



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Laurea magistrale  
(ordinamento ex D.M. 270/2004)  
in Filosofia della società, dell'arte e della  
comunicazione

—  
Ca' Foscari  
Dorsoduro 3246  
30123 Venezia

Tesi di Laurea

Martin Heidegger:  
linguaggio, poesia, silenzio

**Relatore**

Ch. Prof. Gian Luigi Paltrinieri

**Laureanda**

Giorgia Zanin  
Matricola 840296

**Anno Accademico**

**2013/2014**

## Indice

<b>Introduzione</b>	<b>3</b>
<b>Parte 1. Essere e tempo</b>	<b>19</b>
<b>1.1 La riflessione esplicita sul linguaggio</b>	<b>22</b>
<b>1.2 ζῆλον λόγον ἔχον</b>	<b>27</b>
<b>1.3 Ermeneutica e metodo storico-ermeneutico</b>	<b>31</b>
<b>1.4 Il ‘non’ come fondamento</b>	<b>38</b>
<b>1.5 Più in alto della realtà sta la possibilità</b>	<b>44</b>
<b>Parte 2. La <i>Kehre</i></b>	<b>47</b>
<b>2.1 L’essere: un problema che rimane problema</b>	<b>53</b>
<b>Parte 3. La poesia</b>	<b>56</b>
<b>3.1 L’opera d’arte come messa in opera della verità</b>	<b>57</b>
<b>3.2 La poesia di Hölderlin</b>	<b>68</b>
<b>3.3 Il tempo della povertà</b>	<b>90</b>
<b>3.4 Il pensiero come <i>Kehre</i></b>	<b>101</b>
<b>Parte 4. In cammino verso il silenzio</b>	<b>104</b>
<b>4.1 La differenza e il fondamento</b>	<b>104</b>
<b>4.2 In cammino verso il linguaggio: il dire originario</b>	<b>119</b>
<b>4.3 In cammino verso il linguaggio: il suono del silenzio</b>	<b>141</b>

<b>Conclusione</b>	<b>172</b>
<b>Bibliografia</b>	<b>175</b>

## Introduzione

Il titolo di questa tesi accenna ad un movimento, ad un procedere del pensiero di Heidegger che vorremmo seguire. Questo cammino principia da *Essere e tempo* e, in particolare, dalla questione dell'essere e dell'oblio di questa stessa questione. Il pregiudizio vigente più pervasivo considera infatti il concetto di 'essere' come del tutto ovvio, banale, troppo generale e troppo vuoto perché possa essere non solo definito, ma anche e soprattutto degno di attenzione filosofica. Heideggerianamente, invece, il fatto che noi viviamo già da sempre in una comprensione dell'essere, che pur rimane molto vaga e oscura, ci costringe a ripetere la domanda sul senso dell'essere. È manifesto, peraltro, che non solo non abbiamo una risposta, ma, per così dire, non *abbiamo* nemmeno la domanda stessa. Porre quest'ultima non è scelta storiografica o erudita-intellettuale, ma significa indagare quanto per noi si è fatto problema, quanto è sorto e ci è venuto incontro *obbligandoci* a prenderlo in considerazione come ciò su cui *si debba* riflettere. Considerare l'essere significa riflettere su ciò che costituisce, su ciò che determina ogni ente in quanto ente. Dobbiamo elaborare il nostro quesito porgendolo a qualcosa che possa rispondere: solo l'ente, in questo caso, può rendere conto del proprio essere, può dirci qualcosa riguardo a ciò che lo costituisce. E a quale ente dovremmo *domandare* se non a quell'ente che può *rispondere*, a quell'ente che quindi si è già posto tale domanda e ha già cercato in tale direzione? Quest'ente non possiamo che essere noi, noi uomini che ora *domandiamo* e *cerchiamo*, noi uomini che ci stiamo *interrogando*. Noi siamo quindi quegli enti che, per essenza, indagano riguardo al loro essere, nonché all'essere di tutto ciò che è, all'essere del mondo. Il fatto che noi cerchiamo in direzione dell'essere vuol dire che esso, nonostante costituisca tutto ciò che ci circonda, nonché noi stessi, in prima istanza non può essere compreso in modo perspicuo. Questo significa che l'essere, pur essendo ciò che è più vicino a noi, quale nostro fondamento, non è conoscibile immediatamente; in effetti esso è diverso da tutto quel che noi ritroviamo nell'immediata vicinanza, dagli enti che ci circondano, da tutto ciò che è. L'essere infatti non è, se questo 'è' designa l'ente; non è ente, ma, essendo *essere*, è *differente* dall'ente; ciononostante non possiamo dire che non sia, relegandolo nel mero nulla dell'essere. Essendo quanto ci costituisce, l'essere è, ma in modo diverso; esso *si dà*, è, in quanto cade, accade in noi, costituendoci. Ciò che ci fonda, quindi, non è un'entità sempre fissa, sempre uguale a se stessa, sempre essenzialmente

identica. L'essere è ciò che è soltanto nel suo darsi. Il nostro mondo, la nostra realtà, noi stessi, non siamo quindi ciò che semplicemente è, nella sua immutabile uguaglianza, nella sua stabile presenza, ma siamo ciò che, a sua volta, viene dall'essere, costituendosi nella possibilità di essere e non essere, nelle possibilità che l'essere, nel suo darsi, dispiega. È questo l'ambito da cui principia il viaggio di Heidegger, ed è questa regione, in cui il suo camminare si aggira, che noi dobbiamo sempre considerare.

La ricerca sull'essere, quella ricerca che la tradizione ha chiamato 'ontologia', non può che partire quindi dall'analisi di quell'ente che noi stessi siamo, dall'analisi dell'uomo, non può che partire dall' 'analitica esistenziale'. La ricerca si concentra quindi su quanto contraddistingue questo ente particolare: un trovarsi già in un mondo ricco di enti nonché di significati, come abbiamo appena visto nel caso del senso dell'essere; un comprendere questo stesso mondo nel quale l'uomo già da sempre è; uno sviluppare tale comprensione, uno spiegarla, un dispiegarla nell'interpretazione; un fissare questa spiegazione per lo più in enunciati che possano racchiudere tale comprendere in limiti sicuri, certi, in de-finizioni che possano essere sempre a disposizione dell'uomo, sempre assoggettate al suo controllo. Oltre a trovarsi in un mondo ricco di enti da comprendere, l'uomo si trova in un mondo ricco di significati che costituiscono il suo parlare, il suo linguaggio. Quest'ultimo quindi ha la stessa origine della comprensione, il trovarsi già in un mondo, ma può essere spiegato solo grazie al comprendere perché il linguaggio ne rappresenta appunto l'articolazione. Anche se in *Essere e tempo* la riflessione esplicita sul linguaggio resta molto esigua, c'è una definizione dell'ente che deve essere indagato, dell'uomo, con la quale Heidegger costantemente si confronta e che implica una certa considerazione proprio riguardo al linguaggio. Questa definizione è il celebre detto aristotelico: ζῷον λόγον ἔχον. Per la tradizione il *logos*, il linguaggio, è sì ciò che contraddistingue l'uomo ma esso non può che essere una proprietà che inerisce alla sostanza umana, a questo sostrato immutabile. Infatti nell'incomprensione dell'essere, considerato alla stregua dell'ente, considerato quindi come entità sempre identica a se stessa, ciò che ne deriva non può che essere, a sua volta, una sostanza perdurante nell'uguaglianza a se stessa, un sostrato cui possono soltanto inerire degli accidenti. Heidegger affronta questa questione nel corso della sua riflessione, non potendo semplicemente contrapporsi ad essa ma mostrando come tale concezione derivi da quell'incomprensione dell'essere da cui il cammino è iniziato. In

effetti, il fatto che una definizione di questo tipo sia stata elaborata significa che c'è stato un tempo in cui il pensiero si è posto proprio la questione cui vogliamo tornare: il problema dell'essere dell'uomo. In quel momento, quindi, era in atto una ricerca dell'essere delle cose per cui il *logos* non poteva essere semplicemente il presentare la sostanza di ciò su cui si fa parola, ma, secondo quanto lo stesso Aristotele testimonia, esso si riferiva al verbo *ἀποφαίνεθαι*, al mostrare. Il discorso, quindi, era un mostrare ciò che si svela, ciò che si dischiude, rivelando appunto la propria essenza; esso era sì un di-mostrare, ma nel senso originario di disvelare. È appunto questa originaria concezione di *logos*, che ancora rende conto di un cercare, che Heidegger riprende per mostrare l'essenza del suo cammino, racchiusa nel concetto di fenomenologia: un ritorno alle cose per mostrare ciò che esse stesse disvelano, cioè ciò che sono, il loro essere. La fenomenologia è dunque un mostrare, un far vedere ciò che in prima istanza, evidentemente, non si mostra, ossia ciò che resta al coperto ma insieme fonda quel che immediatamente appare. Come abbiamo visto, ciò che, in maniera originaria, resta al coperto rispetto a ogni nostro possibile comprendere, è l'essere dell'ente. Il nostro cercare in direzione dell'ente, la nostra ricerca che possiamo quindi definire ontologica, è possibile solo come fenomenologia. D'altra parte, è ormai evidente che l'ente in grado di rendersi perspicuo il proprio essere è appunto l'uomo. Il metodo della descrizione fenomenologica risulta così essere l'*Auslegung*, la spiegazione, cioè quella spiegazione dell'essere che l'uomo sempre si dà; questo spiegare è essenzialmente un di-spiegare il darsi dell'essere. Si delineano quindi due sensi, due piani dell'*Auslegung*. Nel primo, originario e primario, abbiamo la spiegazione che l'uomo, quale ente che chiede dell'essere, *deve* dare di quest'ultimo, in grazia del suo stesso essere. L'essere, infatti, chiama in causa l'uomo affinché egli chieda riguardo ad esso e lo dispieghi in un'interpretazione, in una spiegazione. Il darsi, il dispiegarsi stesso dell'essere, quindi, avviene grazie al dispiegare interpretante, ermeneutico dell'uomo. L'essere non è nulla al di là di questo, ma è questo stesso *dispiegarsi*. Nel secondo senso di *Auslegung*, si interpretano quelle spiegazioni che l'uomo *non può non* dare del proprio essere per mostrare, come nel nostro caso, se esse rendano davvero conto dell'essere in se stesso. Siamo dinanzi a due piani della spiegazione, a due sensi di 'ermeneutica': per il primo la possiamo dire 'ontologica', per il secondo senso 'fenomenologica'. Questi piani possono sì essere distinti ma certamente non separati in quanto il primo, il più

originario, costituito dall'interpretazione che l'uomo dà, per essenza, dell'essere, fonda la possibilità del secondo piano dell'ermeneutica, cioè dell'interpretazione delle varie spiegazioni date dall'uomo riguardo a ciò che lo costituisce. Emerge qui una certa circolarità del nostro cammino: un ritornare al nostro stesso dire, alle nostre stesse interpretazioni, ma soprattutto un ritornare alla questione fondamentale dalla quale siamo partiti: la questione dell'essere. Ogni nostro dire sembra così basarsi sempre su un ascoltare: un ascoltare le interpretazioni che si sono date, ma, in principio, un ascoltare, un prestare attenzione all'essere, un aprirsi verso di esso, un protendersi che è essenziale, costitutivo dell'essente umano. In effetti una voce si rende udibile nelle pagine di *Essere e tempo*: la voce della coscienza. Quest'ultima non dice esattamente nulla, non dà informazioni, non enuncia, non intende definire alcunché. Essa, infatti, essendo la voce che richiama l'uomo e lo conduce verso l'essere non può dire nulla, non può enunciare perché l'essere è l'indefinibile, l'inesprimibile; non per questo, però, la voce e l'essere sono *nulla*. Il corretto ascolto del richiamo di questa voce è quindi un tornare all'essere, che non è, ma si dà, è possibilità tanto di essere quanto soprattutto di *non* essere. La possibilità che, infatti, costituisce l'uomo, che è, è appunto la possibilità della morte, la possibilità di *non essere*.

Le interpretazioni che nell'arco della storia l'uomo ha necessariamente formulato riguardo al proprio essere, a quanto lo costituisce, non possono essere negate ed eliminate in quanto dipendono dalla costituzione stessa di quest'ente del tutto particolare che, nella sua essenza, chiede del proprio essere. Anche l'interpretazione metafisica, quindi, quell'interpretazione che identifica l'essere con l'essente dimenticandone la differenza essenziale e dimenticando di porre la questione riguardo tale differenza, non è altro che un'interpretazione ontologica, e dunque originaria dell'uomo riguardo all'essere, anche nel suo errore, anche nell'incomprensione. Più che negarla, quindi, è necessario oltrepassarla, non per abbandonarla definitivamente, ma per ri-com-prenderla in un orizzonte ben più ampio, più originario, nell'orizzonte della questione dell'essere in quanto essere. È necessario dunque mostrare come in questa stessa interpretazione sia insito, necessariamente, il domandare stesso dell'uomo, quel domandare che lo costituisce. Tutto questo è quanto Heidegger si proponeva di compiere nella terza sezione di *Essere e tempo*, ma che in tale contesto non gli fu possibile svolgere. La *Lettera sull'«umanismo»* espone questo problema e mostra come

esso non potesse essere affrontato in quell'opera: non si tratta, come ritiene una certa linea interpretativa, del fatto che il linguaggio sia stato considerato soltanto a partire dall'uomo e che se ne sia data una semplice teorizzazione. Questa concezione disconosce il fatto che già in *Essere e tempo* si fa esperienza di una indisponibilità del linguaggio, di una forza di quest'ultimo che soverchia ogni intenzione umana. Ciò è testimoniato dal fatto che il linguaggio sia considerato una possibilità propria dell'uomo, quindi non come qualcosa a sua disposizione, che possa essere scelto o meno, ma come possibilità essenziale, costitutiva dell'uomo che appunto *chiede* e si *interroga* riguardo al proprio essere, il quale non è, ma appunto si dà, è esso stesso possibilità. Il problema che affronta Heidegger in *Essere e tempo*, laddove l'opera è rimasta incompiuta, è appunto questo: un esperire l'indisponibilità stessa del linguaggio. L'oltrepassamento della metafisica non può che essere un confronto, un colloquio, un dialogo ermeneutico con quest'ultima, il quale deve attuarsi, appunto, nel linguaggio. Quest'ultimo, però, non essendo nulla a nostra disposizione ma essendo quanto l'essere ci dà, storicamente ci destina, non può che essere il linguaggio nel quale ci troviamo, quel linguaggio che tende sempre a definire, il linguaggio della metafisica stessa. Per oltrepassare quest'ultima è quindi necessario oltrepassare il suo, nonché il nostro, linguaggio; è impossibile, però, passare oltre quanto ci costituisce se non andando fino al fondo di quest'ultimo, andando quindi fino al fondo di quanto ci origina, del nostro stesso essere. Nessun passo ulteriore è stato compiuto rispetto ad *Essere e tempo*, siamo sempre là dove il nostro viaggio è iniziato, nella domanda dell'essere e nella regione che questa ha dischiuso per il nostro cammino.

Bisogna dunque rendere conto di questa indisponibilità del darsi dell'essere. In *L'origine dell'opera d'arte* Heidegger testimonia di un'esperienza del darsi, del dischiudersi delle cose del tutto indisponibile rispetto al nostro volere: l'esperienza dell'opera d'arte. Quest'ultima ci presenta un mondo dischiudendolo dinanzi ai nostri occhi e offrendolo a noi. Tale schiusura non può essere un semplice disporre, un semplice presentare ciò che è, proporlo come un oggetto disponibile davanti all'uomo; per essere se stessa, per essere schiusura, l'opera d'arte deve rendere conto di un fondo oscuro, di un terreno buio dal quale emerge alla luce, dal quale si può mostrare tutto ciò che è, tutto ciò che è in quanto si dà. L'opera d'arte quindi svela un mondo e accenna a quella terra accogliente, a quel fondo oscuro dal quale emerge all'aperto il mondo nel



suo disvelarsi. L'arte, quindi, nel suo essere rivelante, ci dispiega un mondo e accenna a quanto lo costituisce. Questo rivelare dell'opera, che mostra e accenna a quanto permette il mostrarsi stesso, è l'essenza stessa del nostro linguaggio che, in se stesso, è appunto un dispiegare quanto si dà ma, allo stesso tempo, si cela e si serba, cioè l'essere. Il dire dell'arte, il dire della poesia, quindi, ha una priorità che in quest'opera è riconosciuta solo in parte, ma che si esplicita nelle riflessioni successive di Heidegger, che appunto si concentrano sul dire poetico. Tali riflessioni si avvicinano innanzitutto alla poesia di Hölderlin; in essa infatti si poeta del poetare stesso, cioè si pensa al dire poetico, al dire disvelante, in un modo, in un pensiero, che non è concettualizzazione, definizione, identificazione. Della poesia Hölderlin dice che è la più innocente fra le occupazioni umane anche se si esprime linguisticamente, cioè attraverso il bene più pericoloso donato all'uomo. Essa è più la innocente tra le attività in quanto non intende agire sulla realtà, definendola, confinandola in enunciati sicuri e dominabili; allo stesso tempo, però, si esercita tramite il linguaggio. Quest'ultimo è pericoloso perché, come abbiamo visto, in esso è insito *il* pericolo per l'uomo, per quell'ente che deve rendere conto del proprio essere, di misconoscere quest'ultimo e quindi di disconoscere se stesso. D'altra parte il linguaggio è un bene, anzi, è *il* bene perché è ciò che permette all'uomo di essere, di esistere, ed è un dono perché appunto è stato concesso all'uomo, è stato dato all'uomo dall'essere, in modo del tutto indisponibile rispetto alla sua volontà. L'uomo quindi si affanna su questa terra, cerca di proteggersi, di costruire barriere sicure, confini, de-finizioni entro le quali sentirsi al sicuro, ma, nonostante tutto questo, egli abita, egli è in questo mondo, in modo poetico. L'unico modo in cui l'uomo può *essere*, può essere in questo mondo, è poeticamente, cioè nel modo di un dire, che è essenzialmente un rispondere all'appello dell'essere; questo dire non può essere un concettualizzare, un definire racchiudente, ma, proprio per questo, può essere un aprire, un dischiudere, un disvelare tutto ciò che è, l'essere stesso nel suo darsi. Nel poetare, cioè nell'unico modo in cui l'uomo può essere, è racchiuso un dialogo con l'essere, un dialogo che è innanzitutto ascolto, attenzione nei riguardi di quest'ultimo, per poter dispiegare l'accadere. *Le Erläuterung* di Heidegger riguardo la poesia di Hölderlin, quindi, rappresentano un ascoltare dialogante da parte del pensiero riguardo la poesia. Il dialogo tra pensare e poetare è teso a dispiegare proprio quel gioco di parole e silenzi custodito nella poesia stessa, per poterlo illuminare lasciandolo inviolato. Solo in questo

modo Heidegger può cogliere ciò cui il poeta accenna. Un mondo che ci costituisce, una natura datrice di vita, vivificante, originante che può disvelare e illuminare soltanto provenendo da un fondo oscuro, misterioso, che domina l'uomo, che lo precede e gli sta alle spalle, che non può essere conosciuto, ma che, solo per questo, può essere origine principiante. Una natura quindi che è sacro mistero che deve essere custodito nel suo serbarsi, nel suo occultarsi, che deve essere accolto in un dire che non voglia forzarlo con chiari e limpidi enunciati, ma che intenda rispettarlo in ciò che è, sacro mistero. Solo il dire poetico può accogliere il Sacro. Questo restare in attesa di quanto deve manifestarsi non è un rimanere inerte ad aspettare, ma, piuttosto, un prepararsi, un disporsi ad accogliere perché l'uomo, nella sua essenza, è sempre alla ricerca di quanto lo costituisce, è sempre in cammino. Dal fondo oscuro che origina, dall'*Abgrund*, dall'esser che si destina a noi, trae origine un viaggio che non conduce in nessun luogo se non in ciò che è più proprio per l'uomo, in ciò che è essenziale, nell'essere stesso. La via del ritorno a casa non è però un viaggiare che riporta nell'identico. Questo cammino che l'uomo compie nell'estraneo, nella terra straniera, si arricchisce di ciò che è differente e lo custodisce in se stesso, in ciò che è, cioè ciò che è straniero, oscuro, inconoscibile, misterioso. Il ritorno a casa, nel proprio, si fa ricco di questo tesoro, del mistero di ciò che è diverso. Il ritornare, quindi, non è semplicemente un ripetere l'uguale perché, nel cammino, il poeta ha custodito quel che non può essere, in se stesso, identico, ma ciò che è, appunto, differente. Il conterraneo, colui che non ha compiuto il viaggio, inizialmente saluta frettolosamente il viaggiatore che sta ritornando, senza riconoscerlo come colui che ha compiuto il cammino e che ha riportato il tesoro misterioso, ciò che non può essere conosciuto. Se i conterranei vogliono essere i familiari del poeta che lo accolgono nel suo ritornare, allora devono riconoscere il tesoro che egli porge loro. La parola poetica, infatti, non è di sua proprietà e, una volta pronunciata, sfugge alla volontà del poeta. I familiari, quindi, non sono coloro che devono compiere il viaggio ma coloro che devono accogliere il tesoro di questo cammino, custodirlo e ricordarlo in un pensiero che voglia serbarlo in se stesso, come differente. Il pensiero, dunque, deve farsi sempre più prossimo, sempre più vicino a ciò cui il dire poetico non può che accennare soltanto: il mistero che rimane mistero, l'inesprimibile che deve rimanere non-detto, il differente che non può essere identificato. Il pensiero deve farsi rammemorazione, ricordo, per custodire il detto e,

con esso, necessariamente il non-detto, per custodire ciò che si dà nel suo essenziale provenire da quanto si serba.

Perché allora i poeti? È la domanda che si pone Hölderlin, e Heidegger con lui. Perché i poeti sono gli unici, tra i mortali, che, nella loro parola, possano custodire il mistero, il non-detto, il differente, anche quando non ne sono coscienti. Il loro dire, infatti, è indisponibile rispetto a quest'ultimi ed è sempre ricco di una significatività che soverchia la volontà di definizione umana. Nel tempo della povertà, povero del sacro e povero della domanda che cerca e ricerca il sacro, l'uomo è totalmente dimentico di quanto lo fonda e non ne sente nemmeno la mancanza, vive nell'assenza di ogni fondamento, nell'*Ab-grund*. Per ritornare, nel nostro cammino, al *Grund*, a ciò che fonda, a ciò che ci salva e ci rassicura nel nostro essere dobbiamo inoltrarci in questa stessa assenza e riscoprire, nell'abisso, il fondo che origina, che principia. L'unica vera salvezza, infatti, non può che sorgere dallo stesso luogo da cui proviene il pericolo; deve quindi inoltrarsi nel profondo di quest'ultimo, nel suo essere, per comprenderlo davvero in ciò che è. Solo il dire dei poeti, quale mostrare, dispiega fino in fondo l'essenza di questo momento e, in questo modo, anche se quest'ultimi non ne sono coscienti, conserva traccia di ciò che può salvare, del Sacro. Per questo Heidegger si immerge nel poetare di Rilke, nel dire del poeta figlio di questo tempo. Quest'ultimo infatti coglie l'essenza stessa del pericolo di questo momento: la nostra volontà, la volontà di de-finire, la volontà di racchiudere tutto ciò che è, anche ciò che è l'uomo, in barriere, in confini rassicuranti costruiti dalla tecnica. Rilke, tuttavia, pur dispiegando il darsi di questo tempo, rimane nell'oblio, nella dimenticanza dell'essere, di ciò che è differente; egli infatti riporta l'essenza di questo momento ad una volontà fondante, che non fa che ripetere l'identificazione dell'essere con l'essente, addirittura con il volere umano. Ciò è testimoniato dall'idea dell'ampio Cerchio, della volontà che appunto riunisce e trattiene in sé tutto ciò che è, nel suo voler perpetrare se stessa. Questa concezione è assunta da Heidegger in un orizzonte più ampio, più originario, che riporta quanto è semplicemente presente in questo accerchiamento al disvelarsi di ogni ente, al suo mostrarsi possibile soltanto nell'aperto illuminante.

Per poter cogliere l'essere che si dà, l'apertura che dischiudendosi rivela, illumina, è necessario quindi inoltrarsi nel tempo della povertà, della tecnica calcolatoria e pianificante, della metafisica, per scorgervi al fondo l'assenza di fondamento, l'*Ab-*

*grund*, che non significa, però, assenza di ogni *Grund*, nichilismo assoluto. Ciò che cogliamo al fondo di tutto questo non è semplicemente il niente, ma il nulla dell'*inesprimibile*, dell'*inconoscibile*, dell'*incontrollabile*; è solo grazie a quest'ultimo che è possibile uno scaturire ricco, un fluire indisponibile di tutto ciò che è, che non può avvenire se non da quel fondo 'scatenato' rispetto ad ogni nostro dominio. Non possiamo cogliere quest'ultimo, infatti, ricostruendo logicamente una catena di cause ed effetti; essa non potrebbe che riportarci ad una causa ultima, ad un ente eccezionale, assunto al fine di rendere conto dell'intera catena. È necessario quel salto del pensiero fuori da se stesso, quel passo indietro, verso ciò che ci origina e ci fonda, teorizzato in *Identità e differenza*. Questo passo che il pensiero nel proprio cammino deve compiere è un passo indietro rispetto alla volontà, che è, essenzialmente, volontà di costruire barriere sicure, un passo che appunto si dirige verso ciò che è più proprio, verso il principio, l'origine. La nostra volontà intende infatti costruire limiti, confini definitivi per quell'essere che si dà al di là di ogni nostro dominio. Il passo indietro, dunque, deve portarci fuori dall'essere stesso, fuori dall'essere identificato con l'ente. Se continuiamo a pensare in modo metafisico, però, questo salto via dall'essere, via dal fondamento, non può che proiettarci nell'abisso, nel baratro privo di ogni fondamento. Ma se finalmente ci liberiamo da tale pensiero, il passo indietro rispetto all'essere non potrà che portarci nell'essere stesso, che non è, non è una sostanza stabile e immutabile dalla quale possiamo uscire con un salto o allontanarci con un passo indietro; l'essere infatti *si dà*, ad-viene, si apre a noi disvelando la regione nella quale stiamo camminando e nella quale possiamo compiere i nostri 'passi', senza il timore di precipitare nell'abisso. Questo essere che ci fonda non è il perché che possa essere assunto per rendere conto delle nostre asserzioni, delle nostre spiegazioni; un perché, quindi, conoscibile e controllabile dall'uomo. Come Heidegger ci mostra nell'opera *Il principio di identità*, c'è un modo dell'essere che non è il modo degli enti ma che, essendo appunto il modo dell'*essere*, di ciò che è differente, è diverso; esso non ha bisogno di una causa fondante, di un perché che lo giustifichi, per essere. L'essere infatti, ancora una volta, non è, non può essere identificato in una definizione che debba rendere conto del principio di ragione, di quel principio che pretende che sia fornito il perché di quanto si asserisce; l'essere si dà, viene e ad-viene a noi ma, come abbiamo visto finora, in modo del tutto indisponibile rispetto al nostro dire che intende sempre enunciare. Nella stessa

tesi concernente il fondamento, *niente è senza fondamento*, se vi prestiamo attenzione, possiamo esperire tale indisponibilità nel nostro stesso linguaggio. Essa infatti, attraverso un cenno implicito, ci distoglie da quanto noi consideriamo ovvio in tale tesi, ogni ente ha una ragione, e ci pone in cammino verso un senso diverso di questo dire: il niente è, ed è senza fondamento.

