliana, trasformandola, cioè letteralmente dando ad essa una forma nuova, e reintroducendo il paradigma della concreta esistenza singolare per fondare una ontologia della vita (o dell'esserci come *In-der-Welt-sein*) che ha il suo baricentro nell'indagine circa l'esistenza umana. Rispetto al sentiero battuto da Husserl, secondo il quale la verità del fenomeno risiede nell'essenza e può essere colta integralmente dalla coscienza, che si presenta nel suo carattere di fondamento, Heidegger sostiene piuttosto che la verità del fenomeno rimane in qualche modo occultata e nascosta all'esperienza del soggetto umano e al suo intelletto. Mentre per il primo questa verità è, in una certa misura, ben definita, immutabile, immodificabile – le essenze husserliane sono, d'altro canto, strutture universali ed invarianti –, per il secondo essa ha a che vedere con la dimensione della storicità. Ne consegue che per quest'ultimo la verità del fenomeno è sempre verità che si mette in cammino e che si cala nel teatro, mobile e cangiante, della storia. Questo fenomeno (questa verità) si rivela, giustappunto, quale dato storico e non trascendentale. Così, la comprensione della fenomenologia heideggeriana passa attraverso la comprensione del concetto di verità nella sua origine greca. Questa fenomenologia, cioè, si fonda dopotutto sulla riattualizzazione della voce ἀλήθεια; una parola che permette a Heidegger di ripensare la verità come qualcosa che si esprime con un termine negativo che rinvia alla "dis-velatezza" (*Un-verborgenheit*) – e che quindi non va interpretata secondo un criterio metodologico basato unicamente sul mostrare e sull'evidenza intuitiva. Verità è allora sempre ciò che *non* si mostra completamente e *non* si nasconde completamente perché è parzialmente entrambi i momenti. Essa è, detto in altro modo, negazione di ciò che non si mostra, dove ciò che non si mostra denota ciò che si nasconde, mentre la negazione di ciò che non si mostra indica, più sottilmente, lo scoprimento da un velato, l'uscita da un originario stato di nascondimento a cui comunque si è sempre legati.

Per uno studio sopra il particolare metodo di ricerca fenomenologico proposto da Husserl e ripreso da Heidegger cfr. R. Thurnher, "¡A las cosas mismas!" *Acerca de la significación de la máxima fenomenología fundamental en Husserl y Heidegger*, in "Seminarios de filosofía", Vol. 9, 1996, pp. 24-44. Per un classico studio sopra le visioni generali che Husserl e Heidegger offrono della fenomenologia si veda in particolare F.-W. von Herrmann, *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1981; per un contributo più recente si veda, tra gli altri, C.A. Soto Núñez - I.E. Vargas Celis, *La Fenomenología de Husserl y Heidegger*, in "Cultura de los Cuidados", Vol. 21, N. 48, 2017, pp. 43-50. Infine, per un approfondimento generale sulle origini della fenomenologia e sui principali concetti emersi dalla riflessione fenomenologica husserliana e post-husserliana cfr. V. Costa, E. Franzini - P. Spinicci, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002.

¹¹⁷ A proposito dell'influenza cartesiana e della sua "presenza" nel pensiero di Husserl cfr. R. Rizo-Patrón, *Husserl lector de Descartes*, in "Areté. Revista de filosofía", Vol. 8, N. 2, 1996, pp. 319-337.

sua fenomenologia dell'esistenza, Heidegger intende contrastare proprio questo aspetto specifico della speculazione husserliana, riconsiderando l'idea di "soggetto" e la sua posizione nella relazione con un mondo concreto, di cui prendersi cura, che appare ad esso correlato; la stessa *epoché del mondo*, e quindi la sospensione del discorso sull'esistenza di un mondo altro ed esterno alla coscienza, come chiarisce Giannetto, «non potrà essere accettata da Heidegger che invece postulerà un originario essere-nel-mondo»¹¹⁸.

La "riduzione fenomenologica" (*phänomenologische Reduktion*) apportata da Husserl si spinge dunque alla ricerca di un'incondizionata evidenza: il soggetto trascendentale. Quello di "riduzione" è un concetto che Heidegger, sulla scia di Husserl, concepisce in un senso eminentemente letterale¹¹⁹. Da questo punto di vista, il termine "riduzione" indica quel peculiare processo che consiste in un "riconduurre", in un "portare/tornare indietro", in un "ritornare a casa" che significa essenzialmente ritornare a misurarsi con una radice originaria. Se per Husserl "tornare a casa" vuole dire ritornare al soggetto trascendentale, per Heidegger invece questo ritorno implica un graduale svuotamento del soggetto che, come vedremo poco più avanti, conduce ad una concezione antimetafisica, e dunque antiumanista, di uomo.

Ora, giacché pone in essere una filosofia del soggetto che ruota attorno, sempre e solo, alla definizione dell'ente umano come fondamento (come soggetto che fonda, che rappresenta), la riduzione fenomenologia husserliana si inserisce a pieno titolo, secondo Heidegger, nello spazio della tradizione metafisica. Qui, la stessa idea di verità non è più espressa attraverso il concetto di ἀλήθεια, ma di ἰδέα. Si tratta, insomma, di un mutamento radicale nel modo di pensare la verità che Heidegger scorge già, per la prima volta in modo decisivo, nella narrazione del celebre mito platonico della caverna¹²⁰, all'interno del quale viene individuata

¹¹⁸ E. Giannetto, *Sguardi sul pensiero contemporaneo. Filosofia e scienze per cambiare il mondo*, libreriauniversitaria.it, Padova 2018, p. 136.

Al riguardo, per un esame impegnato a mettere in luce assonanze e dissonanze del pensiero husserliano e heideggeriano in merito al concetto ultrasecolare di "soggetto" si rimanda all'ormai classico P.A. Rovatti, *La posta in gioco. Heidegger, Husserl e il soggetto*, Bompiani, Milano 1987.

¹¹⁹ Si tenga in considerazione il significato del verbo latino *reducere*, da cui deriva l'italiano "ridurre" e il tedesco *reduzieren*. Esso è composto dalla particella *re*, cioè "ri" nel senso di "addietro", e da *ducere*, "condurre", "portare".

¹²⁰ Cfr. Platone, *Repubblica*, VII, 514b-520a.

l'origine di un epocale travisamento in cui «l'ἀλήθεια cade sotto il giogo dell'ιδέα»¹²¹. Attraverso l'elaborazione di questo mito, dunque, si genera per il filosofo una “dottrina della verità” fondata «sul processo non detto attraverso cui l'ιδέα diviene padrona dell'ἀλήθεια»¹²².

Con un'indagine meticolosa, affidandosi ad un estenuante lavoro di scavo etimologico, Heidegger accusa Platone di avere messo in piedi un sistema singolare imperniato sull'interpretazione della verità come ιδέα. In questo sistema, l'essere dell'ente finisce esso stesso per essere interpretato come ιδέα, come forma universale nel senso dell'εἶδος «attraverso cui ogni cosa si “presenta” (*präsentiert*)»¹²³. L'essere, in altre parole, viene compreso come la salda presenza universale che si pone quale fondamento e primo termine giacché dà essere alle cose, inserendole di fatto nell'orizzonte della visibilità.

Nel mito platonico, il concetto di ιδέα è per Heidegger identificabile con l'immagine del sole come fonte della luce che concede il chiarore nel quale gli enti diventano visibili. Questa luce è τὸ φῶς, la luminosità che rende possibile l'aprirsi e il manifestarsi nello svelato delle cose. Per tale ragione, il sole si delinea platonicamente come l'immagine che indica τοῦ ἀγαθοῦ ιδέα, l'idea di bene. Analogamente all'immagine del sole, infatti, l'idea del bene è definita come ciò che dona nel senso dello svelare e del “rendere possibile” (*Ermöglichung*) il vedere e la visibilità. Di conseguenza, l'ἀγαθον è pensato da Platone come l'ιδέα in grado di offrire qualcosa alla vista. Questa idea, precisa Heidegger, non ha però originariamente un'intenzione morale: solo in epoca cristiana ἀγαθον verrà interpretato «nel senso del *summum bonum*, cioè come *Deus creator*»¹²⁴ e il bene sarà pensato come sinonimo di «buono, ordinato, conforme alla regola e alla legge»¹²⁵. Grecamente e platonicamente, ἀγαθον acquisisce il carattere di ἀγαθοειδές, cioè di ciò che specifica e rende idoneo qualcosa. Detto in altro modo: l'essenza di ἀγαθον consiste nel “rendere atto” e nel dare all'ente la possibilità (l'idoneità) di essere tale. Questo conduce a ripensare l'essere dell'ente come ιδέα nel senso della condizione di idoneità di qualcosa che, risplendendo, rende all'ente

¹²¹ M. Heidegger, *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, cit., p. 185.

¹²² Ivi, p. 184.

¹²³ Ivi, pp. 169-170.

¹²⁴ M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 275.

¹²⁵ *Ibidem*.

la sua adeguatezza, concedendogli la presenza nello svelato: «“Svelatezza” ora significa sempre lo svelato come ciò che è accessibile mediante la capacità di risplendere dell’idea»¹²⁶.

Ora, l’interpretazione platonica dell’essere come *ιδέα* cela in sé, secondo Heidegger, una profonda ambiguità che fin dalla nascita condiziona l’intera storia della metafisica. Si tratta dell’ambiguità secondo la quale l’essere è pensato da un lato come *Scheinen*, “pura presenza” o “puro risplendere” – come ciò che si vede – e dall’altro come ciò che viene visto (afferrato e determinato correttamente) dall’uomo¹²⁷: «L’essere, essendo il visivo, è presenza, ma contemporaneamente ciò che l’uomo si pone sott’occhio»¹²⁸. Per cui l’interpretazione dell’essere come ciò che risplende e si vede risulta, in linea di massima, vincolata al riferimento all’attività umana.

Ne consegue, dunque, che l’ambiguità summenzionata si fa portatrice di un contorto movimento che determina il mutamento dell’*ιδέα* nella *perceptio*. Tutto ciò porta ad un vero e proprio cambiamento di paradigma per mezzo del quale viene ripensata la questione dell’essere a partire dalla capacità che ha il soggetto rappresentante, cioè l’uomo, di cogliere e determinare il reale nella sua totalità. L’accento è pienamente posto sul soggetto umano che dispone della specifica condizione di rappresentare il rappresentato, portandolo dinanzi a sé e oggettivandolo. Questo significa, evidentemente, che il rappresentare si dà quale condizione del rappresentato. La rappresentazione emerge come la prospettiva sull’ente che permette al soggetto di aprire la porta dell’ente per accedervi e dominarlo. Sicché il soggetto diventa *subiectum*, inteso come traduzione del greco *ὑποκείμενον*: ciò che soggiace e sta a fondamento (*das Unter- und Zugrundeliegende*), ciò che sussiste di per sé e non ha bisogno di null’altro per sussistere, ciò a partire dal quale tutto è presentato e portato all’essere¹²⁹. L’*ιδέα* assume così i

¹²⁶ M. Heidegger, *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, cit., p. 181.

¹²⁷ Per una dettagliata illustrazione relativa alla peculiare ambiguità che Heidegger rileva nel pensiero della metafisica delle origini cfr. M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, cit., pp. 280 ss. In questa direzione, si veda altresì M. Ruggenini (a cura di), *Heidegger e la metafisica*, Marietti, Genova 1991.

¹²⁸ M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 281.

¹²⁹ Secondo Heidegger, da Descartes in poi l’uomo è segnatamente pensato quale *subiectum*, cioè come “sostrato” o soggetto basilare e determinante. Egli è concepito come ciò che sta a fondamento di ogni oggettivazione e rappresentabilità. Questo modo di intendere l’uomo costituisce, a dire del

semplici contorni del *perceptum* della *perceptio*. Essa, cioè, «diventa quello che il rap-presentare dell'uomo porta dinanzi a sé, e precisamente come ciò che rende possibile, nella sua rappresentatezza, quel che è da rap-presentare»¹³⁰.

A fondamento di questa metafisica della rappresentazione o della soggettività sta per Heidegger la definizione dell'uomo come *animal rationale*, ossia come animale, in qualche modo speciale, dotato di ragione, grazie alla quale giunge ogni volta ad articolare una vera e propria rappresentazione o determinazione di sé e degli oggetti esterni che si traduce *a)*: in un pieno controllo di tutto ciò che è reale; *b)*: nella trasformazione di ogni cosa in oggetto e strumento di rappresentazione. Si tratta di una definizione che pretende di parlare con rigore dell'essenza dell'uomo, elaborando una determinazione essenziale che esalta il carattere razionale e rappresentante dell'animale umano: «*homo est animal rationale*, l'uomo è l'animale che pone innanzi, che rappresenta»¹³¹. Detta proposizione non è però, per il filosofo, la semplice e letterale versione latina della celebre posizione aristotelica secondo cui ζῷον λόγον ἔχον, ma è, in un senso assai rigoroso, una vera e propria interpretazione metafisica che ruota attorno al significato di *ratio*¹³², in tedesco *Vernunft*, elaborato nella forma dell'“apprendimento”, del *Vernehmen*, come ciò che prende (*nimmt*), propone, impone, dispone, adatta a sé la totalità del reale e che, perciò, si manifesta anzitutto come un porre innanzi a sé: un “rappresentare” (*vorstellen*)¹³³. Secondo questa prospettiva, la proposizione *homo est animal rationale* designa per Heidegger un certo modo di pensare la relazione tra uomo e mondo,

filosofo, la base della metafisica moderna che vede nella rappresentazione umana «il tratto ovunque dominante del pensiero tradizionale» (M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., p. 122). Per l'analisi sul dominio del “soggetto” in età moderna, e di conseguenza sulla riflessione heideggeriana riguardante il *cogito* di Descartes come *cogito me cogitare*, si veda M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, cit., pp. 167-202.

¹³⁰ M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 281.

¹³¹ Ivi, p. 236.

¹³² Per l'osservazione heideggeriana circa l'idea di *ratio* e il significato da attribuire ad essa cfr. soprattutto M. Heidegger, *Essere e tempo*, § 7 b; Id., *Il principio di ragione*, (*op. cit.*), in particolare pp. 170-173.

¹³³ Afferma a proposito Heidegger: «La ragione (*Vernunft*) è l'apprendimento (*Vernehmen*) di ciò che è, e questo al tempo stesso significa sempre: di ciò che può essere e deve essere. Apprendere contiene in sé, e questo in modo graduale: riprendere (*Aufnehmen*), prendere qualcosa in cambio o in risposta (*Entgegennehmen*), intra-prendere (*Vor-nehmen*), apprendere qualcosa passandogli attraverso (*Durchnehmen*), e tutto questo significa dire qualcosa passandogli attraverso (*Durchsprechen*); il latino dice *reor*, in greco *ῥέω* (retorica), la capacità di intraprendere qualcosa e passargli attraverso; *reori* è la *ratio*; *animal rationale* è l'animale che vive apprendendo nel modo che si è detto» (M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., p. 73).

finendo per catalogare l'essere umano come colui che, distinguendosi inequivocabilmente dal resto degli animali, “fornisce a sé” (*sich-zu-stellt*) il rappresentato, ponendo innanzi a sé l'oggetto – l'ente –, fissandolo e controllandolo: «Il semplice animale, un cane ad esempio, non pone mai nulla innanzi, non può mai porre qualcosa innanzi a sé, per far questo dovrebbe, l'animale dovrebbe, apprendere di se stesso, percepirsi»¹³⁴.

All'interno della tesi dell'uomo come *animal rationale* Heidegger coglie, dunque, l'emergere di una narrazione metafisica segnata da una rigida opposizione tra due termini, uomo e mondo, in sé disgiunti e separati. In questa tesi, l'uomo finisce per assumere i contorni del fondamento che si misura con il mondo (e che misura il mondo), configurandolo alla stregua di un oggetto estraneo ed esterno da tenere in pugno tramite calcolo e rappresentazione. Di conseguenza, essa si impone come il massimo impedimento alla comprensione della tesi dell'unità di uomo e mondo. L'intera storia della metafisica assume così, per il filosofo, i contorni di una storia antropologica della soggettività (in cui centrale è il punto di vista del soggetto)¹³⁵ che si regge in piedi grazie all'assunto secondo cui

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ «Antropologia è allora la “metafisica” dell'uomo» (M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, cit., pp. 65 sgg).

Con il termine “antropologia”, Heidegger identifica una modalità di pensiero, da lui definita inadeguata e inessenziale, che non è mai in grado di cogliere il reale in sé, nella sua natura, giacché si limita ogni volta unicamente a rappresentarlo dalla prospettiva strumentale del soggetto. Perciò, secondo quest'ultimo aspetto, il reale viene ad essere analizzato in quanto strumento del soggetto. Secondo Heidegger, il pensiero metafisico è in senso stretto un pensiero antropologico nella misura in cui considera la realtà, nelle sue molteplici forme, come l'oggetto nelle mani di un soggetto umano imponente che determina ogni suo particolare sviluppo. Si tratta, dunque, di un pensiero riduttivo nel quale la questione della verità dell'essere viene superata e rimpiazzata dalla questione antropologica che pensa esclusivamente in direzione dell'ente, interpretando l'ἀλήθεια come ἰδέα, obliando cioè la domanda sull'essere e producendo un'immagine dell'uomo legata alla rappresentazione e al calcolo dell'essente: «La filosofia propria dell'epoca della metafisica compiuta è l'antropologia. Che si parli ancora di antropologia “filosofica” oppure no è del tutto indifferente. La filosofia è diventata antropologia, e su questa via si è trasformata in una preda per la discendenza della metafisica, cioè per la fisica intesa nel senso più vasto, che comprende la fisica della vita e dell'uomo, la biologia e la psicologia. Divenuta antropologia, la filosofia stessa perisce a causa della metafisica» (M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica* [tit. or. *Überwindung der Metaphysik*], in *Saggi e discorsi*, cit., p. 56). Per una completa comprensione del passo appena citato è assai utile riprendere il § 10 di *Sein und Zeit*, nel quale, sulla base della problematica ontologica, Heidegger si preoccupa di indicare le delimitazioni dell'analitica esistenziale dell'esserci rispetto all'antropologia, alla psicologia e alla biologia. Nel paragrafo in questione, Heidegger si rapporta principalmente con le interpretazioni fenomenologiche della personalità in Husserl e Scheler. Entrambe vengono criticate perché non sono in grado di porre realmente il problema circa l'essere dell'uomo. In particolare, la posizione scheleriana è accusata di mancata fondazione ontologica dal momento che non risponde alla domanda circa il *come determinare in un senso ontologicamente*

l'uomo è l'essere vivente che, rap-presentando, si procura gli oggetti e nel procurarseli li sta a guardare; nell'incalzante stare a guardare li ordina, e nell'ordinare rimette a se stesso (cioè all'uomo) quale proprio possesso quanto ha ordinato come ciò che di volta in volta padroneggia¹³⁶.

Così concepita, allora, l'intera storia della metafisica è, secondo Heidegger, in senso proprio una storia antropologica, una riflessione circolare che parte dall'umano e immediatamente ritorna ad esso: «L'inizio della metafisica nel pensiero di Platone è nello stesso tempo l'inizio dell'“umanismo”»¹³⁷. Con la voce *Humanismus*, il filosofo intende qui un pensiero tutto dispiegato in direzione dell'uomo che, però, si mostra incapace di pensare l'essenza umana nella sua provenienza originaria. Si tratta di un pensiero che latamente è antropologia¹³⁸ e che si spinge ogni volta a «gravitare intorno all'uomo in un modo metafisico determinato e su orbite più o meno ampie»¹³⁹. Cosicché, umanismo e metafisica risultano come due facce della stessa medaglia che si rimandano vicendevolmente e che si articolano nell'assunto secondo il quale *homo est animal rationale*. Un aspetto, questo, evidenziato nel seguente passo del *Brief*:

Ogni umanismo o si fonda su una metafisica o pone se stesso a fondamento di una metafisica. È metafisica ogni determinazione dell'essenza dell'uomo che presuppone già, sia consapevolmente sia inconsapevolmente, l'interpretazione dell'ente, senza porre la questione della verità dell'essere. Per questo, se consideriamo il modo in cui viene determinata l'essenza dell'uomo, appare che il tratto specifico di ogni metafisica è nel suo essere «umanistica»¹⁴⁰.

Umanismo e metafisica, infine, si ricomprendono nella misura in cui non si occupano più della questione della verità dell'essere poiché, misurandosi con le problematiche della realtà, hanno trascurato l'essenza della verità, sottacendola,

positivo il modo d'essere della persona. Per questa critica cfr. segnatamente M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 73-80.

¹³⁶ M. Heidegger, *Parmenide*, cit., pp. 276-277.

¹³⁷ M. Heidegger, *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, cit., p. 190.

¹³⁸ «[...] anche l'“umanismo” (o, detto in modo “greco”, l'antropologia)» (ivi, p. 191).

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 42-43.

interpretando perciò l'ἀλήθεια come ἰδέα e, a partire da ciò, come “rappresentatezza”: questo, esattamente, sta alla base dell'oblio dell'essere, o per meglio dire della dimenticanza della questione della verità dell'essere.

Qui questa parola va pensata in modo essenziale, e perciò nel suo significato più ampio. In questa accezione «umanismo» indica un processo connesso all'inizio, allo svolgimento e alla fine della metafisica, nel corso del quale l'uomo, in aspetti di volta in volta differenti, e tuttavia ogni volta consapevolmente, si colloca nel bel mezzo dell'ente, senza essere già per questo l'ente privilegiato¹⁴¹.

3.2 Una concezione antimetafisica di uomo

Già attraverso l'elaborazione del concetto di *Dasein*, Heidegger reagisce alla metafisica, opponendosi al pensiero dell'umanismo. In questo concetto c'è *in nuce* il tentativo di contrastare siffatta dottrina. *Dasein* è infatti il termine che emerge fin dalle pagine di *Sein und Zeit* affinché possa svilupparsi un radicale ripensamento grazie al quale prendere le distanze dalla storia della metafisica, o quantomeno dalle sue idee e dai suoi valori, e ripensare l'essenza dell'uomo esclusivamente a partire dal riferimento all'essere:

Nel trattato *Essere e tempo*, sul fondamento della domanda della verità dell'essere e non più della verità dell'ente, si è compiuto il tentativo di determinare l'essenza dell'uomo partendo dal suo riferimento all'essere e soltanto da esso, e tale essenza dell'uomo è colà definita, in un senso ben preciso, *esser-ci (Da-sein)*¹⁴².

Heidegger riflette pienamente sulla natura dell'uomo, riconsiderandola alla luce di una impostazione antimetafisica che non coglie l'esserci come *animal rationale* o secondo una qualsiasi altra definizione giacché, per sua costituzione, esso rimane in ogni caso indeterminato (indefinito). Se l'umanismo ha voluto trascinare l'uomo su un piano ben determinato, proponendosi di liberarlo dalle molteplici frustrazioni e dalle incertezze, Heidegger, con l'elaborazione del concetto di *Dasein*, intende

¹⁴¹ M. Heidegger, *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, cit., p. 190.

¹⁴² M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 235.

registrarlo a stretto contatto con le sue stesse possibilità e precarietà. Ciò che nella metafisica prende il nome di *animal rationale* adesso si chiama *Seinkönnen*. Non si tratta, però, di sostituire una definizione con un'altra. L'intento è invece quello di svincolarsi da ogni possibile antropologia determinante in modo da ripensare l'uomo come colui che, nella sua irripetibilità e originalità, si apre e si relaziona a delle possibilità che assume via via come proprie. Questo rende il *Dasein* vulnerabile e incline ad ogni possibile mutamento.

Nel corso della sua riflessione filosofica, Heidegger compie un processo che potremmo definire depotenziante. Egli osserva la natura dell'uomo senza trovarvi certezze o rassicurazioni. Se il lavoro della metafisica è tutto rivolto ad indicare la potente natura oggettivante dell'uomo, pensata all'interno di un sistema in cui permane l'antitesi soggetto-oggetto – cioè la relazione tra un soggetto che rende fisso, determina, calcola l'oggetto e un oggetto che a sua volta è fissato, determinato, calcolato dal soggetto –, Heidegger piuttosto rompe la relazione metafisica, spogliando il soggetto della sua veste oggettivante, e così depotenziandolo. L'immagine dell'uomo cambia radicalmente. Questi non è più in grado di “porre al sicuro” (*sicher-stellen*) l'oggetto perché, in primo luogo, lui stesso non è più al sicuro, non vive cioè in un mondo stabile e ben determinato. Al contrario, il mondo, tutt'altro che *regnum hominis*, è un terreno precario e instabile in cui l'uomo è, sì, *il più*¹⁴³ particolare tra gli enti, quello in grado di riferirsi all'essere delle cose, ma è pur sempre un ente gettato nella finitezza tra altri enti, tenuto a fare i conti con la propria radice mortale.

L'uomo che emerge tra le righe del pensiero heideggeriano è l'esserci che non pone innanzi a sé l'ente per padroneggiarlo, e che per questo «non si concepisce a partire dalla soggettività»¹⁴⁴; è il *Dasein* che, in quanto tale, non rivendica per sé un ruolo dominante perché sa che «non è il padrone dell'ente»¹⁴⁵. Egli si misura con la propria finitudine, impegnandosi a convivere con la possibilità della morte come la più propria, e quindi la più autentica – secondo il nesso heideggeriano tra *eigen* e

¹⁴³ «Il “più” significa: più originario e quindi più essenziale nella sua essenza» (M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 73).

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

*eigentlich*¹⁴⁶ –, possibilità¹⁴⁷. Qui il fenomeno della morte è ricompreso in tutta la sua problematicità. Ragion per cui detto fenomeno è pensato nel suo carattere aperturale come ciò che, rimanendo in sé possibilità e quindi non realizzandosi in senso proprio, apre e conduce l'esserci a nuove possibilità ed evoluzioni, a nuovi scenari e mutamenti, attribuendo all'esistenza un carattere eminentemente storico e non statico. La morte, dunque, non è afferrata in senso luttuoso, bensì è colta all'interno di una narrazione che intende sondare il rapporto dell'uomo con se stesso e con tutto ciò che è. L'uomo appare così come il particolare ente che si relaziona alla caducità e alla radice essenzialmente temporale dell'esistenza, inserendola nel suo finito progetto esistenziale, venendo alla scoperta di sé come esistenza caduca, fragile, temporale, cioè come essere mortale: il senso che diamo alla vita, le scelte e le decisioni che man mano prendiamo sono per Heidegger il frutto di questo rapporto essenziale con la morte come la possibilità più propria dell'esserci.

La metafisica, invece, si rappresenta l'uomo come *animal*, come essere vivente. Anche se la *ratio* penetra di sé e domina l'*animalitas*, l'uomo rimane definito in base alla vita e al fatto di esser vivo. Gli animali razionali devono anzitutto *divenire* dei mortali¹⁴⁸.

Il *Dasein* è così la creatura plastica (estatica) che esiste nel mondo (essere-nel-mondo) nella misera e finita condizione (essere-per-la-morte), gettato dall'essere nella sua prossimità: «L'uomo [...] è quell'ente il cui essere, in quanto e-sistenza,

¹⁴⁶ Nel § 9 di *Sein und Zeit*, Heidegger precisa in che modo è necessario concepire le due diverse modalità d'essere dell'esserci nel mondo, e cioè l'"autenticità" (*Eigentlichkeit*) e l'"inautenticità" (*Uneigentlichkeit*): «Terminologicamente abbiamo scelto queste espressioni nel loro senso strettamente letterale» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 69). Così, il filosofo evidenzia come il termine *Eigentlichkeit*, che traduce l'italiano "autenticità", sia intrinsecamente legato all'aggettivo *eigen*, che traduce l'italiano "proprio". Ne consegue che *Eigentlichkeit* viene ad essere utilizzato nel significato letterale della appropriazione. In questo senso, essere autentico significa effettivamente essere a sé proprio, progettarsi cioè in base alle possibilità più proprie. Allo stesso modo, *uneigentlich* rimanda letteralmente a ciò che non è *eigen*, all'"improprio".

¹⁴⁷ «La morte è una possibilità d'essere, che l'esserci stesso deve sempre assumersi in proprio. Con la morte, l'esserci incombe a se stesso nel suo *più proprio* poter essere. La sua morte è la possibilità del poter-non-esserci più [...]. La morte è la possibilità della pura e semplice impossibilità d'esserci. Così la morte si rileva come la possibilità più propria, irrelativa, che insuperabilmente compete. In quanto tale, essa è un'incombenza privilegiata» (ivi, p. 354).

¹⁴⁸ M. Heidegger, *La cosa*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 119.

consiste nell'abitare nella vicinanza dell'essere»¹⁴⁹. È questo l'altro umanismo, o, se si preferisce, il nuovo umanismo antimetafisico a cui Heidegger allude.

È l'umanismo che pensa l'umanità dell'uomo a partire dalla vicinanza all'essere, ma nello stesso tempo è l'umanismo in cui in gioco non è l'uomo, ma l'essenza storica dell'uomo nella sua provenienza dalla verità dell'essere. Ma allora non è strettamente legata a questo gioco anche l'e-sistenza dell'uomo? È proprio così¹⁵⁰.

Nel pensiero heideggeriano emerge dunque un uomo che fa i conti con il proprio posto nel mondo. Il nucleo centrale di questo pensiero si fonda sostanzialmente sulla tesi secondo la quale l'uomo fa parte di un mondo di relazioni e significati, ne è gettato, non si impone su di esso. Il che significa asserire che non siamo in presenza di una soggettività che rappresenta o determina le cose, venendo in contatto con esse attraverso la logica del dominio. È un'altra impostazione, un'altra concezione rispetto a quella metafisica che parla di un uomo tecnicamente padrone e possessore del mondo e della natura. La proposta di Heidegger costituisce il terreno privilegiato per una nuova lettura, una nuova *praxis* che non vede l'oggetto come qualcosa da manipolare o da sfruttare (*ausnützen*) fino all'osso. L'originalità dell'opera di Heidegger sta, a mio parere, proprio nella riconsiderazione del pensiero che, lungi dall'essere una via diretta per la produzione di oggetti, "porta a compimento" il riferimento dell'essere, tentando di accogliere e mantenere ciò che proviene dall'ente, piuttosto che tendere al dominio padroneggiante dell'ente stesso. Si tratta di un'opera che, oltrepassando l'orizzonte dominante della soggettività, apre alla possibilità di tenere una relazione poetica con le cose e con il mondo: ciò significa, in un senso profondamente essenziale, aprirsi alla domanda per interrogare le cose stesse, ripensandole e rimettendole in gioco. Da questo punto di vista, è possibile individuare nella filosofia heideggeriana una riflessione sull'agire umano che all'atteggiamento (metafisico) dell'imposizione e del calcolo contrappone quello poetico-curante, in virtù del quale va sviluppandosi un nuovo modo di pensare la relazione tra l'uomo e le cose. Si tratta, in altre parole, di una riflessione che, premurandosi di smantellare un vecchio modo di fare filosofia, e

¹⁴⁹ M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., pp. 73-74.

¹⁵⁰ Ivi, p. 74.

rompendo di conseguenza l'unità di *Gedanke* e *Vorstellung*, lascia emergere una prospettiva filosofica in cui l'agire dell'uomo è colto attraverso la relazione poetica con le cose¹⁵¹.

Questa riconsiderazione del pensiero, infine, non può prescindere dall'accurata meditazione sull'esistenza dell'uomo legata alla comprensione del concetto di *Dasein*. Esso accoglie al suo interno sia il tema relativo al riferimento (*Bezug*) dell'essere all'essenza dell'uomo sia la riflessione sulla staticità che riguarda il *ci* dell'esserci, cioè il rapporto dell'uomo con l'apertura (la verità) dell'essere. Ricomprendere attentamente la parola *Dasein* vuole dire per Heidegger riprendere confidenza con la storicità dell'uomo, insistendo sull'urgenza di ripensare il significato radicale ed essenziale dell'esistenza in quanto *Existenz*: «Ciò a cui si pensa in tutta la trattazione di *Sein und Zeit* con la parola "esserci", è indicato da quella tesi portante che dice: "L' "essenza" dell'esserci sta nella sua esistenza"»¹⁵².

¹⁵¹ Ritengo sia fondamentale cogliere questo aspetto al fine di ripensare, nella sua concretezza, l'itinerario filosofico heideggeriano, scorgendo in esso l'emergere di un profondo discorso etico ed estetico che tenterò di sviluppare meglio nel corso della seguente ricerca (e che, dopotutto, sta a fondamento di quella che si potrebbe chiamare fenomenologia poetica heideggeriana).

¹⁵² M. Heidegger, *Introduzione a: «Che cos'è metafisica?»*, in *Segnavia*, cit., p. 325.

PARTE SECONDA

La questione della *Dichtung*

Se è vero ciò che Paul Valéry dice della poesia: «La poesia: questo indugiare tenuto fra suono e senso», allora l'ascolto della poesia, anzi il pensiero preliminare a un ascolto è ancora più indugiante della poesia stessa. Ma questo indugiare ha una sua propria ed elevata determinatezza; non è un mero oscillare.

M. Heidegger, *Terra e cielo di Hölderlin*, in *La poesia di Hölderlin*, p. 184

L'essere, però, sta interamente nel concovare-in-parola l'uomo e quindi non è mai senza quest'ultimo. Di conseguenza, l'arte è al tempo stesso determinata come «messa in opera della verità», dove adesso la verità costituisce l'"oggetto" e l'arte è il creare e il serbante inverare umani.

M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, p. 149

CAPITOLO PRIMO

Il pensiero poetico. Il nesso tra *Denken*, *Dichten*, *Stiften*

1. L'incontro con Hölderlin. Il poeta del poeta

Nella mattina in cui Lei leggeva Hölderlin (6. XI) ho iniziato il mio corso, e ho letto dei passi proprio dalla lettera dell'1.I.1799. E ieri ho chiuso il corso con quella impressionante lettera del 4. XII. 1801 [...]. Hölderlin ha pre-istituito la miseria – che ha un rinnovato inizio – del nostro esserci storico, affinché essa ci attenda. E la nostra miseria è la mancanza di miseria, l'impotenza a un'esperienza originaria della

problematicità dell'esserci. E l'angoscia di fronte all'interrogare giace sull'Occidente; esilia i popoli in sentieri invecchiati e li ricaccia in fretta in dimore ormai decrepite¹.

Il 1934 sta per volgere al termine. Nell'ultimo giorno dell'anno, Heidegger invia una lettera all'intima amica Elisabeth Blochmann², studiosa di pedagogia sociale. Vi emerge potentemente il nome di Hölderlin, con il quale il mittente si confronta decisamente da poco tempo nel tentativo di superare l'ormai inadeguato linguaggio di *Sein und Zeit* rispetto al suo primario obiettivo.

Con l'opera del 1927, Heidegger non riesce a valicare del tutto le ben radicate costrizioni metafisiche. Questo fallimento lo porta a misurarsi con altri stili e linguaggi per ripensare fino in fondo la questione dell'essere. Il confronto con Hölderlin risulta allora assai avvincente poiché, attraverso un intenso e singolare commento ad alcune lettere e a certi suoi inni più celebri³, Heidegger tenta di

¹ M. Heidegger - E. Blochmann, *Carteggio 1918-1969* (tit. or. *Briefwechsel mit Elisabeth Blochmann 1918-1969*, hrsg. von J.W. Storck, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach a.N. 1990), ed. it. a cura di R. Brusotti, il melangolo, Genova 1991, p. 135.

² Nata nel 1892, Elisabeth Blochmann insegna alla Pädagogische Akademie di Halle (Saale) fino al 1933. Il 7 aprile del 1933 viene diramata dal governo nazionalsocialista la legge per il rinnovo dell'amministrazione pubblica che riduce, per la prima volta in modo significativo, i diritti delle minoranze "non ariane". Il primo paragrafo del terzo articolo di suddetta legge recita: «Gli impiegati pubblici che non sono di discendenza ariana verranno pensionati e qualora siano pubblici ufficiali onorari, verranno privati del loro *status*». Elisabeth è ebrea per parte materna e così si vede costretta a lasciare la Germania, emigrando in Inghilterra, dove ottiene ben presto la cittadinanza britannica e diventa dal 1945 *University Lecturer in Education* presso l'Università di Oxford. Ritorna finalmente in Germania nel 1952 e assume la cattedra di pedagogia sociale presso l'Università di Marburgo.

Quello tra Blochmann e Heidegger è un lungo e originale carteggio durato poco più di cinquant'anni (1918-1969). Sul rapporto di amicizia e sullo scambio epistolare cfr. C. Cipolla, *Heidegger. Un'interpretazione sociologica*, Franco Angeli, Milano 2018, pp. 203-218.

³ L'esegesi testuale e critica condotta da Heidegger su alcuni inni hölderliniani ha provocato polemiche e disaccordi tra gli studiosi, i quali ritengono che quella heideggeriana non sia altro che una libera interpretazione della poesia di Hölderlin ben lontana da una seria ricerca filologica. Come ha fatto notare Steiner «gli studiosi di Hölderlin, in particolare Bernhard Böschstein, non hanno avuto difficoltà a dimostrare che la lettura di Heidegger è molto spesso insostenibile. Attraverso una rielaborazione etimologica di singole parole e frasi, come del resto fa nella propria argomentazione filosofica, attraverso l'uso di testi inattendibili o frammentari, Heidegger impone a Hölderlin una tensione al nazionalismo mistico che trova scarso sostegno nelle poesie reali, e che è anche più sgradevole se si pensa al periodo in cui Heidegger propose la sua interpretazione. Inoltre, Heidegger estende arbitrariamente alle prime opere di Hölderlin ambiguità di intenzioni e caratteristiche sintattico-lessicali che compaiono solo nelle ultime espressioni, parzialmente "ottenebrate", di Hölderlin» (G. Steiner, *Heidegger*, cit., pp. 164-165).

Tra gli studiosi, Mauro Bozzetti insiste nell'affermare che alla base della lettura heideggeriana non ci sia una piena volontà di comprensione dell'opera del poeta, bensì una sorta di precomprensione per mezzo della quale Hölderlin è pensato e nominato da Heidegger allo scopo di convalidare le proprie intuizioni filosofiche. Per dimostrare ciò, Bozzetti cita l'intervento del germanista Bernhard Böschstein sul sesto volume della Heidegger-Gesellschaft (cfr. B. Böschstein, *Arbeit an Hölderlins Griechenland. Zwei Tage im März 1959 am Röt buckweg*, in „Voll Verdienst, doch

riscattare l'insuccesso di *Sein und Zeit*, svincolandosi ancor più chiaramente dal linguaggio irrigidito e concettuale della filosofia tradizionale. Così, il riscatto heideggeriano trova massima espressione nel dialogo del filosofo con l'arte in generale – e nella poesia in particolare –, dove è possibile andare al cuore delle cose per cogliere *come* le cose stesse si danno, si aprono e si manifestano nel mondo.

La lettera a Blochmann mette in luce tutto il peso del dettato del poeta che chiede al lettore un grande sacrificio: il sacrificio dell'ascolto. La poesia di Hölderlin appare agli occhi di Heidegger come un "destino peculiare" in attesa di adeguata corrispondenza che "esilia i popoli" e li "ricaccia" altrove: «Lo riconosceremo ancora una volta? La poesia di Hölderlin è per noi un destino [*Schicksal*]. Esso

dichterisch wohnt / Der Mensch auf dieser Erde.“ Heidegger und Hölderlin”, Frankfurt 2000, S. 221-226). Böschenstein si era impegnato ad aiutare Heidegger nella preparazione della conferenza *Hölderlins Erde und Himmel*, che avrebbe dovuto tenere nel 1959 in occasione del convegno della Società Hölderliniana a Monaco: «Dalla ricostruzione di Böschenstein veniamo a sapere che Heidegger non ha il minimo interesse al confronto filologico; segue con attenzione le spiegazioni ma non ne coglie la portata critica. Heidegger non dubita neppure un istante della validità della sua ermeneutica, le spiegazioni del filologo vengono spesso decontestualizzate, liberamente interpretate fino a risultare inadeguate rispetto alla letteralità e di conseguenza strumentali» (M. Bozzetti, *Il conflitto estetico. Hölderlin, Hegel e il problema del linguaggio*, il melangolo, Genova 2004, pp. 134-135).

Nell'affrontare l'indagine di Heidegger sulla poetica di Hölderlin, bisogna dunque muoversi con cauta prudenza, tenendo bene in mente questo intricato scenario prospettico e cercando di cogliere le differenze e divergenze che intercorrono tra l'opera del poeta e quella del pensatore di Messkirch. In questo senso, ancora Bozzetti sottolinea: «Quando Hölderlin canta l'attesa del Dio del tempo, del Dio veniente, non pensa tanto alla svolta epocale costituita dalla riscoperta dell'Essere autentico etimologicamente presente nel linguaggio della saggezza contadina. Quando Hölderlin parla di svolta occidentale, pensa semmai a coniugare la sapienza greca con l'ideale cristiano, ad avvicinare le ragioni del giusto con la possibilità di esprimerle nel linguaggio del bello, a sintonizzare cioè motivi religiosi con motivi estetici, a ritrovare l'essenza estetica di ogni religione» (M. Bozzetti, *Il conflitto estetico. Hölderlin, Hegel e il problema del linguaggio*, cit., p. 135). Ciononostante, è comunque innegabile il fatto che Heidegger abbia realmente contribuito, con le sue ricerche ed interpretazioni, alla rinascita degli studi su Hölderlin.

Quella di Heidegger rimane un'alta interpretazione dell'opera di Hölderlin che, come il martellante esame orientato allo studio e alla comprensione della storia della metafisica o al pensiero dei presocratici, parte dall'analisi del testo per andare oltre esso stesso, attraverso un approccio ermeneutico non per forza di cose fedele al testo nel senso ordinario. È un lavoro di scavo, di sterramento, di penetrazione e provocazione che forse appare talvolta niente più che un gioco o una violenta forzatura, ma che ha la singolare capacità di rischiarare immagini e parole, altrimenti vittime del senso comune, nel tentativo di spargere, granello dopo granello, una semenza che possa gradualmente schiudersi e dare frutti.

Per un quadro generale inerente la biografia e le opere di Hölderlin cfr. F. Hölderlin, *Poesie*, trad. it. di G. Vigolo, Einaudi, Torino 1963. Sull'interpretazione heideggeriana della poesia di Hölderlin la bibliografia è ampia. Per uno studio impegnato a porre l'accento sulla particolare relazione intellettuale intessuta dal filosofo con il poeta svevo cfr., tra gli altri, G. Moretti, *Il poeta ferito. Hölderlin, Heidegger e la storia dell'essere*, La Mandragora Edizioni, Imola 1999; si veda altresì S. Ziegler, *Heidegger, Hölderlin und die Αλήθεια. Martin Heideggers Geschichtsdenken in seinen Vorlesungen 1934/35 bis 1944*, Duncker & Humblot, Berlin 1991.

attende che i mortali gli corrispondano»⁴. Il suo linguaggio è esso stesso destinante, giacché apre a nuove vedute e ad altri scenari. Attraverso l'insistente lavoro ermeneutico condotto sui testi del poeta, Heidegger mostra come la poesia di Hölderlin abbia un che di eccezionale e rappresenti un crocevia mirabile per il pensiero e per l'epoca contemporanea segnata dalla caduta dell'uomo, dalla riduzione dall'essere e dalla fuga degli dèi⁵. In essa vige l'annuncio di una svolta e di un cambiamento di direzione che spinge assiduamente gli uomini all'esercizio del pensiero, incamminandoli verso la loro comune sorgente.

Nessun fare e calcolare umano può produrre a partire da sé e per mezzo di sé soltanto una svolta nell'attuale condizione del mondo; non lo può, già solo perché l'umano affaccendarsi è segnato da questa condizione del mondo, della quale è in balia. Come potrebbe mai diventarne signore?⁶

Nell'intervista concessa al settimanale «Der Spiegel», Heidegger concepisce il suo pensiero «in un rapporto inaggirabile con la poesia di Hölderlin»⁷. Egli afferma:

Io non considero Hölderlin come un qualunque poeta, la cui opera gli storici della letteratura prendono in considerazione accanto a quella di molti altri. Per me Hölderlin è il poeta che indica verso il futuro, che [aspetta] il Dio e che quindi non può restare soltanto un oggetto della *Hölderlin-Forschung* nel quadro di una considerazione di tipo storico-letterario⁸.

Le parole del poeta esaltano la questione dell'essenza della poesia e, indicando la via, chiamano in causa il pensiero stesso all'ascolto di questa essenza, alla sua

⁴ M. Heidegger, *Prefazione alla lettura di poesie di Hölderlin*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 237, (parentesi mia).

⁵ «Entflohene Götter! auch ihr, ihr gegenwärtigen, damals / Wahrhaftiger, ihr hatten eure Zeiten!» («Dèi fuggiti! anche voi, voi presenti, allora / più veritieri, voi aveste i vostri tempi!»): è un passo della poesia *Germanien* scritta da Hölderlin nel 1801 e commentata da Heidegger a Friburgo durante il corso di lezioni del semestre invernale 1934-35. Cfr. M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin. «Germania» e «Il reno»* (tit. or. *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, GA 39, hrsg. von S. Ziegler, 1999), ed. it. a cura di G.B. Demarta, Bompiani, Milano 2005, p. 13.

⁶ M. Heidegger, *Prefazione alla lettura di poesie di Hölderlin*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 237.

⁷ M. Heidegger, *Ormai solo un dio ci può salvare* (tit. or. *Nur noch ein Gott kann uns retten*), ed. it. a cura di A. Marini, Ugo Guanda Editore, Parma 2011, p. 160. L'intervista, concessa il 23 settembre del 1966, è apparsa in «Der Spiegel», per esplicita volontà del filosofo, solo molti anni dopo, e cioè il 31 maggio del 1976, pochi giorni dopo la sua morte («Der Spiegel», Jrg. 30, Hft. 32, 1976, S. 193-219).

⁸ M. Heidegger, *Ormai solo un dio ci può salvare*, cit., p. 160.

necessità⁹. Per tale ragione, la riflessione heideggeriana sulla poetica di Hölderlin è intensa e duratura. Hölderlin non è un nome tra tanti, non è un poeta qualunque, ma «è per noi in un senso eminente *il poeta del poeta*»¹⁰.

Il 25 agosto 1968, in occasione dei festeggiamenti per il settantesimo compleanno del poeta Friedrich Georg Jünger, Heidegger pronuncia a Amriswil un discorso dal titolo *La poesia*¹¹. Egli esordisce con queste parole:

Tenere un discorso sulla poesia significherebbe giudicare che cos'è la poesia osservandola dall'alto e, quindi, dall'esterno. Con quale autorità e in base a quale conoscenza ciò potrebbe accadere? L'una e l'altra mancano. Perciò sarebbe presunzione voler parlare sulla poesia. Ma come altrimenti? In questo modo, piuttosto: lasciandoci dire dalla poesia in che cosa consista la sua peculiarità propria, su che cosa questa riposi¹².

Perché ci si lasci guidare dalla poesia, al fine di comprenderne la sua particolarità, «dobbiamo avere familiarità con la poesia»¹³. Ma in fondo è soltanto il poeta che vive in uno stato di familiarità, cioè di naturalezza, con la poesia e il

⁹ Nella prefazione alla quarta edizione de *La poesia di Hölderlin*, il cui titolo originale è *Erläuterungen Hölderlins Dichtung* (ossia, alla lettera, “Delucidazioni alla poesia di Hölderlin”), Heidegger sottolinea come dette elucidazioni, non essendo veri e propri contributi alla ricerca storiografica, sorgano più precisamente da una necessità vitale (e dunque per così dire non scientifica) del pensiero. Cfr. al riguardo M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 3.

¹⁰ M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia* (tit. or. *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*), in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 42. È in particolare nella poesia tarda di Hölderlin che Heidegger ritrova quegli elementi fondamentali che lo portano a considerare unico e decisivo il poetare del poeta. Citando le ricerche di Norbert von Hellingrath, Heidegger riconosce che il linguaggio hölderliniano raggiunga nelle ultime poesie una straordinaria “chiarezza” (*Klarheit*) e “dignità” (*Würde*). Per questo aspetto si veda nello specifico M. Heidegger, «*Lo splendore della natura è un apparire superiore*» (tit. or. »*Das Glänzen der Natur ist höheres Erscheinen*») in *Hölderlin - Viaggi in Grecia* (tit. or. *Zu Hölderlin - Griechenlandreisen*, GA 75, hrsg. von C. Ochswadt, 2000), ed. it. a cura di T. Scappini, Bompiani, Milano 2012, pp. 401 ss.

¹¹ Il titolo originale della conferenza è *Das Gedicht*. Heidegger fa derivare il termine *Gedicht* dall'antica parola *Gedanc*, che, nella sua origine, viene pensata come “il raccolto ricordare (*Gedenken*) che tutto raccoglie e abbraccia”. Con ciò si intende il “raccolgimento” nel senso dell’“inclinarsi verso”, cioè del “rimanere presso” (*An-dacht*), dello “stare in prossima *dī*” (*An*). Il filosofo insiste sul fatto che da questo vocabolo derivino una serie di parole e concetti come “pensare” (*Denken*), “pensato” (*Gedachtes*), “pensiero” (*Gedanke*), “memoria” (*Gedächtnis*), “ringraziamento” (*Dank*). È soprattutto nel corso invernale del 1951-52 intitolato *Was heißt Denken?* (lo stesso titolo è mantenuto per nominare il successivo corso di lezioni, quello del semestre estivo del 1952) che Heidegger si concentra sul significato di *Gedanc* e, di conseguenza, sull'origine di questi concetti chiave del suo pensiero. A questo riguardo, cfr. M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., pp. 164 ss.

¹² M. Heidegger, *La poesia* (tit. or. *Das Gedicht*), in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 219.

¹³ *Ibidem*.

poetare. Così, «in riferimento alla poesia, il dire ad essa conforme può essere solo il dire poetico. In esso il poeta non parla né sulla né della poesia»¹⁴. L'interesse di Heidegger è quello di evidenziare il ruolo del poeta, il quale non dice mai che cosa è la poesia, non provvede dunque a fornire una risposta o un parere su cosa si intenda per poesia. Egli, piuttosto, «poeta la peculiarità propria della poesia»¹⁵. Questo poetare è precisamente l'attività o il mestiere del poeta che consiste nel lasciarsi reclamare dalla poesia, ossia nel cogliere l'intima singolarità della poesia stessa: «ma la coglie soltanto se poeta a partire dalla destinazione della sua poesia e se poeta questa destinazione soltanto»¹⁶. Heidegger sta qui pensando inevitabilmente a Hölderlin, «un poeta strano, se non addirittura misterioso»¹⁷. Egli diventa un interlocutore privilegiato e costante nei suoi interventi perché «nella fragilità del suo essere che non di rado si ripiega timorosamente in se stesso, conosce in modo perfettamente chiaro la peculiarità della poesia»¹⁸.

La poesia di Hölderlin, nella sua vibrante dinamicità, è l'espressione dell'attività di un "indicare" (*anzeigen*), un puntare l'indice verso quella fonte vitale sfuggita agli uomini. Riconsegnandoci sulle tracce del "sacro" (*heilig*), il dettato hölderliniano reclama uno sforzo di memoria e ricomprensione. Esso infatti non si spinge avanti, non produce un effetto la cui entità è valutata in base alla sua utilità. L'opera, invece, sfida la logica dell'uomo, la trascende, chiedendo di balzare verso ciò che si è sottratto ed è stato obliato, che "pura presenza" non è. L'eccezionalità della poesia di Hölderlin consiste per Heidegger nel fatto che essa non mira a realizzare alcuna dottrina e non pone alcuna legge.

C'è un passato, un "già stato", un fondo comune da rammemorare e condurre alla memoria. Per questo la poesia del poeta implora, nella sua profonda intimità, il sacrificio dell'ascolto: «Ascoltando ripetutamente, diventiamo più capaci di prestare ascolto. Ma anche più attenti alla maniera in cui vuol essere detto ciò che dice il poeta»¹⁹.

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ *Ivi*, p. 220.

¹⁹ M. Heidegger, *Prefazione alla lettura di poesie di Hölderlin*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 238

Per Heidegger, il poeta esprime in versi l'angosciante "miseria" e l'incapacità da parte del linguaggio metafisico di avvicinarsi agli dèi, i quali, sì, hanno abbandonato la terra, ma chiedono ancora di essere ascoltati. Il pensiero metafisico, assai metodico e rigoroso, è incapace di volgersi (riferirsi) indietro e *saltare via* verso un'altra rotta o un altro linguaggio. La poesia di Hölderlin indica invece questa esigenza, *aprendosi* al sacro e anelando la fusione col divino (*göttlich*), istituendo una singolare religiosità o spiritualità della natura che, seppur in diverse fasi evolutive e in modo del tutto eccezionale, ha nella figura di Cristo un asse irrinunciabile²⁰. Nella poesia *Der Einzige*, Hölderlin parla difatti di Cristo come dell'ultimo dio²¹. Qui la figura di Cristo, nella sua originalità, acquisisce un ruolo assai importante. Il Cristo di cui parla Hölderlin non va confuso con quello della tradizione cristiana, ma è una creatura semi-divina o simil-divina che è contemporaneamente dio e semidio, e che per questo, specie nella terza stesura, viene collocato accanto a Eracle e Dioniso, formando così uno splendente accordo mitico: lo "splendido trifoglio". Egli è, come i due eroi della mitologia classica, il frutto dell'unione di una divinità e di una donna mortale, ma, differentemente dai figli di Zeus, Cristo presenta il tratto dell'unicità poiché si dà agli uomini come l'incarnazione della divinità, il dio fatto carne. Cristo non si offre dunque come *Gewand*, un indumento o un mascheramento del dio: egli è giustappunto il dio incarnato, il dio in persona "che è vivo tra gli uomini" (*das lebet unter den Menschen*). È il dio che si è presentato all'uomo per poi abbandonarlo con la promessa di ritornare. Se Eracle e Dioniso rappresentano in un certo modo l'inizio, Cristo viene inteso da Hölderlin come la fine, il compimento, l'ultimo della stirpe degli dèi, il "gioiello della casa" (*Hauses Kleinod*) che possiede adesso i tratti dell'assenza, della più angosciante mancanza²²: è il dio assente che deve ritornare.

²⁰ Sottolinea al riguardo Brencio: «Seguendo l'intuizione di Guardini, il rapporto di Hölderlin con il cristianesimo conosce tre fasi articolate in un iniziale periodo di religiosità giovanile, a cui segue la crisi per poi tornare ad appropriarsi della figura del Cristo (F. Brencio, *Scritti su Heidegger*, Aracne, Roma 2015, p. 116). Per approfondimenti si veda R. Guardini, *Hölderlin. Immagine del mondo e religiosità*, trad. it. di K.P. Tieck, Morcelliana, Brescia 1995.

²¹ È bene evidenziare che esistono tre diverse stesure della poesia stilate in periodi diversi da Hölderlin. Cfr. a questo proposito E. Mandruzzato (a cura di), *Note*, in F. Hölderlin, *Le liriche*, cit., pp. 964-965.

²² È specialmente nella terza stesura di *Der Einzige* che Hölderlin parla di Cristo come del termine ultimo, la fine. Per questo motivo, Cristo differisce essenzialmente dai due fratelli Eracle e Dioniso. Al riguardo, si prendano in considerazione i seguenti versi della terza stesura: «Non son così gli altri

La stessa opera poetica di Hölderlin può essere intesa come una *ποίησις* dell'assenza in cui lampeggia in tutta la sua tragicità questa assoluta condizione di mancanza: «*warum bliebest / Du aus? Und jetzt ist voll / Von Trauern meine Seele*»²³.

Nel suo canto, Hölderlin commemora l'abbandono degli dèi, la lacerante scissione che ha separato gli dèi dagli uomini, lasciando questi ultimi nella profonda nullità dell'esistenza. In questo canto dall'accento talora nostalgico, Heidegger individua le tracce di un pensiero rammemorante. Gli inni di Hölderlin esaltano proprio la statura dello *Andenken* (il "memorare" o "rammemorare") che, nella prospettiva del filosofo, è concepibile come l'autentico pensare (*Denken*) che *arrettra* e si rivolge verso (*an*) l'essere. Gli inni cantano la partenza degli dèi dalla terra, un distacco che si fa espressione di una miseria: la miseria della mancanza. L'assenza degli dèi è però al contempo vicinanza e illuminazione per gli uomini: è esigenza di essere rammemorati. Cantare l'abbandono degli dèi vuole dire in effetti poetare finanche il loro ricordo; nel canto, gli dèi fuggiti vengono così ricordati.

L'opera hölderliniana *parla* mediante i versi che dona, penetra esplorando (*durchwest*), scava in maniera archeologica alla ricerca di un contatto, mostrando tutta l'inefficacia e l'impotenza di un linguaggio comune e ricorrente. La difficoltà della poesia di Hölderlin è anche e soprattutto una difficoltà linguistica. Riferendosi allo *Schritt zurück* come alla «dinamica stessa del pensiero»²⁴ che prende le distanze (*arrettra*) dalla metafisica e dal pensiero rappresentativo, Heidegger afferma in *Identität und Differenz* quanto segue: «La difficoltà sta nel linguaggio. Le nostre lingue occidentali sono, ciascuna in modo diverso, lingue del pensiero metafisico»²⁵.

L'opera del poeta deve superare anzitutto una difficoltà linguistica per potere incidere ed essere fino in fondo ascoltata e recepita. Essa *parla* diversamente; il suo

eroi. / Ma un contrasto mi tenta, / che loro come figli di Dio non possano / non avere in sé segni. Il Tonante / anche d'altro ha voluto avere cura. / Cristo dà in sorte se stesso. / Eracle è come i Principi. Dioniso / è spirito di tutti. Ma Cristo / è il termine. Certo è anche d'altra natura. / Ma compie ciò che ancora / nella presenza delle potenze celesti / mancò negli altri» (F. Hölderlin, *L'Unico*, in *Le liriche*, cit., p. 965).

²³ «Perché rimanesti in disparte? / e ora l'anima mia / è colma di tristezza» (F. Hölderlin, *L'Unico*, in *Le liriche*, cit., p. 645).

²⁴ M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., p. 63.

²⁵ Ivi, p. 97.

parlare non si esaurisce nell'immediato, ma risuona a lungo nello spazio e nel tempo: «Quanto lungo? chiediamo noi. Tanto lungo da spingersi anche oltre la nostra età presente, l'età senza dèi»²⁶. La parola di Hölderlin ha in sé l'ambizioso proposito di «evocare “il grande destino”»²⁷, inducendo a compiere il repentino salto in direzione di “ciò che salva”. La sua parola giace e incalza nella storia, spingendosi molto avanti in “attesa” (*wartend*) di una appropriata corrispondenza.

Che cosa dice la poesia di Hölderlin? La sua parola è: il sacro. Questa parola dice della fuga degli dèi. Dice che gli dèi fuggiti ci risparmiano. Fino a quando siamo pensosi, e capaci, di abitare nella loro vicinanza. Il luogo della vicinanza è ciò che è proprio e peculiare della patria. È perciò necessario preparare il soggiorno di questa vicinanza. Così compiamo il primo passo sulla via che ci conduce là dove corrisponderemo in modo conveniente (*schicklich*) a quel destino (*Schicksal*) che è la poesia di Hölderlin²⁸.

Corrispondendo alla parola poetica di Hölderlin, Heidegger mette in pratica un nuovo pensiero, antimetafisico, per mezzo del quale egli accede alla questione dell'essere, prendendo in considerazione un linguaggio che nella sua radice ontologica viene ad essere concepito come “apertura originaria” e “evento”. Questo linguaggio è esso stesso «il dominio dell'opera della poesia»²⁹.

Nell'interpretazione heideggeriana dell'opera di Hölderlin è possibile incrociare aspetti decisivi del pensiero del filosofo. È forte l'idea di un significato originario che attrae l'uomo verso sé, richiamandolo affinché non venga rimosso o dimenticato. Heidegger attinge da Hölderlin la visione di un pensiero che si distende alla memoria (e dunque alla custodia) di qualcosa che non è più evidente, ma che lascia perennemente tracce (cenni) di sé. Hölderlin, nella profondità dei suoi versi, ha percepito secondo Heidegger tutta la tragicità della *Seinsvergessenheit* che la metafisica occidentale, col suo modo di pensare ed operare, ha contribuito ad affermare. Nella poesia hölderliniana, Heidegger riscopre l'emergere di un altro

²⁶ M. Heidegger, *La poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 221.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ M. Heidegger, *Prefazione alla lettura di poesie di Hölderlin*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 237.

²⁹ M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 52.

pensiero che disconosce il linguaggio della metafisica e che si espone verso un significato principale. Così, l'incontro intellettuale con Hölderlin permette al filosofo di ridefinire e riconsiderare il suo pensiero a partire da un "impensato" (*Ungedacht*) che va continuamente trasmesso e rammemorato.

1.1 Il primo corso su Hölderlin. Una riflessione su due lettere del poeta

Nella lettera indirizzata a Blochmann, Heidegger fornisce delle indicazioni degne di nota. Egli fa riferimento a due missive scritte da Hölderlin, con le quali ha aperto e chiuso il suo corso di lezioni friburghese del semestre invernale 1934-35 dal titolo *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*³⁰. È a partire da

³⁰ È un corso di lezioni di due ore alla settimana tenuto presso l'Università di Friburgo. Cfr. M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin. «Germania» e «Il reno»* (op. cit.). Si tratta di un corso che negli ultimi decenni è tornato alla ribalta nell'opinione pubblica internazionale, anche per via della pubblicazione del testo dello studioso francese Emmanuel Faye dal titolo *Heidegger, l'introduzione del nazismo nella filosofia*, Albin Michel, Paris 2005 (ed. it. a cura di L. Profeti, *Heidegger, l'introduzione del nazismo nella filosofia*, L'Asino d'oro, Roma 2012). L'intenzione del saggio, tutt'altro che nascosta, è quella di dimostrare la presenza delle radici del pensiero nazista (e razzista) alla base stessa dell'opera di Heidegger. Pertanto, secondo questo punto di vista, la nozione heideggeriana di "politico" – nozione che decisamente emerge fin dagli inizi degli anni Trenta – sarebbe direttamente legata, e dunque inseparabile, all'ideologia del partito nazionalsocialista. In particolare, Faye definisce il corso del semestre invernale 1934-35 «forse il più radicalmente nazista di tutti» (E. Faye, *Heidegger, l'introduzione del nazismo nella filosofia*, cit., p. 157), soffermandosi su certe idee ed immagini riprese nelle sue lezioni dallo stesso Heidegger. Del testo di Faye tanto si è discusso, all'estero come in Italia. Esso appare perlopiù ricco di forzature e interpretazioni arbitrarie. In questa direzione, tra i lavori impegnati a fare vedere la manomissione degli scritti heideggeriani compiuta da Faye si rimanda ad esempio a T. Sheehan, *Emmanuel Faye. The Introduction of Fraud into Philosophy?*, in "Philosophy today", Vol. 59, No. 3, 2015, pp. 367-400. Ancora, nell'articolo del 2012 comparso su «TuttoLibri», l'insero del quotidiano «La Stampa» dedicato alla lettura, Vattimo recensisce negativamente il volume di Faye. Egli scrive quanto segue: «[...] Tutto il discorso di Faye ruota intorno al tema del razzismo, non solo della distruzione del popolo ebraico ma anche della eliminazione nazista dei popoli considerati inferiori. Diciamo che la filosofia di Heidegger, in quanto ispirata al nazismo, è qui oggetto di una sorta di processo di Norimberga, in cui la si giudica in nome della stessa umanità riconoscendola, o cercando di mostrarla, come disumana e dunque impraticabile da chiunque voglia restare fedele alla propria natura. [...] Il punto è che l'hitlerismo di Heidegger – innegabile dopo il 1933 e mai fatto oggetto da lui di un vero e proprio ripudio, di un atto di pubblico pentimento – non dà luogo a una filosofia razzista, tanto che i molti interpreti che hanno letto e utilizzato Heidegger anche "da sinistra", non lo hanno mai rilevato. Quel che Faye mette senz'altro sul conto del razzismo è l'antiumanismo di Heidegger, che ha ben altro spessore teorico, giacché si identifica con la sua critica – discutibile ma non certo da rigettare come "inumana" – della civiltà occidentale che ha dato luogo, fino al momento attuale, a un mondo dove progresso tecnologico, sfruttamento, dominio di classe, progressivo esaurimento delle risorse del pianeta appaiono indistricabilmente connessi [...]. E quanto all'atteggiamento di Heidegger nel dopoguerra, quando ci si sarebbe aspettati da lui una pubblica "conversione" ai valori "umani" dell'Occidente vincitore – ai quali Faye si ispira senza alcuna incertezza critica – non crediamo che sia riconducibile, come lui pensa, alla volontà di nascondere

questi anni che Heidegger comincia a dialogare assiduamente con l'opera poetica di Hölderlin, mettendo in gioco, nel confronto diretto con il poeta, i temi fondanti del suo pensiero. Hölderlin diviene così un punto di riferimento inevitabile per discutere sulla natura della poesia e per riconsiderare il significato del pensiero alla luce di una presa di distanza dal complesso apparato forgiato dalla metafisica. Da questo punto di vista, non è affatto casuale che Heidegger si riferisca alle due missive sopra citate. In esse, infatti, emerge tutta la straordinarietà e l'ineguagliabilità della lirica hölderliniana, tutta la sua cifra.