Questa esperienza del linguaggio, di un dire del linguaggio indisponibile rispetto al nostro stesso parlare, al nostro stesso asserire, è l'esperienza fondamentale di *In cammino verso il linguaggio*. Questa raccolta di saggi, infatti, intende finalmente condurre il nostro cammino verso ciò che ci costituisce in quanto essenti-dicenti, verso ciò che ci fonda, verso il nostro stesso essere: il linguaggio. Non possiamo che porci in ascolto di questo stesso dire del linguaggio, il quale infatti, per sua essenza, parla. Possiamo cogliere il suo parlare necessariamente in una parola già detta che, però, non deve essere la parola definiente, ma la parola dispiegante, disvelante, la parola della poesia. Il linguaggio poetico, infatti, nomina ma non distribuisce nomi come etichette che designano l'essenza di ciò su cui sono applicate; esso, piuttosto, invita ciò che è, ciò che avviene, a mostrarsi. Le cose così chiamate a disvelarsi in ciò che sono dischiudono il mondo intero. Cose e mondo si distinguono ma non sono realtà separate, bensì si compenetrano costituendosi reciprocamente. La loro intimità riposa nel framezzo che li separa, nella dif-ferenza che li distingue richiamandoli però vicendevolmente. Nel nominare, quindi, ciò che è propriamente chiamato è appunto la dif-ferenza che espropria cose e mondo e, in questo modo, li appropria e li acquieta in ciò che sono. Quando infatti la dif-ferenza aduna mondo e cose nello stacco della loro intimità, essa fa pervenire i due in ciò che sono, nella loro essenza. La dif-ferenza è quindi la chiamata originaria che conduce tutto ciò che è alla sua essenza, quella chiamata dalla quale ogni nostro chiamare, ogni nostro nominare, può trarre origine. Essa, essendo ciò che origina ogni chiamare, dev'essere differente da quest'ultimo; la chiamata originaria deve quindi essere la quiete silenziosa che riporta e conserva tutto ciò che è in ciò che gli è proprio. L'essere stesso del linguaggio è dunque l'evenire, l'avvenire, l'ad-venire della differenza. Il linguaggio, come abbiamo detto, parla. L'uomo può parlare soltanto corrispondendo. Il cor-rispondere è innanzitutto un ascoltare. L'ascoltare è possibile soltanto in quanto è il prestare attenzione a quella chiamata della quiete appropriante, cioè che appropria riportando tutto ciò che è al suo essere. Il pensiero può compiere, nei

confronti della poesia, una *Erörterung*; questa non è la semplice discussione su quest'ultima ma è l'indicare il luogo, l'*Ort* da cui il dire poetico stesso proviene, quel fondo che sempre indica. In questo modo il pensiero mira a evocare il luogo da cui scaturisce quel dire diverso, quel dire non identificante, mira a avocare l'essenza stessa del linguaggio, il quale, appunto, non può dire se non poeticamente. A questo scopo viene scelto il poema di Georg Trakl; che sia proprio di questo autore è irrilevante, infatti ciò che conta è il fatto che le poesie di quest'ultimo, e il luogo cui esse accennano, si dispieghino in modo del tutto indisponibile rispetto al volere umano, anche a quello dell'artista stesso. L'*Erörterung* indica, osserva e solo alla fine può collocare questo luogo. Ciò cui, in prima istanza, i singoli componimenti poetici accennano, indicano, è un'estraneità di questa stessa terra, di questa nostra patria, per l'anima umana che, in questo modo, non può che essere pellegrina su di essa. L'anima in cammino, l'anima che per essenza deve compiere il viaggio, l'anima straniera, non fugge questa terra migrando in altro luogo, ma, per il suo stesso essere, cerca ciò che la costituisce, cerca il luogo nel quale può rimanere se stessa, può rimanere straniera. Essa è chiamata entro la quiete silente del tramonto, del crepuscolo, dell'orizzonte che va oscurandosi, dell'orizzonte sconosciuto, ma non per deperire o consumarsi, bensì per raggiungere il suo stesso essere peregrina. D'altra parte l'essenza dell'anima umana è quella del mortale; lo straniero, dunque, è il morto, il dipartito, colui che è appunto partito. Il luogo della poesia è dunque il luogo della dipartenza. Lo straniero che può essere se stesso, che può esistere, che può essere vivo solo morendo è il folle, 'lo spostato'. Egli infatti è in cammino per altro luogo rispetto alla patria sempre uguale a se stessa, alla patria certa e sicura dell'identità; la sua follia però è mite in quanto il suo pensiero segue una quiete più profonda, la quiete dell'origine. La dipartenza verso cui lo straniero, il morto, il folle è in cammino è dunque ciò che lo costituisce, quel luogo che lo chiama a sé per dispiegarlo nella sua essenza; essa quindi è spirito, forza che aduna, che richiama e che riporta l'essere dei mortali alla quiete dell'origine, custodendola. Dopo aver seguito l'indicazione della poesia, aver intravisto il luogo cui accenna e averlo osservato, esso può essere indicato. La dipartenza, il tramonto entro cui è chiamata l'anima straniera, è la terra della sera, l'*Abendland*, l'occidente. Il cammino del pensiero deve quindi dirigersi verso questo orizzonte, verso questo crepuscolo che imbruna, per poter raggiungere e dispiegare la sua stessa origine, il suo stesso

fondamento, il suo stesso essere. Quest'ultimo, infatti, per potersi dare, deve appropriarsi l'anima straniera, l'uomo in cammino, deve *chiamarlo* a sé affinché quest'ultimo gli *corrisponda*, affinché quest'ultimo porti alla parola quella chiamata silenziosa che si rivolge alla sua stessa essenza. Stiamo ritornando al luogo dal quale siamo partiti e nel quale, nel nostro cammino, siamo sempre rimasti: l'uomo, per essenza, secondo quanto il suo essere gli comanda, deve domandare, deve interrogarsi, deve cercare ciò che lo costituisce, il suo stesso essere, e deve tentare di dare una risposta, un'interpretazione. Si tratta dell'ermeneutica ontologica di cui abbiamo parlato e che anche in quest'opera viene ripresa per non essere semplicemente ripetuta ma per essere declinata in un senso più originario, che sottolinei il rapporto, il *Bezug* tra uomo ed essere, tra l'uomo e ciò che è differente, tra l'uomo e la differenza stessa: un rapporto di servitù affrancante, ermeneuticamente determinata. L'uomo, nell'atto in cui par fatto strumento per il disvelarsi dell'essere, nel momento in cui sembra costretto ad essere messaggero della chiamata di quest'ultimo, è rispettato e realizzato nella sua essenza, è finalmente libero di dispiegare quest'ultima. Il linguaggio, momento costitutivo di tale rapporto, non può essere attributo, proprietà, strumento dell'uomo; il linguaggio è *Kotoba*, è il fiorire stesso dei petali, il loro dischiudersi secondo la loro essenza, ma senza nessun perché, in grazia di nessuna ragione, ma in grazia di una grazia, di un dono. Siamo dinanzi al dire originario, a quel dire dell'essere che è un chiamare, un richiamare l'uomo e tutto ciò che è alla propria essenza. Un dire che, quindi, prevale sulla parola di quest'ultimo, un dire che, originando quest'ultima, ne è differente, un dire acquietato nella forza vivificante del silenzio. Se vogliamo fare esperienza di questo linguaggio dobbiamo lasciarci prendere dall'appello di quest'ultimo e dirigerci nel luogo dal quale proviene la sua chiamata, dal quale esso parla. Questo luogo può essere intravisto quando il silenzio prevale sulla nostra parola, quando quest'ultima viene a mancare e ciò che quest'ultima dovrebbe nominare rimane nell'inespresso. È un'esperienza, questa, che capita a volte nel nostro parlare quotidiano, ma che è costitutiva della poesia che sempre cerca di dire in modo autentico, puro rispetto al concettualizzare, e che quindi si pone in ascolto del linguaggio affinché quest'ultimo possa fargli il dono, la grazia del fiorire della parola. Il poeta potrebbe dover esprimere ciò che anche noi stiamo cercando: l'esperienza del linguaggio. È quanto accade nel poetare di Stefan George. Fare un'esperienza pensante del linguaggio, che è quanto ci

preme, significa compiere il cammino verso quest'ultimo. Quando il pensiero trova questa via, la via della propria destinazione, esso si concentra nell'ascolto della parola che dice quanto dev'essere pensato dal pensiero, la parola che chiama e invita le cose a dispiegarsi nel loro essere. L'ascolto qui inteso si protende verso la parola che ha affinità quindi con il dire originario, con quel dire che è in se stesso chiamare. Per questo motivo il pensiero si rivolge alla parola della poesia, a quella parola che accenna appunto all'esperienza poetica del linguaggio. Il cammino che compie il pensiero verso ciò che si dà, verso ciò che si illumina, verso la regione che si mostra, essenzialmente confina da ogni parte con il poetare. Se dobbiamo meditare sull'essenza del linguaggio, o quest'ultimo ci deve prima parlare o, addirittura deve averci già parlato, deve averci già richiamati. Il linguaggio deve infatti, nel modo che gli è proprio, cioè parlando, parteciparci la sua essenza. L'essenza del linguaggio, quindi, si dischiude soltanto in grazia del linguaggio dell'essenza. Ma, né l'esperienza poetica della parola né l'esperienza poetante del dire hanno portato il linguaggio nella sua essenza, a farsi parola; sembra quindi che sia per il suo stesso essere che il linguaggio serbi e trattenga in sé la sua essenza. Questo rifiuto, allora, fa parte dell'essenza del linguaggio. Ciò che, però, non è stato ancora indagato è il rapporto stesso tra i due modi del dire, poetare e pensare, cioè non è stata ancora indagata la loro vicinanza. Quest'ultima è l'*essere* l'uno di fronte all'altro di pensare e poetare. In essa noi già ci siamo, ci muoviamo nella vicinanza, ma in modo tale che la vicinanza rimanga invisibile in prima istanza e per lo più. Pensare e poetare si muovono entrambi nell'esperienza del dire, il quale è appunto l'elemento comune a tutti e due. Noi quindi parliamo del linguaggio come se parlassimo sul linguaggio, mentre, piuttosto, ci facciamo dire dal linguaggio, in quanto siamo in esso, quel che è, la sua essenza, che ne siamo coscienti o meno. La vicinanza che costituisce pensare e poetare rimane l'inavvicinabile ed è massimamente lontana quando la facciamo argomento del nostro parlare; essa infatti non può che fondarsi sulla lontananza stessa. Nell'essere l'uno di fronte all'altro di pensiero e poesia l'uno si protende verso l'altro in quanto solo in questo modo può divenire se stesso e serbare, custodire la propria essenza; solo nella prossimità vicinante entrambi possono essere ciò che sono grazie al fatto che l'uno è di fronte all'altro, l'uno sovrasta l'altro e, solo in questo modo, lo accoglie in ciò che è. Questa prossimità che dischiude l'essere di tutto ciò che è, è la medesima cosa del dire originario. Quest'ultimo, l'essenza del



linguaggio, si riconduce quindi allo schiudersi del mondo intero secondo le quattro direzioni che lo costituiscono, terra e cielo, mortali e divini, secondo il *Geviert*. Dunque il linguaggio è, in se stesso, il rapporto di tutti i rapporti e, in questo modo, contiene, sostiene e porge l'una all'altra le quattro regioni facendo loro dono, in questo modo, della ricchezza indisponibile del loro essere. Restando se stesso, il linguaggio raggiunge e accoglie nella sua sfera anche noi in quanto mortali, noi che in questo modo siamo parte del quadrato, noi che siamo quel che siamo, essenti-parlanti, soltanto in quanto *corrispondiamo* al linguaggio. Si intravede qui il rapporto tra quest'ultimo e la morte, che ci consente di comprendere come sia il dire originario a donare l'«è» agli essenti chiamandoli tacitamente a disvelarsi in ciò che sono. Seguendo il pensiero di Heidegger riguardo il poetare di George, possiamo dire che allora l'«è», l'essere può apparire, darsi e disvelarsi soltanto laddove manca la nostra parola, cioè solo laddove essa si incammina rifugiandosi in ciò che la costituisce, in ciò che la origina, solo laddove la parola ritorna al suono della quiete, al silenzioso appello del dire originario: solo là può apparire l'«è», l'essere che andiamo cercando. È l'autentico passo indietro, a ritroso sul cammino del pensiero. Per compiere questo passo è necessario portare il linguaggio al linguaggio come linguaggio, cioè portare il linguaggio, il nostro parlare, alla propria essenza, al linguaggio, come dire originario, come linguaggio. Quest'ultimo è, essenzialmente, «mostrare» ciò che è in se stesso, nel suo essere. Anche quando questo mostrarsi si realizza tramite il nostro dire, c'è comunque un lasciarsi mostrare, un disvelarsi che precede e fonda ogni nostra parola che cerca di definire il mostrante. Ogni nostro dire, quindi, è sì, come si ritiene, espressione degli stati d'animo dell'uomo, ma, in modo ben più originario, è ascolto, è attenzione a quanto si manifesta nel proprio essere, in quell'essere che costituisce anche l'essente umano, a quanto si rivela proprio nel dire. L'uomo, quindi, non soltanto parla il linguaggio, ma, originariamente, parla dal linguaggio, cioè parla soltanto prestando ascolto al linguaggio, che ne sia consapevole o meno. Quest'ultimo, infatti, per essenza, parla, seguendo il comando di ciò che fa essere il parlare, cioè il dire come mostrare. Noi quindi prestiamo ascolto al linguaggio affinché esso ci dica, ci mostri il suo dire. D'altra parte l'ascoltare è quanto fonda il nostro parlare, quanto lo origina, quanto quindi è indisponibile rispetto al nostro volere, infatti, in prima istanza e per lo più, non ne siamo coscienti. Noi quindi possiamo ascoltare tale dire non perché lo vogliamo, ma perché rientriamo nel suo dominio, che

ciò sia voluto o meno. Perciò, solo in quanto assoggettati, noi possiamo essere ciò che siamo, essenti parlanti. Ciò che fa essere il linguaggio poggia sul dire originario che, quindi, concede e assicura. Nel linguaggio in quanto dire originario si è reso manifesto un dispiegarsi e un dispiegare, cui conviene il nome di 'via'. Quest'ultima consente di giungere. Il dire originario è infatti ciò che, nel momento in cui vi prestiamo ascolto, ci conduce, ci fa giungere alla parola. La via che conduce ad essa, che conduce al parlare non può che snodarsi entro il dire, entro il linguaggio. La via che ci conduce al linguaggio inteso come parlare è dunque il linguaggio in quanto dire originario. Quel che è essenziale, quel che determina il linguaggio si custodisce nella via, perché appunto il dire originario, in quanto dispiegarsi che, nel suo fluire, conduce, consente a quelli che vi porgono ascolto, di giungere al linguaggio. Nel suo darsi incessante, il dire originario rivela ciò che gli è essenziale, ciò che gli è peculiare: il mostrare. Non si può dire da dove sgorgi tale fluire del dire originario che mostra, che conduce. È, questa, una realtà sconosciuta, perché è quanto origina, principia; essa è, nondimeno, familiare, in quanto è esattamente ciò che ci costituisce. Ciò che, quindi, muove nel mostrare è ciò che è appropriato. Quest'ultimo conduce tutto ciò che è, tanto ciò che è presente quanto ciò che è assente in quello che, appunto, gli è proprio cosicché sia il presente sia l'assente si riveli nella sua identità, in ciò che è, in ciò che gli è più appropriato, nella sua stessa verità. Ciò in virtù di cui le cose emergono e si mostrano come sono, nel loro essere, è l'accadere. Quel che l'accadere, grazie al dire originario, concede, permette che sia, è l'aperto che dischiude, che appunto mostra; esso non può essere effetto di una causa, conseguenza di un fondamento in quanto origina e principia tutto ciò che è, tutto ciò che può essere causa e fondamento. Ciò che permette di giungere al proprio, ciò che rivela e serba tutto ciò che è nel suo essere, è l'evento, l'illuminazione illuminante, la rivelazione rivelante, ciò che disvela le cose in ciò che sono, nella loro verità. L'evento, ciò che permette ogni mostrare del dire originario, non può essere de-finito, rappresentato, oggettivato come un fatto o un avvenimento, ma può essere soltanto esperito all'interno del dire originario come ciò che concede quest'ultimo, come ciò che lo dona. L'evento non può essere risultato di qualcosa perché nulla è al di fuori dell'evento; esso è ciò che dona tutto ciò che è. Solo questo generoso donare, imperterrito e indisponibile fluire, può concedere qualcosa come l'essere, qualcosa come il darsi. Poiché il mostrare del dire originario è l'appropriato, ciò che è proprio, l'essenza, la verità propria, anche

la possibilità per l'uomo, l'essente dicente, di ascoltare questo dire, poggia sull'evento. Infatti l'evento, nel suo appropriarsi dell'essenza dell'uomo, cioè nel suo portare quest'essente dicente a ciò che gli è proprio, al dire, dà tale essenza in proprietà alla voce del dire originario, che proviene da tutte le parti andando incontro all'uomo e conducendolo al mistero del dire. L'appropriazione concede quindi all'essere dell'uomo la libertà di accedere al luogo che gli è proprio, ma solo affinché egli possa, quale essente che parla, che ha la parola, rispondere al dire originario. Ogni parola che l'uomo pronuncia è quindi essenzialmente un 'rispondere', un dire ascoltando. L'evento che appropria tutto ciò che è al suo essere, che appropria quindi i mortali al dire originario, fa sì che l'uomo entri nella servitù liberante. In questo modo, il dire originario può giungere alla parola grazie all'evento. In questa via intrinseca al dire si cela l'essenza del linguaggio. Infatti l'evento, appropriando a sé l'uomo, si serve di lui. Esso, realizzando il mostrare, l'appropriamento che appropria, che asserve, si fa via, è la via che conduce il dire originario alla parola, servendosi dell'uomo. Tale via, infatti, porta il linguaggio come linguaggio, come dire originario, al linguaggio, alla parola, al suono di essa. Il movimento circolare della formula che ci ha guidati nell'esperienza dell'essenza del linguaggio si inverte: non è più il nostro linguaggio che perviene a ciò che gli è proprio, al dire originario; è quest'ultimo, che nel moto dell'evento, è condotto alla parola. Ma è soltanto dal nostro punto di vista che, in questo, può esserci un mutamento di direzione. In realtà, il cammino verso il linguaggio è già sempre nel linguaggio che si fa linguaggio, nel dire originario che si fa parola. Questo significa che il nostro cammino verso il linguaggio acquista consistenza, realtà, diventa possibile e necessario soltanto grazie alla forza che, appropriando, instaura la via e si fa via, soltanto all'evento. Siamo finalmente dinanzi al fiorire dell'eredità che *Essere e tempo* aveva lasciato affinché potesse essere dischiusa e dispiegata in tutta la sua potenza.

## Parte 1. Essere e tempo

La riflessione sulla *Seinsfrage* rappresenta l'origine di *Essere e tempo*. Quest'opera intende riproporre al pensiero stesso, dopo l'oblio operato dalla metafisica, la domanda sull'essere, su quel concetto ormai ritenuto il «più generale e più vuoto»<sup>1</sup>. Tale domanda, è bene ricordare, rappresenta lo sfondo dell'opera stessa, la quale si muove proprio all'interno e verso la chiarificazione del problema dell'essere, con l'intenzione non di giungere a una soluzione della questione, bensì di esporre di nuovo la questione stessa.

Come, però, riproporre la domanda su tale «concetto generalissimo, e quindi indefinibile»<sup>2</sup>? In via preliminare, ogni singolo «domandare è un cercare»<sup>3</sup>. Ma ogni cercare è in sé un orientarsi verso qualcosa che si è già, in qualche modo, dischiuso a noi, che si è già imposto alla nostra attenzione come un che su cui è bene interrogarsi. Questo qualcosa è l'essere che si fa per noi problema; e quel vago ambito in cui principia il nostro inquisire è quel concetto generalissimo e, ritenuto non forse erroneamente, indeterminabile. Ogni domandare, inoltre, è sempre «un far domanda presso qualcuno»<sup>4</sup>, ma, dato che l'essere è sempre «essere di un ente, l'*inchiesto* del problema dell'essere risulterà essere l'ente stesso»<sup>5</sup>. Quest'ultimo, però, deve essere un ente particolare perché dovrà essersi già posto tale domanda, aver cercato e trovato una risposta, quindi «bisogna che sia già divenuto da parte sua accessibile in se stesso per quello che è»<sup>6</sup>. Domandare, cercare, trovare, rispondere sono tutti atteggiamenti specifici «*di quell'ente che noi stessi di volta in volta siamo, quando poniamo la domanda*»<sup>7</sup>. L'uomo, l'esserci, quell'ente che noi siamo, è sì un ente ma un ente del tutto particolare, in quanto «a questo ente, nel suo essere, *importa di* questo stesso essere»<sup>8</sup>. Così «il problema dell'essere non è altro che la radicalizzazione di un'essenziale tendenza d'essere che appartiene all'esserci stesso, quella della comprensione preontologica dell'essere»<sup>9</sup>.

---

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. di A. Marini, Milano, Mondadori, 2001, § 1, p.15.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Ivi, § 2, p. 19.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Ivi, § 2, p. 21.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Ivi, § 2, p. 22.

<sup>8</sup> Ivi, § 4, p. 28

<sup>9</sup> Ivi, § 4, p. 32.

Ecco il principio del movimento di tutta l'opera, ecco come Heidegger si inoltra in quel circolo vizioso che già, in queste prime pagine, inizia a ruotare; però la «questione decisiva non è la fuoriuscita dal circolo, ma il modo giusto di starci dentro»<sup>10</sup>.

Queste riflessioni saranno riprese nei paragrafi che precedono l'esplicitazione del tema del linguaggio. Essi si orientano all'interno dell'ontologia fondamentale: l'«*analitica esistenziale dell'esserci*»<sup>11</sup>. Quest'ultima si occupa appunto del *Dasein*, dell'esserci, solo perché, come abbiamo visto, è il luogo privilegiato del problema del senso dell'essere; per questo motivo è l'ontologia fondamentale. Questo ente è per noi onticamente il più vicino in quanto è quell'ente che noi stessi siamo; ma ontologicamente è il più lontano, in quanto, come è emerso, ha difficoltà addirittura a porre la questione stessa dell'essere, dell'essere di quell'ente che lui stesso è. Ha quindi una comprensione vaga, preontologica, di quell'essere che, costitutivamente, non può essergli estraneo. Proprio in tale «retro- o prerelazione»<sup>12</sup> con l'essere, però, il *Dasein* si rapporta anche all'ente difforme da sé, al mondo. Gli enti di quest'ultimo sono definiti da Heidegger come 'sottomano' o 'semplicemente presenti' perché l'esserci li esperisce come sempre presenti davanti a lui, afferrabili, manipolabili, concettualizzabili, dominabili. Considerando l'essere come un concetto ovvio, generalissimo e indefinibile, l'esserci si rivolge alla conoscenza del mondo e tende a comprendere se stesso in base a quest'ultimo, arrivando addirittura a dimenticare la questione stessa dell'essere e a identificarlo, in ultima analisi, con l'ente semplicemente-presente. È, questo, un punto di certo cruciale del pensiero di Heidegger, che potrà essere chiarito soltanto nel corso di tutta la nostra riflessione. Qui è necessario esplicitare che l'essere non può essere al modo dell'ente: in quanto è *essere*, è difforme da esso, differente. Scadiamo nell'incomprensione se riteniamo, come fa la metafisica, che l'essere sia semplicemente-presente al modo dell'ente. Per evitare tale errore, Heidegger anticipa, fin dai primi paragrafi, che come senso dell'essere debba essere indicata la temporalità stessa, e che soltanto dal chiarimento di questo concetto si potrà preparare il terreno per la risposta alla grande questione dell'essere.

Come emerge da queste riflessioni:

---

<sup>10</sup> Ivi, § 32, p. 221.

<sup>11</sup> Ivi, § 4, p. 30.

<sup>12</sup> Ivi, § 2, p. 23.

L'esserci è un ente che, comprendendo se stesso nel suo essere, a tale essere si tiene in rapporto. Con ciò è data l'indicazione formale del concetto di esistenza. L'esserci esiste. L'esserci è inoltre un ente che via via io stesso sono.<sup>13</sup>

Dunque «all'esserci esistente appartiene l'esser-via-via-sempre-mio quale condizione della possibilità di autenticità e inautenticità»<sup>14</sup>. Il *Dasein*, in sostanza, ha la possibilità di comprendersi in base al proprio essere e scegliere autenticamente se stesso, oppure può scadere nell'incomprensione di determinare il proprio essere in base agli enti mondani ed essere irrimediabilmente inautentico. Non che l'esserci abbia queste possibilità nel senso che queste siano a sua disposizione e che possa scegliere tra di esse, perché egli non decide di essere ma è in prima istanza. La sua essenza è la sua esistenza. Questo *essere* non è, a sua volta, un ente definibile, concettualizzabile, richiudibile in determinati limiti, anche temporali. L'essere propriamente *non è*, al modo degli enti, ma *si dà*, ad-viene temporalmente. Questi concetti, come abbiamo detto, saranno esplicitati successivamente. Anche in *Essere e tempo* essi non trovano una formulazione in termini precisi, ma rimangono aperti quali nuclei problematici che conducono al successivo sviluppo del pensiero di Heidegger<sup>15</sup>.

Il *Dasein* viene così a specificarsi come quel particolare ente in cui essenza ed esistenza coincidono. Poiché tutti i tratti d'essere di questo ente «sono determinati in base all'esistenzialità, chiameremo i caratteri d'esser dell'esserci *esistenziali*»<sup>16</sup>; quest'ultimi devono essere distinti dalle categorie, dai modi d'essere degli altri enti. A loro volta, tutte le determinazioni del suo essere devono comprendersi, come è emerso, nel suo rapporto con il mondo, sulla base, quindi, «di quella costituzione d'essere che designiamo come *essere-nel-mondo*»<sup>17</sup>. Ma cosa significa quel *nel*? L'esserci è semplicemente dentro al mondo, come un liquido dentro al proprio recipiente, come gli altri enti dentro a esso, oppure l'esserci ha una relazione specifica con il mondo nel quale è? Come spiega Heidegger, questo *nel*, questo *in*, acquista il significato di abitare. «*In-essere è quindi l'espressione formale-esistenziale dell'essere dell'esserci che ha la*

---

<sup>13</sup> Ivi, § 12, p. 83.

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Roma-Bari, Laterza 1971, 2013<sup>20</sup>, p. 38.

<sup>16</sup> Martin Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 9, p. 71.

<sup>17</sup> Ivi, § 12, p. 83.

*costituzione essenziale dell'essere-nel-mondo»*<sup>18</sup>. Dunque l'in-essere non è un accidente che inerisce a questa sostanza, a questo ente del tutto particolare chiamato *Dasein*. Non è che l'uomo sia e che, inoltre, abbia un rapporto col mondo, che possa decidere in qualche modo di assumere tale rapporto: «Stabilire relazioni al mondo è possibile solo *perché* l'esserci è quello che è in quanto essere-nel-mondo»<sup>19</sup>. L'esserci che noi stessi siamo si trova *già* nel mondo, al di là di ogni sua possibile comprensione e decisione. Poiché questa sua struttura d'essere gli rimane in questo modo ontologicamente inaccessibile, anche se onticamente sia costantemente esperita, e poiché, come si è visto, l'essere viene in prima istanza compreso come ente, la struttura stessa di essere-nel-mondo diventa invisibile per l'uomo. Il conoscere il mondo, quindi, che soltanto deriva da questo esser già in esso, diventa il modo primario del *Dasein* di essere nel mondo. Heidegger distingue tra i termini 'comprensione' e 'conoscenza': la prima è un modo primario, originario, costitutivo dell'essere-nel-mondo, è il mondo in cui, come vedremo, l'uomo immediatamente si relaziona con quanto lo circonda, con ciò in cui già si trova; la conoscenza, invece, è un modo del tutto derivato rispetto alla comprensione perché implica uno strutturarsi di quest'ultima, uno sistematizzarsi della prima in direzione della concettualizzazione, della definizione. Così:

Questo carattere d'essere dell'esserci, occultato nel suo da-dove e verso-dove epperò tanto più disoccultato e dischiuso in se stesso, questo «*che è*», noi lo chiamiamo la *dejezione* di questo ente nel suo *ci*, perché come essere-nel-mondo esso è il *ci*.<sup>20</sup>

### 1.1 La riflessione esplicita sul linguaggio

Con il tema della comprensione, possiamo giungere al cuore dei paragrafi che precedono l'esplicitazione del tema del linguaggio in *Essere e tempo*<sup>21</sup>. L'esserci, quindi, si *trova* già presso un mondo e si *comprende* in prima istanza in base a esso: «Il trovarsi è *una* delle strutture esistenziali, nelle quali l'essere del “*ci*” si mantiene.

---

<sup>18</sup> Ivi, § 12, p. 85.

<sup>19</sup> Ivi, § 89, p. 89.

<sup>20</sup> Ivi, § 29, p. 196.

<sup>21</sup> Ivi, § 31-32-33-34.

Cooriginariamente a essa, questo stesso essere costituisce il *comprendere*»<sup>22</sup>. Dunque, il *ci* esprime l'essere-nel-mondo dell'esserci, e solo grazie a questo *ci*, il *Dasein* è. Proprio in base a ciò è possibile qualcosa come il comprendere, come una *schiusura* del mondo nel quale l'esserci già sempre *ci* è. La schiusura del *Dasein* significa quindi apertura al mondo, al suo essere nel mondo, a ciò che esso è, alle sue possibilità: «Nel comprendere è contenuto essenzialmente il modo d'essere dell'esserci in quanto poter-essere»<sup>23</sup>. Infatti l'esserci non ha, ma essenzialmente è possibilità. Ciò vuol dire che il *Dasein* comprende se stesso in base a possibilità, ossia che l'esserci, in questo comprendere, articola e progetta il suo essere come poter-essere; da qui il carattere progettante di ogni comprendere. Ma in quanto l'esserci già si trova nel mondo, fra queste possibilità che gli sono date, senza appunto poterle in qualche modo scegliere, e dato che essendo, ne ha già lasciate perdere alcune, tale progettualità è essenzialmente già gettata nelle possibilità che la costituiscono. Aprendosi al mondo, quindi, l'esserci si apre a se stesso, al proprio essere, e viceversa; in tale apertura anche l'essere stesso quindi è compreso, ma non ontologicamente concettualizzato. Quest'ultima alternativa è, in effetti, impossibile: l'essere, non essendo al modo degli enti sottomano, non può essere definito e dotato in qualche modo di un concetto che lo comprenda appieno e lo domini.

L'interpretazione, o spiegazione, rappresenta l'elaborazione della possibilità progettata nel comprendere. Quest'ultimo non diventa ora qualcosa di diverso, ma semplicemente si appropria del compreso. L'ente sottomano conosciuto nel mondo, infatti, viene primariamente conosciuto come *alla-mano-dell'uomo*. L'uomo lo conosce prima di tutto come uno strumento utile ai suoi scopi, al compimento del progetto. L'interpretazione ha la particolarità di far emergere la struttura del «*qualcosa in quanto qualcosa*»<sup>24</sup>, dell'ente che incontra *in quanto* utilizzabile. Si riprende qui il confronto, già accennato nell'introduzione dell'opera, con l'idea metafisica di conoscenza e verità. Brevemente: tale ideale ha come perno fondamentale l'ente in sé, l'oggetto visto in se stesso. La vera conoscenza dovrebbe essere priva, quindi, di ogni presupposto del soggetto conoscente, il quale sarebbe così in grado di contemplare l'oggetto così com'è. In quest'ottica, l'interpretazione sarebbe un rivestire di significato l'oggetto semplicemente presente in sé; un'operazione, dunque, del tutto secondaria e, in qualche

---

<sup>22</sup> Ivi, § 31, p. 207.

<sup>23</sup> Ivi, § 31, p. 208.

<sup>24</sup> Ivi, § 32, p. 215.



modo, anche arbitraria, in quanto sarebbe il soggetto ad apporre un certo valore al dato immediato. Al contrario, per Heidegger, la struttura del qualcosa-in-quanto-qualcosa che emerge grazie all'interpretazione non sarebbe un'aggiunta del soggetto; anzi è proprio l'ente in sé, il dato immediato, a essere un ideale del tutto derivato, visto che può definirsi solo liberandosi della struttura originaria dell'in-quanto. Esso sarebbe secondario rispetto a quel comprendere originario che coglie la cosa nella ricca trama di significato del *Dasein* essente-nel-mondo. L'interpretazione, dunque, non è mai il coglimento privo di presupposti di qualcosa che è già dato, stante in se stesso lì davanti a noi; essa, piuttosto, è l'articolarsi di quel conoscere possibile solo grazie al nostro rapporto con il mondo che costituisce l'essenza dell'uomo. Il senso che, grazie all'interpretazione, si rende esplicito, non è una proprietà dell'oggetto che il soggetto deve impegnarsi a cogliere (realismo) o che trova già codificato in un mondo ideale, ultraterreno (idealismo). In verità il senso racchiude e mantiene la comprensibilità che il *Dasein* ha dell'ente, il quale può essere colto solo all'interno dell'apertura dell'esserci. Il senso, dunque, è un esistenziale del *Dasein*: solo l'esserci può esserne dotato. Evidentemente, ogni interpretazione, che attraverso il senso si impegna a creare i presupposti per nuova conoscenza, si fonda ed è sempre orientata da una pre-comprensione propria dell'esserci, possibile grazie a quel trovarsi, a quell'essere già nel mondo costitutivo del *Dasein*. Ritorna qui il tema, cui abbiamo accennato, del circolo ermeneutico. La metafisica vedrebbe in questo circolo una certa viziosità, una radicale imperfezione, cui cerca di porre rimedio. Misconoscere però l'importanza di questo circolo, vederlo come qualcosa di negativo, di imperfetto, significa non comprendere il carattere di progetto-gettato del *Dasein*, ossia non considerare il fatto che la circolarità è costitutiva di quest'ente del tutto particolare. Stare nel circolo nella maniera giusta significa allora che il circolo non è qualcosa che la comprensione deve cercare di rompere o ciò cui deve, infine, rassegnarsi, perché in esso «si cela una possibilità positiva del conoscere più originario»<sup>25</sup>. Si può cogliere questa possibilità solo se si comprende che stare in esso non significa assumere in maniera passiva il trovarsi, in cui sempre siamo, nel suo generare pre-comprensione; il compito primo e ultimo dell'interpretazione, come dice Heidegger, è quello di non lasciarsi imporre tale pre-comprensione dal caso o dai concetti volgari, comuni, ma di farla emergere dalle cose

---

<sup>25</sup> Ivi, § 32, p. 221.

stesse. Il circolo, così, è qualcosa di mobile, in cui la pre-comprensione si consolida, ma anche si modifica e si trasforma, costituendo la possibilità per nuova conoscenza.

Il concetto, che si propone di chiarire e definire l'ente esclusivamente in se stesso, sarebbe un modo del tutto derivato del comprendere e dell'interpretare. L'enunciato «è una di-mostrazione che determina comunicando»<sup>26</sup>. Esso, quindi, intende mostrare l'ente nella sua determinatezza, prescindendo dalla struttura interpretativa dell'in-quanto che sempre inserisce l'oggetto nel mondo dischiuso dall'esserci; tutto ciò al fine di comunicare tale conoscenza, di con-parteciparla. Il concettualizzare è, dunque, un modo derivato del comprendere, ma è stato assunto dalla metafisica a ideale conoscitivo. In questo modo essa ha misconosciuto l'originario comprendere fondato sull'essere-nel-mondo a favore della pura contemplazione dell'oggetto in sé, pura rispetto ad ogni relazione, rispetto ad ogni 'in-quanto'. Tale ideale metafisico ha un rapporto fondamentale con la quotidiana possibilità di inautenticità, con, quindi, quel pericolo, nel quale l'esserci sempre si trova, di comprendere il proprio essere esclusivamente in base al mondo e agli enti con i quali si trova ad avere un rapporto essenziale. Dunque l'enunciato rappresenta, da una parte, il luogo primario e autentico della verità per la metafisica e, dall'altra, il luogo nel quale si rifugia la conoscenza 'scadente' che si esprime nella chiacchiera, nella quale ci troviamo sempre o per lo più a causa del nostro essere gettati. Nel diffondersi della comunicazione, infatti, l'enunciato può cessare di manifestare l'ente in stesso e divenire una semplice convenzione, dimentica del carattere del tutto derivato dell'asserzione.

Solo a questo punto il linguaggio viene propriamente tematizzato nell'ambito di *Essere e tempo*, con due specificazioni. La prima spiega perché tale tema venga affrontato ora: «questo fenomeno ha le sue radici nella costituzione esistenziale della schiusura dell'esserci»<sup>27</sup>. Il linguaggio può essere compreso soltanto alla luce del *Dasein* come progetto-gettato, grazie quindi alla particolarità di quell'ente che comprende e si progetta solo in base alla sua gettatezza, cioè per il fatto che in quanto è, è già in un mondo. Il linguaggio, però, non è nulla di semplicemente derivato, infatti: «*Il parlare è esistenzialmente cooriginario al trovarsi e al comprendere*»<sup>28</sup>. La seconda caratteristica, utile a comprendere la prima, è che: «*Il fondamento esistenzial-ontologico*

---

<sup>26</sup> Ivi, § 33, p. 226.

<sup>27</sup> Ivi, § 34, p. 232.

<sup>28</sup> Ibid.

*del linguaggio è il parlare*»<sup>29</sup>. Il parlare, il discorso, «è l'articolazione della comprensibilità»<sup>30</sup>, per questo motivo non deriva, bensì fonda sia l'interpretazione sia, a maggior ragione, l'enunciato. L'apertura stessa del *Dasein* si articola in significati. Essa, lo schiudersi dell'esserci al mondo e del mondo all'esserci, però, è possibile solo perché il *Dasein* già si trova in questo mondo ricco tanto di enti quanto di significati. Il parlare, quindi, si fonda in prima istanza sul sentire, sull'ascoltare. Quest'ultimo «costituisce addirittura l'apertura primaria dell'esserci al suo più proprio poter-essere»<sup>31</sup>. L'esserci è, ed è in prima istanza in un mondo di enti e di significati, con i quali quindi ha un rapporto originario, fondamentale rispetto ad ogni successiva comprensione e articolazione. Lo stare in ascolto di tali significati, nei quali già è, rappresenta quindi l'apertura stessa dell'esserci e la possibilità del suo progettarsi. Non solo, ma: «Questo stesso fondo esistenziale presenta un'altra essenziale possibilità del parlare: il *tacere*»<sup>32</sup>. Infatti discutere, concettualizzare, definire vela l'oggetto della comprensione nella volontà di portarlo a quella chiarificazione dell'enunciato nella quale risiede il pericolo della chiacchiera inautentica. Infatti:

Per poter tacere, l'esserci deve aver qualcosa da dire, ossia deve disporre di un'autentica e ricca schiusura di sé. Allora il tacito riserbo rende palese e lascia precipitare la «chiacchiera». Il riserbo, in quanto modo del parlare, articola la comprensibilità dell'esserci così originariamente che, anzi, è di lì che scaturisce il genuino saper-dire e il perspicuo esser-con-gli-altri.<sup>33</sup>

A questo punto si apre un confronto fondamentale con la concezione metafisica e corrente del linguaggio. Quest'ultima ritiene che esso sia una proprietà dell'uomo, utile alla comunicazione delle sue idee e degli stati d'animo. Ma:

Poiché per l'essere del *ci*, ossia il trovarsi e il comprendere, parlare è costitutivo, ma esserci significa essere-nel-mondo, l'esserci in quanto parlante in-essere si è già pronunciato. L'esserci ha un linguaggio.<sup>34</sup>

---

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> Ivi, § 34, p. 235.

<sup>32</sup> Ivi, § 34, p. 237.

<sup>33</sup> Ivi, § 34, pp. 237-238.

<sup>34</sup> Ivi, § 34, p. 238.

Appunto, non nel senso che ha un linguaggio come proprietà, bensì nel senso che ha un linguaggio come possibilità, cioè esso è aperto, già esiste, linguisticamente.

L'altro luogo in cui il tema del linguaggio è espressamente affrontato è il paragrafo 68, nell'ambito della temporalità dell'apertura in generale. Come abbiamo visto, l'apertura del *ci* si articola nel parlare; quest'ultimo, quindi, non si temporalizza in un'estasi determinata ma è costitutivamente temporale. Tuttavia, poiché di fatto il discorso si esprime per lo più nel linguaggio quotidiano, nel confronto quindi con il mondo circostante a livello della medietà, «il *presentare* vi ha certamente una funzione costitutiva *preferenziale*»<sup>35</sup>. Precedentemente abbiamo visto come il comprendere porti alla definizione dell'ente sottomano come ente visto in se stesso, nell'enunciato che sempre lo circoscrive. Allo stesso modo il pensiero tende a considerare l'ente come semplicemente-presente, come appunto stante per se stesso lì davanti a lui. Per de-finire, infatti, l'enunciato deve rap-presentare, cioè appunto presentare l'ente come sempre presente, eternamente immutabile. Solo il linguaggio della grammatica e della logica può articolarsi in base allo schema della presenza, che è appunto quello proprio del pensiero metafisico. Il linguaggio autentico, invece, quello che propriamente articola l'apertura stessa, non può che essere temporale in un senso ben più radicale, cioè nella totalità comprendente le tre estasi: passato, presente e futuro<sup>36</sup>.

## 1.2 ζῶον λόγον ἔχον

*Essere e tempo* intende risollevare la questione dell'essere. Essa può porsi grazie all'analisi di quell'ente particolare che si cura di tale problema in quanto può rapportarsi a esso domandando, comprendendo, cercando di afferrare concettualmente il significato di 'essere'; tutti atteggiamenti, questi, di quell'ente che siamo noi, noi che ora cerchiamo di tornare a porci tale domanda. Dunque: «L'ente al quale nel suo essere importa di tale essere si tiene in rapporto al proprio essere come alla sua più propria

---

<sup>35</sup> Ivi, § 68d, p. 490.

<sup>36</sup> G. Moretto, *L'esperienza religiosa del linguaggio in Martin Heidegger*, Firenze, Felice le Monnier, 1973, p. 89.

possibilità»<sup>37</sup>. L'essenza dell'uomo, quindi, deve esser fondata nell'ambito della questione dell'essere, in quanto l'uomo rappresenta l'apertura nella quale l'essere può darsi. L'apertura che costituisce l'uomo e nella quale l'essere si dà è esplicitata in quel *ci* dell'esserci. Per questo possiamo dire che l'essenza dell'uomo coincide con la sua esistenza, con il suo poter-essere; essa quindi non è una realtà chiusa in se stessa, data e in qualche modo afferrabile, ma una realtà che è possibilità. Questa distinzione è stata finora dimenticata e l'oblio del problema dell'essere rappresenta il motivo per il quale è possibile confondere l'esserci con gli altri enti. In effetti, «l'impostazione stessa delle ricerche che sono state condotte finora sull'esserci, a prescindere dalla ricchezza dei loro risultati, fallisce l'autentico problema filosofico»<sup>38</sup>. «L'esserci, ossia l'essere dell'uomo, è definito sia nel senso volgare che nella "definitio" filosofica come ζῶν λόγον ἔχον»<sup>39</sup>. Se il tema del linguaggio è esplicitamente trattato soltanto in determinati paragrafi, il confronto con questa definizione, che comporta una certa interpretazione del termine λόγος, rappresenta un nodo tematico fondamentale per tutta l'opera<sup>40</sup>. Per Heidegger tale definizione dell'uomo è 'volgare', cioè è ritenuta ovvia dal volgo, dai più; essa non ha bisogno di chiarificazione perché è assunta pacificamente all'unanimità. Ma, a dire il vero, anche la definizione di essere è ritenuta ovvia, generalissima e indefinibile, eppure così non è, e l'oblio di tale questione ha avuto non pochi effetti. È bene quindi confrontarsi con questo concetto di uomo per comprendere com'esso agisca nella nostra quotidianità, dove viene assunto pacificamente, e nella storia del pensiero, dove viene esplicitato dalla metafisica.

La fonte della definizione di uomo come ζῶν λόγον ἔχον<sup>41</sup> non viene mai riferita da Heidegger. Questo perché non vuole che tale concetto risalga a un determinato periodo della storiografia filosofica, quanto piuttosto a un momento ideale di origine. Questo periodo, nel quale si è davvero tentato di meditare sull'essere dell'uomo, ha in sé un potenziale di verità e di autenticità. Si tratta infatti di un momento in cui la questione dell'essenza di questo ente particolare e della sua distinzione rispetto agli altri, non era considerata triviale, bensì degna di essere posta. Infatti: «La storia successiva del significato del termine λόγος, e soprattutto le molteplici e arbitrarie interpretazioni della

<sup>37</sup> Ivi, § 9, p. 69.

<sup>38</sup> Ivi, § 10, p. 73.

<sup>39</sup> Ivi, § 6, p. 47.

<sup>40</sup> G. Moretto, *L'esperienza religiosa del linguaggio in Martin Heidegger*, cit., p. 54-65.

<sup>41</sup> Arist. Pol.1253a, 9-10.

filosofia posteriore, velano costantemente l'autentico significato del parlare, che invece è fin troppo chiaro»<sup>42</sup>. Tale significato è la traduzione del termine *λόγος*, derivato dal verbo *λέγειν*, e cioè dire, parlare, discorrere. Heidegger poi scrive: «Il significato di *λόγος* come parlare equivale piuttosto a *δηλοῦν*, far palese ciò di cui nel parlare “si fa parola”»<sup>43</sup>. Aristotele riferisce ancora questo significato, precisandolo come *ἀποφαίνεθαι*: «Il parlare “fa vedere” ἀπὸ...», ossia: a partire da ciò su cui si fa parola»<sup>44</sup>. Il discorso, dunque, è vero non perché si adegui ad un ente, bensì perché in esso l'ente si apre, si manifesta senza bisogno di un ponte ontologico che congiunga soggetto e oggetto. In questo momento originario, infatti, quest'ultimi si trovano già da sempre nell'intimo di un mondo in cui le parole permettono alle cose di uscire dal loro esser-nascoste. Ciò che conta, quindi, è l'*ἀληθεύειν*, lo svelarsi, l'aprirsi di ciò che è nascosto. È in questo senso profondo che:

L'esserci ha un linguaggio. È forse un caso che i Greci [...], nella loro spiegazione sia filosofica sia prefilosofica dell'esserci abbiano determinato l'essenza dell'uomo come ζῷον λόγον ἔχον? La tarda spiegazione di questa definizione dell'uomo come animal rationale, pur non essendo «fallace», vela il terreno fenomenale da cui questa definizione dell'esserci è tratta. L'uomo si mostra come quell'ente che parla. Ciò non significa che gli sia propria la possibilità della verbalizzazione vocale, ma che questo ente è nella maniera dello svelare il mondo e l'esserci stesso. I Greci non hanno un termine per linguaggio, essi comprendevano questo fenomeno, «in prima istanza», come parlare.<sup>45</sup>

Come osserva qui Heidegger, il termine *logos* è successivamente, e ancora tuttora, tradotto con 'ragione', quindi con quella facoltà che definisce, concettualizza, risalendo al fondamento. Ma, «come può il “parlare” modificarsi al punto che *λόγος* significhi tutte queste cose e, per di più, all'interno dell'uso linguistico scientifico?»<sup>46</sup>. In quella traduzione si svela il dominio della metafisica rispetto al nostro pensiero. Come ricordano Moretto<sup>47</sup> e Vattimo<sup>48</sup>, nei testi che riportano i corsi su Nietzsche, Heidegger ha tracciato la storia della metafisica proprio alla luce della traduzione latina di parole

<sup>42</sup> Martin Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 7b, p. 56.

<sup>43</sup> Ibid.

<sup>44</sup> Ibid.

<sup>45</sup> Ivi, § 34, p. 238.

<sup>46</sup> Ivi, § 7b, p. 56.

<sup>47</sup> Cfr. G. Moretto, *L'esperienza religiosa del linguaggio in Martin Heidegger*, cit., p. 56-65.

<sup>48</sup> Cfr. G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Genova, Marietti, 1963, pp. 13-52.

quali *ιδέα, ἐνέργεια, ἀλήθεια, ὑποκείμενον*. Tuttavia, l'inizio della metafisica occidentale è costituito proprio da Platone e Aristotele, i quali scindono nel *che* e nel *che cosa*, nell'esistenza e nell'essenza, l'unità originaria dell'essere. Da una parte Aristotele concepisce l'essenza della cosa soprattutto come *ἐνέργεια*, cioè come esistenza, custodendo ancora però il senso di un darsi dell'essere. Platone, invece, con la dottrina delle idee come sede della verità, dà la preminenza all'essenza. In questo movimento si giunge a una concezione differente di verità: essa non è più il disvelarsi dell'essere, ma coincide con la forma, con l'essenza immutabile delle cose, che si presentano a noi così come sono, nella loro semplice-presenza. Così il *logos* viene a restringersi sempre più fino a riposare sulla sola asserzione, sul solo enunciato. Già per i Greci, esso è qualcosa di immediatamente e concretamente dato, di maneggiabile, di dominabile. Il *logos* come strumento al servizio dell'uomo rappresenta il nucleo fondamentale della comprensione moderna del linguaggio.

La filosofia successiva ad Aristotele e Platone, in questi suoi nuclei essenziali, costituisce il fondamento per quella moderna, che continua a vivere su tale terreno acutizzandone ogni aspetto: il divario tra soggetto e oggetto, quest'ultimo identificato con una essenza in se stessa immutabile che si pone come un dato immediato semplicemente-presente davanti a noi, al quale dobbiamo approssimarci sempre più, a dispetto di ogni nostro presupposto. In questa prospettiva:

... il modo d'essere dello ζῷον viene inteso nel senso dell'esser-sottomano e dell'occorrere. Il λόγος è una dote di livello superiore il cui modo d'essere resta altrettanto oscuro quanto l'ente così composto.<sup>49</sup>

Di qui l'idea del linguaggio come semplice strumento che domina tutta la tradizione occidentale e che si fa palese nella filosofia del linguaggio stessa, da Aristotele fino a Husserl.

Ma cos'è questo *logos*, del quale l'*echon* esprime il rapporto con quell'animale del tutto particolare? Se non è uno semplice strumento che, come proprietà, inerisce al soggetto come sostanza, che cos'è?

---

<sup>49</sup> Martin Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 10, p. 77.

### 1.3 Ermeneutica e metodo storico-ermeneutico

Il concetto di *logos* è chiarito, nell'opera stessa, all'interno della riflessione sul metodo della ricerca, quella ricerca aperta dalla domanda sull'essere<sup>50</sup>. Il effetti, anche se i paragrafi dedicati al linguaggio sono soltanto due, abbiamo visto come il *Dasein*, quest'ente del tutto particolare, è tale proprio perché, in senso originario, articola la domanda stessa sull'essere. Questo domandare potrà trovare risposta solo se acquisisce un metodo adeguato: quello fenomenologico. Tale espressione non indica il contenuto specifico di un *logos*, non nomina l'oggetto della propria ricerca, come fanno biologia, sociologia, teologia. Essa piuttosto indica il 'come' di questa indagine, invitandoci a un ritorno alle cose, ai fenomeni. Heidegger infatti scrive: «Il titolo "fenomenologia" esprime una massima, che si può quindi formulare così: "alle cose stesse!"»<sup>51</sup>. L'espressione sembra un'ovvietà dato che ogni ricerca scientifica non fa che affaticarsi sugli enti; eppure è necessario esaminarla per chiarire il procedimento della ricerca. "Fenomenologia" si articola in due componenti: fenomeno e *logos*. Il concetto di tale espressione dovrà quindi essere ricavato dalla precisazione delle due componenti e dal senso del nome così composto.

'Fenomeno' risale al greco *φαινόμενον*, che deriva dal verbo *φαίνεσθαι*: mostrarsi. In base all'analisi etimologica di Heidegger il termine 'fenomeno' significa: «ciò che *si mostra-in-se-stesso*, il palese»<sup>52</sup>. Ma un ente può mostrarsi in molti modi, anche come ciò che in se stesso non è, cioè apparire come qualcos'altro. In effetti l'espressione greca *φαινόμενον* significa: ciò che ha l'aspetto di..., l'apparente, l'apparenza. Ma, solo se qualcosa pretende di mostrarsi, ossia di essere fenomeno, può anche mostrarsi come ciò che non è, cioè apparire con l'aspetto di qualcos'altro. Così nel significato di 'apparenza' è già compreso quello di 'fenomeno'; quest'ultimo è infatti più originario in quanto fonda il primo. In ogni caso, entrambi, fenomeno e apparenza, si distinguono da altre due espressioni: manifestazione e mera manifestazione. La prima, com'è evidente, non è il mostrarsi in se stesso, ma «l'annunciarsi di qualcosa che non si mostra tramite qualcosa che si mostra»<sup>53</sup>. Il manifestarsi, quindi, «è un *non-mostrarsi*»<sup>54</sup>, possibile

---

<sup>50</sup> Ivi, § 7.

<sup>51</sup> Ivi, § 7, p. 50.

<sup>52</sup> Ivi, § 7a, p. 51.

<sup>53</sup> Ivi, § 7a, p. 52.

<sup>54</sup> Ibid.



solo sulla base del fenomeno. La mera manifestazione, invece, è «l'irradiazione annunciante qualcosa che, nella manifestazione, *resta al coperto*»<sup>55</sup>, resta nascosto, resta obliato, dimenticato. Il pericolo di confondere queste espressioni è evidente e si è reso palese nella confusione con cui le usa lo stesso Kant, nonché tutti noi, volgarmente, nel parlare quotidiano.

Il concetto di *logos*, come parlare, significa «far palese ciò di cui nel parlare “si fa parola”». In particolare, nella precisazione di Aristotele di parlare come *ἀποφαίνεθαι*, il *logos* fa vedere qualcosa; il parlare può mostrare, far vedere, però, solo a partire da ciò di cui si fa parola. È solo in questa funzione del *logos* come di-mostrare che si può avere la struttura della sintesi. Il ‘sin’ qui significa: «far vedere qualcosa nel suo *stare assieme* a qualcos’altro, far vedere qualcosa *in quanto* qualcosa»<sup>56</sup>. Inoltre, ancora una volta, proprio perché il *logos* è questo ‘far vedere’, allora esso può essere vero o falso. Dunque: «L’“esser vero” del λόγος come ἀληθεύειν vuol dire: nel λέγειν come ἀποφαίνεθαι trarre l’ente *di cui* si fa parola dal suo stare al coperto e farlo vedere come non-al-coperto (ἀληθές), *svelare* questo ente»<sup>57</sup>.

Dunque il concetto di ‘fenomenologia’ può essere così espresso: «far vedere ciò che si mostra così come si mostra in se stesso, a partire da come esso stesso si mostra»<sup>58</sup>. Se la fenomenologia è un’indicazione di metodo allora essa ci invita a «cogliere e trattare i propri oggetti *in modo tale* che tutto quanto in rapporto ad essi è in discussione sia dimostrato per via diretta e per via indiretta certificato»<sup>59</sup>. Questa disciplina, dovrebbe dunque far vedere ciò che in prima istanza, evidentemente, non si mostra, ossia ciò che resta al coperto ma insieme fonda quel che si mostra. Come abbiamo visto, ciò che, in maniera originaria, resta al coperto rispetto a ogni nostro possibile comprendere, è l’essere dell’ente. L’ontologia, quindi, è possibile solo come fenomenologia. L’idea, considerata del tutto ovvia dalla metafisica, di un coglimento immediato degli enti in se stessi è tutt’altro che ingenua. Poiché il fenomeno è propriamente sempre e solo l’essere, ma l’essere è ogni volta essere di un ente, è necessaria una corretta acquisizione dell’ente stesso per la messa a tema dell’essere. D’altra parte, è ormai evidente che, innanzitutto, dobbiamo rivolgerci a quell’ente che possa rendersi

---

<sup>55</sup> Ivi, § 7a, p. 54.

<sup>56</sup> Ivi, § 7b, p. 57.

<sup>57</sup> Ibid.

<sup>58</sup> Ivi, § 7c, p. 59.

<sup>59</sup> Ivi, § 7c, p. 59-60.

perspicuo il proprio essere, quell'ente che noi stessi siamo: il *Dasein*. Il metodo della descrizione fenomenologica risulta così essere l'*Auslegung*, la spiegazione. È necessario infatti ripercorrere le varie interpretazioni che l'esserci, in modo cosciente o meno, ha dato del proprio essere per poter tematizzare l'essere stesso. Con il termine 'spiegazione' non si intende il delucidare un'idea vaga e confusa per farne una conoscenza certa per l'uomo, non stiamo parlando di un chiarire nel senso di distinguere una verità in sé stessa immutabile da quanto è errato; questo termine dev'essere piuttosto inteso nel senso di di-spiegare, di mostrare quanto si dà.

Ecco chiarirsi compiutamente l'espressione ζῶον λόγον ἔχον. Il *logos* è un portare allo scoperto qualcosa che, evidentemente, si dà, ma in modo velato, rimanendo quindi al coperto. Ciò che si dà a noi ma in modo che non è per noi possibile coglierlo immediatamente è ciò che ci sta alle spalle, che ci costituisce e che, proprio per questo, rimane al di là di ogni nostra possibile definizione: l'essere. Il *logos* quindi è un continuo svelare ciò che continuamente si dà occultandosi. L'esserci, però, non ha la possibilità di scegliere questo modo di essere, il modo di 'svelare', in quanto questa possibilità lo costituisce. Il *Dasein*, infatti, è tale soltanto perché si cura del suo essere, soltanto perché si pone la domanda sull'essere, soltanto perché, ne sia cosciente o meno, cerca di svelare, di cogliere ciò che lo fonda. Il *Dasein*, per il quale essenza ed esistenza coincidono, *non può non* dare continue spiegazioni, interpretazioni del proprio essere, che lo voglia o no, che lo sappia o meno. Così: «Fenomenologia dell'esserci vuol dire *ermeneutica* nel significato originario della parola, che designa appunto il compito della spiegazione»<sup>60</sup>.

Grazie a queste precisazioni può chiarirsi un metodo costitutivo del pensiero heideggeriano: quello che potremmo definire storico-ermeneutico. Possiamo osservare infatti il costante confronto di Heidegger verso il 'pensiero metafisico', esemplarmente all'opera proprio nella riflessione sull'uomo come ζῶον λόγον ἔχον. Questo metodo avrebbe dovuto porsi in opera nella seconda parte di *Essere e tempo*, per una distruzione della storia dell'ontologia, di quella falsa ontologia dimentica della differenza di essere ed ente. Tale distruzione, però, non dev'essere intesa in senso compiutamente negativo: essa intende portare la tradizione ontologico-metafisica alle sue possibilità positive, cioè ai suoi limiti, per mostrare come essi possano essere superati grazie alla vera ontologia,

---

<sup>60</sup> Ivi, § 7c, p. 63.

quella che principia dall'essere stesso. È necessario comprendere che la metafisica stessa non è un errore in senso assoluto; essa, infatti, nel suo fondo ontologico, rappresenta sempre e necessariamente l'interpretazione dell'esserci riguardo al proprio essere. Se il nostro compito è quello ermeneutico, allora l'interpretazione metafisica non può esser semplicemente criticata e poi scartata come erronea, bensì dev'essere riconquistata ad un piano più originario, il piano dell'essere.

Ma, si chiede lo stesso Heidegger: «In che connessione ontico-ontologica sta “verità” con l'esserci e con quella sua determinazione ontica, che chiamiamo comprensione d'essere?»<sup>61</sup>. Secondo quella stessa tradizione metafisica che Heidegger vuole distruggere o, meglio, superare riconquistandola, il luogo della verità è il concetto, l'enunciato, e l'essenza della verità riposa nella 'concordanza' dell'enunciato con l'oggetto che intende enunciare<sup>62</sup>. Ma, come può l'asserzione, proprio conservando la propria essenza, adeguarsi ad altro, alla cosa? Quando, dunque, l'asserzione è vera? Innanzitutto è necessario chiedersi cosa significhi che un enunciato è vero e come sia possibile verificarne la veridicità. Attraverso l'esempio di Heidegger, possiamo comprendere come chi enuncia, non lo faccia né rispetto a qualche sua rappresentazione psichica né a qualche immagine ideale; la percezione, infatti, conferma che l'ente percepito è proprio quell'ente che si intendeva nell'enunciato. Non siamo in presenza, dunque, di nessuna necessaria concordanza, di nessun ponte ontologico tra ideale e reale: la percezione può confermare l'asserzione perché entrambe sono «un esser-alla cosa essente stessa»<sup>63</sup>, entrambe scoprono l'ente in se stesso. Così:

L'enunciato è *vero*, significa: esso svela l'ente in se stesso. Esso e-nuncia, indica verso, «fa vedere» (ἀπόφανσις) l'ente nel suo esser svelato. *Esser vero (verità)* dell'enunciato va inteso come *esser-svelante*. La verità non ha dunque affatto la struttura di una concordanza tra conoscere e oggetto nel senso dell'adeguazione di un ente (soggetto) a un altro (oggetto).<sup>64</sup>

---

<sup>61</sup> Ivi, § 44, p. 304.

<sup>62</sup> Cfr. ivi, § 44a. Per tutta la successiva riflessione sul § 44 cfr. L. Perissinotto, *Le vie dell'interpretazione nella filosofia contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. 57-73.

<sup>63</sup> Ivi, § 44a, p. 309.

<sup>64</sup> Ivi, § 44a, p. 311.

Questa definizione della verità potrebbe risultare del tutto arbitraria e, apparentemente, sembra voler rompere in modo definitivo con la concezione tradizionale della concordanza<sup>65</sup>. In realtà, tale definizione assume quanto la più antica tradizione filosofica comprese. Infatti, nella parola greca *ἀλήθεια* risuona proprio questo significato: il far-uscire l'ente dal suo esser-nascosto affinché si mostri nel suo esser-scoperto. Questa concezione della verità, dunque, non intende rifiutare la tradizione, ma appropriarsene per portarla su un piano più originario, mostrando come anche l'idea della concordanza non possa che principiare dal fenomeno originario della verità. Inoltre, questa nostra definizione non è neppure una semplice spiegazione verbale, ma esprime una maniera d'essere dell'esserci stesso: esser vero come esser-svelante. L'«esser vero» del *Dasein* fonda, ed è quindi più originario, dell'«esser vero» dell'ente, tale in quanto è svelato dalla forza scoprente dell'esserci. Infatti, lo scoprimento dell'ente si fonda sulla schiusura propria del *Dasein*, su quel modo d'essere di quest'ente del tutto particolare che già sempre si trova nel mondo e che quindi è necessariamente aperto ad esso. «L'esserci è “nella verità”»<sup>66</sup>. Quindi, propria dell'essere del *Dasein*, è la «schiusura in quanto tale»<sup>67</sup>. Come momento costitutivo di quest'ultima possiamo indicare la gettatezza: in essa si rivela che l'esserci è già in un mondo, in modo del tutto indisponibile rispetto ad ogni decisione e comprensione. D'altra parte, alla costituzione d'essere del *Dasein* appartiene il progettarsi: l'esserci, essendo necessariamente aperto al mondo, è aperto al proprio poter essere, alle proprie possibilità. L'esserci, infatti, in quanto comprendente, può comprendere e scegliere se stesso in quanto comprende il mondo e gli altri, ciò che rappresenta il suo più proprio poter essere. Questa schiusura autentica verso se stessi rappresenta il fenomeno della verità più originaria in quanto l'esserci è autenticamente nella verità dell'esistenza, cioè della sua essenza, cioè del suo essere. Allo stesso modo, alla costituzione d'essere di quest'ente particolare appartiene lo scadimento: «in prima istanza e per lo più l'esserci è perso nel proprio “mondo”»<sup>68</sup>. L'esserci, in questo modo, si comprende e si risolve nella «dimensione del *si*», cioè in un ambito di spiegazione che fa riferimento alla chiacchiera, a ciò che si dice, si pensa, si fa, ad uno stato quindi di spiegazione che si perde nella

---

<sup>65</sup> Cfr. *ivi*, § 44b.

<sup>66</sup> *Ivi*, § 44b, p. 313.

<sup>67</sup> *Ivi*, § 44b, p. 314.

<sup>68</sup> *Ivi*, § 44b, p. 315.

pubblicità, nell'esser sempre insieme ad altri in questo mondo<sup>69</sup>. Gli enti che l'uomo incontra sono sì necessariamente svelati, ma allo stesso tempo dissimulati, non compresi appieno nel loro essere; si mostrano, ma nel modo dell'apparenza. Insomma: «*L'esserci, essendo scadente per essenza, è costituzionalmente nella "non verità"*»<sup>70</sup>. Solo perché l'esserci è svelamento, allo stesso tempo è anche dissimulazione. Ogni movimento che tenta di svelare un ente non si compie sulla base di una completa copertura, quanto piuttosto a partire dallo stato di dissimulazione e apparenza proprio dell'esserci stesso. La verità deve sempre esser conquistata; l'ente deve esser necessariamente strappato con la forza al proprio stato di apparenza. Non è un caso, quindi, che i Greci espressero il concetto di verità con un'espressione privativa (*ἀ-λήθεια*). È, in sostanza, il modo d'essere della schiusura stessa a determinare anche ciò che noi consideriamo errore, il quale non è falsità in senso assoluto, quanto piuttosto uno stato di non-verità, di non-svelamento.

La verità sembra così dipendere dall'essere dell'esserci; siamo quindi di fronte all'arbitrio del soggetto?<sup>71</sup> Certamente no, infatti la verità è un modo d'essere dell'esserci stesso, al di là di ogni decisione e dominio di quest'ultimo. In base a questo modo d'essere della verità è allora anche possibile presupporre la verità stessa, in quanto noi stessi siamo già sempre in essa. La verità 'si dà' a noi, al di fuori di ogni nostra possibile prensione, di ogni nostra volontà di dominio.

Come si sono delineati due significati di 'esser vero', due piani sui quali si colloca la verità, così è possibile distinguere due tipi di ermeneutica: la prima è ontologica, in quanto interpreta l'annunciarsi, il darsi della verità dell'essere stesso; la seconda è fenomenologica. Quest'ultima costituisce ciò che abbiamo definito il metodo storico-ermeneutico, infatti è tesa ad interpretare la parola dell'ermeneutica ontologica, la parola più originaria<sup>72</sup>. Riprendiamo qui alcune precisazioni di Moretto, utili a chiarire le conseguenze di queste riflessioni<sup>73</sup>. A questo punto, infatti, si possono delineare tre punti, fondamentali per la riflessione heideggeriana successiva, riguardo al tema del linguaggio. Il primo punto è il delinarsi della struttura circolare dell'ermeneutica ontologica fondata sul darsi dell'essere e sulla pre-disponibilità costitutiva del *Dasein*.

---

<sup>69</sup> Cfr. *ivi*, § 27-35-38.

<sup>70</sup> *Ivi*, § 44b, p. 315.

<sup>71</sup> Cfr. *ivi*, § 44c.

<sup>72</sup> G. Moretto, *L'esperienza religiosa del linguaggio in Martin Heidegger*, cit., p. 84.

<sup>73</sup> *Ivi*, pp. 81-87.

Non si tratta, come abbiamo sottolineato in precedenza, di un circolo vizioso, fallace, imperfetto; tale pre-disponibilità esprime la circolarità stessa della struttura ontologica dell'esserci, nonché la possibilità positiva della conoscenza originaria, quella dell'essere. La seconda conseguenza che scaturisce dalle nostre riflessioni è la struttura ermeneutica del linguaggio che è, in prima istanza, un *Hören*, uno stare a sentire l'essere come «l'apertura originaria dell'esserci al suo più proprio poter essere»<sup>74</sup>. Ma cosa dice l'essere? In *Essere e tempo* troviamo una voce che l'esserci deve ascoltare, quella della coscienza, cui Heidegger dedica un intero capitolo della seconda sezione<sup>75</sup>. Anch'essa «dischiude, dunque rientra nell'ambito dei fenomeni esistenziali che costituiscono l'essere del "ci" come schiusura»<sup>76</sup> e quindi non deve essere confusa con la coscienza indicata dagli studi psicologici e dalla teologia. Ciò di cui stiamo parlando, come sottolinea Heidegger, dischiude, e in questa apertura chiama; in tale chiamata è insita la possibilità del *Dasein* di stare a sentire. La coscienza richiama l'esserci al proprio *ci*, a scegliere se stesso rispetto alla dimensione di pubblicità del *si*, alla deiezione nella quale regna la chiacchiera. La voce della coscienza, al contrario di quest'ultima, «non enuncia nulla, non dà alcuna informazione su eventi del mondo, non ha nulla da raccontare»<sup>77</sup>, non dice nulla, è il nulla dell'informazione, ma ciò non significa che essa sia *nulla*, inconsistente. Viene così in chiaro l'essenza più propria del linguaggio: la 'differenza ontologica' tra il linguaggio ontologico che dice nulla, che non ha nulla da comunicare, ma che, nonostante ciò o proprio per questo, non è nulla di inesistente, di inconsistente, e il linguaggio ontico delle scienze, della logica e della chiacchiera. Infatti:

La chiamata non abbisogna di alcuna verbalizzazione. Non le è pregiudiziale presentarsi in forma di parole - e tuttavia è quanto di meno oscuro e indeterminato vi sia. *La coscienza morale 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.<sup>78</sup>

---

<sup>74</sup> Martin Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 34, p. 235.