Il corso del 1934-35 costituisce, dunque, il documento inaugurale del colloquio, da lì in avanti senza fine, con Hölderlin. L'ascolto della parola del poeta consente a Heidegger di reagire alle pressioni degli avvenimenti storici del tempo. Hölderlin, il visionario travolto dalla follia, diventa un lucido riferimento grazie al quale, nella ricchezza di pensieri profondi, comprendere la problematicità dell'esistente e rileggere la storia dell'epoca. Nel tempo del rigore scientifico e tecnico, in cui sono richieste sempre e costantemente efficienza e produzione, Heidegger si raccoglie attorno alla lirica hölderliniana, la cui analisi e comprensione gli offre la straordinaria opportunità di spingersi fin dentro quelle idee non del tutto esplorate che determinano e condizionano la natura di un determinato popolo o di una comunità: eredità, compito, missione storica, identità nazionale. La poesia di Hölderlin appare al filosofo come un dono da rammentare, un seme che riluce e germoglia facendosi conforto e antidoto contro l'inaridimento del pensiero. Nella

le vergogne del suo nazismo passato, per il quale del resto subì un processo di epurazione che gli costò il divieto di insegnare. È più ragionevole ritenere che Heidegger non pensò mai di potersi mettere dal punto di vista della verità assoluta: né quando scelse Hitler, né dopo, come avrebbe dovuto fare un filosofo disciplinatamente "democratico" e atlantico» (G. Vattimo, *Faye, Heidegger non era razzista. L'intento non riuscito di dimostrare che tutta la sua filosofia non è che la trascrizione del nazismo*, in "La Stampa", 2 giugno 2012). A tutto ciò fa da controaltare quanto scritto da Ferraris: «[...] Gianni Vattimo, recensendo il libro di Faye, sostiene che Heidegger era nazista ma non razzista. Vien quantomeno da chiedersi: ammesso e non concesso che si possa dare il caso di un nazista non razzista, non è già abbastanza grave essere stati nazisti e continuare a esserlo, come riconosce Vattimo quando con approvazione osserva che Heidegger non ha voluto essere un filosofo "democratico" (tra virgolette, e ci si chiede perché) e "disciplinatamente atlantico"? A occhio si direbbe che è grave, molto grave. A meno che non ci si ponga sulla stessa lunghezza d'onda di un volume citato da Faye, *Revolutionary Saints. Heidegger, Noational Socialism and Antinomian Politics di Christopher Rickey* (Pennsylvania, UP 2002), in cui legge: "Per quanto scioccante possa essere questa suggestione per la nostra sensibilità morale, la nostra integrità intellettuale ci obbliga a domandarci se il nazionalsocialismo non rappresenti la risposta autentica alla questione di come dovremmo vivere"» (M. Ferraris, *Nessuna svolta per Heidegger. Un saggio eloquente sfata il mito che ha nutrito le favole postmoderne: «Heidegger, l'introduzione al nazismo nella filosofia» di Emmanuel Faye*, in "il manifesto", 8 luglio 2012).

fatica e nell'opera del poeta, Heidegger trova pace e scorge tutto l'incanto di un "destino" che si dà all'umanità e che schiude gli orizzonti storici entro i quali abita l'uomo, annunciando da sé l'alba di un nuovo domani. È questo il mandato, il destino, del poeta: cantare la storia, *fare storia*. Il suo è un «lucido sapere del "folle"»³¹ in grado di vedere oltre gli avvenimenti del presente e di cantare, serbandola in sé e difendendola, la storia che raccorda congiuntamente la stirpe umana.

A muovere le lezioni del 1934-35 è uno scopo primario che consiste nel "questionare a fondo" (*hindurchfragen*) il poetare di Hölderlin in modo da accedervi, senza immediate presunzioni, nella maniera più credibile possibile:

In questo proposito non aiuta né un acume frettoloso né un'erudizione accumulata ciecamente, neanche il bollore artificioso della presunzione di archisentimenti, e nemmeno locuzioni ampollose, bensì soltanto questa *serietà limpida* che alla lunga tiene testa alla grandezza del compito³².

Gradualmente, lezione dopo lezione, si giunge all'ascolto dell'opera hölderliniana «a partire dal tesoro magnifico delle sue lettere»³³. Il tutto risulta essere scandito e attraversato da un monito incalzante pronunciato chiaramente dal filosofo nel suo discorso introduttivo:

Non si vuole offrire qualcosa di maneggevole e praticabile per i bisogni giornalieri, e con ciò giungere addirittura a raccomandare il corso di lezioni, cosicché potrebbe nascere l'opinione dannosa per cui vorremmo procurare a Hölderlin un'attualità a buon mercato. Non vogliamo rendere Hölderlin conforme al nostro tempo, bensì al contrario: vogliamo portare noi e i venienti sotto la misura del dettatore [*Dichter*]³⁴.

³¹ M. Heidegger, *Il linguaggio nella poesia* (tit. or. *Die Sprache im Gedicht*), in *In cammino verso il Linguaggio*, cit., p. 79.

³² M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin. «Germania» e «Il Reno»*, cit., p. 221.

³³ Ivi, p. 7.

³⁴ Ivi, p. 4 (parentesi mia). La precisazione di Heidegger appare tanto più eloquente là dove si consideri che Hölderlin era forse il poeta più citato dalla propaganda nazista.

È martedì 6 novembre 1934. Heidegger, dimessosi da qualche mese dalla carica di rettore della Albert-Ludwigs-Universität di Friburgo³⁵, dà avvio al nuovo corso dedicato agli inni *Germanien* e *Der Rhein* composti da Hölderlin nel 1801, prima della drammatica demenza che lo colpirà irreparabilmente a soli 35 anni. Dopo una breve annotazione preliminare inerente la modalità d'inizio del corso delle lezioni

³⁵ Il 21 aprile del 1933 Heidegger viene eletto rettore quasi all'unanimità con 52 voti a favore. In una nota al volume che raccoglie i discorsi tenuti dal padre nel periodo del rettorato, il figlio Hermann Heidegger sostiene che a prendere parte alle votazioni furono soltanto 56 degli 80 professori titolati a esprimere il loro voto (per la cronaca, i titolati erano in totale 93, ma 13 docenti furono esclusi dalle votazioni in quanto ebrei). Dei 56 presenti, tre si astennero e uno votò Wilhelm von Möllendorff, il rettore deposto qualche giorno prima. Cfr. M. Heidegger, *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita. 1910-1976* (tit. or. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. 1910-1976*, GA 16), ed. it. a cura di N. Curcio, Genova 2005, p. 357. Per una riflessione più ampia cfr. anche R. Safranski, *Heidegger e il suo tempo* (tit. or. *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*), trad. it. di N. Curcio, TEA, Milano 2001.

Nell'intervista a «Der Spiegel» del 1966, Heidegger chiarisce i motivi delle scelte che lo hanno portato ad abbandonare il rettorato (rassegna le dimissioni il 14 aprile del 1934, accolte dall'università il 27 dello stesso mese):

«Nell'intento di superare l'organizzazione tecnica dell'Università, ossia di rinnovare le Facoltà dal loro interno a partire dai loro compiti obiettivi, avevo proposto, per il semestre invernale 1933-34, di nominare decani nelle singole Facoltà colleghi più giovani che, soprattutto, si distinguessero nel loro campo scientifico e ciò, appunto, senza tenere conto della loro posizione riguardo al partito. Così divennero decani per la Facoltà di giurisprudenza il prof. Erik Wolf, per la Facoltà di filosofia il prof. Schadewaldt, per la Facoltà di scienze naturali il prof. Soergel, per la Facoltà di medicina il prof. Von Möllendorff, l'ex rettore deposto la primavera precedente. Ma già intorno al Natale 1933 mi fu chiaro che il rinnovamento dell'Università che avevo in mente non mi sarebbe stato possibile né contro le resistenze che esistevano all'interno del corpo accademico, né contro il partito. Per esempio, i colleghi se la presero a male perché io avevo coinvolto gli studenti nella responsabilità di amministrare l'Università – esattamente come oggi accade. Un giorno venni chiamato a Karlsruhe dove il Ministro, tramite il suo consiglio ministeriale – e alla presenza del capo-distretto studentesco –, pretese che io sostituissi i decani delle Facoltà di giurisprudenza e di medicina con altri colleghi che erano graditi al partito. Io respinsi quella pretesa e dichiarai le mie dimissioni dal rettorato qualora il Ministro avesse insistito nella sua richiesta. E così fu. Ciò accadeva nel febbraio 1934: dopo dieci mesi di servizio io recedevo dall'ufficio mentre i rettori, in quell'epoca, restavano in carica due o più anni. Mentre la stampa interna ed estera aveva commentato nei modi più svariati la mia assunzione del rettorato, tacque del tutto al momento delle mie dimissioni» (M. Heidegger, *Ormai solo un dio ci può salvare*, cit., pp. 133-135). Tuttavia, le ricerche d'archivio di Hugo Ott sembrano mostrare che tra i principali motivi delle dimissioni ci siano delle incomprensioni con il partito nazionalsocialista legate soprattutto alla pretesa da parte di Heidegger di avere un ruolo di spicco nella politica culturale del partito (cfr. H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Campus, Frankfurt a.M.–New York 1988). Da questo punto di vista, si possono spiegare gli attacchi che Heidegger subì ad opera della propaganda nazionalsocialista proprio a partire dal 1934. Al riguardo, si osservino le seguenti righe contenute nella rivista «Volk im Werden» diretta dal pedagogista Ernst Krieck, uno dei principali teorici del nazionalsocialismo: «Il tono fondamentale della visione del mondo sottesa all'insegnamento di Heidegger è determinato dai concetti di cura e di angoscia, ed entrambi guardano al nulla. Il senso di questa filosofia è un ateismo esplicito e un nichilismo metafisico al pari di quello sostenuto specialmente da autori ebrei, dunque un fermento di decomposizione e di dissoluzione del popolo tedesco. In *Essere e tempo* Heidegger filosofeggia in modo consapevole e intenzionale circa la “quotidianità”, ma non vi si trova niente, invece, in merito al popolo e allo Stato, alla razza e a tutti i valori della nostra immagine nazionalsocialista del mondo» («Volk im Werden», II, 1934, pp. 247-249). La delicata questione è discussa e riportata da F. Volpi, *Vita e opere*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, cit., pp. 35-37.

e il suo procedere³⁶, Heidegger si sofferma su un passo della lettera che il poeta scrive al fratello Karl il giorno di capodanno del 1799:

Si è già detto così tanto sull'influenza delle belle arti sulla formazione dell'uomo, ma ne è sempre venuto fuori come se nessuno lo prendesse sul serio, e ciò era naturale, infatti essi non pensavano a ciò che l'arte, e in particolare la poesia, è secondo la sua natura. Ci si atteneva semplicemente alla sua facciata esteriore e priva di pretese, che di certo è indissociabile dalla sua essenza, ma che nondimeno non costituisce il suo intero carattere; la si prendeva per un gioco, poiché essa appare nella modesta figura del gioco, e così non poteva anche ragionevolmente risultare da essa altro effetto che quello del gioco, vale a dire della distrazione, quasi proprio il contrario dell'effetto che essa ha dov'è sottomano nella sua vera natura. Non appena è così l'uomo si raccoglie infatti presso di essa ed essa gli dà quiete, non una quiete vuota, ma una quiete vivente nella quale tutte le forze sono frementi, e non vengono riconosciute come attive soltanto in virtù della loro armonia intima. Essa avvicina gli uomini e li porta a essere insieme, non come il gioco, nel quale essi sono unificati soltanto perché ciascuno dimentica sé e di nessuno viene in primo piano la peculiarità vivente³⁷.

Le frasi scritte da Hölderlin sono alimentate da una *vis polemica* nei confronti di chi concepisce le belle arti, tra tutte la poesia, come qualcosa di poco serio o di “innocente” (*unschuldig*) e paragonabile ad un “gioco” (*Spiel*). A partire da questa interpretazione comune si afferma l'idea di arte quale naturale “distrazione”³⁸. In base a ciò, la poesia, in generale pensata come ciò che si oppone alla categoria del

³⁶ «Il lavoro che tentiamo richiede di venire iniziato e determinato dallo stesso Hölderlin [...]. Dapprima alcune brevi annotazioni, e cioè su tre cose: a) sulla modalità d'inizio del corso di lezioni; b) sul nostro modo di avanzare in generale; c) sul nostro procedere in particolare» (M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin. «Germania» e «Il reno»*, cit., p. 3).

³⁷ Il passo della lettera è contenuto in M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin. «Germania» e «Il reno»*, cit., pp. 7-8. Per la versione in tedesco cfr. F. Hölderlin, *Sämtliche Werke. Große Stuttgarter Ausgabe*, 8 Bde, hrsg. von F. Beißner - A. Beck - U. Oelmann, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1943-1985, (da ora in avanti *StA*) VI, S. 302-307. Per una contestualizzazione e interpretazione della lettera cfr. E. Polledri, *L'utilità della poesia: la lettera di Hölderlin al fratello Karl del 1 gennaio 1799. Una proposta di lettura*, in “*Studia theodisca Hölderliniana I*”, 2014, pp. 85-108.

³⁸ Il termine utilizzato da Hölderlin è *Zerstreuung*, traducibile con “distrazione”. Qui il poeta si fa critico soprattutto nei confronti di Friedrich Schiller, secondo cui la fondamentale mansione della dimensione artistica è quella di riuscire a procurare nell'animo umano una “distrazione” o un “lieto svago” (*fröhliche Zerstreuung*), in modo da porsi come sereno intrattenimento. Essa, di conseguenza, ha per Schiller un ruolo prettamente educativo che specificamente consiste nell'educare la sfera sentimentale dell'uomo. Su questo punto cfr. F. Schiller, *L'educazione estetica dell'uomo* (tit. or. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*), ed. it. a cura di G. Boffi, Bompiani, Milano 2007; Id., *Sulla poesia ingenua e sentimentale* (tit. or. *Über naive und sentimentalische Dichtung*), ed. it. a cura di E. Franzini, SE, Milano 2005.

serio, risulterebbe semplicemente essere il gioco che, in un tempo piuttosto limitato, consente agli uomini di lasciarsi alle spalle tutti i problemi e tutte le più grandi e concrete preoccupazioni della quotidianità. Detta interpretazione appare, però, agli occhi di Hölderlin, dettata dal fatto che non ci si spinge mai, in fondo, alla comprensione della natura dell'arte in generale, e della poesia in particolare. Concependo, infatti, l'arte come ornamento estetico che accompagna l'uomo nei momenti in cui egli si distacca e prende fiato dalla *routine* ordinaria, rimane decisamente nascosto ciò che ne costituisce il suo intero carattere, la sua natura o essenza.

Nel passo letto ai suoi alunni, Heidegger si interroga e pone la questione circa la vera natura della poesia per Hölderlin: «non è un gioco, l'atteggiamento verso di essa non è la distensione giocosa che rende dimentichi di se stessi, bensì il risveglio e il cotrascinamento dell'essenziare più proprio del singolo, attraverso cui egli retrogiunge al fondamento del suo esserci»³⁹. La poesia non è dunque un gioco nel quale l'uomo si dimentica per un attimo di sé; è, anzi, ciò attraverso cui l'uomo recupera, in qualche modo, un legame dimenticato. Così, all'inizio della sua *Vorlesung*, Heidegger rende manifesto, prendendo in riferimento il passo hölderliniano, il senso più autentico del *Dichten*⁴⁰. Esso è il "risveglio" (*Erweckung*) più proprio del singolo e il "cotrascinamento" (*Zusammenriß*) che rinvia e trascina verso (*hinreißt*) il fondamento dell'uomo. Così, lungi dall'essere un gioco poco serio e innocente, la poesia è fundamentalmente compresa come ciò che rende possibile questa *Erweckung* poiché, per mezzo di essa, l'uomo

³⁹ M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin. «Germania» e «Il reno»*, cit., p. 8.

⁴⁰ I sostantivi *Gedicht* e *Dichtung*, entrambi traducibili con "poesia" e derivanti dal verbo *dichten* – che possiamo rendere con "poetare" o con "dettare" –, sono utilizzati da Heidegger per indicare il "poetico" nella sua essenza. Questi sostantivi sono contrapposti a *Poesie* e *poetisch*, con i quali il filosofo intende riferirsi alla singola poesia concepita come "sensazione estetica" (*aesthetische Empfindung*) o mero ornamento. Ragion per cui, *Dichten* e i suoi derivati non vanno affatto compresi in un senso eminentemente estetico, se con "estetico" si intende ciò che riguarda la sfera puramente sentimentale dell'uomo. La distinzione tra *Poesie* e *Dichtung* appare esplicitamente anche in M. Heidegger, *Nietzsches Metaphysik*, GA 50, hrsg. von P. Jaeger, 1990, pp. 136-138.

Il verbo *dichten* è tradotto in italiano con "dettare" da Demarta, curatore del volume *Gli inni di Hölderlin. «Germania» e «Il reno»* (op. cit.). La traduzione si basa su alcune considerazioni dello stesso Heidegger che, richiamandosi alla provenienza del tedesco *dichten*, riprende il latino *dictare* quale forma rafforzativa di *dicere*. *Dichten* risulterebbe allora il *dictare* (dettare) come forma del dire che rende manifesto e indirizza qualcosa (cfr. M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin. «Germania» e «Il reno»*, cit., pp. 33-36). Secondo questa logica, la voce *Dichtung* è pensata come ciò che indica l'essenza del dettare che, in quanto tale, precede ogni "poesia" (*Poesie*) e viene perciò tradotta da Demarta con "dettatura".

“retrogiunge” (*zurückreicht*) verso la propria origine, cioè raggiunge l’origine sottaciuta – ed è proprio il poeta «che ci conduce all’origine o che la indica»⁴¹.

Dopo avere analizzato i due inni, svelando in essi le parole fondamentali scritte e pensate dal poeta, e dopo avere meditato «sul passaggio dal dettato [*Gedicht*] *Germania* al dettato *Il Reno*»⁴² e sulla loro connessione, il corso heideggeriano, così come ha avuto inizio, si chiude con un’altra lettera di Hölderlin, quest’ultima scritta da Nürtingen il 4 dicembre del 1801 e rivolta all’amico Böhlendorff – nello stesso anno il poeta compone i due inni citati. Il lungo passo della lettera recita:

Noi non apprendiamo niente più difficilmente che a usare liberamente il nazionale. E come io credo, per noi è proprio la chiarezza dell’esposizione così naturale, come per i Greci lo è il fuoco del cielo. Proprio a causa di ciò questi ultimi saranno da *oltrepassare* più nella bella passione che in quella presenza di spirito omerica e in quel dono nell’esposizione. Ciò suona paradossale. Ma io lo affermo ancora una volta, e lo rimetto al Tuo esame e al Tuo uso, l’autenticamente nazionale diverrà sempre più il privilegio minore nel progresso della formazione. A causa di ciò i Greci sono meno maestri del *pathos* sacro, ossia perché quest’ultimo era innato in loro, al contrario sono privilegiati nel dono dell’esposizione, a partire da Omero, poiché quest’uomo straordinario era abbastanza colmo d’anima per fare bottino della *sobrietà giunonica* occidentale per il suo regno di Apollo, e così per appropriarsi veramente dell’estraneo. Da noi è l’inverso. A causa di ciò è anche così pericoloso astrarre per sé le regole artistiche unicamente e solo dall’eccellenza greca. Io ho lavorato a lungo su questo e ora so che al di fuori di ciò che per i Greci e per noi dev’essere il supremo, ossia il rapporto tra il vivente e il destino, non ci è ben consentito di avere qualcosa di *uguale* a loro. Ma ciò che è proprio dev’essere imparato altrettanto bene di ciò che è estraneo. A causa di ciò i Greci sono per noi indispensabili. Soltanto che non riusciremo a seguirli proprio in ciò che ci è proprio, il nazionale, poiché, come detto, l’uso *libero* di ciò che è *proprio* è quanto di più difficile⁴³.

⁴¹ M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin. «Germania» e «Il Reno»*, cit., p. 4.

⁴² Ivi, p. 154 (parentesi mia).

⁴³ Il passo è presente in M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin. «Germania» e «Il Reno»*, cit., pp. 307-308. Per la versione della lettera in tedesco cfr. *StA* VI: 426. Per un’accurata riflessione inerente il testo e il contesto in cui Hölderlin, nel dicembre del 1801, redige la prima missiva a Böhlendorff cfr. M. Castellari, «*Es klingt paradox*». Hölderlin, Böhlendorff e il teatro moderno, in “*Studia theodisca Hölderliniana II*”, 2016, pp. 119-144. Per un’ulteriore comprensione della lettera in questione cfr. E. Mandruzzato, *Introduzione*, in F. Hölderlin, *Le liriche*, cit., pp. 71 ss.

La lettera recupera temi e concetti estremamente importanti, specie se si prende in considerazione il periodo storico in cui Heidegger tiene il suo corso. In essa, egli scorge le tracce attraverso le quali discutere sul destino e sulla missione del popolo tedesco nell'ineludibile opposizione sancita da Hölderlin tra "il *pathos* sacro" (*das heilige Pathos*) dei Greci e "la sobrietà giunonica" (*die Junonische Nüchternheit*) occidentale, descritta poi da Nietzsche sotto il titolo di "dionisiaco" e "apollineo"⁴⁴.

Per spiegare il contenuto della lettera⁴⁵, Heidegger fa notare dapprima che si sta parlando «dell'esserci greco nella sua opposizione essenziale all'esserci dei Tedeschi»⁴⁶. Questa opposizione è colta dallo sguardo essenziale di Hölderlin poiché egli, in quanto poeta, fa esperienza dell'essere nella sua integralità: il poeta «ha l'occhio per questi riferimenti essenziali poiché esperisce l'essere nel suo intero»⁴⁷. Centrale è l'idea di una naturale opposizione fra antichi e moderni, ovvero fra i Greci e i Tedeschi, alla quale Hölderlin aveva a suo tempo dedicato il romanzo *Hyperion*: essi presentano una opposta configurazione delle loro caratteristiche innate e reciprocamente estranee. Da ciò risulta che ciò che è "proprio" (*eigen*) per i Greci – il "fuoco del cielo", il "*pathos* sacro" – è "estraneo" (*fremd*) per i Tedeschi e, viceversa, secondo uno schema a forma di chiasma, ciò che è estraneo per i primi – la "sobrietà giunonica", vale a dire «il potere cogliere, l'apprestare e pianificare i domini e il quadro, l'ordine fino ad organizzare»⁴⁸ – è proprio per i secondi.

⁴⁴ «Ciò che qui Hölderlin vede in quanto essenziale dell'esserci destinazionale, l'intimità contrastante tra il dato in dote e il dato come compito, lo ha riscoperto Nietzsche sotto il titolo di dionisiaco e apollineo, ma non con la purezza e semplicità di Hölderlin; perché nel frattempo Nietzsche dovette attraversare tutto quel che di fatale che è indicato con i nomi di Schopenhauer, Darwin, Wagner, gli anni dei fondatori. Per tacere del tutto su ciò che di questo ha fatto l'interpretazione di Nietzsche che ne è seguita e quella odierna» (M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin. «Germania» e «Il reno»*, cit., p. 310).

⁴⁵ È bene precisare che all'interpretazione del passo della lettera Heidegger non dedica più di qualche considerazione: «Qui dobbiamo rinunciare a un'esplicitazione approfondente» (M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin. «Germania» e «Il reno»*, cit., p. 308). Heidegger ritorna sul contenuto della lettera nel suo corso di lezioni friburghese tenuto nel semestre invernale 1941-42, dedicato alla comprensione dell'inno *Andenken*, e nel successivo corso del semestre estivo 1942 dedicato all'inno *Der Ister*. Cfr. M. Heidegger, *L'inno Andenken di Hölderlin* (tit. or. *Hölderlins Hymne „Andenken“*, GA 52, hrsg. von C. Ochswadt, 1992), trad. it. di C. Sandrin - U. Ugazio, Mursia, Milano 1997; Id., *L'inno Der Ister di Hölderlin* (tit. or. *Hölderlins Hymne „Der Ister“*, GA 53, hrsg. von W. Biemel, 1993), trad. it. di C. Sandrin - U. Ugazio, Mursia, Milano 2013. Per l'interpretazione heideggeriana della sunnominata lettera di Hölderlin cfr. F. Fistetti (a cura di), *La Germania segreta di Heidegger*, Dedalo, Bari 2001, pp. 167-171.

⁴⁶ M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin. «Germania» e «Il reno»*, cit., p. 308.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ivi*, p. 309.

La tesi principale di Hölderlin messa in risalto da Heidegger è che tra modernità e classicità vige una frattura insanabile. Il presupposto da cui muove la lettera hölderliniana è che ogni popolo si riferisce a ciò che gli è estraneo e non a ciò che più gli è proprio. Ciascun popolo, dunque, tende ad emergere distanziandosi dalla propria natura, esponendosi verso un esterno, un “fuori”, in direzione di un’estraneità. Il che significa che ogni popolo raggiunge il proprio sviluppo positivo espropriandosi del proprio. L’esito di questo ragionamento è che le due culture, quella degli antichi e dei moderni, risultano non solo distanti cronologicamente ma, in un senso radicale, dissimili nella loro natura e nient’affatto sovrapponibili. Per questo motivo i moderni, nel loro processo di formazione, non possono in nessun caso imitare gli antichi e la loro arte, e così astrarre dalla loro eccellenza: «Il semplice imitare e volere rinnovare porta sempre e soltanto all’assolutizzazione abbigliata di una dipendenza non padroneggiata»⁴⁹. Questo, tuttavia, non implica un totale abbandono degli antichi da parte dei moderni. I Greci, piuttosto, appaiono pur sempre ai Tedeschi come imprescindibili o “indispensabili” (*unentbehrlich*). Essi manifestano la loro essenza attraverso un singolare processo intrecciante nelle cui trame si risolve la dialettica tra l’innato e l’estraneo, tra ciò che è proprio e ciò che non lo è. Si tratta di un cammino peculiare che viene ad essere concepito come «base di apprendimento per i moderni»⁵⁰, irrinunciabile punto di riferimento.

La lettera hölderliniana manifesta una tensione tra *eigen* e *fremd* che contrassegna un popolo determinato e nella quale è espressa per Heidegger non solo la necessità dell’espropriazione del proprio, ma anche l’esigenza di una riconquista dell’elemento proprio, di un ritorno a detto elemento⁵¹. Per cogliere la portata di questa argomentazione occorre considerare il fatto che la determinazione storica di un popolo consisterebbe più precisamente nella trasformazione di ciò che è in dote (che è in eredità) in compito, cioè nel tramutamento dell’innato “dato in dote” (*das*

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ M. Castellari, «*Es klingt paradox*». Hölderlin, Böhlendorff e il teatro moderno, cit., p. 137.

⁵¹ Una delle critiche di Esposito all’interpretazione heideggeriana della lettera di Hölderlin a Böhlendorff riguarda proprio il fatto che quest’interpretazione risulta troppo sbilanciata sul lato dell’appropriazione. Secondo Esposito, nel momento in cui Heidegger pone l’attenzione sull’urgenza di riconquistare ciò che è proprio del popolo «finisce per perdere l’elemento più innovativo, e letteralmente straniante, della poesia di Hölderlin – vale a dire l’esposizione a un “fuori” senza ritorno che percorre e sottende, come una vena profonda, la sua ispirazione» (R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l’Europa*, Einaudi, Torino 2016, p. 32).

Mitgegebene) in “dato come compito” (*das Aufgegebene*) «da relottare»⁵². Ciò che è in eredità è, nello specifico, l’elemento “nazionale” (*das Nationelle*). Questa eredità deve convertirsi in compito, in missione affinché possa crearsi quello spazio di gioco ovvero spazio d’azione (*Spielraum*) nel quale l’elemento nazionale si fa storia, diviene storico: «La determinazione destinazionale è sempre quella di tramutare il dato in dote, il “nazionale”, nel dato come compito: “l’uso libero del nazionale”, vale a dire la creazione dello spazio di gioco nel quale il nazionale può reeffettuarsi liberamente come destinazione»⁵³. L’elemento nazionale in sé, però, non è niente «o è soltanto qualcosa di sottomano»⁵⁴. Esso di per sé non è storia, ma, in quanto dote, eredità, è la condizione necessaria (benché non sufficiente) dell’affermazione di quello spazio storico contrassegnato dal libero uso (*der freie Gebrauch*) dell’elemento nazionale. «Quest’ultima cosa è però “quanto di più difficile”»⁵⁵. Heidegger allude qui al fatto che, per un popolo o comunità, non solo è già complicato appropriarsi pienamente dell’estraneo, ma è assai difficile lottare al fine di recuperare la sua più propria dimensione, cioè la sua caratteristica già naturale. L’impegno più difficile di un popolo consiste nello sforzarsi di perseguire volontariamente la propria natura. Questo sforzo decisivo rimane delicato e quanto di più faticoso. Esso si mantiene e ribolle solo nel conflitto. Da questo punto di vista, la storia dei popoli emerge ogni volta a partire da una tensione agonale che è πόλεμος. Questa lotta si prefigura come il processo storico in cui un’eredità passata è ricordata e ritrasmessa nel presente e nel futuro. Nel clangore della lotta, qui intesa come dialettica e tensione tra *eigen* e *fremd*, si svela di volta in volta un nuovo ordine, un luco storico in cui l’eredità è preservata e riconosciuta. La lotta continuamente apre ad una direzione storica: grazie ad essa un popolo «raggiunge il suo altissimo»⁵⁶.

Detto in altro modo, c’è in principio un’eredità, una tradizione che è donata ad un determinato popolo. Questa eredità è il dato in dote che è innato al popolo, che

⁵² M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin. «Germania» e «Il Reno»*, cit., p. 308 (corsivo mio). Il termine utilizzato da Heidegger, e tradotto da Demarta con “relottare”, è *erkämpfen*; esso indica il lottare continuamente e insistentemente.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ivi*, p. 309.

l'ha ereditato storicamente, e dunque non è da considerarsi come un merito in senso stretto. Si tratta di un dato che deve tuttavia essere coltivato, vale a dire continuamente trasmesso e custodito dal popolo affinché quest'ultimo si riconosca in esso. Il popolo è chiamato a portare alla memoria il dono che riceve per evitare di dimenticare un'origine tracciata. Il portare alla memoria consente di creare quello "spazio di azione" (*Spielraum*), il libero uso (*der freie Gebrauch*) dell'elemento nazionale, nel quale riconoscersi in quanto membri comunitari che condividono la stessa origine, lo stesso retaggio, lo stesso dono. Il popolo assume così su di sé il proprio destino, rammemorando e preservando l'eredità. Il futuro viene costruito a partire da un "esser stato", un'eredità che ha le fattezze del dono e che rende il popolo erede e responsabile dell'eredità medesima, custode della sua verità storica.

In conclusione, volendo trarre qualche considerazione dall'analisi fin qui condotta, ritengo sia possibile affermare che le due lettere di Hölderlin permettano a Heidegger di riflettere più approfonditamente sulla portata dell'attività artistica, che cessa di essere soltanto giocosa evasione estetica per mostrarsi invece quale "manifestazione veritativa dell'essere", slargo in cui l'essere stesso è salvato (recuperato). Nel colloquio con Hölderlin, Heidegger elabora un nuovo e più originale cammino di pensiero, lasciandosi alle spalle il fallimento di *Sein und Zeit* prima e del rettorato dopo⁵⁷. È una riflessione sulla storia nella quale, come si vedrà, viene ripensata (ricreata) la relazione tra essere e uomo attraverso un linguaggio innovativo e spiazzante⁵⁸: in un componimento musicale, in una nota poetica, in un

⁵⁷ A questi due fallimenti, si aggiunge parallelamente una profonda crisi religiosa. Una crisi che Heidegger, in una lettera del 1° luglio 1935, indirizzata a Karl Jaspers, definisce la "resa dei conti" con la "fede di provenienza", cioè il cattolicesimo (cfr. M. Heidegger/K. Jaspers, *Briefwechsel 1920-19636*, hrsg. von W. Biemel - H. Saner, Klostermann, Frankfurt a.M. 1990, S. 157). In questo periodo così delicato e tribolato, il dialogo con l'opera poetica di Hölderlin rappresenta dunque per Heidegger il tentativo di superare crisi e disfatte del passato per inserirsi su un nuovo orizzonte di riflessione che sia in grado di procedere sul "cammino della storia dell'essere". Su questo aspetto, si prenda in considerazione L. Amoroso, *Arte, poesia e linguaggio*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, cit., pp 217 ss.

⁵⁸ Lo stile profetico, l'atteggiamento dogmatico, l'esplicita mancanza di argomentatività, la concezione della filosofia come "puro mostrare" (e non dimostrare) sono per Palumbo gli elementi che contraddistinguono in maniera inequivocabile i corsi e i testi heideggeriani. Palumbo scorge nella proclamata intenzione di Heidegger di sviluppare un pensiero senza teorie, concetti o principi logici una sorta di necessaria contraddizione «dal momento che il suo pensiero fa uso di concetti, di teorie interpretative e segue ordinariamente le regole della logica, altrimenti nessuno avrebbe potuto comprenderlo e discuterlo!» (P. Palumbo, *Cura della finitezza e inibizione della teoria nella filosofia del novecento*, cit., p. 108). Al contrario, Vattimo rileva nello stile linguistico e riflessivo heideggeriano l'emergere di un pensiero finalmente non più concettuale e dimostrativo, rivolto essenzialmente all'esplorazione ermeneutica di parole fondamentali della tradizione filosofica

rilievo marmoreo, nella tela colorata, ogni volta in modo particolare l'essere è istituito, si fa storia, si compie la determinazione storica di un popolo, ogni volta insorge la dialettica tra l'innato e l'estraneo, il dato come dote e il dato come compito. È questo, in un senso radicale, il messaggio insito nella lettura heideggeriana del testo di Hölderlin che è possibile riassumere come segue: la poesia non è mero gioco, non è «fantasticheria romantica»⁵⁹, bensì è fondamento ontologico, ciò in cui si raccoglie un popolo storico, giacché nella messa in opera dell'arte poetica *sono in opera* e vengono poste le condizioni necessarie affinché sia custodita un'eredità e convertito, trasformato, rinnovato il dato in dote (l'eredità) in dato come compito:

L'ora della nostra destinazione [*Geschichte*] è scoccata. Per prima cosa dobbiamo assumere di nuovo il dato in dote in pura custodia, ma soltanto per concepire e recepire il dato come compito, vale a dire affinché noi lo *prequestioniamo* e lo questioniamo a fondo [...]. Questo sforzo dedicato alla dettatura [*Dichtung*] di Hölderlin è iniziato con la sua sentenza:

Dell'altissimo io voglio tacere. / Frutto proibito, come l'alloro, è però / Più di tutto la landa paterna. Che però assapora / Ciascuno da ultimo*.

Che questo sforzo si chiuda con la sentenza di Hölderlin:

«Noi non apprendiamo niente più difficilmente che a usare liberamente il nazionale»⁶⁰.

occidentale. Al riguardo, quella di Heidegger è, se mi si consente, una rivoluzione *poetica* in cui vengono criticati i concetti portanti della tradizione metafisica al fine di mettere in discussione un certo modo di conoscere e rappresentare il mondo. Il ricorso alla poesia e al linguaggio poetico vuole essere un modo per rompere definitivamente con le visioni e le connessioni canonizzate, un modo per erodere una volta per tutte la plurisecolare metafisica dell'essere. Scrive Vattimo a tale proposito: «Heidegger i nessi li salta ma, si potrebbe dire, anche li “fa saltare”. Il suo procedere non sembra poi così lontano da quello delle avanguardie letterarie e artistiche dei primi decenni del secolo [...]. La violenza operata da Heidegger sul linguaggio, dalla lettura etimologica di parole o “sentenze” isolate all'introduzione di nuovi usi terminologici, ha qualcosa della violenza espressionista, del gesto dada, dell'automatismo surrealista. Non è, questa, una tesi che voglia qui articolarsi storiograficamente come ricerca e documentazione di affinità, vicinanza, derivazioni. Si tratta di riconoscere, anzitutto nei risultati, un'analogia tra la rivoluzione stilistica delle avanguardie storiche e la rivoluzione stilistico-filosofica heideggeriana [...]. Certo, il tono “oracolare” con cui Heidegger procede a queste operazioni lo distacca abbastanza nettamente dallo spirito e dalle pratiche delle avanguardie. Ma forse non sarebbe male [...] imparare a leggere Heidegger come un “umorista” della filosofia; che non è “serio” in quanto non usa in modo raffinato e sofisticato un linguaggio carico di tradizione (come invece fa l'Adorno autore di aforismi), ma vuol provocare, di quel linguaggio, l'esplosione» (G. Vattimo, *Introduzione*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. XVI).

⁵⁹ M. Heidegger, *Il linguaggio nella poesia*, in *In cammino verso il Linguaggio*, cit., p. 79.

⁶⁰ M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin. «Germania» e «Il reno»*, cit., pp. 310-311 (parentesi mie). La parola tedesca tradotta da Demarta con “prequestioniamo” fa riferimento al verbo *vorfragen*, dove il prefisso *vor-* che precede *fragen* indica letteralmente il “domandare (*fragen*) prima (*vor*)”.

2. Linguaggio e poesia

Il 2 aprile del 1936 Heidegger tiene a Roma, a Villa Sciarra-Wurts sul Gianicolo, nella sede dell'Istituto Italiano di Studi Germanici, il discorso *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* che fa pubblicare nel dicembre dello stesso anno nella rivista «Das innere Reich»⁶¹. Nel tentativo di mostrare l'essenza della poesia, consapevole dell'impossibilità di interpretare le singole poesie di Hölderlin, il filosofo si preoccupa invece di considerare «solo i cinque detti-guida del poeta sulla poesia»⁶², dal momento che essi risultano destinati «a poetare espressamente l'essenza stessa della poesia»⁶³. Egli si affida ai detti-guida che, proprio perché guidano, hanno la

Con l'utilizzo del verbo *vorfragen* ("prequestionare"), Heidegger mette in risalto una certa urgenza. *Vorfragen*, da questo punto di vista, indica ciò che viene *pre*-domandato, ciò che è domandato con urgenza prima di ogni altra cosa.

* «*Vom Höchsten will ich schweigen. / Verbotene Frucht, wie der Lorbeer, ist aber / Am meisten das Vaterland. Die aber kost' / Ein jeder zuletzt*».

⁶¹ Cfr. M. Heidegger, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, in "Das innere Reich. Zeitschrift für Dichtung, Kunst und deutsches Leben", Jrg. 3, Hft. 9, 1936, S. 1065-1078. Il discorso di Heidegger appare presto in versione italiana, dapprima nella rivista dell'Istituto Italiano di Studi Germanici (*Hölderlin e l'essenza della Poesia*, in "Studi Germanici", Vol. 2, N. 1, 1937, pp. 5-20) e in seguito nel periodico «Poesia» (*Hölderlin e l'essenza della Poesia*, in "Poesia", nn. 3-4, 1946, pp. 333-344); in entrambi i casi la traduzione italiana è curata da Carlo Antoni.

Del soggiorno italiano di Heidegger possediamo due importanti e passionali testimonianze: una lettera inviata a Blochmann e un'altra all'amico Jaspers. Le due testimonianze di Heidegger sono riportate in F. Camera, *La critica heideggeriana al concetto di religio e il problema del cristianesimo*, in L. Illetterati - A. Moretto (a cura di), *Hegel, Heidegger e la questione della romanitas. Atti del Convegno, Verona, 16-17 maggio 2003*, Ed. di Storia e Letteratura, Verona 2004, p. 52. Per quanto concerne il soggiorno italiano del filosofo si veda anche la testimonianza dell'ex discepolo Löwith, il quale, trasferitosi in Italia dopo avere lasciato la propria nazione a causa delle famigerate leggi razziali, trascorse alcuni giorni in compagnia di Heidegger e la sua famiglia: K. Löwith, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933* (tit. or. *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*), trad. it. di E. Grillo, Milano 1988, p. 85.

⁶² M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 43.

⁶³ Ivi, p. 42. È questo un modo di operare che, tra gli altri, viene duramente criticato da Benedetto Croce, il quale, con riferimento alla conferenza romana del 1936 scrive quanto segue: «Di recente lo Heidegger ha preso come testo cinque assai smozzicate e oscure sentenze di Hölderlin (una delle quali scritte quando era già folle), e le ha spiegate per ricavarne che questi aveva ritrovato l'essenza della poesia» (B. Croce, *Intorno allo Hölderlin e ai suoi critici*, in "La Critica", N. 39, 1941, p. 211). E ancora: «Ma, lasciando passare il modo fantastico ed arbitrario delle esegesi dello Heidegger [...]» (ivi, p. 212).

Come sottolineato da Amoroso, il summenzionato commento crociano all'esegesi heideggeriana va in ogni caso considerato «nel suo contesto (anche storico-politico): quello di una critica all'irrazionalismo anti-liberare, matrice, secondo Croce, dell'"odierno fanatismo per lo Hölderlin"» (L. Amoroso, *Arte, poesia e linguaggio*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, cit., p. 211). Per quest'ultimo aspetto, si prenda in considerazione quanto scritto da Croce in apertura del suo articolo: «Volentieri farei a meno di prendere a discorrere dell'odierno fanatismo per lo Hölderlin, che dalla

capacità di “indirizzare” (*weisen*) e mettere in marcia verso la comprensione dell’essenza della poesia. Essi diventano tema privilegiato della riflessione sul pensiero poetante.

1. Poetare: «l’occupazione più innocente di tutte».
2. «Per questo è dato all’uomo il più pericoloso di tutti i beni, il linguaggio... affinché testimoni ciò che egli è ...».
3. «Molto ha esperito l’uomo. / Molti celesti ha nominato / da quando siamo un colloquio / e possiamo ascoltarci l’un l’altro».
4. «Ma ciò che resta, lo istituiscono i poeti».
5. «Pieno di merito, ma poeticamente abita / l’uomo su questa terra»⁶⁴.

I detti di Hölderlin vanno letti e intesi per Heidegger attraverso un ordine determinato che li rende coerenti e interconnessi. Quest’ordine «e la loro connessione interna dovranno metterci davanti agli occhi l’essenza essenziale della poesia»⁶⁵.

Germania, dove ora è accesissimo, ha toccato altri paesi, e anche l’Italia, come si vede dalle traduzioni delle cose sue e dagli articoli e saggi e libri intorno a lui. Discorrere di fanatismi nè mi allietta nè mi pare utile [...]. Perchè, dunque, entro questa volta in discorsi che procuro sempre di evitare? Perchè vedo, a proposito così dello Hölderlin poeta come del pensatore, mettere o rimettere in circolazione modi di giudizio che stimo erronei e tali che riportano addietro e fanno ricadere nel confuso e nell’arbitrario i concetti che debbono reggere questi studi. E, per cominciare dal poeta, l’esaltazione che si fa di lui, anche al paragone dei maggiori poeti, tocca veramente le stelle, e stancherei me e i lettori se volessi raccoglierne le parole iperboliche che risuonano incessanti» (B. Croce, *Intorno allo Hölderlin e ai suoi critici*, in “La Critica”, N. 39, 1941, p. 201). Siffatto “fanatismo” si manifesta nella Germania di inizio Novecento in maniera sempre più eclatante, tanto è vero che il letterato Hellingrath – a cui Heidegger dedica la conferenza del 1936 (cfr. M. Heidegger, *Hölderlin e l’essenza della poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 39) – andrà definendo i tedeschi *das Volk von Hölderlin*, “il popolo di Hölderlin” (cfr. N. von Hellingrath, *Hölderlin. Zwei Vorträge*, Bruckmann, München 1922; trad. it. di U. Colla, *La follia di Hölderlin*, Celuc libri, Milano 1982). A questa stessa definizione si legano ad esempio i lavori di Kommerell, corrispondente di Heidegger (cfr. esemplarmente *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik*, Bondi, Berlin 1928), e quelli di Hildebrandt (tra tutti, *Hölderlin: Philosophie und Dichtung*, Kohlhammer, Stuttgart 1939).

⁶⁴ 1. *Dichten: «Diss unschuldigste aller Geschäfte»*; 2. *«Darum ist der Güter Gefährlichstes, die Sprache dem Menscen gegeben... dami ter zeuge, was er sei...»*; 3. *«Viel hat erfahren der Mensch. / Der Himmlischen viele genannt, / Seit ein Gespräch wir sind / Und hören können voneinander»*; 4. *«Was bleibt aber, stiften die Dichter»*; 5. *«Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt / Der Mensch auf dieser Erde»*.

I cinque detti sono qui trascritti così come riportati in M. Heidegger, *Hölderlin e l’essenza della poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 41.

⁶⁵ Ivi, p. 43.

I detti, tuttavia, non sono sovrapponibili, ma si appartengono intimamente. Per loro vale lo stesso discorso elaborato da Heidegger in *Was heißt Denken?* con riferimento ai quattro modi della questione del pensiero⁶⁶: «I quattro modi enumerati di porre la domanda “Che cosa significa pensare?” non stanno l’uno accanto all’altro in maniera isolata, ignorandosi a vicenda»⁶⁷. I detti sono strutturati al punto che uno rimanda al successivo, quest’ultimo intanto fornisce nuove informazioni sul precedente e così via. L’intento non è certamente quello di rispondere immediatamente alla domanda sull’essenza della poesia, ma di portare gradualmente la questione nell’ambito di ciò che è degno di interrogazione (*fragwürdig*), facendo emergere un singolare cammino.

Saremo adesso ancora dell’opinione secondo cui Hölderlin sarebbe irretito in un autorispecchiamento vuoto ed esagerato che deriverebbe dalla carente pienezza del mondo? Oppure riconosciamo che questo poeta si spinge a pensare poeticamente, per un eccesso d’impeto, fino al fondamento e al punto di mezzo dell’essere?⁶⁸

Il primo detto-guida fornisce un’indicazione (*Hinweis*) sul significato del poetare che viene da Hölderlin inteso come “l’occupazione più innocente di tutte”. Il poetare è concepito comunemente alla stregua di un gioco (*Spiel*) modesto che «liberamente inventa il suo mondo d’immagini e resta assorto nel regno di quanto ha immaginato»⁶⁹. È un gioco innocuo e inefficiente «perché resta comunque un mero dire e discorrere»⁷⁰. Secondo il senso comune, la poesia non è mai un’azione seria che produce qualcosa di tecnicamente efficiente (di utile), ma è un gioco linguistico costituito da sole parole: «La poesia crea le sue opere nel dominio e con il “materiale” del linguaggio»⁷¹. Per cogliere fino in fondo l’essenza della poesia bisogna tuttavia, secondo Heidegger, soffermarsi sul pieno significato del

⁶⁶ Affrontando la questione circa il significato del pensare, Heidegger propone quattro modi di porsi di fronte alla questione stessa: 1. Che cosa significa la parola «pensiero»?; 2. Che cosa s’intende secondo la dottrina tradizionale per pensiero?; 3. Quali sono i requisiti di cui abbiamo bisogno per poter pensare in modo davvero essenziale?; 4. Che cos’è quello che ci chiama nel pensiero? Cfr. M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., pp. 145 ss.

⁶⁷ M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., p. 146.

⁶⁸ M. Heidegger, *Hölderlin e l’essenza della poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 56.

⁶⁹ Ivi, p. 43.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*.

linguaggio e sul suo accadere, riflettendo sul secondo detto-guida di Hölderlin, al di là dell'interpretazione del linguaggio come «il campo dell'“occupazione più innocente di tutte”»⁷². Questa riflessione non intende affatto considerare il linguaggio come «uno strumento che l'uomo possiede accanto a molti altri»⁷³ o come una pura e semplice facoltà mentale da rappresentare «nel migliore dei casi, come unità di forma fonetica (segno scritto), melodia, ritmo e significato (senso)»⁷⁴. In altre parole, il linguaggio non è pensato come uno “strumento dell'espressione” (*Instrument des Ausdrucks*) al servizio (*Dienst*) del pensiero⁷⁵. Viceversa, esso è compreso come qualcosa che è donato (consegnato) all'uomo.

Attraverso l'analisi del frammento hölderliniano, Heidegger si prodiga nel tentativo di questionare a fondo e cogliere tre interrogazioni riguardanti la questione del linguaggio: «1. Il linguaggio è un bene di chi? 2. In che senso è il più pericoloso dei beni? 3. In che senso è, innanzi tutto, un bene?»⁷⁶. Riprendendo la poetica hölderliniana, Heidegger elabora l'idea di un linguaggio che, se da un lato è il bene per mezzo del quale l'uomo interagisce e si intende con gli altri suoi simili, partecipando e condividendo «esperienze, decisioni e stati d'animo»⁷⁷, dall'altro «non è né soltanto il campo di espressione, né soltanto un mezzo di espressione, né le due cose prese insieme»⁷⁸. Il linguaggio è precisamente un bene in un senso più alto e originario: «esso dà il benessere, cioè la garanzia che l'uomo possa essere in quanto storico»⁷⁹. È con il benessere del linguaggio che la storia dell'uomo in quanto *Geschichte* è possibile: «Il linguaggio è il fondamento della possibilità di destinazione, e non è il linguaggio a essere un'invenzione escogitata nel corso della creazione destinazionale di cultura»⁸⁰. Così, il linguaggio viene interpretato da Heidegger in chiave ontologica poiché esso stesso è quell'apertura che permette all'ente e all'essere di manifestarsi e aprirsi nella parola. Nel linguaggio si assiste

⁷² Ivi, p. 44.

⁷³ Ivi, p. 46.

⁷⁴ M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 60

⁷⁵ Per questa considerazione cfr. M. Heidegger, *Che cos'è la filosofia?* (tit. or. *Was ist das - die Philosophie?*, in *GA 11*), trad. it. di C. Angelino, il melangolo, Genova 2008, p. 47.

⁷⁶ M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 44.

⁷⁷ Ivi, p. 46.

⁷⁸ M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., p. 157.

⁷⁹ M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 46.

⁸⁰ M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin. Germania e Il Reno*, cit., p. 80.

al mostrarsi dell'ente e, in modo estremo, dell'essere; è qui che «si verifica ogni vera innovazione ontologica, ogni mutamento dell'essere»⁸¹. Nel linguaggio, infatti, «si istituiscono i mondi storici entro cui l'esserci e l'ente si rapportano tra di loro nei vari modi della presenza umana nel mondo»⁸².

Il linguaggio è in altre parole l'evento che «non è per nulla questo o quello, non è quindi qualcosa di diverso da se stesso. Il linguaggio è il linguaggio»⁸³. Esso, cioè, «dispone della suprema possibilità dell'essere-uomo»⁸⁴, permettendo all'uomo di essere ciò che è. Senza il linguaggio, dunque, l'uomo non può portare a compimento il suo compito peculiare, e cioè la testimonianza di sé come ente storico. Il tema dell'esistenza è così rielaborato da Heidegger come evento storico-linguistico. Con ciò si vuole porre l'accento sull'essenza linguistica dell'esistenza umana⁸⁵.

La prospettiva heideggeriana secondo la quale il linguaggio è l'evento-apertura che “dà il benessere” porta a riconsiderare il ruolo dell'uomo nei suoi confronti. L'uomo non è più interpretato «come se fosse il creatore e il padrone del linguaggio»⁸⁶. È infatti il linguaggio medesimo «che rimane il signore dell'uomo»⁸⁷. Heidegger rovescia il rapporto di sovranità tra linguaggio e uomo. Si potrebbe dire, in altre parole: non c'è più un primato dell'uomo sul linguaggio, ma «nel senso autentico, è il linguaggio che parla»⁸⁸. Così, il fenomeno del linguaggio «resta il fenomeno più problematico e più degno d'essere pensato, soprattutto se si arriva a capire che il linguaggio non è opera dell'uomo: il linguaggio parla»⁸⁹. L'uomo, da parte sua, non si limita dunque a possedere il linguaggio come qualcosa di sua proprietà. Egli è invece tenuto a “corrispondere” (*entsprechen*) al linguaggio, ascoltando ciò che esso ha da dire: in questo senso, il linguaggio è all'uomo concesso e consegnato (*zugeeignet*) come qualcosa che «parla in quanto dice, cioè mostra»⁹⁰.

⁸¹ G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, cit., p. 120.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., p. 173.

⁸⁴ M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 46.

⁸⁵ Per un più ampio sviluppo del tema cfr. L. Amoroso, *Arte, poesia e linguaggio*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, cit., pp. 199-223; G. Vattimo, *Poesia e ontologia*, Mursia, Milano 1985.

⁸⁶ M. Heidegger, «...poeticamente abita l'uomo...» (tit. or. «...*Dichterisch, wohnt der Mensch...*»), in *Saggi e discorsi*, cit., p. 127.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ M. Heidegger, *Fenomenologia e teologia* [Appendice], in *Segnavia*, cit., p. 28.

⁹⁰ M. Heidegger, *Il cammino verso il linguaggio*, in *In cammino verso il Linguaggio*, cit., p. 200.

L'uomo che corrisponde al linguaggio può tuttavia inventare da sé particolari suoni e segni artificiali, «ma lo può fare solo in relazione a un linguaggio già parlato e a partire da questo»⁹¹. L'idea heideggeriana di linguaggio è pertanto quella di un fenomeno originale entro il quale l'uomo è iscritto, «il cui aspetto specifico non si può dimostrare attraverso fatti, ma può essere soltanto scorto in un'esperienza non preconcepita del linguaggio»⁹². La frase-tesi presente nel *Brief*⁹³ può essere qui riproposta in questo modo: siamo su un *piano* dove c'è principalmente non l'uomo che ha in suo possesso il linguaggio, bensì il *linguaggio* che possiede l'uomo «in quanto questi appartiene al linguaggio, il quale soltanto gli apre il mondo e con ciò, a un tempo, il suo abitare nel mondo»⁹⁴.

Fare esperienza del linguaggio come di un evento-apertura significa avere a che fare con la questione dell'essere. Detto più precisamente, per cogliere in pieno l'essenza del linguaggio (*das Wesen der Sprache*) è necessario pensare alla sua relazione intima con l'essere: «Perciò occorre pensare l'essenza del linguaggio partendo dalla sua corrispondenza all'essere, e intenderla proprio come questa corrispondenza, cioè come dimora dell'essere umano»⁹⁵.

Nel frammento hölderliniano il linguaggio è definito rigorosamente come *das gefährlichste*, “il più pericoloso” tra tutti i “beni” (*Güter*) che sono propri dell'uomo: «in esso l'esserci dell'uomo raggiunge, o meglio ha da cima a fondo, il suo supremo pericolo»⁹⁶. Lungi dall'essere soltanto il campo di una “innocente occupazione”, il linguaggio è ciò che ha la facoltà di condurre l'uomo nel dominio dell'essere e, contemporaneamente, del non essere. Esso è cioè pericoloso perché «crea e mantiene aperta da solo la possibilità della minaccia all'essere in generale»⁹⁷. In altre parole, così come il linguaggio manifesta apertamente l'essere, portandolo alla luce, allo stesso tempo serba in sé la possibilità dell'oscuramento e dell'oblio dell'essere stesso. Il linguaggio è allora «quanto di più pericoloso, il

⁹¹ M. Heidegger, *Fenomenologia e teologia* [Appendice], in *Segnavia*, cit., p. 28.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ «*précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être*» (M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 61).

⁹⁴ M. Heidegger, *Fenomenologia e teologia* [Appendice], in *Segnavia*, cit., p. 30.

⁹⁵ M. Heidegger, «...poeticamente abita l'uomo...», in *Saggi e discorsi*, cit., p. 127.

⁹⁶ M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin. Germania e Il Reno*, cit., p. 67.

⁹⁷ *Ibidem*.

pericolo dei pericoli»⁹⁸ giacché apre a quella che Heidegger chiama *Seinsverlust*, una possibile e minacciosa perdita d'essere. Esso fa accadere e dà luogo tanto alla parola essenziale quanto allo “scadimento” (*Verfall*) di essa, cioè alla parola che si appiattisce nei luoghi comuni e nella chiacchiera: «Anzi, la parola essenziale, per poter essere intesa e diventare così patrimonio comune a tutti, deve addirittura rendersi comune»⁹⁹. Da questo punto di vista, il linguaggio altro non è che «un'arma a doppio taglio e quanto di più ambiguo»¹⁰⁰ dal momento che in esso «possono farsi parola tanto la cosa più pura e nascosta quanto quella più torbida e comune»¹⁰¹.

I versi composti da Hölderlin permettono, dunque, a Heidegger di definire il carattere ontologico del linguaggio e di distinguere poi il mondo degli uomini dalle realtà degli altri viventi. Infatti, se è vero che dove c'è linguaggio, c'è pericolo, è vero anche che dove c'è linguaggio è aperta la possibilità della manifestazione dell'essere. Al contrario, «dove non c'è linguaggio, come nell'animale e nella pianta, non c'è manifestatezza dell'essere, malgrado la vita, e dunque nemmeno il non essere e il vuoto del niente»¹⁰². In altre parole, differentemente dall'uomo, tutti i viventi non umani, essendo privati del possesso del linguaggio, non sono affatto capaci di accedere all'essere o di negarlo, di rivelarlo o di velarlo: «La pianta e l'animale stanno al di qua di tutto ciò, qui signoreggiano soltanto una brama cieca e una fuga ottusa»¹⁰³. Così, ribadendo il carattere precipuo della *Welt* dell'uomo, in virtù del quale viene sostenuta la tesi della relazione di uomo ed essere, Heidegger sottolinea esplicitamente che la dimensione piena dell'essere è esclusa tanto all'animale quanto alla pianta. Piante e animali rappresentano, insomma, quelle forme viventi che non hanno la possibilità di porsi in relazione con un mondo di fenomeni e di significati; non hanno cioè il linguaggio: «laddove c'è “vita” (pianta, animale), non accade automaticamente anche il linguaggio»¹⁰⁴.

È bene, a questo punto, sottolineare lo stretto legame intessuto da Heidegger tra linguaggio e mondo: «Soltanto dove c'è linguaggio vige mondo. Soltanto dove c'è

⁹⁸ *Ibidem.*

⁹⁹ M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 45.

¹⁰⁰ M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin. Germania e Il Reno*, cit., p. 67.

¹⁰¹ *Ibidem.*

¹⁰² *Ibidem.*

¹⁰³ *Ibidem.*

¹⁰⁴ *Ibidem.*

mondo, vale a dire linguaggio, c'è il supremo pericolo, *il* pericolo in generale, vale a dire la minaccia dell'essere in quanto tale da parte del non essere»¹⁰⁵. Da quanto scritto consegue allora che solo l'uomo vive dove regna il "supremo pericolo", vive cioè in un mondo che è «la cerchia sempre cangiante di decisioni e opere, di azioni e responsabilità, ma anche di arbitrio e rumore, decadenza e confusione»¹⁰⁶. Detto in altro modo: l'uomo «è nel linguaggio»¹⁰⁷. L'animale, al contrario, non è nel linguaggio e gli è pertanto precluso l'essere: «esso è stordito dalla sollecitazione del suo circondario [*Umgebung*] dei suoi simili e rimane prigioniero di questo stordimento [*Benommenheit*]]»¹⁰⁸. Questo connaturale stordimento lo porta ad essere chiuso di fronte all'essere, non consentendogli di accedere all'essere o alla sua negazione.

Perché l'animale non parla? Perché non ha bisogno di parlare. Perché non ha bisogno di parlare? Perché non deve parlare. Non deve, perché non viene costretto a farlo. Non viene costretto perché è strachiuso di fronte all'essere in quanto tale. Né l'essere, né il non essere, il niente e il vuoto gli sono accessibili. Perché all'animale l'essere è precluso? Perché non è nel linguaggio¹⁰⁹.

Tramite questo singolare ragionamento, fatto di domande e di risposte, Heidegger architetta una conclusione a prima vista enigmatica: «l'animale non parla perché non è nel linguaggio»¹¹⁰. Il non parlare dell'animale non dipende da un impedimento o da una singola causa imputabile ad esso. L'animale non parla poiché è costitutivamente privato del linguaggio. Ciò rappresenta una divergenza

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 46.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin. Germania e Il Reno*, cit., pp. 80-81.

La nozione di *Benommenheit* è presente, secondo un'accezione leggermente differente, in *Sein und Zeit*, dove, in particolare nel quarto capitolo della prima sezione, è utilizzata per indicare l'"essere-presso" dell'esserci nel suo orizzonte mondano della quotidianità. Per questo aspetto, cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 167 ss. Dopo il 1927, Heidegger ricorre al concetto di *Benommenheit* per esaminare e determinare unicamente la modalità di essere dell'animale, identificando con questo termine lo specifico "comportamento" (*Benahmen*) dell'animale all'interno della propria *Umwelt*. Nello specifico, *Benommenheit* ("stordimento") e *Umgebung* ("circondario") sono concetti affrontati ampiamente nel corso del semestre invernale 1929-30. Si tratta del corso friburghese intitolato *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (GA 29-30, hrsg. von F.-W. von Hermann, 1983; ed. it. a cura di C. Angelino, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*, il melangolo, Genova 1999).

¹⁰⁹ M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin. Germania e Il Reno*, cit., pp. 80 ss.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 80.

sostanziale (*wesenhaft*) tra animale non parlante e uomo parlante: «Il salto dall'animale vivente all'uomo dicente è grande quanto quello dalla pietra priva di vita all'essere vivente, o ancora di più»¹¹¹. Il non parlare dell'animale è dunque legato al suo essere naturalmente stordito e al suo non essere nel linguaggio, ovverosia, in definitiva, al suo non essere aperto al mondo, prerogativa quest'ultima dell'uomo. Dove c'è linguaggio, c'è allora apertura. Il linguaggio, infatti, nominando la cosa, la conduce alla parola, facendola apparire. È proprio attraverso il linguaggio che le cose vengono all'essere. L'apertura del mondo è dunque un fatto linguistico poiché detta apertura accade fondamentalmente nel linguaggio – così il linguaggio, come riportato poco sopra, viene interpretato da Heidegger in chiave eminentemente ontologica.

2.1 *La Dichtung come «istituzione»*

Alla luce di quanto scritto nel paragrafo precedente, il linguaggio risulta il bene più proprio che regge e determina l'esserci. In questa riflessione, si inserisce decisamente la questione dell'essenza della poesia. La poesia, infatti, «non prende mai il linguaggio come un materiale già presente, ma è invece solo la poesia stessa a rendere possibile il linguaggio»¹¹². La questione circa l'essenza della poesia permette di cogliere in pieno l'essenza del linguaggio giacché la poesia stessa è, nel suo senso essenziale, quel linguaggio originario che si pone come «il nominare che istituisce l'essere e l'essenza di tutte le cose»¹¹³.

Per cercare di comprendere meglio il senso del colloquio che Heidegger intrattiene con Hölderlin, è importante ribadire che per il filosofo la poesia, malgrado venga oggi negata come un inutile sentimentalismo e come un perdersi nell'irreale, o respinta come una fuga nell'idillio, oppure catalogata nell'ambito della letteratura¹¹⁴, è concepita autenticamente come “linguaggio essenziale” nel senso della creazione e dell'apertura, come ciò che massimamente

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 52.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ M. Heidegger, «...poeticamente abita l'uomo...», in *Saggi e discorsi*, cit., p. 125.

fonda ed istituisce l'innovazione ontologica. La comprensione di questo aspetto è fondamentale per comprendere, in fondo, il significato precipuo della fenomenologia poetica heideggeriana, ossia di quel particolare metodo fenomenologico che, attraverso un linguaggio eminentemente poetico, offre a Heidegger la possibilità di parlare dell'essere delle cose e dei fenomeni. Con "fenomenologia poetica" non si intende, ovviamente, qualcosa che semplicemente riguarda la singola poesia, bensì la sua "essenza" (*Wesen*), cioè l'"arte" in generale. "Poesia", infatti, è qui un termine utilizzato nel significato heideggeriano di *Dichtung*. Un significato, questo, che, come vedremo, rimanda al vocabolo greco ποιήσις e, dunque, ad una certa azione creativa e produttiva.

Già dalle prime lezioni del corso friburghese del semestre invernale 1934-35, l'intento di Heidegger è quello di comprendere l'origine e la provenienza etimologica del verbo *dichten*, in italiano "poetare", da cui *Dichtung*, cioè "poesia". Si tratta di un verbo che il filosofo lega all'antico termine alto tedesco *tihōn*, che a sua volta si connette con il latino *dictare*; un verbo, quest'ultimo, che indica il "dettare" nel senso del "suggerire", dell'"insistere su qualcosa", dello «stendere linguisticamente qualcosa, sia esso un saggio, un resoconto, un trattato, una citazione o una petizione, una canzone o quel che si vuole. Tutto ciò significa "dettare", stendere linguisticamente»¹¹⁵. Così pensato, il verbo *dictare* è fatto derivare da Heidegger dal greco δείκνυμι che significa "porre alla vista", "rendere manifesto", "mostrare", fare in modo cioè che qualcosa si veda «e non in generale, bensì lungo il cammino di un proprio indirizzare»¹¹⁶. Da questa prospettiva, dunque, il termine *dictare* altro non è che una forma di *dicere*, ovverosia di "dire": più precisamente, esso emerge come «un dire nella modalità del rendere manifesto indirizzante»¹¹⁷ e, dal momento che pone alla vista e rende manifesto qualcosa (cioè "fa vedere"), ha sempre a che fare con un atteggiamento poetico e produttivo. Questo "fare vedere" è ciò che, in senso proprio, i greci chiamano ποιήσις, dal verbo ποιεῖν che significa "fare", "produrre"¹¹⁸. Il vocabolo ποιήσις, da cui derivano ad

¹¹⁵ M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin. «Germania» e «Il reno»*, cit., p. 33.

¹¹⁶ Ivi, p. 34.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ Nel *Simposio* (cfr. 205b), Platone indica espressamente con il termine ποιήσις l'attività produttiva che designa un "fare – o creare – dal nulla", vale a dire l'attività capace di *condurre* dal non-essere all'essere. In questo senso, la voce ποιήσις risulta strettamente interconnessa al verbo ποιεῖν, ossia

esempio le parole “poesia” e “poetico”, indica allora originariamente la produzione o la creazione nel senso di ciò che è creato, che è “fatto fuori”, ovvero sia che è portato alla luce (illuminato) e quindi visto. Così, per una piena comprensione della parola *Dichtung* diventa per Heidegger fondamentale cogliere il significato originale della voce latina *producere*, che indica esattamente un “portare a compimento” (*Vollbringen*), un “pro-durre”, un dispiegare qualcosa nella pienezza della sua essenza, e cioè condurre-fuori a questa pienezza, portando alla luce ciò che è nascosto¹¹⁹.