<sup>75</sup> Ivi, § 54-60, pp. 377-424.

<sup>76</sup> Ivi, § 55, p. 381.

<sup>77</sup> Ivi, § 56, p. 385.

<sup>78</sup> Ibid.

Si annuncia così il terzo punto: il linguaggio è, nella sua costituzione ontologica, silenzio. Questa è la tesi fondamentale della successiva riflessione heideggeriana ma possiamo ritrovarla sin da principio, in *Essere e tempo*. In quest'opera, non viene compiutamente tematizzata ma il tema del silenzio, in particolare, il tema del *non*, risulta essere fondamentale.

#### 1.4 Il 'non' come fondamento

Tra il tema della verità e quello del richiamo della coscienza, cui abbiamo brevemente accennato, si situa la riflessione riguardo alla morte. Il paragrafo 44 chiude la prima sezione di *Essere e tempo* con, al fondo, questa distinzione tra un'ermeneutica ontologica e una fenomenologica. La prima, la più originaria, è lo stare in ascolto della verità dell'essere (genitivo soggettivo) per dire la verità dell'essere (genitivo oggettivo). Ma qual è questa verità? Visto che il pensiero filosofico «ha da tempo immemorabile congiunto la verità con l'essere»<sup>79</sup>, che cos'è allora 'essere'? Eccoci nuovamente di fronte alla domanda fondamentale dalla quale l'opera origina e cui continuamente si riferisce. Una sola voce risuona, se proviamo ad ascoltare l'essere; essa è la voce della coscienza che non dice nulla e in questo nulla di informazioni ci invita a tornare a ciò che è per noi più vicino, quel che ci costituisce, e allo stesso ciò che è più lontano, perché in questo fondarci sfugge ad ogni nostra possibile definizione: l'essere. Infatti:

Il corretto ascolto del richiamo equivale allora a un comprendersi nel suo più proprio poter essere, cioè al proiettarsi sul *più* proprio *autentico* poter essere in debito. Il comprendente farsi chiamare avanti verso questa possibilità racchiude in sé il *diventar libero* dell'esserci per la chiamata: la possibilità per il poter essere richiamato. L'esserci, comprendendo la chiamata, *obbedisce alla sua più propria possibilità d'esistenza*. Ha scelto se stesso.<sup>80</sup>

La chiamata non fa che chiamare l'esserci al suo essere, al suo più proprio poter-essere, cioè ad essere autentico. Abbiamo già fatto riferimenti ai termini 'autenticità' e

---

<sup>79</sup> Ivi, § 44, p. 303.

<sup>80</sup> Ivi, § 58, p. 404-405.

‘inautenticità’, precisando che essi non vengono del tutto esplicitati all’interno dell’opera e rimangono problematiche aperte che porteranno alla riflessione successiva di Heidegger. Il termine ‘autenticità’ si è andato via via chiarendo soltanto in rapporto al proprio opposto, a ciò che lo completa delineandone l’essenza: l’inautenticità. In effetti Heidegger, nella prima sezione di *Essere e tempo*, dichiaratamente si concentra su come il *Dasein* è in prima istanza e per lo più, cioè nel modo della quotidianità. Egli infatti ha voluto studiare questo particolare ente nel modo in cui è solitamente: un essente-nel-mondo che si risolve e scade nella comprensibilità media del *si* riguardo agli enti sottomano, gli enti di quel mondo nel quale il *Dasein* già sempre è. È, questo, il modo inautentico di essere dell’esserci. Di qui l’importanza di un’ermeneutica quale quella fenomenologica, che ci aiuti a spiegare l’interpretazione che l’esserci, anche in questa dimensione di incompiutezza, dà di se stesso, del proprio essere. L’‘in-autentico’, infatti, ha già sempre al fondo di se stesso l’essenza ‘autentica’, la possibilità di comprenderla, nonché di assumerla per divenire finalmente tale. Ancora una volta, però, l’esserci *non* è semplicemente un soggetto cui si presentano delle possibilità tra le quali scegliere, il *Dasein non* è ma è *poter-essere*. L’esserci non è una realtà in se stessa immutabile, movimentata internamente da possibilità tra le quali egli possa scegliere. La sua realtà è costitutivamente, in se stessa, possibilità. È questo il punto cruciale di *Essere e tempo*, cruciale nel senso che vi convergono tutte le vie percorse finora, in un groviglio che è difficile da dipanare; possiamo tentare quest’impresa tornando sulle orme di Heidegger e concentrandoci sull’esserci.

Come può il *Dasein* essere autentico? Comprendendo il proprio essere. Come può fare ciò? Come può giungere alla propria origine? Ripercorrendo in qualche modo la propria *storia*, per giungere alla fonte da cui tutto è scaturito. Infatti «ciò a partire da cui, assolutamente parlando, un esserci tacitamente comprende e spiega qualcosa come essere, è il tempo»<sup>81</sup>, è quindi «necessaria una *esplicitazione originaria del tempo come orizzonte della comprensione d’essere*»<sup>82</sup>. Se l’essere deve essere compreso in base al tempo, ciò vuol dire che l’essere stesso è in modo costitutivo ‘temporale’. Se l’essere dell’esserci che noi stessi siamo, trova il suo senso nella temporalità, allora l’esserci stesso sarà ‘storico’. Il *Dasein*, nel suo essere, «è il suo passato»<sup>83</sup>. Ciò significa che il

---

<sup>81</sup> Ivi, § 5, p. 36.

<sup>82</sup> Ibid.

<sup>83</sup> Ivi, § 6, p. 39.



passato, l'origine, non è semplicemente ciò che sta alle spalle e che, essendo passato, finito, è qualcosa di conchiuso che l'esserci può assumere come una proprietà sottomano. Infatti ciò che l'esserci è, il suo passato, non può essere alla maniera di un ente in se stesso finito, semplicemente-presente. L'essere costituisce il *Dasein*, dandosi ad esso, ad-venendo come passato originario per costituirlo quale presente, a partire da quello che sempre è il suo futuro. Non solo, ma l'esserci, in questo modo, è anche già sempre cresciuto in una tradizione che lo compenetra, ed è in base a quest'ultima che il *Dasein* si comprende. La comprensione, come abbiamo visto, dischiude le possibilità d'essere dell'esserci, per cui il passato di quest'ultimo non lo segue come qualcosa di successivamente studiato e assunto, ma già sempre lo precede costituendolo nelle sue possibilità. La sua storicità, essendo la sua essenza, può rimanere coperta all'esserci stesso; in questo modo egli non può propriamente porre la domanda riguardo al proprio essere e rischia così di rimanere nell'inautenticità. L'ontologia greca e la sua storia che giunge fino a noi, testimoniano che l'esserci si comprende in prima istanza a partire dagli enti semplicemente-presenti nel mondo e che quindi rimane per lo più in quello stato di incomprendimento. Se l'essere non è al modo degli enti sottomano, cioè non è finito nel senso che non è de-finibile, conchiuso nel senso che non è identificabile con una singola estati-temporale (sia essa quella del passato, quella presente o quella del futuro), allora, come abbiamo detto, l'essere non è, come pensiamo che siano gli enti, realtà stabili e immutabili nel corso del tempo, ma *si dà*, viene costituendoci. Ciò che davvero ci fonda, ciò che in qualche modo per il nostro esserci rimane immutabile, è il darsi dell'essere. Come può, allora, l'esserci comprendersi autenticamente non come è, come un ente, ma come poter-essere? Soltanto com-prendendo, cioè assumendo tutte le possibilità che lo costituiscono. Ciò è possibile accogliendo anche, e innanzitutto, quel che Heidegger definisce come «*la possibilità più propria, irrelativa, che insuperabilmente compete*»<sup>84</sup>, la possibilità del «poter-non-‘esserci’-più»<sup>85</sup>: la morte<sup>86</sup>. Anche e soprattutto questa possibilità, l'esserci, il mortale, non se la crea né può sceglierla, ma se egli esiste, è anche già sempre gettato in essa. La morte, in quanto fine dell'esserci, non si rende esplicita nella sua attuazione, nella sua realizzazione; essendo

---

<sup>84</sup> Ivi, § 50, p. 354.

<sup>85</sup> Ibid.

<sup>86</sup> Per la problematica della morte, cui è dedicato tutto il primo capitolo della seconda sezione cfr. ivi, § 45- 53, pp. 327-376.

la possibilità autentica dell'esserci deve essere compresa come *possibilità* e può esserlo soltanto nell'essere-alla-fine di questo ente. Questa fine che determina tutto l'esserci, nella sua interezza, non è una possibilità cui l'esserci giunga solo alla fine, cessando di vivere. Infatti, essendo gettato già sempre nella morte, egli è *già sempre presso* questa stessa possibilità, fino al suo ultimo respiro. Dunque, se l'essere-alla morte, quale possibilità ultima, più propria, irrelativa e insuperabile, deve dischiudere il senso stesso di possibilità, allora la morte dovrà essere compresa senza alcuna attuazione, configurata e sostenuta soltanto come possibilità. Ciò è possibile nell' 'aspettarsi' che non è un attendere il quando, il dove e il come della realizzazione, ma un 'precorrere la possibilità'. È, questo, un comprendere il nostro più proprio poter-essere come essere-possibile, è la possibilità stessa d'essere autentici. Heidegger stesso scrive:

Nel precorrimo disoccultante di tale poter esser, l'esserci si schiude a se stesso rispetto alla sua estrema possibilità. Ma proiettarsi sul più proprio poter essere vuol dire potersi comprendere nell'essere dell'ente così disoccultato: esistere. Il precorrere si presenta come possibilità di comprendere il *più proprio* estremo poter essere, cioè come possibilità di *esistenza autentica*.<sup>87</sup>

La costituzione ontologica dell'autenticità, quindi, può diventare visibile grazie all'esplicitazione della struttura del 'precorrimo della morte'. Il precorrere, l'anticipare, non è un ideare qualcosa da parte del soggetto che si rappresenta una certa realtà e l'attende, ma, come scrive Heidegger, è una 'possibilità' e, in quanto tale, è un modo di essere dell'esserci stesso. Il precorrere è la possibilità, che l'esserci non sceglie ma nella quale già sempre è, 'di comprendere il più proprio estremo poter essere': la morte. Quest'ultima è stata infatti definita la 'più propria possibilità' dell'esserci: l'essere-per-la-morte<sup>88</sup>, quindi, dischiude all'esserci il suo proprio poter-essere, per il quale, come abbiamo visto fin da principio, all'esserci importa del suo essere come tale. La morte è stata poi indicata come la possibilità 'irrelativa': essa non si limita ad appartenere in modo indifferente all'esserci in generale come mortale e, in ultima

---

<sup>87</sup> Ivi, § 53, pp. 370-371.

<sup>88</sup> La traduzione di Chiodi è preferibile rispetto a quella di Marini (essere-alla-morte) perché esprime in modo più specifico tanto l'essere dell'uomo già presso la propria morte, quale la più propria possibilità, ciò che più propriamente costituisce quest'ente, quanto il proiettarsi dell'uomo sulla propria morte, in base a quest'ultima.

sostanza, sempre agli altri, ma impegna il singolo in quanto singolo. In questo modo la singolarizzazione dischiude il 'ci', disperso prima nel 'si', aprendo all'autenticità. La possibilità della morte 'insuperabilmente compete': l'essere-a essa permette all'esserci di comprendere l'estrema possibilità dell'esistenza, quella della rinuncia a se stesso, quella della morte stessa. Il precorrimento rende libero l'esserci per essa. In questo modo il *Dasein* si libera, a sua volta, dalla dispersione nelle possibilità casuali, e può essere davvero libero di comprendere e scegliere le possibilità fattizie che lo costituiscono, nelle quali è già da sempre gettato.

La voce della coscienza, in definitiva, richiama l'esserci a precorrere la morte per essere autenticamente se stesso, infatti: «Il richiamo del *si*-stesso vuol dire che il sé più proprio fa appello al suo poter essere, e lo fa in quanto esserci»<sup>89</sup>. La spiegazione esistenziale di tale appello non può definire alcuna concreta possibilità d'esistenza, quanto piuttosto «ciò che appartiene alla condizione esistenziale di possibilità del via via fattizio ed esistentivo poter essere»<sup>90</sup>. Il fatto che l'appello sia ora, ma che chiami dall'inhospitalità del trovarsi gettato, verso il poter essere del *Dasein*, rappresenta la possibilità della schiusura delle estasi temporali, la possibilità di comprendersi autenticamente come esseri 'storici'. Secondo la spiegazione inautentica, però, l'appello della coscienza è sempre gravato dal peso della colpa, che rimanda costantemente ad un possibile 'in-debito' nei confronti di qualcuno o di qualcosa. Dato che la voce che chiama è sempre quella dell'esserci che si rivolge a se stesso, questa idea del debito non potrà essere ripresa se non dall'interpretazione stessa del *Dasein* riguardo a quello stesso appello. L'idea del debito, dunque, non può essere escogitata e imposta in modo arbitrario, facendo ricorso ad un Super-ente che comandi e imponga determinati valori; essa potrà essere compresa soltanto grazie all'esserci stesso. Infatti in ogni svistamento, come sappiamo, è sempre contenuta l'indicazione relativa all'origine di cui esso è un travisamento. L' 'in-debito', allora, può essere compreso come predicato di 'io sono': «Ciò che in una spiegazione inautentica viene inteso come 'debito' sarà dunque insito nell'essere dell'esserci come tale, sì che esso, finché via via fattiziamente esiste, è anche già sempre in debito»<sup>91</sup>. Il fenomeno del debito, quindi, può essere chiarito solo se innanzitutto si pone la domanda circa l'essere in debito dell'esserci stesso, cioè se si

---

<sup>89</sup> Ivi, § 58, p. 394. Per quanto riguarda la riflessione sulla coscienza cfr. ivi, § 54-60, 377-424.

<sup>90</sup> Ibid.

<sup>91</sup> Ivi, § 58, p. 396.

concepisce l'idea di 'in debito' a partire dal modo di essere dell'esserci. Per fare ciò è necessario mostrare come il concetto volgare di debito, per il quale esso è una 'mancanza', una carenza verso qualcosa o qualcuno, oppure significa il rendersi responsabile di qualcosa, si fonda sulla struttura esistenziale dell'esserci. Mancare significa «non esser sottomano»<sup>92</sup>. L'esserci, dunque, non potrebbe mai essere manchevole nei confronti di alcunché, non perché sia perfetto, quanto piuttosto perché il suo carattere resta distinto da ogni essere-sottomano. Dal concetto di mancanza abbiamo quindi scartato il riferimento all'«essere sottomano», ma rimane quel 'non' con il quale dobbiamo confrontarci. Emerge qui il problema ontologico di chiarire il «*carattere-di-non* di questo *non*»<sup>93</sup> e di recuperare esistenzialmente la responsabilità cui il concetto volgare di debito fa riferimento. Così l'«in debito» può essere determinato come: «esser ragione di un essere, che è determinato da un *non* – cioè *esser ragione di una negatività*»<sup>94</sup>. L'«esser ragione di...» non deve necessariamente assumere lo stesso carattere negativo che ha il suo risultato, ciò che da esso deriva. Il fondamento non ha bisogno di assumere la negatività di ciò che fonda. Tutto ciò implica che: «*non è l'essere in debito che risulta da un indebitamento, ma viceversa: questo diventa possibile solo 'sul fondamento di' un originario essere in debito*»<sup>95</sup>. Ciò è possibile, in termini esistenziali, in quanto l'esserci è già sempre gettato, «*non portato da se stesso nel suo *ci**»<sup>96</sup>; l'esserci, come abbiamo sempre detto, si trova nel mondo al di là di ogni sua decisione e primaria comprensione. Esistendo, il *Dasein* non può mai risalire alle spalle della propria gettatezza né essa è un evento passato, accaduto, finito e concluso in se stesso che possa essere de-finito e dominato. In quanto è questo ente del tutto particolare, esso, esistendo, è il fondamento stesso del suo poter essere; egli non decide di esserlo perché, in generale, non decide di essere ma già è, al di fuori di ogni sua volontà. Così: «Il sé, che come tale ha da porre il fondamento di se stesso, non può *mai* averlo in suo potere, eppure esistendo ha da assumersi l'esser fondamento»<sup>97</sup>. In questo modo, l'«esser fondamento» significa *non* avere mai in potere, sotto il proprio controllo, il proprio essere. Il *non* appartiene in modo costitutivo al nostro essere gettati, al senso

---

<sup>92</sup> Ivi, § 58, p. 398.

<sup>93</sup> Ivi, § 58, p. 399.

<sup>94</sup> Ibid.

<sup>95</sup> Ibid.

<sup>96</sup> Ivi, § 58, p. 400.

<sup>97</sup> Ibid.

esistenziale della gettatezza. La negatività non indica una mancanza, nel senso di un non sussistere quale ente sottomano, ma significa che un 'non' costituisce questo stesso essere dell'esserci, nel suo esser-gettato. Infatti l'esserci è gettato in quanto sé, ma non per mezzo di se stesso, bensì «in quanto *rilasciato a se stesso* a partire del fondamento, per essere *in quanto tale fondamento*»<sup>98</sup>. L'esserci, quindi, *non* può scegliere le possibilità nelle quali è gettato e, allo stesso tempo, progettandosi, ne ha già lasciate perdere alcune. Egli deve quindi sopportare il *non* aver scelto e, allo stesso tempo, il *non* poter scegliere anche le altre possibilità. Nella gettatezza e nella progettazione, quindi, è già insita una negatività costitutiva. Essa è la ragione della possibilità dello scadimento, dell'*inautenticità* dell'esserci. Avendo riscontrato in ogni struttura esistenziale una certa negatività, possiamo dire che «*L'esserci è come tale in debito*»<sup>99</sup>. L'esserci, quindi, nel suo più proprio essere, nel suo poter-essere, è costituito da una negatività, la quale indica un'originaria e fondante indisponibilità dell'essere rispetto ad ogni afferrare umano, rispetta ad ogni volere, ad ogni de-finire dell'uomo. Tale negatività che sempre si sottrae rispetto ad ogni nostro porre, ad ogni nostro pro-porre, ad ogni nostro rappresentare, indica che quanto ci costituisce non è positivo, non è un *positum*, non è posto lì davanti a noi; in questa negatività si rivela il darsi stesso dell'essere.

### 1.5 Più in alto della realtà sta la possibilità

*Essere e tempo* è dedicato a Edmund Husserl. Lo stesso Heidegger ne indica il motivo:

Le ricerche che seguono sono state possibili solo sul terreno dissodato da Edmund Husserl con le sue *Ricerche Logiche*, che hanno aperto la strada alla fenomenologia. I chiarimenti circa il concetto preliminare di fenomenologia dimostrano che in essa l'essenziale non è essere *realtà effettuale* come «corrente» filosofica. Più in alto della realtà effettuale sta la *possibilità*. La comprensione della fenomenologia sta solo nel concepirla come possibilità.<sup>100</sup>

---

<sup>98</sup> Ivi, § 58, p. 401.

<sup>99</sup> Ibid.

<sup>100</sup> Ivi, § 7c, pp. 64-65.

Heidegger, quindi, deve al maestro il concetto stesso di ‘fenomenologia’ e l’invito a tornare alle ‘cose stesse’. Questa dichiarazione, però, è bifronte. Da una parte rende omaggio a Husserl, dall’altra se ne allontana, proponendo una diversa accezione del termine in corsivo: possibilità. Possiamo comprendere tale ambiguità ritornando brevemente al capitolo 44, nel quale Heidegger riprende la critica di Husserl e di Frege allo psicologismo<sup>101</sup>. Entrambi avevano distinto tra un giudizio, un enunciato, come «processo psichico *reale*»<sup>102</sup> e un giudizio come «contenuto *ideale*»<sup>103</sup>, sostenendo che il secondo rappresenta la relazione di adeguazione con la cosa. D’altra parte anche in questa spiegazione continua a restare oscura proprio la relazione stessa, l’idea di adeguazione. Insistere sulla distinzione, in ultima analisi, tra ‘reale’ e ‘ideale’ serve solo a mostrare come l’incomprensione che avvolge la concezione comune della verità come concordanza, abbia radici profonde e antiche. Quest’ultime possono essere ricondotte all’errore stesso della metafisica, che, dimentica della questione dell’essere stesso e della sua differenza ontologica rispetto all’ente, non fa che identificarlo con quest’ultimo. In questa dimenticanza, la metafisica non può comprendere la differenza tra l’esserci e l’ente soltanto sottomano. Siamo così di fronte al problema dell’*adeguatio rei et intellectus*, al problema di un ponte ontologico tra soggetto e oggetto, tra questi due enti che sono uguali rispetto al fondamento, un Super-ente che li costituisce, ma evidentemente diversi. In realtà non c’è alcun ponte da gettare o costruire perché, a fondamento di entrambi, non c’è affatto un ente, anche se particolarmente potente, ma l’essere. Quest’ultimo, come abbiamo ripetuto, non può essere al modo dell’ente. Non può quindi essere una realtà effettuale che costituisca l’anello ultimo della catena di causa-effetto, quell’ultimo anello che, una volta raggiunto, possa essere concettualizzato, definito e che, in questo modo, dia ragione di tutta la catena. L’essere non è una realtà di questo tipo, immutabile, semplicemente-presente e che, per questo, sia sempre a disposizione del nostro concettualizzare e della nostra volontà di farne una spiegazione utile ad ogni occorrenza. L’essere non è, in questo modo, ma *si dà*. Sempre ad-venendo, l’essere diviene il mondo. Quest’ultimo, quindi, non poggia sicuro su una base stabile, ma rimane sempre in bilico rispetto a questo essere che si dà venendo,

---

<sup>101</sup> Per quel che riguarda tale confronto, cfr. Perissinotto L., *Le vie dell’interpretazione nella filosofia contemporanea*, cit., pp. 53-73.

<sup>102</sup> Martin Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 5, p. 38.

<sup>103</sup> Ibid.

necessariamente divenendo. Ecco perché al di sopra della realtà, considerata come fondata su di un ente stabilmente presente, sta una realtà che si identifica necessariamente con la possibilità. Quest'ultima allora non è qualcosa che, essendo diverso dal reale, è irreali; non è nemmeno ciò che improvvisamente irrompe nella trama immutabile della realtà come il caso inspiegabile, l'accidentale. Il possibile non è nemmeno ciò che noi possiamo produrre, rendendolo effettuale. Esso è del tutto indisponibile, 'scatenato' rispetto alle catene delle nostre rappresentazioni, dei nostri desideri, del nostro volere che continuamente cerca di afferrare il caso per trasformarlo finalmente nella realtà che stabilmente ci fonda e che possiamo controllare. La possibilità si dà, al di là di tutto questo. Il concetto che più è in grado di spiegarci questa dimensione è quello di *Lichtung*, che ritorna in tutto il pensiero heideggeriano. Questo termine è molto familiare per il popolo tedesco, abituato a boschi fitti in cui difficilmente penetra la luce e in cui spesso si cammina inoltrandosi nel buio. La *Lichtung* rappresenta la luce che riesce a penetrare tra le fronde perché gli alberi si diradano leggermente. Essa non è un evento eccezionale, improvviso, che sconvolge la legge della foresta. La *Lichtung* è parte del bosco, parte delle regole stesse del bosco; non viene per sorprenderci ma si manifesta, viene come parte costitutiva dell'oscurità del bosco. Nel paragrafo 76, Heidegger parla della «calma forza del possibile»<sup>104</sup>. La forza del possibile è calma perché viene, si automanifesta, al di là della nostra frenetica volontà di afferrarla, di de-finirla per poterla controllare. Ad-viene a noi, ci costituisce, al di là del nostro stesso volere. Per questo è 'forza', perché è al di là di ogni nostro controllo. Siamo di fronte all'*Ereignis*, all'evento.

---

<sup>104</sup> Ivi, § 76, p. 552.

## Parte 2. La *Kehre*

L'obiettivo di *Essere e tempo* è «l'elaborazione del problema dell'essere in assoluto»<sup>105</sup>. La temporalità quale ambito di comprensione per la domanda sull'essere rappresenta in sostanza il risultato delle indagini della seconda sezione dell'opera<sup>106</sup>. In quest'ultima parte, infatti, le strutture esistenziali dell'esserci vengono riportate alla temporalità, viene indagata la visione banale del tempo e la nozione autentica, originaria, di temporalità viene applicata al problema della storia. Anche se l'autore dichiara che la propria riflessione intende proseguire il pensiero di Dilthey, il suo problema non è quello di fondare un concetto generale di storia, quanto piuttosto di mettere in chiaro le ragioni per cui il problema dell'essere è stato sempre più legato a quello della storia. Tuttavia, il cammino di *Essere e tempo* può ritenersi concluso con la messa in chiaro della temporalità come senso dell'essere del *Dasein*, senso che dovrebbe costituire l'aprirsi della terza sezione e la base per la riflessione della seconda parte dell'opera, entrambe mai scritte. In quest'ultima parte, Heidegger si proponeva di distruggere positivamente il pensiero metafisico. Dato che essa non è mai stata realizzata non si può stabilire, ad eccezione dei brevi accenni nell'introduzione dell'opera, come sarebbe stata tale distruzione. Il carattere di quest'ultima, però, è venuto esplicitandosi nella riflessione successiva, nella quale la metafisica è stata oltrepassata comprendendola al livello originario dell'essere. Come abbiamo detto più volte, Heidegger parte, già in *Essere e tempo*, dalla considerazione che la metafisica ha dimenticato di indagare l'essere, identificandolo in sostanza con l'ente semplicemente-presente e mostrando, così, di privilegiare una specifica estasi temporale, quella del presente. Questa connessione tra essere e tempo che, in ultima analisi, è alla base del pensiero metafisico, non trova fondamento, spiegazione all'interno di questo stesso pensiero. L'ontologia fondamentale è proprio quella riflessione che intende illuminare questi presupposti non discussi, cercando quindi un'autentica fondazione della metafisica. Tra i tanti presupposti, assunti senza esplicitazione, svetta la questione dell'essere dell'uomo; quest'ultimo si rifiuta di farsi ricondurre agli schemi della metafisica, la quale però non può che riportarlo, in sostanza, alla struttura essenziale degli altri enti, alle loro categorie. Fondare la metafisica sull'ontologia fondamentale è possibile proprio

---

<sup>105</sup> Ivi, § 83, p. 609.

<sup>106</sup> G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, cit., pp. 55-58.



mostrando come i fraintendimenti che la contraddistinguono dipendano dal suo disconoscere la costituzione stessa dell'esserci, che domanda dell'essere stesso. Questa possibilità di misconoscimento è propria della metafisica *soltanto perché* è una possibilità propria dell'esserci stesso, che già da sempre corre il rischio di scadere al mondo. L'atto costitutivo dell'ontologia fondamentale consiste quindi nel mostrare come la metafisica non possa che scaturire dall'essenza dell'esserci come esistenza. Questi saranno i temi fondamentali attorno ai quali ruoteranno le opere successive, pubblicate dopo vent'anni di intensa riflessione. Per poter comprendere tutto ciò è necessario soffermarci sulle due questioni con le quali si chiude l'ultimo paragrafo di *Essere e tempo*<sup>107</sup>. Se, come abbiamo visto, l'ente che l'esserci incontra nel mondo non è immediatamente riconducibile all'obiettività, quanto piuttosto alla sua utilizzabilità, perché l'essere viene concepito innanzitutto in base alla semplice presenza? Perché questa riduzione risulta essere dominante? L'altra domanda riguarda la possibilità stessa per l'esserci di comprendere l'essere: «*Come è possibile in linea di principio, in base al modo d'essere dell'esserci, una comprensione che dischiuda l'essere?*»<sup>108</sup>; come, quindi, si può costituire il discorso filosofico che parla dell'essere? Potremmo dire che la prima domanda appartiene all'ermeneutica fenomenologica, dato che indaga sul perché del dominio di una determinata interpretazione; la seconda, invece, appartiene all'ambito dell'ermeneutica ontologica, in quanto domanda della possibilità stessa di un'interpretazione dell'essere da parte del *Dasein*.

Su questi problemi si interrompe *Essere e tempo*. Essi però rappresentano esattamente il punto da cui la riflessione heideggeriana si concentra negli anni immediatamente successivi; essa infatti assume su di sé proprio lo sforzo di mostrare come una determinata interpretazione dell'essere e del mondo, qual è quella metafisica, non possa che derivare dall'esperienza originaria di quest'ultimi. Dopo esattamente vent'anni, Heidegger, nella *Lettera sull'«umanismo»*, riprende queste tematiche e spiega il perché dell'interruzione:

Esperire in modo sufficiente e partecipare a questo pensiero diverso, che abbandona la soggettività, è reso peraltro più difficile dal fatto che con la pubblicazione di *Sein und Zeit* la terza sezione della prima parte, *Zeit und Sein*, non fu pubblicata. Qui il tutto si

---

<sup>107</sup> Martin Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 83.

<sup>108</sup> Ivi, § 83, p. 611.

capovolge. La sezione in questione non fu pubblicata perché il pensiero non riusciva a dire in modo adeguato questa svolta (*Kehre*) e non ne veniva a capo con l'aiuto del linguaggio della metafisica.<sup>109</sup>

Questo passo rappresenta l'accento più esplicito ai motivi per i quali la svolta, la *Kehre* dell'ontologia, annunciata nell'introduzione di *Essere e tempo*, sia rimasta, almeno in quest'opera, inattuata. La ragione che qui viene indicata consiste nel venir meno del linguaggio, cioè nell'impossibilità di tematizzare il rapporto originario tra esserci ed essere all'interno del linguaggio nel quale l'uomo si trova, quello metafisico<sup>110</sup>. Quel 'pensiero diverso', non più costretto nelle maglie della soggettività della metafisica, non può esprimersi nel linguaggio di quest'ultima perché, appunto, è già andato oltre a tale pensiero. Ciò non significa che questo pensare, più originario, si sia semplicemente lasciato alle spalle la metafisica e il linguaggio che la costituisce. Ogni op-posizione, infatti, non è altro che una 'posizione' che non può non riproporre ciò che cerca di negare. Il 'pensiero diverso', quindi, deve andare fino al fondo della metafisica per mostrare come essa scaturisca da se stesso, quale pensiero dell'origine. È questo il senso delle etimologie heideggeriane: scoprire al fondo di ogni parola della metafisica la possibilità di esprimere l'esperienza originaria dell'essere. D'altra parte, all'interno di *Essere e tempo* era già stata denunciata tale difficoltà del linguaggio, nel punto in cui Heidegger scrive: «ciò che spesso viene a mancare non sono tanto le parole, quanto soprattutto la "grammatica"»<sup>111</sup>. Ciò che manca, quindi, non sono tanto i termini, in quanto anche la storia della metafisica è costituita da parole quali 'essere', 'esistenza', 'ontologia' e simili. Il problema riguarda piuttosto la grammatica stessa, la logica che sottende a tali parole, che costantemente identifica essere ed ente, dimentica della loro differenza, sulla quale, a sua volta, intendeva tornare *Essere e tempo*, riproponendo la domanda dell'essere. Storia e linguaggio sono così i temi che emergono congiungendosi nell'ambito della *Kehre*.