Da tutto ciò che finora è stato scritto, consegue che con il verbo *dichten* Heidegger intenda essenzialmente il “dettare” (*dictare*) come ciò che apre e crea una condizione nuova. Quest’apertura è, in senso originale, un’apertura poetica (*ποίησις*) perché illumina e rende visibile qualcosa che prima non era affatto visibile. In questo modo, la poesia in quanto *Dichtung* «non è soltanto il costrutto linguistico sottomano e dotato di senso e bellezza»¹²⁰ e «non è l’“espressione” linguistica di esperienze vissute psichiche»¹²¹. *Dichtung* è invece il “prodotto” che, attraverso un dire svelante, segnala la manifestatività di qualcosa, porta, conduce (produce) qualcosa alla vista e «lascia apparire, indicandolo, l’invisibile»¹²². Si tratta, quindi, di una forma eminente di dire che *dichtet* le cose e, dicendole, le fa apparire al linguaggio, rendendole visibili, mostrandole e conducendole all’aperto.

In questo modo, la *Dichtung* si rivela essenzialmente per Heidegger come “fondamento”, «istituzione dell’essere»¹²³. Essa, cioè, possiede il carattere della *Stiftung* (dal verbo *stiften*, “istituire”). Questo termine indica da un lato una fondazione (una instaurazione) e dall’altro significa una donazione. Tutto ciò risulta

al fare o al produrre in generale. Perciò, con la parola *ποίησις* ci si riferisce evidentemente a quella che potremmo chiamare arte produttiva o creativa. Si veda a proposito anche *Sofista*, 219b 4-7.

¹¹⁹ Per una disamina inerente l’interpretazione heideggeriana del termine *producere* cfr. M. Heidegger, *Lettera sull’«umanismo»*, cit., p. 31. Al riguardo, si prenda in considerazione quanto segue: «Tutto ciò che fa passare una qualsiasi cosa dalla non presenza alla presenza è *poiesis*, è produzione» (M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 9). Qui Heidegger definisce il “fare passare”, il “portare-condurre fuori” secondo l’espressione tedesca *hervor-bringen*, vale a dire come quel “creare” o “pro-durre” che *bringt vor*, che “porta in avanti”, che “porta in luce”, e quindi rivela, qualcosa.

¹²⁰ M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin. «Germania» e «Il reno»*, cit., p. 33.

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² M. Heidegger, *Terra e cielo di Hölderlin* (tit. or. *Hölderlins Erde und Himmel*), in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 194.

¹²³ M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin. «Germania» e «Il reno»*, cit., p. 37.

maggiormente comprensibile se prendiamo ora in considerazione il fatto che, nella prospettiva heideggeriana, il poeta è il peculiare artista che porta alla luce una *Schöpfung*, dal verbo *schöpfen* che significa “creare” e, più letteralmente, “attingere da un pozzo”. Attraverso la sua opera e il suo pensiero, il poeta compie allora un’azione di svelamento, attingendo da una sorgente fontale, creando e custodendo ciò che è portato alla luce. In questo senso la poesia è *Stiftung* dell’essere. Ma l’istituzione è essa stessa custodia. Nell’atto dell’istituire, infatti, è compresa l’opera di custodia e cura. La *Dichtung* è dunque, nella sua essenza, la *Stiftung* che istituisce l’essere e se ne fa garante e custode¹²⁴.

Quello del poeta è sempre un atteggiamento di recupero, di ricomprensione, di memoria che «se lo si prende per se stesso, non è “pratico”»¹²⁵. Il poeta, cioè, non agisce mai in maniera tecnica, non produce qualcosa come un utile, bensì compie un’azione di scavo che tende alla volta dell’essere, un’azione che si rivela come un vero e proprio atto di gratitudine. Per tale ragione, giocando con la lingua tedesca, Heidegger collega il *Dichten* e il *Denken* al *Danken*¹²⁶. Perciò, il *Dichten* e il *Denken* sono aspetti singolari che rendono grazie (*danken*) a quella “scaturigine del pozzo” che è l’essere, pensandola fino in fondo, recuperando così il contatto con “ciò che è più dimenticato” (*das Vergessenste*); entrambi – “poetare” e “pensare” – vengono qui interpretati come «un inchinarsi quietamente esultante, un giubilante venerare, un glorificare, un lodare: *laudare*»¹²⁷.

Ora, è assai singolare notare che la creazione istitutiva (*Stiftung*) del *Dichten* e del *Denken* ha la forma strutturale della σύνθεσις nel suo senso apofantico: l’istituzione, cioè, nomina, porta a compimento, rende palese, fa vedere qualcosa in

¹²⁴ Molto interessante è una certa idea di *Stiftung* che affiora in uno scritto heideggeriano datato 1939. Mi riferisco all’idea di “istituzione” come *eine Meerfahrt*, “una navigazione”, ostinata e costante, che per raggiungere la propria ambita destinazione richiede e reclama da sé la forza del vento: «L’istituzione è, in quanto “andare alla fonte”, una navigazione; nella ricchezza imperscrutabile del mare, cioè dell’origine scaturita e dispiegata in profondità e in ampiezza, la direzione verso ciò deve essere anzitutto ex-perita. Tale viaggio [...] ha bisogno del vento che promette lo “spirito infuocato”, di quel prepensare creante che, come la fiamma, da se stesso divampa e sboccia ed è conforme all’origine come a quanto va escogitato» (M. Heidegger, «*Pensiero Rimemorante*» e «*Mnemosyne*» (tit. or. «*Andenken*» und «*Mnemosyne*»), in *Hölderlin - Viaggi in Grecia*, cit., p. 45).

¹²⁵ M. Heidegger, *Lettera sull’«umanismo»*, cit., p. 33.

¹²⁶ Cfr. M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?* (op. cit). Per un’ampia analisi del dibattito si veda esemplarmente il classico E. Buddeberg, *Denken und Dichten des Seins. Heidegger - Rilke*, Metzler, Stuttgart 1956.

¹²⁷ M. Heidegger, *La parola* (tit. or. *Das Wort*), in *In cammino verso il Linguaggio*, cit., p. 180.

quanto tale nella totalità (*συν*) della sua manifestatività. Il rendere palese del *Dichten* e del *Denken* ha un significato originale che si ricollega all'essenza del linguaggio manifestata ai greci come *λόγος*. *Denken* e *Dichten* sono i sentieri principali che conducono al *λόγος*. Tra il pensiero e la poesia c'è dunque un rapporto essenziale. Tra l'uno e l'altra regna quella che Heidegger chiama *verborgene Verwandtschaft*, cioè «parentela nascosta»¹²⁸, dal momento che entrambi sono al servizio del linguaggio «e si prodigano per esso»¹²⁹.

Nel § 7 di *Sein und Zeit* Heidegger, nel tentativo di esporre il concetto preliminare di fenomenologia, affronta il concetto di *λόγος*. Esso, in quanto *φαίνεσθαι*, ha una funzione svelante, svela l'ente, fa vedere qualcosa. La funzione del *λόγος* come *ἀπόφανσις* sta proprio «nel di-mostrante far vedere qualcosa»¹³⁰, vale a dire nel mostrare qualcosa e *indirizzarlo* alla vista. In questo senso, il *λόγος* ha la forma della *σύνθεσις*, dove «*συν* ha qui un significato apofantico e significa: far vedere qualcosa nel suo *stare assieme* a qualcos'altro, far vedere qualcosa *in quanto* qualcosa»¹³¹. Il *λόγος* ha allora in sé questa facoltà indirizzante che consiste nell'aprire (svelare) l'ente, trarlo fuori «dal suo stare al coperto e farlo vedere come non-al-coperto»¹³². Il *λόγος*, dunque, rendendo noto ciò che mostra, lo riunisce in sé e lo raccoglie. Esso è, in senso eminente, un “raccogliere”, un “ricomprendere”, un “giacere disteso” (*λέγειν*)¹³³. Poesia, pensiero e linguaggio non sono allora indipendenti tra di loro, ma sono essenzialmente collegati (giunti, raccolti) per il fatto di essere «un dire nella modalità del rendere manifesto indirizzante»¹³⁴.

2.2 Il colloquio

Dopo esserci soffermati sui primi due detti-guida nei quali Heidegger trova i segni di una lettura dell'opera hölderliniana, prendiamo ora in considerazione il

¹²⁸ M. Heidegger, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 47.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 57.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² *Ibidem*.

¹³³ Cfr. M. Heidegger, *Logos (Eraclito, frammento 50)*, in *Saggi e discorsi (op. cit.)*. Per uno studio critico sull'interpretazione heideggeriana di *λέγειν* in quanto “raccogliere” si rimanda a D. Souche-Dagues, *Du Logos chez Heidegger*, Editions Jérôme Millon, Grenoble 1999.

¹³⁴ M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin. «Germania» e «Il reno»*, cit., p. 34.

terzo detto, tratto da un frammento di una poesia rimasta incompiuta e senza titolo. Esso è caratterizzato dalla presenza della parola *Gespräch*, traducibile con “colloquio”: «*Noi siamo un colloquio*. Che cosa vorrebbe significare questo? Che il linguaggio costituisce, determina il nostro essere. Così possiamo dire»¹³⁵. Affermare che l’uomo è *Gespräch* significa attestare che «l’essere dell’uomo si fonda nel linguaggio (*Sprache*)»¹³⁶. Essere un colloquio, infatti, vuole dire potere «parlare insieme di qualcosa»¹³⁷. Si tratta di un parlare insieme agli altri che è in primo luogo un lasciarsi dire qualcosa da altri, cioè un ascoltare quello che gli altri hanno da dire. Da ciò risulta che il colloquio rimanda in sé ad una dialettica interna tra il parlare e l’ascoltare o, se si preferisce, tra il dire e il lasciarsi dire. In questa dialettica «il potere ascoltare non viene ad aggiungersi a un certo punto al potere discorrere, tanto meno quest’ultimo al primo»¹³⁸. Potere discorrere (*Redenkönnen*) e potere ascoltare (*Hörenkönnen*) sono una cosa sola: essi sono “ugualmente originari” o “cooriginari” (*gleichursprünglich*). Allo stesso modo, anche il potere discorrere e il tacere sono una sola cosa. Il tacere, difatti, non è per Heidegger semplicemente un non dire che possiede un carattere negativo o svantaggioso. Tacere, al contrario, «può essere molto positivo, può dire molto, può dire addirittura l’autentico»¹³⁹. Chi tace non è dunque in una svantaggiosa condizione esistenziale contrassegnata dall’impossibilità di dire: «chi tace di fronte ai luoghi comuni applicati in continuazione dice qualcosa, anche se ciò è inteso soltanto da chi intende il tacere»¹⁴⁰.

Tuttavia, nel momento in cui prendiamo in esame unicamente la frase “noi siamo un colloquio” la sottraiamo al suo contesto originario e «cadiamo nel dominio della pericolosità suprema del linguaggio»¹⁴¹. Questo perché il frammento hölderliniano non si limita a sottolineare che l’uomo è *Gespräch*: «Hölderlin non dice semplicemente: noi siamo un colloquio, bensì: “da quando siamo un colloquio”»¹⁴². Ciò che il poeta afferma con più precisione è che non sempre siamo stati un

¹³⁵ Ivi, p. 73.

¹³⁶ M. Heidegger, *Hölderlin e l’essenza della poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 47

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin. Germania e Il Reno*, cit., p. 77.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ Ivi, p. 73.

¹⁴² M. Heidegger, *Hölderlin e l’essenza della poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., pp. 47-48.

colloquio: «“Da quando” – “dal tempo in cui...”. Se qui vogliamo vedere già una cosiddetta “definizione” dell’uomo, allora è una definizione destinazionale, riferita al tempo»¹⁴³. Alla luce di questa puntualizzazione, il terzo detto-guida viene colto autenticamente, secondo Heidegger, solo se si considera il fatto che «un colloquio, noi lo siamo dal tempo in cui “vi è il tempo”»¹⁴⁴. In altre parole, noi siamo un colloquio da quando siamo storicamente, cioè «da quando il tempo è sorto e fissato»¹⁴⁵. Ciò che ne consegue è che l’essere un colloquio e l’essere storicamente in qualche modo coincidono, sono il medesimo.

Il colloquio che noi stessi siamo consiste nel nominare gli dèi, i quali, a loro volta, vengono nominati e possono giungere alla parola solamente se ci chiamano e ci reclamano. Il colloquio è dunque un “nominare” (*nennen*)¹⁴⁶ gli dèi nel senso del rispondere al loro richiamo. Da quando noi siamo un colloquio, siamo storicamente richiamati, pretesi, portati al linguaggio. Gli dèi ci conducono al colloquio e, attraverso questo condurci, «ci pretendono, ci pongono sotto la loro pretesa, *ci portano al linguaggio*, portano al linguaggio se e come siamo, come rispondiamo, ad-diciamo o interdiciamo a loro il nostro essere»¹⁴⁷.

Noi siamo un colloquio nella misura in cui siamo trascinati dagli dèi nell’«evento supremo dell’esserci dell’uomo»¹⁴⁸, il linguaggio, e in tutto ciò che questo evento “pericoloso” comporta. Nel colloquio, l’uomo si apre alla verità e si palesa in quanto accadimento linguistico. Nel colloquio, cioè, risiede l’essenzialità del linguaggio. Dove c’è il linguaggio, accade (*geschieht*) la possibilità dell’apertura

¹⁴³ M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin. Germania e Il Reno*, cit., p. 74.

¹⁴⁴ M. Heidegger, *Hölderlin e l’essenza della poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 48.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ Per comprendere meglio cosa Heidegger intenda con il verbo *nennen* può essere utile riflettere su questo lungo passo estratto dal testo della conferenza *Das Gedicht*: «Il nominare rimanda a un nome. E il nome risulta dal nominare. Con questa spiegazione ci muoviamo in un circolo. Il verbo “nominare” (*nennen*) deriva dal sostantivo “nome” (*Name*), *nomen*, ὄνομα. In questo c’è la radice “*gno*”, γνῶσις, cioè conoscenza. Il nome rende conosciuti. Chi ha un nome è ben conosciuto. Nominare è un dire (*Sagen*), cioè un in-dicare (*Zeigen*), che rivela l’“in quanto” e il “come” quando si tratta di esperire qualcosa e di ritenerlo. Il nominare svela, palesa. Nominare è l’indicare che lascia esperire. Se tuttavia ciò deve accadere allontanandosi dalla vicinanza di ciò che va nominato, allora questo dire il lontano, in quanto dire in lontananza, diventa un chiamare. Ma se ciò che va chiamato è troppo vicino, esso dev’essere, in quanto nominato dal suo nome, “oscuro”, affinché il chiamato venga scorto (salvaguardato) nella sua lontananza. Il nome deve velare. Il nominare, in quanto chiamare che palesa, è al tempo stesso un nascondere» (M. Heidegger, *La poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., pp. 226-227). Per un’ulteriore riflessione heideggeriana sul significato di *nennen* si veda anche M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., pp. 152-153.

¹⁴⁷ M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin. Germania e Il Reno*, cit., p. 75.

¹⁴⁸ M. Heidegger, *Hölderlin e l’essenza della poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 49.

dell'ente e della sua dissimulazione, dell'apertura dell'essere e della sua chiusura: «Soltanto dove accade linguaggio essere e non essere si reaprono. Noi stessi siamo questa reapertura [*Eröffnung*] e questo velamento [*Verhüllung*]¹⁴⁹. Il colloquio è, in definitiva, la nostra stessa esistenza temporale che ha avvio *da quando* siamo gettati nel mondo, vale a dire da quando «ci arrischiamo nel gioco del linguaggio, in cui la nostra stessa essenza è messa in gioco»¹⁵⁰.

Alla luce di queste considerazioni, possiamo affermare che la riflessione heideggeriana coglie nella dizione *Gespräch* una connessione significativa tra chiamante e chiamato, tra chi chiama e chi ascolta. C'è a monte l'idea di qualcosa che chiama (*heißt*) l'uomo nel pensiero. Quello che con urgenza chiama a sé è per Heidegger l'essere come ciò che ha la capacità di richiamare radicalmente l'uomo e di coinvolgerlo strutturalmente nel richiamo. Secondo questa prospettiva, l'uomo emerge quale *Gespräch* poiché messo nelle condizioni di incamminarsi e distendersi verso l'ascolto dell'essere. Egli è «quell'essenza che sussiste (*west*) in quanto addita verso ciò che è – e in questo additare appare l'essente come tale»¹⁵¹. Il pensiero stesso si configura, secondo il linguaggio heideggeriano, come un “ascoltare” (*Hören*) in grado di “scorgere” (*er-blicken*) l'essere nel suo significato peculiare¹⁵². Scorgere non significa qui, però, vedere una certa cosa nel senso di averla chiaramente dinanzi agli occhi. Scorgere è invero *ein Blicken*, un “guardare entro” (*Ein-blicken*) ciò che propriamente ci guarda. Secondo questa prospettiva, differenziando chiaramente il vedere dallo scorgere, Heidegger afferma con rigore quanto segue: «Noi vediamo molto ma scorgiamo poco»¹⁵³. Per potere scorgere, occorre dunque ascoltare. O meglio, detto in modo più adeguato, l'ascoltare è in sé uno scorgere: «La latente unità di questo scorgere (*Er-blicken*) e di questo udire (*Er-hören*) determina l'essenza del pensiero che è affidato a noi uomini, che siamo

¹⁴⁹ M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin. Germania e Il Reno*, cit., p. 75 (parentesi mie).

¹⁵⁰ M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., p. 157.

¹⁵¹ Ivi, p. 169.

¹⁵² Per una lettura del pensiero heideggeriano come “ermeneutica dell'ascolto” si veda ad esempio G. Travaglini, *Martin Heidegger: il canto silenzioso della terra*, in “ISONOMIA. Rivista di Filosofia”, 2002, <<http://isonomia.uniurb.it/vecchiaserie/2002%20travaglini.pdf>>, ultimo accesso il 30 agosto 2020.

¹⁵³ M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., p. 85.

gli esseri pensanti»¹⁵⁴. Tutto ciò è per Heidegger esemplarmente rintracciabile in un passo di una lettera scritta da Mozart:

È viaggiando in carrozza, o dopo un buon pranzo, o passeggiando, oppure nella notte, quando non riesco a dormire, che le idee mi vengono a fiumi e in modo migliore. Quelle che più mi piacciono le tengo a mente e, se è vero quanto mi hanno detto, le sussurro tra me e me. Una volta fissate queste, presto si susseguono le altre, e ci vorrebbero pestello e mortaio per farne un bell'impasto secondo il contrappunto, il suono dei vari strumenti e così via. Tutto questa eccita la mia anima, sempre che nessuno mi venga a disturbare; il composto cresce sempre più e io continuo ad ampliarlo e chiarirlo più che posso, finché la cosa, anche se lunga, nella mia testa è veramente quasi pronta; sicché poi nel mio spirito io l'abbraccio tutta con un solo sguardo, quasi si trattasse di un bel dipinto o di una persona graziosa, e nell'immaginazione non odo i suoni l'uno dopo l'altro, come deve accadere poi nell'esecuzione, ma come se risuonassero tutti insieme. Questa sì che è una delizia! Tutto, il trovare e il fare, avviene in me come in un bel sogno intenso. Ma la cosa più bella è questo udire tutto insieme, nello stesso tempo¹⁵⁵.

Lungi dall'interpretare il passo in termini psicologici, attraverso di esso Heidegger giunge a descrivere il musicista come *der Hörendsten einer unter den Hörenden*, «uno dei più udenti fra coloro che odono»¹⁵⁶. Mozart viene ad essere compreso come colui che, raccogliendosi nell'atteggiamento dell'ascolto, si indirizza totalmente verso l'essenziale, istituendo in modo peculiare la propria arte. Nell'ascolto, dunque, egli scorge immagini, visioni e idee che eccitano, cioè

¹⁵⁴ Ivi, p. 119.

¹⁵⁵ Il passo di Mozart viene discusso da Heidegger nell'*incipit* della lezione nona del corso *Der Satz vom Grund*. Si veda al riguardo M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., pp. 178-179.

Il passo recita così in tedesco: «*Etwa auf Reisen im Wagen, oder nach guter Mahlzeit beim Spazieren, und in der Nacht, wenn ich nicht schlafen kann, da kommen mir die Gedanken stromweis und am besten. Die mir nun gefallen, die behalte ich im Kopf und summe sie wohl auch für mich hin, wie mir andere wenigstens gesagt haben. Halt ich das nun fest, so kömmt mir bald eins nach dem anderen bei, wozu ein Brocken zu brauchen wäre, um eine Pastete daraus zu machen, nach Kontrapunkt, nach Klang der verschiedenen Instrumente usw. Das erhitzt mir nun die Seele, wenn ich nämlich nicht gestört werde; da wird es immer größer, und ich breite es immer weiter und heller aus, und das Ding wird im Kopf wahrlich fast fertig, wenn es auch lang ist, so daß ich's hernach mit einem Blick gleichsam wie ein schönes Bild oder einen hübschen Menschen im Geist übersehe, und es auch gar nicht nacheinander, wie es hernach kommen muß, in der Einbildung höre, sondern wie gleich alles zusammen. Das ist nun ein Schmaus! Alles das Finden und Machen geht in mir nun nur in einem schönen starken Traum vor. Aber das Überhören, so alles zusammen, ist doch das Beste*» (Heidegger trae il riferimento alla lettera da *Wie wird komponiert? Äußerungen von W. A. Mozart*, in "Das Musikleben", Jrg. 1, Hft. 1, 1948, S. 18).

¹⁵⁶ M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., p. 119.

attivano, il suo animo. Corrispondendo a questo ascolto, il compositore incomincia a dare forma e senso alla sua musica. Ascoltare è scorgere. Un'intuizione, questa, che Heidegger ritrova già nel detto 366 del *Cherubinischen Wandersmann* (Libro V) di Angelus Silesius intitolato *Das Lautenspiel Gottes*: «Un cuore che verso Dio rimanga fino al profondo silenzioso, come lui vuole, / viene toccato volentieri da lui: è il suo liuto»¹⁵⁷. *Das Lautenspiel Gottes* è anche l'appellativo col quale Heidegger si rivolge a Mozart. Il compositore è lui stesso “la musica di liuto di Dio” perché chiamato, toccato, instradato da ciò che gli offre da pensare e che si dà ininterrottamente quale *das Bedenklichste*, “il più preoccupante”: «Ciò che esso dà da pensare, il dono (*Gabe*) che esso ci porge, non è niente meno che il darsi di se stesso, di ciò che ci chiama nel pensiero»¹⁵⁸. “Più preoccupante” è qui inteso non in un senso negativo o lacerante, bensì letteralmente nel senso di ciò che “preoccupa”, di ciò che occupa e coinvolge interamente prima di ogni altra cosa. Da questo punto di vista, *das Bedenklichste* è interpretato come ciò che dà da pensare, che mette in moto il pensiero e al tempo stesso reclama di essere preso in considerazione per il tramite del pensiero stesso. Mozart è dunque appellato al pensiero e consegnato ad esso. Egli si distende all'ascolto di ciò che lo tocca e lo pungola, attivando una relazione essenziale con esso, facendolo venire all'essere e alla parola. Per questa ragione, il musicista è in senso proprio *Gespräch*, il colloquio nel quale essere e uomo convergono e sono in costante ed intima relazione.

Nel pensiero heideggeriano emerge, dunque, una contestualizzazione dell'ascolto nella sua peculiarità. Non si tratta di compiere un esame sulla semplice percezione di qualcosa mediante i sensi. Certo, per ascoltare una fuga di Bach abbiamo bisogno del funzionamento degli organi sensoriali, nello specifico delle orecchie. Tuttavia, in un senso essenziale, non basta affidarsi all'orecchio per ascoltare. Ciò che di volta in volta ascoltiamo non si esaurisce mai, in fondo, in ciò che il nostro orecchio percepisce: «Noi udiamo, non l'orecchio»¹⁵⁹. L'organo

¹⁵⁷ «Ein Herze, das zu Grund Gott still ist, wie er will, / Wird gern von ihm berührt: es ist sein Lautenspiel» (Angelus Silesius, *Sämtliche poetischen Werke und eine Auswahl aus seiner Streitschriften*, hrsg. von G. Ellinger, Propyläen, Berlin 1923, V. Buch, Spruch 366, [„Das Lautenspiel Gottes“], S. 221); i versi sono riportati in M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., p. 119.

¹⁵⁸ M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., p. 154.

¹⁵⁹ M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., pp. 87-88.

dell'udito risulta per Heidegger «condizione necessaria, ma non è mai la condizione sufficiente del nostro udire, ossia di ciò che ci porge e ci garantisce ciò che è propriamente da-percepire (*das eigentlich zu-Vernehmende*)»¹⁶⁰. L'ascolto non è dunque un atteggiamento puramente materiale comprensibile come l'esito di accadimenti e meccanismi sensibili:

Noi udiamo, è vero, per mezzo dell'orecchio, ma non con l'orecchio, se il "con" sta qui a significare che è l'orecchio, in quanto organo sensoriale, che ci comunica ciò che udiamo. Pertanto, se l'orecchio umano diviene ottuso, insensibile, e cioè sordo, può pur sempre accadere che, come nel caso di Beethoven, un uomo oda altrettanto bene, anzi, forse addirittura ancora di più, e cose più grandi di prima¹⁶¹.

L'esempio di Beethoven induce Heidegger a sottolineare il fatto che l'ascoltare non è mai in senso proprio un mero recepire sensibile. Parimenti, il vedere è anch'esso qualcosa che non ha esclusivamente a che fare con il ricevere stimoli sensibili dall'esterno. Se così fosse, allora «i Greci non avrebbero mai potuto vedere in una statua di giovinetto l'Apollo, o meglio, non avrebbero mai potuto vedere nell'Apollo, e attraverso di esso, la figura della statua»¹⁶².

Questi esempi permettono a Heidegger di annunciare l'idea, familiare presso i pensatori greci, secondo la quale ciò che ascoltiamo o vediamo altro non è che il risultato di una "corrispondenza" (*Entsprechung*). In questo senso, scorgere espressamente il veduto e l'ascoltato significa guardare ed ascoltare entro ciò che propriamente ci ri-guarda. Per illustrare meglio questa intuizione, al di là di qualsiasi esposizione rigorosa o concettuale, il filosofo si affida ancora una volta al dire poetico, riferendosi specificatamente ad alcuni versi di Goethe raccolti nell'introduzione alla *Farbenlehre*: «Se l'occhio non fosse solare, / come potremmo vedere la luce? / Se non vivesse in noi la forza propria di Dio, / come potrebbe estasiarci il divino?»¹⁶³.

¹⁶⁰ Ivi, p. 88.

¹⁶¹ *Ibidem*.

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ J.W. Goethe, *La teoria dei colori* (tit. or. *Farbenlehre*), ed. it. a cura di R. Troncon, il Saggiatore, Milano 2008, p. 14. In tedesco: «*Wär nicht das Auge sonnenhaft, / Wie könnten wir das Licht erblicken? / Lebt nicht in uns des Gottes eigne Kraft, / Wie könnt uns Göttliches entzücken?*»; i versi sono contenuti in M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., p. 89).

2.3 Tra i «cenni degli dèi» e la «voce del popolo»

La riflessione approfondita sulla parola poetica di Hölderlin consente a Heidegger di elaborare una struttura dialogica dell'esistenza umana attraverso la quale comprendere la relazione tra essere e uomo e cogliere, nel concreto, il compito (l'incarico) storico del poeta.

Senza tregua e con sempre maggior sicurezza, a partire dalla pienezza e dall'impeto delle immagini e con sempre maggior semplicità, Hölderlin ha consacrato la sua parola poetica a questa dimensione intermedia. Questo ci fa dire che egli è il poeta del poeta¹⁶⁴.

A quale dimensione (*Dimension*) sta accennando Heidegger? Per cercare di rispondere al quesito, consideriamo la posizione heideggeriana secondo la quale la poesia appare doppiamente vincolata: «solamente considerando questa legge che è la sua legge più intima, possiamo coglierne pienamente l'essenza»¹⁶⁵. La parola poetica è da un lato «vincolata ai *cenni degli dèi*»¹⁶⁶, dall'altro è concepita come «l'interpretazione della “voce del popolo”»¹⁶⁷.

Il poeta, nella prospettiva heideggeriana, è colui che coglie i cenni degli dèi per annunciarli al popolo. La sua vocazione consiste nel “rintracciare” (*spüren*) i cenni degli dèi e riaccennarli al popolo. Egli è in stretta comunicazione: a) con gli dèi perché li ascolta; b) con il popolo perché ad esso indirizza l'esito dell'ascolto. La poesia ha così, per Heidegger lettore di Hölderlin, un carattere squisitamente

¹⁶⁴ M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 56.

¹⁶⁵ Ivi, p. 54.

¹⁶⁶ Ivi, p. 55 (corsivo mio). La parola “cenno” traduce il tedesco *Wink*, dal verbo *winken*, “accennare”, e rimanda al latino *numen* che indica, letteralmente, il cenno divino in quanto espressione di una volontà, di un'azione divina. Con *numen*, però, non ci si riferisce ad una divinità determinata e ben definita, ma ad una potenza relata ai fenomeni naturali.

Il cenno esprime un'intenzione, una manifestazione che non è mai totalmente evidente o lampante. Il cenno è per sua natura un indizio che per essere colto richiede attenzione e impegno. Nell'interpretazione heideggeriana, il cenno designa il carattere del linguaggio degli dèi che si rivela al poeta. Il concetto di *Wink* ha un significato centrale nei *Beiträge*, dove esso è riferito al modo in cui l'essere si annuncia (fa cenno di sé). Cfr. M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (Dall'Evento)* (*op. cit.*).

¹⁶⁷ *Ibidem*.

ermeneutico. Essa è un “riaccennare” (*weiterwinken*) i cenni al popolo, «cioè un mostrare, un indirizzare nella cui direttiva gli dèi divengono manifesti, non in quanto qualunque cosa opinabile e contemplabile, bensì nel loro accennare»¹⁶⁸.

...e cenni sono

Dall'antichità il linguaggio degli dèi¹⁶⁹.

Il cogliere ovvero l'afferrare (*Aufflangen*) del poeta è in prima istanza un “ricevere” (*Empfangen*) poiché egli può giungere a nominare gli dèi soltanto nel momento in cui essi si lasciano nominare e reclamare: «la parola poetica è davvero capace di nominare solo quando gli dèi stessi ci conducono al linguaggio»¹⁷⁰. Questa parola «è sempre una risposta a questo richiamo»¹⁷¹. Gli dèi chiamano e reclamano gratuitamente l'uomo, venendo alla parola. Il poeta è capace di cogliere perché riceve un messaggio. In questo ricevere, egli è chiamato a *mettere in salvo* il dono, i cenni degli dèi.

Il cogliere del poeta è parimenti un nuovo dare, giacché egli «scorge già il compimento anche nel “primo segno” e colloca arditamente quanto ha scorto nella sua parola per preannunziare il non-ancora-adempiuto»¹⁷². Da un lato, allora, il poeta ascolta e coglie i cenni, ricevendo questo dono da quegli stessi dèi che vengono da lui colti e ascoltati; dall'altro egli, sostenendo i cenni degli dèi, dà, crea, istituisce nella sua parola quanto ha colto e ascoltato. In questa perenne tensione, vive ed opera il poeta. Egli si apre alla ricezione degli dèi e, aprendosi, accoglie il cenno, il dono gratuito, salvandolo, custodendolo, istituendolo. Così, il “cogliere” del poeta diviene primariamente un “dare” (*Geben*) a partire da un “dono” (*Gabe*) ricevuto. Hölderlin, secondo Heidegger, ne è assolutamente consapevole, fino ad

¹⁶⁸ M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin. «Germania» e «Il reno»*, cit., p. 36.

¹⁶⁹ «...und Winke sind / Von Alters her die Sprache der Götter». È un verso della poesia *Rousseau* scritta da Hölderlin e riportata da Heidegger sia nel corso invernale del 1934-35 sia nella conferenza romana del 1936. Cfr. M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin. «Germania» e «Il reno»*, cit., p. 36; cfr. altresì Id., *Hölderlin e l'essenza della poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 55.

¹⁷⁰ M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 55.

¹⁷¹ Ivi, p. 49.

¹⁷² Ivi, p. 55.

affermare nell'ultimo verso dell'inno *Andenken* quanto segue: «Ma ciò che resta, lo *istituisc*ono i poeti»¹⁷³.

Di conseguenza, la poesia ha in sé questo duplice aspetto significativo: essa è sia “donazione” sia “fondazione”. In quanto donazione e fondazione, essa è però allo stesso tempo “inizio” non in un senso puramente temporale, bensì nel senso della legge principale o ἀρχή¹⁷⁴ che regge e governa un mondo storico. La poesia è così *Stiftung* in una triplice accezione: “donazione” (*Schenkung*), “fondazione” (*Gründung*), “inizio” (*Anfang*)¹⁷⁵.

Da questo punto di vista, è possibile comprendere perché la poesia non può concepirsi heideggerianamente come un mero accessorio che appartiene all'abitudine del nostro vivere, bensì come il dono che apre alla verità, «il fondamento che regge la storia»¹⁷⁶. Per tale motivo, la poesia serba in sé un carattere fondativo e, in quanto fondamento reggente, permette alle cose di schiudersi. Poesia è così il nominare istituyente, il dire grazie al quale «si mostra all'aperto tutto ciò che noi poi discutiamo e trattiamo nel linguaggio di tutti i giorni»¹⁷⁷. Essa è, in un senso estremo, il fondamento storico che si pone come «il linguaggio originario di un popolo storico»¹⁷⁸.

L'interpretazione heideggeriana ci offre, allora, l'immagine del poeta quale «semidio»¹⁷⁹ che, ascoltando un richiamo, si fa portavoce della voce del popolo¹⁸⁰, aprendo la via ad un determinato processo storico, *facendo epoca*. La voce del popolo è la verità storica di uno specifico popolo che il poeta ha il compito di manifestare. Essa è ciò che «Hölderlin chiama le saghe (*die Sagen*) nelle quali un popolo è memore della sua appartenenza all'ente nel suo insieme»¹⁸¹. Questi detti,

¹⁷³ Ivi, p. 49 (corsivo mio). In tedesco: «*Was bleibt aber, stiften die Dichter*». Questo verso rappresenta per Heidegger il quarto detto-guida.

¹⁷⁴ Per l'accezione heideggeriana del concetto di ἀρχή si rimanda a *infra*, pp. 159-160.

¹⁷⁵ Sulla questione si veda M. Heidegger, *d'arte* (tit. or. *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in *GA 5*, hrsg. von F.-W. von Hermann, 1977), ed. it. a cura di G. Zaccaria e I. De Gennaro, Marinotti, Milano 2012, pp. 131-133.

¹⁷⁶ M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 51.

¹⁷⁷ Ivi, p. 52.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ M. Heidegger, «*Rammemorazione*», in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 135.

¹⁸⁰ *Stimme des Volkes* è il titolo di una poesia di Hölderlin tramandataci in due strofe. Heidegger si sofferma in particolare sulla tipicità delle strofe finali della prima e della seconda stesura. Cfr. M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., pp. 55-56.

¹⁸¹ M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 55.

o saghe (dal verbo *sagen*¹⁸²), sono le narrazioni attraverso le quali una collettività fa memoria della propria appartenenza all'ente nel suo insieme, alla verità dell'essere. La voce del popolo è dunque la verità storica di un determinato popolo che è incapace da sola «di dire l'autentico, ma ha bisogno di chi l'interpreti»¹⁸³.

Ora, il *Dichten* del poeta è essenzialmente *Nachdenken*, dove *Nach* può essere reso per un verso con “attorno” e per altro con “dopo”, “seguendo”. Secondo questa prospettiva, il poeta *segue* i cenni degli dèi e nomina *attorno* al loro dire. Il suo cammino è segnato dall'atteggiamento dell'ascolto che consiste nel “rivolgersi a”. Il poeta sente i cenni degli dèi, li ascolta e li dispiega alla memoria del popolo. Egli *dichtet* a partire da un richiamo e dall'interpretazione del richiamo stesso. Il poeta è così reclamato dagli dèi a trasmettere al popolo la loro presenza. Egli si espone «ai fulmini del dio»¹⁸⁴ e si fa testimone e interprete di ciò che è velato, che è sfuggito ed è stato obliato, ma che in fondo si palesa ancora mediante cenni. Il poeta recupera, nel suo dire, l'originaria parola divina, accedendo al confronto con gli dèi, venendo colpito dai cenni divini che a lui si rivelano. Il suo cogliere ha di fatto il carattere del “venire colpito”. C'è un lavoro di scavo, di recupero e di memoria. Il poeta indietreggia verso gli dèi, si raccoglie al loro cospetto, *portando a compimento il riferimento* degli dèi agli uomini¹⁸⁵. Egli indietreggia nella misura in cui riceve il fuoco celeste della *Begeisterung*¹⁸⁶ e, mediante ciò, istituisce il mondo

¹⁸² «Ma che significa dire (*sagen*)? Per esperire questo è necessario attenersi a ciò che la lingua tedesca già costringe a pensare con la parola *sagen*. “*Sagen*” significa: mostrare, far che qualcosa appaia, si veda, si senta» (M. Heidegger, *Il cammino verso il linguaggio*, in *In cammino verso il Linguaggio*, cit., p. 198).

¹⁸³ M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 55.

¹⁸⁴ Il riferimento è alla lettera inviata da Hölderlin ad un amico prima della partenza per il suo ultimo viaggio in Francia. In questa lettera, il poeta parla dei “fulmini” estivi “benedicenti” scaraventati dal “vecchio padre santo con mano calma”. Heidegger riporta un passo della lettera nella sua conferenza a Roma. Al riguardo si veda M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 52.

¹⁸⁵ Heidegger legge in questo senso l'atteggiamento pensante del “rammemorare” (*Andenken*), ossia l'indietreggiare verso ciò che ancora non è stato pensato abbastanza (l'impensato) e che è propriamente da pensare (l'essere); esso, in quanto tale, reclama di essere pensato, chiede di essere ascoltato: «Rammemorare [...] significa però pensare a fondo (*be-denken*) ciò che è ancora impensato nel già stato, come ciò che è da-pensare. A quest'ultimo, il pensiero corrisponde soltanto in quanto pensiero che pensa - già (*vor-denkend*). Ri-pensare il già stato è pensare – già all'impensato che è da-pensare» (M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., p. 161).

¹⁸⁶ Il termine *Begeisterung* indica l'ispirazione divina, l'invasamento o il trascinarsi dello Spirito (*Geist*). Per Hölderlin, la *Begeisterung* è l'azione ispiratrice del *Geist* che si manifesta direttamente e assolutamente nella poesia. Sulla questione cfr. esemplarmente E. Forcellino, *Hölderlin e la filosofia l'uno in se stesso diviso*, Guida, Napoli 2006.

nella parola, costruendo così «salde fundamenta sulle quali deve essere costruita la casa in cui devono venire come ospiti gli dèi»¹⁸⁷.

In definitiva, la poesia è dunque, per Heidegger lettore e interprete di Hölderlin, nella sua essenza ciò che crea, che fonda, che istituisce: «è istituzione in parola (*worthalf*) dell'essere»¹⁸⁸. Essa si rivela cioè, nel suo senso essenziale, come fondazione e consacrazione del mondo nella parola e come *Stiftung* dell'essere: non «“esprime esperienze vissute” del poeta»¹⁸⁹, bensì «fa accedere il poeta alla dimensione propria della sua essenza, apertasi come poesia»¹⁹⁰.

2.4 Il poetare come forma eminente del «misurare»

Ma quando gli dèi vengono originariamente nominati e l'essenza delle cose si fa parola affinché, solo allora, le cose risplendano, quando ciò accade, l'esserci dell'uomo viene portato in un riferimento saldo e installato su un fondamento. Il dire del poeta è istituzione non solo nel senso della libera donazione, ma anche al tempo stesso nel senso della fondazione dell'esserci umano sul suo fondamento¹⁹¹.

L'essenza della poesia tiene insieme gli dèi e il popolo, i cenni degli dèi e la voce del popolo. Il poeta stesso si colloca in mezzo, «sta fra quelli – gli dèi – e questo – il popolo»¹⁹². Egli è più precisamente «gettato fuori»¹⁹³, “scaraventato fuori” (*Hinausgeworfener*), tra il richiamo degli dèi e degli uomini, «fuori in quel frammezzo (*Zwischen*), frammezzo agli dèi e agli uomini»¹⁹⁴. Ciò che, secondo Heidegger, è proprio del poeta è la sua capacità di “misurare” (*messen*) il frammezzo fra cielo e terra, mantenendone la distanza e custodendone il senso¹⁹⁵.

¹⁸⁷ M. Heidegger, «Rammemorazione», in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 176.

¹⁸⁸ M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 50.

¹⁸⁹ M. Heidegger, «Rammemorazione», in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 179.

¹⁹⁰ *Ibidem*.

¹⁹¹ M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 50.

¹⁹² *Ivi*, p. 56.

¹⁹³ *Ibidem*.

¹⁹⁴ *Ibidem*.

¹⁹⁵ Nel descrivere l'essenza della poesia come forma eminente del “misurare”, Heidegger ha bene in mente il frammento di Hölderlin denominato *In lieblicher Bläue...* In particolare, egli prende in considerazione i versi 24-38, dove il poeta fa riferimento alla “misura” e chiama “poetico” l'abitare dell'uomo. Proprio attraverso l'interpretazione di questi versi, Heidegger ripensa la natura del poetare come misurare:

Questo misurare, tuttavia, non è inteso come la procedura avente un carattere quantitativo legato ad una rappresentazione numerica:

Quando sentiamo parlare di misura pensiamo immediatamente al numero, e ci rappresentiamo entrambi, misura e numero, come qualcosa di quantitativo. Ma l'essenza della misura non è un *quantum*, come non lo è l'essenza del numero. Possiamo bensì contare con i numeri, ma non con l'essenza del numero¹⁹⁶.

Il misurare, lungi dall'essere meramente un contare, è fondamentalmente "il prendere le misure" (*die Mass-Nahme*) che fa riferimento all'essenza dell'uomo e alla sua finita caratteristica di mortale. La misura del poeta tiene conto dell'oscillante e transitoria natura umana, della sua finitezza. Si tratta di un particolare "prendere le misure" che non va recepito scientificamente come un procedimento teso a determinare ed afferrare il valore di una grandezza fisica: «dobbiamo fare attenzione al modo di questo "prendere", che non consiste in un afferramento, né in generale in un metter le mani su qualcosa»¹⁹⁷. Questo prendere le misure, cioè, «non è una semplice misurazione sulla base di misure prestabilite in vista dell'approntamento di piani»¹⁹⁸. Il prendere le misure proprio del misurare

«Darf, wenn lauter Mühe das Leben, ein Mensch / Aufschauen und sagen: so / Will ich auch seyn? Ja. So lange die Freundlichkeit noch / Am Herzen, die Reine, dauert, misset / Nicht unglücklich der Mensch sich / Mit der Gottheit. Ist unbekannt Gott? / Glaub'ich eher. Des Menschen Maass ist's. / Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnt / Der Mensch auf dieser Erde. Doch reiner / Ist nicht der Schatten der Nacht mit den Sternen, / Wenn ich so sagen könnte, als / Der Mensch, der heisset ein Bild der Gottheit. / Gibt es auf Erden ein Maass? Es giebt / Keines»;

«Può un uomo, quando la sua vita non è che pena / Guardare il cielo e dire: così / Anch'io voglio essere? / Sì. Fino a che l'amicizia / L'amicizia schietta ancora dura nel cuore / Non fa male l'uomo a misurarsi / Con la divinità. Dio è sconosciuto? / È egli manifesto e aperto come il cielo? Questo / Piuttosto io credo. Questa è la misura dell'uomo. / Pieno di merito, ma poeticamente, abita / L'uomo su questa terra. Ma l'ombra / Della notte con le stelle non è, / Se così posso osar di parlare, più pura / Dell'uomo, che si chiama immagine della divinità. / C'è sulla terra una misura? No. / Non ce n'è alcuna». Cfr. M. Heidegger, «...Poeticamente abita l'uomo», in *Saggi e discorsi*, cit., pp. 129-130.

L'analisi heideggeriana si fonda essenzialmente sulla tesi secondo la quale la misura si dà come luogo significante della distanza. Da questo punto di vista, la poesia viene ad essere compresa come ciò che dà la misura della distanza, senza vincerla o annientarla, bensì prendendosene carico, salvaguardandola. Per una piena comprensione del modo in cui è pensata la voce "misurare" risulta dunque decisivo il verbo *hüten*, che possiamo tradurre con "proteggere", "tutelare", "custodire". Si leggano al riguardo i seguenti versi della seconda stesura di *Der Einzige*:

«Fein sehen die Menschen, daß sie / Nicht gehn den Weg des Todes und hüten das Maß, / ...»;
«delicatamente vedono gli uomini / che non fanno la strada della morte / che salvano la misura» (F. Hölderlin, *L'Unico*, in *Le liriche*, cit., p. 653).

¹⁹⁶ M. Heidegger, «...Poeticamente abita l'uomo», in *Saggi e discorsi*, cit., p. 134.

¹⁹⁷ Ivi, p. 134.

¹⁹⁸ Ivi, pp. 135-136.

consiste invece «in un lasciar-venire la misura che ci è assegnata (*das Zu-Gemessene*)»¹⁹⁹. In altre parole, prendere le misure, e cioè misurare il frammezzo fra cielo e terra, vuole dire rapportarsi con una distanza, preoccupandosi di mantenerla. Questo rapporto non è però inoperoso o passivo, ma è capace di istituire tramite il canto della parola poetica una nuova epoca storica, gettando le fondamenta per l'istituzione di uno specifico tempo storico. Secondo questa prospettiva, quindi, l'attività del misurare è propriamente poetica. Essa, in quanto attività, è creazione e produzione del nuovo.

Nel suo poetare-misurare, il poeta è chiamato, sempre di nuovo, a “lasciar-venire” l'essere, senza mai possederlo o rappresentarlo totalmente, e a fornire al popolo la sua parola per dare vita a un'irruzione epocale in grado di originare una nuova configurazione storica (in cui la sua parola splende e risuona). Attraverso questo misurare, il poeta *prende le misure* e “dispone” (*ver-misst*) l'abitare sulla terra, facendo apparire ciò che si nasconde e dando luce ad un nuovo orizzonte di senso: «Il poeta fa poesia (*dichtet*) solo quando prende la misura»²⁰⁰. La misurazione è così, propriamente, “misurazione-disposizione” (*Vermessung*) che ricomprende in sé terra e cielo. Naturalmente, come già accennato, non si tratta di un sapere scientifico. Non c'è una misura che si rivolge soltanto alla terra per esaminarla e stimarla e, d'altro canto, non viene misurato solo il cielo per se stesso. La misurazione piuttosto «misura in tutta la sua estensione il “frammezzo”, che porta l'uno verso l'altro il cielo e la terra»²⁰¹. Il poeta lascia accadere l'innovazione ontologica misurando diametralmente terra e cielo.

In quanto misura del frammezzo fra cielo e terra, «il misurare-disporre è la poeticità dell'abitare»²⁰². Ciò significa che l'abitare dell'uomo sulla terra consiste, fin quando la abita, nella poeticità. L'essenza della poesia riposa così nella “presa di misura” (*Nehmen des Masses*), per mezzo della quale viene misurato il frammezzo fra cielo e terra e, dunque, istituita e preservata, per opera del poeta, l'epoca storica: «Hölderlin vede l'essenza del “poetico” nella presa-di-misura,

¹⁹⁹ Ivi, p. 134.

²⁰⁰ Ivi, p. 135.

²⁰¹ Ivi, p. 131.

²⁰² Ivi, p. 133.

mediante la quale si compie la misurazione-disposizione dell'essenza umana»²⁰³. La misurazione raccoglie in sé, misurandola, l'essenza più propria dell'uomo. Pertanto, «è in primo luogo e soltanto in questo frammezzo che si decide chi sia l'uomo e dove egli insedi il suo esserci»²⁰⁴. Il frammezzo è lo spazio aperto che viene «assegnato come sua porzione all'abitare dell'uomo»²⁰⁵. Qui è raccolto l'uomo sul fondamento del proprio esserci, tra cielo e terra, tra le divinità e gli uomini, tra l'essere e il popolo, *nella storia*.

²⁰³ Ivi, p. 132.

²⁰⁴ M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 50.

²⁰⁵ M. Heidegger, «...Poeticamente abita l'uomo», in *Saggi e discorsi*, cit., p. 130.

CAPITOLO SECONDO

La parola poetica come *ύμνος* del sacro

1. *L'arte e la natura delle cose. Una riflessione sull'abitare e sul costruire*

Il 5 agosto del 1951 Heidegger pronuncia un discorso nella città di Darmstadt in occasione di un ciclo di colloqui sul tema *Mensch und Raum*¹. La seconda guerra mondiale, formalmente conclusasi da pochi anni, ha raso al suolo intere città e contribuito a sradicare innumerevoli spazi di vita.

Tra il 1943 e il 1944 Darmstadt subisce molti e massicci bombardamenti da parte degli Alleati finché la notte tra l'11 e il 12 settembre del 1944 crolla letteralmente sotto i colpi scroscianti delle bombe sganciate dai temibili caccia bombardieri britannici della *Royal Air Force*². Nel 1951 è ancora una città fantasma, un dedalo di stradine e di piazze, di abitazioni e monumenti di cui è rimasto ben poco. Protagoniste sono ancora le macerie, che risolutamente testimoniano l'inesorabile crollo di un tessuto urbano da ricostruire o, in senso estremo, reinventare. La ricostruzione non si configura però come un'esigenza esclusivamente architettonica. Così, la caduta di Darmstadt è parimenti la caduta dei suoi abitanti, di chi cioè si ritrova ad essere defraudato di uno spazio abitativo che, prima ancora d'essere effettivamente ricostruito, necessita d'essere ripensato. Le barbarie della guerra e il suo esito catastrofico concorrono, dunque, a determinare un angosciante senso di spaesatezza che si annida fin dentro l'animo dei cittadini tedeschi, i quali si ritrovano a dover seriamente fare i conti col fango, le macerie, le rovine e con un'innumerabile serie di questioni attraverso cui tentare di affrontare la portata di una crisi destinata a perdurare a lungo. Qui diventa necessario ripensare il proprio rapporto con l'esterno (con la città) nella relazione uomo-spazio, per poi provare a misurarsi con tutto ciò che definisce l'essenza dell'abitare. In questo modo, per un

¹ Il titolo della conferenza che Heidegger tiene a Darmstadt è *Bauen Wohnen Denken*. Il testo della conferenza è pubblicato nel 1952 negli atti del convegno. Oggi in *GA 7; Costruire abitare pensare, in Saggi e discorsi (op. cit.)*.

² Il crollo di Darmstadt è scrupolosamente documentato in K. Schmidt, *Die Brandnacht. Dokumente von der Zerstörung Darmstadts am 11. September 1944*, H.L. Schlapp, Darmstadt 2003.

abitante di Darmstadt del 1951 ripensare il rapporto con la propria città vuole dire anzitutto relazionarsi con una distanza, cioè con uno spazio abitativo che non c'è più e che perciò, nel momento in cui viene ad essere ripensato, è rimesso in discussione. Vale a dire: nella riflessione che pensa la distanza, quest'ultima è chiamata in causa, viene problematizzata, torna in qualche modo ad essere abitata. Quella dell'abitare si rivela allora, in tutta la sua radicalità, come la questione più urgente del dopoguerra, la più estrema e decisiva giacché interessa, in senso lato, la ricostruzione (il ripensamento) della relazione dell'uomo con la propria *Welt*, del cittadino con la propria città.

È in questo quadro storico che, dinanzi ad una platea soprattutto composta da tecnici ed architetti, Heidegger viene invitato, in una città come Darmstadt, a parlare della problematica inerente la crisi degli alloggi. In tal senso, il nocciolo del suo discorso si racchiude nel pensiero secondo cui

per quanto dura e penosa, per quanto grave e pericolosa sia la scarsità di abitazioni, l'*autentica crisi dell'abitare* non consiste nella mancanza di abitazioni. La vera crisi degli alloggi è più vecchia delle guerre mondiali e delle loro distruzioni, più vecchia anche dell'aumento della popolazione terrestre e della condizione dell'operaio dell'industria. La vera crisi dell'abitare consiste nel fatto che i mortali sono sempre ancora in cerca dell'essenza dell'abitare, che essi *devono anzitutto imparare ad abitare*³.

Per ripensare i concetti e gli eventi fondamentali della sua epoca e per fornire un'indicazione utile alla ricostruzione degli alloggi dopo le catastrofiche devastazioni subite, il filosofo si affida all'essenza del linguaggio, e in particolare all'origine linguistica di *bauen* e *wohnen*, mostrando come queste due parole non indicano affatto attività completamente separate, ma stanno tra loro in una stretta relazione. E cosa se non il linguaggio può *farci vedere* questo legame?

Chi ci dà in generale una misura con cui possiamo misurare interamente l'essenza di abitare e costruire? La parola che ci parla dell'essenza di una cosa ci viene dal linguaggio, purché noi sappiamo fare attenzione all'essenza propria di questo⁴.

³ M. Heidegger, *Costruire abitare pensare*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 108.

⁴ *Ibidem*.

La questione circa l'abitare e il costruire diviene essenzialmente questione linguistica. Il linguaggio assume, nella prospettiva heideggeriana, un carattere fenomenologico poiché *fa vedere*, cioè evidenzia, mostra e manifesta l'essenza di una cosa. Per questo motivo, esso si dà all'uomo come *Zuspruch*, come massimo appello che ci parla ed indica, testimoniandola, l'*in quanto tale* della cosa. La parola stessa (*das Wort*) è pensata da Heidegger nella forma del *Weg* che ci sta di fronte (*vor uns*), perché si rivolge a noi da lungo tempo precedendoci, e che parimenti è già dietro di noi (*hinter uns*), perché nell'orizzonte della quotidianità è assunta alla stregua di qualcosa di scontato ed abituale che ascoltiamo e pronunciamo indistintamente da sempre⁵. Detto in altro modo, la parola è un *cammino linguistico* su cui camminiamo, un sentiero "su cui noi siamo instradati" (*auf dem wir unterwegs sind*). Esso è tuttavia un cammino che noi intendiamo "molto confusamente" (*ganz undeutlich*) e mai integralmente perché «le esigenze del parlare abituale non vanno oltre la sfera della comunicazione pratica, la quale non intende perdere del tempo per soffermarsi sul senso delle singole parole»⁶. Conseguenza diretta di quanto scritto è che per comprendere pienamente l'origine della parola, e dunque la sua essenza, è necessario ascoltare ciò che nella parola viene nominato a partire dalla sua traccia originaria, facendo attenzione al suo cammino.

Così, soffermandosi sulla parola *bauen* Heidegger ne rintraccia l'origine nell'antica voce alto tedesca *buan*, che indica in senso stretto un "rimanere" o un "trattenersi", cioè un "abitare". Secondo questa prospettiva, il filosofo giunge ad affermare che il significato autentico, oramai andato perduto, di "costruire" è abitare. Da ciò risulta che *bauen* e *wohnen* stanno da sempre in un rapporto di originaria correlazione nel senso che il primo termine, nella sua autenticità, rimanda di continuo al secondo: «costruire significa originariamente abitare»⁷. Allo stesso modo, Heidegger sostiene che alla voce *buan* si leghi altresì il verbo *sein*: «*Bauen*,

⁵ Nella conferenza tenuta in Francia, a Cerisy-la-Salle, nell'agosto del 1955 dal titolo *Was ist das - die Philosophie?*, Heidegger descrive la "parola" (*Wort*) quale *Weg* nei due sensi enunciati: come ciò che sta di fronte e come ciò che sta alle spalle. Per questo aspetto cfr. M. Heidegger, *Che cos'è la filosofia?*, cit., pp. 13 ss.

⁶ M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., p. 156.

⁷ M. Heidegger, *Costruire abitare pensare*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 97.

buan, *bhu*, *beo* sono infatti la stessa parola che il nostro *bin* (sono)»⁸. Alla luce di questo legame, quello che emerge dall'indagine filologica heideggeriana è che tanto *bauen* quanto *sein* richiamano nella loro origine la parola *buan*, con la quale si fa riferimento al *Wohnen*: «“*ich bin*”, “*du bist*”, vuol dire: io abito, tu abiti»⁹. Ne consegue che l'abitare viene compreso quale prerogativa dell'essere. Il che significa dire che l'uomo è in quanto *abita*: «Il modo in cui tu sei e io sono, il modo in cui noi uomini *siamo* sulla terra è il *Buan*, l'abitare»¹⁰. Questo abitare, che Heidegger fa discendere dal sassone *wuon* e dal gotico *wunion*, è pensato quale “rimanere” (*bleiben*) o “soggiornare” (*sich aufhalten*). Dal confronto con le suddette parole arcaiche, il filosofo si addentra nel profondo della parola *wohnen*, reinterpreandola per mezzo del vocabolo *Friede*, che rimanda letteralmente allo “stare bene”, all’“essere contento” (*zufrieden sein*), all’“avere la pace”: «La parola *Friede* indica il *Freie*, o *Frye*, ciò che è libero; e *fry* significa preservato da mali e da minacce, preservato da..., e cioè curato, riguardato (*geschont*)»¹¹. *Friede* fa dunque cenno a ciò che è libero in quanto “preservato” (*bewahrt*), e cioè salvaguardato e tutelato. Questo “avere riguardo” è ciò che Heidegger chiama *Schonen*, vale a dire l'aver cura, il salvaguardare nella cura custodendo, che si dà come essenza propria dell'abitare, ciò che «permea l'abitare in ogni suo aspetto»¹². La tesi di fondo di suddetto argomento è la seguente: abitando, l'uomo si prende cura dello spazio abitato (del proprio spazio), avendone riguardo¹³. Si tratta, come vedremo più avanti, di un abitare particolare che tiene conto della natura umana mortale e che, di conseguenza, pone in essere la relazione uomo-spazio grazie alla quale l'umano addiviene *Bewohner*: «Essere uomo significa: essere sulla terra come mortale; e cioè: abitare»¹⁴.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ivi*, p. 99.

¹² *Ibidem*.

¹³ In una nota, Ardovino scrive: «Essere-nel-mondo significa dunque “coltivare il mondo”, averne sempre di nuovo cura, esserne solleciti. Tutto ciò si tradurrà poi in una cura del, e per, l'essere in quanto tale, evocate nella *Lettera sull'“umanismo”* con l'espressione “pastore dell'essere”» (A. Ardovino, *Gli anni '60 e '70. Remissione della differenza*, in Id. (a cura di), *Sentieri della differenza*, cit., p. 217, n. 146).

¹⁴ M. Heidegger, *Costruire abitare pensare*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 97.

Ora, ciò che viene fuori dalla conferenza di Darmstadt è che il significato di costruire non è più concepito «soltanto come mezzo e via per l'abitare»¹⁵, ma come già in se stesso un abitare: non c'è da un lato un mezzo, un progetto isolato (il costruire), e dall'altro un fine (l'abitare), bensì il mezzo è esso stesso già nel fine, dipende in qualche modo da esso. Per comprendere la portata di questa tesi, il filosofo esplora quelli che a suo parere sono i due modi di intendere la parola *bauen*. Da un lato, essa viene pensata alla maniera delle voci latine *colere* e *cultura*, cioè come un “custodire” (*Hegen*) e un “curare” (*Pflegen*) nel senso del “coltivare il campo” (*den Acker bauen*) e del “coltivare la vigna” (*Reben bauen*). Heidegger rimanda così all'immagine del contadino che coltiva i campi; è l'immagine dell'uomo di campagna che preserva il proprio terreno e, in questa maniera, lo mette in salvo, facendolo crescere, “costruendolo”¹⁶. Dall'altro lato, però, il verbo *bauen* indica l'*aedificare* in quanto l'“erigere costruzioni” (*Errichten von Bauten*) che fa riferimento ad un aspetto produttivo puramente tecnico: è questo per il linguaggio abituale e per l'esperienza quotidiana dell'uomo il vero significato del costruire che rinvia alla figura dell'*homo faber*. Ciononostante, concependo il costruire solo e semplicemente come *Hervorbringen* e *Errichten*, come un “erigere” nel senso dell'*efficiere* strumentale, l'uomo ha obliato, secondo il filosofo, l'autentico significato celato nel *Bauen*, e cioè l'abitare.

Al fine di superare questa dimenticanza, è indispensabile secondo Heidegger arrestarsi all'ascolto della parola greca τέχνη, con la quale ci si richiama ad un costruire recepito similmente come custodire (coltivare) e produrre: «Pro-durre si dice in greco τίκτω. Alla stessa radice *tec* di questo verbo si ricollega la parola τέχνη, tecnica»¹⁷. Ciò che la parola τέχνη esprime è un «far apparire qualcosa tra le cose presenti (*in das Anwesende*), come questo o quello, in questo o quel modo»¹⁸. La τέχνη è così pensata come il rendere manifesto, il “fare apparire” che è proprio del costruire, la cui essenza consiste nel lasciare/fare abitare. Da ciò si evince che l'attività tecnica del costruire, lungi dall'essere un mero edificare che si impone in modo determinato entro una certa area geografica, consiste essenzialmente nel “fare

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ È interessante notare come in tedesco le parole “contadino” e “costruire”, *Bauer* e *bauen*, condividano la stessa radice.

¹⁷ M. Heidegger, *Costruire abitare pensare*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 106.

¹⁸ *Ibidem*.

apparire” qualcosa in quanto tale, creando nuove condizioni di possibilità affinché questo qualcosa possa essere abitato (e dunque custodito o curato).

Alla luce di quanto scritto, Heidegger ripensa radicalmente la relazione uomo-spazio preoccupandosi di porre l’interrogazione sull’essenza dell’abitare. *Raum*, “spazio”, è un concetto basilare nel *Denkweg* heideggeriano che non si identifica banalmente con qualcosa che sta innanzi all’uomo: esso non è «né un oggetto esterno né una esperienza interiore»¹⁹. Il suo significato viene compreso nel suo legame profondo con lo “spaziare”, il “fare spazio” (*Räumen*), e con l’abitare. Spaziare, propriamente, significa liberare spazi, aprire nuovi sfondi abitativi. Il fare spazio origina pertanto quella specifica apertura che di volta in volta prepara un abitare. Fare spazio, in altre parole, significa “disporre” (*einräumen*), cioè “liberare” (*freigeben*) spazi nel senso dell’erigere, del pro-durre, del mettere in libertà²⁰.

Ne consegue che quella tra uomo e spazio è sempre una relazione tra due concetti indivisibili che abbisognano l’uno dell’altro e che hanno sempre a che fare con l’abitare pensato nella sua essenza. Attraverso questa relazione, in sostanza, si realizza (si apre, si disvela) l’abitare umano come un *curarsi* di uomo e spazio, un essere sempre in rapporto con essi²¹.

Tutto il discorso testé sviluppato risulta assai utile per comprendere adesso il modo in cui Heidegger interpreta e fa proprio il distico di Hölderlin che così recita:

¹⁹ Ivi, p. 104.

²⁰ Come afferma Tanca, «il tema dello spazio attraversa praticamente tutta l’opera di Heidegger, da *Essere e tempo* sino agli ultimi scritti» (M. Tanca, *Geografia e filosofia. Materiali di lavoro*, cit., 159). Su questo aspetto si vedano anche D. Franck, *Heidegger et le problème de l’espace*, Éditions de Minuit, Paris 1986; T.R. Schatzki, *Martin Heidegger. Theorist of Space*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2007.

La riflessione sullo spazio assume una certa preponderanza specie quando Heidegger si misura con la questione dell’opera d’arte, in cui lo spazio risulta essere in stretta relazione con l’aperto. Qui l’erigere, in quanto stanziare-creare spazi, è assunto come uno dei tratti costitutivi che qualifica l’essere dell’opera d’arte. Sul rapporto tra arte e spazio cfr. nello specifico M. Heidegger, *L’arte e lo spazio* (tit. or. *Die Kunst und der Raum*, in *GA 13*, hrsg. von F.-W. von Hermann, 1983), ed. it. a cura di G. Vattimo, il melangolo, Genova 2003. Si tenga presente inoltre il § 24 di *Sein und Zeit* impegnato a ripensare la spazialità dell’esserci e a riconsiderare la nozione di “spazio” nel suo legame intrinseco con la nozione di “mondo”: «Lo spazio può essere concepito solo riconducendolo al mondo [...] una spazialità è comunque svelata solo in base a un mondo» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 167).

²¹ Sulla questione si veda ad esempio V. Cesarone, *Per una fenomenologia dell’abitare. Il pensiero di Martin Heidegger come oikosophia*, Marietti, Genova-Milano 2008.

«Pieno di merito, ma poeticamente abita / l'uomo su questa terra»²². “Pieno di merito” (*Voll Verdienst*) significa effettivamente che l'uomo *abita* quotidianamente producendo e utilizzando strumenti, arnesi e opere utili per vivere meglio e più a lungo: «Non si può abbracciare con lo sguardo tutto quanto l'uomo allestisce per installarsi sulla terra, lavorandola, affaticandola e sfruttandola per proteggere se stesso e promuovere e assicurare quanto produce»²³. Tuttavia, ciò che l'uomo produce e che è sua opera «è sempre solo e già conseguenza di un abitare: Ma questo è *poetico*»²⁴.

Ma come e dove viene il poetico? È un'opera artificiale dei poeti? Oppure i poeti e il poetico sono determinati ogni volta dalla poesia? Ma qual è l'essenza della poesia? Chi la determina? La si può trarre dai molti meriti dell'uomo su questa terra?²⁵

Per rispondere alle domande summenzionate, Heidegger fa riferimento alla congiunzione avversativa *doch* che, nel citato distico hölderliniano, separa *Voll Verdienst* da *dichterisch wohnt der Mensch*: essa annuncia, in effetti, l'opposizione tra un'attività diretta e produttiva di cui l'uomo ha merito, in quanto artefice e produttore, e un “abitare poeticamente su questa terra” come ciò che non è propriamente ascrivibile all'uomo e alle sue azioni. Secondo questa prospettiva, il *doch* manifesta e denota nient'altro che «una limitazione di quanto viene prima ammesso»²⁶. Il che significa affermare che, malgrado l'uomo si guadagni da vivere acquisendo giornalmente molti meriti, l'essenza del suo abitare sulla terra non è qualcosa che lui stesso si è «guadagnato o meritato con la propria fatica»²⁷. La congiunzione, dunque, è elemento decisivo per un'adeguata interpretazione dell'intero distico giacché conduce noi lettori verso la comprensione essenziale di ciò che si chiama “poetico”. Essa consente il disvelamento della questione circa

²² «*Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt / Der Mensch auf dieser Erde*». Il distico rappresenta per Heidegger il quinto detto-guida. Cfr. M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 41.

²³ M. Heidegger, «*Rammemorazione*», in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 109.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 51.

l'abitare in quanto abitare poetico, rimettendo in discussione la riflessione originaria sulla natura umana²⁸.

Detto altrimenti, l'essenza dell'abitare poetico si riferisce a qualcosa che non è attività specificamente umana, bensì ricezione, passività, qualcosa che l'uomo subisce (*patisce*) e riceve gratuitamente. Il *doch* disgiunge così le due frasi e si rivela come quella tensione capace di traghettare e condurre da un orizzonte all'altro, da una tonalità all'altra, aprendo le porte all'osservazione circa l'abitare poetico. Questa osservazione invita a ripensare l'uomo come il vivente che abita essenzialmente non grazie a sé o a un proprio merito (*Verdienst*), ma per via di qualcos'altro, di una *Gabe*, che ha reso "poetico" il suo abitare. Abitare poeticamente significa, allora, trovarsi gettati nella vicinanza essenziale delle cose, avendo cioè già a disposizione il linguaggio e le altre vie di accesso agli enti, ciò che di fatto ritroviamo da sempre, una volta gettati, nella nostra esistenza finita.

Ora, questo abitare poetico viene da Hölderlin poetato in quanto abitare *terreno*, che rimane ancorato *auf dieser Erde* – e perciò non ha nulla a che fare con un perdersi nell'irrealtà. Ciò che è poetico è concretamente *per* la terra e non ha i contorni di un'evasione emotiva dalla realtà che, attraverso particolari sentimentalismi, conduce «al regno della fantasia»²⁹. Specificando che l'uomo abita poeticamente "su questa terra", Hölderlin osanna la natura della poesia, custodendola da ogni possibile fraintendimento: «La poesia suscita la parvenza dell'irreale e del sogno di fronte alla realtà tangibile e palese in cui ci crediamo di casa»³⁰. Con l'aggiunta *auf dieser Erde*, il poeta indica dunque «in direzione dell'essenza del poetare»³¹. Questo vuole dire, in altri termini, che «il poetare non trasvola oltre la terra né va al di là di essa per abbandonarla e librarsi sopra di essa»³²

²⁸ A proposito della straordinaria importanza che assume la particella *doch* non solo nel distico citato, bensì nell'intera opera poetica hölderliniana, Guglielminetti scrive quanto segue: «Il confine – soglia tra i mondi e leva del capovolgimento – si dice in una parola, la più hölderliniana di tutte: *doch* – tuttavia. La poesia filosofica di Hölderlin è l'esercizio del *tuttavia*, come la confessione filosofica di Agostino esercizio del *tamen*. Hölderlin non riesce quasi a pronunciare alcuna frase significativa, che non contenga un *doch*, un *aber* o equivalenti. Il *doch* è l'impossibile riduttore, l'impossibile schema del tempo, ch'è a sua volta uno schema frantumato, un collegamento interrotto» (E. Guglielminetti, *Il mondo in eccesso. Scambio dei toni in Hölderlin e Novalis*, Jaca Book, Milano 2003, p. 68).

²⁹ M. Heidegger, «...poeticamente abita l'uomo...», in *Saggi e discorsi*, cit., p. 128.

³⁰ M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 54.

³¹ M. Heidegger, «...poeticamente abita l'uomo...», in *Saggi e discorsi*, cit., p. 128.

³² *Ibidem*.

e che «il reale è, al contrario, ciò che il poeta dice e assume di essere»³³. Così, l'essenza della poesia mantiene una solidità tale per cui non si dilegua dalla realtà e non vacilla, ma sta salda: «Non per niente essa stessa è, nella sua essenza, istituzione, vale a dire: salda fondazione»³⁴. Pur presentandosi nella forma e nell'aspetto del gioco docile, emotivo e disinteressato, la poesia non ha affatto una natura essenzialmente ludica. Se il gioco riunisce gli uomini, portandoli alla dimenticanza di sé, la poesia, viceversa, raccoglie in sé l'uomo sul fondamento del proprio esserci poiché lo trascina nell'ambito dell'abitare. Nella poesia, allora, l'uomo «giunge alla quiete, naturalmente non alla quiete apparente dell'inoperosità e dell'abitudine, ma a quella quiete infinita in cui tutte le energie e tutti i riferimenti sono in movimento»³⁵.

Da quanto scritto risulta chiaro che il quinto detto-guida prende a cuore la questione del *Wohnen* come il modo in cui l'uomo è sulla terra. Esso assume un significato essenziale perché «non descrive condizioni effettive dell'abitare odierno»³⁶ e «non afferma che abitare significhi possedere un'abitazione»³⁷, bensì dichiara che il poetare stesso «rende l'abitare un abitare»³⁸. In questo senso, poetare è distintamente *Wohnenlassen*, «l'autentico far abitare»³⁹, ciò che raccoglie presso di sé e lascia-abitare gli uomini *auf dieser Erde*, aprendo e disponendo (costruendo) eccezionali spazi di vita entro i quali vivere (abitare) l'esistenza. Il che significa heideggerianamente che è il *Dichten* stesso ad istituire e “fare accadere” (*geschehen*) nella sua essenza l'abitare dell'uomo.

Ma con quale mezzo noi perveniamo ad una abitazione? Mediante il costruire (*Bauen*). Poetare, in quanto far abitare, è un costruire. Ci troviamo così di fronte a una duplice esigenza: da un lato, di pensare ciò che si usa chiamare l'esistenza dell'uomo a partire dall'essenza dell'abitare; in secondo luogo, di pensare l'essenza del poetare come far abitare, come un costruire, e forse anzi come *il* costruire per eccellenza⁴⁰.

³³ M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 54.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ M. Heidegger, «...poeticamente abita l'uomo...», in *Saggi e discorsi*, cit., p. 128.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ivi*, p. 136.

L'uomo che abita poeticamente è come il contadino che coltiva e raccoglie i grappoli dalle viti o le spighe dal suolo: egli lavora, “costruisce” (*baut*) pazientemente la terra in modo che essa possa dare i frutti desiderati; non si impone sul terreno, non lo sfrutta a proprio piacimento e secondo le sue arbitrarie volontà. Il contadino lentamente e con prudenza traccia nel campo solchi quasi impercettibili rispettando talune leggi naturali, affidando la semina alle forze della crescita. Egli ascolta la propria terra e la coltiva, avendone cura. La terra appare a lui come un dono da coltivare con sacrificio: uno straordinario dono dal quale trarre sostentamento e sul quale costruire. Allo stesso modo, per Heidegger, *der Mensch* è l'essere particolare che, attraverso l'abitare, mantiene e tiene in salvo una terra ereditata, intessendo con essa un rapporto naturalmente poetico.

Egli riceve in dono una terra che abita come viandante e mortale. Ognuno di noi, appena nasce, ha in eredità una terra da custodire nella quale coltivare volta per volta nuove possibilità di esistenza. La ricezione del dono comporta dunque una “cultura” nel senso della *coltura*, della coltivazione. Questo coltivare si rivela come un *costruire* che mantiene salda la pianta sulle sue radici, consentendole parimenti di aprirsi e svilupparsi. L'abitare, infine, non fa altro che rendere possibili entrambi i momenti: 1) rimanere saldi (radicati); 2) svilupparsi.

1.1 Terra, cielo, divini e mortali

Per spiegare compiutamente l'essenza di ciò che è celato nella parola *wohnen*, Heidegger introduce il concetto di *Geviert*, termine non facilmente traducibile in italiano⁴¹ che viene tematizzato nella conferenza *Das Ding* del 1950 e poi ripreso

⁴¹ Il termine *Geviert*, alla lettera “ciò che è quadrato”, è composto dal prefisso *ge-* che indica un raccoglimento, e dal verbo *vieren*, “quadrare” o “squadrare”. *Geviert* è, secondo questa prospettiva, la “Quadratura” nel senso del “raccoglimento (o riunione) dei quattro”. Il *Geviert*, così come pensato da Heidegger, non è da intendere come una struttura definita e compiuta, ma è lo squadernarsi o il dispiegarsi dei quattro. Sulla nozione di *Geviert* cfr. G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Giappichelli Editore, Torino 1963, pp. 120-130. Per un'ulteriore analisi cfr. anche C. Resta, *La misura della differenza. Saggi su Heidegger*, Guerini, Milano 1998, pp. 87-105; O. Pöggeler, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger* (tit. or. *Der Denkweg Martin Heideggers*), ed. it. a cura di G. Varnier, Guida Editori, Napoli 1991, pp. 284-320.

anche nel 1951 a Darmstadt. Con questo concetto, il filosofo rileva «un'unità originaria entro la quale i Quattro: terra e cielo, i divini e i mortali, sono una cosa sola»⁴². Il *Geviert* designa la connessione unitaria di quattro voci per così dire poetiche: la terra, il cielo, i mortali e i divini.

Nella conferenza intitolata *Hölderlins Erde und Himmel* tenuta presso il Teatro Cuvillies di Monaco il 6 giugno del 1959, e ripetuta poi il 14 luglio presso la Bibliotheksgesellschaft di Stoccarda e il 27 novembre del 1959 presso l'Aula Magna dell'Università di Friburgo, ed infine il 18 gennaio 1960 presso l'Aula Magna dell'Università di Heidelberg, Heidegger riprende il concetto di *Geviert* sostenendo che “i quattro” (*die Vier*), anche se non vengono pensati o detti esplicitamente da Hölderlin, «sono già preventivamente scorti ovunque, per tutto il suo dire, a partire dall'intimità del loro riferimento reciproco»⁴³. Pertanto, il filosofo scorge nella poetica hölderliniana l'espressione di una lirica nella quale risuonano armoniosamente i “quattro”. Alla luce del *Geviert*, egli interpreta un verso di un tardo abbozzo di Hölderlin, *Alles ist innig*, sottolineando come ogni cosa è *vereignet* (“traspropriata”) nell'altra nel senso che, ponendosi nell'altra cosa, rimane nel suo proprio e dunque non si cancella o annulla. Ciò significa affermare che l'“intimità” (*Innigkeit*) non è una cancellazione o un annullamento delle differenze, ma è anzi il loro concrescere, il coappartenersi dell'“estraneo” (*fremd*), “il vigere della stranietà” (*Befremdung*)⁴⁴.

Il riferimento al linguaggio della *Dichtung* consente a Heidegger di affrancarsi da una struttura teoretica rigida e di ripensare le diverse problematiche nella loro essenza, dacché solo la poesia, nel suo senso più radicale, porta alla luce la verità,

⁴² M. Heidegger, *Costruire abitare pensare*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 99.

⁴³ M. Heidegger, *Terra e cielo di Hölderlin*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 204.

⁴⁴ Cfr. al riguardo M. Heidegger, *Terra e cielo di Hölderlin*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., pp. 203-205. Nel discorso «*Wie wenn an Feiertage...*», tenuto più volte negli anni 1939 e 1940 e apparso nel 1941 presso l'editore Niemeyer, Heidegger sottolinea espressamente che *das Heilige* (“il sacro”) è “l'intimità d'una volta”. *Alles ist innig* (“tutto è intimo”) perché ogni cosa è interconnessa al sacro, è insita nel sacro, cioè in ciò che precede tutto e tutto segue (per una disamina sulla nozione heideggeriana di *heilig* sviluppata attraverso un commento alla poetica hölderliniana si veda *infra*, pp. 161 ss.). Cfr. M. Heidegger, «*Come quando al di di festa...*» (tit. or. «*Wie wenn an Feiertage...*»), in *La poesia di Hölderlin*, cit., pp. 88-93. Per l'interpretazione heideggeriana del verso “*Alles ist innig*” tratto dal tardo abbozzo di Hölderlin dal titolo *Gestalt und Geist* cfr. anche M. Heidegger, *Prefazione alla lettura di poesia di Hölderlin*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., pp. 238; Id., *Seminari di Zollikon* (tit. or. *Zollikoner Seminare. Protokolle. Gespräche, Briefe*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1987), ed. it. a cura di E. Mazzarella - A. Giugliano, Guida, Napoli 2000, p. 364.

istituendola e manifestandola. Queste voci «non sono enti intramondani, ma piuttosto dimensioni dell'apertura del mondo dentro cui gli enti intramondani stanno»⁴⁵. I “quattro”, dunque, non sono semplicemente enti distribuiti nel mondo, ma vanno intesi come direzioni o punti cardinali. Essi sono direzioni nelle quali il mondo si estende, dimensioni entro le quali gli enti sono⁴⁶. Da questo discorso emerge che le quattro dimensioni non costituiscono affatto il computo di una somma, ma sono espressioni di una vera e propria unità: «Terra e cielo, i divini e i mortali sono reciprocamente connessi, di per se stessi uniti, a partire dalla semplicità dell'unica Quadratura»⁴⁷. Ciascuno dei “quattro” sta naturalmente l'uno presso l'altro e, pertanto, non va mai pensato singolarmente come entità a sé stante, in modo unilaterale. Nessuno dei “quattro” è veramente senza gli altri: «I Quattro, di per sé uniti, sono già irrigiditi nella loro essenza quando li si rappresenta come realtà separate che devono essere fondate e spiegate l'una in base all'altra»⁴⁸.

Attraverso il concetto di *Geviert*, Heidegger riformula il significato dell'abitare umano. La sua posizione si basa sull'idea secondo cui «i mortali *sono* nella Quadratura in quanto *abitano*»⁴⁹. Ciò significa che gli uomini, nel corso di un'esistenza finita, albergano da sempre nel soggiorno del *Geviert*, relazionandosi con esso mediante l'atteggiamento della cura, dal momento che «il tratto

⁴⁵ G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, cit., p. 127.

⁴⁶ Vattimo sottolinea come la proposta formulata da Heidegger in *Zur Seinsfrage* (1955) di scrivere la parola *Sein* con una barratura a croce, sia intimamente legata non solo ad un tentativo di abbandonare drasticamente il modo di pensare e di comprendere l'essere della tradizione metafisica, ma anche all'elaborazione del concetto di *Geviert* e alla considerazione dei “quattro” non intesi come misure, ma come “punti cardinali” o “contrade” (*Ortschaften*) nelle quali il mondo si apre e si spande. Al riguardo cfr. G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, cit., pp. 126-128.

Nel testo *Zur Seinsfrage*, Heidegger tratteggia l'essere graficamente come sormontato da una barratura a forma di croce. Con questa barratura, egli si oppone alla rappresentazione metafisica dell'essere come di un qualcosa che sta innanzi e che sta per sé. La barratura è la cifra dell'indefinibilità dell'essere. Essa non indica però una X nel senso del mero “segno negativo di cancellazione”, bensì allude, con precisione, all'insieme dei “quattro” (*die Vier*) e al loro “raccolgimento” (*Einkehr*) nel “luogo” (*Ort*) dell'incrocio. L'essere è così concepito come *Erörterung*, l'evento che si apre e si dà (*es gibt*) nelle quattro direzioni del *Geviert*. Attraverso la barratura, Heidegger pensa radicalmente la questione dell'essenza dell'essere – questione che, a parer suo, non viene mai affrontata e compresa dal rappresentare metafisico – per meditare autenticamente sull'essenza del nichilismo e sul concetto di “niente” (*das Nichts*). Il proposito heideggeriano implica un netto abbandono del linguaggio della metafisica. Questo abbandono è ben testimoniato, dunque, dalla rielaborazione dell'essere a partire dalla grafia “essere” con cancellatura cruciforme.

Al riguardo si veda M. Heidegger, *La questione dell'essere*, in *Segnavia*, cit., pp. 335-374.

⁴⁷ M. Heidegger, *La cosa*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 118.

⁴⁸ Ivi, p. 120.

⁴⁹ M. Heidegger, *Costruire abitare pensare*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 100.

fondamentale dell'abitare è l'aver cura»⁵⁰. Si tratta specificamente di un quadruplici *Schonen* per mezzo del quale i mortali:

1) “salvano” (*retten*) la terra, cioè consentono ad essa di venire alla luce nella pienezza del proprio essere, senza istituire nei suoi confronti «uno sfruttamento senza limiti»⁵¹ attraverso un gesto padroneggiante (“salvare” è qui da Heidegger interpretato nel senso del *freilassen*, del “lasciare libero” qualcosa nella sua essenza);

2) “accolgono” (*empfangen*) il cielo, comprendendolo così com'è, senza alterarne il corso (il *ῥυθμός*), non facendo di conseguenza «della notte giorno, né del giorno un affannarsi senza sosta»⁵²;

3) “attendono” (*warten*) i divini, cioè permangono nell'attesa e nella speranza (*Erwartung*) dei loro cenni e richiami;

4) “conducono” (*geleiten*) i mortali – sé e gli altri – verso la comprensione della loro essenza, la quale consiste nello stare in rapporto con la morte, «che non significa affatto porre come fine la morte intesa come vuoto nulla; né vuol dire oscurare l'abitare dell'uomo con uno sguardo ottusamente fissato sulla fine»⁵³, bensì significa, più profondamente, porre in evidenza la radice temporale (finita) della *Ek-sistenz des Menschen*.

Il significato precipuo di *wohnen* è perciò dato da questa quadruplici salvaguardia che altro non è se non un «quadruplici aver cura della Quadratura»⁵⁴. Ragion per cui è possibile pensare l'abitare come *das eigentliche Schonen* dell'unità originaria di terra, cielo, mortali e divini.

Così, con l'intento di rendere esplicito in che misura il costruire rientri nell'abitare, Heidegger si richiama ad una vecchia casa contadina costruita nella Foresta Nera. Questa antica baita, che risponde alle esigenze di un abitare rustico, risulta come il luogo in cui si è costruito pensando alla terra, al cielo, ai divini e ai mortali, avendovi cura, e cioè pensando all'essenza propria dell'abitare: «L'abitare, nella misura in cui mette al riparo la Quadratura nelle cose, è, in quanto un tal

⁵⁰ *Ibidem.*

⁵¹ *Ibidem.*

⁵² *Ibidem.*

⁵³ *Ibidem.*

⁵⁴ *Ibidem.*

mettere al riparo, un *costruire*»⁵⁵. Da ciò si ricava che suddetta casa ha la specificità di essere il pro-dotto di una mente che porta il costruire e l'abitare nell'ambito di ciò che è problematico, generando di conseguenza qualcosa di nuovo attraverso un atteggiamento poetico (e non strumentale), lo *Schonen*, che consiste nel ripensare e rammentare le cose del mondo come ciò entro cui permane l'intima unità di terra, cielo, divini e mortali. L'autenticità di questo atteggiamento poetico si rivela, secondo Heidegger, nella misura in cui riflettiamo sulle caratteristiche e sui lineamenti peculiari della casa contadina, come l'ubicazione (essa è posizionata sul versante riparato dal vento, volto a mezzogiorno in modo da sfruttare i benefici del sole, cioè il calore e la luce diretta) e certi suoi elementi architettonici (ad esempio il «tetto di legno che sporge a grondaia per un lungo tratto, inclinato in modo conveniente per reggere il peso della neve»⁵⁶ e per evitare inoltre che la pioggia coli immediatamente lungo i muri). Nulla dunque è lasciato al caso. La costruzione della casa è, piuttosto, l'opera di un pensiero che si fa carico delle cose del mondo, e della loro relazione, preservandole in pieno e ricomponendole nell'apertura di uno spazio libero. La tesi di Heidegger ruota attorno all'affermazione secondo cui è possibile costruire solo se abbiamo la capacità di abitare, soltanto cioè se siamo in grado di pensare ai nessi e alle relazioni significative che costituiscono un mondo di uomini e di cose, fino a cogitarne l'essenza. Senza questo pensiero, infine, è impossibile dare origine, in una accezione essenziale, ad una qualunque costruzione.

Solo se abbiamo la capacità di abitare, possiamo costruire. Il richiamo alla casa contadina della Foresta Nera non vuol dire affatto che noi dovremmo imparare a tornare a costruire case come quella, ma intende illustrare, con l'esempio di un abitare *del passato*, in che *esso* esso fosse capace di costruire⁵⁷.

Ora, l'esempio del ponte è certamente tra i più noti sviluppati da Heidegger nella conferenza di Darmstadt. Con esso, il filosofo ritorna a misurarsi con l'autenticità dei termini *bauen* e *wohnen* (e parimenti col termine *denken*). Il ponte si configura come una cosa-luogo che non collega rive già esistenti (*vorhanden*) ma, attraverso

⁵⁵ Ivi, p. 101.

⁵⁶ Ivi, p. 107.

⁵⁷ *Ibidem*.

la sua natura, modifica un certo spazio e definisce un nuovo scenario paesaggistico entro il quale le rive, il fiume e la terra si inseriscono: «Esso porta il fiume e le rive e la terra circostante in una reciproca vicinanza»⁵⁸. Inoltre, slanciandosi con arcate basse o alte al di sopra del fiume o del burrone, si solleva verso il cielo e raccoglie rive, fiume e terra «davanti ai divini»⁵⁹.

Il ponte, sia esso di pietra che collega la campagna al villaggio o autostradale o di altro genere, instrada in ogni caso gli itinerari umani e conduce i mortali verso nuove rive, assicurando loro la via. Esso si misura con i “quattro”, riunendo all’istante terra, cielo, mortali e divini, preservandone al contempo la loro realtà naturale. Così, il ponte non è pensato da Heidegger semplicemente come una struttura progettata e creata dall’uomo o come un elemento simbolico che esprime un qualche contenuto di significato; è invece concepito in senso stretto come ciò «che è una cosa e *solo questo*»⁶⁰. Il che significa che la sua essenza consiste proprio nel “misurare” e nel “riunire” (*versammeln*) in sé spazi distinti e distanti, producendo ed accordando un nuovo ordine spaziale, una nuova armonia. Il ponte si dà allora per Heidegger come il punto di convergenza e di raccoglimento (*Versammlung*) in cui lo spazio si concentra; è l’apertura originaria che dischiude uno spazio, radunando presso di sé il *Geviert*, e che concede la possibilità di dimorare (di soggiornare) all’interno di esso – per questo motivo il ponte è l’*Ort*⁶¹ che si manifesta, come meglio vedremo nel corso del successivo paragrafo, essenzialmente quale *das Ding*.

1.2 Essenza dell’arte, essenza della cosa

⁵⁸ Ivi, p. 101.

⁵⁹ Ivi, p. 102.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ «Il termine *Ort* significa originariamente punta della lancia. Tutte le parti della lancia convergono nella punta. L’*Ort* riunisce attirando verso sé in quanto punto più alto ed estremo. Ciò che riunisce trapassa e permea di sé tutto. L’*Ort*, come quel che riunisce, trae a sé, custodisce ciò che a sé ha tratto, non però al modo di uno scrigno, bensì in maniera da penetrarlo della sua propria luce, dandogli solo così la possibilità di dispiegarsi nel suo vero essere» (M Heidegger, *Il linguaggio nella poesia*, in *In cammino verso il Linguaggio*, cit., p. 45).

Per un studio interessato a ripensare quella che, in sintonia con Caterina Resta, si potrebbe chiamare “geofilosofia” heideggeriana, in cui la *Ortfrage* assume inevitabilmente un significato assai decisivo, si rinvia a C. Resta, *Il luogo e le vie. Geografie del pensiero in Martin Heidegger*, Franco Angeli, Milano 1996.

Il tema heideggeriano circa il significato della cosa in quanto *das Ding* è strettamente legato alla riflessione sull'arte e, in particolare, all'esigenza di uscire fuori dalle consuetudini dell'estetica tradizionale per operare una riformulazione del problema dell'arte – e della realtà – a partire dalla sua “origine” (*Ursprung*)⁶². In *Der Ursprung des Kunstwerkes*⁶³, la parola *Ursprung* indica il “dove” «dal quale e attraverso il quale una cosa è, nel proprio modo, ciò che è»⁶⁴. Questa prospettiva ci permette di considerare l'origine di qualcosa come ciò nel quale una cosa ha

⁶² Per un primo approccio al problema dell'arte in Heidegger cfr. G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, cit., pp. 75-85; J.J. Kockelmans, *Heidegger on art and art works*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht 1985; W. Welsch, *La terra e l'opera d'arte. Heidegger e il Crepuscolo di Michelangelo*, ed. it. a cura di U. Ugazio, Gallio Editore, Ferrara 1991; O. Pöggeler, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, cit., pp. 246-257; J. Balazut, *La thèse de Heidegger sur l'art*, in “Nouvelle revue d'esthétique”, Vol. 5, N. 1, 2010, pp. 141-152.

⁶³ Disponiamo oggi di tre diverse stesure riguardanti lo scritto *Der Ursprung des Kunstwerkes* che corrispondono ad altrettanti periodi di formazione del pensiero heideggeriano sulla riflessione circa l'arte e la sua essenza. Una prima stesura fu pubblicata nel 1989, centenario della nascita di Heidegger, negli «Heidegger Studies», periodico dedicato al pensiero heideggeriano (cfr. A. Ardivino, *Dell'origine dell'opera d'arte. Prima stesura*, in M. Heidegger, *Dell'origine dell'opera d'arte e altri scritti*, ed. it. a cura di A. Ardivino, Aesthetica Preprint-Centro Internazionale Studi di Estetica, Palermo 2004, pp. 33-54). F.-W. von Herrmann sostiene che questa stesura risale al periodo di lavoro degli anni 1931-32, facendo riferimento ad una lettera che Heidegger inviò il 20 dicembre del 1935 a Blochmann (cfr. F.-W. Von Herrmann, *La filosofia dell'arte di Martin Heidegger. Un'interpretazione sistematica del saggio «L'origine dell'opera d'arte»* [tit. or. *Heideggers Philosophie der Kunst*], ed. it. a cura di I. De Gennaro e M. Amato, Marinotti, Milano 2001; si veda anche M. Heidegger/E. Blochmann, *Carteggio*, cit., pp. 141-142).

La seconda stesura riguarda la versione della prima conferenza tenuta il 13 novembre del 1935 alla Kunstwissenschaftliche Gesellschaft di Friburgo e ripetuta nel gennaio dell'anno successivo a Zurigo. Questa versione fu pubblicata in Francia nel 1987 con la traduzione francese curata da Martineau (cfr. M. Heidegger, *De l'origine de l'œuvre d'art, Première version (1935)*, tr. E. Martineau, Authentica, Paris 1987).

La terza stesura, infine, è quella del 1950, contenuta all'interno della raccolta *Holzwege* – edita in Italia per la prima volta nel 1968 con il titolo *Sentieri interrotti* (trad. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze) –, la cui versione si basa sul testo di tre conferenze che Heidegger tenne al Freies Deutsches Hochstift di Francoforte sul Meno il 17 e 24 novembre e il 4 dicembre del 1936. Da allora, furono pubblicate sei edizioni di *Holzwege* (1952, 1957, 1963, 1977, 1980, 1994), l'ultima delle quali, che riprende quasi per intero quella del 1977, è da considerarsi definitiva.

La presente ricerca fa riferimento all'edizione del 1977 curata da F.-W. von Herrmann, e pubblicata in *GA 5*, alla quale sono state aggiunte una postfazione prima e un supplemento dopo, quest'ultimo scritto nel 1956 e pensato per l'edizione separata del trattato del 1960 (Universal-Bibliothek, Reclam). La versione italiana di riferimento per la ricerca è curata da I. De Gennaro e G. Zaccaria, con la collaborazione di M. Amato (*L'origine dell'opera d'arte*, Marinotti, Milano 2012).

Per un quadro più ampio circa la gestazione e l'evoluzione dell'opera heideggeriana in questione cfr. A. Ardivino, *Presentazione*, in M. Heidegger, *Dell'origine dell'opera d'arte e altri scritti*, cit., pp. 7-29. Per uno studio critico si veda esemplarmente S. Ghisu, *Il destino dell'oggetto. Riflessioni intorno al Saggio di Heidegger L'origine dell'opera d'arte*, in “XÁOS. Giornale di confine”, luglio-ottobre 2002, <http://www.giornalediconfine.net/n_2/art_1.htm>, ultimo accesso il 10 febbraio 2019.

⁶⁴ M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., p. 3.

luogo ed è nella sua essenza (*Wesen*), mostrandosi integralmente, venendo alla luce nella sua pienezza: «Far esordire qualcosa, recarlo nell'essere, a partire dalla provenienza costitutiva, mediante l'istituente esordio – questo significa la dizione “origine”»⁶⁵. L'origine di qualcosa è così la “pro-venienza” (*Herkunft*) della sua essenza, il “dove” a partire dal quale e per mezzo del quale una cosa appare per la prima volta in tutta la sua portata. Da ciò ne consegue, dunque, che riflettere sull'origine di qualcosa vuole dire riflettere propriamente sulla sua essenza.

A fondamento della riflessione heideggeriana sull'arte c'è la riconsiderazione della relazione tra *Künstler* e *Werk*, “artista” e “opera”. Entrambi vengono pensati come componenti di un medesimo circolo nel quale nessuno dei due può fare a meno dell'altro. Se da un lato, infatti, l'artista è l'origine dell'opera poiché produce l'opera stessa, dall'altro è vero anche il contrario: l'opera è l'origine dell'artista dal momento che essa fa di lui ciò che è. Nessuno dei due esiste senza l'altro, ma nessuno dei due regge, da solo, l'altro. Tra i due poli del circolo si inserisce un terzo elemento comune in virtù del quale essi sono ciò che sono. Opera e artista, ovvero, prendono ogni volta forma e si originano grazie a ciò che si chiama *die Kunst*: «Artista e opera ogni volta *sono*, in se stessi e nel loro reciproco rapporto, in virtù di un terzo elemento, che è, invero, il primo, vale a dire ciò da cui sia l'artista sia l'opera d'arte traggono il loro nome: l'arte»⁶⁶.

Ne risulta che l'arte viene concepita come quell'originario da cui provengono artista e opera. Ma cosa si intende per “arte” (essenza dell'arte)? «Dove e in che modo si dà arte?»⁶⁷. Al riguardo, ciò che in prima battuta si potrebbe dire è che l'origine dell'arte può essere desunta dall'opera. Ma cosa è l'opera, a sua volta, possiamo saperlo solo a partire dall'essere dell'arte. Perciò, quando vogliamo capire cosa sono arte e opera «è chiaro che ci muoviamo in circolo»⁶⁸ poiché ambedue si rinviano vicendevolmente. Heidegger evidenzia così un andamento circolare nel quale arte e opera procedono insistentemente senza mai disgiungersi. Si tratta di un vero e proprio circuito (*Kreisgang*) in cui il pensiero intraprende il suo cammino, girandovi intorno, compiendo un passo dall'opera verso l'arte e

⁶⁵ Ivi, pp. 131-133.

⁶⁶ Ivi, p. 3.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Ivi, p. 5.

insieme dall'arte verso l'opera: «Intraprendere un siffatto cammino è la forza (*die Stärke*) del pensiero, e rimanere su di esso è la sua festa (*das Fest des Denkens*), posto che il pensiero sia un lavoro manuale, un'opera della mano»⁶⁹. Con questa osservazione iniziale, il filosofo attua evidentemente una critica al “modo di ragionare abituale” (*gewöhnlicher Verstand*) del pensiero estetico tradizionale che, nel tentativo di descrivere l'essenza dell'arte, si limita a mettere in pratica un'analisi comparativa, ricavando quindi l'essenza dell'arte solo dall'opera e mai viceversa:

Tuttavia, come possiamo essere certi che, alla base di una tale indagine, stiamo effettivamente ponendo delle opere d'arte, se non sappiamo che cos'è l'arte? Ma così come lo stanziarsi costitutivo di quest'ultima non può essere ricavato raccogliendo dei segni distintivi dalle diverse opere, esso non è nemmeno ottenibile per deduzione da concetti sovraordinati [...]. Sicché, sia il raccogliere qui e là dei segni caratteristici dall'esistente, sia la deduzione da principi sono qui egualmente impossibili, e, laddove vengono esercitati, si rivelano un modo di ingannare se stessi⁷⁰.

Al fine di trovare la reale essenza dell'arte operante nell'opera, Heidegger rivolge il proprio interesse verso l'opera stessa. Si tratta di concretare un metodo, tutto sommato fenomenologico, a partire dal quale «ci avviciniamo all'opera effettuale e la interroghiamo nel suo essere e nella sua modalità»⁷¹. Tutto questo ci porta a riflettere sul fatto che le opere d'arte, considerate come ciò che incontriamo facilmente nella nostra quotidianità, esibiscono l'indole e il carattere dell'ente. Il che significa affermare che, in un senso puramente effettuale, un monumento, un dipinto, una poesia o una melodia sono nient'altro che enti che giacciono materialmente in un modo determinato e in un luogo circostanziato:

Il quadro se ne sta appeso al muro come un fucile da caccia o un cappello. Un dipinto, per esempio quello di van Gogh che raffigura un paio di scarpe contadine, passa da una mostra all'altra. Le opere vengono spedite in giro come il carbone della Ruhr o i tronchi della Foresta Nera. Durante la guerra, gli inni di Hölderlin erano sistemati negli zaini dei soldati allo stesso modo dell'occorrente per la pulizia e

⁶⁹ Ivi, p. 7 (parentesi mie).

⁷⁰ Ivi, pp. 5-7.

⁷¹ Ivi, p. 7.

l'igiene personale. I quartetti di Beethoven giacciono nei depositi della casa editrice come le patate in cantina⁷².

Tuttavia, l'opera d'arte non è semplicemente un ente come gli altri, non è cioè “mera cosa” (*bloßes Ding*), ma è piuttosto qualcosa che ha la facoltà di rendere palese qualcos'altro, enunciandolo e rendendolo pubblico. Perciò, essa è allegoria (ἀλλή + ἀγορεύω, letteralmente “parlare d'altro”, “dire altra cosa”). Al tempo stesso, l'opera è una cosa simbolica, un simbolo capace di connettere e “mettere insieme” (*Zusammenbringen*, συμβάλλειν) parti apparentemente differenti: «Allegoria e simbolo delineano la prospettiva, l'“ottica”, entro la quale, da sempre, si muove la caratterizzazione dell'opera d'arte»⁷³.

Ora, per afferrare l'esser-cosa dell'opera, occorre fondamentalmente capire cosa sia una cosa, cogliere l'esser-cosa della cosa, la sua realtà, e comprendere, di conseguenza, se e che tipo di cosa è l'opera d'arte⁷⁴. A tale scopo Heidegger si misura anzitutto con le interpretazioni circa la realtà della cosa tramandateci dalla speculazione filosofica occidentale, mostrandone la profonda inadeguatezza⁷⁵. Queste interpretazioni vengono da lui ricondotte a tre. Trattasi di tre modi di pensare la verità intorno all'ente-cosa che si sono via via imposti nel corso dei secoli e che hanno sbarrato il cammino verso la comprensione dell'essenza autentica della cosa. Ciò che le tre interpretazioni esaminano sono sia le cose naturali, come la pietra, la

⁷² *Ibidem.*

⁷³ *Ivi*, p. 9.

⁷⁴ È bene sottolineare che, nel periodo in cui tiene le sue prime conferenze sull'origine dell'opera d'arte, Heidegger si occupa, specificatamente nel corso di lezioni del semestre invernale 1935-36, della questione della cosa, intrattenendo una fitta relazione con la filosofia di Kant sui temi della cosa in sé, dell'intersoggettività e della verità. Attraverso la questione della cosa, il filosofo di Messkich riflette prontamente sulla realtà e sui meccanismi che dominano in essa, finendo per svolgere un'accurata ricerca sull'uomo e sulla sua essenza. Nel suo *Denkweg*, Heidegger pone in essere un circuito entro il quale emergono, in un senso stretto e originario, le domande sull'essenza della cosa e dell'uomo. Le due interrogazioni non sono indipendenti tra di loro, ma anzi risultano assai intrecciate. Al riguardo si veda M. Heidegger, *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali* (tit. or. *Die Frage nach dem Ding. Zu Kant Lehre von dem transzendentalen Grundsätzen*), ed. it. a cura di V. Vitiello, Mimesis, Milano 2011. Sull'interpretazione heideggeriana di Kant si vedano esemplarmente F. Cassinari, *Definizione e rappresentazione. Antropologia e metafisica nell'interpretazione heideggeriana di Kant*, Guerini, Milano 1994; H. Declève, *Heidegger et Kant*, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague 1970.

⁷⁵ In *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Heidegger parla specificamente di tre *Auslegungen*, letteralmente “esposizione” anziché “interpretazioni”. Con questo termine, il filosofo intende mostrare l'immagine di qualcosa che nel tempo si è dispiegato e posto (o letteralmente “esposto”) come punto di riferimento.

zolla o il pezzo di legno, sia quelle artificiali, come gli utensili: questi enti «sono ciò che abitualmente chiamiamo *Dinge*»⁷⁶.

La prima interpretazione concepisce la cosa «come supporto di segni distintivi»⁷⁷. La realtà della cosa, la sua essenza, è qui intesa come il supporto, cioè il sostegno o il basamento raccogliente su cui si raccolgono l'insieme delle proprietà della cosa. Un blocco di granito, ad esempio, possiede per natura una molteplicità di segni distintivi che rivelano le sue specifiche proprietà: la durezza, la pesantezza, l'estensione, la ruvidezza e così via. La realtà della pietra non è tuttavia semplicemente "l'agglomerato" (*die Ansammlung*) o "il cumulo" (*die Anhäufung*) dei suoi segni distintivi e delle sue proprietà. La sua realtà, l'esser-pietra della pietra, consiste precisamente in quell'unità intorno alla quale le molteplici proprietà si raccolgono. La realtà della cosa è dunque ciò in cui il molteplice è orientato e portato all'unità. La cosa appare così, nella sua pienezza d'essere, come il supporto unitario che accoglie al suo interno i segni distintivi, ordinandoli (raccogliendoli) e conducendoli verso sé. Il supporto è, in questo senso, il «nocciolo della realtà»⁷⁸, ovverosia il "nucleo" (*Kern*) della cosa. Questo nucleo è ciò che i Greci indicano con l'espressione τὸ ὑποκείμενον, mentre i segni distintivi sono τὰ συμβεβηκότα. Successivamente gli stessi concetti vengono tramandati e assunti nel pensiero romano-latino: ὑποκείμενον diventa *subiectum* e συμβεβηκός diviene *accidens*. La traduzione dei termini greci in lingua latina genera però, secondo Heidegger, un processo le cui conseguenze sono nefaste. I concetti greci, tradotti e pensati in un'altra lingua, perdono di fatto la loro consistenza e il loro significato essenziale, trasformandosi in qualcos'altro. Tradotte e pensate in una lingua non greca, le parole greche vengono sottratte al loro mondo e così private del loro contesto naturale. Attraverso l'atto del tradurre, ciò che è tradotto è fatto uscire fuori, è trasportato cioè da un luogo, in questo caso originario (la grecità), ad un altro (il mondo romano-latino)⁷⁹. Il pensiero romano, assumendo secondo le proprie

⁷⁶ M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., p. 13.

⁷⁷ Ivi, p. 31.

⁷⁸ Ivi, p. 15.

⁷⁹ Si pensi all'etimo del verbo "tradurre", dal latino *traducĕre*. Nella voce *traducĕre* risuona il prefisso *trans* che indica l'oltre, l'al di là nel senso dell'attraversamento, del passaggio, e il verbo *ducĕre*, "condurre", "guidare". *Traducĕre* risulta così un "condurre da... a", "un portare qualcosa da un sito ad un altro".

convenzioni – secondo cioè il proprio mondo – i vocaboli ὑποκείμενον e συμβεβηκός, non fa altro che alterarne la natura, obliando «la corrispondente cooriginaria esperienza di ciò che essi dicono – li assume, cioè, senza la parola, ovvero la dizione, greca»⁸⁰. Quest’operazione di alterazione sta per Heidegger alla base del nuovo modo, non più greco ma romano, di indicare la determinazione della realtà della cosa a partire dalla costruzione della struttura della proposizione, la quale consta di un soggetto (il *subiectum*, traduzione latina del greco ὑποκείμενον) e di un predicato, nel quale vengono predicati (enunciati) i segni distintivi della cosa, gli accidenti. La cosa diventa l’oggetto predicato da un soggetto, ciò che è detto dal soggetto. Essa è ciò che è in quanto “supporto”, base su cui si raccolgono l’insieme delle rappresentazioni del soggetto. Ma la cosa non è per Heidegger, nella sua essenza, un qualcosa che è semplicemente riprodotto o detto da (e a partire da) un soggetto. Questa prima interpretazione sopraffà la realtà della cosa, istituendo una chiara distanza e frapposizione tra cosa e soggetto, facendo dipendere la prima dalla seconda. Essa, dunque, non coglie affatto quella che potremmo chiamare la cosalità della cosa giacché non comprende appieno l’in sé della cosa, il suo costituirsi da sé.

Nella seconda interpretazione rilevata dal filosofo, l’essenza della cosa viene compresa a partire da una sorta di *epoché* che consiste nel «mettere definitivamente da parte tutte le concezioni e le asserzioni intorno alla *res* [*Ding*] che tendono a frapporsi tra noi ed essa»⁸¹. In questa maniera, la cosa è ripensata in un senso

⁸⁰ M. Heidegger, *L’origine dell’opera d’arte*, cit., p. 17.

⁸¹ Ivi, p. 21 (parentesi mia). I curatori italiani dell’opera citata traducono sempre la parola *Ding* con *res*. Nelle *Note di traduzione*, Zaccaria chiarisce il motivo di questa scelta, affermando che il termine “cosa” e i suoi derivati, ad esempio “cosalità” o “cosale”, non riescono a cogliere la forza fenomenologica di *Ding* e dei vari termini costruiti sulla sua dizione (*das Dinghafte* o *das Dingsein*) e non permettono di cogliere neppure l’autentico significato del latino *res*. *Ding* appare allora del tutto intraducibile in italiano e la sua resa con *res* porta alla luce questa intraducibilità. Si veda G. Zaccaria, *Note di traduzione*, in M. Heidegger, *L’origine dell’opera d’arte*, cit., pp. 152-153. A proposito, può essere utile citare un passo della conferenza *Das Ding*, dove Heidegger si sofferma sui nessi che intercorrono tra *res*, *Ding*, *causa*, *cosa*, *chose*, *thing*: «La parola romana *res* indica ciò che concerne l’uomo, la questione, la causa in discussione, il caso. Per indicare tutto questo i romani usano anche la parola *causa*. Essa non significa propriamente e anzitutto “causa” (*Ursache*); *causa* significa il caso, e perciò anche il caso che qualcosa si verifichi e si compia. Solo perché *causa*, quasi sinonimo di *res*, significa il caso, può accadere che più tardi la parola *causa* venga a significare la causa come *Ursache*, nel senso della produzione di un effetto. Le parole altotedesche *thing* e *dinc*, con il loro significato di riunione, raccolta per discutere di qualcosa, sono più di ogni altra appropriate a tradurre adeguatamente la parola romana *res*, “ciò che concerne”. Ma dalla parola che, entro la stessa lingua romana, corrisponde a *res*, cioè dalla parola *causa* nel senso di caso e questione, vengono il romanzo “*la cosa*” e il francese “*la chose*”; noi diciamo in tedesco “*das Ding*”. In inglese,

decisamente fenomenologico come ciò che, nel suo stesso essere, si fa incontro, giunge “addosso a noi” (*auf den Leib*, letteralmente “sul corpo”). Venendo verso noi, essa si mostra per ciò che è, esibendo le proprie caratteristiche sensibili, colte scrupolosamente dai nostri sensi: il colore, la sonorità, la ruvidezza, la durezza. I sensi, dunque, ci permettono di fare esperienza della cosa. La cosa è così l’*αἰσθητόν*, «ciò che nei sensi della sensibilità è percepibile attraverso le sensazioni»⁸². Ciò vuole dire determinare la realtà della cosa come l’insieme delle sensazioni o, più precisamente, «come unità di una molteplicità di sensazioni»⁸³. Questa seconda interpretazione, al pari della precedente, non è in grado di intendere la realtà della cosa nella sua interezza. Nel mostrarsi delle cose, infatti, noi percepiamo sempre e solo un concentrato di sensazioni determinate. Sentiamo, ad esempio, determinati e specifici rumori, come la porta che sbatte o il rombo della «Mercedes nella sua immediata differenza rispetto alla Adler»⁸⁴. Tuttavia, non riusciamo mai a sentire “dati acustici” (*akustische Empfindungen*) «o anche solo un mero rumore»⁸⁵. Non percepiamo, ovvero, un rumore allo stato puro, essenziale, ma lo percepiamo soltanto, nella sua determinatezza e immediatezza, come *questo* particolare rumore di *questa* particolare cosa: «Per riuscire a percepire un rumore allo stato puro, dobbiamo distogliere il nostro ascolto dalle *res*, dis-trarne l’orecchio, cioè udire astrattamente»⁸⁶. Perciò, la determinazione secondo la quale la cosa è l’insieme delle sensazioni non ci permette di comprendere, fino in fondo, l’essenza della cosa perché fa riferimento sempre a qualcosa di particolare e non di universale: «Mentre la prima interpretazione della *res* ce la toglie, per così dire, di dosso e la pone troppo lontano, la seconda ce la tira fin troppo addosso. In entrambe le interpretazione, la *res* scompare»⁸⁷.

thing ha conservato ancora la piena forza significante della romana *res*» (M. Heidegger, *La cosa*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 116).

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ivi*, p. 31.

⁸⁴ *Ivi*, p. 21.

⁸⁵ *Ivi*, p. 23.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ibidem*.

La terza ed ultima interpretazione considera invece la cosa come “sintesi” (*Synthesis*) di *Stoff* e *Form*, ὕλη e μορφή, materia e forma⁸⁸. La cosa viene pensata nella concordanza tra l’elemento materiale, la materialità, e la sua forma esteriore. Questo modo di interpretare la cosa pone l’accento sulla relazione tra una materia e una forma. Da questo punto di vista, la cosa viene ad essere rigorosamente recepita quale «materia plasmata o sagomata»⁸⁹. Si tratta di una concezione che è egualmente valida tanto per le cose di natura, quanto per quelle artificiali. Una cosa naturale, per esempio un blocco di granito, è un materiale in una determinata forma. Con la nozione di “forma” si intende qui la “distribuzione” (*Verteilung*) e la “disposizione” (*Anordnung*) spaziale delle particelle di materia, le quali, per natura, rendono possibile il manifestarsi di una distinta configurazione, cioè il suo profilo (*εἶδος*). Materia e forma hanno come tratto distintivo il fatto di venire alla luce da sé, naturalmente. Anche brocca, scarpe e scure hanno la caratteristica di essere materia formata. A differenza delle cose naturali, però, nelle cose d’uso è sempre la forma a determinare l’ordinamento della materia e ad intervenire attivamente su di essa, tratteggiando il tipo e la scelta del materiale, in modo che la brocca risulti impermeabile, le scarpe comode e resistenti, la scure sufficientemente dura e robusta.

Ne consegue, dunque, che materia e forma non presentano il carattere del costituirsi da sé, ma vengono utilizzate e comprese a partire da ciò a cui la cosa deve servire, a partire cioè dalla sua servibilità, ossia dall’esser-mezzo del mezzo. È la servibilità che decide, in altre parole, sulla forma e sulla materia della singola cosa. A fondamento di questa interpretazione c’è l’idea di cosa quale *Zeug*, attrezzo utile per un fine pratico. In conseguenza di ciò, la cosa viene ad essere pensata come

⁸⁸ Nella traduzione italiana de *L’origine dell’opera d’arte* citata in questa ricerca, il tedesco *Form* viene reso non con “forma”, bensì con “sagoma”. I traduttori hanno optato per questa traduzione evidenziando il fatto che, nello scritto, Heidegger intenda *Form* nei suoi significati primitivi – *äußere gestalt*, *Umriß*, e anche *Muster* e *Modell* – che rimandano precisamente alla “sagoma” e ad una operazione che mira a modellare e plasmare un modello materiale già presente, piuttosto che dare una forma nuova ad esso. Scrive a proposito Zaccaria: «Tradurre *Form* con “forma” è un automatismo da evitare – soprattutto in questo scritto [...]. La portata di tale interpretazione può essere colta e misurata solo entrando nel vivo dell’analisi sviluppata in questa sezione. Vi è poi un indubbio vantaggio nel risparmiare qui la parola “forma”; essa, opportunamente pensata, si rivela infatti capace di corrispondere a *Gestalt* – dizione che, anche grazie alla sua appartenenza alla compagine del verbo *stellen*, resta decisiva nell’avvistamento heideggeriano dell’enigma dell’arte». Cfr. G. Zaccaria, *Note di traduzione*, in M. Heidegger, *L’origine dell’opera d’arte*, cit., pp. 154-155.

⁸⁹ M. Heidegger, *L’origine dell’opera d’arte*, cit., p. 31.

il mezzo riprodotto al servizio dell'uomo, ciò di cui egli si appropria. Materia e forma vengono così recepite in quanto determinazioni dell'ente che risiedono nella servibilità. Detto in altro modo, l'ente come sintesi ilemorfica è pensato e prodotto a partire da un disegno prestabilito dall'uomo e dalla sua mano: «l'ente che sottostà a tale predominio è sempre un prodotto, un che di tratto-fuori, in un approntare-per»⁹⁰. Ad esso manca, evidentemente, il tratto del costituirsi-da-sè.

Nell'esporre la sua analisi critica, quello che Heidegger vuole mettere in risalto è che la teoria dell'arte e l'estetica hanno fondato tutta la loro impalcatura dottrinale proprio sullo "schema concettuale" (*Begriffsschema*) che distingue materia e forma: «La distinzione fra materia e sagoma è, nelle più diverse modulazioni, lo schema concettuale per ogni teoria dell'arte e ogni estetica»⁹¹. Questo schema, che costituisce l'asse portante della riflessione tradizionale sull'arte, descrive il modo d'essere dell'opera a partire da un modello ontologico – una "meccanica concettuale" (*Begriffsmechanik*) di derivazione metafisica – che risente dell'oblio della ἀλήθεια e che pertanto intende comprendere l'essere dell'ente sulla base della nozione di "verità" come concordanza (ὁρθότης, ὁμοίωσις) tra conoscere e conosciuto nel senso dell'adeguazione di un ente a un altro, di un oggetto a un soggetto, della materia alla forma. Ciò detto, le determinazioni di forma e materia risultano concetti di comodo il cui ambito di validità «si estende, da lungo tempo, ampiamente al di là del campo estetico»⁹². La coppia concettuale viene ricondotta ad altre discipline e associata ad altri concetti: la forma, in quanto principio di plasmazione, è associata al razionale, mentre la materia, in quanto ciò che è informe, all'irrazionale; a sua volta, «il razionale è preso come il logico e l'irrazionale come l'alogico»⁹³. Così, in definitiva, forma e materia si collegano alla relazione d'insieme soggetto-oggetto, nella quale l'uno determina e l'altro è determinato, l'uno impone l'altro è imposto, l'uno crea l'altro è creato.

Qualsiasi ente viene allora colto sempre come una mescolanza unitaria di materia e forma. Tale tendenza è per Heidegger evidente se si fa riferimento all'esposizione teologica secondo la quale l'ente, nella sua interezza, è rappresentato come un che

⁹⁰ Ivi, p. 27.

⁹¹ Ivi, p. 25.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ *Ibidem*.

di creato ad opera di Dio. L'ente è qui l'*ens creatum* pensato nell'unità di materia e forma – *ens creatum* come *compositio ex materia et forma*. La metafisica medievale, così come l'impianto metafisico dei secoli successivi che concepisce l'ente come disponibile per la manipolazione tecnica, poggia sulla medesima interpretazione generale dell'ente⁹⁴.

Alla luce di quanto esposto, questa terza interpretazione si palesa come assai inadeguata. Si tratta di un'interpretazione che, alla stregua delle due precedenti, fa violenza sull'essere dell'ente, basandosi sulla descrizione dell'ente come unità di determinazioni che, però, non sono in sé “determinazioni originarie” (*ursprüngliche Bestimmungen*) della realtà della cosa, giacché non spiegano la sua origine, ma la concepiscono di continuo sulla scorta dell'esser-mezzo.

Per comprendere nella sua ampiezza la realtà della cosa occorre, secondo Heidegger, mettere tra parentesi il tratto della servibilità. L'essenza della cosa consiste proprio nella privazione di questo carattere⁹⁵. Difatti, la cosa propriamente detta è tale nella misura in cui si spoglia del suo essere-mezzo: «Essa è un tipo di attrezzo – ma un attrezzo spogliato del suo essere-attrezzo»⁹⁶.

Allo scopo di mostrare la profondità di questa tesi argomentativa, prendiamo ora in considerazione la conferenza *Das Ding* e, segnatamente, il passaggio nel quale il filosofo si sofferma sull'antica parola alto tedesca *thing*. Essa originariamente appartiene ad un ambito giuridico e indica “la riunione” o il “riunirsi” (*die Versammlung*) al fine di discutere prudentemente su una questione o su un caso controverso. Così, i termini *thing* e *dinc* (altra voce desueta individuata da Heidegger) designano in senso proprio la “cosa in questione”, la faccenda da

⁹⁴ «La metafisica di quest'epoca poggia anche sul plesso morfo-iletico (*forma et materia*) di impronta medievale, il quale, a sua volta, ricorda ormai solo nei vocaboli lo stanziarsi di εἶδος [μορφή] e ὕλη, di fatto già sepolto nell'oblio. Così, l'interpretazione ilemorfica della *res* [=la cosa come sintesi di materia e forma], sia che resti medievale sia che divenga, invece, trascendentale in senso kantiano, è divenuta un che di scontato. Ciò nonostante essa è – in una misura non minore rispetto alle citate interpretazioni della realtà della *res* – una sopraffazione dell'essere della *res*» (ivi, p. 31).

⁹⁵ Questo tema è stato evidenziato, tra gli altri, da Arnaud Dewalque. In un lavoro dedicato alla questione della cosa in Heidegger, l'autore ha riflettuto sul rifiuto heideggeriano dei concetti di “sostanza” e “oggetto”, concentrandosi direttamente sul legame tra la questione dell'essere e della cosa. Si tratta, nello specifico, di due temi di ricerca che hanno a che fare con una dimensione poetica e non strumentale o “oggettiva”. Su questo punto cfr. A. Dewalque, *Heidegger et la questione de la chose*, L'Harmattan, Paris 2003.

⁹⁶ M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., p. 31.

discutere e da prendere in considerazione attorno alla quale riunirsi: «essi indicano ogni cosa che in un qualche modo riguarda gli uomini, li concerne, e che perciò sta in discussione (*in Rede steht*)»⁹⁷. Si tratta di un concetto espresso dai romani per mezzo della voce *res*: «La questione in discussione era chiamata dai romani *res* [...]; *res publica* non significa affatto “Stato”, ma ciò che chiaramente concerne ciascuno in un popolo, ciò che lo “preoccupa” (*ihn “hat”*) e che perciò viene discusso pubblicamente»⁹⁸.

Attraverso un insistente e tortuoso cammino filologico⁹⁹, Heidegger esplora radici sempre più remote e pone in relazione le antiche e ignote parole alto tedesche *thing* e *dinc*, che alludono secondo uno degli aspetti significativi del loro uso antico all’attività del “riunire”, al vocabolo *Ding*, che traduce l’italiano “cosa”. Emerge perciò una singolare riflessione in cui le cose non vengono colte nella loro essenza secondo l’uso terminologico della metafisica occidentale, cioè come «qualcosa che è»¹⁰⁰, “semplici-presenze” spazio-temporali che stanno di fronte all’uomo perché egli le possa sfruttare e modificare a proprio piacimento¹⁰¹. Viceversa, la riflessione sull’essenza della cosa può essere compresa soltanto se si tiene conto del nesso che lega *das Ding* a *thing*. La particolarità di questo nesso è che consente di pensare la cosa non come oggetto di una rappresentazione o come «un processo che si svolge entro l’autocoscienza dell’io umano»¹⁰², bensì come ciò che esibisce intrinsecamente una natura riunente e raccogliente. In questo modo, l’espressione *das Ding* denota specificatamente la riunione del *Geviert* in quanto lascia abitare dentro di sé terra, cielo, divini e mortali. Ne consegue che la narrazione sull’essenza della cosa fa espressamente riferimento alla nozione di *Geviert* quale “gioco di specchi” in cui le quattro voci si riuniscono chiamandosi e rispondendosi l’uno all’altro, come i diversi strumenti musicali di un’orchestra che, attraverso la riunione equilibrata dei loro suoni, contribuiscono, ciascuno a modo proprio, a dare un certo ordine alle componenti melodiche, armoniche e ritmiche dell’arte musicale riprodotta.

⁹⁷ M. Heidegger, *La cosa*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 116.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 116-117.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 117.

¹⁰¹ Si pensi ai tre modi di determinare la realtà della cosa sopra riportati.

¹⁰² M. Heidegger, *La cosa*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 117.

Il *Geviert* ha dunque il carattere dell'evento che rende la cosa tale in un processo di espropriazione-appropriazione. Il che significa che ciascuno dei "quattro", espropriandosi – cioè, in un certo senso, uscendo fuori di sé –, in realtà non si annulla, ma rimane essenzialmente ciò che è (è appropriato a sé) all'interno dell'unità del *Geviert*. Ciascuno dei "quattro" è così traspropriato (*vereignet*) nell'altro in modo da giungere alla piena appropriazione di sé. L'evento del *Geviert* è perciò pensato come il dispiegamento sinfonico che, lungi dall'annullare o confondere i "quattro", li richiama in sé, lasciandoli essere nella loro unità. Allo stesso modo, gli strumenti di un'orchestra smettono di essere singoli strumenti particolari e divengono componenti di un'unità, partecipi dello stesso orizzonte di senso melodico, facenti parte della medesima "cosa".

Le cose sono pertanto "gioco di specchi" in cui i "quattro" si specchiano, riflettendosi, essendo reciprocamente appropriati e riferiti. La cosa mette in discussione i "quattro", convocandoli e raccogliendoli presso di sé. È nel raccogliente lasciar abitare che si esprime l'essenza autentica della cosa. Se in *Sein und Zeit* viene tematizzata la *Zuhandenheit* come carattere imprescindibile delle cose, le quali hanno la caratteristica di essere strumenti "alla mano" (*zuhanden*) per l'esserci, adesso le cose vengono comprese a partire dalla loro natura raccogliente. Esse, dunque, non sono tali né in virtù di un loro presentarsi in determinati spazi e tempi né per via di una propria strumentalità. Solo in un'esistenza inautentica e nella mentalità metafisica, le cose si danno come "semplici-presenze" e come singoli strumenti utilizzabili dall'esserci. Heidegger giunge così a ripensare il carattere autentico delle cose allo scopo di comprenderne il vero modo di essere, partendo sostanzialmente dalla riflessione sul linguaggio come "apertura". È soltanto nell'apertura linguistica che le cose si rivelano come tali. Se il linguaggio è fondamentalmente poesia, e se "poesia" (*Dichtung*) indica nella sua essenza l'istituzione, la fondazione, la manifestatività di qualcosa per mezzo del linguaggio, allora è nel linguaggio poetico che le cose si manifestano per ciò che sono. La parola, nella sua originaria creatività poetica, dà voce alla cosa, "rende cosa" (*be-dingt*) la cosa¹⁰³.

¹⁰³ Sulla questione si veda esemplarmente D. Franck, *Le nome et la chose. Langue et vérité chez Heidegger*, VRIN, Paris 2017.

La riflessione sulla natura e sul modo proprio di essere della cosa induce a pensare la cosa non più come prodotto dell'uomo, ma come l'esito del linguaggio poetico – esito di un evento linguistico. Per comprendere l'essenza della cosa non è più necessario fare riferimento all'uomo e alla sua capacità di afferrare le cose, in quanto cose utilizzabili, in una visione progettuale. Il che significa che le cose, nella loro essenza, non sono effetti dell'uomo e non rinviano ad alcun fine ultimo umano; esse «non vengono *in forza* di operazioni dell'uomo»¹⁰⁴. È il linguaggio, viceversa, che dà essere alle cose, indicandone l'essenza. La poesia, in senso stretto interpretata come arte della parola, individua e scorge nelle cose una loro natura non umanistica che si rivela, manifesta e insieme si sottrae ad ogni produzione umana. Tuttavia, esse «neppure vengono senza la vigilanza dei mortali»¹⁰⁵. L'essenza della cosa, infatti, può essere compresa solo attraverso un atteggiamento umano di ascolto, ovvero, secondo ciò che s'è detto, ascoltando il linguaggio che ha dato vita alla cosa istituendola. Così, Heidegger sancisce un nesso insolubile tra pensiero e poesia (linguaggio poetico) nella misura in cui il *Gedanke* viene concepito come ascolto del linguaggio.

Si tratta di un pensiero che, riprendendo il lessico heideggeriano, va compiendo il “giro” (*das Ge-ring*) attorno a ciò che è “modesto” e “di poco conto” (*gering*). Con il termine *gering* il filosofo non intende qui, però, qualcosa che ha un valore inferiore rispetto a qualcos'altro, ma allude invece a ciò che non è tenuto in considerazione dalla mentalità metafisica poiché non è immediatamente evidente o appariscente, e quindi oggettivamente visibile (rappresentabile); *gering* è allora la parola scelta da Heidegger per esprimere ciò che si sottrae al rigore logico-scientifico e che rimane qualcosa di “impensato” (*Ungedacht*) e da pensare¹⁰⁶.

¹⁰⁴ M. Heidegger, *La cosa*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 121.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ *Ring* e *gering* sono parole-concetti che Heidegger utilizza per mettere in luce il carattere raccogliente espropriante-traspropriante del *Geviert*. Il termine *gering* indica comunemente ciò che è “modesto”, “modico”, “di poco conto”. Nella sua originale interpretazione, il filosofo tedesco scinde la parola *gering* in due parti, cioè *ge* e *Ring*, unendole poi tra di loro da un trattino. Attraverso questa scissione, egli prende in considerazione il prefisso *ge-*, che indica il raccogliersi, il riunirsi, e il sostantivo *Ring*, che comunemente significa “anello”. Dunque la parola *ge-Ring*, così trascritta, designa ciò che è raccolto attorno all'anello, ad una “circolarità”, attorno cioè a qualcosa di sottile e prezioso, di lieve e delicato. Sulla questione cfr. M. Heidegger, *La cosa*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 120. Per una riflessione su questo particolare gioco linguistico heideggeriano cfr. H.G. Gadamer, *I sentieri di Heidegger* (tit. or. *Heideggers Wegs. Studien zum Spätwerk*), trad. it. di R. Cristin, Marinetti, Torino 1987, pp. 121-123.

Quello heideggeriano è un insolito linguaggio che risponde alla chiara esigenza di uscire da un certo modo di rappresentare il mondo e da un certo atteggiamento, esso stesso metafisico, tendente a determinare e parcellizzare, e quindi isolare gli elementi del mondo, senza pensare alla loro naturale connessione. Lo sforzo compiuto dal filosofo è quello di “girare attorno” a parole e cose, muovendo contro quel quotidiano schema abituale «che possiede il terribile potere di disabituarci ad abitare in ciò che è essenziale»¹⁰⁷ e che, per questa ragione, distoglie l’uomo da ciò che più gli è proprio. Attraverso questo sforzo, Heidegger getta le basi per l’affermazione di un altro pensiero, un pensiero poetico, che non si preoccupa più di istituire un discorso rigoroso orientato a catturare l’oggetto di ricerca. All’atteggiamento catturante della metafisica e della scienza, Heidegger contrappone un pensiero che si raccoglie nel “gioco di specchi” del *Geviert* e che si distende verso ciò che è di “poco conto” in quanto non si palesa nella sua evidenza ed oggettività. In questo senso, la cosa viene colta a partire dall’originaria parola poetica che l’ha fondata ed istituita. Questa parola recepisce la cosa nel suo apparire e nel suo valore di cosa. In essa «si rivela l’essenza di quanto è nominato»¹⁰⁸.