È quanto mai difficile abbandonare questo termine, anche se è divenuto segno di contraddizione. Attorno ad esso ruotano le riflessioni riguardo al pensiero heideggeriano

---

<sup>109</sup> Martin Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1995, 2011<sup>9</sup>, p. 52.

<sup>110</sup> Heidegger riprende la riflessione di Nietzsche, presente soprattutto nei *Frammenti Postumi*, secondo la quale la metafisica sarebbe inscritta nella grammatica del linguaggio su cui si fondano le illusioni che assicurano la fede del soggetto riguardo al dominio del proprio essere.

<sup>111</sup> Martin Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 7c, p. 65.

in generale, al suo intero svolgimento. Una certa corrente interpretativa ha visto nell'incompletezza di *Essere e tempo*, nella lunga pausa riflessiva di Heidegger e nelle opere successive, un deciso cambiamento di rotta rispetto all'opera del 1927<sup>112</sup>. Tale interpretazione ritiene che *Essere e tempo* sia ancora orientata secondo la 'Seinsfrage', la domanda sull'essere dell'ente, in particolare l'essere del *Dasein*, mentre le opere successive approdino finalmente alla 'Frage nach dem sein', la domanda riguardo all'essere stesso. Non possiamo disconoscere il fatto che Heidegger, effettivamente, usi il primo termine per caratterizzare la domanda da cui principia *Essere e tempo*, d'altra parte abbiamo ampiamente dimostrato come, con essa, l'autore comunque intenda giungere, grazie alla fenomenologia, all'essere stesso. La sorte dell'analitica esistenziale, secondo quella critica, sarebbe segnata fin dall'inizio dall'impossibilità di giungere all'essere in quanto tale, per questo motivo la *Kehre* sarebbe appunto una «crisi rinnovatrice»<sup>113</sup> rispetto a tali presupposti. Il 'difetto' maggiore imputato ad *Essere e tempo* è quello di aver trascurato il tema del linguaggio o, meglio, di averne dato una «semplice teorizzazione, una messa in questione a partire dall'umano teorizzare»<sup>114</sup>. Il linguaggio così avrebbe fallito di fronte al compito della *Kehre* perché esso si articolerebbe ancora secondo un determinato 'atteggiamento' dell'uomo verso l'essere; un atteggiamento, questo, ancora obliante il vero rapporto tra l'essere stesso e il *Dasein*. Questa considerazione riguardo a diversi possibili 'atteggiamenti' nei confronti del linguaggio vela il rapporto originario con quest'ultimo, già riconosciuto da Heidegger nell'espressione «L'esserci ha un linguaggio»<sup>115</sup>, di cui abbiamo discusso. Questa interpretazione, infatti, non coglie l'esperienza originaria di Heidegger riguardo ad una forza che si manifesta al di là di ogni nostro possibile atteggiamento, soverchiante ogni nostro volere. È l'esperienza fondamentale del darsi dell'essere, dell'evento, che si automanifesta indipendentemente da noi e nei confronti del quale l'uomo si trova inchiodato alla propria fatticità. Questo tipo di esperienza è difficilmente spiegabile attraverso un modulo linguistico orientato sul domino concettualizzante del soggetto rispetto all'ente e all'essere di questo ente. D'altra parte, l'esperienza, che emerge già da *Essere e tempo*, riguarda anche l'indisponibilità di

---

<sup>112</sup> Per questa interpretazione del pensiero heideggeriano cfr. Chiodi P., *L'ultimo Heidegger*, Torino, Taylor, 1969.

<sup>113</sup> Ivi, p. 18.

<sup>114</sup> Ivi, p. 23.

<sup>115</sup> Martin Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 34, p. 238.

questo stesso linguaggio, che è una nostra possibilità, che ci costituisce al di là di ogni nostro volere. Non si tratta di una filosofia dell'esistenza, come tale critica ritiene di ritrovare sempre al fondo di *Essere e tempo*; ciò che in quest'opera già possiamo rinvenire, e che si manifesta come essenziale per l'intero pensiero heideggeriano, è l'esperienza dell'indisponibilità dell'evento. Quest'ultima viene compiutamente affrontata nelle opere successive, ma già qui abbiamo colto qualche riferimento davvero importante, ad esempio per quanto riguarda il tema di un 'appello' che sempre coinvolge l'uomo e a cui quest'ultimo, che lo voglia o meno, che ne sia cosciente o no, sempre risponde. Secondo l'interpretazione che stiamo affrontando: «La possibilità come problematicità è espulsa dalla realtà concepita come necessità. Non c'è altra possibilità che l'essere e l'essere è articolazione necessaria»<sup>116</sup>. Se continuiamo su questa linea critica, il risultato è un sostanziale accorpamento del pensiero heideggeriano rispetto a quello hegeliano; infatti Chiodi scrive: «Per Hegel il vero inizio è il risultato, per Heidegger il vero risultato è l'inizio»<sup>117</sup>. Ma il pensiero hegeliano si articola, in ogni caso, in base a una impostazione metafisica di verità come progressiva *adeguatio*, come progressivo convenire verso quella verità che, in fondo, è già data. Esso non fa l'esperienza fondamentale del darsi dell'essere e, dunque, del darsi della verità. Quest'ultima, infatti, non è qualcosa di immutabile, al quale capita per accidente di restare velato; essa piuttosto si dà proprio perché, costitutivamente, è in se stessa nascondimento, ἀ-λήθεια. Evidentemente non si considera l'esperienza dell'evento che già possiamo cogliere nelle pagine di *Essere e tempo*. La possibilità, fin da quest'opera, non è affatto espulsa dalla realtà come necessità (necessario effetto di una determinata causa entificabile, definibile), anzi soverchia tale realtà e si dà, si manifesta necessariamente, al di fuori del nostro arbitrio. L'esperienza esistenziale di Heidegger nei confronti del darsi dell'essere e della verità, dunque, non è un correre all'inizio o alla fine, quanto piuttosto, come si renderà sempre più manifesto, un restare in cammino.

Possiamo considerare la *Lettera sull'«umanismo»* come il luogo in cui Heidegger, in prima persona, si confronta con il suo stesso pensiero e con le interpretazione e le critiche che questo aveva suscitato. Se dobbiamo fare attenzione all'«umano», allora dobbiamo considerare, in prima battuta, che l'essenza del suo agire non è ancora stata

---

<sup>116</sup> Chiodi P., *L'ultimo Heidegger*, cit., p. 35.

<sup>117</sup> Ivi, p. 51.

indagata sufficientemente. L'azione dell'uomo, infatti, non fa che ricadere nell'ambito della sola produzione di un effetto, il cui valore è soppesato in base all'utilità. Ma:

L'essenza dell'agire, invece, è il portare a compimento (*Vollbringen*). Portare a compimento significa: dispiegare qualcosa nella pienezza della sua essenza, condurre fuori a questa pienezza, *producere*. Dunque può essere portato a compimento in senso proprio solo ciò che già è. Ma ciò che prima di tutto «è» è l'essere. Il pensiero porta a compimento il riferimento (*Bezug*) dell'essere all'essenza dell'uomo. Non che esso produca o provochi questo riferimento. Il pensiero lo offre all'essere soltanto come ciò che gli è stato consegnato dall'essere. Questa offerta consiste nel fatto che nel pensiero l'essere perviene al linguaggio.<sup>118</sup>

È stato necessario riportare questo brano interamente perché rappresenta il compiersi della riflessione di *Essere e tempo*. Lo spostamento del pensiero sul piano dell'essere è evidente, soprattutto nelle pagine successive in cui Heidegger si sofferma sull'espressione: «Pensare è *l'engagement par l'Être pour l'Être*»<sup>119</sup>. D'altra parte questo genere di riflessione non è affatto estraneo all'opera del 1927. Abbiamo infatti rintracciato in essa, in particolare nel paragrafo 44, l'attenzione di Heidegger alla distinzione dei due sensi di verità. Da tale distinzione abbiamo sottolineato il distinguersi di due piani dell'ermeneutica che, se non vengono esplicitamente tematizzati dall'autore stesso, rimangono al fondo di tutto l'opera: l'ermeneutica ontologica, attenta al dispiegarsi dell'essere, ad interpretare il darsi della sua verità, e l'ermeneutica fenomenologica, secondaria in quanto concentrata sulle varie interpretazioni generate dall'ascolto della verità dell'essere. La *Lettera* poi riassume le riflessioni successive ad *Essere e tempo*, mostrando come esse, nel loro confronto con la metafisica, scaturiscano necessariamente dalle conclusioni cui era pervenuta quest'opera prima dell'emergere del problema stesso del linguaggio. Non a caso infatti nella *Lettera* vengono continuamente ripresi passi di *Essere e tempo* per mostrare come essi rappresentino la base per l'*Überwindung der Metaphysik*, infatti:

---

<sup>118</sup> Martin Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 31.

<sup>119</sup> Ivi, p. 32.

La conferenza *Von Wesen der Wahrheit*, pensata e tenuta nel 1930, ma pubblicata solo nel 1943, permette di farsi una certa idea del pensiero della svolta da *Sein und Zeit* a *Zeit und Sein*. Questa svolta non è un cambiamento dal punto di vista di *Sein und Zeit*, ma in essa il pensiero che là veniva tentato raggiunge per la prima volta il luogo della dimensione a partire dalla quale era stata fatta l'esperienza di *Sein und Zeit* come esperienza fondamentale dell'oblio dell'essere.<sup>120</sup>

D'altra parte è poi lo stesso Heidegger a riportare l'opinione, molto diffusa, che ritiene che il tentativo rappresentato da *Essere e tempo* finisca in un «vicolo cieco»<sup>121</sup>. Tali interpretazioni devono essere lasciate a se stesse; egli non ritiene importante nemmeno prenderle in considerazione perché il pensiero che, in quell'opera e nelle successive, ha tentato qualche passo, ancora oggi non è andato oltre le riflessioni di *Essere e tempo*. Questo pensiero che tenta di trovare la via è sempre lo stesso cui fa riferimento l'autore nel brano con il quale inizia la *Lettera*. Questo pensiero è quello che Heidegger assume su di sé, pienamente conscio, fin da *Essere e tempo*, che, come uomo, *non può non farlo*. Egli poi riprende le ultime pagine di *Essere e tempo*, nelle quali aveva scritto:

La *lite* circa l'interpretazione dell'essere non può essere composta, *perché non è ancora stata neppure provocata*. E d'altra parte non può «esplodere» improvvisa, perché per provocarla è necessario uno specifico equipaggiamento. A questo solo scopo la nostra ricerca si è posta *in cammino*. A che punto si trova?<sup>122</sup>

Possiamo rispondere alla domanda ricordando la citazione precedente e dicendo che essa si trova allo stesso punto a cui l'avevamo lasciata, nessun passo è stato ulteriormente compiuto. Anche dopo vent'anni, queste frasi continuano a coinvolgerci, a interpellarci. «Anche nei giorni che ci attendono restiamo dunque in cammino, come viandanti, diretti nella vicinanza dell'essere»<sup>123</sup>.

## 2.1 L'essere: un problema che rimane problema

---

<sup>120</sup> Ivi, p. 52.

<sup>121</sup> Ivi, p. 75.

<sup>122</sup> Martin Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 83, p. 611.

<sup>123</sup> Martin Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 76.

Siamo di nuovo di fronte al problema da cui scaturisce l'opera del 1927, quello riguardo all'essere. *Essere e tempo* infatti si apre con una domanda, anzi, con le considerazioni su di essa proprio 'come domanda': noi oggi non abbiamo una risposta alla questione che chiede dell'essere, ma non poniamo nemmeno questa stessa questione. Il compito di ridestare la domanda e la comprensione della sua importanza, della sua peculiarità, viene svolto innanzitutto in modo negativo, cioè confutando i pregiudizi che ne legittimano l'omissione. Infatti questa parola è ormai considerata del tutto ovvia e, allo stesso tempo, vuota, in quanto è troppo generale per essere messa a tema. Essa non ci crea un problema, pare non chieda di essere indagata. D'altra parte, che tale parola sia troppo generale, anzi, «“il più generale” dei concetti»<sup>124</sup>, non significa che sia del tutto chiara e che non necessiti di una domanda che la riguardi. A questo punto Heidegger si concentra sul concetto stesso di 'domanda' per mostrare, come abbiamo visto, quanto tale inquisire sia, per l'esserci che noi stessi siamo, essenziale. L'essere del *Dasein*, infatti, comporta per essenza un *domandare* riguardo al proprio stesso essere; la sua essenza coincide con la sua esistenza. Questa espressione, come Heidegger specifica nella *Lettera*, «non dice altro che questo: il modo in cui l'uomo, nella sua essenza propria, è presente per l'essere è l'estatico stare-dentro nella verità dell'essere»<sup>125</sup>. La più propria vicinanza nei riguardi del proprio essere non è un stare dentro a una determinata de-finizione, che abbia sicuri limiti che l'esserci possa dominare e difendere. L'essere-presso il proprio essere significa uscire dal 'sé' ontico, limitato, per stare nella verità dell'essere, nel suo darsi che già sempre ci costituisce: questo è l'«estatico e-sistere». Perciò si può comprendere come, per quest'ente particolare, l'essere non sia qualcosa di dato, di acquisito, di ovvio, ma sia, appunto un problema che, per essenza, *rimane tale*. Quest'ultimo, d'altra parte, non sarebbe davvero un problema se, da qualche parte, ci fosse una soluzione che lo mettesse a tacere *in quanto problema*. Il problema vero è tale se e solo se, nella sua essenza, rimane problema. Esso non ha soluzione.

Siamo quindi di nuovo al cospetto della domanda dalla quale siamo partiti e dalla quale principia *Essere e tempo*: la domanda dell'essere. Questo 'del' è un complemento di specificazione e, evidentemente, coincide con il genitivo oggettivo: noi chiediamo dell'essere. D'altra parte il *Dasein* non può chiedere dell'essere, della sua verità, se non

---

<sup>124</sup> Martin Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 1, p. 16.

<sup>125</sup> Martin Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 55.

grazie al darsi di essa, che sempre interpella l'esserci ad essere, ad esistere, per questa stessa verità. Quel 'del', quindi, esprime innanzitutto, originariamente, un genitivo soggettivo: è l'essere che domanda, che interpella, che inquisisce l'uomo. Eccoci ancora di fronte al circolo nel quale già ci siamo trovati e nel quale già da sempre ci troviamo. Sembra che non abbiamo fatto alcun passo in nessuna direzione in quanto ci troviamo già sempre nel luogo dal quale eravamo partiti e nei pressi del quale ci siamo mossi. Questo luogo, dunque, si configura più come una contrada, una regione nella quale *siamo*, nella quale già sempre ci muoviamo e nella quale non possiamo che restare. Il domandare dell'essere, infatti, è ciò che ci costituisce in quanto quest'ente del tutto particolare che noi siamo, in quanto esserci. Dove dovremmo andare allora? Da nessuna parte, evidentemente, e lo stesso Heidegger l'ha appena confermato. Ora, però, non ci invita più a restare nel circolo nel modo giusto; non perché questa idea sia sbagliata ma perché la parola stessa, 'circolo', è sempre gravata da un giudizio negativo, tipico del pensiero metafisico, di imperfezione, di viziosità. Egli ora ci incoraggia a 'restare in cammino'. Con queste parole siamo andati oltre il circolo, siamo usciti da esso? Non proprio, esse piuttosto ci aiutano ancor di più a restarvi dentro nel modo in cui non era ancora stato chiarito. Tale cammino, infatti, non ha nessuna mèta, nessuno obiettivo specifico, nessuna volontà di giungere al traguardo, nessun traguardo, finalmente, da tagliare. Questa espressione, come nel caso di 'fenomenologia', ci indica il metodo del nostro ricercare, non il fine: rimanere là, dove già siamo. Non, però, restando fermi, indifferenti all'orizzonte che sempre ci si impone allo sguardo ma che mai può essere raggiunto, afferrato. Queste parole ci spronano al cammino verso di esso, ma, allo stesso tempo, alla consapevolezza di non poterlo conquistare, dominare. Un continuo spostamento, un continuo slittamento che ci conduce sempre oltre ma solo all'interno di quello stesso orizzonte. Ecco la direzione che, con Heidegger, vogliamo imprimere al nostro cammino. Un andare questo, che *non può non* partire da dove lo stesso Heidegger ha iniziato: la domanda dell'essere.



### Parte 3. La poesia

Come sottolinea Moretto<sup>126</sup>, in *Essere e tempo* Heidegger già intravede il fondamento ontologico-esistenziale del parlare. In questo modo il linguaggio è stato posto al centro dei temi che costituiscono la riflessione filosofica e, considerandolo come l'articolazione cooriginaria del comprendere, ne si può già intuire la vastità dei possibili sviluppi. Per questo motivo Heidegger ha potuto indicare il maggior difetto di *Essere e tempo* proprio nel fatto che, in quest'opera, osò spingersi «troppo presto troppo lontano»<sup>127</sup>, senza quindi aver sufficientemente approfondito il tema del linguaggio. Il silenzio durato quasi un ventennio viene interrotto, non a caso, da un corso dedicato alla 'logica'. Tutto ciò testimonia il confronto dialogico della riflessione heideggeriana nei riguardi del pensiero metafisico che ha da sempre considerato il linguaggio proprio nell'ambito della grammatica dell'enunciazione, della logica dei principi costitutivi, cioè di quella disciplina che obiettiva il parlare per poterlo rendere un utile strumento nelle mani dell'uomo. Della metafisica, come abbiamo visto, si può vedere l'origine già nel pensiero presocratico; essa, come si esplicita nelle riflessioni successive ad *Essere e tempo*, giunge fino a comprendere lo stesso Nietzsche. Siamo qui in presenza della riflessione storico-ontologica che costituisce la *Kehre*. Il tema del linguaggio, l'altra faccia della 'svolta', viene elaborato da Heidegger grazie alla riflessione sulla poesia, in particolare grazie all'incontro con Hölderlin. È attraverso quest'ultimo, infatti, che Heidegger può tornare ai Presocratici non più per vedervi soltanto il principiare della metafisica, ma anche per ritrovarvi l'esperienza originaria nei confronti dell'essere come evento. Ma, più in generale, la poesia rappresenta l'unica possibilità per il linguaggio, come linguaggio metafisico-concettualizzante, di andare oltre se stesso per dire, finalmente, quel 'pensiero diverso' cui Heidegger accenna nella *Lettera sull'«umanismo»*. Quest'ultima può essere considerata, ancora una volta, il momento per Heidegger del bilancio nei confronti del proprio pensiero e il punto di partenza delle ultime riflessioni, imperniate sul linguaggio, considerato in se stesso, come linguaggio.

Il cammino percorso in questo periodo può assumere la fisionomia degli *Holzwege*, dei sentieri che si avviano nel fitto del bosco ma che, improvvisamente, si

---

<sup>126</sup> G. Moretto, *L'esperienza religiosa del linguaggio in Martin Heidegger*, cit., pp. 105-107.

<sup>127</sup> Martin Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Milano, Mursia, 1973, 2011<sup>6</sup>, p. 88.

interrompono. Nell'immagine del bosco e dei sentieri che cercano di penetrarvi si esprime infatti ciò che abbiamo caratterizzato con il termine 'Kehre'.

### 3.1 L'opera d'arte come messa in opera della verità

L'essere come evento rappresenta l'eredità più feconda che *Essere e tempo* consegna alla successiva meditazione heideggeriana, affinché venga finalmente dispiegata in tutta la sua potenza originaria. Eventualità significa che l'essere non è una sostanza permanente, la causa di cui gli enti sono semplicemente gli effetti; essa, piuttosto, è l'illuminarsi dell'apertura entro cui gli essenti escono dal proprio stato di nascondimento, cioè si rendono visibili, cioè sono. Questa apertura, tuttavia, rimane ancora orientata all'interno dell'analitica esistenziale. Già in *Essere e tempo*, però, non è lecito concludere che, se gli enti vengono ad essere soltanto nell'apertura istituita dall'esserci, e se l'essere stesso non è qualcosa al di là o al di sopra di tale apertura, quest'ultimo debba essere ridotto al *Dasein*. Infatti il progetto che l'esserci è, è già da sempre gettato; quest'ente particolare, quindi, è, si trova, nell'aperto. Resta tuttavia il fatto che *Essere e tempo* sia rimasta incompiuta proprio laddove avrebbe dovuto rendere conto dell'essere in quanto essere, in se stesso. Il problema che si presenta da questo punto di vista è quello di esplicitare ulteriormente e in senso compiuto in che modo l'esserci appartenga e sia per essenza rimesso all'apertura, sebbene in un modo differente rispetto agli altri enti. Tutto questo, quindi, rende necessaria la precisazione del concetto di evento in se stesso. Se una via per compiere tutto ciò è rappresentata dall'*Überwindung der Metaphysik*, cui abbiamo soltanto accennato, l'altra passa attraverso il ripensamento dei concetti fondamentali di mondo, cosa, verità. In *Essere e tempo* tali concetti venivano costantemente riferiti all'esserci; ora, invece, devono essere totalmente spiegabili, dispiegabili, tramite l'eventualizzarsi dell'essere. Questa seconda via è rappresentata, in particolare, da *L'origine dell'opera d'arte*<sup>128</sup>. Il saggio raccoglie il contenuto di una conferenza tenuta e ripetuta tra il 1935 e il 1936. Siamo quindi nel pieno di quel momento della riflessione heideggeriana che cerca di confrontarsi con i risultati e i limiti di *Essere e tempo*, assumendone l'eredità. La rimessa in questione dei

---

<sup>128</sup> Martin Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, in id., *Sentieri interrotti*, presentazione e tr. it. di P. Chiodi, Firenze, La Nuova Italia 1968, 1984<sup>2</sup>, pp. 3-69.

concetti fondamentali di mondo, cosa e verità, esposti inizialmente nell'opera del 1927, avviene quando Heidegger si pone il problema dell'opera d'arte; attraverso di esso, infatti, egli può scoprire un modo di essere delle cose e del mondo del tutto particolare.

Abbiamo visto come nel paragrafo 44 di *Essere e tempo* si delineino due sensi di 'esser vero'. Il primo di questi, il più originario, è l'esser vero dell'esserci come esser scoprente; l'esserci è quell'ente particolare che, in quanto è, è già nella verità, nel suo darsi, nell'apertura illuminante di quest'ultima. Per questo il *Dasein* soltanto ha, cioè è, costitutivamente senso, e può dare significato al mondo nel quale già da sempre si trova. Il secondo senso di 'esser vero' è derivato rispetto al primo ed è il modo degli enti, i quali possono esser veri, esser svelati soltanto all'interno dell'apertura costitutiva dell'esserci. Esiste però un ente che l'uomo può incontrare nel mondo ma che si rifiuta di esser considerato alla stregua degli altri enti 'soltanto scoperti': l'opera d'arte. Riflettere, come suggerisce il titolo stesso, sull' 'origine' di questo particolare ente significa considerare la sua 'essenza'. Se, come per lo più succede, ci affidiamo alle opinioni comuni per comprendere tale essenza, giungiamo inevitabilmente ad un circolo, per il quale l'opera risulta essere tale solo in virtù dell'attività dell'artista che la crea e del nostro concetto di arte, mentre tale concetto e l'attività artistica stessa, a loro volta, sembrano poter essere definiti soltanto a partire dalle opere d'arte. Tutto ciò non dipende da un'imprecisione di tali concezioni, da un errore di queste definizioni. Come è emerso in *Essere e tempo*, la circolarità nella quale si avvolge il pensiero non deve essere considerata viziosa, imperfetta, spia di un concetto non del tutto appropriato. Essa infatti denuncia un punto limite del pensiero che deve essere da quest'ultimo accolto e affrontato: dobbiamo restare nel circolo. Dobbiamo rivolgerci alle opere stesse per comprendere quel che le costituisce, quel che è essenziale, dobbiamo chiederci che cosa sia un'opera d'arte. Heidegger mostra come quest'ultima rimandi costantemente a qualcos'altro, rivelandolo, e riunisca in sé sempre qualcosa di diverso. Per questo essa è allegoria e simbolo. L'opera d'arte, quindi, si specifica come una cosa che manifesta qualcos'altro, che riunisce in se stessa quanto è differente. Siamo dinanzi a quella concezione di ente utilizzabile che si è chiarita in *Essere e tempo*, secondo la quale l'ente non può mai essere considerato chiuso e conchiuso in se stesso, in quanto esso è, originariamente, sempre in un mondo, sempre in relazione agli enti che costituiscono quest'ultimo. Dunque siamo dinanzi alla 'cosità' dell'opera d'arte, all'opera come

‘cosa’. Di quest’ultima si sono date molteplici definizioni, ma le interpretazioni predominanti nella storia del pensiero occidentale possono essere ridotte a tre. La prima considera la cosa come il nocciolo, il supporto, la sostanza, il sostrato durevole cui ineriscono determinate proprietà come accidenti. In questa concezione parla l’esperienza fondamentale dei Greci e rappresenta il fondamento per la successiva interpretazione della cosità della cosa, per l’interpretazione occidentale della cosa in ciò che è, nel suo essere. Tale interpretazione, come abbiamo già visto, inizia con la traduzione latina di vari termini greci, come, ad esempio, ‘ὑποκείμενον’ in ‘*subjectum*’, ‘ὑπόστασις’ in ‘*substantia*’; questa operazione non è affatto un processo innocuo in quanto dimentica l’esperienza originaria dei Greci. La traduzione, a questo punto, si fa garante del fedele rispecchiamento, rispetto alla cosa, delle nostre asserzioni, che sembrano basarsi sulla semplicità della prima, strutturandosi come soggetto e predicato. In questo modo si ritiene ovvio e del tutto banale che il nostro asserire sulla cosa la colga immediatamente in ciò che è. Sembra che si possa evitare questa sopraffazione, questa violenza dell’esperienza originaria dell’ente grazie alla seconda interpretazione, quella kantiana. Essa ritiene che sia possibile eliminare ogni concezione e asserzione che si frapponga tra noi e la cosa e che quest’ultima possa essere così esperita immediatamente, in ciò che è. Questo incontro della cosa non deve essere sollecitato, ma avviene già da lungo tempo in quanto essa colpisce le nostre sensazioni già da sempre. La cosa può essere così interpretata come l’unità di molteplici impressioni sensoriali. Anche questa concezione, come Heidegger mostra, è esatta e comprovabile tanto quanto la prima, e, dunque, la sua ovvietà non può essere pacificamente assicurata. Se la prima interpretazione, in particolare nella sua traduzione ‘latina’, ci allontanava troppo la cosa, la seconda la avvicina in modo incalzante. In entrambi i casi, comunque, la cosa ci sfugge. La terza sembra poterla presentare in ciò che è, nella sua cosità: nella sua determinazione come materia, la forma non è un accidente, un accessorio aggiunto, ma è già compresa e assunta nella prima. L’elemento costitutivo, essenziale, della cosa risiede nell’*unione*, nel *rimando* reciproco di materia e forma. Questa interpretazione si avvicina all’opera d’arte intesa come allegoria e simbolo e, dunque, al concetto di ‘strumentalità’, di ‘utilizzabilità’, così com’era presentato in *Essere e tempo*. Quest’ultimo, infatti, è un concetto medio tra quello di cosa e quello di opera, e, per questo motivo, viene assunto da Heidegger come filo conduttore di tale riflessione. La

strumentalità, però, viene ora colta così com'essa si presenta in un'opera d'arte: il quadro di Van Gogh intitolato *Un paio di scarpe*. Come e cosa può mostrare, davvero, l'opera d'arte? Perché essa rinvia a e riunisce in sé qualcosa? Tutti sappiamo come e di cosa siano fatte un paio di scarpe, a cosa servano, ma, nella quotidianità scadente, solitamente riteniamo tutto ciò piuttosto banale e non vi facciamo caso. L'opera d'arte sottolinea tutto questo, tutto quello cui noi non prestiamo più attenzione, e molto altro: la forma e la pesantezza della scarpa richiamano alla durezza del lento procedere lungo i solchi del terreno, il cuoio di cui la suola è fatta è ancora intriso dell'umidità della terra, sotto le suole possiamo ritrovare i passi compiuti nella solitudine del campo. Il ritorno al concetto di strumentalità sembra riportarci a *Essere e tempo*, ma, come sottolinea Heidegger, tutti i rimandi che costituiscono tale concetto vengono in luce a partire non da un esame delle scarpe quali enti che il *Dasein* trova nel mondo, bensì dall'analisi dell'opera di Van Gogh. Heidegger non considera l'opera d'arte come idealizzazione del reale, né come imitazione di quest'ultimo. L'autore, con l'analisi del quadro, vuole mostrare che l'esser-strumento delle scarpe si è disvelato, è emerso nella sua verità, proprio attraverso l'opera d'arte e soltanto grazie ad essa. Egli infatti scrive: «È così venuto in chiaro, quasi di soppiatto, ciò che nell'opera è in opera: l'apertura dell'ente nel suo essere, il farsi evento della verità»<sup>129</sup>. Che cosa significhi tutto ciò è possibile comprenderlo nel momento in cui si cerca di definire il 'mondo' dell'opera. Costantemente infatti opere d'arte che appartengono a mondi diversi, storicamente lontani, si presentano a noi, e sentiamo quanto sia difficile comprenderle. Questa esperienza, tuttavia, non deve portarci alla conclusione, come solitamente succede, che l'opera possa essere capita soltanto a partire dalle condizioni storiche e sociali in cui è sorta. Il mondo cui il quadro di Van Gogh appartiene non coincide con tali condizioni, delle quali infatti non si è fatta menzione; il mondo dell'opera è emerso guardando il quadro stesso. L'opera d'arte, infatti, non si riferisce ad una realtà materiale o ideale al di fuori di sé, che cerca di sublimare o semplicemente di imitare; la totalità di rapporti che abbiamo scoperto osservandola, il suo mondo appunto, è dischiuso grazie ad essa soltanto. Il mondo che essa stessa apre e che ci offre, rappresenta un complesso di rimandi che dona significatività ad ogni cosa che lo costituisce. Se in *Essere e tempo* il senso appartiene esclusivamente all'esserci, ora il mondo, come complesso di rimandi e

---

<sup>129</sup> Ivi, p. 23.

di significati, è dischiuso dall'opera quale accadimento della verità. Quest'ultima, quindi, ha conservato il carattere di eventualità che era già stato formulato nell'opera del 1927, ma essa non è più l'apertura dell'esserci come essente-nel-mondo; tale funzione scoprente, ora, appartiene all'opera in se stessa, che appunto si dischiude porgendo all'uomo un mondo intero. Per meglio comprendere questa possibilità propria dell'opera d'arte, Heidegger riporta un altro esempio, quello del tempio greco. Quest'ultimo, con il suo solo sussistere, apre e presenta l'ordine dei valori, le credenze, i miti che fondano la vita di una certa umanità storica. In questo senso, svela e fonda il mondo cui appartiene. Ma, d'altra parte, sussistendo in una determinata realtà spaziale, si inserisce nella natura e le dona significato; il tempio, infatti, presenta quest'ultima all'uomo come ciò su cui egli «fonda il suo abitare»<sup>130</sup>. È un'espressione, questa dell'«abitare», di cui Heidegger già si serve in *Essere e tempo* per meglio spiegare il nostro rapporto originario con il mondo quali essenti-in-esso; tale rapporto è ora dispiegato e viene porto all'uomo tramite l'opera d'arte. Noi chiamiamo tutto ciò 'Terra', intendendo con questo termine non tanto lo strato materiale o il pianeta a livello astronomico, bensì il fondamento che permette l'aprirsi del mondo. In questo modo essa si presenta come ciò che, permettendo ad una cosa di svelarsi, innanzitutto la tiene in serbo, la protegge, la nasconde.

Possiamo quindi affermare che quanto accomuna l'opera d'arte rispetto agli altri enti è l'utilizzabilità, ma ciò che la distingue rispetto a quest'ultimi è il suo esporre un mondo e, allo stesso tempo, presentare la terra come il fondamento di tale esposizione, di questo svelamento, e quindi come ciò che non si può mai ridurre ad esso in quanto lo costituisce. È quindi possibile esplicitare la peculiarità dell'opera d'arte attraverso due concetti: *Aufstellung*, cioè l'esporre, lo svelare un mondo, e *Herstellung*, cioè il produrre, il porre-qui la terra<sup>131</sup>. In base a questa seconda caratteristica, l'opera d'arte produce, pone-qui la terra nel senso che rivela quest'ultima in ciò che essa è essenzialmente, cioè quel che, sottraendosi, consente lo svelarsi del mondo. Il rapporto tra mondo e terra si esprime come conflittualità tra ciò che, come abbiamo visto, si apre schiudendosi e ciò che si chiude velandosi. In tale conflitto non è possibile che uno dei due contendenti elimini l'altro; infatti ogni singolo termine, per costituirsi, richiama essenzialmente l'altro come proprio opposto. L'opera d'arte, dunque, rappresenta

---

<sup>130</sup> Ivi, p. 27.

<sup>131</sup> G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, cit., p. 115.

l'attuarsi di questa conflittualità per la quale il mondo può svelarsi soltanto grazie alla terra che si ritira e si nasconde; essa, a sua volta, può mostrarsi come ciò che si sottrae soltanto nel suo carattere di nascondimento fondante il mondo. Ma proprio questa dinamica conflittuale, tra l'aprirsi e lo schiudersi di ciò che fonda, costituisce l'essenza della verità come *ἀ-λήθεια*. In questo senso l'opera d'arte può essere considerata come uno dei modi in cui la verità si dà. Ritorniamo così all'eredità di *Essere e tempo*, all'evento dell'essere, della verità dell'essere che, nel suo darsi, nel suo svelarsi, presuppone sempre un nascondimento più originario, fondante. Non siamo mai al cospetto di una semplice-presenza cui capita, accidentalmente, di restare nascosta, quanto piuttosto allo schiudersi di una realtà che si costituisce soltanto in questo venire alla luce. L'opera d'arte come messa in opera della verità non è il prodotto del conflitto, ma l'attuarsi del conflitto stesso, uno dei modi fondamentali in cui il conflitto si pone in atto, in cui la verità si dischiude.

La riflessione sulla verità che si eventualizza nell'opera d'arte, se da un lato può esplicitarsi soltanto grazie ad *Essere e tempo*, dall'altro si configura come un portare la riflessione di quell'opera ad un livello più originario. In *Essere e tempo*, infatti, l'apertura della verità non poteva mai essere colta nel suo stesso darsi, in quanto ancora legata all'essenza dell'uomo come essente-nel-mondo, come quell'ente che si trova già da sempre qui, in questo mondo, che può essere dischiuso solo grazie all'uomo. Ora, invece, l'accadere della verità può essere pensato come evento storico e visto nel suo porsi in atto, nell'atto stesso di ad-venire, nell'atto stesso di dischiudersi verso l'uomo, in modo indipendente da quest'ultimo. In questo modo, l'opera d'arte non manifesta un mondo già da sempre visto nella sua apertura, qual è pensato, almeno in parte, in *Essere e tempo* come dimensione nella quale l'uomo è già da sempre gettato e in cui l'utilizzabile non può produrre alcunché in quanto l'apertura è già raggiunta. L'opera si distingue dagli altri enti proprio per il porgere un mondo non ancora del tutto dischiuso, che si offre all'uomo come il proliferare di nuovi rimandi e significati. Ciò è possibile perché quest'ultimi emergono da un fondo oscuro, non ancora disvelato, non ancora definito, non ancora dominato, che, proprio per questo, può essere fondamento. Di qui la possibilità per l'opera di essere allo stesso tempo fondata, dato che porta in sé l'origine da cui sorge, la terra, e fondante, giacché dischiude un mondo e lo presenta proprio nel suo rivelarsi. Questa possibilità dell'arte indica un'altra caratteristica dell'accadere della

verità: la sua tendenza ad attuarsi attraverso l'opera stessa. La verità, infatti, come abbiamo già detto, non può essere già data in una qualche dimensione al di là del reale per poi svelarsi pian piano attraverso l'ente. L'aprirsi di un mondo è possibile solo grazie ad un ente che viene ad essere e che quindi rivela la stessa messa in opera della verità. In questo modo l'accadere di essa si allontana dall'uomo come essere-nel-mondo, ma d'altra parte non ne è nemmeno del tutto indipendente. Tale ambiguità non può che restare irrisolta in quanto siamo al cospetto di un evento sempre in atto, in bilico tra il serbarsi rispetto all'esserci e il darsi compiutamente ad esso. L'uomo e con lui l'artista, essendo-nel-mondo, in quel mondo la verità si dischiude grazie all'opera d'arte, appartengono ad esso ma si trovano nelle condizioni di essere più aperti che aprenti. L'indisponibilità dell'opera rispetto al volere umano, e il suo rivelare un mondo che, grazie a quel fondo oscuro, si tiene in serbo rispetto alla de-finizione umana, svincolato da ciò che è già dato e di cui l'esserci può già disporre, sono esperienze sulle quali riflette anche l'estetica. Con questo termine non s'intende un sapere rivolto alla sola conoscenza o alla rappresentazione, alla definizione, dell'essenza di una cosa particolare, l'opera d'arte. L'estetica è il godere dell'esperienza della verità che si dà nell'opera d'arte e che si impone, nel suo esser indisponibile rispetto all'uomo, con forza soverchiante rispetto a quanto è ormai ritenuto conosciuto, assodato, consueto. La verità travolge tutto questo mostrando, rivelando all'uomo che quanto egli ritiene del tutto ovvio e banale è frutto soltanto della dimenticanza di quella fonte oscura e originaria che sempre fluisce, della verità che può illuminare soltanto provenendo da un luogo inaccessibile per l'uomo. In questo senso è l'opera che si assegna al fruitore. Quest'ultimo può davvero godere dell'arte soltanto disponendosi a permanere nell'apertura che essa dischiude. D'altra parte, come in *Essere e tempo*, questa possibilità non è data all'uomo come scelta. L'essenza stessa dell'esserci «è lo star-dentro ex-ponentesi all'essenziale estaticità dell'illuminazione dell'ente»<sup>132</sup>. In questa disposizione, che rappresenta l'essere dell'esserci, egli si rende libero per il più proprio poter-essere che ora si configura come totale sconvolgimento di tutto ciò che il *Dasein* ritiene usuale, abituale. L'opera, infatti, non azzarda semplicemente un nostro atteggiamento nei riguardi del mondo, ma il mondo in sé e ogni nostro possibile rapporto nei confronti di esso. Nell'arte avviene la messa-in-opera della verità stessa.

---

<sup>132</sup> Martin Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., p. 52.



L'imporsi dell'opera nei confronti del fruitore come messa in gioco del suo mondo e di tutto ciò che appariva ormai consolidato a favore di un'esperienza radicale dell'origine indisponibile della verità, può riassumersi nel concetto di *Stiftung*, di fondazione, di instaurazione<sup>133</sup>. Questo concetto assume tre significati: donare, fondare e iniziare. L'opera è dono in quanto l'apertura che si dà in essa è del tutto indeducibile rispetto a presupposti già assodati; essa, quindi, non viene da quanto è già conosciuto e dominato dall'uomo, non viene da nulla, cioè da nulla che sia già controllato, e, per questo, non è debitrice nei confronti di alcunché. Tuttavia, l'opera non è casuale, non è qualcosa che, in modo arbitrario, squarcia la solida trama della realtà; essa non proviene dal nulla assoluto, dal niente, ma da nulla che l'uomo già conosca e controlli. Infatti, come suggerisce il secondo senso di *Stiftung*, l'opera pone il mondo sul suo fondamento, cioè sulla terra. In quanto deve presentare questo *Grund*, l'opera come fondazione deve già trovare questo fondo originario più che porlo da sé. La terra infatti, come abbiamo visto, è ciò che si sottrae ad ogni determinazione, ad ogni definizione appropriante. Essa, quindi, non può essere la storia che, al contrario, si apre e si dà all'uomo, ma deve costituire il fondamento in base al quale quest'ultima si dispiega. Che l'arte in quanto fondante sia un presentare questo fondamento ma, allo stesso tempo, un serbarlo nel suo velamento, ribadisce il fatto che l'opera sia indisponibile rispetto a tutto ciò che può essere conosciuto e quindi controllato dall'uomo stesso, o, in questo caso, dal singolo artista. D'altra parte, questo fondamento non è semplicemente l'ignoto del misticismo che sta lì, totalmente chiuso in se stesso, al di là del velo della realtà; esso infatti conserva il carattere di eventualità. Se la terra può essere colta come 'ciò che si serba' soltanto in base al mondo che, grazie ad essa, si apre, allora il suo esser fondamento si chiarisce come ciò che fonda l'opera appunto dandosi ad essa nel modo dell'ad-venire. L'opera è, infine, principio; essa, infatti, non ha il carattere di progresso che proviene da determinate cause e che si dissolve in certi effetti. L'arte è sempre da venire, in quanto l'apertura che l'opera dischiude è continuo svelamento che si dispiega lungo l'intero arco della storia del mondo da essa fondato.

Proprio grazie a questo concetto di *Stiftung* è possibile chiarire ciò che Heidegger ha già introdotto nel saggio come *Dichtung*. Poiché il mondo che l'opera fonda e dischiude è originario, cioè è fondato da una fonte inconoscibile e indisponibile per l'uomo, la

---

<sup>133</sup> Ivi, p. 58.

verità dell'opera stessa scaturisce in modo principale. Secondo Vattimo<sup>134</sup>, Heidegger gioca sull'ambiguità etimologica del termine *Dichten*, che significherebbe sia inventare sia poetare. Il concetto di 'inventare', però, è ambiguo e sembra fare troppo riferimento alla creazione del genio artistico; concezione, quest'ultima, che Heidegger intende decisamente scardinare. Non siamo dinanzi alla forza geniale dell'artista che riesce a generare qualcosa di eccezionale; questo perché, in principio, non può esserci l'evento eccezionale che scardina la solida realtà, sempre identica a se stessa che sì, può essere momentaneamente interrotta dal caso, ma che sempre poi ritorna a procedere tranquilla entro binari prestabiliti. Con Heidegger non siamo dinanzi al nuovo, all'eccezionale, al casuale, all'arbitrario, perché non siamo mai dinanzi all'identico, all'immutabile, a quanto è solidamente assicurato nella sua fissità. L'esperienza heideggeriana si pone alle spalle di questa possibile distinzione perché rende conto di una possibilità che è realtà necessaria e non al casuale che si distingue rispetto a quest'ultima. Heidegger quindi gioca sì, se vogliamo, su una certa ambiguità del termine '*Dichten*' ma non compromettendosi con l'ideale dell'invenzione del genio artistico, quanto piuttosto rovesciando questo stesso ideale. L'essenza dell'arte stessa, quindi di ogni singola manifestazione artistica, è *Dichten*, è poesia, nel suo scaturire principale e originante e, per, questo, 'scatenato' rispetto alle concezioni, alle definizioni dell'uomo. Ciò non significa che la poesia, intesa come *Poesie*, cioè come arte specifica della parola, sia l'arte suprema della quale le altre sono semplicemente ancelle. Heidegger infatti utilizza due termini per 'poesia': *Dichtung* come essenza generale di ogni arte e *Poesie* come l'arte poetica in se stessa. Tuttavia questi termini hanno tra loro un rapporto di ambiguità in quanto effettivamente l'arte particolare della poesia assumerà sempre più un ruolo preminente nella riflessione dell'autore. Tutto questo non è un atto arbitrario di Heidegger, ma può chiarirsi in base al tema del linguaggio che, in questo periodo, sta divenendo il fulcro attorno al quale ruota il suo pensiero; egli, infatti, scrive: «Il linguaggio stesso è Poesia in senso essenziale»<sup>135</sup>. Ancora una volta Heidegger sottolinea che con il termine 'linguaggio' non intende la comunicazione di idee, opinioni, valori dell'uomo. L'opera d'arte non fa riferimento all'artista come uomo che intende sublimare o imitare la realtà e che ne vuole dare comunicazione. Il linguaggio, e con esso l'espressione artistica che si articola linguisticamente, «non si limita a

---

<sup>134</sup> G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, cit., p. 124.

<sup>135</sup> Martin Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., p. 58.

trasmettere in parole e frasi ciò che è già rivelato o nascosto, ma, per prima cosa, porta nell'Aperto l'ente in quanto ente»<sup>136</sup>. Non c'è nulla al di là del mondo che si apre nell'opera perché questo stesso mondo che essa dischiude è il mondo nel quale già da sempre siamo, mostrato, rivelato e disvelato però nel suo scaturire originario da una fonte indisponibile per l'uomo. L'opera d'arte non proviene da qualcosa di conosciuto, ma da un fondo oscuro, che si nasconde rispetto alla nostra volontà di rappresentazione, alla nostra volontà di dominio<sup>137</sup>, e che, proprio per questo, può fondare e aprire qualcosa di davvero originario. Emergono qui i luoghi essenziali nei quali camminerà il pensiero di Heidegger:

Il linguaggio, nominando l'ente, per la prima volta lo fa accedere alla parola e all'apparizione. Questo nominare dà un nome all'ente nel suo essere e in base ad esso. Questo dire è un progetto dell'illuminazione in cui è detto il modo di essere in cui l'ente accade all'Aperto. Progettare [*ent-werfen*] è la liberazione di un «gettamento» secondo cui il non-esser-nascosto si dispone nell'ente come tale. La dizione progettante è ad un tempo il ripudio di quella sorda confusione in cui l'ente si copre e si sottrae. Il dire [*sagen*] progettante è la Poesia. Questo dire è saga [*Sage*] del Mondo e della Terra, dell'ambito della loro lotta e quindi del costituirsi della vicinanza e della lontananza degli Dei.<sup>138</sup>

Questa lunga citazione è necessaria per comprendere la portata della parte conclusiva del saggio. Vi confluisce la grande eredità di *Essere e tempo* e da qui scaturiscono i temi fondamentali che saranno approfonditi nelle opere successive, proprio grazie al colloquio con la poesia, con quel 'dire' che in se stesso svela la saga del conflitto, della lotta, dell'evento della verità. Se il linguaggio non è semplice comunicazione, informazione, un partecipare quanto è già conosciuto, allora accenna a qualcosa di davvero originario, anzi a ciò che è per sua essenza origine: l'essere. Heidegger non subisce, come ritiene Adorno, la malia dell'origine, il mito di un principio a cui tutto torna dopo gran peregrinare. Non c'è alcun principio fondamentale assiso su tutto ciò che è, che lo controlla e lo guida per adeguarlo a se stesso. L'essere non vuole

---

<sup>136</sup> Ivi, p. 57.

<sup>137</sup> È chiaro, qui, il riferimento alla volontà di rappresentazione come volontà di dominio, di controllo dell'uomo su tutto ciò che è.

<sup>138</sup> Ibid.

l'identico. Volere l'identico significa volere che tutto ciò che è, sia ricondotto a se stesso come realtà ultima, immutabile nella sua, al fine, fissità; ma, questo, è il desiderio proprio dell'uomo che vuole che tutto che è, soprattutto l'essere, sia ricondotto all'identità dell'ente, affinché sia definibile, controllabile e dominabile. L'essere non è l'identico, infatti non è, ma sempre si dà, e, per questo, non può 'volere' qualcosa per sé, perché non c'è alcun 'sé' che voglia, quanto piuttosto un darsi e un fluire sempre ricco e generoso. L'origine che l'essere è, è un'origine che sempre si dà, che sempre avviene. Quel 'per la prima volta', indica esattamente il riportare l'ente a questo suo fondamento, il quale non essendo nulla di stabile, immutabile e quindi afferrabile, ma dandosi, ad-venendo continuamente nell'ente, è sempre indisponibile rispetto a quest'ultimo. Questo dire, quindi, è un disvelare l'ente nel suo essere, trarlo fuori dallo stato di confusione in cui l'ente si presenta all'esserci in prima istanza e per lo più. Il linguaggio è allora poesia, è il dire ciò che è essenzialmente inaudito: con questo termine non indichiamo ciò che non è mai stato udito e che ora, improvvisamente ed eccezionalmente, può essere ascoltato; l'inaudito è tale per essenza, nel senso che innanzitutto non è afferrabile dall'uomo e, per questo motivo, quest'ultimo ha finito per occultarlo e dimenticarlo. L'inaudito, però, può essere accennato da un dire che non voglia definirlo, concettualizzarlo, dal dire della poesia. L'autenticità della manifestazione artistica non linguistica consiste nella possibilità di custodire l'apertura avvenuta nella poesia, cioè nella possibilità di presentare questa apertura senza dimenticare la sua essenza *linguistica*.

Il mondo, così com'è dischiuso nell'opera d'arte, non può più essere considerato un carattere dell'esserci, o, meglio, lo è solo in quanto l'esserci è già sempre in esso. Il mondo fonda il *Dasein* e gli appartiene, proprio in quanto *suo* fondamento. Questa appartenenza non esprime un rapporto di dominio, quanto piuttosto un legame tra l'origine che si dà in ciò che crea. La luce che illumina gli enti e li fa essere, dunque, non discende direttamente dal *Dasein*. Piuttosto, esserci ed enti sono entro un'apertura che li trascende entrambi e che permette loro di essere; fondandoli, sta loro alle spalle e, proprio per questa indisponibilità, può esserne l'origine. D'altra parte, l'esserci mantiene una posizione preminente in quanto è grazie a quest'ente che «ha un linguaggio»<sup>139</sup>, che l'essere, come vedremo, si dà. È proprio perché il mondo non è più

---

<sup>139</sup> Martin Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 34, p. 238.

pensato come un esistenziale, quindi in modo trascendentale, che è possibile coglierne l'essenziale storicità, la sua costitutiva eventualità. Diviene così possibile, allo stesso tempo, cogliere l'aprirsi stesso dell'essere nell'atto in cui si dà e parlare di questo suo darsi come 'storia'.

Questo è l'ambito nel quale si era interrotta *Essere e tempo*. L'originarietà fondata e fondante dell'opera d'arte esprime la radicale indisponibilità del darsi dell'essere che, proprio per questo, e solo in tal modo, può essere fondamento. Tale fondamento, a sua volta, può accadere come tale solo in-opera; non è, cioè, qualcosa già dato fuori o prima dell'evento, ma è proprio perché *si dà*, e avviene proprio grazie all'opera stessa. In questo modo Heidegger esclude ogni possibile ambiguità e confusione con un'impostazione storico-metafisica. Egli non parla della storia (*Historie*), non parla di una successione di attimi semplicemente-presenti, di 'ora', legati in una catena di causa-effetto per la quale si può sempre stabilire e definire un'origine che renda conto dell'intera catena. Heidegger sta rendendo testimonianza di un'esperienza ben più radicale della storia, del dispiegarsi dell'essere in modo del tutto indisponibile rispetto ad ogni nostra possibile rappresentazione concettuale che voglia imbrigliare la 'causa prima' per determinare l'intero processo. Egli sta parlando della storia (*Geschichte*) come darsi dell'essere all'uomo e nell'uomo, del suo destinarsi al e nell'esserci. L'indagine condotta in questo saggio rappresenta il maturare delle riflessioni già annunciate ma non esplicitate in *Essere e tempo* riguardo al carattere eventuale dell'essere. *L'origine dell'opera d'arte*, dunque, guida alle soglie di quella meditazione sul linguaggio che costituisce il nucleo vivo della riflessione di Heidegger nelle opere seguenti.

### 3.2 La poesia di Hölderlin

In *Essere e tempo* abbiamo visto come «*Il fondamento esistenzial-ontologico del linguaggio è il parlare*»<sup>140</sup>, il discorrere. Il linguaggio è colloquiare, ma non su informazioni da diffondere, da trasmettere, bensì riguardo a ciò che è per essenza 'nuovo', originario, e per questo fondante: l'essere. Di ciò che è costitutivamente 'iniziale', in quanto fonda provenendo da un'origine indisponibile per l'uomo, rende

---

<sup>140</sup> Ivi, § 34, p. 232.

testimonianza l'opera d'arte. Il linguaggio originario, che parla dell'essere, è quindi colloquio con l'arte stessa. Anche l'opera è, a sua volta colloquio: essa infatti ci *interpella* imponendoci l'esperienza di un mondo radicalmente nuovo che scuote le fondamenta di tutto ciò che abbiamo sempre considerato solido, sicuro, ovvio, banale. Questo aprire un mondo in se stesso originario, cioè in se stesso fondato su qualcosa che non è *nulla* di conosciuto, di definito e di rappresentabile, costituisce l'essenza stessa dell'opera d'arte, la quale quindi rende testimonianza del conflitto tra l'apertura del mondo e il velarsi della terra, cioè il velarsi di quel 'nulla' che solo può permettere al mondo di schiudersi. L'arte rende quindi testimonianza di un conflitto sempre in atto, di un evento sempre in-opera, del darsi dell'essere. La poesia, questa particolare forma d'arte che si esprime *linguisticamente*, può fare tutto ciò perché *nomina* il mondo nel suo fondarsi sulla terra, *nomina* gli enti nel loro stesso essere. Quest'ultimo, come detto finora, non è nulla di essenzialmente stabile, immutabile, che debba essere soltanto contemplato e descritto; l'essere viene all'uomo, si dà all'esserci, che, in quanto ente del tutto particolare, è chiamato a rendere conto dell'essere stesso. Anche la poesia è costituita da appello e risposta, anche la poesia è dialogo. Il linguaggio originario parla dell'essere. La poesia nomina l'essere e colloquia con quest'ultimo. Il linguaggio è poesia come dialogo *dell'essere*<sup>141</sup>.

Il discorso tenuto nell'aprile del 1936 dal titolo *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*<sup>142</sup> testimonia per la prima volta l'interesse di Heidegger riguardo la poesia come espressione artistica particolare. Questa conferenza rappresenta un ulteriore sviluppo rispetto a *L'origine dell'opera d'arte* proprio per quanto riguarda il rapporto tra linguaggio e poesia, appena accennato nella conclusione del saggio precedente<sup>143</sup>. Heidegger svolge questa seconda conferenza prendendo spunto da cinque 'detti-guida' tratti dalle opere di Hölderlin che vengono commentati per mostrare il rapporto di cui stiamo parlando. Infatti le prime due espressioni del poeta su cui Heidegger riflette riguardano esattamente il linguaggio e la poesia nel loro confronto, nel loro colloquio.

---

<sup>141</sup> Sottolineo questo 'dell'' per ricordare quanto detto sul genitivo oggettivo e soggettivo.

<sup>142</sup> Martin Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, a cura di L. Amoroso, Milano, Adelphi, 1988, 1994<sup>2</sup>, pp. 38-58.

<sup>143</sup> G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, cit., pp. 125-126.

La poesia viene definita come la più innocente fra le occupazioni dell'uomo perché appare come un gioco<sup>144</sup>. Essa evidentemente rimane tale in quanto resta nel solo ambito del vocaboli; la poesia non ha nulla in comune con l'azione pratica che intende trasformare il reale, infatti, più che alla realtà, l'arte poetica s'approssima al sogno, rimanendo in un certo senso innocua e inefficace. Infatti: «La poesia crea le sue opere nel dominio e col “materiale” del linguaggio»<sup>145</sup>, e cosa c'è, secondo l'opinione comune, di meno pericoloso del semplice parlare?

Heidegger non condivide questa considerazione e neppure Hölderlin ritiene che essa sia del tutto veritiera, infatti quest'ultimo scrive: «Per questo è dato all'uomo il più pericoloso di tutti i beni, il linguaggio ... affinché testimoni ciò che egli è ...»<sup>146</sup>. La poesia, la più innocente e innocua delle occupazioni umane, si esercita tramite il più pericoloso dei beni dati all'uomo. Prima di tentare una conciliazione di questi due aspetti, Heidegger affronta tre questioni riguardanti il linguaggio in sé. La prima si occupa del beneficiario di tale dono: «il linguaggio è un bene di chi?»<sup>147</sup>. Questo secondo detto-guida di Hölderlin, infatti, è ripreso da un'opera nella quale il poeta cerca di dire che cosa sia l'uomo, che cosa lo contraddistingua rispetto agli altri esseri naturali; come abbiamo visto finora, l'uomo è quell'ente che «deve testimoniare ciò che egli è»<sup>148</sup>. Questa stessa testimonianza non è semplicemente una possibilità data all'uomo, un accidente aggiunto al suo sostrato sostanziale; essa, invece, rappresenta l'essenza stessa dell'uomo, ciò che egli è. L'uomo deve quindi, per essenza, che lo voglia o no, testimoniare la sua appartenenza al mondo nel quale già da sempre è, assieme agli altri esseri naturali. In questa attestazione, egli crea un mondo, dona significatività alle cose che lo circondando. Tale testimonianza, cioè l'attestazione dell'essere-uomo, e quindi l'autentico compimento dell'esserci stesso, nasce dalla «libertà della decisione»<sup>149</sup>. L'uomo, decidendo, accetta e accoglie ciò che è necessario, ciò che è per essenza, e risponde all'appello supremo che lo interpella, chiedendogli di parlare dell'essere. L'ascoltare e il dare testimonianza di tale appello è la produzione

---

<sup>144</sup> La prima osservazione di Hölderlin è contenuta in una sua lettera scritta alla madre, reperibile in *Sämtliche Werke und Brief in fünf Bänden*, a cura di Frank Zinkernagel, Lipsia, 1914-1926, III, pp. 376 e ss. Citato in Martin Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 41 e ss.

<sup>145</sup> Martin Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 43.

<sup>146</sup> La seconda osservazione di Hölderlin appartiene a un abbozzo, reperibile in *Sämtliche Werke*, cit., IV, p. 246. Citato in Martin Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 41 e ss.

<sup>147</sup> Martin Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 44.

<sup>148</sup> Ibid.

<sup>149</sup> Ivi, p. 45.

autentica dell'uomo, il suo dispiegarsi in se stesso, è l'attuarsi della storia. Ma perché tutto ciò sia possibile, perché la storia possa essere, l'uomo deve comprendere tale 'appello' ed essere in grado di 'rispondere': all'uomo deve essere dato il linguaggio. Non che la possibilità di comprendere e di rispondere, ancora una volta, possa essere scelta dall'uomo; quest'ultimo è questa stessa possibilità. Il linguaggio, quindi, è un bene donato all'esserci dal suo stesso essere, da quanto lo costituisce. Ma perché, allora, come chiede Heidegger in seconda battuta, questo bene è così pericoloso? Perché è esso soltanto che crea la possibilità stessa del pericolo. Quest'ultimo è la minaccia dell'essere da parte di un ente. Ma ciò è possibile soltanto tramite il linguaggio perché è solo in grazia di questo che l'uomo è chiamato a rendere conto del proprio essere e a stabilire un rapporto di significatività con gli enti che lo circondano. È soltanto grazie al linguaggio che l'uomo può rivelare il proprio essere, ma può anche occultarlo attraverso gli enti. In questo modo, tanto la cosa più pura e originaria, quanto quella più oscura, torbida e alienata «sono in egual misura un qualcosa di detto»<sup>150</sup>. Heidegger a questo punto si chiede: «in che senso allora questo che è il più grande dei pericoli è un "bene" per l'uomo?»<sup>151</sup>. Non tanto, e non soprattutto, perché il linguaggio sia un possesso dell'esserci che quest'ultimo possa sfruttare per comunicare agli altri conoscenze, esperienze, stati d'animo. Esso è un 'bene' innanzitutto perché permette all'uomo di «stare in mezzo all'apertura dell'ente»<sup>152</sup>, in mezzo al darsi del mondo, in mezzo alla storia. Il linguaggio è bene in questo senso assolutamente originario:

Esso dà il benessere, cioè la garanzia che l'uomo possa *essere* in quanto storico. Il linguaggio non è uno strumento a nostra disposizione, ma quell'evento (*Ereignis*) che dispone della suprema possibilità dell'essere-uomo<sup>153</sup>.

Per comprendere il rapporto tra linguaggio e poesia bisogna spiegare l'eventualizzarsi, lo storicizzarsi del linguaggio stesso.

A questo problema risponde la terza espressione che Heidegger riprende da Hölderlin:

Molto ha esperito l'uomo.

---

<sup>150</sup> Ibid.

<sup>151</sup> Ivi, p. 46.

<sup>152</sup> Ibid.

<sup>153</sup> Ibid.



Molti celesti ha nominato  
da quando siamo un colloquio  
e possiamo ascoltarci l'un l'altro.<sup>154</sup>

L'essere dell'uomo, come abbiamo visto, si fonda sul linguaggio (*Sprache*), ma quest'ultimo non si realizza compiutamente se non nel colloquio, nel dialogo (*Gespräch*). Quest'ultimo non è soltanto uno dei modi nei quali il linguaggio può essere, ma «solo come colloquio il linguaggio è essenziale»<sup>155</sup>. Dialogare significa, è evidente, parlare insieme a proposito di qualcosa. Solo in questo modo è possibile quindi un contatto, un qualsiasi tipo di rapporto. L'ascoltarsi l'un l'altro non è conseguenza del parlare, ma ne è piuttosto il presupposto. Ma l'ascoltare stesso, per essere a sua volta, ha bisogno comunque della possibilità stessa della parola. La possibilità di parlare è cooriginaria al poter ascoltare. Noi *siamo* questa stessa possibilità, noi *siamo* colloquio in quanto esso costituisce la nostra essenza. Infatti noi siamo *un* solo colloquio, in senso generale: il dialogo con l'essere. La nostra essenza, infatti, consiste nell'esprimere, nel rendere testimonianza di quest'ultimo. Il linguaggio originario che parla dell'essere non è altro, quindi, che colloquio con esso stesso. Heidegger sottolinea più volte l'espressione 'da quando' perché il linguaggio può essere essenziale, può essere colloquio soltanto nel momento in cui (il 'da quando') rimane in riferimento all'essere stesso, rende testimonianza di esso in modo continuo e costante. D'altra parte, è bene sottolineare, il linguaggio, nella propria essenza, non può che essere questo colloquio con l'essere, che l'uomo ne sia consapevole o meno. Rendere testimonianza dell'essere è possibile per l'uomo soltanto perché, in quell'unico momento, si aprono e si mantengono le tre estasi temporali: passato, presente e futuro. Quel momento, quindi, non è un 'ora' *nel* tempo, disperso in quest'ultimo, ma è *il* tempo stesso, il suo dispiegarsi; è il tempo nella sua stessa essenza. Viceversa, soltanto «quando l'uomo si pone in presenza di qualcosa di stabile, egli può esporsi al mutevole, a ciò che va e che viene; solo ciò che persiste, infatti, è mutevole»<sup>156</sup>. Solo nella stabilità

---

<sup>154</sup> Questi versi appartengono alla lirica intitolata *Festa di pace*, che possiamo ritrovare in Friedrich Hölderlin, *Le liriche*, a cura di E. Mandruzzato, Milano, Adelphi, 1993, 2008<sup>4</sup>, pp. 598-609 (in particolare, i versi qui citati sono reperibili alle pp. 604-605). Citato in Martin Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 41 e ss. Per quanto riguarda le traduzioni dei versi dei poeti farò costante riferimento alle parole delle opere tradotte di Heidegger.

<sup>155</sup> Martin Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 47.

<sup>156</sup> Ivi, p. 48.

di quell'unico momento, è possibile il dispiegarsi del tempo. D'altra parte ciò che persiste stabilmente non è nulla di immutabile ma può essere, sussistere, soltanto nel darsi, nel dispiegarsi, nell'eventualizzarsi, nello storicizzarsi<sup>157</sup>. Essere un colloquio, quindi essere enti 'linguistici', ed essere storici significano la stessa cosa. Hölderlin sottolinea che da quando l'uomo è questo colloquio, questo linguaggio essenziale, egli ha esperito e nominato molti dèi, cioè «gli dèi vengono alla parola e un mondo appare»<sup>158</sup>. Tutto ciò, però, non è conseguenza dell'accadere del linguaggio, quanto piuttosto è ad esso contemporaneo. Infatti quel colloquio autentico che noi stessi siamo consiste nel parlare dell'essere, cioè, appunto, nel nominare gli dèi e nel farsi parola del mondo. Ma non è l'uomo a fondare tale dialogo con gli dèi; egli non può fondare la propria origine, in quanto quest'ultima lo precede, lo costituisce. Sono gli dèi, piuttosto, a interpellare, a richiamare, a reclamare l'esserci. Ma, chi riesce davvero a rispondere a tale chiamata?