Cogliere l’essenza della cosa vuole dire, in altre parole, prestare orecchio a quel linguaggio che, nella sua poeticità, ha aperto e reso tale la cosa: «Il primo passo verso una tale vigilanza è il passo indietro del pensiero puramente rappresentativo, cioè spiegante-fondante (*erklärend*) al pensiero rammemorante»¹⁰⁹. Attraverso la riflessione sull’essenza della cosa, Heidegger sviluppa ancora una volta la sua critica alla tradizione filosofica e, contrapponendo il pensiero rammemorante ad un

È bene sottolineare inoltre che in *Hölderlins Erde und Himmel* Heidegger, analizzando il testo hölderliniano intitolato *Griechenland*, si sofferma su un derivato del termine *gering* adoperato nell’opera dal poeta: «*Zu Geringem auch kann kommen / Grosser Anfang*» («anche in cosa da poco [*Geringem*] può venire / un grande inizio»; cfr. M. Heidegger, *Terra e cielo di Hölderlin*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., pp. 185-187). Heidegger insiste sulla lettura della parola *gering* come rafforzamento di *ring*, con cui si intende essenzialmente ciò che è “leggero”, “duttile”, “docile”. Da questo punto di vista, il concetto di *ge-Ring* si fa emissario di una espressione linguistica che traduce “il piccolo” (*das Kleine*) in opposizione al grande. *Klein*, da parte sua, è un vocabolo legato dapprincipio a *fein*, che significa da un lato “delicato”, “fine”, “leggiadro”, dall’altro “prezioso”, “pregiato” (*Kleinod* è in tedesco il “gioiello”, la “gemma”). Ciò che ne consegue è che, secondo Heidegger, quando Hölderlin usa il termine *gering* e i suoi derivati intende con essi qualcosa di fragile e prezioso che conta molto e che va accuratamente salvaguardato. Al riguardo cfr. M. Heidegger, *Terra e cielo di Hölderlin*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., pp. 207-216.

¹⁰⁷ M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., p. 158.

¹⁰⁸ M. Heidegger, «*Come quando al dì di festa...*», in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 72.

¹⁰⁹ M. Heidegger, *La cosa*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 121.

metafisico pensiero della rappresentazione, si appella al carattere evenemenziale del linguaggio per spiegare la natura raccogliente-ricomprensiva della cosa, affermando altresì la vicinanza di pensare e poetare. Questa riflessione conduce a salvaguardare (*hüten*) le cose in quanto tali. Essa è cura linguistica dell'essenza delle cose che si oppone risolutamente, mediante un gesto rammemorante, al dominio dell'ovvietà (*Selbstverständlichkeit*).

Rammemorare significa qui recuperare un'origine essenziale in modo da rivelare l'essere stesso della cosa. La rammemorazione (lo *Andenken*) permette di penetrare nel cuore della cosa, distaccandosi dalla «sfera del pensiero rappresentativo»¹¹⁰ e opponendosi dunque all'idea di un pensiero che pretende di rappresentare oggettivamente la cosa innanzi a sé. La rammemorazione si arresta all'ascolto del linguaggio e indietreggia «in vista dell'avvento della cosa come cosa»¹¹¹. Il pensiero rammemorante è letteralmente un “ripensare” (*Zurückdenken*), ovvero un pensiero che “pensa” (*denkt*) “indietro” (*zurück*) poiché è un “andare alla fonte/sorgente” (*Gehen an die Quelle*). Questo pensiero, indicando l'origine, «si rende saldo nel fondamento essenziale della poesia, seguendone l'essenza nella sua origine, ed è appunto seguendola che questo pensare è il poetare»¹¹². In questo modo, la rammemorazione volge il proprio interesse verso “ciò che è stato”. Essa «conserva allora, sottratto a ogni domandare, il passato»¹¹³. Il passato, tuttavia, non è da intendersi in senso temporale, ma, al contrario, è concepibile in senso essenziale come «ciò che da lontano continua a dispiegare la sua essenza»¹¹⁴. Il pensiero rammemorante è dunque il “pensare a” (*an-denken*) che pensa a “ciò che è stato” come a ciò che, nella sua inesauribilità, viene incontro manifestando la propria essenza.

1.3 La contesa (*Streit*) tra mondo e terra

Come già osservato nelle pagine precedenti, la ricerca sulla realtà della cosa s'intreccia estremamente con l'indagine sull'opera d'arte. L'attrezzo gode di una

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² M. Heidegger, «Rammemorazione», in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 178.

¹¹³ *Ivi*, pp. 102-103.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 103.

certa “affinità-parentela” (*Verwandtschaft*) con l’opera d’arte poiché emerge dalla mano dell’uomo. L’opera, tuttavia, non è mai *Zeug*, non è semplicemente un mezzo per qualcosa, non ha il suo essere nella servibilità, non serve cioè a qualcosa di pratico. Nell’opera, piuttosto, l’esser-mezzo del mezzo e l’esser-cosa della cosa appaiono in tutta la loro portata. L’opera, nel suo essere, fa permanere in sé l’esser-cosa della cosa e l’esser-mezzo del mezzo. Essa permette di tenere insieme, mantenendoli in sé, la cosa e il mezzo, l’esser-cosa della cosa e l’essere-mezzo del mezzo.

Con lo scopo di presentare questo carattere essenziale dell’opera, Heidegger prende in considerazione un dipinto di van Gogh che raffigura un paio di scarpe contadine¹¹⁵. In esso è possibile rilevare sia l’esser-mezzo del mezzo, e cioè l’uso o la servibilità delle scarpe sia l’esser-cosa della cosa, e cioè la scarpa in quanto cosa.

Esaminando il dipinto in questione, il filosofo si sofferma sulla sua peculiarità e su ciò che vi accade (*geschieht*) all’interno: «Che cosa accade qui? Che cos’è all’opera nell’opera?»¹¹⁶. La risposta costituisce il nucleo più intimo della meditazione heideggeriana secondo cui l’arte assume i tratti di una speculazione ontologica nella quale, per mezzo dell’opera, viene fondata ogni volta la realtà, e non riprodotta o imitata¹¹⁷. Il fine dell’arte è per Heidegger quello di rendere palese l’essenza della cosa, mostrando il suo essere-cosa. La caratteristica primaria dell’opera è quella di “aprire” o “fare insorgere” (*Eröffnung*) l’ente in quanto ente, e cioè far sì che ciò che l’attrezzo è (“l’attrezzità”, *das Zeugsein des Zeugens*) si mostri per ciò che è. Al riguardo, prendiamo brevemente in considerazione l’analisi sviluppata dal filosofo sul dipinto di van Gogh.

¹¹⁵ Si tratta, nello specifico, di un dipinto a olio su tela datato 1886 e intitolato *Un paio di scarpe*, conservato nel Van Gogh Museum di Amsterdam. Un’opera d’arte, questa, che Heidegger ebbe modo di vedere nel mese di marzo del 1930, durante un soggiorno nella capitale olandese (cfr. J.J. Kockelmans, *Heidegger on art and art works*, cit., p. 128). Si tenga presente che, nella sua carriera artistica, van Gogh ha più volte dipinto, ogni volta con sfumature differenti, questo soggetto, ossia il paio di scarpe.

¹¹⁶ M. Heidegger, *L’origine dell’opera d’arte*, cit., p. 43.

¹¹⁷ Questo aspetto è stato ampiamente discusso da J. Derrida, *La verità en peinture*, Flammarion, Paris 1978. Qui l’autore, riproponendo l’esempio heideggeriano del quadro di van Gogh, pone l’accento sulla peculiarità dell’opera d’arte, che essenzialmente consiste nel rivelare l’essere o la verità di un mezzo. Per un’indagine critica interessata a riflettere sul complesso nesso arte-verità quale nesso ontologico, dal mondo antico alla contemporaneità, si veda P. Montani, *Arte e verità dall’antichità alla filosofia contemporanea. Un’introduzione all’estetica*, Laterza, Roma-Bari 2015.

Il quadro illustra un paio di scarpe che la contadina (*die Bäuerin*) calza ogni giorno nel campo per il suo lavoro¹¹⁸. Si tratta di un attrezzo che appartiene (*gehört*) alla terra¹¹⁹, con la quale la contadina si misura quotidianamente, e che è racchiuso e protetto (*behütet*) nel suo mondo intessuto di trame relazionali e dinamiche singolari.

L'opera scopre e rivela la verità del mezzo, l'esser-scarpa della scarpa, ovverosia l'attrezzità in quanto "l'esser-attrezzo dell'attrezzo" che consiste non semplicemente nel suo essere attrezzo-per, nella sua utilizzabilità o nel suo valore d'uso, bensì in quella che Heidegger chiama *die Verlässlichkeit*, "la fidezza", la fiducia riposta dalla contadina nella funzione delle scarpe: «In virtù di ciò, la contadina è, attraverso questo attrezzo, affidata al richiamo scabro della terra; in virtù della fidezza dell'attrezzo, la contadina può fidarsi del suo mondo»¹²⁰. Una volta indossate le scarpe, la contadina non riflette affatto sull'essere delle sue scarpe o su tutto ciò che, per mezzo di esse, può fare o non fare. La contadina

¹¹⁸ Il riferimento heideggeriano al quadro di van Gogh è stato oggetto di numerose critiche. Nel 1968 lo storico dell'arte Meyer Schapiro, dopo una breve corrispondenza epistolare con Heidegger, pubblica il suo articolo schierandosi apertamente contro l'analisi estetica del filosofo, colpevole, a suo parere, di non prendere in considerazione la soggettività dell'artista e lo specifico periodo storico in cui egli dipinse il suo quadro. Secondo Schapiro, per di più, il riferimento di Heidegger all'opera del pittore olandese presenta gravi e grossolane lacune tecniche. Una di queste riguarda l'appartenenza del vecchio paio di scarpe (in verità, due scarpe sinistre): esso non apparterebbe ad una contadina, bensì allo stesso van Gogh. Per questo aspetto singolare cfr. M. Schapiro, *The Still Life as a Personal Object. A Note on Heidegger and van Gogh*, in Id., *Theory and philosophy of Art: Style, Artist, and Society*, George Braziller, New York 1994, pp. 135-151. Sulla critica di Schapiro all'interpretazione di Heidegger si veda ad esempio E. Babette Babich, *From Van Gogh's Museum to the Temple at Bassae: Heidegger's Truth of Art and Schapiro's Art History*, in "Culture, Theory & Critique", Vol. 44, No. 2, 2003, pp. 151-169.

L'interpretazione estetica heideggeriana, dunque, ha scatenato una vivace polemica e ha dato avvio ad un lungo dibattito che è stato ripreso nella seconda metà del 1900 da diversi intellettuali come Lacan, Derrida, Jameson, Cacciari, Boehm, oltre al già menzionato Schapiro. Al riguardo cfr. C. Bordoni, *Le scarpe di Heidegger. L'oggettività dell'arte e l'artista come soggetto debole*, Solfanelli, Milano 2010; si veda altresì R. Panattoni - E. Grazioli (a cura di), *Le scarpe di Van Gogh*, Marcos y Marcos, Milano 2013.

¹¹⁹ Così, con elegante maestria, Heidegger descrive "l'appartenenza" alla terra del paio di scarpe: «Dallo scuro dell'involto consumato delle scarpe, si protende la fatica dei ritmi del lavoro. Nella corposa ruvidità della calzatura, si rafferma la durezza dei passi tra i solchi, tesi e sempre uguali, del campo battuto da un vento tagliente. Sul cuoio restano la freschezza e l'umidità del terreno. Sotto le soles si fa incontro la singolarità del sentiero campestre all'imbrunire. Nelle scarpe vibra il richiamo scabro della terra, il maturare silenzioso delle sue messi e il suo impenetrabile negarsi quando essa si mostra nell'incoltezza del campo invernale. In questo attrezzo, respirano l'apprensione, senza lamenti, per la sicurezza del pane, la gioia, senza parole, per lo stato di bisogno nuovamente superato, il trepidare nell'imminenza della nascita e il tremare nell'avvolgente minaccia della morte» (M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., p. 39).

¹²⁰ *Ibidem*.

semplicemente *si fida* del suo attrezzo e giornalmente se ne serve, sancendo tacitamente la sua aderenza e appartenenza ad un mondo specifico, il mondo contadino. Perciò l'attrezzo, al di là del mero tratto della servibilità, possiede la peculiarità di farsi espressione di significato, fedele e complice compagno di vita della contadina:

Ogni volta che, a tarda sera, presa da una stanchezza dura ma sana, la contadina ripone le scarpe, per riprenderle già quasi subito nell'ancora buio crepuscolo del mattino, o anche quando, in un giorno di festa, vi passa solo accanto – ogni volta lei sa tutto questo senza avere nulla da osservare o considerare¹²¹.

La teoria estetica heideggeriana si basa fundamentalmente sull'idea secondo la quale il fine ultimo dell'arte non è quello di imitare *tout court* le cose. Secondo questa interpretazione, dunque, van Gogh non si limita nel suo dipinto a riprodurre allegoricamente un paio di scarpe, imitando un originale esistente nella realtà. La valenza ontologica dell'opera dell'artista fa sì che l'opera stessa si emancipi dal rapporto con il suo creatore e dia inizio ad un'esistenza propria. Per questo motivo van Gogh, nel raffigurare un paio di scarpe sulla tela, non mette in atto un'operazione mimetica, ma crea, cioè porta all'essere un qualcosa, una relazione, che prima non c'era e che assume adesso una sua dignità ontologica.

Ciò che a Heidegger preme sottolineare è che l'artista, nell'attuazione dell'opera, attraverso il disegno di una cosa dipinge un mondo, inverandolo, disvelando l'essenza stessa della cosa, la sua attrezzità. Egli "cattura" le scarpe usurate e sporche di fango dal loro contesto comune, nel quale hanno un pratico valore d'uso, e le immortala nella tela, nell'opera d'arte, rivelandole quali testimoni di quel mondo, portatrici della sua verità. L'opera stessa si fa mezzo di comprensione. Essa permette di comprendere cosa sia in verità il paio di scarpe.

L'attrezzità è stata trovata. Ma in che modo? Non attraverso la descrizione e la spiegazione di un paio di scarpe che giaccia effettivamente dinanzi; non attraverso un resoconto del loro processo di fabbricazione; e neppure osservando un loro concreto impiego, bensì unicamente recandoci dinanzi al dipinto di van Gogh. Il quadro ha

¹²¹ *Ibidem.*

parlato. Vicino all'opera, ci siamo di colpo ritrovati in un altro luogo rispetto a quello in cui siamo abituati a stare¹²².

L'opera d'arte realizza, a partire da sé, la manifestazione dell'ente nel suo essere ciò che è. Essa «fa insorgere l'essere dell'ente»¹²³. Attraverso l'opera, dunque, «l'attrezzità si mostra, in sé, nettamente»¹²⁴ e, per questa ragione, in essa prende forma ogni volta «un avvenire, ossia un accadere, della verità»¹²⁵. Nell'opera, cioè, accade “l'evento della verità” (*das Geschehnis der Wahrheit*) nel senso che la verità dell'ente si mette in opera, è in cammino: «Nell'opera d'arte si è messa in opera la verità dell'ente. L'arte è il mettersi in opera della verità»¹²⁶. L'opera d'arte è così, nella sua costituzione essenziale, un “condurre nello stare” (*zum Stehen bringen*) che raccoglie l'ente nella sua totalità: essa invia, manda, lascia essere e libera l'ente nella sua verità: «Nell'opera, un ente, un paio di scarpe contadine, viene a stare nello staglio [*in das Lichte*] del proprio essere»¹²⁷.

Da ciò che è stato scritto possiamo trarre, a mio avviso, una considerazione rilevante secondo cui le forme artistiche non sono semplicemente un sistema di segni ben definito, bensì una trama organica di cose e di eventi in continuo movimento, il cui senso non si esaurisce affatto in una formula codificata o in un insieme finito di parole. Questa trama si configura come un modo privilegiato di osservare e capire il mondo. Ne consegue, dunque, che le forme d'arte hanno una funzione propriamente conoscitiva la quale, seguendo l'interpretazione heideggeriana, consiste specificatamente nello “staziare un mondo” e nel “fare emergere la terra”. Così, l'attività artistica comporta sempre un gesto plastico e radicale di creazione che rompe con l'ordinaria rappresentazione della vita, dello spazio e del tempo quotidiani. Con la sua opera, infatti, l'artista trascende la dimensione della quotidianità in cui vive, compiendo un viaggio intorno ad un altro

¹²² Ivi, p. 41-43.

¹²³ Ivi, p. 51.

¹²⁴ Ivi, p. 43.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ Ivi, p. 50.

¹²⁷ Ivi, p. 43 (parentesi mia). *In das Lichte* è qui tradotto con “nello staglio”. La parola *Lichte* viene dal verbo *lichten*, “diradare”. *Lichte* fa riferimento allo “staglio” nel senso di ciò che non è sbarrato, ma è libero, per così dire “illuminato”. Per questa riflessione cfr. la nota 29 curata da G. Zaccaria in M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., pp. 160-161.

paesaggio, pervenendo di fatto alle soglie di una nuova realtà, quella artistica. Nella creatività del suo gesto, egli pone in atto anzitutto l'erezione di un mondo, fornendovi stabilità e organizzazione in modo che esso acquisisca grande ricchezza di senso: «E-rigere (*ex + regere*) vuol dire: far insorgere il diritto nel senso della misura via via indirizzante, ossia dell'elemento costitutivo che dona gli indirizzi e le direzioni»¹²⁸. Da ciò segue che l'azione basilare dell'opera d'arte consiste nel *concedere essere*, vale a dire “stanziare un mondo” (*eine Welt aufstellen*) nella misura in cui un complesso materiale di oggetti viene trasformato in un mondo di eventi e avvenimenti all'interno dei quali si espande sempre più l'insieme delle relazioni che si costituiscono come le istruzioni e le direzioni di una comunità¹²⁹. L'opera espone quindi un mondo che non è meramente un insieme definito di realtà ed enti né tantomeno «qualcosa che stia o che giaccia stabilmente di fronte a noi, qualcosa che possiamo incontrare come un oggetto, o fissare come un obiettivo»¹³⁰. Al contrario, secondo una celebre espressione heideggeriana «Mondo è farsi mondo [*Welt weltet*]»¹³¹. Questa affermazione sottende un'idea ben precisa di mondo che è possibile recepire attraverso l'immagine di un piano non fisso, ma instabile (*Ungegenständliche*), e dunque dinamico, in cui si sviluppa e prende continuamente forma la storia interna della comunità degli uomini. In altre parole, mondo è l'apertura dell'essere nella quale l'uomo è gettato e a partire dalla quale ogni cosa risplende ed è propriamente ciò che è. Esso è il vivace manifestarsi delle decisioni che interessano e contraddistinguono *in toto* l'esistenza storica di una particolare comunità: «Là dove vengano prese le decisioni costitutive della nostra istorialità dispensale, decisioni da noi assunte o abbandonate, misconosciute o nuovamente esperite nell'interrogare, proprio là il mondo si fa mondo»¹³².

¹²⁸ Ivi, p. 61.

¹²⁹ Per una riflessione sul modo in cui intendere il verbo *auf-stellen* si rimanda alla nota 18 curata da G. Zaccaria in M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., p. 158.

¹³⁰ Ivi, p. 61.

¹³¹ *Ibidem* (parentesi mia). Poco dopo questa affermazione, Heidegger fa riferimento alla distinzione già discussa nel semestre invernale 1929-30 tra ambito inorganico e materiale, sfera animale e quella umana (per questa triplice distinzione si rinvia a M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*, cit., pp. 250 ss.): «La pietra è priva di mondo [*weltlos*]. Anche piante e animali non hanno alcun mondo; essi, tuttavia, appartengono al velato e irruente abbraccio di un ambiente [*Umgebung*], entro il quale restano sospesi [*hineinhängen*]. La contadina, invece, ha un mondo, poiché si trattiene nell'insorta estensione [*im Offenen*] dell'essente» (M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., p. 63).

¹³² *Ibidem*.

Il secondo tratto costitutivo che qualifica l'essere dell'opera d'arte ha a che fare con la manifestatività non del mondo, ma della terra. L'opera lascia che la terra emerga (dal latino *emèrgere*, “venire a galla”) e insorga in tutto il suo essere, mantenendola «nell'estensione [*in das Offene*] di un mondo»¹³³. Nella creazione artistica, e dunque nella creazione di un mondo, la terra viene mantenuta, cioè salvaguardata. Da questo punto di vista, non è del tutto errato interpretare l'estetica heideggeriana come l'indagine che osserva e considera in un senso unitario creazione e custodia, composizione e salvaguardia¹³⁴. La stessa forma d'arte sta in piedi perché, nel momento della costruzione, si è servita di uno o più materiali, come la pietra, il legno, il metallo, il colore, la lingua o il suono. Essa, tuttavia, non si impone sul materiale, non lo sfrutta erodendolo e/o consumandolo gradualmente. Più precisamente, l'opera «non lascia affatto che la materia svanisca»¹³⁵, bensì porta la materia alla pienezza del suo essere e, in questo modo, fa emergere propriamente la terra, la lascia giacere dinanzi, fissandola e custodendola all'interno di un mondo: «L'opera lascia che la terra sia una terra»¹³⁶. Il significato fondamentale di questa riflessione può essere riassunto nel seguente modo: nell'opera, l'essere-cosa della cosa non si esaurisce nella servibilità, come nel caso della pietra usata e consumata per costruire un'ascia¹³⁷, ma risplende e si schiude totalmente. Lo scultore adopera la pietra, dandole una forma più propria, ma non la consuma; il pittore usa il colore in modo che esso brilli di luce piena; il poeta si avvale della parola, esaltandola nella leggiadria del canto. L'opera, dunque, “afferma” (*stellt*)¹³⁸ ogni volta la terra, consentendo cioè alla terra di venire alla luce e di manifestare il suo più vero significato. A partire da questo “affermare” si esprime, in modo autentico, la natura dell'opera d'arte, dato che essa «possiede già, per essenza, tale carattere»¹³⁹.

¹³³ Ivi, p. 65 (parentesi mia).

¹³⁴ Per questo aspetto cfr. J. Young, *Heidegger's Philosophy of Art*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

¹³⁵ M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., p. 65.

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ «Nell'approntamento dell'attrezzo, ad esempio di un'ascia, la pietra viene usata e consumata. Essa svanisce nella servibilità» (*ibidem*).

¹³⁸ Il verbo *stellen*, “fermare”, ha qui il significato del “posare”, del “lasciare giacere dinanzi”. L'opera, facendo insorgere un mondo, *afferma* la terra, portandola alla sua pienezza. Questo affermare va inteso nel senso del latino *ad-firmare*, “porre, fermare nella luce”. Al riguardo, si veda la voce «stellen» del *Glossario* curato da I. De Gennaro in M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., pp. 179-180.

¹³⁹ Ivi, p. 63.

L'opera, riepilogando quanto finora scritto, tiene insieme e congiunge per Heidegger mondo e terra, due poli «costitutivamente di-vergenti, eppure mai separati»¹⁴⁰. La comprensione di questa affermazione passa attraverso l'osservazione secondo la quale mondo e terra differiscono tra loro. Se, infatti, il mondo è l'apertura nella quale l'uomo, in quanto ente storico, è stanziato, la terra è invece nella sua essenza «l'elemento costitutivamente contraentesi»¹⁴¹, lo sfondo oscuro e velato che nasconde e, nascondendo, avvolge, protegge, mette al riparo ogni fenomeno che ivi sorge: «In ciò che sorge, si stanziava la terra nel suo essere l'elemento recondente»¹⁴². Ne consegue che il mondo costituisce l'elemento o il polo autoapertesi, mentre la terra quello autochiudentesi.

Benché differenti, mondo e terra non sono tuttavia separati. Essi, più precisamente, risultano come “di-vergenti” (*aus-einandergetragen*) nella misura in cui accadano solo nell'evento (*Ereignis*) appropriante-espropriante. L'opera stessa risulta il luogo dell'*Ereignis* nel quale terra e mondo coappartengono, si discostano e insieme convergono. Essi sono cioè riferiti tra loro in modo che entrambi abbisognano l'uno dell'altro. Terra e mondo vengono così pensati da Heidegger entro un'unica polarità essenziale che sta all'origine dell'opera d'arte. Pertanto, se è vero che la terra non può fare a meno del mondo perché è solo attraverso esso che ha la possibilità di mostrarsi in quanto terra, è vero anche che il mondo «non può volare via dalla terra»¹⁴³ perché si fonda e poggia le sue basi su un terreno fermo, “su un che di risoluto” (*auf ein Entschiedenes gründen*). Terra e mondo non si danno che insieme, elevandosi ed appropriandosi solo nella loro unità: «Il mondo si fonda sulla terra, mentre si erge *terra* attraverso un mondo»¹⁴⁴. Ciò vuole dire fondamentalmente due cose. La prima è che il mondo si apre sulla terra e punta ad elevarla al fine di condurla alla sua piena apertura. La seconda è che la terra, dal canto suo, esprimendosi in senso proprio attraverso il mondo, aspira ad accogliere e a tenere su di sé, nel proprio nascondimento avvolgente, ogni volta il mondo.

¹⁴⁰ Ivi, p. 71.

¹⁴¹ Ivi, p. 67.

¹⁴² Ivi, p. 57.

¹⁴³ Ivi, p. 73.

¹⁴⁴ Ivi, p. 71.

Mondo e terra vengono allora compresi secondo una accezione agonale. Dal momento che il mondo si fonda e si posa sulla terra, facendola emergere, e la terra, in sé chiusa, viene alla luce attraverso il mondo, mirando a nascondere dentro di sé e a trattenerlo, ne consegue che mondo e terra sono pensati in relazione tra di loro. Questa relazione si mostra innanzitutto come una “contesa” (*Streit*) in cui i contendenti si esaltano e provocano a vicenda. Nella contesa, infatti, i due poli si riferiscono continuamente l’uno all’altro e ciascuno porta l’altro al di sopra di ciò che esso è. La loro contesa non annulla o annienta uno dei due, ma conduce ambedue nella pienezza del proprio essere. In questa contesa, che è πόλεμος, emerge l’essenza della ἀλήθεια quale dinamica svelante-velante. Nell’opera d’arte accade il πόλεμος tra mondo e terra, tra disvelamento e velamento. In questo modo, la riflessione sull’arte permette a Heidegger di ridiscutere la questione circa la natura della verità, ponendo l’accento sul contemporaneo occultarsi e disvelarsi della ἀλήθεια. Per tutto ciò, “l’essenza dell’arte” (*das Wesen der Kunst*) non ha minimamente a che fare con la riproduzione del singolo ente, non è imitazione e copia (μίμησις) di ciò che esiste e non può neppure essere intesa, in maniera troppo semplicistica, come la rappresentazione di qualcosa di originale mediante simboli, immagini e/o parole. L’arte, piuttosto, riguarda specificamente la problematica della verità pensata nei termini della ἀλήθεια.

L’idea che sta alla base di questo ragionamento è che l’opera d’arte, nella misura in cui erige un mondo e afferma la terra, si delinea primariamente come «un’istigazione della contesa [*eine Anstiftung dieses Streits*]»¹⁴⁵. Attraverso questa contesa-provocazione tra mondo e terra, quello che viene compiuto è la realizzazione dell’esser-opera dell’opera. È qui che, secondo Heidegger, accade la verità nel senso della ἀλήθεια. Ciò significa che nella relazione conflittuale tra

¹⁴⁵ Ivi, p. 73. Come fa notare Zaccaria nelle sue *Note di traduzione*, la frase *eine Anstiftung dieses Streit* va compresa letteralmente come una istigazione non alla contesa, ma della contesa. Il termine *Anstiftung* fa riferimento al verbo *anstiften*, “istigare”, dal latino *instigare* e dal greco στίζειν, “pungere”. *Anstiftung* indica proprio ciò che pungola nel senso della “provocazione”, dell’“incitamento” o dello “stimolo”. Secondo questo significato, la relazione mondo-terra si rivela come una contesa in cui i due non sono in discordia e non mirano a distruggersi, ma si provocano – e in un certo senso si creano – reciprocamente: «Fin troppo facilmente falsiamo l’essenza di quest’ultima [della contesa], confondendola con la discordia e l’ostilità, e determinandola, perciò, solo come sconvolgimento e distruzione. Nella contesa costitutiva, invece, i contendenti si esaltano via via reciprocamente» (M. Heidegger, *L’origine dell’opera d’arte*, cit., p. 71). Cfr. G. Zaccaria, *Note di traduzione*, in M. Heidegger, *L’origine dell’opera d’arte*, cit., p. 159, n. 24.

mondo e terra è in gioco la verità come rapporto tra non-verità e verità, tra nascondimento e rivelazione, occultamento e manifestazione, λήθη e ἀλήθεια. L'arte si dà allora come il campo di battaglia nel quale mondo e terra, apertura e cesura, flettono l'uno verso l'altro e gareggiano in modo straordinario, esaltandosi a vicenda. Il loro conflitto lascia essere l'opera, pro-duce ogni volta in un modo originale la forma artistica.

Nell'opera, dunque, la verità è al lavoro (*ins Werk gesetzt*) nel duplice senso di essere all'opera e di essere nell'opera. Secondo questa prospettiva, la verità si destina da un lato come una via singolare che è in cammino nell'opera, dall'altro come il motivo capitale in seno all'opera stessa. Prende consistenza un'idea di verità come ricerca dinamica e mai in sé chiusa. Essa non può essere elaborata alla stregua di un codice, ovverosia come un insieme finito di informazioni particolari, bensì come un flusso di eventi che sgorga, si snoda e si annuncia nell'opera d'arte, facendosi espressione di un'esposizione interpretativa che si svincola chiaramente da rigide forme e immagini schematiche e codificate: «L'arte è allora: il creante serbante invero della verità nell'opera [*die schaffende Bewahrung der Wahrheit im Werk*]. L'arte è, quindi, un divenire [*ein Werden*] e un accadere [*Geschehen*] della verità»¹⁴⁶. Ogni qual volta che l'arte accade, si verifica storicamente ciò che Heidegger chiama *Stoß*, cioè “urto”. Quest'urto determina l'esordio di una verità storica che appartiene al popolo, dando inizio a un'istorialità, alla *Geschichte*:

«Istorialità» non vuol dire qui «successione o serie di avvenimenti particolari nel tempo» - quand'anche essi fossero di straordinaria rilevanza. L'istorialità è piuttosto la dislocazione di un popolo nel compito a esso impartito - dislocazione che rimane una collocazione nella dote che gli è stata compartita¹⁴⁷.

L'arte è allora l'origine dell'opera d'arte poiché essa stessa è un'origine, cioè “un modo eminente” (*eine ausgezeichnete*) in cui la verità diviene ogni volta storica, è “fatta esordire” (*erspringen*), è recata nell'essere di un popolo. La verità

¹⁴⁶ Ivi, p. 119 (parentesi mia).

¹⁴⁷ Ivi, p. 131.

è così compresa in quanto evento che, nella sua dinamica conflittuale, si fa opera e si apre come mondo.

1.4 L'opera d'arte: il rivelarsi della φύσις

Come il dipinto di van Gogh, anche il tempio greco per Heidegger non riproduce da sé nessun originale. Schiudendosi nell'aperto di una valle, il tempio apre una regione (*Gegend*) sacrale, preservando al suo interno "la statua del Dio" (*die Gestalt des Gottes*). Esso, più precisamente, racchiude in sé e custodisce, nascondendola, la statua, «e lascia che, in questo nascondimento, essa – la statua – attraverso il colonnato aperto, si irraggi nel peribolo»¹⁴⁸: qui la divinità è simultaneamente presente e assente, svelata e nascosta alla vista.

Giacché il tempio altro non è che un'opera architettonica e, dato che un'opera d'arte è sempre il fecondo esito di un gesto creativo e formativo (nel senso che genera forme) che, a sua volta, naturalmente crea e forma, allora è possibile affermare che tra le peculiarità dell'opera-tempio v'è quella di generare qualcosa di nuovo, una nuova *Welt*, disponendo e raccogliendo intorno a sé «l'unità di quelle rotte e di quei riferimenti in cui nascita e morte, sventura e fortuna, trionfo e umiliazione, resistenza e declino assumono, per l'abitare dell'uomo, la forma di ciò che gli è via via dispensato»¹⁴⁹. Il tempio, dunque, "fa insorgere" (*eröffnet*) una realtà mondana preta di valori e significati. Esso, in quanto opera, crea da sé un mondo – aprendolo e mantenendolo¹⁵⁰ continuamente nell'apertura – poiché raccoglie intorno a sé una comunità di uomini, donando ad essa una conformità storica e un'identità, esaltando contemporaneamente la terra (*Erde*), radicando e fissando il mondo su di essa. Per cogliere quest'ultimo aspetto, è indispensabile

¹⁴⁸ Ivi, p. 55.

¹⁴⁹ Ivi, pp. 55-57.

¹⁵⁰ «"Mantenere" [*halten*] significa originariamente: custodire [*hüten*]» (ivi, p. 87).

acquisire uno sguardo topografico, osservando saggiamente il paesaggio nel quale l'edificio si inserisce. Esso giace sopra la valle scoscesa, su una sommità del colle, poggiando fermamente le basi su un terreno roccioso. In questo luogo in fin dei conti instabile e precario, il tempio subisce giorno dopo giorno le impetuose manifestazioni naturali, sopportandole e rivelandole per ciò che sono nella pienezza del loro essere:

Standosene lì, l'opera requia [da *aufruhen*, "riposare", "poggiare su"] sul terreno roccioso. Tale requiante adagiarsi-su estrae dalla roccia l'oscurità di un sorreggere scompaginato e inospitale e, tuttavia, disponibile nel suo non essere mosso a nulla. Standosene lì, l'edificio resiste alla tempesta che infuria sopra di esso, e, in tal modo, rivela la tempesta stessa nel suo impeto. Sono proprio il fulgore e il rilucere della pietra - che solo apparentemente giungono a essa in grazia del sole - quello staglio [*das Lichte*, il riferimento è a ciò che è aperto e visibile, vale a dire libero da ingombri e da ostacoli] che rende nitidi la trasparenza del giorno, la vastità del cielo, le tenebre della notte [...]. La tenacia dell'opera si leva contro i flutti della mareggiata e, in virtù della sua requie, lascia che si mostri la furia del mare in tempesta¹⁵¹.

Il tempio si adagia sulla terra, è fatto di determinati materiali e ha una specifica collocazione terrena che lo demarca. La sua costruzione non calpesta o sminuisce la terra. Al contrario, l'edificio, una volta eretto, mantiene in sé i materiali terreni e, di più, li esalta: «la roccia diviene capace di sorreggere e di requiare, e così, finalmente, è una roccia; i metalli giungono a rilucere e a scintillare, i colori a brillare, il suono, cioè nota e tono, a risuonare, la dizione a dire»¹⁵². Da ciò segue che prerogativa del tempio è "affermare" – cioè tenere presente – la terra, facendo sì che essa giaci dinanzi in tutto il suo splendore. La terra, affermata (fissata) e mantenuta dall'opera nel mondo, «emerge infine come il suolo patrio»¹⁵³: la terra di quel mondo diviene *der heimatische Grund*, il suolo nativo della comunità, terra distintiva di una collettività di uomini.

Perciò il tempio, circoscritto entro un luogo determinato, assiste ineludibilmente all'"emergere" (*Herauskommen*) e al "sorgere" (*Aufgehen*) dei più svariati

¹⁵¹ Ivi, p. 57 (parentesi e annotazioni mie).

¹⁵² Ivi, p. 65.

¹⁵³ Ivi, p. 57.

fenomeni, rivelandoli e lasciando che essi si mostrino nella loro autenticità: «L'emergere e il sorgere – che qui dominano –, colti per se stessi e nella loro interezza, sono ciò che i Greci all'inizio chiamano φύσις»¹⁵⁴. Nel passo riportato, la parola φύσις è pensata da Heidegger, nel suo significato più originario, cioè nel senso in cui la intendono i “pensatori degli inizi”, come qualcosa di emergente e di sorgente che letteralmente “viene fuori” e “va su”, innalzandosi. Con questa dizione è altresì indicato, allo stempo tempo, ciò che è celato e che dunque non si manifesta apertamente: «Noi chiamiamo tutto questo: la *terra*»¹⁵⁵. Da ciò si può dedurre che il concetto di φύσις è in qualche modo legato a quello di terra. Quest'ultimo termine non fa riferimento a qualcosa di puramente materiale, tangibile o commensurabile. Il che significa, evidentemente, che esso non è concepibile nel modo della «rappresentazione di una massa materiale sedimentata»¹⁵⁶ né tantomeno può essere definito alla stregua di una «nozione puramente astronomica»¹⁵⁷. Terra è piuttosto, molto di più, *das wesenhaft Sichverschließende* (ciò che essenzialmente si chiude da sé) «su cui e in cui l'uomo fonda il proprio abitare»¹⁵⁸.

Giunti a questo punto del discorso, è importante capire in che modo lo sforzo di comprensione del significato originario di φύσις offra a Heidegger la possibilità di parlare direttamente, tra le altre cose, dell'origine dell'opera d'arte.

Consideriamo quanto segue. Φύσις è il termine greco tradotto dai Romani con *natura*, dal verbo *nasci*, “nascere”, “generare”, “scaturire”: «*natura* è dunque ciò che fa scaturire da sé»¹⁵⁹. Questo concetto – sostiene Heidegger – è divenuto tra i nomi fondamentali della metafisica capaci di determinare la struttura dell'intero pensiero occidentale. Basti pensare, ad esempio, alla «approssimativa enumerazione di alcune antitesi divenute dominanti: natura e grazia (sopranatura), natura e arte, natura e storia, natura e spirito»¹⁶⁰. In tutte queste antitesi, “natura” significa ed indica ogni volta un dominio particolare dell'ente entro il quale è circoscritta una determinata categoria: “natura” come categoria contrapposta alla

¹⁵⁴ *Ibidem.*

¹⁵⁵ *Ibidem.*

¹⁵⁶ *Ibidem.*

¹⁵⁷ *Ibidem.*

¹⁵⁸ *Ibidem.*

¹⁵⁹ M. Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto della φύσις*, in *Segnavia*, cit., p. 193.

¹⁶⁰ *Ibidem.*

grazia, all'arte, alla storia, allo spirito. Qui viene meno, secondo Heidegger, la verità nascosta della dizione greca φύσις. Si tratta di una verità obliata nei secoli a causa di almeno due forze contingenti estranee: da un lato il cristianesimo, dall'altro la scienza moderna. Se il cristianesimo attribuisce una connotazione di inferiorità alla natura rispetto a ciò che può essere nominato "ultra-natura" o "regno della grazia"¹⁶¹, la scienza moderna compie poi una poderosa azione di subordinazione e oggettivazione della natura ai domini di potenza umani, i quali raggiungono la loro massima espressione in seguito all'emergere della matematizzazione, dell'industrializzazione e della tecnica macchinaria¹⁶². Entrambe le posizioni, ciascuna in modo distinto e particolare, contribuiscono ad alimentare un pensiero calcolante che riduce la "natura" (e il "naturale") a mero campo di analisi e osservazione. La critica alle due esposizioni interpretative è il primo passo necessario che conduce inevitabilmente alla riesplorazione dell'origine dimenticata di φύσις. Per raggiungere siffatto obiettivo, il filosofo posa accuratamente uno sguardo sui passaggi elaborati da chi per primo ha formulato una discussione compiuta e coerente sulla sua essenza, e cioè Aristotele: «*La Fisica aristotelica è il libro fondamentale della filosofia occidentale, un libro occultato e quindi mai pensato sufficientemente a fondo*»¹⁶³. La *Fisica* aristotelica, maestosa opera composta di otto libri non progettati inizialmente come unità e non scritti nello stesso periodo, appare agli occhi di Heidegger come l'«eco di un *progetto* di pensiero iniziale, e perciò sommo, che pensa l'essenza della φύσις e che ci è ancora conservato nei detti di Anassimandro, Eraclito, Parmenide»¹⁶⁴. Essa consta di una sequela di lezioni attraverso le quali lo Stagirita sviluppa la sua indagine su «ciò-che-è-da-sé (*das von-sich-her-Seiende*) relativamente al suo essere»¹⁶⁵. Si tratta di un vero e proprio cammino metodico per mezzo del quale «il pensiero può giungere a definire ciò-che-è-da-sé - τὰ φύσει ὄντα - relativamente al suo essere, e questo

¹⁶¹ Al riguardo, si prenda in considerazione quanto segue: «Per il pensiero cristiano, il "naturale" dell'uomo significa ciò che nella creazione gli è stato dato e che è stato rimesso alla sua libertà. Ma, lasciata a se stessa, *questa* "natura", attraverso le passioni, produce la rovina dell'uomo; perciò la natura deve essere sottomessa: in un certo senso essa è ciò che non deve essere» (*ibidem*).

¹⁶² Cfr. M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin. Germania e Il Reno*, cit., p. 206.

¹⁶³ M. Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto della φύσις*, in *Segnavia*, cit., p. 196.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 197.

¹⁶⁵ M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., p. 112.

essere in quanto φύσις»¹⁶⁶. In altre parole, il metodo¹⁶⁷ in questione proposto da Aristotele consiste nel perseguire l'essere dell'ente, ovvero l'essere di “ciò-che-si-schiude-e-si-presenta-da-sé” (*das Sein des von-sich-her-Aufgehenden und -Anwesenden*): questo essere «si chiama φύσις»¹⁶⁸. Attraverso un serrato percorso che ruota in particolare attorno ai primissimi capitoli del primo (A, 1, 184 a 16 ss.) e del secondo libro della *Fisica* (B, 1, 192 b 8 - 193 b 21), Heidegger riflette sulla nozione di φύσις nel suo senso iniziale, rilevando nel programma aristotelico un progetto finalizzato a concepire in maniera sistematica la φύσις come l'entità (l'οὐσία) dell'ambito degli enti naturali (ciò-che-si-schiude-e-si-presenta-da-sé) nella loro differenza da quelli artefatti¹⁶⁹, l'insorgere delle tracce dei frammenti di quei “pensatori degli inizi” nei quali risplende massimamente l'idea dell'essere compreso originariamente come φύσις: «Eraclito, chiama l'essere anche φύσις»¹⁷⁰. Così, alla luce dell'interpretazione secondo la quale la φύσις è intesa come «l'essere dell'ente come tale nella sua totalità»¹⁷¹, il filosofo tedesco medita sul frammento 123 di Eraclito¹⁷²:

Il frammento 123 di Eraclito (tratto da Porfirio) dice: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. Che significa ciò? Si è creduto e si crede tuttora che voglia dire che l'essere è di difficile accesso e che occorrono grandi sforzi per trarlo fuori dal suo nascondimento e per fargli perdere l'inclinazione a nascondersi. Ma la necessità che preme non è questa, bensì il contrario: il velarsi appartiene alla pre-dilezione dell'essere, ossia a ciò in cui esso ha fissato la sua essenza. E l'essenza dell'essere è di svelarsi, di schiudersi e venir fuori nello svelato – φύσις¹⁷³.

E ancora: «Solo ciò che per essenza si *s*-vela (*ent-birgt*) e deve svelarsi può amare velarsi. Solo ciò che è svelamento può essere velamento»¹⁷⁴.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁷ Heidegger insiste sul significato della parola “metodo”, dal greco μέθοδος in quanto unione di οδός, “cammino”, “via” e μετά, “secondo”, “dopo”. Μέθοδος indica e significa letteralmente «il cammino seguendo il quale noi perseguiamo una cosa: il metodo» (ivi, p. 113).

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ Al riguardo si veda M. Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto della φύσις*, in *Segnavia*, cit., pp. 252-253.

¹⁷⁰ M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., p. 186.

¹⁷¹ M. Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto della φύσις*, in *Segnavia*, cit., p. 254.

¹⁷² «Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ» (Eraclito, 22 B 123 DK).

¹⁷³ M. Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto della φύσις*, in *Segnavia*, cit., p. 255.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

L'interpretazione heideggeriana del frammento eracliteo si fonda principalmente su una particolare idea di φύσις. Si tratta di un'idea che si articola attraverso la tesi secondo cui il sorgere è sempre incline al chiudersi. Questo chiudersi o, detto greicamente, il κρύπτεσθαι, «non è un puro rinchiudersi»¹⁷⁵, ma è, in un senso radicale, un “mettersi al riparo” (*Sichverbergen*), cioè un “contenere”, un “recuperare”, un “salvare” (*Bergen*) che preserva e mantiene in sé la possibilità del sorgere: «Che cosa sarebbe un nascondersi se non si trattasse in sé nella sua inclinazione al sorgere?»¹⁷⁶. Esso non va dunque concepito come una disposizione da eliminare o come un velo da togliere perché impedisce di vedere pienamente, bensì come ciò che, nella purezza della sua essenza, appartiene all'indole della φύσις. Il κρύπτεσθαι è qui l'inclinazione, propria della φύσις, a chiudersi e celarsi, mantenendo in sé ciò che è celato e lasciando in ogni modo aperta la possibilità dello svelamento.

Sulla base di questo ragionamento, dal momento che posseggono una inclinazione reciproca, Heidegger pensa φύσις e κρύπτεσθαι come due concetti intrinsecamente collegati. La loro vicinanza è definita nel frammento eracliteo dalla voce φιλεῖν, la quale, giustappunto, riunisce entro un unico paesaggio – cioè nel frammento stesso – i due termini in questione. Da questo punto di vista, la natura del φιλεῖν consiste effettivamente nel riunire più elementi attorno a sé, concedendo loro unità. Si tratta di un'unità nella quale le diverse parti, come in un reticolo organico, sono in risonanza e interagiscono reciprocamente tra di loro. Così, alla luce di quanto scritto, «la traduzione del frammento 123 φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖν potrebbe perciò suonare: “Il sorgere (del nascondersi) concede il suo favore al nascondersi”»¹⁷⁷.

L'indagine ermeneutica heideggeriana condotta sul frammento 123 di Eraclito si lega intimamente all'interpretazione di un altro frammento eracliteo, il 16, nel quale viene riferita una interrogazione: «Come può uno nascondersi davanti a quello che mai tramonta?»¹⁷⁸, in greco «τὸ μὴ δύνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι»¹⁷⁹.

¹⁷⁵ M. Heidegger, *Aletheia (Eraclito, frammento 16)*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 185.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 186.

¹⁷⁸ *Ivi*, p. 178.

¹⁷⁹ Eraclito, 22 B 16 DK.

Nella sua osservazione, Heidegger pone l'accento su ciò che lui definisce la parola guida del frammento, e cioè τὸ δῦνόν, connessa a δύω che significa "avvolgere", "immergere". Δύειν vuole dire "entrare in qualcosa": «il sole entra nel mare, vi si tuffa»¹⁸⁰. Questo entrare ha la particolarità di scomparire mentre entra, come succede al sole quando si tuffa nel mare, dissolvendosi in esso, o quando va sotto le nuvole, sparendovi dietro. Δύειν indica pertanto l'accedere, l'apparire (*Scheinen*), il sorgere che allo stesso tempo si dilegua, nascondendosi; esso designa un *entrare nel nascondimento*.

Quello che a Heidegger preme sottolineare è che il segreto del frammento eracliteo può essere veramente colto soltanto facendo riferimento alla parola guida τὸ δῦνόν, dal momento che la narrazione dello stesso frammento ruota attorno all'esplicazione di ciò che in greco è espresso nella proposizione τὸ μὴ δῦνόν ποτε. Si tratta di un'espressione che il filosofo tedesco traduce con "il pur sempre mai tramontare" (*das doch ja nicht Untergehen je*) nel senso di "ciò che continuamente si disvela" (*das immerwährend Sichentbergende*). Ora, perché il contenuto essenziale dell'intero frammento affiori pienamente, Heidegger sviluppa una riflessione impegnata a fare emergere una connessione tra le parole τὸ δῦνόν, che indica qualcosa che sorge, e λάθοι, che indica qualcosa che si nasconde. Risultato di questa riflessione è che ciò a cui fa riferimento l'espressione τὸ μὴ δῦνόν ποτε è la φύσις scrupolosamente intesa quale unione ricomprendente di τὸ δῦνόν e λάθοι, cioè come qualcosa che è al tempo stesso disvelamento e nascondimento.

Considerando quanto è stato detto finora risulta che per Heidegger i frammenti 16 e 123 dicono lo stesso nella misura in cui il disvelante mai tramontare (la φύσις in quanto τὸ μὴ δῦνόν ποτε) e il nascondimento (il κρύπτεσθαι) vengono intesi «non come due avvenimenti distinti e semplicemente giustappunti, ma come una sola e medesima cosa»¹⁸¹. Da ciò emerge chiaramente che τὸ μὴ δῦνόν ποτε (la φύσις) e λάθοι (il κρύπτεσθαι) sono pensati «nella vicinanza più stretta»¹⁸².

Perché questo passaggio venga ben recepito, Heidegger rammenta il modo in cui i greci delle origini pensano la φύσις, e cioè come «la crescita»¹⁸³ non nel senso

¹⁸⁰ M. Heidegger, *Aletheia (Eraclito, frammento 16)*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 182.

¹⁸¹ Ivi, p. 185.

¹⁸² *Ibidem*.

¹⁸³ M. Heidegger, «*Come quando al dì di festa...*», in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 70.

dell'accrescimento quantitativo o dell'evoluzione o della successione di un divenire, piuttosto come «il venire fuori e il sorgere, l'aprirsi che sorgendo ritorna al tempo stesso nel suo venire fuori e così si racchiude in ciò che di volta in volta fa essere presente un ente»¹⁸⁴. La φύσις è dunque concepita come “il ritrarsi in sé sorgendo” (*das aufgehende In-sich-zurück-Gehen*), qualcosa che nascondendosi si manifesta e schiudendosi da sé in pari tempo si nasconde. Essa è allora da un lato l'auto-manifestarsi che si concede e viene fuori lasciando vedere ciò che svela, portandolo nella svelatezza, dall'altro è ciò che si vela, ritraendosi (tirandosi indietro) e salvando ciò che, nascondendo, conserva in sé nella velatezza:

[...] *physis* indica proprio il manifestarsi da sé (lo svelarsi nell'apparire dell'ente determinato) che in uno dice il proprio nascondersi: il frutto è certo “*physis*”, ma nel momento stesso in cui si manifesta come frutto, la *physis* si assenta come fiore, senza peraltro mai venire meno a sé, senza mai tramontare. Quello che appare alla luce proviene da un nascosto che è irriducibile all'ente¹⁸⁵.

Per dirla con le parole di Heidegger, la φύσις è «il presentarsi dell'assentarsi di se stessa, in cammino da se stessa a se stessa. In quanto è un tale assentarsi, essa resta un ri-andare-in-sé, andare che però è soltanto il cammino di uno schiudersi»¹⁸⁶. Questo presentarsi dell'assentarsi è pensato nei termini della ἀλήθεια. In tal senso, nella sua dinamica svelante-velante la φύσις è comprensibile attraverso il carattere della ἀ-λήθεια, un carattere che «appartiene all'essere stesso»¹⁸⁷, e cioè alla φύσις: «φύσις è ἀλήθεια»¹⁸⁸. Essa si dà come la condizione di possibilità di tutto ciò che è.

È a mio avviso interessante notare che l'interpretazione heideggeriana circa il modo in cui viene pensata la φύσις nella grecoità vuole, in fin dei conti, riflettere su quell'inizio (quell'essere) oscuro, poiché indeterminato e insondabile, da cui

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ F. Nicolaci, *Physis, Ousia, Aletheia. Heidegger e la filosofia della natura*, in E.S. Storace (a cura di), *Tradursi in Heidegger*, Alboversorio, Milano 2012, pp. 71-72.

¹⁸⁶ M. Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto della φύσις*, in *Segnavia*, cit., p. 253.

¹⁸⁷ Ivi, p. 255. Già in *Sein und Zeit* viene precisato: «essere “va insieme” con verità» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 304). Secondo Heidegger, essere e verità sono cooriginari; al contempo, l'essere della verità è connesso intrinsecamente all'esserci (*l'esserci è nella verità*). Per approfondimenti cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, § 44 C.

¹⁸⁸ M. Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto della φύσις*, in *Segnavia*, cit., p. 253.

scaturiscono gli enti e nel quale essi sono costantemente coinvolti e mantenuti. Secondo questa prospettiva, la φύσις è compresa in quanto ποίησις, vale a dire come “arte” in un senso proprio. Essa è cioè contraddistinta da una scaturente natura artistica: è nella sua essenza *Dichtung*. In virtù di ciò, la φύσις emerge come la dimensione poetica originaria dell’essere in cui gli enti sono consegnati e insieme salvaguardati. Una dimensione che, dacché incontrollabile, non può essere affatto determinata o ispezionata dall’uomo. Questo non per via di una lacuna umana, non perché gli occhi dell’uomo non sono atti a scorgerla, bensì perché essa stessa, nel suo essere, si sottrae e si rivela «senza preoccuparsi del fatto di venire espressamente scorto da noi o no»¹⁸⁹. Φύσις non è dunque l’ente che di volta in volta è e che «si trova sempre manifesto di fronte a noi»¹⁹⁰; non è il mare, le montagne, le piante o gli animali, non è l’ente che ci è familiare e che è per noi maggiormente accessibile. Essa non si incontra «come un reale isolato all’interno del reale»¹⁹¹ e non è neppure «il risultato della somma di reali isolati»¹⁹².

Φύσις, in quanto l’essere attraverso cui l’ente è presente e si schiude, non è mai di fronte all’uomo come un qualsiasi oggetto determinato che si trova di volta in volta in una specifica posizione: «L’essere, per noi, non è affatto così immediatamente familiare e manifesto come l’ente che di volta in volta è»¹⁹³. Mentre l’ente, essendo τὸ σαφές, vale a dire “ciò che è manifesto” (o “ciò che è chiaro”), è all’uomo direttamente afferrabile e conoscibile, la φύσις rimane oscura e impenetrabile nel suo darsi e sottrarsi: essa «non si lascia nemmeno indicare in modo allusivo per mezzo di un reale»¹⁹⁴. Così, Heidegger ripensa l’inizio del libro primo della *Fisica* e, nello specifico, quel passo¹⁹⁵ «il cui costrutto linguistico eguaglia una composizione delle più belle pitture vascolari greche»¹⁹⁶, individuando in esso lo sgorgare di un cammino sulla via del pensiero che, partendo da ciò che è a noi più familiare (dal più evidente), deve condurre a ciò che è meno

¹⁸⁹ M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., pp. 114-115.

¹⁹⁰ Ivi, p. 113.

¹⁹¹ M. Heidegger, «Come quando al dì di festa...», in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 66.

¹⁹² *Ibidem*.

¹⁹³ M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., p. 113.

¹⁹⁴ M. Heidegger, «Come quando al dì di festa...», in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 66.

¹⁹⁵ «πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῖν ἢ ὁδοῦ καὶ σαφέστερων ἐπιτὰ σαφέστερα τῇ φύσει καὶ γνωριμώτερα» (Aristotele, *Fisica*, A, 1, 184a 16 ss.).

¹⁹⁶ M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., p. 114.

noto e familiare (al meno evidente). Questo cammino ravvisa fin da subito una distinzione tra l'ente che si dà apertamente, ponendosi alla vista dell'uomo, e la φύσις concepita nel senso dell'essere inaccessibile che «mostra di avere il carattere del ritenersi in sé, del velarsi in qualche modo»¹⁹⁷. Nel passo aristotelico, Heidegger coglie un'indicazione di metodo che illustra la differenza tra l'ente che si manifesta da sé e l'essere dell'ente che si manifesta da sé, risaltando il carattere «quanto mai strano»¹⁹⁸ dell'essere (della φύσις) che «si destina a noi nel momento stesso in cui sottrae la sua essenza, celandola nella sottrazione»¹⁹⁹.

Tradotte in modo da chiarirle, queste parole [cioè il passo aristotelico sopra menzionato] significano: «Il cammino (che conduce all'essere dell'ente), però, per la sua stessa essenza, è fatto e tracciato in modo tale che, partendo da ciò che è per noi più familiare perché per noi più manifesto, conduce a ciò che, in quanto si schiude da sé, è più manifesto in se stesso e, in tal senso, già da prima fidato»²⁰⁰.

Heidegger ritorna a ripensare la φύσις nella sua impenetrabilità come principio d'incanto e meraviglia (θαῦμα) che colpisce l'uomo e che sta all'origine di un pensiero filosofico indirizzato all'ascolto di ciò che per sua natura è massimamente misterioso. È un principio, questo, che alimenta la domanda filosofica per eccellenza (“perché?”) e che quindi dà avvio all'emergere di nuovi problemi e di nuove prospettive per mezzo delle quali affrontare i problemi stessi: «La meraviglia pensante parla in domande»²⁰¹. La domanda sorge sempre dallo stupore per qualcosa di inatteso e di nuovo che può nel frattempo incutere timore, traumatizzando e facendo tremare (τρόμος). La φύσις è essa stessa ciò che incanta l'uomo e insieme lo intimorisce perché, carica di mistero, non dipende da lui, ma è sempre oltre e prima di lui, sottraendosi alla rigidità delle sue determinazioni: «L'onnipresente natura incanta (*berückt*) e rapisce (*entriückt*)»²⁰². È qui che Heidegger lettore di Hölderlin scorge l'essenza del bello. Questa essenza consiste

¹⁹⁷ Ivi, p. 113.

¹⁹⁸ Ivi, p. 112.

¹⁹⁹ *Ibidem*.

²⁰⁰ Ivi, pp. 113-114.

²⁰¹ M. Heidegger, *Aletheia (Eraclito, frammento 16)*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 177.

²⁰² M. Heidegger, «Come quando al dì di festa...», in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 67.

sempre nell’“incantare” e nel “rapire”, vale a dire nel raccogliere armoniosamente tutti gli enti in modo tale da non annullarli o vanificarli, preservandone piuttosto la differenza: «La bellezza lascia essere presente il contrario nel contrario, la loro appartenenza nell’unità che a quest’ultima è propria, e così tutto in tutto a partire dalla compattezza del ben distinto. La bellezza è l’onnipresenza (*Allgegenwart*)»²⁰³. Ne viene fuori un’idea di bellezza (*Schönheit*) che ha a che fare con la dinamica della libertà (*Freiheit*) intesa nel senso dell’“aprire”, del “lasciare-essere” (*sein-lassen*), del far sì che qualcosa si manifesti e si conceda (“si liberi”) per ciò che è e per come è: «La libertà così intesa, in quanto lasciar-essere l’ente, attua e realizza l’essenza della verità nel senso dello svelamento dell’ente»²⁰⁴. La bellezza, dunque, in quanto appare nell’opera della verità, è indissolubilmente legata, in fin dei conti, al concetto di ἀλήθεια; ciò significa che essa non è qualcosa che dipende necessariamente dalla sensibilità umana e dal suo gusto, bensì appartiene all’evento svelante-recondente dell’essere²⁰⁵.

Da questo punto di vista, parafrasando il pensiero di Heidegger, possiamo immaginare la φύσις come il teatro nel quale il bello (*das Schöne*) viene fuori incessantemente e si mette in scena, mostrandosi nella sua ricchezza di senso e pienezza. Si tratta di un palcoscenico ideale pensato primariamente come

²⁰³ *Ibidem* (parentesi mia).

²⁰⁴ M. Heidegger, *Dell’essenza della verità*, in *Segnavia*, cit., p. 146. Per uno specifico studio critico che prenda in esame l’idea di “libertà” in Heidegger si veda G. Figal, *Martin Heidegger. Fenomenologia della libertà*, (tit. or. *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*), trad. it. di F. Filippi, il melangolo, Genova 2007; cfr. altresì F. Brencio, *Il rifiuto e l’oltrepassamento: la Seinsfrage e la passione per la libertà*, in “Filosofia in movimento”, gennaio 2015, <<http://filosofiaimovimento.it/il-rifiuto-e-loltrepassamento-la-seinsfrage-e-la-passione-per-la-liberta/>>, ultimo accesso il 10 febbraio 2019.

²⁰⁵ In *Der Ursprung des Kunstwerkes* Heidegger, ribaltando il vecchio pregiudizio secondo cui la verità è un concetto di pertinenza della logica, mentre l’idea di bellezza è riservata esclusivamente all’estetica, descrive esplicitamente la bellezza come il “mostrarsi” o l’“apparire” (*Scheinen*) inscritto nell’opera d’arte. Con ciò si intende, più precisamente, uno dei modi fondamentali in cui *si fa* (si stanZIA, si concede) la verità. Così, il filosofo riprende il nesso bellezza-verità, ripensando la teoria platonica del bello (cfr. *Fedro*, 250 d) secondo la quale *kallos* (“la bellezza”) è primariamente *ekphanestaton* (“ciò che più si manifesta”) e *erasmiotaton* (“ciò che più è amabile”). Cfr. in proposito M. Heidegger, *L’origine dell’opera d’arte*, cit., p. 87. Tuttavia, come fa notare Amoroso, «se in questo saggio su *L’origine dell’opera d’arte* Heidegger indica nel bello (*das Schöne*) il risplendere, l’apparire (*Scheinen*) della verità, altri testi indicano chiaramente che questa sua ripresa del nesso platonico bellezza-verità guarda non a Plotino, ma a Eraclito» (L. Amoroso, *Arte, poesia e linguaggio*, in F. Volpi [a cura di], *Guida a Heidegger*, cit., p. 209). Sulla questione si vedano esemplarmente G. Franchin, *Oltre la retorica della bellezza: nota su Martin Heidegger*, in “Communio”, N. 217, 2008, pp. 32-45; F. Rella, *L’enigma della bellezza*, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 32 ss.

ὑποκείμενον nel significato di ciò che dappprincipio sta sotto e viene prima (precede) dell'uomo e di tutti gli altri enti. In quanto ὑποκείμενον, la φύσις è interpretata come soggetto e fondo dell'essente. Non si tratta, però, di un soggetto predominante che si estende quantitativamente su ogni ente, impossessandosene. La sua "onnipresenza" non ha a che vedere con un'idea di dominio o supremazia, bensì con una certa osservazione greca secondo cui prerogativa della φύσις è di schiudere i reali e di raccogliarli nella loro differenza, rendendo così visibili le differenze tra le cose (παντα) e il loro contrasto (πόλεμος); secondo questa prospettiva, allora, la voce *Schöne* viene ad essere interpretata in quanto manifestazione di opposti in costante lotta²⁰⁶.

Tutto ciò si lega chiaramente all'affermazione di un concetto di uomo non più recepito alla maniera della metafisica, in una modalità assolutamente non greca, come il soggetto che «nell'oggettivazione di ciò che incontra e nel suo padroneggiamento, esperisce il suo rapporto fondamentale con l'ente»²⁰⁷. L'uomo, di fatto, ritorna ad essere interpretato a partire dalla sua finitezza e precarietà come parte integrante della φύσις, vivente fra i viventi. Non il centro della natura, non il suo fondamento, ma parte di una φύσις che, a sua volta, si dà quale soggetto originario e dunque, per questa ragione, come ἀρχή essenzialmente in una duplice accezione. Il chiarimento e la comprensione di questa duplice accezione permettono a Heidegger di misurarsi esplicitamente con l'interpretazione di φύσις quale soggetto e fondo dell'essente, saggiandone tutta l'efficienza.

Secondo un primo significato, la voce ἀρχή indica ciò a partire dal quale qualcosa prende avvio. In un altro senso, essa significa altresì «ciò che contemporaneamente, si protende *oltre* ciò che d'altro da essa muove, e così lo ritiene e quindi domina»²⁰⁸. Ciò che ne risulta è che la nozione di ἀρχή è pensata da Heidegger sia come l'inizio (*Ausgang*) da cui qualcosa si origina, facendosi "avvio che dispone", sia come la disposizione (*Verfügung*) che, in quanto inizio, si raccoglie in ciò che a partire da essa ha avvio, facendosi "disposizione che avvia".

²⁰⁶ Si pensi soprattutto all'interpretazione heideggeriana del pensiero eracliteo. Per un quadro più ampio si veda a proposito A. Ardivino, *Interpretazioni fenomenologiche di Eraclito*, Quodlibet Studio, Roma 2012.

²⁰⁷ M. Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto della φύσις*, in *Segnavia*, cit., p. 201.

²⁰⁸ *Ibidem*.

Essa è cioè, in un senso primario, il “fondare” che istituisce in quanto *Anfang* e che governa in quanto *Verfügung*: «ὄρχή significa insieme inizio e dominio. In un’estensione, di rango inferiore, del significato, ciò vuol dire: avvio (*Ausgang*) e disposizione (*Verfügung*)»²⁰⁹.

Ora, allo scopo di chiarire meglio questa posizione, e per cogliere in sostanza la realtà di ciò che si chiama φύσις, il filosofo ricorre ad uno specifico inno di Hölderlin²¹⁰. Si tratta di un canto poetico nel quale l’espressione *die Natur*, alla lettera “la natura”, acquisisce progressivamente una ricchezza di significato, fino a diventare «la parola per designare quello che è non solo al di sopra di tutto ciò che è “elementare” e di tutto ciò che è umano, ma addirittura al di sopra degli dèi»²¹¹. Da questa affermazione è possibile ricavare immediatamente l’idea secondo cui la voce “natura” indica di per sé quell’apertura principiale che è più antica e originaria di ogni altra cosa. Di conseguenza, affermare che la natura è “al di sopra” di tutto ciò che è elementare, umano e divino significa fondamentalmente riconoscere la sua peculiare propensione. Significa, cioè, asserire che essa «è prima rispetto a ogni reale e a ogni realizzare, prima anche rispetto agli dèi»²¹².

La natura, dunque, lungi dall’essere intesa semplicemente quale «materia dotata di forza»²¹³, viene recepita come ciò che, precedendo l’ente, ne offre la possibilità di svelamento, raccogliendolo entro sé. Per questa motivazione, Heidegger sostiene che l’espressione *die Natur* è pensata radicalmente nell’inno holderliniano come sinonimo di un’altra significativa espressione, cioè *das Heilige*, letteralmente “il

²⁰⁹ *Ibidem*.

²¹⁰ Trattasi di alcuni versi dell’inno *Wie wenn am Feiertage*, composto da Hölderlin nel 1800: «Jetzt aber tagts! Ich harrt und sah es kommen. / Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort. / Denn sie, sie selbst, die älter den die Zeiten / Und über die Götter des Abends und Orients ist, / Die Natur ist jetzt mit Waffenklang erwacht. / Und hoch vom Äther bis zum Abgrund nieder, / Nach festem Gesetze wie einst aus heiligem Chaos / Fühlt neu die Begeisterung sich / Die Allerschaffende wieder» (i versi dell’inno sono contenuti in M. Heidegger, *Sull’essenza e sul concetto della φύσις*, in *Segnavia*, cit., p. 194; l’intero inno, nelle versioni in lingua tedesca e italiana, è presente in M. Heidegger, «Come quando al di di festa...», in *La poesia di Hölderlin*, cit., pp. 60-63). «Ma ora è il giorno! L’attesi, l’ho veduto venire. / Quello che vidi, il Sacro, sia la mia parola. / La natura più antica delle età, / sopra gli dèi d’Oriente e d’Occidente, / si è ora destata con un suon d’armi, / e dall’Etere alto ai fondi abissi / secondo leggi ferme, come un tempo / quando la generò il Chaos, / sente in sé nuova / quella che tutto crea, l’estasi ardente» (F. Hölderlin, *Come al giorno di festa*, in *Le liriche*, cit., pp. 571-573).

²¹¹ M. Heidegger, *Sull’essenza e sul concetto della φύσις*, in *Segnavia*, cit., p. 194.

²¹² M. Heidegger, «Come quando al di di festa...», in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 73.

²¹³ M. Heidegger, *Sull’essenza e sul concetto della φύσις*, in *Segnavia*, cit., p. 195.

sacro”: «Hölderlin chiama la natura “il sacro”»²¹⁴. Così, la parola “natura” gode massimamente di una esclusiva sacralità per via del suo costitutivo carattere originario attraverso il quale essa è compresa come ciò che viene prima ancora dei tempi, dei popoli, degli uomini, delle cose e degli dèi.

1.5 La questione del sacro come questione ontologica

Nel colloquio con la poesia di Hölderlin, Heidegger riscopre la parola *heilig*²¹⁵. La poesia hölderliniana conserva una costante tensione spirituale indirizzata al recupero di un bene assoluto chiamato *das Heilige*. Attraverso questa tensione spirituale, il poeta svevo ridisegna i confini e la natura della poesia, la quale acquisisce una propria dimensione fondativa che la rende essenza di ogni sapere.

L’espressione *das Heilige* è usata da Hölderlin nel suo significato etimologico. La radice *heil* – da cui ricaviamo il verbo *heilen* che significa “salvare”, “guarire” – indica ciò che è “sano”, “illeso”, “integro” (*das Heile*)²¹⁶. In questa radice risuona l’idea di impeto e vigore che ritroviamo nel greco *ἰερόν*²¹⁷. Da questo punto di vista,

²¹⁴ M. Heidegger, «Come quando al di di festa...», in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 73.

²¹⁵ Oltre a menzionare il verso dell’inno *Wie wenn am Feiertage* («Und was ich sah, *das Heilige* sei mein Wort»), Heidegger indica alcuni altri luoghi poetici in cui Hölderlin usa espressamente la nominazione *heilig* e i suoi derivati. Questi luoghi menzionati sono: *Die Titanen*, IV, 208, v. 22 (Und es wurzelt vielesbereitend *heilige* Wildniss), *Germanien*, v. 97 (O nenne Tochter du der *heiligen* Erd’!), *Hälfte des Lebens*, IV, 60, v. 5 ss. (Und trunken von Küssen / Tunkt ihr das Haupt / Ins *heilgnüchterne* Wasser), *Fragment 3*, IV, 238 (Denn so wollte die *heilige* Natur...), *Fragment 18*, *Tinian*, IV, 250 (Süss ists zu irren / In *heiliger* Wildniss). Al riguardo cfr. M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin. Germania e Il Reno*, cit., p. 89. Sull’argomento si veda ad esempio M. Blanchot, *La parola “sacra” di Hölderlin*, in “Aut Aut”, N. 234, 1989, pp. 21-35.

²¹⁶ Scrive al riguardo Duque: «En efecto, el gótico *hails* (de donde también *das Heil*: la salud en general, pero específicamente la “salvación” y, como interjección, el “saludo”: en latín *Salve!*, de menos triste memoria que el correspondiente término alemán) remite a la misma raíz indoeuropea que el griego *hólos* (algo absolutamente íntegro: *das Ganze*; eso significa todavía *heil* en el habla cotidiana del Norte de Alemania: p.e. *heilfroh*, “totalmente contento” – nosotros diríamos: “divinamente contento”) o el inglés *whole*. Según esto, el Absoluto es el Todo; y el Todo, lo Sagrado» (F. Duque, *Sagrada inutilidad (Lo sagrado en Heidegger y Hölderlin)*, en “Eikasía. Revista de Filosofía”, enero 2006, <<https://www.yumpu.com/es/document/read/25731694/sagrada-inutilidad-lo-sagrado-en-heidegger-y-holderlin-eikasía-2>>, p. 2, último acceso el 30 agosto 2020.

²¹⁷ Per questo specifico aspetto cfr. M. Cacciari, *Il problema del sacro in Heidegger*, in “Archivio di filosofia”, nn. 1-3, 1989, pp. 205-206. Scrive a proposito Subacchi: «Hölderlin usa il vocabolo *Das Heilige* conformemente al significato etimologico: la radice *heil*, corrispondente al greco

dunque, la parola *heilig* non manifesta da sé l'idea di sacralità nel senso di *sacer*, cioè come ciò che è separato (la “santità” nel senso etimologico). Al contrario, *das Heilige* può essere concepito propriamente come “la salvezza”, ciò che salva e libera, cioè apre, in quanto ἀρχή. In questo senso, nell'inno *Wie wenn am Feiertage* Hölderlin identifica *das Heilige* con *Cháos*. Non si tratta di un'identificazione priva di senso. Il termine *Cháos* è infatti qui adoperato con riferimento all'etimo che rimanda puntualmente all'apertura principale: χάος, dal verbo χαίνω che significa “aprirsi”, “essere aperto”. Da ciò si deduce che il vocabolo *Cháos* non indica il mero disordine, l'assenza di regole o lo stato privo di norma, ma è inteso come equivalente di apertura. Si tratta, segnatamente, di quella apertura entro la quale gli enti si scoprono e, venendo alla luce, si salvano²¹⁸. Per tale ragione, Hölderlin parla nel suo inno di un *heiligen Chaos*, e cioè di un *Cháos sacro*.

La radice *heil* corrisponde dunque alla voce greca ἱερόν con la quale si intende dappprincipio il luogo di culto in cui si compie la manifestazione del divino. Il termine rinvia al tempio, al santuario in quanto recinto sacro, spazio recintato e consacrato. La parola *das Heilige* è pensata da Hölderlin come il luogo che permane nella sua pienezza, la cui permanenza dipende dal poetare dei poeti. Così, la poetica hölderliniana sembra richiamare alla memoria quel “boschetto sacro”, in tedesco *der heilige Hain*, come uno dei luoghi classicheggianti privilegiati dell'esperienza mistica o spirituale²¹⁹. *Der Hain* è la regione entro la quale gli uomini, nel perenne

hierón, contiene in sé l'idea di vigore, impeto e forza. Il poeta qualifica come *heilig* il vino che ravviva, il sacerdote di Dioniso (dio del vino), la gioia donata dal vino e i poeti che cantano tale gioia. Ma sacri sono anche il sole e le stelle (*heiligfreien*), la potenza della Terra, il soffio vitale, i raggi divini, la parola dei poeti e-ducata dall'abbraccio della Natura (corrispondenti ai “venturi” dei *Contributi*); essi sono sacri non perché divini, ma perché la loro divinità è un raggio del Sacro» (M. Subacchi, *Sacro/Santo. Una categoria in prospettiva ontologico-analitica*, ESD, Bologna 2010, pp. 256-257).

²¹⁸ Un'analisi dettagliata che conduce alla riflessione profonda e alla comprensione del concetto di χάος non rientra tra gli obiettivi della presente ricerca. Mi sembra comunque utile sottolineare che, fin dalle sue origini, questo concetto ha generato grandi dibattiti. Per un confronto che tenga in considerazione diverse prospettive attraverso le quali analizzare e interpretare il concetto di “caos”, cfr. G. Chinnici, *La stella danzante. Sei versioni del caos*, Hoepli, Milano 2018.

²¹⁹ Il bosco è uno dei luoghi sacri per eccellenza nell'antichità, in modo speciale nella religiosità dei Greci, dei Romani, dei Celti e dei popoli germanici. Nello specifico, i Celti indicano il bosco con la parola gallica *nemeton*, che designa il santuario in quanto luogo naturale dove svolgere le cerimonie sotto la guida dei druidi, i membri della classe sacerdotale celtica. *Nemus e lucus* (“radura”, affine al verbo *lucēre*, “splendere”) sono invece i nomi che i Romani danno al bosco sacro per definire lo spazio consacrato e pieno di luce, talora provvisto di un altare, circondato da una regione più oscura. Per una riflessione sul bosco come luogo di culto privilegiato delle antiche religioni naturali cfr. R. Caravella, *Anima silvae. Simboli e suoni del bosco sacro*, Intento, Viterbo 2015; per uno studio impegnato a riflettere specificamente sul significato originario del “boschetto sacro” nella cultura

contrasto tra l'oscurità e il chiarore, le ombre e i giochi di luce, hanno la possibilità di confrontarsi con la sacralità, entrando in rapporto con essa. Il boschetto è lo spazio misterico in cui vita e morte, alba e tramonto, smarrimento e ritrovamento, pericolo e salvezza, conversano in un denso dialogo irrisolvibile. Esso si mantiene come il teatro della conflittualità. È questo lo spazio del poetare in cui emerge vigorosamente la φύσις. *Der Hain* è allora interpretabile come il luogo della ποιησις in cui il sacro si esprime nella multiformità delle sue espressioni e viene perciò preservato, tenuto in salvo.

Ma come, nella riflessione heideggeriana, bisogna sostanzialmente intendere *das Heilige*? Innanzitutto, per provare a rispondere alla domanda, prendiamo in considerazione un'annotazione di Heidegger secondo la quale il sacro non è «una proprietà presa a prestito da un dio già stabilito»²²⁰. Con questa osservazione, egli sta chiaramente distinguendo due ambiti problematici al fine di rimarcare il fatto che il sacro non può e non deve essere confuso con il divino. La sacralità di cui parla Heidegger ha poco da spartire con il religioso²²¹. Il sacro, infatti, non è un'idea

germanica cfr. C. Räscher, *Der heilige Hain. Germanische Zauberpflanzen, heilige Bäume und schamanische Rituale*, AT Verlag, München 2005.

Con la sua caratteristica forma, i suoi maestosi alberi, le sue immagini, i suoi simboli, le sue creature incantate, alcune benigne, altre minacciose, il bosco rappresenta dunque lo spazio misterioso ed inviolabile in cui echeggia profondamente la potente voce della natura e in cui l'uomo, isolato e immerso in un paesaggio rilucente e insieme oscuro, entra in contatto con la divinità. In particolare, nella radura, cioè in quella delimitata regione in mezzo al bosco in cui arriva la luce del sole, si svolgono i riti e le cerimonie religiose per cui l'uomo offre il proprio ringraziamento alle divinità, perlopiù legate alla natura selvaggia, ingraziandosele. La radura diviene lo "spazio consacrato" nel quale compiere le sacre funzioni e nel quale nominare il dio, rendendogli omaggio attraverso molteplici offerte, danze e preghiere. Nella radura del bosco, va in scena lo spettacolo della riunione di mortali e divini. Uno spettacolo in cui si schiude un orizzonte manifestativo nel quale chi salva è a sua volta salvato, chi redime è redento. Questo è l'orizzonte del sacro attraverso il quale, in un gioco di libera reciprocità, uomini e dèi rispettivamente si salvano e vengono tra loro salvati. Gli uomini salvano gli dèi poiché si ricordano di loro e li ringraziano; gli dèi salvano a loro volta gli uomini perché li richiamano al compito del ricordo. In questo rapporto dialettico, essi, pur nelle loro sostanziali differenze, appartengono l'uno all'altro. L'orizzonte del sacro traccia lo spazio entro cui la coappartenenza di divini e mortali si mostra. È all'interno del limite tracciato dall'orizzonte del sacro che la coappartenenza viene dunque chiaramente alla luce.

²²⁰ M. Heidegger, «Come quando al di di festa...», in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 74.

²²¹ Sulla questione cfr., tra gli altri, E. Brito, *Heidegger et l'hymne du sacré*, Presses Universitaires, Leuven 1999. Secondo Heidegger, la stessa poesia del sacro di Hölderlin non deve essere concepita alla stregua di un canto che celebra il "religioso della religione", cioè come un sistema poetico il cui fine ultimo è quello di esprimere il rapporto dell'uomo con il divino, esaltando la presenza del sovrannaturale (cfr. M. Heidegger, *Rammemorazione*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 137). Pertanto, l'interpretazione heideggeriana ritiene che l'utilizzo del concetto di *heilig* in Hölderlin non possieda una connotazione prettamente religiosa. Questa tesi è stata a lungo discussa. Mauro Bozzetti, ad esempio, nell'intento di criticare il discorso heideggeriano, sostiene che l'estetica hölderliniana sia prima di tutto un'estetica spirituale che favorisce una più alta forma di religiosità,

che ha a che vedere con quella del Dio della religione. Esso non dipende dal divino, ma accade prima: «Il sacro non è sacro perché divino, bensì il divino è divino perché esso, a suo modo è “sacro”»²²². Il sacro è dunque l'espressione originaria che costituisce il divino e non viceversa. Per questo motivo, al di là del significato tradizionalmente religioso della parola, *das Heilige* acquisisce nell'interpretazione heideggeriana un carattere squisitamente ontico-fenomenologico: «solo partendo dall'essenza del sacro si può pensare l'essenza della divinità»²²³.

È “sacro”, in un senso più ampio, il fatto che possa darsi e presentarsi l'ente, e che quindi possa essere aperta e mantenuta la possibilità d'essere dell'ente. “Sacra” è dunque in senso proprio «l'essenza della natura»²²⁴ che si sottrae alla presa scientifica e rimane avvolta nel suo più intimo mistero. La parola *heilig* indica qui l'orizzonte entro il quale si offre la possibilità d'essere. Si tratta, pertanto, di una parola che non coincide con nessuno dei quattro elementi del *Geviert*, ma che ne costituisce piuttosto l'origine. Non però in un senso creazionale, bensì nel significato di un'apertura originaria costitutiva che concede agli enti di venire alla luce e che, per sua stessa essenza, rimane tuttavia misteriosa. Il sacro, in quanto origine, resta sottratto e inaccessibile alla vista, godendo di un'indole segreta che lo rende immune da ogni forma di determinazione. Questa origine non può essere del tutto sperimentata e compresa. Non ci si può “stanziare” (*Standorten*) in essa in modo determinato.

Il sacro si costituisce come l'orizzonte dell'inaccostabile, del nascosto, del mistero. Solo i poeti, sostiene Heidegger, vengono assorbiti e pungolati dal sacro affinché nel canto e nella poesia non lo dimentichino, smarrendolo, ma lo rammemorino e lo trasmettano; solo a loro è consentito l'accesso nel luogo dell'origine, poetandone la presenza. Il poeta è colui che si rapporta ad un'alterità originaria, e quindi sacra, lasciandosi provocare da essa. Per tale ragione, egli è in

il cui messaggio è la riconciliazione filosofica con il divino. Per questa riflessione si veda M. Bozzetti, *Il conflitto estetico. Hölderlin, Hegel e il problema del linguaggio*, cit., pp. 137-139. Per uno studio che prenda in considerazione la visione hölderliniana del tema religioso attraverso un confronto diretto con il frammento *Über Religion* e gli inni cristologici, si rimanda a A. Mecacci, *La mimesis del possibile. Approssimazioni a Hölderlin*, Edizioni Pendragon, Bologna 2006, pp. 80 ss.

²²² M. Heidegger, «Come quando al dì di festa...», in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 74.

²²³ M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., pp. 85.

²²⁴ M. Heidegger, «Come quando al dì di festa...», in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 74.

prossimità dell'origine. Questa vicinanza è per l'appunto *das Geheimniss*, un "segreto" o un "mistero" che non è però qualcosa che lascia interdetti o disorientati. Al riguardo, pensando in maniera approfondita la parola *Geheimniss*, Heidegger posa lo sguardo sul vocabolo *Heim*, che indica la "casa" non nel senso dell'edificio, ma della dimora in cui sono raccolti e concentrati ricordi, riguardi, affetti più intimi e peculiari di una forma familiare o più in generale di una comunità. L'attenzione nei riguardi della voce *Geheimniss* consente al filosofo di porre in risalto una riflessione che insiste sull'urgenza del recupero e del mantenimento di un'origine perduta e dimenticata. Un'origine che può essere avvicinata solamente incamminandosi «come in un'avventura»²²⁵ nel mistero. Questo cammino trascina verso quella casa (*Heim*), verso cioè quel focolare originario a partire dal quale ogni cosa viene all'essere.

Das Heilige, che è *Geheimniss*, diventa perciò nell'interpretazione heideggeriana il termine che i tedeschi, sulla scia di Hölderlin, pronunciano quando meditano fondatamente sulla parola greca φύσις. Emerge, pertanto, un'idea poetica di natura nella quale le riflessioni sulla natura e sull'essere si intrecciano indistintamente, fino a convergere idealmente in un unico punto all'orizzonte. Questa tesi rappresenta lo sfondo filosofico generale all'interno del quale è possibile pensare in modo unitario φύσις ed essere – a maggior ragione quando si prende in considerazione l'analisi heideggeriana sulla poesia di Hölderlin – in quanto *Er-gebnis*, cioè come donazione (di senso) il cui dono è l'abitabilità della terra per l'uomo, il fatto che la terra possa rivelarsi *abitabile* e *misurabile poeticamente*. Da questo punto di vista, la φύσις si rivela come *die Sage*²²⁶, cioè come un "mostrare" che «apre la via ed è via al parlare dell'uomo»²²⁷, offrendo le condizioni di possibilità del dire stesso.

²²⁵ M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., p. 268.

²²⁶ «Noi usiamo oggi la parola *Sage*, come altri termini della nostra lingua, per lo più in senso dispregiativo. *Sage* suona come pura favola, come diceria non fondata e quindi non degna di fede. Non è questo il senso con cui intendiamo la parola [...]. Seguendo l'uso più antico della parola, noi intendiamo la *Sage* sulla base del *Sagen* (dire) in quanto *Zeigen* (mostrare) e, per denominare la *Sage*, in quanto su di essa poggia l'essere del linguaggio nella sua totalità, useremo un termine antico, ben documentato, caduto però in disuso: *die Zeige* [...]. *Ciò che fa essere il linguaggio come linguaggio è il Dire originario (die Sage) in quanto Mostrare (die Zeige)*» (M. Heidegger, *Il cammino verso il linguaggio*, in *In cammino verso il Linguaggio*, cit., p. 199).

²²⁷ Ivi, p. 210.

Ora, questo “Dire originario” va qui inteso come una sorta di μέλος, il canto che dice di sé mentre risuona, l’evento che spiana nuove vie accadendo, la lauda che suona e si fa suono nella parola. Si tratta di una melodia che porta ciò che schiude alla sua verità, consentendo alla cosa presente di palesarsi secondo la realtà che più le è propria. Allo stesso tempo, proprio perché non può essere colto una volta per tutte, il Dire originario si rivela quale silenzioso abisso indefinito, *Ab-grund*²²⁸, che è assenza di fondamento, origine profonda mai totalmente sondabile, fondo inesauribile di senso e di parole a partire dal quale tutto si dipana. Così, ricorrendo alla specifica formula *Ab-grund* Heidegger pone l’accento su un pensiero, quello poetante, che non può essere articolato nella forma del discorso logico, e che anzi si propone di indicare in tutta la sua radicalità l’esperienza di un linguaggio indicibile e intraducibile in una grammatica del discorso comune. È possibile dare voce a questa parola silenziosa ed abissale? Sì. In che modo? Attraverso il linguaggio artistico. Nell’arte, infatti, la parola della φύσις si schiude in tutta la sua chiarezza e viene saldamente custodita (e non ridotta ad oggetto o a cosa sfruttabile). È questa la parola che dà verità all’arte e che conferisce essere a un dipinto, a una musica, a un verso, a una statua o a un tempio²²⁹.

²²⁸ Per la riflessione heideggeriana sulla concezione dell’essere come *Ab-grund*, inteso cioè come “abisso” nel senso del “non-fondamento” o “fondo abissale”, “fondo privo di fondamento” che *grundlos*, propriamente non fonda, ma apre e dona rimanendo a sua volta senza fondamento, si veda ad esempio M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., pp. 182 ss.

²²⁹ Come anche evidenziato ad esempio da Vincenzo Cicero, probabilmente uno dei limiti fondamentali della concezione estetica heideggeriana consiste nella mancata considerazione della fotografia o del cinema come arte. Il motivo potrebbe essere legato all’idea secondo la quale fotografia e cinema risulterebbero essere risorse proprie di un inquadramento tecnologico obliante che si orienta verso l’intensificazione della sensazione soggettiva e l’oggettificazione dell’essere. Per tale ragione, fotografia e cinema non godrebbero del titolo di vere arti. Tuttavia, al di là delle possibili interpretazioni heideggeriane, ciò che colpisce è che, nello stesso periodo in cui Heidegger comincia a sviluppare la sua visione sull’arte, Benjamin individua e coglie nella neonata arte cinematografica l’autentica dialettica essenziale dell’epoca contemporanea, comprendendone il rilievo e la ricchezza di significato che essa esprime per una comunità storica. Per approfondimenti si veda V. Cicero, *Premessa gnoseocritica*, in W. Benjamin, *L’opera d’arte nel tempo della sua riproducibilità tecnica (1935-36)* (tit. or. *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*), ed. it. a cura di S. Cariatì - V. Cicero - L. Triepi, Bompiani, Milano 2017, pp. VII-XVII.

Del rapporto tra Heidegger e la fotografia e il cinema se ne è occupato in un recente articolo Michael Josiah Mosely, il quale, attraverso un percorso graduale, ha tentato di rivalutare la natura della relazione tra il pensiero estetico heideggeriano e l’arte cinematografica, mostrando come Heidegger, pur non essendo una figura di spicco negli studi filosofici sul cinema, non si possa poi considerare del tutto estraneo al campo. Sul punto si rinvia a M.J. Mosely, *Another Look at Heideggerian Cinema: Cinematic Excess, Antonioni’s Dead Time and the Film-Photographic Image as Copy*, in “Film-Philosophy”, Vol. 22, No. 3, 2018, pp. 364-383; nell’indagine circa il rapporto tra Heidegger

Già in *Sein und Zeit* si allude ad una voce silenziosa che desta l'uomo e lo rende consapevole di sé e della propria finitudine, traghettandolo verso la dimensione autentica²³⁰. Per Heidegger questa è la *Stimme des Gewissen*, la chiamata della coscienza che non dice nulla di preciso, ma che parla nel silenzio e che dona all'uomo in ascolto la possibilità di riconoscere il proprio fondamento²³¹. La "chiamata" (*Ruf*) è dunque l'intimo e profondo richiamo della coscienza che non si presenta in forma di parole, ma che tuttavia con la sua voce silenziosa appella l'uomo perché possa abbandonare lo spazio della chiacchiera e della quotidianità per acquisire l'autentico riconoscimento di sé come *Sein-zum-Tode*. Nelle opere e nelle considerazioni successive²³², Heidegger riprende l'immagine della voce della coscienza allo scopo di porre l'accento sull'esperienza del silenzio e sulla problematica linguistica della φύσις o dell'essere come *Die Sage* che precede, nella sua origine, ogni discorso e che dispone (*stimmt*) e raccoglie in sé (*auf es selbst*) l'essenza dell'uomo, rapendolo volta per volta, dandogli da pensare senza mai spegnersi o esaurirsi²³³. Il silenzio a cui si fa riferimento è nient'altro che

l'ambito entro cui è attesa la parola come portatrice di integrale significazione. Il silenzio è il materiale con cui è fatto il linguaggio perché nel silenzio vi è il compimento (la perfezione) del mondo e delle cose, perché il silenzio è lo stesso non essere che consente l'ultimo sussistere delle cose nel mondo²³⁴.

e il cinema si veda altresì quanto osservato da R. Sinnerbrink, *A Heideggerian Cinema? On Terence Malick's The Thin Red Line*, in "Film-Philosophy", Vol. 10, No. 3, 2006, pp. 26-37.

²³⁰ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, §§ 56, 58.

²³¹ Essa «parla unicamente e costantemente nel modo del tacere. In questo modo essa non solo non perde nulla della sua percepibilità, ma altresì costringe l'esserci così richiamato e appellato nel tacito riserbo del suo sé» (ivi, p. 385).

²³² Mi riferisco in particolare ad alcuni corsi universitari tenuti dagli anni '30 in poi e ai saggi e alle relazioni degli anni '50 nei quali emerge, accanto ad una considerazione inerente la questione ontologica dell'arte, una riflessione sul silenzio come matrice di ogni possibilità d'essere. Si veda ad esempio M. Heidegger, *Parmenide*, cit., pp. 209 ss.

²³³ Come sottolinea F. Brencio, «la meditazione heideggeriana sul silenzio e il suo rapporto con il linguaggio si fa problematico e ricco di implicazioni estetiche e ontologiche. Quando infatti Heidegger afferma che "il silenzio dovrebbe prevalere sulla parola", egli intende non solo soffermarsi sulla riflessione sul rapporto tra linguaggio e silenzio, ma anche rimandare alla fitta trama di rimandi che sin in *Sein und Zeit* collegano l'essere-per-la-morte al silenzio. Infatti, è dalla funzione fondativa che l'essere-per-la-morte ha verso la temporalità, la storicità e l'esistenza stessa che discende anche la fondazione del linguaggio» (F. Brencio, *Scritti su Heidegger*, cit., pp. 92-93). Sul tema del silenzio in Heidegger si veda ad esempio L. Darsiè, *Il grido e il silenzio. Un incontro tra Celan e Heidegger*, Mimesis, Milano 2013.

²³⁴ U. Regina, *Heidegger. Esistenza e Sacro*, Morcelliana, Brescia 1974, p. 272.

Nello stupore dinanzi a ciò che non dipende da lui, l'uomo avverte tutto il mistero della presenza di una φύσις che non è mai qualcosa di risoluto e che, per questa ragione, è sempre pensabile quale *Nichtung*, una parola-concetto intraducibile che nel lessico heideggeriano indica il Niente, la “negazione” come forza operosa e creatrice che non è ente, ma che designa l'ente nel suo essere. *Nichtung* non è allora il mero *nihil*, “nulla”, né ancor meno *Vernichtung*, “annientamento”. Questa negazione non viene affatto pensata da Heidegger come l'assenza di qualcosa o una mancanza, bensì, al contrario, come presenza e pienezza di ciò che è indicibile e inoggettivabile. Ragion per cui il Niente, così inteso, è colto quale concetto fondamentalmente ontologico (*Seinsbegriff*) e non assiologico (*Wertbegriff*)²³⁵.

Nichtung è l'abisso che dà all'uomo sempre da pensare, sottraendolo da quei comportamenti che pratica abitualmente o per lo più, strappandolo al dominio della quotidianità. L'esperienza del Niente coincide in Heidegger con l'esperienza dell'essere. Essere e Niente, essere e negazione, corrispondono nella misura in cui vengono interpretati come un “niente di ente” (*Nicht-des-Seiendes*) che costituisce l'originario sfondo in virtù del quale l'ente acquisisce la propria accessibilità. Per designare l'azione di questa negazione, Heidegger ricorre alla comprensione autentica del verbo *heißen*. Esso ha il significato del “lasciar-pervenire” (*Gelangenlassen*) e indica, nel suo senso più intimo, il mettere sulla via lasciando pervenire, dando ordine, orientando, instradando, originando nuove condizioni di possibilità²³⁶. Alla domanda *Was heißt Denken?*, Heidegger risponde sviluppando e rielaborando la propria meditazione sull'essere (la *Seinsfrage*), giungendo ad affermare la tesi secondo cui l'essere stesso si configura giustappunto come ciò che ci *chiama* a pensare, mettendoci in cammino verso il pensiero, affidandoci il dono

²³⁵ Cfr. al riguardo M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, cit., pp. 51 ss.

²³⁶ In *Was heißt Denken?*, nel tentativo di cogliere appieno il significato del verbo *heißen*, Heidegger si confronta con un passo evangelico (*Mt* 8, 18), prendendo in considerazione la traduzione luterana e le due antiche versioni in greco e in latino. In questa maniera, egli istituisce una corrispondenza tra il verbo tedesco *heißen* e i verbi greco *κελεύειν* e latino *iubere* – tutti e tre risultano accomunati dal fatto che designano originariamente un “mettere in cammino”, un “instradare” a partire dal quale si inverano nuove vie. Cfr. M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., pp. 149 ss.

del pensiero e offrendoci le condizioni grazie alle quali possiamo pervenire ad esso²³⁷.

Nel tentativo di trascendere il linguaggio della metafisica, Heidegger attribuisce così all'essere il tratto della negazione, del "non", dell'abisso in quanto negazione-privazione di fondamento. Ciò significa operare un vero e proprio ribaltamento di posizione in cui l'essere non è più un che di definito, ma viene ad essere pensato nella sua natura inoggettivabile e inestimabile. L'esperienza del Niente può essere vissuta esclusivamente procedendo oltre l'ente, trascendendolo. Rapportarsi all'essere vuole dire, di conseguenza, uscire fuori dall'ente per interrogare l'ente in quanto tale. In altri termini, prendendo accuratamente le distanze dal modo di ragionare della metafisica, Heidegger giunge a ripensare l'essere, nella sua coincidenza con il "ni-ente", come ciò che "non" è definito e che pertanto rimane ininterrottamente avvolto nel mistero e nel silenzio: «Per questo, poiché pensa l'essere, il pensiero pensa il niente»²³⁸. Questo non potere parlare dell'essere sta all'origine dello stupore, spalanca le porte allo stupore umano.

Il linguaggio metafisico ha schiacciato il silenzio perché abbagliato dall'ansia di dire ed enunciare. Il fine della speculazione heideggeriana è invece quello di ravvisare un altro tipo di linguaggio, un'altra attitudine nella relazione con il mondo che sia capace di pensare l'essere nella sua inaccessibilità; un linguaggio che riesca a compiere quella "rinuncia" (*Verzicht*) consistente nel *rinunciare a* determinare l'essere, al fine di aprirsi e tenersi aperti al mistero della verità. Si tratta di ripensare il pensiero filosofico nella sua radicalità, oltre le astrazioni che da sempre lo accompagnano, così da ridestare l'esperienza decisiva secondo la quale nel nulla essenziale si cela la ricchezza dell'essere.

Nella sua elaborazione singolare, Heidegger ha in mente un linguaggio che non è più recepito come uno tra i tanti mezzi adoperati e sfruttati dall'uomo, ma che giunge a *parlare* esso stesso attraverso l'uomo e, in particolare, mediante il

²³⁷ Attraverso un fitto lavoro di scavo etimologico, Heidegger si spinge a parafrasare e trasformare la domanda *was heißt Denken?* in *was heißt uns Denken?*, che possiamo heideggerianamente tradurre con "Che cos'è che *ci chiede* di pensare?", "Che cosa *ci chiama* al pensiero?", "Che cos'è quel che *ci rinvia* al pensiero e ce ne fa sentire il bisogno?". Il pronome personale *uns* (l'italiano "ci") dà alla frase un tono del tutto originale, mettendo in luce il fatto che l'interrogazione si rivolge all'uomo, *ci* rivolge. La domanda, quindi, provoca l'uomo, è a lui indirizzata. Per una trattazione dettagliata si veda M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., pp. 148 ss.

²³⁸ M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 98.

meraviglioso canto dei poeti. Così, rileggendo ad esempio alcuni versi della poesia *Die Titanen* di Hölderlin, il filosofo indica la rinuncia da parte del poeta di oggettivare l'essere e i fenomeni, superando l'atteggiamento del porre per affermare quello dell'ascoltare²³⁹. I versi di Hölderlin non determinano nulla, non fondano alla maniera della filosofia occidentale, non spiegano: perciò risultano misteriosi. Essi, al contrario, istituiscono un nuovo *Spiel-Raum* che appare sacro nel senso che lo si deve lasciare nella sua originaria inviolabilità e impenetrabilità. Ciò che il poeta *dice (sagt)* con il suo canto è propriamente «il dire dell'Essere»²⁴⁰. Un dire che, anziché culminare «nel fraintendimento che appartiene agli arnesi dell'«estetica»»²⁴¹, rimane essenzialmente irriproducibile ed inoggettivabile. Alla luce di tutto ciò, Heidegger non esita dunque a parlare di una «sacertà intrinseca al mistero del Dire originario»²⁴².

2. Cosa resta dell'essere e dell'uomo nell'era della tecnica e nel pensiero dell'«ultimo metafisico d'Occidente»?

Nella sua indagine sull'essere, il pensiero metafisico non ha fatto altro che violarlo senza averne compreso il significato più intimo. È opportuno invece per Heidegger acquisire la consapevolezza dell'essere come di un sacro mistero, astenendosi dalla pretesa di domarlo, ponendosi di fatto in un atteggiamento di ascolto nei suoi confronti, in modo tale che esso rimanga incessantemente intangibile nella sua impenetrabilità e sacralità. È un pensiero, quello non più metafisico, che si dispiega in difesa della sacralità dell'essere e della cura poetica della terra. Se nel corso della sua storia la metafisica ha predato la terra e si è impossessata delle forme naturali, sfruttandole al massimo secondo il proprio

²³⁹ Nello specifico, Heidegger fa riferimento ai seguenti versi: «*Mich aber umsummet / Die Bien und wo der Ackersmann / Die Furchen machet singen gegen / Dem Lichte die Vögel*» (F. Hölderlin, *Die Titanen*, vv. 41-44). Cfr. M. Heidegger, *Frammenti hölderliniani dell'«Empedocle»* (tit. or. *Zu Hölderlins Empedokles-Bruchstücken*), in *Hölderlin - Viaggi in Grecia*, cit., pp. 638-639.

²⁴⁰ M. Heidegger, *Frammenti hölderliniani dell'«Empedocle»*, in *Hölderlin - Viaggi in Grecia*, cit., p. 639.

²⁴¹ *Ibidem*.

²⁴² M. Heidegger, *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio* (tit. or. *Aus einem Gespräch von der Sprache*), in *In cammino verso il Linguaggio*, cit., p. 120.

volere, la proposta heideggeriana intende invece dare luce ad un quadro etico ed estetico nel quale la natura non è più oggetto di indagine e di stima, ma è sottoposta ad un costante gioco di custodia e rinnovamento.

È attraverso la tecnica che l'uomo moderno "cattura" (*nachstellt*) la terra e si impone come suo dominatore e manipolatore, installando ad esempio basi missilistiche in specifici ambienti o impiantando centrali elettriche nelle acque fluviali. Egli si configura come l'agente che agisce sull'ambiente circostante, alterando, in certi casi in maniera devastante, gli equilibri naturali²⁴³.

²⁴³ Al riguardo, mi sembra davvero significativa una nota di Volpi: «Apparentemente arroccato nella torre eburnea dell'essere, il pensiero di Heidegger [...] è in realtà ben lontano dal vano lambiccarsi nelle astrazioni della filosofia. Al contrario, esso registra con acuta sensibilità i sommovimenti che hanno cambiato dalle fondamenta la nostra epoca. Sa che gli spostamenti innescati dalla tecnica moderna accadono con la forza e l'ineluttabilità di mutamenti geologici» (F. Volpi, *Nota introduttiva*, in *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 26). Nella sua analisi filosofica, Heidegger coglie l'aspetto totalizzante della tecnica moderna. Ciò che egli percepisce è che, attraverso il dominio della tecnica, l'uomo sta progressivamente realizzando un'operazione capillare consistente in un controllo totale sull'ambiente circostante, modificandolo per mezzo di certi effetti derivati da certe sue azioni e snaturando, per così dire, la molteplicità dei fenomeni naturali. Così, nella risoluta denuncia heideggeriana, è possibile individuare tutta la più sensata preoccupazione verso una società umana che, provocando e sfruttando assiduamente le risorse terrestri, si sta trasformando in agente dominante responsabile dei cambiamenti e sconvolgimenti geologici. L'uomo della tecnica viene dunque da Heidegger concepito come colui che "pone violenza" e che, diversamente dalle altre specie viventi, supera ogni volta le proprie possibilità e i propri limiti, fino a trasformare radicalmente il regno del naturale in artificiale, piegando e sottomettendo il primo ambito al secondo. A questo proposito, si prendano in considerazione le seguenti affermazioni di Heidegger: «La legge nascosta della terra la mantiene nella moderata misuratezza del nascere e del perire di tutte le cose entro i limiti della loro possibilità, che ognuna di esse segue e che tuttavia nessuna conosce. La betulla non oltrepassa mai la sua possibilità. Il popolo delle api abita dentro all'ambito della sua possibilità. Solo la volontà, che si organizza, con la tecnica, in ogni direzione, fa violenza alla terra e la trascina nell'esaurimento, nell'usura e nelle trasformazioni dell'artificiale. Essa obbliga la terra ad andare oltre il cerchio della possibilità che questa ha naturalmente sviluppato, verso ciò che non è più il solo possibile, e quindi è l'impossibile» (M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 64).

In un lavoro relativamente recente, Ruth Irwin si è impegnata ad esaminare l'entità di alcuni problemi ambientali, rapportandosi direttamente con le idee di Heidegger sui temi circa la tecnologia e la modernità. Scopo primario della studiosa è stato quello di delineare le implicazioni pratiche della filosofia heideggeriana, a suo parere in grado di riconoscere il rapporto problematico dell'umanità con l'ambiente e di offrire nuove possibilità di comprensione di noi stessi e del nostro pianeta. Per approfondimenti cfr. R. Irwin, *Heidegger, Politics and Climate Change. Risking It All*, Continuum, London 2008; si veda altresì Id., *Climate Change and Heidegger's Philosophy of Science*, in "Essays in Philosophy", Vol. 11, No. 1, 2010, pp. 16-30.

Recentemente ha guadagnato molto terreno la tesi secondo cui l'impatto delle attività umane sul nostro pianeta sta effettivamente cambiando il corso evolutivo del pianeta stesso (cambiamento climatico, scomparsa delle foreste tropicali, riduzione della biodiversità, considerevole aumento del tasso di estinzione delle specie viventi, sovrappopolazione umana, inquinamento atmosferico, eccetera). A questo riguardo, a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso è stato coniato il termine Antropocene, con il quale viene identificata l'epoca geologica attuale che segue l'Olocene. Con Antropocene si fa dunque riferimento all'epoca il cui inizio sembra coincidere con la rivoluzione industriale e, di conseguenza, con il primo uso massivo di combustibili fossili e con il significativo aumento delle concentrazioni di CO₂ e CO₄ in atmosfera. Si tratta di una fase geologica in cui la terra

Heidegger interpreta la tecnica come compimento della metafisica moderna, come «strumentario “metafisico”»²⁴⁴ che riproduce l’idea secondo la quale il soggetto è *fundamentum inconcussum veritatis*²⁴⁵. Essa è pensata in senso proprio come «la conseguenza essenziale, e non il *fondamento*, di un mutato riferimento dell’essere all’uomo»²⁴⁶ che interpreta tutto ciò che è sul modello dell’oggetto: ogni genere di ente è concepito come un oggetto da manipolare e impiegare (*bestellen*) dal soggetto. A ciò si lega la definizione della natura non più come φύσις, bensì come *Bestand*, deposito, laboratorio e fondo per l’impiego (*Bestellung*). Concepire ogni genere di ente come oggetto significa, in fondo, pensare l’ente stesso come qualcosa da manipolare e controllare. Da questo punto di vista, la tecnica moderna è, secondo Heidegger, contraddistinta dall’atteggiamento della “pro-vocazione” (*Heraus-fordern*), che consiste principalmente nel ricavare dalla natura energia da estrarre (pro-vocare nel senso del “tirare fuori”) e accumulare. L’energia insita nella natura viene estratta e trasformata, poi immagazzinata e così ripartita e ritrasformata. Questo modo di operare si distingue chiaramente dalla tecnica degli antichi, che tende invece a favorire l’azione della natura. A tale riguardo, Heidegger propone l’esempio del funzionamento dell’antico mulino a vento. Le ali del mulino, infatti, girano nella misura in cui vengono spinte dal vento. Esse dipendono sempre dal soffio del vento. L’antico mulino non provoca dunque la natura e, diversamente dalle apparecchiature tecniche moderne, non si rivolge a essa con la pretesa di estrarre o accumulare le sue risorse energetiche. Analogamente, la centrale idroelettrica non è costruita nelle acque del fiume Reno come l’antico ponte di legno che collega due rive opposte. La centrale, infatti, risulta “impastata” o “impiantata” (*gestellt*) nel Reno affinché esso, grazie al funzionamento di taluni dispositivi

risulta considerevolmente segnata e influenzata dalle azioni dell’uomo, giustappunto definito *geological agent*. Il dibattito sull’inizio di questa epoca e sulle sue conseguenze è ancora piuttosto aperto. La proposta, infatti, di riconoscere formalmente il nostro tempo attuale come Antropocene rimane controversa e genera di continuo accese discussioni che hanno, in ogni caso, il pregio di lasciare aperte la domanda sui significati di “natura” e “umanità” e, conseguentemente, la riflessione sul modo in cui pensare (e vivere) il rapporto dell’uomo con tutto ciò che lo circonda. A questo proposito cfr. E.C. Ellis, *Anthropocene: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2018; si veda anche D. Chakrabarty, *The Human Condition in the Anthropocene*, in “The Tanner Lectures in Human Values”, february 2015, <<https://tannerlectures.utah.edu/Chakrabarty%20manuscript.pdf>>, ultimo accesso il 23 agosto 2020.

²⁴⁴ M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 166.

²⁴⁵ Cfr. M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., pp. 197 ss.

²⁴⁶ M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 165.

meccanici, si faccia produttore di forza idrica. Il fiume Reno, dunque, appare come qualcosa di “impiegato” (*bestellte*): è questa, per Heidegger, la prassi operativa che caratterizza in ogni caso la tecnica moderna. Il Reno si fa strumento d’esame, diventa oggetto tra gli oggetti. Il fiume non è più poetato, cantato, custodito e illuminato (come invece avviene ancora nell’inno *Der Rhein* di Hölderlin). Pertanto, alla luce di quanto scritto, l’indagine heideggeriana evidenzia una differenza radicale tra la tecnica moderna e quella poetica: la prima sfrutta e prosciuga l’ente, la seconda lo valorizza nel suo pieno essere e lo mantiene in salvo²⁴⁷.

La tecnica, intesa come tecnica moderna, assume dunque il mondo come un oggetto da dominare e calcolare. Tramite il calcolo e l’oggettivazione, essa opera di continuo sulle cose reali e non le lascia così essere nella loro pienezza e verità. La tecnica moderna è in sostanza, secondo Heidegger, un tipo di disvelamento che si distanzia dal significato essenziale di τέχνη, il quale, dappprincipio, designa il modo del disvelare dove accade l’ἀλήθεια, dove l’ente è “pro-dotto”, e cioè illuminato, portato al vero, condotto alla pienezza della sua essenza in un’apertura poetica (ποίησις). Di altro genere è invece il disvelamento che fa capo alla tecnica moderna. Questo disvelamento provoca l’uomo a rapportarsi alla natura come a un oggetto da scandagliare insistentemente. Heidegger ravvisa l’essenza della tecnica moderna proprio in una modalità di svelamento che chiama *Ge-stell*²⁴⁸, intendendo con questo termine un apparato di richiesta attraverso il quale l’uomo è indotto e sollecitato di continuo a svelare e a comprendere tutto ciò che è reale come fondo per l’impiego. Il *Ge-stell* non è dunque dipendente da una iniziativa umana. È anzi

²⁴⁷ Cfr. M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, cit., pp. 11-12. Sulla questione si vedano inoltre F. Bosio, *La filosofia, Dio, l’uomo e il mondo nell’età della tecnica secondo il pensiero di Martin Heidegger*, Levante, Bari 1977; G. Seubold, *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*, Karl Alber, Freiburg-München 1986; A. Rosales Rodríguez, *Die Technikdeutung Martin Heideggers in ihren systematischen Entwicklung und philosophischen Aufnahme*, Projekt Verlag, Dortmund 1994.

²⁴⁸ La parola *Gestell* indica generalmente un suppellettile e significa letteralmente “scaffale” o anche “intelaiatura”, “montatura”, “ossatura”. Heidegger ripensa la parola nel suo significato più singolare, ricorrendo alla grafia *Ge-stell* per mostrare che l’uomo è “posto”, “impostato” e “provocato”, da qualcosa che non è lui stesso, a disvelare e rendere visibile il reale (*das Wirkende*). Per una riflessione sulla parola-concetto *Ge-stell* e su una sua possibile traduzione cfr. la nota 1 stilata da Vattimo in M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 14. Si veda anche la nota 17 stilata da A. Caracciolo in M. Heidegger, *Il cammino verso il linguaggio*, in *In cammino verso il Linguaggio*, cit., p. 213.

vero il contrario: l'uomo provoca e sfrutta la realtà perché a sua volta usato e provocato. *Ge-stell* è dunque quella «potenza che diviene palese nell'essenziare della tecnica»²⁴⁹; una potenza dominante a cui l'uomo è subordinato e ch'egli non padroneggia per nulla: «La tecnica nella sua essenza è qualcosa che l'uomo di per sé non è in grado di dominare»²⁵⁰. L'essenza della tecnica non è insomma per Heidegger un qualche prodotto o una qualche costruzione umana, ma appare come un modo, e non un mezzo, del disvelamento dell'essere. La tecnica, quindi, non coincide con la sua essenza poiché quest'ultima non ha a che fare con la strumentabilità umana – cioè con qualcosa mediante cui qualcos'altro viene realizzato –, ma con un originario impianto provocante che non è alcunché di tecnico.

Non riuscire a cogliere fino in fondo ciò che costituisce l'essenza stessa della tecnica è per Heidegger massimamente inquietante. Ad inquietare, allora, non è il fatto che il mondo si trasformi rapidamente in un mondo tecnico. Il pericolo non risiede nelle manifestazioni della tecnica, ma nell'incapacità umana di riconoscere che l'essenza della tecnica non è qualcosa di tecnico, non è qualcosa di umano: «Il pericolo non è la tecnica. Non c'è nulla di demoniaco nella tecnica; c'è bensì il mistero della sua essenza. L'essenza della tecnica, in quanto è un destino del disvelamento, è il pericolo»²⁵¹. Questa incapacità di riconoscimento porta l'uomo a non rendersi conto che il dominio della tecnica moderna si sta rivelando dappertutto responsabile dello sradicamento dell'uomo. Inquietante è proprio il fatto che la tecnica strappi l'uomo dalla terra, disorientandolo e lasciandolo in balia del suo strapotere. La potenza della tecnica cresce a dismisura e oltrepassa la volontà umana e le sue capacità decisorie perché essenzialmente non è dall'uomo che procede e che dipende. Al giornalista dello «*Spiegel*», Heidegger ammonisce: «Non so se Lei è spaventato, io in ogni caso lo sono stato appena ho visto le fotografie della Terra scattate dalla Luna. Non c'è bisogno della bomba atomica: lo sradicamento dell'uomo è già fatto [...]. Non è più la Terra quella su cui oggi l'uomo vive»²⁵².

²⁴⁹ M. Heidegger, *Ormai solo un dio ci può salvare*, cit., p. 150.

²⁵⁰ Ivi, p. 144.

²⁵¹ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, cit. p. 21.

²⁵² M. Heidegger, *Ormai solo un dio ci può salvare*, cit., p. 146.

Nell'affrontare la tematica dell'inquietudine scaturita dalla riflessione sulla tecnica moderna, Heidegger pone l'attenzione sull'antica tragedia greca. Perché la tragedia? Perché è qui che va in scena lo spettacolo della verità come ἀλήθεια. La tragedia ha, per così dire, una natura conflittuale che consiste nel fare vedere il πόλεμος tra le divinità e i mortali, e soprattutto tra gli stessi mortali. La tragedia mostra, addita, lascia apparire l'inconciliabile conflitto che caratterizza la verità dell'uomo nella drammaticità della sua esistenza, raccontando l'insieme delle fratture e lacerazioni che lo attraversano: «C'è solo la tragedia greca e nessun'altra all'infuori di essa. Solamente l'essenza dell'essere esperito in modo greco ha quella qualità iniziale che fa del "tragico" una necessità»²⁵³.

È nel primo stasimo dell'*Antigone* di Sofocle che Heidegger intuisce il presagio e l'annuncio profetico dell'alba e del tramonto dell'Occidente²⁵⁴. In particolar modo, i versi iniziali assumono nell'interpretazione heideggeriana un ruolo cruciale: «Πολλὰ τὰ δεινὰ κ' οὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει»²⁵⁵. Nelle parole cantate dal coro emerge, in tutta la sua radicalità, un forte senso di smarrimento per gli eventi che stanno sconvolgendo la πόλις. In esse è custodita in forma implicita la sottile rivelazione del dramma che va abbattendosi sulla povera Antigone, una sciagura che pone in evidenza le smisurate problematiche dell'uomo, le sue potenze e i suoi limiti, le ascese e le cadute. Se da un lato il canto celebra le attitudini e le capacità dell'uomo pieno d'ingegno, dall'altro esso esterna il suo patetico ammonimento nei confronti dell'umano, manifestamente inteso come τὸ δεινότατόν – “il più misterioso”, il più straordinario”, ma anche “il più inquietante” o “il più terribile” –, espressione tradotta da Heidegger con *das Unheimlichste*, traducibile in italiano con “il più straniero” o “il più estraneo”. Il coro intona un canto nel quale riecheggia e incalza la domanda sulla naturale indole dell'uomo e

²⁵³ M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 172.

²⁵⁴ Cfr. Sofocle, *Antigone*, vv. 332-375. Il confronto di Heidegger con il primo stasimo dell'*Antigone* di Sofocle è tutt'altro che casuale. Heidegger se ne occupa accuratamente in lavori come *Parmenides* o *Einführung in die Metaphysik*, impegnandosi inoltre a stilare una personale traduzione. La traduzione dell'intero stasimo è riprodotta da Heidegger in una lettera indirizzata a Jaspers il 1° luglio del 1935. Al riguardo, cfr. M. Heidegger/K. Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, S. 158-159. Per uno studio inerente l'esame di Heidegger sull'*Antigone* si veda esemplarmente P. Montani (a cura di), *Antigone e la filosofia. Hegel, Hölderlin, Kierkegaard, Heidegger, Bultmann, Donzelli*, Roma 2017, pp. 187 ss.

²⁵⁵ Sofocle, *Antigone*, vv. 332-333. «Molte potenze sono tremende [δεινὰ] ma nessuna lo è più dell'uomo» (Sofocle, *Antigone*, ed. it. a cura di M. Cacciari, Einaudi, Torino 2007, p. 13).

sulla sua posizione nel mondo (nella πόλις). Questi viene detto δεινότερον, la “cosa più inquietante” che racchiude in sé tensioni e agitazioni che sembrano voler mostrare problemi vitali ineludibili, e che perciò provoca da sé una molteplicità di sentimenti contrastanti²⁵⁶. Egli è l’essere che tende sempre a *farsi* estraneo, ad allontanarsi cioè da ciò che più gli è proprio, fuggendo via da quei limiti che gli sono familiari, trasgredendoli di volta in volta²⁵⁷. La riflessione heideggeriana sul primo stasimo dell’*Antigone* cela in sé la centrale questione circa la condizione dell’estraniamento e la dimenticanza dell’essere come dimenticanza di ciò che è più familiare e vicino. L’espressione *das Unheimlichste* riguarda dunque uno stato relativo ad una radicale mancanza: la mancanza di dimora, di un’origine, di una *Heimat* pensabile compiutamente come “ciò che non è più” e “ciò che è sempre ancora” – questa apparente contraddizione sta a fondamento dell’idea di *Heimat* come integrazione delle differenze, coabitazione dei distinti. L’uomo messo in scena da Sofocle appare così contrassegnato, seguendo l’interpretazione heideggeriana, da una significativa mancanza che è letteralmente “spaesamento”, da un senso perturbante che lo rende letteralmente apolide, spaesato, senza casa, sradicato. Nulla, dunque, è più inquietante dell’uomo dal momento che egli stesso vive, sulla sua pelle, la condizione estrema di lontananza dalla propria origine – distante dalla propria casa e, allo stesso tempo, attratto da essa, lontano da un’origine in qualche modo perduta e continuamente richiamato da essa. Nell’uomo alberga questa estrema opposizione essenziale, un’intima contraddittorietà insolubile. Egli vive dentro di sé un eccezionale destino contraddittorio che lo fa essere arrischiato e smarrito, lontano dal luogo indefinito d’origine e insieme massimamente vicino. Ragion per cui l’uomo *das Unheimlichste* viene ad essere

²⁵⁶ «Suscita stupore, meraviglia, ammirazione, ma anche paura e sgomento. Il *deinos* dei Greci, termine emblematicamente polisemico, contiene tutti questi sentimenti. Proprio come l’uomo, la cui potenza provoca tutto ciò: meraviglia, certo, ma anche spavento. E il fatto che Sofocle lo faccia dire al Coro è tutt’altro che casuale. Qui è la città che parla e che si interroga. Alla ricerca, appunto, di un nuovo sapere capace di inquadrare questa ambigua potenza e di dare senso alle sue azioni» (A. Andronico, *Sulla dismisura. Una lettura dell’Antigone di Sofocle*, in “Diritto & Questioni Pubbliche”, Vol. 18, N. 2, 2018, p. 158).

²⁵⁷ Scrive al riguardo Cavalla: «L’inquietante per eccellenza sorpassa ogni confine e in questo suo agire si espone per il bene o per il male. E per il bene della civiltà agirà se saprà tenere insieme le leggi umane con la giustizia degli dei. Dove (secondo noi) leggi terrene sono tanto quelle positive quanto quelle consuetudinarie mentre la giustizia divina superiore [...] non ha un contenuto determinato e storico, ma è quella che impone comunque di accordare gli opposti» (F. Cavalla, *L’origine e il diritto*, Franco Angeli, Milano 2017, p. 201).

pensato come un'immagine dialettica complementare, non totalizzante e mai finita, nella quale sono tenute insieme tonalità e vibrazioni fluide e differenti: presenza e assenza, inclusione e esclusione, identità e non identità, guadagno e perdita, e così via. Uno *status* contraddittorio che, in tutta la sua forza e multiformità, rispecchia il sito essenziale dell'uomo illuminato dalla tragedia, quel "polo" o "soggiorno" (*Stätte*, πόλος) in cui si riflette la storia dell'umanità greca e nel quale si raccoglie l'unità di tutto ciò che a essa è riferito: la πόλις²⁵⁸.

Il rinvio alla compassionevole drammaticità cantata nella tragedia sofoclea proietta Heidegger nel suo tempo, consentendogli di affondare le radici nelle strutture della contemporaneità, gettando nuova luce sulla natura e sul funzionamento di queste strutture. Heidegger narra così la povertà e lo smarrimento dell'uomo contemporaneo, inerme e paralizzato dal criterio della manipolazione e del calcolo, esposto ininterrottamente ai rischi, ai contraccolpi e alle provocazioni di una società, quella della tecnica, che cambia di continuo e che evolve troppo in fretta, scaraventandolo in una condizione di totale "spaesatezza"²⁵⁹: «Tutto

²⁵⁸ Esaminando il termine πόλις secondo la sua radice, Heidegger rileva un'affinità tra esso e l'antica parola greca che indica l'"essere", cioè la voce πέλειν come ciò che fa apparire l'ente nel suo essere. Secondo questa prospettiva, πόλις non traduce semplicemente l'italiano "città" o "Stato" né tantomeno la parola composta "città-Stato", bensì è decifrabile come ciò che permette all'insieme dell'ente di svelare la propria condizione e di apparire. In questo senso, la πόλις viene ad essere pensata come «il luogo attorno al quale ruota in un modo caratteristico tutto ciò che appare alla greccità per quanto riguarda l'ente» (M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 170), il "soggiorno" (*Stätte*) dell'essenza del mondo greco, il luogo nel quale l'ente ha la libertà di apparire compiutamente nel suo essere. Tra πόλις e essere vige, dunque, un vero e proprio riferimento iniziale. La πόλις è così letta da Heidegger primariamente come il "dove" a cui l'uomo in quanto ζῶν λόγον ἔχον appartiene – un "dove" che si staglia sulla terra e in cui ha perennemente luogo la raccolta e la tutela della ἀλήθεια. Sulla questione cfr. M. Heidegger, *Parmenide*, cit., pp. 168 ss.

²⁵⁹ Il termine usato da Heidegger che traduce "spaesatezza" è *Heimatlosigkeit*. Nel *Brief*, l'autore prende in esame la voce *Heimat*, in fin dei conti intraducibile, che ha a che fare con il sentirsi a casa, con l'essere presso di sé. La dizione *Heimat* fa qui riferimento all'ambito entro il quale l'uomo abita come colui che e-siste e che dunque sta nella relazione d'essenza con l'essere, senza minimamente perderla di vista. *Heimatlosigkeit* è allora un'espressione che indica una radicale mancanza, un'insufficienza o una perdita. "Spaesatezza", cioè, significa perdere di vista la relazione con l'essere – e dunque, in senso proprio, perdere la relazione con quella *Heimat* percepita come il focolare originario inoggettivabile e incalcolabile che non è meramente costituito di oggetti da riprodurre o rappresentare, ma è fatto di rapporti e significati da costruire e riabitare inesauribilmente, senza sosta, nella continua "lotta" (πόλεμος) tra *eigen* e *fremd*, tra il proprio e l'estraneo; il che significa inoltre non riuscire più a comprendere l'essenza dell'abitare umano. In altre parole, la spaesatezza può essere interpretata come la condizione che subentra allorché ci si dimentica di *come* l'uomo abita sulla terra, e cioè *poeticamente*. È questa, per Heidegger, la condizione che principalmente contrassegna l'uomo della tecnica. Sulla base di questa interpretazione, Derrida descrive la categoria heideggeriana di *Heimatlosigkeit* come *absence du chez-soi*, «la mancanza-di-casa-propria» (J. Derrida, *Psyché. Invenzioni dell'altro*. Vol. 2, trad. it. di R. Balzarotti, Jaka Book, Milano 2009, p. 112).

funziona. Questo è appunto l'inquietante, che funziona e che il funzionario spinge sempre oltre verso un ulteriore funzionario e che la tecnica strappa e sradica l'uomo sempre più dalla terra»²⁶⁰. All'uomo non resta altro che "attendere il dio", disporsi verso l'orizzonte dell'attesa per preparare l'avvento di un nuovo dio²⁶¹, e così cominciare ad imbastire una riflessione critica che permetta di ripensare, nella sua originarietà, la natura dell'uomo come *Sein-zum-Tode*. Questo porta l'uomo a riconoscersi mortale e morituro, intrinsecamente contrassegnato dal limite. Il che vuole dire, di conseguenza, abbracciare la propria costitutiva finitezza per riconsiderare sé e il proprio rapporto con il mondo. La possibilità dell'attesa è allora la grande opportunità che ha l'uomo di mettersi in cammino, pur nella situazione di massimo smarrimento e di massima inquietudine, di estremo "pericolo" (*Gefahr*) – laddove cioè la tecnica si impone in maniera totalizzante e il senso dell'essere è obliato –, verso la via del ritorno. Quella via che conduce alla "salvezza", a casa propria, alla *Heimat*, e che trascina inevitabilmente verso

un nuovo fondamento, ad un nuovo terreno. E su questo terreno la creazione di opere durature potrebbe gettare nuove radici. In tal modo si avvererebbero di nuovo, anche se in modo mutato, anche se in una diversa epoca, le parole di Johann Peter Hebel:

²⁶⁰ M. Heidegger, *Ormai solo un dio ci può salvare*, cit., p. 146. Riflettendo sul concetto di *Heimatlosigkeit*, Tanca definisce quella heideggeriana come «una filosofia dello sradicamento e della deterritorializzazione che registra la perdita di quel legame coevolutivo e concreto tra le società umane e la Terra in cui ad un abitare che è instaurazione di senso e attribuzione di valore simbolico ai luoghi subentra il *mapping*, la traduzione in termini cartografici della realtà e l'imposizione di modelli esogeni di pianificazione banali e fragili, contraddistinti da una visione puramente fragile dei territori» (M. Tanca, *Geografia e filosofia. Materiali di lavoro*, cit., p. 170).

²⁶¹ Più precisamente, quando Heidegger fa riferimento al nuovo dio (o all'ultimo dio) lo fa in maniera provocatoria, volendo indicare una svolta, un "altro inizio" (*anderer Anfang*) della storia, una nuova manifestazione dell'essere che l'uomo è chiamato unicamente a preparare per cambiare radicalmente il modo di pensare e vivere il mondo. L'attesa per il nuovo dio è dunque l'attesa per l'affermazione, o forse sarebbe meglio dire consacrazione, di un nuovo pensiero finalmente libero dai tradizionali canoni della metafisica; un pensiero che ristabilisce un contatto con l'originario modo di pensare proprio dei presocratici – di quelli che Heidegger chiama *anfängliche Denker*, "pensatori iniziali", che sono per lui esplicitamente Anassimandro, Eraclito e Parmenide. Sulle delicate questioni del "divino" e dell'"ultimo dio" nella riflessione matura heideggeriana cfr. M. Lambeth - M. Wrathall, *Heidegger's Last God*, in "Nursing Inquiry", Vol. 54, No. 2, 2011, pp. 160-182. Si vedano altresì M. Viscomi, *Il sacro in Martin Heidegger. I «venturi» e «l'ultimo Dio»*, Orthotes, Nocera 2018; N.A. Corona, *Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios*, Biblos, Buenos Aires 2002; L. Samonà, *La "svolta" e i Contributi alla filosofia: l'essere come evento*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, cit., pp. 193-198.

«Siamo disposti o no ad ammetterlo, noi siamo piante che debbono crescere radicate nella terra, se vogliono fiorire nell'etere e dare i loro frutti»²⁶².

Per superare il crescente disagio che travolge l'uomo contemporaneo, Heidegger propone, a mio parere, una meditazione etica che si misura con i problemi della contemporaneità e che riflette sull'incapacità di pensare la φύσις nel suo significato ontologico. Questa incapacità sta alla base della *Heimatlosigkeit*, condizione che, secondo il “mago di Messkirch”²⁶³, è stata esperita per ultimo da Nietzsche, il quale ne ha teorizzato una via d'uscita proponendo un rovesciamento della metafisica²⁶⁴.

²⁶² M. Heidegger, *L'abbandono* (tit. or. *Gelassenheit*), trad. it. di C. Angelino, il melangolo, Genova 2004, p. 49.

²⁶³ Con questo appellativo, secondo una testimonianza riportata da Löwith in una memoria autobiografica del 1939-40, veniva soprannominato Heidegger dai suoi studenti: «Tra di noi Heidegger era soprannominato “il mago di Meßkirch”. Era un piccolo grande uomo misterioso, un sapiente incantatore, capace di far sparire dinanzi agli astanti quel che aveva appena mostrato. La sua tecnica espositiva consisteva nel costruire un edificio concettuale che poi lui stesso demoliva per porre l'ansioso ascoltatore dinanzi a un enigma e lasciarlo sospeso nel vuoto. [...] La sua conoscenza era sconfinata quanto la diffidenza dalla quale essa scaturiva. Il frutto di questa diffidenza era una critica magistrale di tutto ciò che della tradizione restava ancora in piedi. [...] Intanto egli stesso sorvegliava sospettoso le entrate e le uscite della sua tana di volpe, nella quale tuttavia non si trovava affatto a suo agio» (la testimonianza è riportata in A. Gnoli e F. Volpi, *L'ultimo sciamano. Conversazioni su Heidegger*, Bompiani, Milano 2006, p. 7).

²⁶⁴ Heidegger intrattiene con Nietzsche un lungo dialogo intellettuale che appare già vivo nella seconda sezione di *Sein und Zeit*, quando nel § 76, a proposito della questione circa la storicità, viene ripresa la seconda *Considerazione inattuale* del 1874 (cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit. p. 554); un dialogo, questo, che culmina con la pubblicazione presso l'editore Neske, nel 1961, di un volume in due tomi intitolato *Nietzsche*. Esso è costituito dai cinque corsi universitari tenuti da Heidegger tra il 1936 e il 1940 all'Università di Friburgo e da trattazioni aggiuntive stese tra il 1940 e il 1946. Nel 1967, Heidegger pubblica come volume a sé stante, sempre presso l'editore Neske, il testo *Der europäische Nihilismus*, già compreso nel secondo tomo del *Nietzsche*. Ora, si può certamente affermare che Nietzsche è stato uno dei pensatori, se non addirittura il pensatore, al quale Heidegger ha dedicato più tempo ed attenzione. Una insistenza che, scrive Volpi, «è indice della caparbietà con la quale egli si arrovelò sui problemi che l'opera nietzschiana presentava, e che ha il suo pari soltanto nel tentacolare confronto con Aristotele durante il primo insegnamento di Friburgo e nei primi anni a Marburgo» (F. Volpi, *Postfazione*, in M. Heidegger, *Nietzsche*, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2017, p. 961).

Oltre al già citato periodo 1936-1946, il pensiero heideggeriano si confronta con la prospettiva filosofica nietzschiana in altre circostanze, specie in *Nietzsches Wort «Gott ist tot»* contenuto in *Holzwege* del 1950, in *Wer ist Nietzsches Zarathustra?* raccolto in *Vorträge und Aufsätze* e pubblicato nel 1954, in alcune parti del corso di lezioni *Was heißt Denken?*, il cui testo è pubblicato per la prima volta sempre nel 1954.