A questa domanda risponde il quarto detto-guida di Hölderlin:

Ma ciò che resta, lo istituiscono i poeti.<sup>159</sup>

Questa espressione illumina l'essenza propria della poesia, essa infatti è «istituzione attraverso la parola e nella parola»<sup>160</sup>. Quel che viene istituito è ciò che resta stabile: l'essere. Questo, infatti, non è qualcosa che stia solido e immutabile dentro o al di là della realtà; l'essere deve venire alla luce, all'aperto per essere svelato in quanto fondamento. Ma, evidentemente, quel che è stabile e fonda è, allo stesso tempo, anche ciò che fugge e si nasconde e che deve essere costantemente dischiuso e rivelato. Solo la poesia, che nomina gli dèi e le cose nel loro essere, può fare tutto ciò. Solo la poesia può rispondere all'appello degli dèi. Heidegger, riprendendo quanto detto in *L'origine dell'opera d'arte* e, annunciando il fulcro attorno al quale ruoterà la sua riflessione, scrive:

---

<sup>157</sup> Siamo ritornati dinanzi al conflitto che si pone in opera nell'arte stessa. Tale rapporto perde, però, parte del suo carattere belligerante, assumendo una veste molto più dialogante. Quest'ultima, in ogni caso, non viene a confondersi con la dialettica degli opposti o dei distinti; non siamo di certo di fronte a un'inclusione o a un'assorbimento di un termine da parte dell'altro.

<sup>158</sup> Martin Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 48.

<sup>159</sup> Questo verso rappresenta la conclusione della poesia *Andenken*, esso sarà discusso ancora successivamente, possiamo ritrovarlo in Friedrich Hölderlin, *Le liriche*, cit., pp. 562-563. Citato in Martin Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 41 e ss.

<sup>160</sup> Martin Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 49.

Questo nominare non consiste nel fatto che qualcosa di già noto prima verrebbe soltanto provvisto di un nome, ma, invece, quando il poeta dice la parola essenziale, l'ente riceve solo allora, attraverso questo nominare, la nomina a essere ciò che è. Così viene conosciuto *in quanto* ente. La poesia è istituzione in parola (*worthaft*) dell'essere. Ciò che resta non viene perciò mai attinto da quanto è caduco. Il semplice non può mai essere tratto immediatamente dal confuso. La misura non sta nello smisurato. Il fondamento non lo troviamo mai nell'abisso senza fondo. L'essere non è mai un ente. Ma giacché essere ed essenza delle cose non possono mai risultare da un calcolo né possono esser derivati da ciò che è già presente, devono esser liberamente creati, posti e donati. Questa libera donazione è istituzione.<sup>161</sup>

Quando, dunque, gli dèi vengono nominati in modo originario e quando l'essenza delle cose viene svelata nella parola, quando quindi si parla dell'essere, l'uomo viene posato sul proprio fondamento. La poesia, quindi, non è istituzione soltanto perché dona l'essere alle cose, ma anche perché, nello stesso tempo, dispiega l'esserci sul suo più proprio poter essere.

In base a quanto detto possiamo comprendere l'ultima espressione di Hölderlin:

Pieno di meriti, ma poeticamente abita  
l'uomo su questa terra.<sup>162</sup>

L'uomo acquista molti meriti su questa terra, lavorando, occupandosi e preoccupandosi di quanto lo circonda, 'ma', tuttavia, sottolinea Hölderlin, tutto questo non costituisce l'essenza del suo abitare su questa terra. 'Abitare poeticamente', cioè nell'unica maniera propria e appropriata all'uomo che, come abbiamo visto, viene fondato grazie alla poesia, significa tenersi alla presenza degli dèi, rispondere al loro appello e, grazie a questo, esser raggiunti dall'essere delle cose. Si dischiude in queste parole una dimensione tragica della riflessione heideggeriana, per la quale l'uomo, nonostante tutto il suo agire, tutto il suo costruire, tutto il suo adibire, è, in questa terra, in grazia di un gioco, del gioco della poesia, di quanto egli ritiene simile ad un sogno, di

---

<sup>161</sup> Ivi, p. 50.

<sup>162</sup> Questi versi appartengono ad una poesia di Hölderlin che inizia con le parole: «In lieblicher Bläue blühet mit dem metallenen Dache der Kirchturm...», Stuttgarter Ausgabe, 2, 1, p. 372 e ss.; Hellingrath VI, p. 24 e ss. Citato in Martin Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 41 e ss.

quanto la sua volontà considera inefficace per dominare e controllare. Ma, proprio per questo, si rivela una salvezza ben più potente di quella che l'uomo potrebbe assicurarsi con le sue opere buone; una salvezza, quindi, che lo salva prima di ogni moralità, prima di ogni distinzione fra bene e male, che lo conserva in ciò che è al di là di ogni sua azione, al di là di ogni sua preoccupazione, in modo del tutto indisponibile, e per questo originario, da tutte le sue attenzioni. Solo questa consapevolezza può dischiudere l'autentica cura di cui Heidegger parla in *Essere e tempo*; quella cura, quell'attenzione per quanto ci circonda che può essere più ricca e più generosa proprio perché consapevole che la cosa o la persona cui è rivolta non dipende da noi, non ci appartiene, non è a nostra disposizione. Una cura che si rivela come semplice ma attento custodire ciò che è nel suo essere, cioè nel suo darsi e dispiegarsi. Dunque l'uomo è 'poetico' nel suo stesso fondamento in quanto egli è sì istituito, fondato, ma non per merito suo, quanto piuttosto in grazia di un dono del tutto gratuito, indipendente da ogni agire dell'esserci; quel dono che è appunto la poesia come *Stiftung*. Per questo essa non è semplice ornamento; la poesia infatti è il fondamento sul quale sussiste la storia stessa, cioè il rispondere dell'uomo all'appello dell'essere. Ma, come conciliare quanto detto con l'espressione che definisce l'arte poetica un'occupazione del tutto innocua, innocente, inefficiente?

Siamo tornati alla questione dalla quale il nostro cammino è partito. La poesia ha, esteriormente, l'aspetto del gioco, e questa apparenza è del tutto necessaria affinché il poeta possa liberamente abbandonarsi ad essa. D'altra parte l'arte stessa non è, essenzialmente, gioco; quest'ultimo, infatti, fa sì che gli uomini, giocando, si dimentichino di se stessi. Nella poesia, invece, l'uomo è riportato dinanzi al suo essere, al suo fondamento, a quella quiete che sola, nella sua stabilità, può originare tutto quel che si trova in movimento. La poesia infatti istituisce nominando, cioè indica dischiudendo questa stessa origine e la dona all'uomo. Questa libertà, però, non è arbitrio senza vincoli del poeta; egli risponde ad una suprema necessità, quella che accomuna tutti gli uomini: la necessità di parlare dell'essere. La poesia, dal canto suo, è «doppiamente vincolata»<sup>163</sup>. Da una parte essa non può che nominare solo quando gli dèi lo richiedono e conducono al linguaggio. Essi si esprimono tramite cenni che il poeta è chiamato a cogliere e a riferire per dire ciò che ancora non si è adempiuto.

---

<sup>163</sup> Martin Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 54.

Dall'altra, la poesia non è altro che l'interpretazione della voce del popolo, di quella voce che, attraverso miti e leggende, cerca di rendere testimonianza della propria appartenenza a questo mondo. Il poeta, quindi, «è gettato fuori: fuori nel *frammezzo* (*Zwischen*), frammezzo agli dèi e agli uomini»<sup>164</sup>. Ma è solo in questo luogo di mezzo, nella poesia, che l'uomo può abitare.

Il poeta è dunque quell'uomo che per primo può cogliere il richiamo degli dèi; egli interpreta i cenni di quest'ultimi per poter pre-dire ciò che ancora non è accaduto. Ma perché, tra tutti i poeti che parlano della poesia stessa, Heidegger sceglie proprio Hölderlin? De Alessi individua due motivazioni fondamentali<sup>165</sup>. La prima è che, per Heidegger, questo poeta è in grado di pre-vedere, presagire il 'tempo della povertà', quel tempo in cui noi ora siamo, ma che non è ancora giunto a completo compimento. Questo momento è il tempo di una duplice manchevolezza, povertà, di un duplice 'non': il 'non-più' degli dèi fuggiti e il 'non-ancora' degli dèi che devono venire. L'uomo, infatti, non coglie più il richiamo dell'essere e non si preoccupa di attenderlo, di disporsi all'ascolto per poterlo udire. È il tempo della notte, della vertigine dell'oscurità senza fondo, è il tempo dell'assenza del fondamento; i poeti sono quei mortali che si inoltrano in questa oscurità per poter arrivare al punto estremo di questo nulla di fondamento. Hölderlin precorre questi stessi poeti; egli infatti, per primo, è giunto fino al fondo di questo tempo ancora 'da venire', di questo momento che ancora non si è dispiegato del tutto. In questo suo prevedere si cela l'attualità di questo poeta. Egli infatti per primo si è inoltrato nell'oscurità per raggiungerne il fondo più buio, nonché l'origine da cui essa scaturisce: egli, per primo, ha colto il principio di questo 'tempo della povertà', di questo tempo di dimenticanza dell'essere, per presagirne l'esito, cioè un totale oblio della dimenticanza stessa. Hölderlin infatti ha potuto prevedere questo infausto risultato perché prima di tutti ha colto l'inizio stesso del momento, cioè l'inizio greco del pensiero occidentale, e su di esso si è lungamente soffermato. Il primato hölderliniano nel pensiero di Heidegger è ulteriormente legittimato: il tempo in cui questo poeta si muove lo porta a cantare l'essenza stessa della poesia. Heidegger infatti scrive: «Hölderlin è per noi in senso eminente *il poeta del poeta*»<sup>166</sup>. Se gli dèi che accennano verso l'uomo sono fuggiti e gli altri devono ancora venire, il poeta non può che poetare

---

<sup>164</sup> Ivi, p. 56.

<sup>165</sup> F. De Alessi, *Heidegger lettore dei poeti*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1991, pp. 33-34.

<sup>166</sup> Martin Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 42.

l'essenza stessa della poesia; solo così egli può muoversi in modo conveniente rispetto al destino di questa stessa epoca. L' 'essenza' della poesia, quindi, non richiama ad una realtà immutabile al di là dello scorrere del tempo, ma si colloca in esso. Questa essenza è dunque storica in sommo grado perché appunto anticipa un'epoca e ne dischiude l'orizzonte temporale. D'altra parte, la poesia può fare tutto ciò sempre e soltanto come risposta ad un richiamo più originario, all'appello dell'essere che ad-viene attraverso le parole e i silenzi di quella stessa poesia. Ma, se la parola poetica è sempre risposta a questo richiamo originario, essa è anche, a sua volta, appello per gli altri mortali, i quali sono ri-chiamati rispetto al loro stato di oblio per partecipare al colloquio che l'essere incessantemente intrattiene con gli uomini, che essi ne siano consapevoli o meno. All'inizio della nostra stessa storia di esseri mortali vi è quindi un colloquio che rende il nostro abitare sulla terra, come abbiamo visto, poetico. Soltanto chi, in modo consapevole e accogliendo questo richiamo, partecipa al colloquio con l'essere, con il Sacro, vive autenticamente il proprio destino umano. Il dire, in questo modo, porta alla parola l'evento stesso dell'essere, il suo darsi e il velarsi. Appartiene dunque a quell'unico colloquio che noi stessi siamo un'alternanza di parole e di silenzi, di risposta e di ascolto; solo in questo modo il parlare come dialogo può davvero dire l'evento che accade, raccontandolo in ogni sua sfumatura. Partecipare a tale colloquio è l'unico modo per poter attingere, dall'abisso stesso di questo tempo di miseria, l'unica possibilità per l'uomo di sottrarsi all'oblio del proprio essere. Dal fondo più buio quindi, da questo *Abgrund* senza luce, da questo nulla di fondamento, trae la sua origine un sentiero che si rischiera come *Heimkunft*, come 'ritorno a casa'. Questo ritorno non è viaggio che, passando per il diverso lo assume positivamente e lo riporta nuovamente all'identico, all'essere come ente, all'essere della metafisica; il ritornare a casa è il ritornare ad un essere che, in se stesso, sempre si dà, che può essere sempre lo stesso, cioè ciò che si dà, ciò che avviene, soltanto essendo sempre differente.

Le *Erläuterung* di Heidegger raccolte in *La poesia di Hölderlin* rappresentano un ascoltare dialogante da parte del pensiero riguardo la poesia di questo cantore eccezionale. Il dialogo tra pensare e poetare è teso a dispiegare proprio quel gioco di parole e silenzi custodito nella poesia stessa, per poterlo illuminare lasciandolo inviolato. Non siamo infatti di fronte al tentativo di una 'spiegazione', nel senso di una delucidazione dei temi delle poesie di Hölderlin, né tantomeno al tentativo di un'analisi

della struttura di quest'ultime. Per Heidegger ogni *Erläuterung* dovrebbe essere «come una leggera nevicata che cade sulla campana»<sup>167</sup>. Affinché quanto viene poetato si presenti chiaramente, ogni delucidazione, quindi, deve cercare di rendersi leggera, lieve e, infine, anche superflua. Essa infatti deve, come ultimo passo, sciogliersi e dileguarsi, per lasciare in luce soltanto la poesia stessa. Le *Erläuterung* raccolte in quest'opera di Heidegger spaziano dal periodo immediatamente successivo alla conferenza del 1936, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, di cui abbiamo appena parlato, fino ad arrivare al 1968 con la conferenza intitolata *La poesia*. Possiamo quindi comprendere come il confronto con il dire poetico, e in particolare con la parola di Hölderlin, fondi la riflessione stessa di Heidegger dopo *Essere e tempo*. Questo necessario confronto tra poesia e pensiero sarà esplicitato nei saggi raccolti nell'opera *In cammino verso il linguaggio*, ma il concentrarsi di Heidegger sul poetare è fin da principio giustificato da quanto detto finora: l'essere accade nella poesia, in modo del tutto indisponibile rispetto alle intenzioni e ai pensieri del poeta. Il colloquio del pensiero con la poesia è quindi teso a rivelare ciò che essa già da sempre custodisce nel suo fondo oscuro, nel suo non-detto, cioè esattamente il darsi stesso dell'essere.

Il discorso di Heidegger tenuto tra il 1939 e il 1940 verte sulla poesia di Hölderlin che prende il titolo dalle sue prime parole: *Come quando al dì di festa...*<sup>168</sup>. Di questo componimento Heidegger scrive: «Ciò che Hölderlin qui chiama ancora “natura” dà il tono a tutta la poesia fino all'ultima parola. La natura “educa” i poeti»<sup>169</sup>. È questa un'indicazione fondamentale perché raccoglie nella parola ‘natura’ il dire stesso, non solo di questo singolo componimento poetico, ma della poesia in generale perché, appunto, la natura ammaestra i poeti stessi. Con questa parola Hölderlin non intende un determinato essente, né la somma di tutti gli enti; la natura infatti si differenzia da quest'ultimi perché li comprende tutti quanti in un fermo e allo stesso tempo lieve abbraccio, unendo gli estremi e bilanciandoli nella quiete della sua onnipresenza. Essa quindi non può essere pensata in base agli enti particolari; fondandoli tutti, sta alle spalle loro e di ogni categoria che si riferisca ad essi. Per cogliere il senso della parola

---

<sup>167</sup> Ivi, p. 6.

<sup>168</sup> Questo primo verso, nonché titolo del componimento, appartiene alla poesia di Hölderlin che possiamo reperire in Friedrich Hölderlin, *Le liriche*, cit., pp. 570-575. Questa poesia costituisce il fulcro del terzo saggio che possiamo ritrovare in Martin Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, cit., pp. 59-93.

<sup>169</sup> Martin Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 65.

‘natura’ dobbiamo accostarla al termine greco ‘φύσις’. Quest’ultima è la parola fondamentale dei pensatori che hanno dato origine al pensiero occidentale e in essa è ancora custodita l’esperienza fondamentale di ciò che stiamo cercando di spiegare, cioè di di-spiegare. Con ‘φύσις’ i greci non intendevano né l’accrescimento quantitativo né l’evoluzione né la semplice successione temporale. Questa parola fa riferimento all’esperienza fondamentale del sorgere, del diradarsi, dell’illuminarsi di quell’aperto nel quale soltanto qualcosa può apparire e mostrarsi. Con ‘φύσις’ i primi pensatori esprimevano la conflittualità della verità che può illuminare soltanto provenendo e custodendosi nella tenebra. La notte, la tenebra, nella quale la natura si raccoglie e custodisce se stessa, preannuncia il giorno, l’illuminarsi e l’illuminare gli enti stessi. La luce può, a sua volta, venire e illuminare soltanto custodendosi primariamente nella tenebra. Il conflitto è ciò che permette il darsi dell’ἀ-λήθεια, ed è ciò che il poeta chiama il ‘Sacro’. Quindi con quest’ultima espressione, Hölderlin accenna all’esperienza originaria del conflitto stesso, che la parola ‘natura’ non riesce a richiamare. Questo termine ‘teologico’ non è frutto dell’arbitrio del poeta, infatti il chiamare la natura il ‘Sacro’ è per Hölderlin *necessario*. Questa necessità che sovrasta e guida il dire poetico, immettendolo nell’evento stesso del darsi della verità, gli fornisce la parola sacra, quella parola che *nomina l’essere stesso* e che, come un’arma, recide questo nominare dal bieco chiacchierare sull’inessenziale, per riprendere un’espressione di *Essere e tempo*. Il Sacro è la parola stessa del poeta che, nominando gli enti nel loro essere, fa sì che essi siano, portandoli nell’Aperto, nell’evento, nel darsi della verità.

La natura è detta il Sacro perché è più antica dei tempi, ma non del tempo stesso. Essa, essendo più antica delle varie epoche, è infatti più ‘temporale’, sta a fondamento del loro succedersi e, per questo, è l’epocalità stessa, la stessa temporalità che non è sostanza sovratemporale ma è in quanto si dà, si dispiega nei vari tempi. Allo stesso modo, la natura come ‘il Sacro’ è prima e al di sopra degli stessi dèi, infatti dispone di quest’ultimi e degli uomini, dispone del loro essere, di chi, come e quando essi sono. In questo modo ciò che è Sacro, con la sua onnipresente sacralità, custodisce e garantisce ogni essente nella sua realtà, nel suo essere; d’altra parte, sta alle spalle di tutto ciò che è reale, impedendo così ogni possibile esperienza del suo ambito e custodendosi nella propria quiete. Solo in questo modo, solo «in quanto è l’iniziale, rimane in se stesso



sano e “salvo”»<sup>170</sup> e può garantire e salvare ogni ente reale. Per fare ciò, il Sacro *deve* rimanere l’in-avvicinabile.

Come può allora l’uomo disporsi ad accogliere il Sacro nella sua venuta? Attraverso la poesia. La natura educa il poeta proprio per venire, per darsi tramite il suo dire. Quest’ultimo, infatti, non rappresenta ciò che è, ma pre-sente ciò che, necessariamente, deve venire. Il Sacro, ammaestrando il poeta all’accoglimento della parola che esso stesso gli concede, viene, si dà nelle parole della poesia. Quest’ultima, infatti, non ha il chiarore della parola che definisce, concettualizza ciò che vuole trasmettere; il dire poetico si distingue dal comune parlare perché sobriamente custodisce la quiete, l’ombra, la notte in se stessa, come oscurità silenziosa, senza volerla chiarificare e nominare. Solo in questo modo è possibile accogliere il Sacro nel suo essere conflittuale. È in questa attenzione nel custodire anche e soprattutto il non-detto, il silenzio, la notte, la tenebra che il Sacro può ad-venire in se stesso, come ciò che salva, e illuminare l’ente proprio grazie alla poesia.

Questo ruolo del poeta non viene specificato come un semplice restare inerte ad attendere che qualcosa si manifesti. Nella seconda *Erläuterung* di Heidegger che prendiamo in esame, Hölderlin parla infatti di un ‘cammino’. Questo saggio heideggeriano rappresenta il testo di un discorso pronunciato nel 1943, in occasione della ricorrenza del centenario della morte del poeta. Come suggerisce il titolo, si cerca qui di colloquiare con la poesia di Hölderlin intitolata *Arrivo a casa. Ai miei familiari*<sup>171</sup>. Come abbiamo appena visto, il poeta deve custodire nella sua inaccessibilità il silenzio, la quiete, la notte da cui il Sacro può darsi, può venire all’uomo. Dal fondo buio dell’*Abgrund* trae infatti origine il cammino che deve essere percorso dal poeta e, con lui, dall’uomo stesso: la *Heimkunft*, la via del ritorno verso casa. Siamo dinanzi ad un percorso del tutto particolare che esclude l’inerte attendere, ma che non si identifica né con il viaggiare fine a se stesso, con un viaggiare che non comporta alcuna differenza, né con l’individuare un fine, un obiettivo, un traguardo da raggiungere che ci porti lontano rispetto a dove già siamo. Infatti Heidegger sottolinea

---

<sup>170</sup> Ivi, p. 77.

<sup>171</sup> Il saggio di Heidegger, ancora una volta, assume lo stesso titolo della poesia di Hölderlin; quest’ultima è reperibile in Friedrich Hölderlin, *Le liriche*, cit., pp. 560-563. A questa poesia, come abbiamo detto, si riferisce tutto il primo saggio che possiamo trovare in Martin Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, cit., pp. 7-37.

più volte questo verso della poesia: «Ciò che cerchi è vicino, ti viene già incontro»<sup>172</sup>. Il cercato non è nulla che ci conduca distante da dove già da sempre ci troviamo; esso infatti è vicino, anzi, viene già incontro a colui che intraprende la via. D'altra parte, ciò che cerchiamo non è pienamente acquisito; il cammino in questa direzione è quindi necessario in quanto noi siamo nella sua vicinanza, ma esso non è già posseduto. Ciò che ci viene incontro, ma che ancora non è di nostra proprietà, Hölderlin lo chiama il 'gioioso' e il 'sereno'. Quello che ci accoglie, infatti, è ciò che si apre a noi e ci fa cenno di intraprendere il cammino verso questo rasserenamento che illumina, che svela e rivela, che fa sì che ogni cosa sia, salvandola. Siamo dinanzi al Sacro di cui abbiamo parlato e, infatti ancora una volta, il gioioso viene immediatamente riferito al poetare. È dunque grazie alla poesia che possiamo camminare verso ciò che ci fa cenno, ciò che ci interpella, ciò che chiede di essere cercato.

Hölderlin, com'è evidente fin dal titolo della poesia, rivela questo percorso che l'uomo deve affrontare come un ritorno a casa, alla propria patria. Quest'ultima non individua un luogo fisico, spaziale, quanto piuttosto l'origine stessa da cui proveniamo e che sempre ci costituisce dandosi a noi ma che, in questo suo eventualizzarsi, non può mai essere acquisita, totalmente definita; Heidegger infatti scrive: «L'arrivo a casa è il ritorno nella vicinanza dell'origine»<sup>173</sup>. Questa breve citazione è fondamentale per chiarire l'importanza del poeta e quanto detto finora. Colui che può ritornare in patria è soltanto l'uomo che ha intrapreso il cammino, che coraggiosamente si è fatto carico del viaggio, abbandonando quanto è certo, ovvio, falsamente rassicurante, per dirigersi verso ciò che è totalmente estraneo, il nulla del conosciuto. Questa tenebra, questa notte verso la quale il mortale che ha coraggio si incammina è ciò che abbiamo chiamato *Abgrund*, il nulla del fondamento, di quel fondamento che l'uomo vorrebbe definire per dominare tutto quanto è stato fondato. Solo *questo* nulla, che non è 'niente', ma di certo non è niente che l'uomo possa pienamente conoscere, può essere origine fondante. Il poeta è il primo che intraprende il viaggio, il mortale che con coraggio comprende l'essenza di questo andare che non vuole giungere a conquistare, ma che si accontenta, è gioioso nel semplice trovarsi nella vicinanza di questa origine. Egli infatti non si vota alla tecnica che tutto vuole manipolare, ma all'arte poetica, che con il suo dire offre un

---

<sup>172</sup> Martin Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 17 e ss.

<sup>173</sup> Ivi, p. 28.

mondo totalmente nuovo, svelando la sua origine ‘terrestre’, indeducibile e inconoscibile. Infatti scrive Heidegger: «La vicinanza che ora regna lascia vicino il vicino lasciandolo però essere al tempo stesso ciò che viene cercato, dunque non vicino»<sup>174</sup>. Colui che rispetta l’essenza della vicinanza, il poeta, può mantenersi in essa tenendola lontana, custodendola in quanto vicinanza. Egli, solo così, può accogliere il mistero stesso, la terra oscura, la notte di cui abbiamo parlato. Noi infatti non possiamo conoscere un ‘mistero’ svelandolo o analizzandolo, ma soltanto accettandolo e difendendolo in se stesso, come mistero. Colui che per primo giunge in questa vicinanza, deve quindi tenerla in serbo, nasconderla, tenerla appunto lontana. Tutto ciò appare come un trasgredire «la regola fondamentale del modo consueto di pensare, il principio di non contraddizione», un semplice giocare con parole vuote, senza senso compiuto, appunto definito. Per questo motivo il poeta deve ammettere di parlare come un folle. Tuttavia, come sottolinea Heidegger, egli comunque parla. Il poeta, anzi, deve necessariamente parlare perché le sue sono le parole *del* gioioso. Quest’ultime sono infatti quelle parole che riconducono, accennando, verso la patria gioiosa, rasserenante; ma questo parlare è innanzitutto in sé, nella sua essenza, il sereno stesso, perché è l’illuminarsi di quell’origine che si dà, che avviene proprio grazie a questo dire. Ancora una volta, però, Heidegger sottolinea come questo parlare non sia un nominare. Noi possiamo usare la parola stessa, ‘Sacro’, ma questa non è un nome, un termine in grado di de-finire in limiti precisi il rasserenamento che non può essere altro che evento. Heidegger può così scrivere:

Perciò il «cantare» poetante, mancandogli la parola autentica, la parola che nomina, resta ora un canto senza parole, «un suono di cetra». Il «canto» del suonatore di cetra segue sì ovunque l’alto. L’«anima» del cantore guarda sì verso la dimensione serena, ma il cantore non vede l’alto stesso. Il cantore è cieco.<sup>175</sup>

Il poeta non può parlare del Sacro in senso teo-logico, cioè tentare di definirlo, di conoscerlo, di racchiuderlo in un concetto degno di essere chiamato scientifico. Gli dèi che interpellano l’uomo e lo invitano a parlare del Sacro, donando questa stessa parola, sono fuggiti e, altri, devono ancora giungere. Il poeta è, in questo senso, a-teo: è senza

---

<sup>174</sup> Ivi, p. 29.

<sup>175</sup> Ivi, p. 32.

dèi e senza la parola che possa nominare il Sacro. Egli però non deve avere timore dinanzi a questo baratro senza fondamento; deve, piuttosto, aver cura della profondità abissale senza Dio perché solo da questa notte può sorgere il giorno, può sorgere la parola che nomini il Sacro e che quindi permetta a quest'ultimo di darsi<sup>176</sup>.

Perché il titolo e le parole stesse della poesia fanno riferimento agli altri, ai familiari, ai conterranei? Al poeta che si trova nella vicinanza alla patria giunge infatti il saluto frettoloso di quest'ultimi, di coloro i quali sono già in questa regione ma che non sono familiari, non salutano il poeta con gioia e affetto, non lo riconoscono quale viandante. Costoro infatti non sono poeti, non sono chiamati a compiere il viaggio, d'altra parte però non sono nemmeno familiari, cioè non riconoscono nel cantore colui che ha assunto su di sé l'obbligo di questo cammino. I conterranei sono già presso la regione della patria, ma senza riconoscere il bisogno di quel lungo viaggio del quale il poeta si è fatto carico. Essi però sono chiamati dal poeta stesso a riconoscere l'importanza di questo andare e a custodire il tesoro che esso ha dischiuso, custodendolo in sé: il mistero. Per poter divenire familiari al poeta, devono infatti tornare a pensare (*bedenken*) il mistero della vicinanza che salva serbando. Solo grazie a questo pensiero essi possono davvero accogliere il tesoro che la poesia ha rinvenuto, custodito e portato loro come dono. Coloro i quali pensano in questo modo diventano pazienti in questo stesso continuo pensare il mistero che non può mai essere colto. Così: «Solo il pensiero di coloro che hanno cura, in quanto esso pensa al (*denkt an*) mistero poetato della vicinanza che tiene in serbo, è il 'pensiero che rammemora (*Andenken*) il poeta'»<sup>177</sup>. Gli uomini rimangono sempre gli 'altri' rispetto al poeta perché non sono essi stessi poeti, non hanno compiuto il viaggio, non hanno ricevuto il saluto e la parola. Ma quest'ultima, una volta detta dal poeta, non è di sua proprietà e sfugge inesorabilmente alla sua tutela. Hölderlin quindi si rivolge fin dal titolo agli altri che sono divenuti per lui familiari, che hanno accolto la sua parola, affinché possano custodirla, «affinché, in questa comprensione, l'evento dell'arrivo a casa si compia per ciascuno di volta in volta nel modo a lui conveniente»<sup>178</sup>.

---

<sup>176</sup> Cfr. *ivi*, p. 33.

<sup>177</sup> *Ivi*, p. 36.

<sup>178</sup> *Ibid.*

Queste ultime riflessioni ci riportano immediatamente alla terza *Erläuterung* heideggeriana, la quale riguarda la poesia di Hölderlin intitolata appunto *Andenken*<sup>179</sup>. Anche questo saggio venne scritto in occasione del centenario della morte del poeta e rappresenta un contributo fondamentale alla riflessione di Heidegger. Egli, mai come in questa sua delucidazione, si propone, ascoltando il poeta, di far emergere ciò che è soltanto indicato o addirittura assolutamente taciuto. Dietro a quanto detto esplicitamente nella poesia, dietro al contenuto di quest'ultima, che sembra semplicemente evocare un ricordo di Hölderlin, possiamo udire il richiamo del mistero cui ogni componimento poetico accenna, ciò che esso veramente poeta. Cerchiamo dunque di cogliere il non-detto, il buio, la tenebra quieta e silente dalla quale può scaturire la parola pura da ogni volontà di dominio, la parola poetica.

Ciò che, tanto nella poesia, quanto nell'*Erläuterung*, ci viene subitaneamente incontro è il vento di nord-est. Esso, il vento più caro al poeta, rende l'aria stessa più tersa e, in questo modo, estende la dimensione serena, luminosa, e rivela più nitidamente le cose. Il vento del nord-est, inoltre, guida i naviganti, i viandanti, i poeti, rischiarando la via, la direzione opposta rispetto alla loro patria, facendo cenno verso il sud-ovest, la terra del fuoco. Quest'ultima rappresenta l'altro, lo sconosciuto, l'estraneo rispetto alla terra natia, al mondo rassicurante dal quale il poeta è partito per il suo cammino. Questo stesso andare, però, non è altro che ritornare verso casa, nella vicinanza a quest'ultima. Perché non sia puramente tautologica, ripetizione di se stessa, la patria, ciò che è familiare, deve essere ritrovata dopo un lungo viaggio in ciò che è estraneo, nello sconosciuto. Come abbiamo detto, l'andare del poeta non può essere né un viaggiare fine a se stesso, cioè un andare sì, nell'estraneo, ma che poi ritorna inevitabilmente nell'identità della propria casa, né un andare che lo porti a conquistare luoghi, che lo conduca a raggiungere traguardi lontani dalla sua terra. Il suo cammino è, appunto, un *ritorno* a casa. Egli ha già da sempre una patria ove tornare e che sempre rappresenta la sua origine, ma quest'ultima non è pienamente posseduta, egli non sente questa terra familiare, ospitale; il poeta, quindi, deve *divenire* di casa nella propria patria. Questo necessario cammino, questo essenziale cambiamento non può realizzarsi che attraverso il dialogo con l'altro, attraverso la via che si inoltra nella regione sconosciuta, estranea,

---

<sup>179</sup> Possiamo ritrovare questa lirica in Friedrich Hölderlin, *Le liriche*, cit., pp. 560-563. Citato in Martin Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, cit., pp. 94-187.

oscura. Heidegger può quindi scrivere: «Questa è la legge del poetante divenire di casa nel proprio a partire dalla traversata poetante del non essere di casa nell'estraneo»<sup>180</sup>.