Questo confronto si rivela assai profondo e significativo, come si evince ad esempio in certe lettere che Heidegger indirizza ad amici e colleghi, innescando addirittura in lui una profonda crisi personale e filosofica che riuscirà a superare lentamente e con grande fatica: «In casa e con gli amici va ripetendo: “Der Nietzsche hat mich kaputtgemacht!”», vale a dire: “Quel Nietzsche mi ha distrutto!”» (F. Volpi, *Postfazione*, in M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 972). Sulla relazione di Heidegger con Nietzsche si vedano ad esempio i classici D.F. Krell, *Nietzsche and the Task of Thinking: Martin Heidegger's Reading of Nietzsche*, Duquesne University, Pittsburgh 1971; G. Penzo, *Friedrich Nietzsche nell'interpretazione heideggeriana*, Pàtron, Bologna 1976. Cfr. altresì

Heidegger, tuttavia, sostiene che tale rovesciamento della metafisica non abbia cancellato del tutto il pensiero metafisico; si tratta, per l'esattezza, di un rovesciamento del platonismo nel quale il mondo delle εἶδη viene sostituito dal mondo della volontà di potenza e dell'eterno ritorno dell'eguale²⁶⁵. L'esame portato avanti da Nietzsche rappresenterebbe così non la demolizione, bensì il compimento più estremo della metafisica in cui l'essere dell'ente continua ad essere pensato nel senso metafisico della presenza. Esso viene specificamente esperito nella forma del valore: «L'essere è, nella terminologia di Nietzsche, un *valore*»²⁶⁶. L'interpretazione heideggeriana vede nello sconvolgente annuncio della morte di Dio l'evento della caduta di determinati valori tradizionali – quelli che regolavano l'agire dell'uomo e davano la risposta al “perché?” della vita (Dio, Verità, Bene) – che però vengono ad essere sottilmente rimpiazzati da altri. Heidegger accusa Nietzsche di avere messo in piedi una metafisica dei valori che non ha più in Dio, bensì nell'uomo, il suo fondamento ontologico. Secondo questa tesi, Nietzsche avrebbe contribuito a compiere un significativo cambiamento d'asse: da Dio all'uomo, da un fondamento ultramondano ad uno mondano, dal soggetto soprasensibile al soggetto umano.

E. Giannetto, *Sguardi sul pensiero contemporaneo*, cit., pp. 188-194; G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, cit., pp. 81-93.

²⁶⁵ Secondo Heidegger, è possibile rilevare nel pensiero filosofico di Nietzsche una proposta metafisica suddivisibile in cinque “titoli capitali”: 1. volontà di potenza; 2. nichilismo; 3. eterno ritorno dell'eguale; 4. oltreuomo; 5. trasvalutazione di tutti i valori. In particolare, volontà di potenza ed eterno ritorno risultano per Heidegger intimamente interconnessi. La volontà di potenza è infatti specificamente volontà che si ripiega ininterrottamente su di sé in maniera autoreferenziale, che ritorna – si potrebbe dire – eternamente su di sé. Al centro dell'interpretazione heideggeriana c'è dunque l'idea secondo cui Nietzsche, durante tutto il suo intricato itinerario filosofico, si sia mosso nel solco tracciato dalla metafisica, riproponendo l'eguaglianza di “essere” e “presenza”. Secondo questo aspetto, la nozione di essere in Nietzsche non verrebbe fino in fondo esperita in relazione alla temporalità, bensì risulterebbe intrinsecamente legata alla dottrina dell'eterno ritorno dell'eguale e, pertanto, interpretata come ciò che ritorna, che permane eternamente e stabilmente. Così, la proposta nietzschiana è per Heidegger un'esposizione in cui l'essere ritorna, tutto sommato, ad essere tratteggiato, in modo tuttavia originale, secondo i tratti della fissità, della presenza e della staticità. Per questa ragione, Nietzsche diviene il punto estremo della storia della metafisica che fa della volontà il principio, il fondamento e la base del reale, l'essenza di ogni cosa. Si tratta di un'interpretazione duramente criticata, ad esempio, dall'ex allievo di Heidegger, Löwith, secondo il quale essa rappresenterebbe uno dei fallimenti più evidenti dell'ermeneutica heideggeriana, non veramente interessata alla comprensione dell'oggetto di studio, bensì viziata da taluni pregiudizi e precomprensioni che ne segnano in modo inequivocabile tutta l'analisi. Al riguardo cfr. K. Löwith, *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1960 (trad. it. di C. Cases - A. Mazzone, *Saggi su Heidegger*, Einaudi, Torino 1974, pp. 83-127).

²⁶⁶ M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 271.

L'uomo non deve più elargire e prestare o addirittura assoggettarsi a ciò che lui soltanto ha donato come a qualcosa di estraneo, come se fosse ciò di cui nella sua miseria ha bisogno; deve invece reclamare tutto per sé come proprio, ed è capace di ciò soltanto se, fin da principio, è consapevole di essere dinanzi all'ente nel suo insieme non come miserabile e schiavo, ma ergendosi e insediandosi fino all'incondizionato dominio. Ciò però significa che egli stesso è incondizionata volontà di potenza, che sa di essere il signore di questo dominio e, in tale consapevolezza, si decide a ogni atto di potenza, cioè al costante potenziamento della potenza²⁶⁷.

Da Socrate e Platone, passando per il cristianesimo e, più tardi, per l'età moderna, la speculazione circa la realtà delle cose è andata avanti tenendo fermamente in considerazione la disegualianza tra un mondo terreno, materiale, teatro del male e del peccato, e un mondo celeste, vero, perfetto, essenziale, che muove le volontà e la condotta umana, e che perciò è pensato come «per il momento inattuabile, ma promesso al saggio, al pio e al virtuoso (“al peccatore che fa penitenza”»²⁶⁸. L'urgenza nietzschiana è ora quella di smascherare e rovesciare gli idoli posti a fondamento della storia e della cultura occidentale, così da prendere consapevolezza del significato autentico che si cela dietro l'evento della morte di Dio, di un Dio che non è ovviamente il Dio della religione, del pietismo o della fede. La morte di Dio è invece per Nietzsche un sintomatico accadimento che designa la fine di un intero sistema, del suo fondamento e motore. *Gott ist tot!* è dunque l'affermazione mediante la quale il filosofo si schiera precisamente contro la razionalità metafisica che fa di Dio il principio di stabilizzazione e rassicurazione,

la rappresentazione-guida che sta per il 'soprasensibile' in generale e per le sue diverse interpretazioni, per gli 'ideali' e le 'norme', per i 'principi' e le 'regole', per i 'fini' e i 'valori' istaurati 'sopra' l'ente per dare all'ente nel suo insieme uno scopo, un ordine e – come in breve si dice – per 'dargli un senso'²⁶⁹.

²⁶⁷ Ivi, pp. 146-147.

²⁶⁸ F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli* (tit. or. *Götzen-Dämmerung*), in *Opere*, Vol. VI, tomo III, ed. it. a cura di G. Colli - M. Montinari, Adelphi, Milano 1986, p. 75.

Dal *Dizionario di filosofia* curato da Abbagnano si legge che la storia del pensiero europeo ha il suo atto originario nella «fondazione della dottrina dei due mondi a opera di Socrate e Platone, vale a dire la postulazione di un mondo ideale, trascendente, in sé, che in quanto mondo vero è sovraordinato al mondo sensibile, considerato invece come mondo apparente» (N. Abbagnano [a cura di], *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 2015, p. 757).

²⁶⁹ M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 29.

Nell'evento della morte di Dio, dunque, si annuncia e in pari tempo si dispiega il crollo di una visione del mondo, di una *Weltanschauung*, la fine della metafisica recepita quale «decadenza del dominio del soprasensibile e degli 'ideali' che ne scaturiscono»²⁷⁰. Questa fine-decadenza dà però inizio, secondo Heidegger, ad una nuova, significativa, interpretazione teoretica nella quale l'uomo si afferma come volontà di potenza, ovvero come l'essenza dell'essere che, in quanto tale, pone in atto valori quali condizioni della conservazione e dello sviluppo di sé. Pertanto, la speculazione di Nietzsche rimane per Heidegger imbrigliata nello schema interpretativo della metafisica perché descrive il soggetto umano come l'autorevole forza ontologica che fa del reale un oggetto, imponendo, determinando, rappresentando, calcolando, valutando²⁷¹. Il soggetto viene compreso nel suo aspetto più assoluto, acquisendo così il carattere fondamentale di tutto l'ente, manifestandosi come «la forma suprema della più pura volontà di potenza, cioè dell'unico valore»²⁷². Egli assume coscientemente su di sé il compito di una antropomorfizzazione di tutto ciò che è.

In definitiva, Heidegger coglie nel vasto disegno progettato da Nietzsche la manifestazione di un'interpretazione che getta luce sul punto di vista del soggetto, operando una “trasvalutazione di tutti i valori” (*Umwertung aller Werte*) per mezzo della quale prendere le distanze da ogni condotta che limiti la potenza del soggetto stesso. Pur essendo nelle sue intenzioni una proposta che va *al di là del bene e del male*, quella di Nietzsche rimane quindi per Heidegger un'esposizione profondamente metafisica che rinvia ad una sottile e irrefrenabile etica della soggettività, nella quale ogni interpretazione del mondo si presenta come «un porre

²⁷⁰ Ivi, p. 30.

²⁷¹ «Il pensare in valori rientra in quella realtà che è determinata come volontà di potenza. Il pensiero del valore è un componente necessario della metafisica della volontà di potenza. Ma in che cosa questa metafisica ha il suo fondamento storico essenziale? In altri termini: dove ha la sua origine “metafisica” il pensiero del valore? Se la metafisica è la verità sull'ente nel suo insieme e parla perciò dell'essere dell'ente, da quale interpretazione dell'ente nel suo insieme ha origine il pensare per valori? Rispondiamo: dalla determinazione dell'ente nel suo insieme mediante il carattere fondamentale della volontà di potenza» (ivi, pp. 110-111). Per una ricognizione della questione del “valore” nel pensiero di Heidegger – questione che si lega indissolubilmente all'interpretazione heideggeriana su Nietzsche – si veda esemplarmente l'ormai classico H. Mongis, *Heidegger et la critique de la notion de valeur. La destruction de la fondation métaphysique*, Nijhoff, La Haye 1976.

²⁷² M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 38.

valori e quindi un formare e configurare il mondo a immagine dell'uomo»²⁷³. L'uomo si distingue, come in nessuna metafisica precedente, per essere il solo valore fondamentale «in base al quale viene stimata qualsiasi cosa che deve avere valore o che non può pretendere di averne»²⁷⁴. Così, tutte le cose sono interpretate a partire dalla prospettiva dell'uomo, che, in quanto autorevole forza ontologica, pensa sé come a ciò che sta alla base di ogni determinazione e organizzazione dell'ente nel suo insieme. La filosofia antropomorfizzante di Nietzsche si configura inesorabilmente come il «conteggio di tutto ciò che è secondo il valore fondamentale della volontà di potenza»²⁷⁵. Di conseguenza, la realtà viene esperita, infine, come oggetto di stima nelle mani dell'imprescindibile ed unico legislatore umano.

2.1 Sull'«etica» nel pensiero di Heidegger. La fine della filosofia

In occasione della conferenza *Wozu Dichter?*, all'indomani della fine del secondo conflitto mondiale, Heidegger afferma quanto segue:

Non è la bomba atomica, di cui tanto si chiacchiera, a costituire in quanto specifico ordigno di morte ciò che è mortale. Ciò che da gran tempo minaccia l'uomo di morte – addirittura della morte della sua essenza – è l'incondizionatezza del puro volere, che persegue la propria affermazione su tutto. Ciò che minaccia l'uomo nella sua essenza è la convinzione, che nasce dalla volontà, per la quale attraverso il pacifico sprigionamento e la trasformazione, accumulazione e direzione delle energie naturali l'uomo potrebbe rendere sopportabile per tutti e in complesso felice la condizione umana. Ma la pace di questa prospettiva pacificatrice è solo l'agitazione ininterrotta della più sfrenata affermazione di sé, la quale si fonda ormai consapevolmente soltanto su di sé. Ciò che minaccia l'uomo nella sua essenza è l'idea che questa affermazione del produrre si lasci tentare senza pericolo [...] Ciò che minaccia l'uomo nella sua essenza è la convinzione che la produzione tecnica metterà il mondo in ordine²⁷⁶.

²⁷³ Ivi, p. 150.

²⁷⁴ Ivi, p. 147.

²⁷⁵ Ivi, p. 151.

²⁷⁶ M. Heidegger, *Perché i poeti?* (tit. or. *Wozu Dichter?*) in *Sentieri interrotti*, cit., pp. 271-272.

Nella critica heideggeriana, emerge l'insofferenza contro il pericolo di un mondo in cui le cose sono ridotte a oggetti e in cui i viventi, e tra i viventi gli uomini, vengono sfruttati e svuotati alla stregua di utensili, smarrendo la propria essenza e trasformandosi in risorse utilizzabili. Nello sviluppo della tecnica planetaria, Heidegger scorge il compimento e il culmine della metafisica come storia dell'oblio dell'essere, nella quale viene meno l'interrogazione radicale sul senso dell'essere. L'interesse del processo della tecnica ricade totalmente sul funzionamento degli enti e sulla loro utilizzabilità. Per tale ragione, ogni essente viene ridotto a puro fondo da impiegare per la prassi. La riflessione sulla tecnica permette a Heidegger di descrivere il punto culminante della parabola tracciata dalla vicenda storica della metafisica, la cui storia si è imposta nei secoli come progressiva narrazione della soggettività umana. Una narrazione che, per assurdo, viene messa in discussione dalla tecnica moderna quale illimitata ricerca della crescita e del potenziamento del *Gestell*. La soggettività umana, nonostante si percepisca ovunque padrona della terra, cede lo scettro del potere e si inchina dinanzi all'evoluzione della tecnica. Il soggetto diviene esso stesso prodotto tecnico, strumento del *Gestell*. La metafisica di Nietzsche si rivela dunque come l'apice della storia dell'oblio dell'essere che, attraverso l'istituzione di una filosofia dei valori, ha sviluppato una sapienza della soggettività esplicantesi nella "consumazione" (*Verbrauch*) dell'essente in vista della produzione tecnica. Questa consumazione è il segno tangibile dell'ultimo abbandono dell'essere. Qui l'uomo, nella misura in cui si pone come il soggetto di ogni "usura" (*Vernutzung*), pretende di assicurarsi il dominio sugli enti, illudendosi però di essere il soggetto dominante della tecnica. Egli è invece manipolato da un'altra, più sottile e influente, potenza: la tecnica. Il soggetto che consuma l'essente sta alle dipendenze dell'impianto dispositivo tecnico, il *Gestell*, il quale impone all'uomo le proprie assolute direttive. L'uomo della tecnica è ingabbiato entro un processo che ha il suo più alto valore nella crescita illimitata, nell'incondizionata possibilità di produrre tutto: «La consumazione dell'essente, come tale e nel suo svolgersi, è determinata dall'apparato (*Rüstung*) inteso in senso metafisico, mediante cui l'uomo si rende "signore" del mondo "elementare"»²⁷⁷. Il

²⁷⁷ M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 60.

processo della tecnica si impadronisce così persino dell'uomo che, influenzato dalle regole dell'ordinamento dell'apparato tecnico, diventa lui stesso oggetto, materia prima disponibile, sfruttabile, consumabile, valutabile. Più precisamente, egli si palesa come «“la più importante delle materie prime” perché rimane il soggetto di ogni usura, e ciò nel senso che getta incondizionatamente in questo processo la sua volontà e in tal modo diventa nello stesso tempo l'“oggetto” dell'abbandono dell'essere»²⁷⁸.

La riflessione heideggeriana mette in guardia dai pericoli dell'oggettivazione e dalla deriva di una concezione tecnica che riduce financo le persone ad oggetti disponibili, sfruttabili, a risorse umane funzionali alla produzione. È questa in fondo l'inautenticità teorizzata fin dai tempi di *Sein und Zeit*. La voce *Uneigentlichkeit*, secondo questa esclusiva prospettiva, esprime letteralmente l'uscita dell'uomo dallo stadio che più gli è proprio, indicando di traverso lo sradicarsi e reificarsi nell'ambito in cui domina la dimenticanza dell'essere, quello della tecnica e della macchinazione.

Nel suo punto apicale, la metafisica provoca la paradossale uscita di scena del soggetto umano, strutturalmente inquadrato entro il meccanismo dell'apparato tecnico «a sua volta determinato dal vuoto dell'abbandono dell'essere»²⁷⁹. L'azione della tecnica consiste nel cercare di riempire questo vuoto attraverso la continua organizzazione e consumazione dell'essente. Ne consegue che questo vuoto non potrà mai venir riempito veramente dalla pienezza dell'essente. Per l'apparato della tecnica, infatti, il proposito fondamentale è quello di produrre ininterrottamente surrogati e consumare le materie prime. Ciò significa che ad alimentare la macchinosa apparecchiatura tecnica è un lavoro incessante di pianificazione e organizzazione dell'essente che non si arresta mai, ma che anzi evolve e viene sempre richiesto. Così, dal momento che la tecnica è sottilmente legata al vuoto dell'essere, essa si manifesta da sé come «l'organizzazione della penuria (*des Mangels*)»²⁸⁰.

²⁷⁸ *Ibidem*.

²⁷⁹ *Ibidem*.

²⁸⁰ *Ivi*, p. 62.

Nell'incondizionata ricerca di materie del reale da consumare e pianificare, cioè da scandagliare e organizzare affinché possano essere utilizzate secondo certi scopi, il processo della tecnica aumenta a dismisura il proprio potere, irrobustendo la propria volontà di potenza. Di conseguenza, l'impianto dispositivo tecnico assume il tratto emblematico della "volontà di volontà" (*Wille zum Wille*), una volontà assoluta che, nel più completo abbandono dell'essere, si mantiene in moto in quanto *soggetto* assoluto e illimitato che ha il dominio totale sull'essente: «Dovunque vi è troppo poco di essente – e dappertutto, in modo sempre crescente, tutto è troppo poco per la volontà di volontà che cresce sempre di più»²⁸¹. La volontà di volontà pone come condizioni del proprio sviluppo l'organizzazione dell'essente attraverso l'assicurazione di fondi. In altre parole, essa ottiene il predominio sul reale assicurando di volta in volta l'essente, ponendolo davanti a sé, fissandolo per sé. Parimenti, la volontà si impone come l'incondizionata e autosufficiente assicurazione di se stessa che gode del supremo potere di istanza del reale, grazie al quale essa si fa espressione, principio e fine di tutto l'ambito dell'essente: «Ciò che è conforme al suo volere è esatto e in ordine, poiché la volontà di volontà rimane essa stessa l'unico ordine»²⁸².

Analizzando in profondità i ritmi e le regolarità che scandiscono il movimento della società contemporanea, Heidegger individua il compiersi del destino della filosofia occidentale nella volontà di potenza nietzschiana e nella volontà di volontà del dominio planetario della tecnica. Tutto ciò ha un risvolto pericoloso perché tocca ancor di più e altera l'immagine che l'uomo ha del proprio mondo. Difatti, una volta compiuto l'assoggettamento e l'intrinseca dipendenza dell'uomo nei confronti dell'apparato tecnico, il mondo va trasformandosi segnatamente in un "non-mondo": «Nell'epoca dell'esclusivo potere della potenza, cioè dell'incondizionato premere dell'essente verso la consumazione dell'usura, il mondo è divenuto non-mondo, nella misura in cui l'essere è bensì presente (*west*), ma senza un proprio vigere (*Walten*)»²⁸³.

²⁸¹ Ivi, pp. 62-63.

²⁸² Ivi, p. 57.

²⁸³ Ivi, p. 60.

Nel “non-mondo” si afferma la radice del nichilismo, cifra della contemporaneità, la cui essenza risiede proprio nell’abbandono dell’essere²⁸⁴. Da questo punto di vista, il nichilismo si palesa come il fenomeno che ha attraversato l’intera storia della metafisica, venendo pienamente alla comparsa nella metafisica della volontà di potenza di Nietzsche. Per Heidegger, dunque, è di fondamentale importanza comprendere che il nichilismo non è solo, come puntualmente fa notare Volpi, «una spettrale ma contingente ombra che accompagna la storia europea tra Ottocento e Novecento, e che la grande letteratura – specie con Turgenev e Dostoevsky – ha tentato di catturare»²⁸⁵. Nichilismo non è un avvenimento storico (*Begebenheit*) qualunque, affine a molti altri, «che possa essere registrato in termini storiografici»²⁸⁶. Esso è invece un processo che coinvolge l’intera storia della metafisica occidentale quale storia dello svuotamento dell’essere. Siffatto fenomeno dirompente si esplica massimamente nel mondo della tecnica perché è qui che, completamente svuotato del suo pieno significato, «l’essere si lascia andare nel fare e nel macchinare»²⁸⁷. Il paradigma del nichilismo trova la sua più chiara espressione nel calcolo e nella consumazione dell’essente.

Metafisica, tecnica, nichilismo sono pertanto termini estremi che rimandano simultaneamente al medesimo evento della *Seinsvergessenheit*, a partire dal quale, lentamente ma inarrestabilmente, prende consistenza un genere di pensiero, esso stesso nichilistico, in cui dell’essere non ne è più nulla. Il nichilismo si destina come il processo secondo cui tutto ciò che esiste realmente è il risultato dell’incisiva attività della volontà di potenza, a sua volta determinata da una apparente

²⁸⁴ Il problema del nichilismo viene affrontato da Heidegger in modo approfondito soprattutto nei corsi di lezione dedicati all’“enigma Nietzsche”. È infatti a partire dal serrato confronto con il pensiero nietzschiano che Heidegger comincia a sviluppare una profonda riflessione filosofica inerente la questione del nichilismo, fornendone un’originale interpretazione. Nel *Nietzsche*, egli espone una vera e propria storia della metafisica occidentale in cui il problema del nichilismo viene concepito, a partire dalla sentenza nietzschiana della morte di Dio, come una delle categorie privilegiate per interpretare il destino dell’Occidente. Richiamandosi ad alcune note scritte da Nietzsche, Heidegger parla di “nichilismo europeo” conferendovi un significato storico, esteso, adoperando il termine “europeo” come sinonimo di “occidentale” nel senso della storia della metafisica occidentale (cfr. M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 29). Sulla questione si veda F. Volpi, *Il nichilismo*, cit., pp. 83-107. Per uno studio interessato a cogliere in modo approfondito l’esame critico condotto da Heidegger sulla specifica idea nietzschiana di nichilismo cfr. L.P. Hemming - K. Amiridis - B. Costea (ed.), *The Movement of Nihilism. Heidegger’s Thinking After Nietzsche*, Continuum, London 2011.

²⁸⁵ F. Volpi, *Nota introduttiva*, in *Il nichilismo europeo*, cit., p. 20.

²⁸⁶ M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 30.

²⁸⁷ M. Heidegger, *Oltrepasamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 59.

autosufficienza. Essa basta a se stessa, non ha bisogno di altro, pone compiti ed avanza pretese senza dare conto a null'altro che alla sua volontà medesima. In questo modo, nell'apparente autosufficienza della volontà di potenza, viene meno il dialogo con l'essere, cade lo spazio dell'essere: si schiude l'orizzonte del "non-mondo", della prospettiva del "non", della negazione, dell'abbandono dell'essere.

Nel tempo del nichilismo non è più possibile pensare il mondo come il soggiorno in cui si inverte il colloquio tra uomo ed essere. Il mondo diviene piuttosto il campo in cui, rimosso del tutto l'essere, l'uomo mette in atto l'usura e la consumazione dell'essente per scopi meramente produttivi, seguendo implicitamente le incondizionate regole configurative del dispositivo della tecnica. La poderosa circolarità tra consumazione e organizzazione, tra ente consumato ed ente organizzato, si configura come l'unico processo pratico che descrive, nella sua vastità, la storia del "non-mondo" come storia contrassegnata dall'infinita produzione tecnica e dall'efficacia (*Wirkung*), in cui qualunque essente viene valutato come *das Wirkliche*, vale a dire come ciò che ha un valore d'uso elevato, la cui realtà è data dall'essere funzionale alla produzione tecnica. Il "non-mondo" è allora interpretabile come il *regnum* esteso dell'oggettivo calcolo usurante e della infinita produzione tecnica nel quale l'essere non solo è obliato, ma è innanzitutto abbandonato.

Per Heidegger non si può affatto superare il nichilismo e, di conseguenza, oltrepassare (*überwinden*) la condizione egemonica della metafisica nella sua più compiuta forma tecnica, se prima non se ne comprende l'essenza: «Invece di volere oltrepassare il nichilismo, dobbiamo prima raccoglierci nella sua essenza (*Wesen*)»²⁸⁸. Solo un'interrogazione iniziale circa l'essenza del fenomeno può sviluppare un'appropriata meditazione attraverso la quale rapportarsi seriamente al fenomeno stesso, nella sua originarietà, per coglierlo e, successivamente, superarlo: «Far capire questo: di più il pensiero non pretende»²⁸⁹. L'interrogazione trascina verso un modo più autentico di concepire la natura del nichilismo come l'evento non accidentale appartenente alla storia dell'essere, e per questo non esclusivamente in potere dell'uomo²⁹⁰. È questa una tesi che consente di prospettare

²⁸⁸ E. Jünger - M. Heidegger, *Oltre la linea*, cit., p. 62.

²⁸⁹ M. Heidegger, *Ormai solo un dio ci può salvare*, cit., p. 150.

²⁹⁰ Sulla questione cfr. M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, cit., pp. 102 ss.

una visione penetrante del problema, mettendolo a fuoco, ripensandolo nella pienezza del suo significato originario. Si tratta di un ripensamento essenziale che non è affidato alla filosofia e che, anzi, travalica un qualunque discorso di tipo filosofico. Con ciò Heidegger si fa portavoce di un paradossale annuncio tanto provocatorio, quanto inequivocabile: «la filosofia è alla fine»²⁹¹. La filosofia, cioè quel complicato sistema teoretico e pratico identificabile con il termine di metafisica, è alla fine *a condizione che* venga rimpiazzata da un pensiero non concettuale chiamato, anzitutto, a farsi carico del nichilismo nella sua massima problematicità. Questo «non significa prendere le parti del nichilismo né salutarlo come il “gaio sapere”, come la disincantata lucidità che si compiace di avere riconosciuto il “mondo vero”, il senso e la verità del divenire sono illusioni prospettiche»²⁹². Significa piuttosto soggiornare *sulla linea* del nichilismo per sperimentarne la potenza e tutte le sue possibilità, fino a cogitarne il suo esaurimento e, con esso, l'oltrepassamento²⁹³. Così,

se mai un punto d'appoggio è possibile, esso sta in quell'eroismo del pensiero capace di pazientare, in attesa dell'«altro inizio», nella sola disposizione in grado di corrispondere al destino epocale del nichilismo e della tecnica, cioè dell'epoca degli dèi fuggiti e del dio nuovo di là da venire: la *Gelassenheit*, l'atteggiamento pacato dell'«abbandono»²⁹⁴.

Compito del pensiero non concettuale è in fondo quello di svuotare e liberare l'essere da un profluvio di nozioni e determinazioni che hanno contribuito a mascherarlo. Togliere la maschera all'essere, e così abbandonarsi alla genuinità del

²⁹¹ M. Heidegger, *Ormai solo un dio ci può salvare*, cit., p. 150. In più circostanze Heidegger proclama di volere “correggere” e “capovolgere” la filosofia. Già nel 1923, questa intenzione è evidente in una lettera indirizzata a Jaspers dopo la chiamata a Marburgo (cfr. R. Safranski, *Heidegger e il suo tempo*, cit., p. 159). Nel corso del suo pensiero, Heidegger si è impegnato gradualmente a sviluppare la propria tesi sulla fine della filosofia e sull'urgenza di preparare un nuovo terreno per il pensiero autentico, non più strettamente filosofico (questo vale sia per l'Heidegger giovane sia per quello maturo). Sulla questione cfr. P. Palumbo, *Cura della finitezza e inibizione della teoria nella filosofia del novecento*, cit., pp. 105 ss; si veda altresì P. De Vitiis, *Heidegger e la fine della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1974.

²⁹² F. Volpi, *Il nichilismo*, cit., p. 119.

²⁹³ Per maggiori approfondimenti e chiarimenti si veda F. Volpi, *Il nichilismo*, cit., pp. 108-120. Sulla questione cfr. R. Gilliland, *The Destiny of Technology: Modern Science and Human Freedom in the Later Heidegger*, in “Heidegger Studies”, Vol. 18, 2002, pp. 115-128.

²⁹⁴ F. Volpi, *Il nichilismo*, cit., p. 120.

suo sguardo, è l'azione prioritaria di un pensare che non è più filosofia, che è oltre la filosofia. Tutto ciò significa questionare l'essere secondo una nuova prospettiva, scioglierlo dai legacci metafisici per rilasciarlo nel suo profondo mistero. Il tramonto della filosofia schiude la via a quel nuovo principio in cui il pensare e il poetare prendono sul serio «il potere con la loro forza non violenta»²⁹⁵. In questo nuovo principio sgorga mirabilmente la voce silenziosa della poesia come *Dichtung*: «L'arte, in quanto è la messa in opera della verità, è dettatura [cioè "essenza della poesia", *Dichtung*]]»²⁹⁶. Heidegger pensa alla *Dichtung* come a ciò che è in grado di "preparare" (*vorbereiten*) un "rovesciamento" (*Umkehr*), una via di salvezza che dispone l'uomo verso una nuova apertura storica, valicando gli schemi metafisici allo scopo di salvare l'essere in quanto radice sacra di ogni significato. È la *Dichtung* che *si prende cura* della domanda originaria sul senso dell'essere, portando poco a poco la domanda alla sua problematicità; è la *Dichtung* la via d'uscita dalla forma dell'inautenticità, l'alternativa più essenziale alla dimensione inautentica dell'oggettualità e dell'utilizzabilità che concede all'uomo di riscoprire e rammemorare la propria essenza.

"Quando scriverà un'etica?" è la domanda che un giovane amico pone a Heidegger poco dopo la pubblicazione di *Sein und Zeit*²⁹⁷. Anche se mai partorirà una specifica opera di etica, il pensatore di Messkirch resterà in ogni modo legato a quella domanda rammentata nel *Brief*. D'altronde, non è scorretto dichiarare che tutto il suo *Denkweg* ruota attorno all'indagine circa l'agire umano. Nella sua articolata meditazione sulla storia della filosofia occidentale, Heidegger si confronta dopotutto con lo spinosissimo problema di dare significato alla vita dell'uomo. L'analisi sul malessere della contemporaneità spinge poi al naturale bisogno di manifestare una riflessione etica che coinvolge integralmente l'uomo della tecnica: «Il desiderio di un'etica si fa tanto più urgente quanto più il disorientamento manifesto dell'uomo, non meno di quello nascosto, aumenta a dismisura»²⁹⁸. Si tratta di una riflessione che vuole finalmente penetrare nel cuore

²⁹⁵ M. Heidegger, *Ormai solo un dio ci può salvare*, cit., p. 147.

²⁹⁶ M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., p. 125 (parentesi mia).

²⁹⁷ Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 88.

²⁹⁸ *Ibidem*.

del problema allo scopo di comprendere come procedere nel tempo dello sradicamento già compiuto (e come interpretare questo sradicamento).

Heidegger traccia il suo itinerario filosofico nell'orizzonte illuminato della riflessione etica. Un'etica non più dogmatica, cioè non più concepita come «una cosa di scuola e una pratica scolastica»²⁹⁹, ma in grado, attraverso il ripensamento della domanda della verità dell'essere, di interpretare il mondo come il “soggiorno” (*Aufenthalt*) in cui vive l'uomo nella relazione originaria con l'essere³⁰⁰. Un'etica, quella heideggeriana, che, nella più radicale critica alla tradizione morale e alla metafisica dei valori, si configura come “etica (ἦθος) del soggiornare” in cui rimangono cruciali le questioni della misura e dell'abitare³⁰¹. Non si tratta allora di realizzare una speculazione morale fondata su un discorso valoriale, dal momento che le nozioni di valore e valutazione sono da Heidegger percepite come una forma di soggettivazione che non lascia mai essere autenticamente l'ente, «ma lo fa valere solo come oggetto del proprio fare»³⁰². Alla base di ciò che si chiama valore, c'è dunque per il filosofo una scrupolosa operazione calcolante compiuta dall'uomo, il quale piega su di sé l'oggetto che ha davanti, fornendo ad esso la propria stima,

²⁹⁹ Ivi, p. 89

³⁰⁰ A questo riguardo, nel *Brief* Heidegger cita il frammento 119 di Eraclito, arrestandosi sulla dizione ἦθος che egli interpreta alla stregua della parola tedesca *Aufenthalt* in quanto “soggiorno”, luogo dell'abitare, regione aperta dove abita l'uomo. Dopo un percorso articolato, con l'obiettivo di pensare in modo autentico e non comune le voci pensate da Eraclito, Heidegger traduce nel modo seguente il detto ἦθος ἀνθρώπων δαίμων: “Il soggiorno (solito) è per l'uomo l'ambito aperto per il presentarsi del dio (dell'in-solito)”. Su questo punto cfr. ivi, pp. 90-93.

³⁰¹ Come fa notare Resta, «per Heidegger non è in questione l'*ethnos*, ma l'*ethos*, nel senso di quel soggiornare che è apertura all'evento dell'essere» (C. Resta, *Il luogo e le vie. Geografie del pensiero in Martin Heidegger*, cit., p. 22). A proposito della possibilità di ripensare il pensiero dell'essere heideggeriano alla luce di una riconsiderazione della problematica della tecnica e del nichilismo in chiave etica, scrive Ruggenini: «Il mistero della relazione tra l'essere e l'esistenza, l'enigma dell'essere al mondo dell'uomo, non estingue la responsabilità, ne fa al contrario *la misura etica della finitezza*. Essere finiti vuol dire avere da rispondere di sé e degli altri, così come del mondo in cui ciascuno si trova da sempre con altri» (M. Ruggenini, *L'essenza della tecnica e il nichilismo*, in F. Volpi [a cura di], *Guida a Heidegger*, cit., p. 262).

Per uno studio interessato ad affrontare la questione della presenza di un'etica nell'opera heideggeriana si veda F. Mazzocchio, *Il pensiero dell'essere come «etica originaria» in Martin Heidegger*, in “Dialegesthai”, anno 7, 2005, <<https://mondodomani.org/dialegesthai/fmaz01.htm#par3>>, ultimo accesso il 4 marzo 2019. Sulla questione si vedano altresì P. Di Giovanni (a cura di), *Heidegger e la filosofia pratica*, Palumbo, Palermo 1994; J. Hodge, *Heidegger and Ethics*, Routledge, London 1995; F. Volpi, *L'etica rimossa di M. Heidegger*, in “Micromega”, N. 2, 1996, pp. 139-163; C. Resta, *La terra del Mattino. Ethos, Logos e Physis nel pensiero di Martin Heidegger*, Franco Angeli, Milano 1998; A. Ardovino (a cura di), *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica*, Guerini, Milano 2003; D. Webb, *Heidegger, Ethics and the Practice of Ontology*, Continuum, London 2009.

³⁰² M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 83.

attribuendogli giustappunto un proprio “valore”. Per tale ragione, Heidegger afferma che «il pensare per valori, qui e altrove, è la più grande bestemmia che si possa pensare contro l’essere»³⁰³. Egli sferra così il suo colpo all’impianto dell’etica tradizionale e al platonismo di Nietzsche, nel tentativo di liberare l’uomo dal complesso di preconcetti e pregiudizi che hanno inesorabilmente influenzato il suo modo di pensare e agire nel mondo:

Si tratta piuttosto di capire finalmente che proprio quando si caratterizza qualcosa come «valore», ciò che è così valutato viene privato della sua dignità. Ciò significa che con la stima di qualcosa come valore, ciò che così è valutato viene ammesso solo come oggetto della stima umana³⁰⁴.

Ribaltando la domanda pratica “che fare?” nell’interrogativo opposto “cosa non fare?”, “che cosa lasciare essere?”, l’etica del soggiornare restituisce dignità agli enti e all’essere, e così pungola affinché si affermi la rinuncia all’ostentata pretesa metafisica di farne oggetto di analisi e determinazione, lasciandoli piuttosto essere nello splendore della loro pienezza. Perciò, alla luce di quanto finora scritto, ritengo che Heidegger, nell’affrontare il problema della planetaria colonizzazione tecnologica, prospetti, sebbene non palesemente o, meglio, sistematicamente, un’etica della rinuncia e dell’accoglienza nella quale essere e cose vengono accolti e salvaguardati nei significati essenziali indicati nel corso delle precedenti pagine di questa ricerca. La riflessione etica heideggeriana contribuisce a smantellare il vecchio modo di fare filosofia e, nelle sue più vivide intenzioni, aspira a portare a compimento il riferimento alla responsabilità del pensiero, richiamandosi alla necessità di ripensare radicalmente l’essenza dall’abitare e tutto ciò che questo comporta, urgenza che si palesa apertamente, specie nella tanto poco rassicurante era atomica:

È tempo di disabituarsi a sopravvalutare la filosofia e quindi a chiederle troppo. Nell’attuale situazione di necessità del mondo è necessaria meno filosofia ma più attenzione al pensiero, meno letteratura ma più cura della lettera delle parole. Il

³⁰³ *Ibidem.*

³⁰⁴ *Ivi*, p. 82.

pensiero a venire non è più filosofia perché pensa in modo più originario della metafisica, termine che indica la stessa identica cosa³⁰⁵.

2.2 Etica del soggiornare ed estetica della sacralità

La proposta di Heidegger appare effettivamente legata alla poesia di Hölderlin. O per meglio dire, Hölderlin diventa essenziale nella matura riflessione heideggeriana perché gli permette di riscoprire e rievocare questioni paradigmatiche per lui cruciali: il significato radicale della rammemorazione, il nulla come cifra dell'essere, l'attesa come condizione antropologica più autentica. Tutto questo porta allo sviluppo di quella che si potrebbe chiamare "estetica della sacralità" o della *Dichtung*³⁰⁶, una modalità di pensiero in grado di sottrarsi all'impianto della metafisica e di fornire, attraverso l'indicazione dei poeti, un naturale focolare ed un santuario all'essere; è un'estetica che si apre all'autenticità e che riconosce *das Heilige* nella natura. La nozione di sacro assume quindi una rilevanza cruciale per una migliore e profonda comprensione tanto della *Erläuterung* di Heidegger riguardo la poesia del poeta, quanto dello stesso pensiero estetico heideggeriano. Quello che emerge in entrambi i casi è l'idea di sacro come ciò che è contemplato in tutto (tiene in sé ogni cosa) e che, per questo, si manifesta in quanto "originario", «l'origine di ogni cosa»³⁰⁷. Questa origine è pensabile in Heidegger come la *Lichtung* nel senso del «puro diradante-illuminante»³⁰⁸ che apre

³⁰⁵ Ivi, p. 103.

³⁰⁶ La critica sviluppata da Heidegger nei confronti dell'estetica tradizionale emerge in particolare nelle pagine del *Nietzsche*, dove l'estetica in quanto *àisthesis* prima e *aisthetikè epistème* dopo viene ricompresa come una sorta di metafisica della soggettività o dell'"esperienza vissuta" (*Erlebnis*), che risulta ovvero esclusivamente legata allo stato sentimentale dell'uomo (per questo aspetto, si prenda in considerazione il corso del semestre invernale 1936-37 confluito nello scritto *Nietzsche* con il titolo *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*: M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., pp. 21-215). Consapevole di ciò, intendo qui riproporre il termine "estetica" per indicare un'indagine che, come si è visto, riguarda nello specifico lo spazio dell'arte, attraverso il quale gli enti si danno nella pienezza del loro essere. La questione estetica heideggeriana risente, dunque, del confronto con la riflessione sull'arte nel suo rapporto originario con l'ontologia. Solo in questo senso è possibile, a mio parere, parlare di una posizione estetica nel pensiero di Heidegger. Si tratta, in altre parole, di una posizione che si fonda essenzialmente sullo stretto nesso tra arte e verità e, giacché "verità" ha in Heidegger un significato non solo gnoseologico, bensì ontologico, tra arte ed essere.

³⁰⁷ M. Heidegger, «Arrivo a casa. Ai miei familiari» (tit. or. «Heimkunft. An die Verwandten»), in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 22.

³⁰⁸ *Ibidem*.

e disvela nuove condizioni di possibilità: «Essa è ad un tempo la chiarezza (*claritas*) nel cui chiarore riposa tutto ciò che è chiaro, l'altezza (*serenitas*) nel cui rigore sta l'alto, e la gaiezza (*hilaritas*) nel cui gioco vibra tutto ciò che è liberato»³⁰⁹.

È un'origine in cui l'uomo, in quanto mortale, è raccolto e dimora lungo l'intero corso della sua vita. Egli sta in essa nella modalità della e-sistenza, dove «l'uomo ha trovato ciò in cui abita la sua essenza. Solo a partire da questo abitare egli ha il linguaggio come la dimora che conserva alla sua essenza il carattere estatico»³¹⁰. L'esistenza dell'uomo trova la sua provenienza essenziale ed originaria nella *Lichtung*, che diviene in tal modo la condizione di possibilità dell'e-sistere stesso. Tale essenza è, però, conservata nella casa del linguaggio, che ne preserva l'originaria provenienza. Nel linguaggio, pertanto, è custodita l'originaria essenza dell'e-sistere umano in quanto *Lichtung*, “il puro diradante-illuminante”. E senza dubbio sono i poeti che, più di tutti, hanno il compito di tale custodia. Essi «stanno sotto benigna temperie»³¹¹ e, nell'ascolto, corrispondono al richiamo della sacra natura, mostrandola apertamente e preservandola nel verso, attraverso le parole: «Per questo nello stesso inno *Alla sorgente del Danubio* Hölderlin parla delle “armi delle parole” (*Waffen des Worts*) come dei “sacrari” (*Heiligtümer*) che salvaguardano il sacro»³¹². Si tratta di una parola, quella dei poeti, che mai ha i tratti di qualcosa di già dato o determinato: «non è cosa, nulla di essente»³¹³, non “è”, ma “dà” (*gibt*) essere. Sulla base di questa osservazione è possibile, a partire dalla riflessione heideggeriana, comprendere l'evento della parola poetica soltanto nel momento in cui si fa ricorso alla particolare locuzione tedesca *es gibt*³¹⁴, grazie alla

³⁰⁹ *Ibidem*.

³¹⁰ M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 46.

³¹¹ M. Heidegger, «Come quando al dì di festa...», in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 69. “Sotto benigna temperie” (*unter günstiger Witterung*) è una frase che Heidegger riprende dall'inno *Wie wenn am Feiertage* per descrivere l'appartenenza alla natura dei poeti:

«così stanno, sotto benigna temperie, quelli che / nessun maestro solo, ma prodigiosa / onnipresente educa in lieve abbraccio / la potente, la divinamente bella, la natura» (corsivo mio);

«So stehn sie unter günstiger Witterung, / Sie die kein Meister allein, die wunderbar / Allgegenwärtig erziehet in leichtem Umfangen / Die mächtige, die göttlichschöne Natur» (i passi, nelle rispettive versioni italiane e tedesche, sono contenuti in M. Heidegger, «Come quando al dì di festa...», in *La poesia di Hölderlin*, cit., pp. 59-60).

³¹² *Ivi*, p. 72.

³¹³ M. Heidegger, *L'essenza del linguaggio*, in *In cammino verso il Linguaggio*, cit., p. 152.

³¹⁴ «La parola “*es gibt*” si trova (in tedesco) usata in molteplici modi: si dice, per esempio, “*es gibt an der sonnigen Halde Erdbeeren*” (ci sono fragole sul pendio soleggiato); *il y a*: là “si hanno” fragole; le possiamo trovare come qualcosa che c'è. Nella nostra riflessione “*es gibt*” è usato diversamente: non “*es gibt das Wort*” (si dà la parola), ma “*es, das Wort, gibt*” (essa, la parola,

quale viene rischiarata l'essenza stessa della parola: «Della parola, pensando con rigore, non dovremmo mai dire: *es ist*, ma *es gibt*: ciò non nel senso di quando si dice “*es*” *gibt Worte*, ma nel senso che: la parola stessa dà»³¹⁵. In questo senso, la parola apre un innesco ontologico che dà origine ad un nuovo orizzonte di senso. Essa si configura quale *Gebende*³¹⁶ che «conferisce la presenza, cioè l'essere, nel quale qualcosa si manifesta come essente»³¹⁷.

Emerge evidentemente nel pensiero estetico di Heidegger un'idea particolare di poeta, il quale, mosso dal suo spirito creativo, è raffigurato come la fondamentale figura umana che, più di ogni altra, si rivolge «al mistero della vicinanza che tiene in serbo»³¹⁸, sacrificandosi all'ascolto del sacro, dando origine alla propria “opera di parola” (*das Wort-Werk*). Ne consegue che la parola è essa stessa consacrazione e sacrificio in quanto *farsi del sacro*, il luogo in cui il sacro continuamente si manifesta e viene custodito. Il sacrificio poetico irrompe perché il sacro venga nominato e si faccia parola, rivelando in tal guisa l'essenza di quanto è nominato: «Ma siccome viene nominato, anzi esige esso stesso di venire nominato, il destarsi “della natura” accede al clangore della parola poetante»³¹⁹. Così, la parola poetica esprime movimento e tensione. Essa si fa «evento del sacro»³²⁰, la via infinita in cui uomo ed essere tentano e ritentano il loro inesauribile colloquio³²¹. Questa parola, in definitiva, viene dunque pensata come lo scrigno all'interno del quale è custodito e rinominato, in tutto il suo mistero, il sacro, e dove esso massimamente riluce, si dà, appare.

dà)...Così dilegua completamente lo spettro dell'“*es*”, davanti al quale molti, e a ragione, provano sconforto; ma ciò che è degno di essere pensato resta; si fa anzi evidente» (ivi, p. 153).

Per cogliere la natura della parola poetica e il suo carattere evenemenziale, Heidegger recupera, tra le altre, la poesia *Das Wort* di Stefan George apparsa dapprima nei «Blätter für die Kunst» del 1919, e in seguito raccolta nel volume di poesie pubblicato nel 1928 intitolato *Das neue Reich*. Cfr. M. Heidegger, *La parola*, in *In cammino verso il Linguaggio*, cit., pp. 173 ss.

³¹⁵ M. Heidegger, *L'essenza del linguaggio*, in *In cammino verso il Linguaggio*, cit., p. 153.

³¹⁶ *Das Gebende*, traducibile in italiano con “la datrice”, è uno degli appellativi fondamentali con i quali Heidegger denomina la parola poetica. Per questo aspetto si veda M. Heidegger, *L'essenza del linguaggio*, in *In cammino verso il Linguaggio*, cit., pp. 153 ss.

³¹⁷ M. Heidegger, *La parola*, in *In cammino verso il Linguaggio*, cit., p. 179.

³¹⁸ M. Heidegger, «Arrivo a casa. Ai miei familiari», in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 35.

³¹⁹ M. Heidegger, «Come quando al dì di festa...», in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 69.

³²⁰ Ivi, p. 92.

³²¹ In questo senso, la parola poetica per Heidegger non può mai venire pensata come qualcosa di “presente”, se con ciò si intende qualcosa di statico e ben definito. Essa, viceversa, è “evento”, *si dà* quale espressione attiva di una tensione e di un dialogo costante tra essere e uomo.

Nel *Brief*, Heidegger introduce la nozione di *heilig* ponendola in relazione alla verità dell'essere nel senso della ἀλήθεια. Sacro ed essere, nella loro inscindibilità e relazionalità, risultano espressamente voci diverse di una medesima narrazione da ascoltare: «Solo partendo dalla verità dell'essere si può pensare l'essenza del sacro»³²². Questa narrazione permette di comprendere meglio la condizione esistenziale del poeta e il suo compito, che consiste nel dare voce alla verità dell'essere come a ciò che è da pensare (*das zu Denkende*) affinché si possa «costruire la casa dell'essere»³²³. Nella sua parola, il poeta domanda della ἀλήθεια, rammemorandola ogni volta in modo protettivo, lasciando che essa si manifesti nella sua integrità. Riportare in auge la domanda sulla verità dell'essere vuole dire parallelamente tenere aperta la dimensione del sacro come dimensione nella quale essere e uomo, nella loro differenza ontologica, si ricomprendono:

la dimensione del sacro [...] rimane chiusa persino come dimensione, se l'apertura dell'essere non è diradata e, nella sua radura, non è vicina all'uomo. Può darsi che la caratteristica di quest'età del mondo consista nella chiusura alla dimensione di ciò che è integro (*das Heile*). Forse questa è l'unica sventura (*Unheil*)³²⁴.

Al fine di cogliere concretamente quanto scritto fino a questo momento, è bene riprendere confidenza con il commento di Heidegger alla poesia hölderliniana *Wie wenn am Feiertage*. Nello sviluppo della sua elaborazione interpretativa, il filosofo concentra le proprie attenzioni sulla dimensione della salvezza che si annuncia nell'espressione *das Heilige*. Si tratta di una dimensione nella quale i poeti sono massimamente convocati. Sicché le loro creazioni altro non sono che il frutto di azioni ed eventi che consistono nel salvare e nel mantenere in salvo. Questa tesi può essere così chiaramente esplicitata: se da un lato è vero che *das Heilige heilt*, cioè “il sacro *salva*” in quanto lascia essere gli enti nell'apertura, dall'altro è vero anche, allo stesso modo, che il poeta *heilt* (*das Heilige*) mediante il canto poetico, accogliendo la manifestazione dell'essere che di volta in volta si manifesta in

³²² M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 85.

³²³ Ivi, p. 95.

³²⁴ Ivi, p. 86.

diverse modalità di presenza, senza per forza di cose rappresentarlo o percepirlo sperimentalmente come oggetto.

L'opera poetica di Hölderlin permette a Heidegger di articolare una meticolosa riflessione consistente nella rielaborazione della funzione del poeta e della sua capacità di nominare il sacro. Riflettendo sui versi hölderliniani, egli mette in evidenza l'insufficienza del poeta ad indicare da solo il sacro: «Deve essere dunque qualcuno più alto, più vicino al sacro e tuttavia pur sempre sotto di lui, cioè un dio, a gettare nell'anima del poeta la scintilla che accende»³²⁵. Così, la questione circa il sacro non può prescindere da un'ulteriore e articolata riflessione che tenga veramente in considerazione il rapporto tra gli dèi e gli uomini. Il loro è un rapporto di coappartenenza. La poesia di Hölderlin celebra questa coappartenenza cantando il bisogno reciproco degli uni verso gli altri. Entrambi appartengono dunque non a se stessi, ma a quello che viene prima e sta sopra loro, e cioè il sacro, ciò che è iniziale e che tutto regge col suo leggero "abbraccio" (*Umfängnis*). Ne viene fuori una significativa immagine di sacro che, in un certo senso, risulta così affidato alla mediazione degli dèi e degli uomini. Secondo questa considerazione, la parola poetica, colpita nel suo sorgere dal destarsi del sacro, è tale in quanto lascia apparire apertamente la coappartenenza di dio e uomo. La parola, più sottilmente, «rende testimonianza del fondamento della loro coappartenenza, testimonia il sacro»³²⁶.

Nei versi di Hölderlin, Heidegger riscopre la mansione ontologica del poeta, il quale, nell'intimità del suo canto, mantiene il mistero di un'origine sacra che sta a fondamento del rapporto tra il dio e l'uomo. È in questa prospettiva che possiamo intendere la proposizione heideggeriana secondo cui il parlare umano «non ha il proprio fondamento in se stesso»³²⁷. La parola è infatti ciò che si schiude a partire dalla rivelazione del sacro. Quel che ne consegue è che essa – la parola – ha nel sacro, e nel suo ascolto, la sua più vivida matrice: «Ogni parola del parlare mortale parla sul fondamento di questo ascolto e solo come questo ascolto»³²⁸.

L'inno *Wie wenn am Feiertage* si manifesta per Heidegger come lo spazio poetico essenziale nel quale emerge un'assoluta riflessione sulla sacralità della

³²⁵ M. Heidegger, «Come quando al dì di festa...», in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 83.

³²⁶ Ivi, p. 85.

³²⁷ M. Heidegger, *Il linguaggio*, in *In cammino verso il Linguaggio*, cit., p. 42.

³²⁸ *Ibidem*.

natura, nel quale la natura stessa è posta alla base del linguaggio e, più in generale, dell'essere degli enti, del loro presentarsi e insieme nascondersi. Qui la natura viene al riguardo menzionata con il segno della "onnipresenza" (*Allgegenwart*) in quanto «è ciò che in tutto è presente»³²⁹, pervade cioè ogni cosa con la sua presenza inglobante e custodente: «La natura dispiega la sua presenza nell'opera degli uomini e nel destino dei popoli, nelle costellazioni e negli dèi, ma anche nelle pietre, nelle piante e negli animali, ma anche nei fiumi e nelle tempeste»³³⁰. Oltre ad essere indicata da Hölderlin con il tratto distintivo dell'"onnipresenza" (*allgegenwärtig*), la natura è definita al tempo stesso come "prodigiosa" (*wunderbar*), "potente" (*mächtig*), "divinamente bella" (*göttlichschön*): tutti questi aggettivi mettono in risalto la sua mirabile straordinarietà, che consiste nell'essere un prodigioso originare continuo, principio di ogni manifestazione.

Ora, dal momento che la natura dispiega la sua presenza in tutti gli enti, essa è allora decifrabile essenzialmente come continua ispirazione di ogni cosa. È questo, di fatto, il punto focale, lo snodo principale che consente a Heidegger di interpretare l'inno hölderliniano come il canto in cui è messa in risalto l'azione ispiratrice di una natura che, giustappunto, *be-geistert* ("in-spira") incessantemente tutto ciò che è: «Essa stessa è "l'ispirazione". Essa può in-spirare solo perché essa è "lo spirito"»³³¹. Da qui emerge la definizione di natura quale *Geist* nello specifico senso della "ispirazione", ovverosia, attenendosi alla terminologia utilizzata dal filosofo tedesco, della "es-posizione" (*Aus-einandersetzung*) che permea ciò che è e che, di conseguenza, «pone ogni ente presente entro i limiti e nell'ordine ben distinti del suo presentarsi»³³².

Con l'impiego di questo plurisecolare concetto, Heidegger intende perciò esprimere graficamente l'unità «che fa apparire l'insieme dei reali nella sua riunione»³³³, disponendo ciascuno di essi nei tratti della propria essenza. Parimenti, con la voce *Geist* egli fa riferimento alla "ispirazione" nel senso di ciò che si rivela in quanto fonte d'ispirazione per il poeta, ciò che ispira la sua opera, attraendolo e

³²⁹ M. Heidegger, «Come quando al dì di festa...», in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 70.

³³⁰ Ivi, pp. 65-66.

³³¹ Ivi, p. 74.

³³² *Ibidem*.

³³³ *Ibidem*.

riconvocandolo presso sé. Da ciò consegue che la natura quale *Geist* possiede un'intrinseca forza attrattiva capace di rinvigorire e coinvolgere pienamente il poeta che, pervaso dalla sua ispirazione, diviene letteralmente *Geistiger*, vale a dire "uomo spirituale".

La parola di Hölderlin è allora ὕμνος del sacro, sua ispirazione. Essa non è superficialmente una celebrazione o un'esaltazione di qualcosa, non è «un canto celebrativo ebbro di parola»³³⁴. L'inno hölderliniano si dà piuttosto come il dire che istituisce la storia di una collettività, il dire nel quale il sacro è raccolto e mantenuto: «La poesia di Hölderlin è ora quel chiamare iniziale che, chiamato proprio da ciò che viene, lo dice, e dice esso soltanto, in quanto è il sacro»³³⁵.

A questo ragionamento si lega coerentemente la critica di Heidegger alla metafisica e, di conseguenza, la tesi secondo la quale l'essere non è oggettività, ma è progetto che si sviluppa nel dialogo tra gli uomini. Secondo questa tesi, tutto ciò che avviene, avviene nel dialogo interumano. Centrale è dunque l'idea del colloquio (il *Gespräch*), attraverso cui l'essere accade e si fa storia. La dimensione della dialogicità apre così all'accadimento storico e dà fondatezza alla nostra esperienza del mondo. Questa dimensione riguarda in modo essenziale l'inscindibile relazione essere-uomo e, distintamente, il fatto che non siamo semplici presenze (enti tra gli enti), bensì viventi che, nella loro natura mortale, ascoltano, rispondono, parlano, fanno la storia. Una storia intesa fondamentalmente come il disvelarsi dei destini umani che si avvicendano senza sosta nella loro finitezza.

A questo punto, secondo ciò che s'è detto sopra, chiaro è il fatto che per Heidegger c'è una verità che è storica (in quanto storica non è assoluta) e che ha bisogno di qualcuno che la interpreti. Chi è l'interprete? Il poeta. Egli è, in questo senso, mediatore e rappresentante di un popolo, colui che vive autenticamente e si fa carico della relazione con l'essere, riuscendo a dirla nel linguaggio poetico: «Il poeta, persistendo così, da solo, nel supremo isolamento della propria destinazione, consegue la verità per il suo popolo, del quale è rappresentante, e per questo la consegue in verità»³³⁶.

³³⁴ Ivi, p. 92.

³³⁵ *Ibidem*.

³³⁶ M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 57.

Hölderlin si svela così, per il filosofo, quale *Dichter des Dichters* in quanto «poeta l'essenza della poesia»³³⁷ e dà voce ad una verità storica, storicamente determinata. Egli *dichtet* l'essenza della poesia «non nel senso di un concetto valido atemporalmente»³³⁸. La sua è una poetica «che appartiene a un tempo determinato»³³⁹. È cioè una poesia che origina un determinato ordine storico, spalancando le porte alla fondazione di una nuova storia e di un tempo nuovo. Si tratta di un eccezionale orizzonte temporale che non può essere affatto datato o misurato: «Le “date storiche” approntano solamente il filo conduttore in riferimento al quale il calcolare umano dispone in serie gli avvenimenti»³⁴⁰. Quest'ultima affermazione si lega fermamente alla tesi heideggeriana secondo cui c'è una temporalità storica, determinata dall'uomo tramite avvenimenti continui e date precise, che prende il nome di *Historie*, “storiografia”. Qui la storia viene descritta quale *historia rerum gestarum*, cioè come il susseguirsi di fatti e avvenimenti che vengono assunti come oggetti di una meticolosa ricerca storiografica. Più precisamente, *Historie* è la parola con la quale si intende un «esplorare e render visibile, e designa così un modo di rappresentare»³⁴¹. Il nostro modo di vedere e considerare la storia è condizionato, secondo Heidegger, da questa *historische Vorstellung*, nella quale la storia assume i contorni di «un oggetto in cui si verifica un accadere, che nello stesso tempo, nella sua mutabilità, trascorre e passa»³⁴². Da ciò ne segue che per “storiografico” si intende l'atteggiamento che mira a misurare e rappresentare l'evento storico, trattandolo come si tratta un freddo dato materiale, e cioè concependolo come una sorta di recipiente all'interno del quale accadono e si verificano avvenimenti vari. L'esame storiografico si fonda allora sulla possibilità di determinare e raccontare l'evento, che giunge ad essere compreso come l'accadimento da riprodurre in tutti i suoi aspetti mediante rappresentazione: la storia diventa sostanzialmente computo, calcolo, registrazione tecnica di fatti e di progressi.

³³⁷ *Ibidem.*

³³⁸ *Ibidem.*

³³⁹ *Ibidem.*

³⁴⁰ M. Heidegger, «Come quando al dì di festa...», in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 92.

³⁴¹ M. Heidegger, *Scienza e meditazione* (tit. or. *Wissenschaft und Besinnung*), in *Saggi e discorsi*, cit., p. 40.

³⁴² *Ivi*, p. 30.

C'è però un'altra storia, che è *Geschichte* e che non accade di continuo come la *Historie*, ma «è rara»³⁴³ giacché è data dalla singolare e originale relazione invariante tra sacro (che si rivela al poeta) e poeta (che si fa interprete di questa rivelazione). Nel suo significato più radicale, la *Geschichte* non è mai *Historie*, non è cioè databile o misurabile, ma assume un carattere evenemenziale. Infatti, essa non conserva i tratti di un accadimento compreso come una sequela di nessi più o meno evidenti. Al contrario, la *Geschichte* sgorga all'improvviso a partire dal *destinarsi* del sacro ed è pensata, di conseguenza, in relazione alla nozione di *Geschick*³⁴⁴. Il significato essenziale di questo ragionamento heideggeriano può essere espresso come segue: il sacro, più antico e originario di qualsiasi cosa, è ciò che in senso proprio, chiamando verso sé il poeta, getta sempre le basi per la fondazione del nuovo tempo e della storia quale *Geschichte*: «Il sacro decide prima, inizialmente, degli uomini e degli dèi, se essi siano e chi siano e come siano e quando siano»³⁴⁵.

Dalla relazione tra poetico e sacro dipende dunque l'apertura di un processo storico. Questa relazione è data dalla capacità del poeta di andare oltre i codici predefiniti e razionali di una società. È solo in un'esperienza estetica, cioè in una esperienza che prende le distanze da un pensiero logico-concettuale, che il sacro può essere colto genuinamente quale dinamica di salvezza. In virtù di ciò, Hölderlin viene interpretato da Heidegger come il poeta più arrischiante di tutti, che mette continuamente a repentaglio la propria esistenza, rischiando ogni volta, tragicamente, di precipitare in un profondo crepaccio, diradando con la sua parola un tempo storico del tutto nuovo, riuscendo così a porsi al di là di «ciò che semplicemente accadeva nello stesso tempo, nel senso della contemporaneità usuale»³⁴⁶. La sua è un'opera di trasgressione poetica che consiste nell'eccedere i limiti di una razionalità scientifica troppo vincolante. Tale spirito trasgressivo e trasbordante lo porta, in conclusione, ad accogliere manifestamente il richiamo del

³⁴³ M. Heidegger, «Come quando al di di festa...», in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 92.

³⁴⁴ Per questa riflessione si vedano le note 2-3 stilate da Vattimo in M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, cit., pp. 16 e 18. Per uno studio critico si rimanda a J. Derrida, *Heidegger: la questione de l'Être et l'Histoire. Cours à l'ENS-Ulm 1964-1965*, Éditions Galilée, Paris 2013.

³⁴⁵ M. Heidegger, «Come quando al di di festa...», in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 92.

³⁴⁶ *Ivi*, p. 91.

sacro, salvaguardandolo e facendosi poi esecutore, attraverso il compiersi di un linguaggio poetico, di un inedito processo storico, rendendolo aperto, illuminandolo.

Hölderlin, piuttosto, istituendo di nuovo l'essenza della poesia, determina per primo un tempo nuovo. È il tempo degli dèi fuggiti e del dio che viene. È il tempo di *privazione* perché esso si trova in una doppia mancanza e in un doppio non: nel «non più» degli dèi fuggiti e nel «non ancora» del dio che viene³⁴⁷.

Osserviamo adesso l'ampio frammento hölderliniano, scritto intorno al 1800, dal quale Heidegger estrapola nella sua conferenza romana il secondo detto-guida. Esso recita:

Ma in capanne abita l'uomo e si ricopre di veste pudica, perché è più intimo / e anche più accorto: conservare lo spirito, come la sacerdotessa la fiamma del cielo: questo è il suo senno. E per questo gli è dato l'arbitrio / e il potere superiore di comandare e portare a compimento, e per questo il più pericoloso dei beni, il linguaggio, all'uomo è dato, affinché creando e distruggendo, e perendo, e ritornando a colei che sempre vive, la madre e maestra, egli testimoni ciò che egli è: / di aver ereditato, appreso da lei quanto ella ha di più divino: l'amore che tutto sostiene³⁴⁸.

Quella summenzionata appare come una narrazione nella quale emerge, secondo Heidegger, un discorso impegnato a poetare il *proprium* dell'esistenza umana rispetto a tutto ciò che umano non è. Perciò, questo discorso

cade di nuovo sull'uomo, e precisamente con riguardo alla sua posizione fondamentale nel mezzo dell'ente, sulla sua libertà e sul potere di comandare e attuare; sul suo creare e distruggere, sul suo tramonto e sul suo ritorno alla sovrana e madre – la terra³⁴⁹.

³⁴⁷ *Ibidem*.

³⁴⁸ I versi citati sono tratti dal testo M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., pp. 43-44. Cfr. anche M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin. Germania e Il Reno*, cit., pp. 65-66.

³⁴⁹ M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin. Germania e Il Reno*, cit., p. 66.

Si tratta, dunque, di una nota poetica mediante cui va compendosi poco a poco l'esperienza originaria della problematicità dell'esserci. Qui, l'uomo non viene affatto recepito come «una tra le cose che pure vanno in lungo e in largo per la terra [...], l'uomo che diviene il giullare dei suoi cosiddetti progressi»³⁵⁰, bensì «in quanto *testimone dell'essere*»³⁵¹. Così, la lettura heideggeriana mostra come i versi, nello specifico, rivolgono tutta la loro attenzione alla peculiare e precipua facoltà umana di “testimoniare” (*bezeugen*) l'essere: «Testimoniare significa, da un lato, dichiarare, ma al tempo stesso vuol dire: dichiarando, garantire ciò che si dichiara»³⁵². Dal momento che φύσις è l'antica parola che sta per “essere” o per “ente nel suo insieme” e dal momento che, in quanto ciò che si nasconde, indica al tempo stesso la “terra”, allora l'affermazione che riguarda l'uomo come *Zeuge des Seins* (“testimone dell'essere”) lascia intendere che egli sia anche *Zeuge der Erde* (“testimone della terra”). L'uomo – e tra tutti gli uomini i poeti e i pensatori – risulta così il «senso della terra, se ciò significa che soltanto con il suo esserci e attraverso di esso qualsiasi ente sorge in quanto tale, si chiude (giunge sotto comando), riesce e naufraga e di nuovo retrovolge all'origine»³⁵³. L'intero frammento ha per Heidegger il merito di mettere in questione la domanda sull'essere dell'uomo. Esso ridona senso all'interrogazione sulla natura umana, problematizzandola. *Wer ist der Mensch?* Egli «è quello che è proprio testimoniando il proprio esserci»³⁵⁴. Di conseguenza, per potere affermare la testimonianza di sé, all'uomo è dato in dono il linguaggio, attraverso cui av-viene la storia in quanto *Geschichte*: «L'essere-testimone dell'appartenenza all'ente nel suo insieme accade (*geschieht*) come storia (*Geschichte*). Ma perché la storia sia possibile, è dato all'uomo il linguaggio»³⁵⁵. La storia umana si rivela allora *sprachliche Tatsache*, nel senso che è nel linguaggio che si afferma (si pro-duce) ogni cambiamento e sconvolgimento dell'essere. Questo linguaggio, che è *der Güter gefährlichstes*, è essenzialmente poetico. Esso è *Dichtung*, cioè nella sua essenza, in un senso vasto, arte poetica, “produzione”, ποιήσις: pro-duce, cioè, qualcosa, porta alla luce ciò che è nascosto, rende visibile

³⁵⁰ *Ibidem.*

³⁵¹ *Ibidem.*

³⁵² *Ibidem.*

³⁵³ *Ibidem.*

³⁵⁴ M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 44.

³⁵⁵ *Ivi*, p. 45.

l'invisibile, lascia apparire *was bleibt*. Qui si rivela, in tutta la sua straordinaria radicalità, il significato profondo dello *Stiften* come primordiale istituire ontologico; istituire che è anche, per sua stessa natura, *custodire*.

La parola dei poeti e dei pensatori, in definitiva, si manifesta quale intima rivelazione di un indizio: essa indica e testimonia l'appartenenza dell'uomo alla terra, a ciò che nel frammento sopra riportato viene detto da Hölderlin *die allerhaltende Liebe*, "l'amore più duraturo", "l'amore eterno", quello che mai perisce e tutto alimenta, quello che sempre zampilla, e dunque non si lascia ispezionare o alterare. Così, la parola dei poeti vince lo sradicamento ed offre all'uomo uno strumento imprescindibile per riconoscersi e per non perdersi nel *mare magnum* della vita. Ed è proprio il poeta svevo per Heidegger colui che più di tutti *parla* dell'origine della natura umana; è lui l'indice, il "segno" (*Zeichen*), il "pastore" (*Hirt*) che abita «fuori del deserto della terra devastata»³⁵⁶; è lui il figliol prodigo che scopre a sue spese, anche a costo di venire travolto dalla follia, condizionato dall'evolversi di una fatale malattia, tutta la fatica e la tragedia d'essere figli e testimoni della terra. La sua poesia si consegna alla memoria del sacro e la esalta, dice il "ritorno a casa" (*Heimkehr*) dell'uomo all'impenetrabile fondamento terreno. È Hölderlin, per tutto ciò, il più a casa di tutti, il "destino" (nel senso del *Geschick*) che ispira e chiama l'uomo verso l'origine della propria dimora, stanziandosi all'inizio di un'autentica apertura storica. È lui, più di tutti, *das Denken des Denkens*, «colui che cammina ai confini di ciò che non ha confine»³⁵⁷.

Sapeva [Hölderlin] quanto gli costasse sopportare la pienezza del giorno, prendere sulle proprie spalle l'enorme peso del cielo; ed effettivamente tutto ciò gli è costato molto, e non perché in sé la sofferenza è sacra, degna di essere sofferta, ma perché colui che vuole essere mediatore deve dapprima essere lacerato, perché chi vuole assumere il potere della comunicazione deve perdersi in ciò che trasmette e tuttavia sentirsi esso stesso incolmabile, e perché, infine, colui che, colto dalla esaltazione dello spirito (*Begeisternug*), diviene la via dello spirito, deve pericolosamente prendere su di sé l'origine ingiustificabile, l'oscuro cominciamento dell'universale manifestarsi³⁵⁸

³⁵⁶ M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 64.

³⁵⁷ M. Heidegger, *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio*, in *In cammino verso il Linguaggio*, cit., p. 114.

³⁵⁸ M. Blanchot, *La parola "sacra" di Hölderlin*, cit., pp. 34-35.

CONCLUSIONI

Riflessioni conclusive

Il motivo che mi ha spinto a scrivere questa tesi non è legato semplicemente al mero approfondimento di taluni concetti espressi da Heidegger. A fondamento della mia ricerca sta, più precisamente, la convinzione che lo studio di certi concetti heideggeriani possa aprire un nuovo spazio di riflessione attuale proprio a partire da fondamentali questioni del Novecento, ancora del tutto aperte, che perciò necessitano di essere reinterpretate e ridiscusse. Da questo punto di vista, le scelte metodologiche e concettuali sono la risultante di un intento implicito che ha guidato questa mia ricerca.

L'esigenza di tornare ad analizzare la filosofia heideggeriana è stata dettata soprattutto dall'interesse nei confronti di un tema oggi ancora fortemente dibattuto: il distacco, sempre più lampante, tra l'uomo e la natura, cioè tra l'essere umano pensato quale soggetto determinante (incondizionato e manipolatore) e la natura in generale interpretata quale oggetto da sfruttare o manipolare illimitatamente – i problemi ambientali, oggi purtroppo divenuti attualissimi, non sono altro che conseguenza estrema di questo distacco.

Da qui la necessità di ripensare, con e oltre Heidegger, la relazione uomo-natura al fine di potersi rapportare concretamente con le problematiche e le necessità della contemporaneità, ripensando allo stesso tempo il carattere pregnante dell'esistenza umana e l'azione costantemente poetico-produttivo della natura. Si tratta di una proposta che intende ridisegnare i confini e i limiti dell'uomo per ripensare ciò che in fondo si cela dietro la parola "natura". Una natura non più pensata come *natura naturata*, ovvero come mera materia da plasmare ed oggettivare (come "oggetto"), bensì come *natura naturans*, cioè come fonte e pura sorgente d'innovazione, e quindi poetica, che sempre si rinnova e si autorigenera, nascondendosi, ovverosia non lasciandosi oggettivare, sfuggendo di conseguenza a qualsiasi tipo di logica oggettivante e categorizzante: una natura che, così come il Reno poetato da Hölderlin, ogni volta si dà quale "enigma che puro sgorga"¹.

¹ «Ein Rätsel ist Reintsprungenes» (F. Hölderlin, *Der Rhein. An Isaak von Sinclair*, v. 46).

Come più volte sottolineato nel corso della presente ricerca, la costruzione dell'analitica esistenziale risponde, dopotutto, all'esigenza heideggeriana di confrontarsi con le possibilità e i limiti di una natura, quella umana, che si differenzia da qualsiasi altra forma vivente per via del suo carattere problematizzante consistente nel porre in questione l'intera esistenza stessa. Tra i propositi essenziali di questo confronto c'è certamente quello di mettere in luce la radice finita e temporale dell'essere umano: d'altronde, la "progettualità" come lo specifico dell'esistente che va misurandosi con il tempo e l'interpretazione di questo esistente come *Sein-zum-Tode* sono idee che vanno esplicitamente in questa direzione.

Sein und Zeit, pur nella sua incompletezza o incompiutezza, si inserisce all'interno di una grande riflessione impegnata a dare concretezza all'essere e all'esistenza umana in quanto *In-der-Welt-sein*. Attorno a questa riflessione, nella quale ricadono fondamentalmente i concetti di *Sein* e *Da-sein*, Heidegger costruisce un sistema di pensiero interessato a riconsiderare fino in fondo la radicale cifra della vita umana. Si tratta di un sistema che, a partire soprattutto dagli anni Trenta, va arricchendosi di nuovi stili e linguaggi che permettono di pensare, secondo un altro orizzonte prospettico, la questione dell'essere e dell'esistenza umana. Così, l'incontro con gli inni di Hölderlin dà a Heidegger la possibilità non solo di riflettere sul nesso insolubile tra arte e verità e tra τέχνη e ποίησις, ma in generale di contestare e contrastare l'apparato tecnico-tecnologico che sta alla base del pensiero metafisico occidentale. Si tratta di un apparato – ed è questa la denuncia che emerge tra le righe della riflessione heideggeriana – che si è fatto col tempo responsabile del disequilibrio tra uomo e natura; un disequilibrio che finisce sempre per alimentare nell'animo umano inquietudine e spaesamento.

Nella sua critica alla metafisica, nel suo richiamo a "oltrepassarla" (e così dare luogo alla *fine della filosofia* come pensiero oggettivante e concettuale), Heidegger pone in essere una sapienza che fa i conti con «la mostruosa sofferenza che trascorre sulla terra»², di cui l'*homo metaphysicus*, con il suo rappresentare e produrre, è palesemente responsabile. Da Platone a Nietzsche, dalla metafisica delle origini (metafisica delle idee) alla metafisica nella fase del suo compimento (metafisica dei

² M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 65.

valori), dalla trascendenza alla volontà di potenza, l'uomo si è sempre mosso con la fredda presunzione di potere cogliere in maniera rigorosa la totalità del reale, giungendo gradualmente a provocare e sfigurare il volto della terra, erigendosi a suo signore e dominatore (e non, *poeticamente*, come suo abitante e testimone). Da questo punto di vista, la feconda riflessione sviluppata negli anni da Heidegger interroga da vicino l'agire umano e propone una possibile alternativa alla prospettiva, dovunque presente, a maggior ragione nell'epoca della tecnica, del calcolare e del valutare. Questa alternativa si riferisce a ciò che, nel corso della ricerca, ho chiamato "etica del soggiornare" ed "estetica della sacralità" (o della *Dichtung*), due titoli uniformi con i quali ho cercato di esprimere il cammino percorso dal pensiero di Heidegger come il tentativo di rimettere in discussione il campo degli accadimenti umani per ritornare a pensare, nella sua sacralità e inviolabilità, il significato peculiare della terra, scontrandosi con l'attività di dominio dell'uomo che consiste nell'imporre un proprio significato rappresentativo e che «si risolve tutta nel valutare se qualcosa sia importante o irrilevante per la vita»³. La critica alla metafisica cela in sé l'urgenza di riflettere sul significato profondo della terra, significato perso nell'epoca della tecnica, ma che di continuo rimane segretamente al sicuro nella parola poetica, la casa salvifica dell'essere:

Una cosa è utilizzare semplicemente la terra; un'altra è, invece, ricevere la benedizione della terra e stabilirsi nella legge di questa accettazione come nella propria casa (*heimisch zu werden*), per custodire il segreto (*Geheimnis*) dell'essere e vegliare sull'inviolabilità del possibile⁴.

Attraverso un ripensamento della relazione tra l'uomo e la natura, Heidegger rilancia il suo progetto filosofico quale progetto di vita fondato sul limite. Si tratta di un pensiero in cui l'essere umano non viene ridotto a funzione o a esercizio algoritmico che si adatta ai meccanismi di una sofisticata e illimitata macchina tecnica (il *Gestell*) né, d'altro canto, può essere concepito come soggetto onnipotente (la volontà di potenza). Il ripensamento della relazione uomo-natura si fonda sulla concezione secondo la quale la realtà non si esaurisce con l'uomo.

³ Ivi, p. 64.

⁴ *Ibidem*.

Sfatare questa idea vuole dire aprire prospettive nuove per costruire un modello filosofico alternativo che non ha in sé il fine precipuo di piegare la natura ai plurali bisogni umani. La natura, viceversa, viene pensata come dinamismo perpetuo e fonte inesauribile di forme ed invenzioni. Di conseguenza, l'inesauribilità (e l'irrefrenabilità) della natura indica il fatto che c'è sempre di più di quello che noi possiamo capire⁵. Così, pensare autenticamente la relazione uomo-natura (cioè, in altri termini, la relazione soggetto-oggetto) significa, a mio avviso, ridefinire il pensiero poetante heideggeriano quale paesaggio che disegna lo spazio dei possibili entro cui si disvela l'essere. Questo spazio è lo spazio sacro del limite.

Ora, il pensiero poetante è tale poiché non si fonda sull'idea secondo cui è necessario conoscere per determinare la totalità del reale e per applicare, cioè impiegare e utilizzare le conoscenze allo scopo di sottomettere con rigore, tramite i processi di sfruttamento e accumulazione, la natura (e le sue risorse) all'implacabile volontà umana. Lo *Andenken*, al contrario, si spinge fin dentro i limiti della natura umana, comprendendoli non secondo un significato restrittivo che allude ad una graduale limitazione di potenza, bensì come ciò che danno all'uomo la grammatica o la misura della sua esistenza. Detto pensiero si confronta dunque con la complessità e l'infrangibilità della natura, preoccupandosi altresì di ridefinire l'umano nella sua caducità come finita combinazione di fragilità e robustezza, di indeterminatezza e determinatezza.

Postulando l'unità di pensiero e poesia, Heidegger si impegna a scavare nel senso delle cose e dei fenomeni, lasciandosi alle spalle un'intera tradizione filosofica, sviluppando un linguaggio libero dai presupposti metafisici e scientifici, riformulando di conseguenza la *Seinsfrage* a partire dalla natura ontologica dell'arte. Questa posizione si fonda essenzialmente sull'idea secondo la quale solo gli artisti, cioè i "poeti" in quanto *Dichter*, sono in grado, attraverso il loro dire svelante, di recuperare il legame con l'essere, annunciandolo e custodendolo nelle

⁵ Tutto ciò si lega alla seguente tesi heideggeriana: essere non significa "presenza". Una tesi, questa, che, secondo Graham Harman, caratterizza e segna manifestamente tutto il pensare di Heidegger e che, nello specifico, ha a che fare con l'idea secondo la quale nel nostro modo di rapportarci con il mondo, qualcosa di più si ritira sempre dalla nostra presa. Ne segue che gli uomini non sono "lucidi osservatori scientifici" (*lucid scientific observers*) che si limitano a fissare il mondo e a descriverlo, ma risultano come gettati in un mondo dove luce e ombra, chiarore e oscurità, si mescolano inesauribilmente. Sulla questione cfr. G. Harman, *Heidegger Explained. From Phenomenon to Thing*, Open Court, Chicago 2007.

loro opere. Nell'arte – nell'essenza dell'arte –, il filosofo intravede l'espressione autenticamente antimetafisica che si rivela quale *das Grundvermögen des menschlichen Wohnens*, fondamentale risorsa dell'abitare umano. Così, nell'unità di *denken*, *dichten* e *stiften* viene alla luce l'essenza di un linguaggio, quello artistico, che mostra da sé l'origine dei fenomeni, senza sminuirli, piuttosto svelandoli (creandoli, inverandoli) e custodendoli (mantenendoli). Qui si delinea il cuore della proposta filosofica di Heidegger che la presente ricerca, fin dalle primissime pagine, ha tentato di prendere in considerazione, riflettendo implicitamente, attraverso le provocazioni e le interrogazioni heideggeriane, sui temi più caldi della nostra attualità: lo sfruttamento terrestre, il progressivo esaurimento delle risorse del pianeta, l'inquinamento atmosferico, il rapporto dell'uomo con la tecnica-tecnologia.

La creazione *dovrebbe essere* custodia; una costruzione umana *dovrebbe essere* la deduzione e la dimora delle grandi sorgenti dell'Essere. Ma noi sappiamo che la realtà è diversa. La tecnologia ha distrutto la terra e ha degradato le forme naturali a mera utilità. L'uomo ha lavorato e ha pensato non con ma contro la trama delle cose. Non ha dato una dimora alle forze e alle creature del mondo naturale, ma le ha rese senza patria. Oggi, pentimento ecologico e tentativi di riparazione, probabilmente inutili, costituiscono un elemento montante nella sensibilità sociale e nella politica del rifiuto. Ma Heidegger vi era arrivato molto prima. La sua difesa della sacralità dell'ambiente e di quella che dovrebbe essere la nostra cura della terra e degli organismi non si fonda, inoltre, né su una pseudoteologia, né sul radicalismo politico (con le sue derivazioni da Rousseau). Quando Heidegger ricorda il radicarsi dell'esistenza nei limiti reali del suolo, e la vita autonoma della materia organica e inorganica, la sua aura e la sua irriducibile immanenza, quando identifica creazione e costruzione autentiche come il portare alla luce antecedenti energie e verità, si muove su un terreno rigorosamente filosofico⁶.

⁶ G. Steiner, *Heidegger*, cit., p. 157.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

a. Opere di Martin Heidegger

Sein und Zeit (1927), GA 2, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 1977.

Vorträge und Aufsätze (1936-1953), GA 7, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 2000.

Was heißt Denken? (1951-1952), GA 8, hrsg. von P.L. Coriando, 2002.

Wegmarken (1919-1961), GA 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 2004³.

Der Satz vom Grund (1955-1956), GA 10, hrsg. von P. Jaeger, 1997.

Identität und Differenz (1955-1975), GA 11, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 2006.

Unterwegs zur Sprache (1950-1959), GA 12, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 1985.

Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976), GA 13, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 1983.

Seminare (1951-1973), GA 15, hrsg. von C. Ochwadt, 2005².

Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit (Wintersemester 1929/1930), GA 29-30, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 2004³.

Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“ (Wintersemester 1934/1935), GA 39, hrsg. von S. Ziegler, 1999³.

Einführung in die Metaphysik (Sommersemester 1935), GA 40, hrsg. von P. Jaeger, 1983.

Hölderlins Hymne „Andenken“ (Wintersemester 1941/1942), GA 52, hrsg. von C. Ochwadt, 1992².

Hölderlins Hymne „Der Ister“ (Sommersemester 1942), GA 53, hrsg. von W. Biemel, 1993³.

Parmenides (Wintersemester 1942/1943), GA 54, hrsg. von M.S. Frings, 1992².

- Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), GA 65, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 2003³.
- Zu Hölderlin – Griechenlandreisen* (1939-1970), GA 75, hrsg. von C. Ochwad, 2000.
- Feldweg-Gespräche* (1944-1945), GA 77, hrsg. von I. Schüßler, 1995.
- Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, hrsg. von J.W. Storck, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach a.N. 1990².
- Martin Heidegger/Karl Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, hrsg. von W. Biemel - H. Saner, Klostermann, Frankfurt a.M. 1990.
- Gelassenheit*, Klett-Cotta, Stuttgart 2014¹⁶.
- Überlieferte Sprache und technische Sprache*, Erker Verlag, Sankt-Gallen 1989.
- Zollikoner Seminare. Protokolle. Gespräche. Briefe*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1987
- Avviamento alla filosofia*, trad. it. di M. Borghi, Marinotti, Milano 2007.
- Che cos'è la filosofia?*, trad. it. di C. Angelino, il melangolo, Genova 2008.
- Che cos'è metafisica?*, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2010.
- Che cosa significa pensare?*, trad. it. di U. Ugazio - G. Vattimo, SugarCo, Milano 1988.
- Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*, ed. it. a cura di C. Angelino, il melangolo, Genova 1999.
- Contributi alla filosofia (Dall'Evento)*, trad. it. di F. Volpi - A. Iadicicco, Adelphi, Milano 2007.
- Dall'esperienza del pensiero 1910-1976*, ed. it. a cura di N. Curcio, il melangolo, Genova 2011.
- Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita. 1910-1976*, ed. it. a cura di N. Curcio, Genova 2005.
- Eraclito*, ed. it. a cura di M.S. Frings, Mursia, Milano 2015.
- Essere e tempo*, trad. it. di A. Marini, Mondadori, Milano 2013.
- Gli inni di Hölderlin. «Germania» e «Il reno»*, ed. it. a cura di G.B. Demarta, Bompiani, Milano 2005.

Identità e differenza, ed. it. a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2013.

Introduzione alla metafisica, trad. di G. Masi, Mursia, Milano 1986.

Il concetto di tempo, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1998.

Il nichilismo europeo, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2010.

Il principio di ragione, ed. it. a cura di F. Volpi, Fabbri Editori, Milano 2004.

Il sentiero di campagna, ed. it. a cura di C. Angelino, il melangolo, Genova 2002.

In cammino verso il Linguaggio, trad. it. di A. Caracciolo, Mursia, Milano 2014.

Introduzione all'indagine fenomenologica, ed. it. a cura di M. Pietropaoli, Bompiani, Milano 2018.

Hölderlin - Viaggi in Grecia, ed. it. a cura di T. Scappini, Bompiani 2012.

Introduzione alla filosofia. Pensare e poetare, ed. it a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2009.

L'abbandono, trad. it. di C. Angelino, il melangolo, Genova 2004.

L'arte e lo spazio, ed. it. a cura di G. Vattimo, il melangolo, Genova 2003.

L'inno Andenken di Hölderlin, trad. it. di C. Sandrin - U. Ugazio, Mursia, Milano 1997.

L'inno Der Ister di Hölderlin, trad. it. di C. Sandrin - U. Ugazio, Mursia, Milano 2013.

L'origine dell'opera d'arte, ed. it. a cura di G. Zaccaria - I. De Gennaro, Marinotti, Milano 2012.

La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto, trad. it. di A. D'Angelo, Mimesis, Milano 2015.

La poesia di Hölderlin, ed. it. a cura di L. Amoroso, Adelphi, Milano 2001.

La storia dell'Essere, Marinotti, ed. it. a cura di A. Cimino, Milano 2012.

La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali, ed. it. a cura di V. Vitiello, Mimesis, Milano 2011.

Lettera sull'«umanismo», ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2008.

Nietzsche, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2000.

- Ormai solo un Dio ci può salvare*, ed. it. a cura di A. Marini, Ugo Guanda Editore, Parma 2011.
- Parmenide*, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2005.
- Problemi fondamentali della fenomenologia (1919/20)*, ed. it. a cura di F.G. Menga, Quodlibet, Macerata 2017.
- Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, ed. it. a cura di R. Cristin - A. Marini, il melangolo, Genova 1991.
- Saggi e discorsi* ed. it. a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 2015.
- Scritti Politici (1933-1966)*, ed. it. a cura di G. Zaccaria, Piemme, Casale Monferrato 1998.
- Segnavia*, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2008.
- Seminari*, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1992.
- Seminari di Zollikon*, ed. it. a cura di E. Mazzarella - A. Giugliano, Guida, Napoli 2000.
- Sentieri interrotti*, trad. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968.
- Heidegger M./Blochmann E., *Carteggio 1918-1969*, trad. it. di Brusotti, il melangolo, Genova 1991.
- Heidegger M./Husserl E., *Fenomenologia*, ed. it. a cura di R. Cristin, Unicopli, Milano 1999.
- Heidegger M./Jünger E., *Oltre la linea*, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2010.

b. Studi e testi su Heidegger

- Atger P.E., *Phénomène, schème, figure. L'origine de l'ontologie figurale de Heidegger*, Les Etudes Philosophiques, Vol. 76, N. 1, 2006, pp. 29-46.
- Atkinson D.M., *Thinking the Art of Management: Stepping into 'Heidegger's Shoes'*, Palgrave Macmillan, London 2007.
- Ardovino A., *Dell'origine dell'opera d'arte. Prima stesura*, in M. Heidegger, *Dell'origine dell'opera d'arte e altri scritti*, ed. it. a cura di A. Ardovino, Aesthetica Preprint-Centro Internazionale Studi di Estetica, Palermo 2004, pp. 33-54.
- (a cura di), *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica: etica, estetica, politica, religione*, Guerini, Milano 2003.

- (a cura di), *Sentieri della differenza. Per un'introduzione a Heidegger*, NEU, Roma 2008.
- Babich B.E., *From Van Gogh's Museum to the Temple at Bassae: Heidegger's Truth of Art and Schapiro's Art History*, in "Culture, Theory & Critique", Vol. 44, No. 2, 2003, pp. 151-169.
- Bancalari S., *L'altro e l'esserci: Heidegger e il problema del Mitsein*, CEDAM, Padova 1999.
- Balazut J., *L'Impensé de la philosophie heideggerienne. L'essence du tragique*, L'Harmattan, Paris 2007.
- , *La thèse de Heidegger sur l'art*, in "Nouvelle revue d'esthétique", Vol. 5, N. 1, Presses Universitaires de France, Paris 2010, pp. 141-152.
- , *Heidegger. Une philosophie de la présence*, L'Harmattan, Paris 2013.
- , *Heidegger et l'essence de la poésie*, L'Harmattan, Paris 2017.
- Bast R.A., *Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers im Zusammenhang seiner Philosophie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986.
- Berciano M., *Temporalidad y ontología en el círculo de "Ser y tiempo"*, en "Thémata. Revista de filosofía", N. 7, 1990, pp. 13-50.
- Bernasconi R., *Heidegger in Question: The Art of Existing*, Humanities Press, Atlantic Highlands 1993.
- Bertuzzi G., *La verità in Martin Heidegger. Dagli scritti giovanili a «Essere e tempo»*, ESD-Edizioni Studio Domenicano Collana, Bologna 1991.
- Biemel W., *Le concept de monde chez Heidegger*, Nauwelaerts, Louvain-Paris 1950.
- Boetzkes A. - Vinegar A (ed.), *Heidegger and the Work of Art History*, Routledge, London 2016.
- Bock I., *Heideggers Sprachdenken*, Hain, Meisenheim a.G. 1966.
- Bohlen S., *Die Übermacht des Seins. Heideggers Auslegung des Bezuges von Mensch und Natur und Hölderlins Dichtung des Heiligen*, Duncker & Humblot, Berlin 1993.
- Bonola M., *Verità e interpretazione nello Heidegger di "Essere e Tempo"*, Edizioni di Filosofia, Torino 1983.
- Bordoni C., *Le scarpe di Heidegger. L'oggettività dell'arte e l'artista come soggetto debole*, Solfanelli, Milano 2010.

- Bosio F., *La filosofia, Dio, l'uomo e il mondo nell'età della tecnica secondo il pensiero di Martin Heidegger*, Levante, Bari 1977.
- Brandner R., *Warum Heidegger keine Ethik geschrieben hat*, Passagen, Wien 1992.
- Brencio F., *Il confine del silenzio. Estetica e ontologia nel "poetico" pensare di Martin Heidegger*, in "Estetica", N. 2, 2007, pp. 61-76.
- , *La negatività in Heidegger e Hegel*, Aracne, Roma 2010.
- , *Scritti su Heidegger*, Aracne, Roma 2015.
- Brito E., *Heidegger et l'hymne du sacré*, Presses Universitaires, Leuven 1999.
- Cacciari M., *Il problema del sacro in Heidegger*, in "Archivio di filosofia", nn. 1-3, 1989.
- Capelle P., *M. Heidegger entre Philosophie et Theologie*, in "Revue des sciences religieuses", Vol. 67, N. 3, 1993, pp. 59-77.
- Caracciolo A., *Studi heideggeriani*, Tilgher, Genova 1989.
- Carrara C., *L'uomo ancora non pensa. Nei sentieri di Heidegger*, Editrice Petite Plaisance, Pistoia 2016.
- Carbone D.R., *Heidegger: A guide for the perplexed*, Continuum International Publishing Group, London 2009.
- Cerezo Galán, P., *La destrucción heideggeriana de la metafísica del cogito*, en "Enrahonar", N. 19, 1999, pp. 217-230.
- Cesarone V., *Per una fenomenologia dell'abitare. Il pensiero di Martin Heidegger come oikosophia*, Marietti, Genova-Milano 2008.
- , «*Rimanga il ringraziamento*». *Saggi su Martin Heidegger*, Orthotes, Nocera 2020.
- Chillón J.M., *Serenidad. Heidegger para un tiempo postfilosófico*, Comares, Granada 2019.
- Chiurazzi G., *Hegel, Heidegger e la grammatica dell'essere*, Laterza, Roma-Bari 1996.
- Cicatello A., *Soggettività e trascendenza. Da Kant a Heidegger*, il melangolo, Genova 2005.
- Cipolla C., *Heidegger. Un'interpretazione sociologica*, Franco Angeli, Milano 2018.
- Coriando P.L., *Der letzte Gott als Anfang. Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers «Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)»*, Fink, München 1998.

- Costa V., *La verità del mondo: giudizio e teoria del significato in Heidegger*, Vita e Pensiero, Milano 2013.
- Corona N.A., *La cuestión de Dios en Heidegger: metafísica, pensamiento del ser, pensamiento según la poesía*, en “Teología y Vida”, Vol. 49, N. 3, Santiago 2008, pp. 251-277.
- , *Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios*, Biblos, Buenos Aires 2002.
- Courtine J-F., *Heidegger 1919-1929. De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1996.
- Crotty M., *Tradition and culture in Heidegger’s Being and Time*, in “Nursing Inquiry”, Vol. 4, No. 2, 1997, pp. 88-98.
- Dallmayr F.R., *The Other Heidegger*, Cornell University Press, Ithaca 1993.
- Darsiè L., *Il grido e il silenzio. Un in-contro tra Celan e Heidegger*, Mimesis, Milano 2013.
- De Alessi F., *Heidegger lettore dei poeti*, Rosenberg & Sellier, Torino 1991.
- De Biase R., *L’interpretazione heideggeriana di Descartes. Origini e problemi*, Guida, Napoli 2005.
- De Carolis M., *Destino e grammatica. Il rapporto fra il linguaggio e la morte nel pensiero di Heidegger*, in “Aut Aut”, nn. 187-188, 1982, pp. 59-101.
- Delfino S., *Heidegger e le parole dell’origine*, Vita e Pensiero, Milano 1997.
- Denker A., *Martin Heideggers Festrede “Gelassenheit”: die Frage nach dem Wesen der Technik und dem Denken des Menschen*, in “Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia”, Vol. 9, N. 2, pp. 17-32.
- , *Unterwegs in “Sein und Zeit”: Einführung in das Leben und Denken von Martin Heidegger*, Klett-Cotta, Stuttgart 2011.
- Derrida J., *De l’esprit: Heidegger et la question*, Galilee, Paris 1987.
- , *Heidegger: la question de l’Etre et l’Histoire. Cours à l’ENS-Ulm 1964-1965*, Éditions Galilée, Paris 2013.
- , *La mano di Heidegger*, ed. it. a cura di M. Ferraris, Laterza, Roma-Bari 1991.
- Dewalque A., *Heidegger et la questione de la chose*, L’Harmattan, Paris 2003.
- Dreyfus H.L., *Being-in-the-world. A commentary on Heidegger’s “Being and Time”*, MIT Press, Cambridge 1991.
- Eisenbeis W., *The Key Ideas of Martin Heidegger’s Treatise “Being and Time”*, University Press of America, Washington D.C., 1983.

- Esposito C., *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, Levante, Bari 1992.
- , *Il fenomeno dell'essere. Fenomenologia e ontologia in Heidegger*, Dedalo, Bari 1984.
- , *Introduzione a Heidegger*, il Mulino, Milano 2017.
- Fabris A., *Essere e tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2010.
- Faye E., *Heidegger, l'introduzione del nazismo nella filosofia*, ed. it. a cura di L. Profeti, L'Asino d'oro, Roma 2012.
- Feinmann J.P., *L'ombra di Heidegger*, trad. it. a cura di L. Sessa, Neri Pozza, Vicenza 2007.
- Figal G., *Martin Heidegger. Fenomenologia della libertà*, trad. it. di F. Filippi, il melangolo, Genova 2007.
- Foti V.M., *Heidegger and the Poets: poiesis/sophia/techne*, Humanities Press, Atlantic Highlands (N.J.) 1992.
- Franchin G., *Oltre la retorica della bellezza: nota su Martin Heidegger*, in "Communio", N. 217, 2008, pp. 32-45.
- Franck D., *Heidegger et le problème de l'espace*, Éditions de Minuit, Paris 1986.
- , *Le nome et la chose. Langue et vérité chez Heidegger*, VRIN, Paris 2017.
- Gadamer H.G., *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, Mohr, Tübingen 1983.
- Galimberti U., *Invito al pensiero di Heidegger*, Mursia, Milano 1986.
- , *Heidegger e il nuovo inizio. Il pensiero al tramonto dell'Occidente*, Feltrinelli, Milano 2020.
- Garrido Perriñán J.J., *Carta sobre el Humanismo: consideraciones del ahí del ser. ¿Es posible habitar el claro del ser?*, en "Eikasía. Revista de filosofía", N. 61, 2015, pp. 302-320.
- Giannetto E.C., *Un fisico delle origini. Heidegger, la scienza e la Natura*, Donzelli, Milano 2010.
- Gilabert F., *Heidegger en torno al error de la Modernidad. La crítica al dualismo cartesiano de cuerpo y alma (Sein und Zeit, parágrafos 19, 20, 21)*, en "Daimon. Revista Internacional de Filosofía", N. 5, 2016, 89-98.
- Gilliland R., *The Destiny of Technology: Modern Science and Human Freedom in the Later Heidegger*, in "Heidegger Studies", Vol. 18, 2002, pp. 115-128.

- Glazebrook T., *Heidegger's Philosophy of Science*, Fordham University Press, New York 2000.
- Gnoli A. - Volpi F., *L'ultimo sciamano. Conversazioni su Heidegger*, Bompiani, Milano 2006.
- Guignon C.B. (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2006.
- Guzzoni U., *Wege im Denken. Versuche mit und ohne Heidegger*, Alber, Freiburg-München 1990.
- Haar M., *Heidegger et l'essence de l'homme*, Millon, Grenoble 1990.
- Harman G., *Heidegger Explained. From Phenomenon to Thing*, Open Court, Chicago 2007.
- Hemming L.P., Amiridis K. & Costea B. (edd.), *The Movement of Nihilism. Heidegger's Thinking After Nietzsche*, Continuum International Publishing Group, London 2011.
- Herrmann F.-W. von, *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1981.
- , *La filosofia dell'arte di Martin Heidegger. Un'interpretazione sistematica del saggio «L'origine dell'opera d'arte»*, ed. it. a cura di I. De Gennaro - M. Amato, Marinotti, Milano 2001.
- Hodge J., *Heidegger and Ethics*, Routledge, London 1995.
- Iannicelli U., *Le Ricerche Logiche di Martin Heidegger. Logica e verità tra fenomenologia e filosofia trascendentale*, Giannini, Napoli 2009.
- Illetterati L. - Moretto A. (a cura di), *Hegel, Heidegger e la questione della romanitas. Atti del Convegno, Verona, 16-17 maggio 2003*, Ed. di Storia e Letteratura, Verona 2004.
- Inwood M.J., *A Heidegger dictionary*, Blackwell, Oxford 1999.
- Irwin R., *Climate Change and Heidegger's Philosophy of Science*, in "Essays in Philosophy", Vol. 11, No. 1, 2010, pp. 16-30.
- , *Heidegger, Politics and Climate Change. Risking It All*, Continuum International Publishing Group, London 2008.
- Jaeger H., *Heidegger und die Sprache*, Francke, Bern-München 1971.
- Jahraus O., *Martin Heidegger. Eine Einführung*, Reclam, Stuttgart 2004.

- Kockelmans J.J., *Heidegger on art and art works*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht 1985.
- Krell D.F., *Nietzsche and the Task of Thinking: Martin Heidegger's Reading of Nietzsche*, Duquesne University, Pittsburgh 1971.
- Lambeth M. - Wrathall M., *Heidegger's Last God*, in "Nursing Inquiry", Vol. 54, No. 2, 2011, pp. 160-182.
- Le Moli A., *Heidegger: soggettività e differenza. Questione dell'uomo e impegno ontologico*, Mimesis, Milano-Udine 2011.
- Loscerbo J., *Being and Technology. A Study in the Philosophy of Martin Heidegger*, Springer, Dordrecht 1981.
- Löwith K., *Saggi su Heidegger*, trad. it. di C. Cases - A. Mazzone, Einaudi, Torino 1974.
- Luckner A., *Martin Heidegger, «Sein und Zeit». Ein einführender Kommentar*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1997.
- Malpas J., *Heidegger and the Thinking of Place: Explorations in the Topology of Being*, MIT Press, Cambridge 2017.
- , *Heidegger's Topology: Being, Place, World*, MIT Press, Cambridge 2006.
- , *The Transcendental Heidegger*, Stanford University Press, Palo Alto 2007.
- Marafioti R.M., *La questione dell'arte in Heidegger*, Rubbettino, 2008.
- Mazzarella E., *Il mondo nell'abisso. Heidegger e i Quaderni neri*, Neri Pozza, Vicenza 2018.
- , *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Napoli, Guida 1981.
- Merker B., *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1988.
- Mitchell A., *Heidegger Among the Sculptors: Body, Space, and the Art of Dwelling*, Stanford University Press, Palo Alto 2010.
- Mongis H., *Heidegger et la critique de la notion de valeur. La destruction de la fondation métaphysique*, Nijhoff, La Haye 1976.
- Montanari P. (a cura di), *Antigone e la filosofia. Hegel, Hölderlin, Kierkegaard, Heidegger, Bultmann, Donzelli*, Roma 2017.
- Moretti G., *Il poeta ferito. Hölderlin, Heidegger e la storia dell'essere*, La Mandragora Edizioni, Imola 1999.

- Mosely M.J., *Another Look at Heideggerian Cinema: Cinematic Excess, Antonioni's Dead Time and the Film-Photographic Image as Copy*, in "Film-Philosophy", Vol. 22, No. 3, 2018, pp. 364-383.
- Muscatello C.F. - Scudellari P., *Per un'etica dell'ascolto. Da Heidegger a Bion*, in "Comprendre", N. 10, 2000, pp. 101-108.
- Nancy J.-L., *L'«etica originaria» di Heidegger*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1996.
- Negre Rigol M., *Las sendas de la superación de la metafísica: el pensar originario*, en "Thémata. Revista de filosofía", N. 7, 1990, pp. 91-105.
- Okrent M., *Heidegger's Pragmatism. Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics*, Cornell University Press, Ithaca 1988.
- Ott H., *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Campus, Frankfurt a.M.-New York 1988.
- Overenget E., *Seeing the Self. Heidegger on Subjectivity*, Springer, Dordrecht-Boston-London, 1998.
- Pacheco Cornejo N., *La lectura heideggeriana de la metafísica de Descartes*, en "Factótum", N. 9, 2012, pp. 34-42.
- Pasqua H., *Introduction à la lecture de «Être et temps» de Martin Heidegger*, L'Âge de l'Homme, Lausanne 1993.
- Penzo G., *Friedrich Nietzsche nell'interpretazione heideggeriana*, Pàtron, Bologna 1976.
- Pinottini M., *L'immagine svelata. L'arte in Gentile e Heidegger*, UPSEL, Padova 1992.
- Pöggeler O., *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, ed. it. a cura di G. Varnier, Guida Editori, Napoli 1991.
- , *Neue Wege mit Heidegger*, Alber Verlag, Freiburg 1992.
- Rätsch C., *Der heilige Hain. Germanische Zauberpflanzen, heilige Bäume und schamanische Rituale*, AT Verlag, München 2005.
- Regina U., *Heidegger. Esistenza e Sacro*, Morcelliana, Brescia 1974.
- Resta C., *Il luogo e le vie. Geografie del pensiero in Martin Heidegger*, Franco Angeli, Milano 1996.
- (a cura di), *In cammino verso la parola. Heidegger e il linguaggio*, Sicania, Messina 1996.
- , *La misura della differenza. Saggi su Heidegger*, Guerini, Milano 1988.

- , *La terra del Mattino. Ethos, Logos e Physis nel pensiero di Martin Heidegger*, Franco Angeli, Milano 1998.
- Richardson W.J., *Existential Epistemology. A Heideggerian Critique of the Cartesian Project*, Clarendon Press, Oxford 1986.
- , *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Nijhoff, The Hague 1974.
- Rodríguez R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología: una interpretación de la obra de Heidegger*, Tecnos, Madrid 1997.
- Rorty R., *Essays on Heidegger and others*, Cambridge University Press, New York 2008.
- Rosales Rodríguez A., *Die Technikdeutung Martin Heideggers in ihren systematischen Entwicklung und philosophischen Aufnahme*, Projekt Verlag, Dortmund 1994.
- Rossello C., *Vicende e itinerari della metafisica e del suo compimento. La “storia dell’essere heideggeriana” e il progetto di una ricostruzione dell’onto-teologia*, Trauben, Torino 1998.
- Rossi A., ‘Cogito’ e coscienza. *Heidegger interprete di Descartes*, in “Giornale di metafisica”, Vol. 25, N. 1, 2003, pp. 47-66.
- Rovatti P.A., *La posta in gioco. Heidegger, Husserl e il soggetto*, Bompiani, Milano 1987.
- Ruggenini M. (a cura di), *Heidegger e la metafisica*, Marietti, Genova 1991.
- Safranski R., *Heidegger e il suo tempo*, ed. it. a cura di M. Bonola, TEA, Milano 2008.
- Samonà L., *Heidegger. Dialettica e svolta*, l’Epos, Palermo 1990.
- Schalow F., *Heidegger and the Quest for the Sacred: From Thought to the Sanctuary of Faith*, Kluwer, Dordrecht 2001.
- , *Historical Dictionary of Heidegger’s Philosophy*, Rowman & Littlefield, Lanham-Boulder-New York-London 2019.
- Schapiro M., *The Still Life as a Personal Object. A Note on Heidegger and van Gogh*, in Id., *Theory and philosophy of Art: Style, Artist, and Society*, George Braziller, New York 1994, pp. 135-151.
- Schatzki T.R., *Martin Heidegger. Theorist of Space*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2007.
- Schmidt D.J., *Betwween word and image: Heidegger, Klee, and Gadamer on Gesture and Genesis*, Indiana University Press, Bloomington 2013.

- Schürmann R., *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Seuil, Paris 1982.
- Semerari G. (a cura di), *Confronti con Heidegger*, Dedalo, Bari 1992.
- Seubold G., *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*, Karl Alber, Freiburg-München 1986.
- Severino E., *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994.
- Sharr A., *Heidegger for Architects*, Taylor & Francis Ltd, London 2007.
- , *Heidegger's Hut*, MIT Press, London 2006.
- Sheehan T., *Emmanuel Faye. The Introduction of Fraud into Philosophy?*, in "Philosophy today", Vol. 59, No. 3, 2015, pp. 367-400.
- Sinnerbrink R., *A Heideggerian Cinema? On Terence Malick's The Thin Red Line*, in "Film-Philosophy", Vol. 10, No. 3, 2006, pp. 26-37.
- Sloterdijk P., *Nicht gerettet. Versuche über Heidegger*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2001.
- Soto Núñez C.A. - Vargas Celis I.E., *La Fenomenología de Husserl y Heidegger*, en "Cultura de los Cuidados", Vol. 21, N. 48, 2017, pp. 43-50.
- Souche-Dagues D., *Du Logos chez Heidegger*, Editions Jérôme Millon, Grenoble 1999.
- Stambaugh J., *The Finitude of Being*, State University of New York Press, Albany 1992.
- Steiner G., *Heidegger*, trad. it. di D. Zazzi, Garzanti, Milano 2011.
- Storace E.S. (a cura di), *Tradursi in Heidegger*, Alboversorio, Milano 2012.
- Stork J.W., *Rilke und Heidegger. Über eine »Zwiesprache« von Dichten und Denken*, in "Blätter der Rilke Gesellschaft", Hft. 4, 1976, S. 35-71.
- Subacchi M., *Bergson, Heidegger, Sartre: il problema della negazione e del nulla*, Firenze Atheneum, Firenze 2002.
- Surace V., *L'inquietudine dell'esistenza. Le radici luterane dell'ontologia della vita di Martin Heidegger*, Mimesis, Milano 2014.
- Thomä D. (hrsg. von), *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart-Weimar 2003.

- Thurnher R., “¡A las cosas mismas!” *Acerca de la significación de la máxima fenomenología fundamental en Husserl y Heidegger*, en “Seminarios de filosofía”, Vol. 9, 1996, pp. 24-44.
- Tilliette X., *Martin Heidegger e l'assenza di Cristo*, in Id., *Filosofi davanti a Cristo*, Queriniana, Brescia 1991.
- Tordoni D., *Rilke e Heidegger. L'«Angelo» e il compito dei «mortali» nelle Elegie Duinesi*, Morlacchi, Perugia 2018.
- Toscani F., *L'«azzurro della scuola degli occhi». Terra e cielo di Hölderlin e di Heidegger*, CFR, Piadena 2012.
- , *Poesia e pensiero nel «tempo di privazione». In cammino con Hölderlin e Heidegger*, editrice Petite Plaisance, Pistoia 2010.
- Totzke R., *Buchstaben-Folgen. Schriftlichkeit, Wissenschaft und Heideggers Kritik an der Wissenschaftsideologie*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2004.
- Trawny P., *Heidegger: Une introduction critique*, SEUIL, Paris 2017.
- , *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 2015.
- , *Martin Heidegger*, Campus, Frankfurt a.M.-New York 2003.
- Ugazio U., *Il ritorno del possibile. Studi su Heidegger e la storia della metafisica*, Zamorani, Torino 1996.
- Vail L.M., *Heidegger and Ontological Difference*, University Park, Pennsylvania State University Press 1972.
- Vallega-Neu D., *Heidegger's Poietic Writings: From “Contributions to Philosophy” to “The Event”*, Indiana University Press, Bloomington 2018.
- Vattimo G., *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Giappichelli Editore, Torino 1963.
- , *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma 2010.
- , *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, Garzanti, Milano 2001.
- Venezia S., *Il linguaggio del tempo. Su Heidegger e Rilke*, Guida, Napoli 2007.
- , *La misura della finitezza. Evento e linguaggio in Heidegger e Wittgenstein*, Mimesis, Milano 2013.
- Veraza Tonda P., *El pensar del Ereignis de Heidegger como otra fenomenología. Método e inicio del camino*, en “Franciscanum”, Vol. 58, 2016, pp. 89-116.
- Vetter H., *Grundriss Heidegger*, Felix Meiner, Hamburg 2014.

- Vicari D., *Lettura di «Essere e tempo» di Heidegger*, UTET, Torino 1988.
- Viscomi M., *Il sacro in Martin Heidegger. I «venturi» e «l'ultimo Dio»*, Orthotes, Nocera 2018.
- Vitiello V., *Heidegger/Rilke: un incontro sul luogo del linguaggio*, in “Aut Aut”, N. 235, 1990, pp. 97-120.
- Volpi F. (a cura di), *Guida a Heidegger. Ermeneutica, Fenomenologia, Esistenzialismo, Ontologia, Teologia, Estetica, Etica, Tecnica, Nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1998.
- , *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 2010.
- , *La selvaggia chiarezza. Scritti su Heidegger*, Adelphi, Milano 2011.
- Waiden A., *Seinsdenken im Zeichen der Kunst. Zur poetologischen Vermittlung von Fundamentalontologie und eksistenzialem Seinsdenken*, Lang, Frankfurt a.M. 1992.
- Welsch W., *La terra e l'opera d'arte. Heidegger e il «Crepuscolo» di Michelangelo*, ed. it. a cura di U. Ugazio, Gallio Editore, Ferrara 1991.
- White D.A., *Heidegger and the Language of Poetry*, University of Nebraska Press, Lincoln 1979.
- Wood D., *Thinking after Heidegger*, Polity Press, Cambridge 2002.
- Wrathall M.A., *How to read Heidegger*, Granta Books, London 2005.
- Young J., *Heidegger's Philosophy of Art*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Zaccaria G., *L'inizio greco del pensiero. Heidegger e l'essenza futura della filosofia*, Marinotti, Milano 1999.
- Zarader M., *La dette impensée: Heidegger at l'héritage hébraïque*, SEUIL, Paris 1990.
- Ziarek K., *Language after Heidegger*, Indiana University Press, Bloomington 2013.
- Ziegler S., *Heidegger, Hölderlin und die Alètheia. Martin Heideggers Geschichtsdenken in seinen Vorlesungen 1934/35 bis 1944*, Duncker & Humblot, Berlin 1991.
- Zimmermann M.E. (ed.), *The Thought of Martin Heidegger*, Tulane University, New Orleans 1984.
- Zingari G., *Heidegger. I sentieri dell'essere*, Studium, Roma 1983.

c. Altri studi e testi

- AA.VV., *Traversées du nihilisme*, Osiris, Paris 1993.
- Abbagnano N. (a cura di), *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 2015.
- Accarino B. (a cura di), *Ratio Imaginis. Uomo e mondo nell'antropologia filosofica*, Ponte alle Grazie, Firenze 1991.
- Agamben G., *Il linguaggio e la morte*, Einaudi, Torino 1982.
—, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.
- Allemann B., *Zeit und Figur beim späten Rilke*, Neske, Pfullingen 1961.
- Andronico A., *Sulla dismisura. Una lettura dell'Antigone di Sofocle*, in “Diritto & Questioni Pubbliche”, Vol. 18, N. 2, 2018, pp. 155-187.
- Arcella L. (a cura di), *Friedrich Nietzsche: oltre l'Occidente*, Settimo Sigillo, Roma 2002.
- Ardovino A., *Interpretazioni fenomenologiche di Eraclito*, Quodlibet, Macerata 2012.
- Aristotele, *Fisica*, ed. it. a cura di R. Radici, Bompiani, Milano 2011.
- Bellan A. (a cura di), *Teorie della reificazione. Storia e attualità di un fenomeno sociale*, Mimesis, Milano-Udine 2003.
- Benjamin W., *L'opera d'arte nel tempo della sua riproducibilità tecnica (1935-36)*, ed. it. a cura di S. Cariati - V. Cicero - L. Tripepi, Bompiani, Milano 2017.
- Blanchot M., *La parola sacra di Hölderlin*, in “Aut aut”, N. 234, 1989, pp. 21-35.
- Boi L., *Pensare l'impossibile. Dialogo infinito tra arte e scienza*, Springer Verlag, Milano 2012.
- Borges J.L., *Opere complete*, ed. it. a cura di D. Porzio, Mondadori, Milano 1984.
- Bruno R. (a cura di), *Poesia e filosofia*, Franco Angeli, Milano 2000.
- Cacciari M. - Donà M., *Arte, tragedia, tecnica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000.
- Caravella R., *Anima silvae. Simboli e suoni del bosco sacro*, Intento, Viterbo 2015.
- Castellari M., «*Es klingt paradox*». Hölderlin, Böhlendorff e il teatro moderno, in “*Studia theodisca Hölderliniana II*”, 2016, pp. 119-144.
- Catena M.T., *Corpo*, Guida, Napoli 2006.

- Cavalla F., *L'origine e il diritto*, Franco Angeli, Milano 2017.
- Chinnici G., *La stella danzante. Sei versioni del caos*, Hoepli, Milano 2018.
- Cicero V., *Premessa gnoseocritica*, in W. Benjamin, *L'opera d'arte nel tempo della sua riproducibilità tecnica (1935-36)*, ed. it. a cura di S. Cariatì - V. Cicero - L. Tripepi, Bompiani, Milano 2017, pp. VII-XVII.
- Coreth E., *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Tyrolia, Innsbruck 1976.
- Crist J.D. - Tanner C.A., *Interpretation/analysis methods in hermeneutic interpretive phenomenology*, in "Nursing Research", Vol. 52, 2003, pp. 202-205.
- Croce B., *Intorno allo Hölderlin e ai suoi critici*, in "La Critica", N. 39, 1941, pp. 201-214.
- Dastur F., *Philosophie et Différence*, Éditions de la Transparence, Paris 2004.
- Deleuze G., *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, trad. it. di F. Polidori - D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2002.
- Derrida J., *L'animale che dunque sono*, ed. it. a cura di G. Dalmaso, Jaka Book, Milano 2006.
- , *La vérité en peinture*, Flammarion, Paris 1978.
- , *Psyché. Invenzioni dell'altro. Vol. 2*, trad. it. di R. Balzarotti, Jaka Book, Milano 2009.
- Duque F., *Sentido de la verdad como desvelamiento*, in "Revista de filosofía", N. 5, 1987, pp. 7-34.
- , *Un anónimo que da que pensar, y que dará que hablar*, in "Revista de filosofía", nn. 12-13, 1991-1992, pp. 297-302.
- Ellis E.C., *Anthropocene: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2018.
- Esposito R., *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino 2016.
- Feenberg A., *Questioning Technology*, Taylor & Francis Ltd, London 1999.
- Fernández Labastida F., *Fenomenologia eidetica e fondazione della conoscenza*, in "Acta Philosophica", Vol. 3, 2004, pp. 293-304.
- Garlaschelli E. - Petrosino S., *Lo stare degli uomini. Sul senso dell'abitare e sul suo dramma*, Marietti, Genova 2012.

- Giannetto E., *La Natura della Poesia, ovvero la Poesia della Natura*, in “Anterem”, serie VI, anno 41, 2016, pp. 19-21.
- , *La poesia come rivelazione del mondo*, in “Anterem”, serie VI, anno 43, N. 97, 2018, pp. 29-31.
- , *Saggi di Storie del Pensiero Scientifico*, Edizioni Sestante, Bergamo 2005.
- , *Sguardi sul pensiero contemporaneo. Filosofia e scienze per cambiare il mondo*, libreriauniversitaria.it, Padova 2018.
- Gnoli A. - Volpi F., *I filosofi e la vita*, Bompiani, Milano 2010.
- Goethe J.W., *La teoria dei colori*, ed. it. a cura di R. Troncon, il Saggiatore, Milano 2008.
- Guardini R., *Hölderlin. Immagine del mondo e religiosità*, trad. it. di K.P. Tieck, Morcelliana, Brescia 1995.
- Guglielminetti E., *Il mondo in eccesso. Scambio dei toni in Hölderlin e Novalis*, Jaca Book, Milano 2003.
- Guignon C., *Becoming a person: Hermeneutic phenomenology's contribution*, in “New Ideas in Psychology”, Vol. 30, 2009, pp. 97-106.
- Heyl T., *Zeichen und Dinge, Kunst und Natur*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 1995.
- Hölderlin F., *L'arcipelago e altre poesie*, ed. it. a cura di A. Guareschi, Guanda, Parma 1965.
- , *La morte di Empedocle*, ed. it. a cura di L. Balbiani - E. Polledri, Bompiani, Milano 2003.
- , *Le liriche*, ed. it. a cura di E. Mandruzzato, Adelphi, Milano 1977.
- , *Sämtliche Werke. Große Stuttgarter Ausgabe*, 8 Bde, hrsg. von F. Beißner - A. Beck - U. Oelmann, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1943-1985.
- , *Sul tragico*, ed. it. a cura di R. Bodei, Feltrinelli, Milano 2017.—, *Tutte le liriche*, ed. it. a cura di L. Reitani, Mondadori, Milano 2001.
- Husserl E., *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, Voll. 1-2, ed. it. a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002.
- , *La filosofia come scienza rigorosa*, trad. it. di F. Costa, ETS, Pisa 1990.
- Laverty S.M., *Hermeneutic phenomenology and phenomenology: A comparison of historical and methodological considerations*, in “International Journal of Qualitative Methods”, Vol. 2, 2003, pp. 21-35.
- Leoni F. - Maldonato M. (a cura di), *Al limite del mondo. Filosofia, estetica, psicopatologia*, edizioni Dedalo, Bari 2002.
- Löwith K., *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, trad. it. di E. Grillo, Milano 1988.

- López Quintás A., *La Formación por el Arte y la Literatura*, Ediciones Rialp, Madrid, 1993.
- Mazzarella E., *Vie d'uscita. L'identità umana come programma stazionario metafisico*, il melangolo, Genova 2004.
- Mecacci A., *La mimesis del possibile. Approssimazioni a Hölderlin*, Edizioni Pendragon, Bologna 2006.
- Meier C., *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*, Beck, München 1998.
- Mislin H., *Rilkes Partnerschaft mit der Natur*, in "Blätter der Rilke-Gesellschaft", Jrg. 3, 1974, S. 39-49.
- Montanari P., *Estetica ed ermeneutica*, Laterza, Roma-Bari, 1996.
- Montani P., *Arte e verità dall'antichità alla filosofia contemporanea. Un'introduzione all'estetica*, Laterza, Roma-Bari 2015.
- Moreno Márquez C., *Fenomenología y filosofía existencial*, Síntesis, Madrid 2000.
- Moretti G., *Per immagini. Esercizi di ermeneutica sensibile*, Moretti & Vitali, Bergamo 2012.
- Mura G., *Pensare la parola. Per una filosofia dell'incontro*, Urbaniana University Press, Roma 2001.
- , *Poesia e filosofia*, in "Quaderni sardi di filosofia, letteratura e scienze umane", nn. 6/7, 1998, pp. 2-35.
- Nietzsche F., *Opere*, Vol. VI, tomo III, ed. it. a cura di G. Colli - M. Montinari, Adelphi, Milano 1986.
- Otto R., *Il sacro*, trad. it. di E. Buonaiuti, Feltrinelli, Milano 1966.
- Palumbo P., *Cura della finitezza e inibizione della teoria nella filosofia del novecento*, Edizioni della Fondazione Nazionale «Vito Fazio-Allmayer», Palermo 2005.
- Panattoni R. - Grazioli E. (a cura di), *Le scarpe di van Gogh*, Marcos y Marcos, Milano 2013.
- Pansera M.T., *La specificità dell'umano. Percorsi di antropologia filosofica*, Inschibboleth, Roma 2019.
- Pareyson L., *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano 1988.
- Platone, *Simposio*, trad. it. di F. Ferrari, BUR, Milano 1986.
- , *Sofista*, ed. it. a cura di F. Fronterotta, BUR, Milano 2007.

- Polledri E., *L'utilità della poesia: la lettera di Hölderlin al fratello Karl del 1 gennaio 1799. Una proposta di lettura*, in "Studia theodisca Hölderliniana I", 2014, pp. 85-108.
- Rasini V., *L'essere umano. Percorsi dell'antropologia filosofica contemporanea*, Carocci, Roma 2008.
- Rella F., *L'enigma della bellezza*, Feltrinelli, Milano 2006.
- Richir M., *Phénoménologie en esquisses*, Editions Jérôme Millon, Grenoble 2001.
- Rilke R.M., *Elegie duinesi*, trad. it. di E. - I. De Portu, Einaudi, Torino 1978.
- Rizo-Patrón R., *Husserl lector de Descartes*, en "Areté. Revista de filosofía", Vol. 8, N. 2, 1996, pp. 319-337.
- Rodríguez R., *Del sujeto y la verdad*, Síntesis, Madrid 2015.
- Rovatti P.A., *Abitare la distanza. Per un'etica del linguaggio*, Feltrinelli, Milano 1994.
—, *L'esercizio del silenzio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1992.
- Ruggiu L. - Mora F. (a cura di), *Identità differenze conflitti*, Mimesis, Milano 2007.
- Sartre J.P., *L'esistenzialismo è un umanismo*, trad. it. di G. Tosco, Mursia, Milano 1963.
- Scheler M., *Essenza e forme della simpatia*, ed. it. a cura di L. Boella, Franco Angeli, Milano 2010.
—, *Späte Schriften. Gesammelte Werke*, Bd. 9, hrsg. von M.S. Frings, Francke, Bern-München 1976.
- Schiller F., *L'educazione estetica dell'uomo*, ed. it. a cura di G. Boffi, Bompiani, Milano 2007.
—, *Sulla poesia ingenua e sentimentale*, ed. it. a cura di E. Franzini, SE, Milano 2005.
- Schmidt K., *Die Brandnacht. Dokumente von der Zerstörung Darmstadts am 11. September 1944*, H.L. Schlapp, Darmstadt 2003
- Silesius A., *Sämtliche poetischen Werke und eine Auswahl aus seiner Streitschriften*, hrsg. von G. Ellinger, Propyläen, Berlin 1923.
- Sini C., *La fenomenologia e la filosofia dell'esperienza*, Unicopli, Milano 1987.
—, *Poesia e alterità*, en "Cuadernos de filología italiana", Vol. 21, 2014, pp. 307-314.
- Sofocle, *Antigone*, ed. it. a cura di M. Cacciari, Einaudi, Torino 2007.

- Staiger E., *Die Kunst der Interpretation. Studien zur deutschen Literaturgeschichte*, Atlantis, Zürich 1955.
- Subacchi M., *Sacro/Santo. Una categoria in prospettiva ontologico-analogica*, ESD, Bologna 2010.
- Szondi P., *Le Elegie duinesi di Rilke*, trad. it. a cura di E. Agazzi. SE, Milano, 1997.
- Tanca M., *Geografia e filosofia. Materiali di lavoro*, Franco Angeli, Milano 2012.
- Thomson I., *Heidegger, Art, and Postmodernity*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.
- van Manen M., *Phenomenology of practice*, in “Phenomenology & Practice”, Vol. 1, 2007, pp. 11-30.
- Vattimo G., *Addio alla verità*, Meltemi, Roma 2009.
- , *La fine della modernità: nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, Garzanti, Milano 1985.
- , *Poesia e ontologia*, Mursia, Milano 1985.
- , *Vocazione e responsabilità del filosofo, il melangolo*, Genova 2000.
- Vitta M., *Dell'abitare*, Einaudi, Torino 2008.
- Waiblinger W., *Friedrich Hölderlin. Vita, poesia e follia*, ed. it. a cura di L. Reitani, Adelphi, Milano 2009.
- Zhok A., *Intersoggettività e fondamento in Max Scheler*, La Nuova Italia, Firenze, 1997.
- Zingari G., *Il dono e l'Occidente. Conversazione su un gesto inspiegabile*, le nubi edizioni, Roma 2005.
- Zweig S., *Hölderlin*, trad. it. di A. Oberdorfer, Tullio Pironti, Napoli 2015.

d. Testi consultati sulla rete

- Ales Bello A. - Trupia P., *Phänomenologie hat viele Bedeutungen Edmund Husserl und Martin Heidegger*, in “ArteScienza. Rivista semestrale telematica”, N. 11, 2019, pp. 139-191:
 <http://www.assculturale-arte-scienza.it/Rivista%20ArteScienza/ArteScienza_N11/A.Ales%20Bello-P.%20Trupia/A.%20Ales%20Bello-P.%20Trupia_ArteScienzaN11_139-192.pdf>.

- Annaro V., *La mano di Heidegger: pratica di un pensiero in cammino*, in “Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia”, anno 11, 2010:
<<http://mondodomani.org/dialegesthai/va01.htm>>.
- Balis Crema L. - Castellani A., *Sogno e realtà nella ricerca spaziale*, in “ArteScienza. Rivista telematica semestrale”, N. 7, 2007, pp. 47-120:
<http://www.assculturale-arte-scienza.it/Rivista%20ArteScienza/ArteScienza_N7/L.BalisCrema-A.Castellani/L.Balis%20Crema-A.Castellani_ArteScienza_N7_47-120.pdf>.
- Chakrabarty D., *The Human Condition in the Anthropocene*, in “The Tanner Lectures in Human Values”, 2015:
<<https://tannerlectures.utah.edu/Chakrabarty%20manuscript.pdf>>.
- D’Ippolito B.M., *Il tempo del dicibile. Corpo Esistenze Mondì in R.M. Rilke*, in “Comprendere”, Vol. 24, 2014, pp. 156-171:
<<http://www.rivistacomprendere.org/allegati/XXIV/XXIV.d'ippolito.pdf>>.
- Duque F., *Sagrada inutilidad (Lo sagrado en Heidegger y Hölderlin)*, en “Eikasia. Revista de filosofía”, N. 2, 2006:
<<http://revistadefilosofia.com/FelisDuqueMES.pdf>>.
- Ferraris M., *Nessuna svolta per Heidegger. Un saggio eloquente sfata il mito che ha nutrito le favole postmoderne: «Heidegger, l’introduzione al nazismo nella filosofia» di Emmanuel Faye*, in «il Manifesto», 8 luglio 2012:
<<http://www.controlacrisi.org/notizia/Conoscenza/2012/7/10/24367-nessuna-svolta-per-heidegger/>>.
- Garrido Periñán J.J., *La pregunta por el quién del ser-con: Heidegger en su Ser y Tiempo*, en “Universidad Complutense. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, Vol 36, N. 1, 2019, pp. 175-200:
<<https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/63367/4564456549306>>.
- , *Lichtung: el claro del ser. Un estudio a raíz de las meditaciones de Holzwege*, en “Ágora. Papeles de Filosofía”, Vol. 34., N. 2., pp. 161-177:
<<http://dx.doi.org/10.15304/ag.34.2.2188>>.
- Ghisu S., *Il destino dell’oggetto. Riflessioni intorno al Saggio di Heidegger L’origine dell’opera d’arte*, in “XÁOS. Giornale di confine”, Vol. 1, N. 2, 2002:
<http://www.giornalediconfine.net/n_2/art_1.htm>.
- Mazzocchio F., *Il pensiero dell’essere come «etica originaria» in Martin Heidegger*, in “Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia”, anno 6, 2005:
<<https://mondodomani.org/dialegesthai/fmaz01.htm#par3>>.
- Rindone S., *Una filosofia «incompiuta». Pareyson interprete di Heidegger*, in “Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia”, anno 19, 2018:

< <https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/salvatore-rindone-01>>.

Spina S., *Heidegger Martin, La storia dell'essere*, in “Recensioni Filosofiche (ReF)”, 2012:

<<http://www.recensionifilosofiche.info/2012/09/heidegger-martin-la-storia-dellessere.html>>.

Stella A., *Benjamin, Heidegger y el problema del lenguaje*, in “Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia”, anno 17, 2016:

< <https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/andrea-stella-02>>.

Travaglini G., *Martin Heidegger: il canto silenzioso della terra*, in “Isonomia - Rivista di Filosofia”, 2002:

<<http://isonomia.uniurb.it/vecchiaserie/2002%20travaglini.pdf>>.

Vattimo G., *Faye, Heidegger non era razzista. L'intento non riuscito di dimostrare che tutta la sua filosofia non è che la trascrizione del nazismo*, in «La Stampa», 2 giugno 2012:

<<https://www.lastampa.it/cultura/2012/06/05/news/faye-heidegger-non-era-razzista-br-1.36467901>>.

Videla D., *The Problem of Science in Heidegger's Thought*, in “World Congress of Philosophy”, Vol. 20, 1998:

<<https://www.bu.edu/wcp/Papers/Scie/ScieVide.htm>>.