Questa legge non è dettata dall'arbitrio dell'uomo, da un sentimento di spaesamento del singolo, ma dalla stessa terra natia. È quest'ultima che si chiude all'uomo, si vela e occulta; solo in questo modo può costituirlo. La patria appunto non gli si concede totalmente, per cui l'uomo, non potendola conoscere in modo compiuto, non potendola de-finire, rappresentarne i limiti stabili e rassicuranti, necessariamente non si sente al sicuro tra questi confini così labili. L'origine non è, ma ad-viene. Non è infatti qualcosa che si dà all'uomo compiutamente in se stessa, costituendo così il suo passato, ciò che è già venuto e che gli sta alle spalle come qualcosa di concluso che possa essere descritto e adottato come causa per ogni spiegazione. La patria, per essere davvero origine, per dispiegare se stessa, deve aprirsi, concedersi *sempre*; tutto ciò può farlo soltanto se, allo stesso tempo, essa si sottrae. Per riprendere le parole del poeta, lo spirito viene consumato da questo negarsi della terra natia rispetto alla sua volontà di rappresentazione e di dominio. Ma lo spirito dell'uomo, per sua stessa essenza, *non può non* rivolgersi al proprio fondamento e per questo, dopo la sofferenza del consumarsi, si risveglia in lui la volontà di cercare per amore, e non al fine di dominare. Si insinua quindi la volontà di comprendere la patria in ciò che essa essenzialmente è, nel suo ad-venire, quindi nel suo darsi e nel suo sottrarsi. Per poter comprendere la propria terra, lo spirito deve compiere il viaggio in ciò che, appunto, sempre si sottrae, sempre si nega, in ciò che è totalmente sconosciuto, estraneo, nella terra del fuoco. Così: «lo spirito accoglie nella sua volontà essenziale ciò che il non essere di casa concede per essenza, cioè la terra straniera, ma quella che al contempo fa pensare alla patria»<sup>181</sup>. Lo spirito non fugge semplicemente verso qualcosa di soltanto lontano, diverso, esotico, ma 'ama' ciò che è estraneo soltanto perché esso innanzitutto non si concede, proprio come la patria. Non siamo però giunti dinanzi ad un movimento dialettico di assunzione del diverso, del momento negativo nel positivo, nel *positum*, nel dato, nel posto. Lo spirito non conosce, non definisce, non rappresenta compiutamente l'estraneo; quest'ultimo non diventa ciò che è familiare, conosciuto, ovvio e rassicurante. L'uomo può conoscere lo straniero soltanto custodendolo primariamente in se stesso, come estraneo, sconosciuto. Solo in questo modo il ritorno a casa può essere ricco di un tesoro, del

---

<sup>180</sup> Martin Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 107.

<sup>181</sup> Ivi, p. 113.

mistero che il poeta porta agli uomini e che quest'ultimi devono serbare. È soltanto grazie a questo mistero che ogni mortale può sentirsi a casa, perché finalmente accetta di accogliere anche ciò che è sconosciuto, ciò che è, in modo del tutto indisponibile rispetto ad ogni suo volere. In questo modo colui che ha compiuto il viaggio può tornare nella terra d'origine e sentirsi finalmente a casa propria, sicuro su quel fondamento che non può essere dominato, ma che, proprio per questo, sempre può darsi ed essere fondante. In questo viaggiare lo spirito 'valorosamente dimentica'. Il viandante, per amore del proprio, deve dimenticarlo, deve coraggiosamente allontanare, respingere la terra natia, per poter camminare nell'estraneo senza remore. Solo dimenticando, infatti, egli poi può ricordare, rammemorare, tornare al proprio. Il navigante, solo in grazie di questo viaggio, può tornare in patria e sentirsi davvero a casa propria. Solo allora egli può dire al vento tanto caro: «Ma ora va' a saluta»<sup>182</sup>. Nel cammino di ritorno verso casa, il poeta quindi congeda il vento per rivolgerlo verso ciò che è stato, affinché porti il saluto. Il poeta ora non fa più parte dei viandanti, finalmente ha ritrovato la propria patria. Con questo, egli non è divenuto un derelitto che si abbandona inerte al luogo da dove è semplicemente partito; da questo viaggio il poeta è tornato come colui che è arrivato da lontano e che ha cercato ciò che *deve* essere seguito, diventando in questo modo più esperto. La condizione per divenire di casa, l'escursione in terra straniera, è compiuta. Ma questo compimento può essere tale solo fintantoché il dono misterioso che il poeta ha riportato da questa esperienza viene conservato, serbato nel ricordo che sempre lo custodisce. Il poeta, nella memoria, resta sempre indietro rispetto alla patria, presso la terra straniera; egli deve fare questo 'passo indietro' per poter sempre ricordare l'altro, estraneo. Egli, infatti, congeda il vento affinché, nel suo soffiare, porti sempre il saluto alla terra del fuoco. Heidegger scrive:

Il restare indietro una volta arrivato, in quanto è un ritorno, non può non riportare sempre indietro col pensiero e *pensare al (denken an)* fuoco celeste. Questo pensiero rammemorante (*Andenken*), tuttavia non può essere la mera presentificazione di qualcosa di passato. [...] Il pensare all'«essere stato», cioè a ciò che è giunto a dispiegare la propria essenza, è un pensiero rammemorante di tipo particolare. [...] Il pensiero rammemorante è un salutare.<sup>183</sup>

---

<sup>182</sup> Ivi, p. 116.

<sup>183</sup> Ivi, p. 117.

Il vento del nord-est non serve più al navigante come indicazione della rotta; esso ora diventa il messaggero del saluto. Non di quel salutare dei conterranei frettoloso e distratto, che accoglie il poeta nel suo arrivo in patria. «Salutando, chi saluta nomina, sì, se stesso, ma solo per dire che non vuole niente per sé, ma che rivolge invece al salutato tutto ciò che gli spetta»<sup>184</sup>. Infatti il saluto genuino riconosce il salutato in se stesso, lo considera e lo saluta in quel che è, nel suo essere l'altro. In questo modo, si dispiega la distanza tra ciò che è salutato e chi saluta, affinché, in questo dispiegare, si fondi una vicinanza che non ha bisogno di prossimità fisica. Il 'pensare al' salutato, considerato in se stesso, fa sì che questo si dischiuda, si apra nel saluto verso chi ha fatto cenno. Il saluto così si rivolge al fiume, ai giardini, agli alberi della terra straniera e sembra indugiare. «Ben mi sovviene ancora»<sup>185</sup> sottolinea ora Heidegger. Questo trattenersi presso il salutato, presso ciò che è stato, non è un semplice voler soffermarsi a ricordare ciò che è accaduto; il salutato, in questo modo, viene reso presente. Non stiamo parlando qui di un presentare ciò che è semplicemente passato, dato, finito e concluso. Se una cosa è, è in quanto si dà, non è mai semplicemente un 'ora', presente, passato o futuro, concluso in se stesso. Nel saluto che si attarda nel pensiero rammemorante si rende attuale, si pone in atto, ciò è stato e che quindi sempre si dà, sempre si dispiega. In questo modo l'*essente* stato ritorna presso colui che ricorda e che saluta, gli corre incontro, dandosi a lui in modo continuo. Improvvisamente, scrive Heidegger: «il pensiero rammemorante deve pensare ciò che è stato come qualcosa di non ancora dispiegato»<sup>186</sup>.

È quanto mai difficile districare la matassa delle riflessioni di Heidegger riguardo a ciò che è davvero poetato, dunque a ciò che è serbato, nella poesia di Hölderlin, ma siamo finalmente giunti dinanzi all'essenza stessa della poesia. Essa infatti, come abbiamo detto, è un aprire un mondo originario facendo cenno alla terra da cui principia, indicandola da lontano e allo stesso tempo serbandola in questa sua lontananza. La poesia quindi fa cenno, indica, saluta. Il *saluto* del poeta, che, salutando, *pensa rammemorando* a ciò che è come *essente* stato, è il *poetare*. Il salutare, anche nell'esperienza comune, apre e chiude, delimita un dialogo. Non a caso, infatti, le strofe

---

<sup>184</sup> Ibid.

<sup>185</sup> Ivi, p. 120 e ss.

<sup>186</sup> Ivi, p. 121.



che poetano del salutare e del rammemorare conducono ad un accenno del poeta, e con questo accenno ad una riflessione di Heidegger, rispetto al colloquio stesso: «che cos'è un colloquio?»<sup>187</sup>. Esso è, come abbiamo visto, l'essenza del pensare umano. Quest'ultimo assume quindi la struttura del dialogo; una struttura, questa, che lo stesso Hölderlin specifica come un 'dire... udire...'<sup>188</sup>. L'uomo è essenzialmente 'un' colloquio, quello dell'originario. Un dialogare quindi con la propria origine, la quale, a sua volta, non può essere se non dialogante, appellante. Come sottolinea De Alessi<sup>189</sup>, se è ciò che viene salutato ad aprirsi e a darsi a colui che saluta, per farsi ricordare, il saluto del poeta può raffigurarsi come risposta all'appello originario di ciò che gli si dà, che ad-viene a lui. Ma questo appello originario che coinvolge il poeta è una 'voce silenziosa': «Il colloquio originario è l'assegnamento sempre senza parole di quanto è destinato, la voce silenziosa del saluto nella quale avviene la richiesta di ciò che deve già portare in animo uno a cui quella voce stessa dà la vocazione a indicare»<sup>190</sup>. Dunque il poeta, cui viene rivolto il saluto originario, può accennare a sua volta, dire, di questo stesso saluto. Quest'ultimo non può che essere ciò che il cuore, l'animo, lo spirito già da sempre pensa e desidera, in modo originario. Non stiamo parlando di un pensare rappresentante né di un desiderare che intende appropriarsi e dominare ciò che vuole. Ciò che l'uomo desidera in modo primario non è nulla di potente, è quanto c'è di più quieto, nulla che debba essere conquistato con la forza; allo stesso tempo però esso è potente in senso originario, e soverchia, travolge, ogni nostro tentativo di dominio. L'uomo infatti desidera innanzitutto la sua stessa origine, ciò che sempre lo costituisce, ciò che sempre egli ritrova al fondo di ogni cercare e ciò cui, dunque, bisogna prestare ascolto. L'ascolto non si rivolge a fatti semplicemente accaduti, ma a quel passato che è *essente* stato, a quel passato che sempre accade e che, venendo, fonda l'uomo. Heidegger può scrivere:

Ciò che il poeta *vuole* è ciò che è voluto nel desiderare essenziale: ciò che conviene.

Esso non viene perché il poeta lo vuole, ma invece il poeta deve desiderare, poetando, ciò

---

<sup>187</sup> Ivi, p. 148.

<sup>188</sup> Ibid.

<sup>189</sup> F. De Alessi, *Heidegger lettore dei poeti*, cit., p. 56.

<sup>190</sup> Martin Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 148.

che viene, perché esso è la poesia non poetabile prima, il sogno del sacro. È ad esso che i poeti devono *consacrare il suolo con un discorso buono*.<sup>191</sup>

L'origine quindi è già 'propria' dell'uomo, è già appropriata a quest'ultimo, essendo la sua origine, ma nel suo darsi, non è un semplice possesso. Il poetare è quindi quel dire umano che non intende sempre appropriarsi del detto, ma che, consapevole di se stesso, di ciò che è, della sua *finitezza mortale*, si attiene ai *limiti* del conveniente. Per questo l'uomo abita su questa terra in modo poetico, perché questo stesso modo è il più conveniente all'esserci, al mortale. Come il desiderare non è altro che volere ciò che è più proprio, il pensare non è altro che pensare i pensieri più propri dell'uomo, i 'pensieri mortali', i pensieri di tutti i mortali. Nel fondo quindi di questo pensare ciò che è più proprio, la propria origine, può nascere il vero interesse, il vero amore verso gli altri: «Ma dove sono gli amici?»<sup>192</sup>. L'unica domanda della poesia chiede appunto di altri uomini, degli amici. Il pensiero rammemorante, che pur riposa sulla quiete silenziosa dell'origine, non esclude il domandare; un domandare, però, finalmente libero dall'ansia del trovare e del conquistare, un domandare che può essere un genuino cercare per custodire ciò che è in se stesso. Quest'ultimo quindi non è un semplice arrovellarsi sul 'sé' o sugli 'altri' fine a se stesso; è sempre un chiedere di quel 'luogo' natio, della patria nella cui vicinanza ogni uomo dovrebbe risiedere in modo appropriato. Il poeta che giunge in prossimità della patria domanda degli altri naviganti, dei viandanti. 'Alcuni' tra questi hanno paura, timore, di compiere il viaggio, quel viaggio che è un ritornare a casa, un tornare a riposare in quella regione, in quel luogo nel quale è facile sentirsi spaesati. D'altra parte il timore è il sapere stesso che di questa origine non si può avere esperienza immediata, che di essa non si può avere una conoscenza salda, appropriante e appropriata. Il timore, come l'angoscia in *Essere e tempo*, è quindi il baricentro su cui deve costantemente poggiarsi il cuore del poeta, il quale deve sempre ricordare del darsi del fondamento, del suo ad-venire che mai può essere conosciuto e ap-preso. Infatti i poeti, coloro che sempre rammemorano l'origine in questo suo darsi salvifico, possono istituire ciò che resta, ciò che rimane nel fondo, ciò che, appunto, fonda, ciò su cui è possibile stabilire il proprio dimorare, cioè l'abitare mortale di tutti gli uomini.

---

<sup>191</sup> Ivi, p. 151.

<sup>192</sup> Ivi, p. 152.

Come abbiamo detto, la raccolta intitolata *La poesia di Hölderlin* comprende diversi saggi che, cronologicamente, si dispiegano lungo un arco temporale che va dal 1936 al 1968. I primi, da noi qui affrontati, rappresentano sentieri, vie fondamentali per il cammino di Heidegger, per comprendere quel periodo che abbiamo caratterizzato con il termine *Kehre* ma che, più che una netta svolta nel pensiero dell'autore, rappresenta un rivolgersi sempre più verso il fondamento. Gli ultimi saggi si situano dopo il 1959, dopo le riflessioni raccolte in *In cammino verso il linguaggio*; là troveranno risonanza, in concerto con le ultime opere di Heidegger.

### 3.3 Il tempo della povertà

Hölderlin rappresenta il poeta fondamentale con il quale Heidegger colloquia. Con la conferenza tenuta nel 1946 dal titolo *Perché i poeti?*<sup>193</sup> il dialogo dell'autore si allarga però a comprendere anche Rainer Maria Rilke. D'altra parte, Hölderlin rappresenta ancora una volta la chiave per capire la riflessione heideggeriana sulla poesia. Il titolo di questa conferenza, infatti, è un verso di *Brot und Wein*<sup>194</sup>, un'elegia di Hölderlin, che chiede: «... e perché i poeti nel tempo della povertà?»<sup>195</sup>. Nelle prime pagine di questo stesso saggio la riflessione si concentra ancora una volta su questo poeta, per ascoltarne la parola e per dispiegare quel tempo nel quale anche la poesia di Rilke può essere udita: il tempo della povertà. Abbiamo già accennato a quest'ultimo come tempo della tenebra, della notte sconosciuta, del duplice 'non': il 'non più' degli dèi fuggiti e il 'non ancora' di quelli che devono giungere. Questo tempo è sì segnato dall'assenza di dèi, ma la sua oscurità è resa ancora più buia dall'oblio di questa stessa mancanza, non percepita più come tale dagli uomini. Viene così meno non solo il fondamento, il Sacro, ma il bisogno stesso di tale fondamento; è il tempo dell'abisso, dell'*Abgrund*. La svolta verso una nuova epoca potrà avvenire non tanto cercando altri dèi o tentando di ritrovare quelli fuggiti, ma riconoscendo e accettando la mancanza del divino; è necessario vivere questo abisso, questo *Ab-grund* per riscoprirvi al fondo la possibilità stessa del *Grund*. Perché ciò possa accadere questo tempo deve realmente giungere al

---

<sup>193</sup> Martin Heidegger, *Perché i poeti?*, in id., *Sentieri interrotti*, presentazione e tr. it. di P. Chiodi, Firenze, La Nuova Italia 1968, 1984<sup>2</sup>, pp. 247-297.

<sup>194</sup> L'elegia possiamo ritrovarla in Friedrich Hölderlin, *Le liriche*, cit., pp. 518-529 (i versi in questione sono a pp. 524-524). Citato in Martin Heidegger, *Perché i poeti?*, cit., p. 247 e ss.

<sup>195</sup> Ivi, p. 247.

completo dispiegamento, al suo compimento; gli uomini stessi devono giungere fino al punto più oscuro di questo stesso tempo, nella dimenticanza della miseria, della povertà. I poeti sono quei mortali che, viandanti più coraggiosi degli altri, intraprendono il cammino fino all'oscurità più tenebrosa di quest'epoca e vi riscoprono le tracce lasciate dagli dèi fuggiti; solo in questo modo possono preparare, come sacerdoti, i templi per quelli che devono ancora giungere. Essi, nel loro pensiero poetante che non tenta alcuna definizione appropriante e appropriata, rammemorano, custodiscono il ricordo del Sacro. Rilke rappresenta il poeta del tempo della povertà al suo vertice, al suo apice di miseria, ma soprattutto di dimenticanza. Soltanto il canto, in questo deserto desolato, può ancora conservare traccia del Sacro, che il poeta ne sia cosciente o meno.

Heidegger si concentra principalmente sui versi di una poesia di Rilke lasciata senza titolo, composta nel 1924 ma pubblicata postuma<sup>196</sup>. L'*Erläuterung* heideggeriana prende le mosse dalle prime parole della poesia, nelle quali si definisce l'essere dell'uomo rispetto all'essere di piante e animali. Ogni confronto di questo tipo, però, può essere compiuto soltanto in base a un terreno comune, a uno sfondo che includa ogni ente: ciascuno di essi si rapporta alla natura, intesa leibnizianamente come la «*vis primitiva activa*»<sup>197</sup>, il potere, la forza, che origina e raccoglie in sé ogni cosa. Essa è l'essere dell'ente, è 'volontà' come «autoraccoglimento di ogni ente in se stesso»<sup>198</sup>. Quest'ultimo non è semplicemente voluto, ma, essendo, è in se stesso, nella propria essenza, 'volenteroso', vuole se stesso. La natura come volontà è l'essere stesso anche di quell'ente che noi stessi siamo. Si delinea evidentemente l'ambito metafisico nel quale si orienta la poesia di Rilke e la riflessione di quei filosofi, quali Schopenhauer e Nietzsche, che Heidegger ha ascoltato profondamente ritrovandovi nuovamente al fondo la grammatica metafisica. Siamo appunto agli estremi dell'oblio dell'essere, identificato ora con la volontà stessa dell'esserci. Dunque l'intera natura, che tutto accomuna, si rapporta ad ogni sua creatura nello stesso modo: essa, essendo volontà, arrischia ogni ente, lo abbandona al rischio di non-essere. Heidegger infatti scrive:

Nella misura in cui assume la natura come rischio, Rilke la indente metafisicamente a partire dall'essenza della volontà. Questa essenza si nasconde così nella volontà di

---

<sup>196</sup> Come indica lo stesso Heidegger, questa poesia possiamo ritrovarla nella raccolta di Rainer Maria Rilke intitolata *Gesammelte Gedichte* a p. 118, e a p. 90 della raccolta *Späte Gedichte*.

<sup>197</sup> Martin Heidegger, *Perché i poeti?*, cit., p. 256.

<sup>198</sup> Ibid.

potenza come nella volontà come rischio. La volontà è [*west*] come volontà della volontà.<sup>199</sup>

L'essere, nel momento in cui viene inteso come rischio, si identifica con la volontà di potenza, come volontà che vuole se stessa arrischiandosi sempre continuamente. La natura, l'essere, è volontà di volontà. Nel fondo della buia notte dell'oblio dell'essere si incontra il più puro soggettivismo. Rilke rappresenta quindi il poeta *del* tempo della povertà, figlio di questo stesso momento, ancora dominato dalle categorie e dal pensiero di quest'epoca. D'altra parte ciò non significa che quel che possiamo ricavare dall'ascolto della parola poetica di Rilke sia soltanto espressione degli esiti più infausti del pensiero metafisico. Come nelle delucidazioni delle poesie di Hölderlin, è necessario prestare attenzione per udire il non-detto della poesia, ciò che in essa viene serbato, la terra, l'origine da cui sorge anche l'errore, anche la mistificazione della metafisica.

Gli enti per essenza arrischiati e arrischianti, sono necessariamente in bilico, cioè non sono particolarmente protetti rispetto al pericolo di non-essere. Ciò non significa che essi siano trascurati dall'essere; se lo fossero, se la natura non si curasse di loro, sarebbero votati alla dissoluzione e non sarebbero più, nemmeno in bilico. Gli enti, invece, proprio perché *sono*, sono in pericolo [*Wage*], sono in movimento, sono in cammino [*Weg*]. Il loro essere, il loro fondamento, risiede su questo stesso pericolo. Gli enti sono salvi, trovano la loro stessa sicurezza, nella stabilità del rischio, nel rimanere stabilmente in bilico. In questo modo:

L'essere che tiene in bilico ogni ente attira costantemente ogni ente a sé e verso di sé, verso di sé come il Centro. L'essere, in quanto rischio, mantiene ogni ente, in quanto arrischiato, in questo rapporto. Ma questo Centro del rapporto attraente, nello stesso tempo si ritrae da ogni ente. In tal modo il Centro abbandona l'ente al rischio per cui esso è arrischiato.<sup>200</sup>

In questo attrarre e ritenere in sé ogni ente arrischiandolo, proprio dell'essere, risiede il 'rapporto' fondamentale che costituisce ogni ente: il puro *Bezug*. L'ente è, è in bilico,

---

<sup>199</sup> Ivi, p. 257.

<sup>200</sup> Ivi, p. 259.

in pericolo, soltanto in grazia dell'attrazione [*Zug*] del Centro. Come sottolinea Heidegger, tradurre il termine '*Bezug*' semplicemente come 'relazione' tralascia un'esperienza fondamentale: «La gravitazione delle forze pure, l'inaudito Centro, il puro *Bezug*, l'intero *Bezug*, l'intera Natura, la vita, il rischio»<sup>201</sup>. Questi nomi intendono riferirsi all'essenza dell'uomo, ma denotano l'ente nel suo insieme; tali termini sono tutti riuniti in ciò che la metafisica, in modo del tutto equivoco, chiama 'essere'. Rimaniamo dunque immersi nel totale oblio della differenza ontologica tra essere ed ente, ma possiamo ora intravedere la realtà originaria dell'«Aperto». Questo termine è sia una parola fondamentale della poesia rilkiana sia uno dei cardini della filosofia di Heidegger. Chiaramente però l'Aperto di Rilke è ancora immerso nella grammatica metafisica, infatti è definibile come «il grande insieme»<sup>202</sup> nel quale soggiornano gli enti. L'Aperto inteso in questo modo è tutt'altro rispetto all'apertura dell'ente che viene ad essere nel suo non-essere-nascosto, nel suo esser disvelato; l'Aperto come 'insieme' è necessariamente delimitato, chiuso in confini che raccolgono gli enti, chiuso in limiti che l'uomo può, grazie alla sua capacità rap-presentativa, de-finire. Gli enti infatti hanno nei confronti di questo grande insieme che li racchiude e connette rapporti differenti. Piante e animali sono semplicemente *nel* mondo, *nell'*Aperto e si lasciano totalmente dominare dalle forze tendenti-traenti del tutto, sottostanno alla 'sorda brama' della natura che vuole se stessa; l'uomo, invece, in grazia della sua particolarità, la coscienza che indaga il proprio fondamento, si pone *innanzi* alla natura che lo costituisce, all'Aperto che lo trattiene, per definirlo. Si stabilisce quindi, come abitare essenziale dell'uomo nel mondo, un rapporto prettamente metafisico di soggetto-oggetto. L'Aperto quale 'insieme' inglobante e ritenente ogni ente, può venire e viene effettivamente oggettivato dalla coscienza che lo racchiude in limiti concettuali dominabili dall'uomo stesso. L'Aperto è così l'oggetto della coscienza ma, innanzitutto in modo essenziale, del nostro volere. Per questo l'essere arrischiato dell'uomo è diverso da quello di piante e animali. Il mortale va *con* l'intera natura, con il puro *Bezug*, con il rischio poiché lo vuole, lo pone come oggetto della sua stessa volontà. L'essenza umana che Rilke riconosce all'esserci è essenzialmente figlia della tecnica; in questa dimensione l'uomo può imporre se stesso come «il produttore incontrollato che

---

<sup>201</sup> Ivi, p. 261.

<sup>202</sup> Ibid.

ha organizzato la propria rivolta a dominio universale»<sup>203</sup>. Viene alla luce in queste pagine ciò che Heidegger, anche in altre opere di questo stesso periodo, ha caratterizzato come il mondo del *Ge-stell*. In questa dimensione gli enti, non compresi nel loro fondamento incondizionato, perdono il loro valore essenziale per risolversi in un affare di calcolo all'interno di un commercio mondiale di tutti gli enti, compreso l'uomo stesso. Quest'ultimo, nell'oblio della differenza ontologica fondamentale, scade al mondo, scade al livello degli enti per venir compreso esattamente come un oggetto rappresentabile e dominabile. L'uomo corre così il rischio di mutarsi in una merce del mercato degli enti, in una funzione all'interno dell'organizzazione pianificante. Questa stessa minaccia, come abbiamo visto, è insita nel 'rapporto', in quel *Bezug* nel quale l'uomo già da sempre si trova. In questa condizione l'uomo ha bisogno di protezione, la quale potrebbe essere offerta soltanto dall'origine che fonda, dall'Aperto tutto ritenente, contro il quale, però, l'uomo si è imposto. Come abbiamo visto, nessun ente è particolarmente protetto ma, proprio in quanto sono raccolti in quell'Aperto tutto ritenente, sono in questo modo assicurati. L'uomo invece, in quanto ente autovolente, non solo non è particolarmente protetto, ma è addirittura senza protezione. Il pericolo originario, quindi, è il volere stesso che costituisce l'uomo nella forma dell'autoimposizione che nettamente si contrappone e si separa dall'Aperto. L'uomo, infatti, nell'illusione tecnica di una possibile pianificazione organizzata del mondo secondo la propria volontà, crede di essere al sicuro. Heidegger per questo scrive:

Ciò che minaccia l'uomo nella sua essenza è la convinzione che la produzione tecnica metterà in ordine il mondo; mentre, al contrario, questo genere di ordine livella ogni *ordo*, cioè ogni rango, nella uniformità della produzione, dissolvendo così, sin dall'inizio, la possibile provenienza di ogni rango e di ogni riconoscimento dal fondamento dell'essere.<sup>204</sup>

Non è quindi, in generale, il carattere totalitario del volere a rappresentare il pericolo originario, ma la volontà stessa nella forma dell'autoimposizione risolta in un mondo visto come essenzialmente volente. La tecnica, nella sua illusoria promessa di sicurezza, impedisce la comprensione della propria essenza. In questo modo è preclusa per l'uomo

---

<sup>203</sup> Ivi, p. 266.

<sup>204</sup> Ivi, p. 272.

ogni possibilità di salvezza [*Heile*]. In questo modo: «non solo resta nascosto il Sacro [*das Heilige*] come traccia della divinità, ma la stessa traccia del Sacro, la salvezza, sembra dissolta»<sup>205</sup> e non viene nemmeno cercata e percepita nella sua mancanza proprio in ragione dell'illusoria promessa della tecnica. È necessario che dei mortali riescano a vedere la minaccia della mancanza di salvezza proprio in se stessa, in quanto minaccia, senza cedere alla malia della tecnica. Per vedere tale pericolo e conoscerlo, questi mortali devono giungere prima di tutti gli uomini nell'abisso stesso di questo tempo di povertà. Solo così essi potranno riportare l'annuncio di quella coscienza ormai dimenticata di una minaccia che costituisce in modo essenziale l'uomo. Dunque soltanto al fondo stesso di questa dimensione oscura e pericolosa, soltanto nel tempo della povertà e della tecnica, riposa la possibilità della salvezza:

Dove ha luogo il pericolo, là sorge  
anche il salvatore.<sup>206</sup>

Ogni salvezza che non proviene dallo stesso luogo da cui è sorto il pericolo e che dunque non lo conosce profondamente, non è la vera salvezza ma semplice espediente, che può rivelarsi sventura. La salvezza deve sorgere dallo stesso luogo da cui principia il pericolo: la nostra stessa essenza. Quei mortali che si fanno carico di questo viaggio nell'abisso, sono i più 'mortali' di tutti, i più arrischiati fra gli uomini. Essi infatti sarebbero più arrischiati del figlio della tecnica, dell'uomo autoimponentesi, che è il più arrischiato fra gli enti. Come poeta Rilke, l'uomo è talvolta più arrischiato della vita stessa, dell'intera natura. L'uomo, quindi, talvolta è più arrischiato del rischio stesso, dell'essere, del fondamento in sé. Chi giunge al di là dello stesso fondamento, giunge nell'assenza di esso, nell'*Abgrund*. Coloro i quali sono i più arrischiati, sono anche, necessariamente, più volenti. Ma un accrescimento del volere rispetto alla volontà di volontà, all'autoimposizione del volere, è impossibile. I mortali che sono i più arrischiati di tutti, dunque i più volenti fra gli uomini, non possono che volere in un senso diverso. Essi infatti rinunciano alla lusinga della tecnica, rinunciano alla contrapposizione nei confronti dell'Aperto e, in questo modo, possono acquisire il loro

---

<sup>205</sup> Ibid.

<sup>206</sup> Il verso in questione è tratto dall'inno *Patmos*, reperibile in Friedrich Hölderlin, *Le liriche*, cit., pp. 666-681 (in particolare il verso qui citato si trova alle pp. 666-667). Citato da Martin Heidegger, *Perché i poeti?*, cit., p. 273.



esser-sicuri nel puro *Bezug*. Scrive Heidegger: «Sicuro, *securum*, *sine cura*, significa: senza cura»<sup>207</sup>. La ‘cura’ ha qui il senso della preoccupazione della tecnica la quale, di fronte al nostro essenziale esser-senza-protezione, erige false barriere, limiti, che possono sussistere solo nell’oggettivazione progettante. Siamo quindi sicuri soltanto quando accettiamo la nostra origine, il nostro fondamento: l’esser senza protezione. Il mortale più arrischiante, dunque, non appronta nulla, non pianifica né organizza alcunché, ma accoglie ciò che proviene dalla sua stessa essenza; solo in questo modo può davvero produrre nel senso di *pro-ducere*, cioè di portare a compimento ciò che è, si dà in se stesso. È necessario quindi rivolgersi nel e all’Aperto, rinunciando alle false promesse della tecnica che assicura la protezione soltanto nell’oggettivazione, nella contrap-posizione nei confronti del *Bezug*.

Come sottolinea De Alessi<sup>208</sup>, fino a questo punto, la distinzione fra lo Heidegger interprete di Rilke e lo Heidegger che ascolta il non-detto della poesia, rimane ambigua, non si è ancora esplicitata. Infatti, nella riflessione sulla tecnica presente nella poesia di Rilke, ritroviamo molte espressioni tipiche della stessa filosofia heideggeriana. D’altra parte, le considerazioni sull’Aperto anticipano gli esiti dell’*Erläuterung*, in cui Heidegger evidenzia più nettamente l’ambito metafisico da cui nasce la poesia di Rilke, che si rende manifesto non tanto nella valutazione del mondo della tecnica, che accomuna i due autori, quanto piuttosto nelle prospettive che il poeta indica per uscirne. In questo senso è decisivo il concetto di ‘ampio Cerchio’ all’interno del quale si rivolge l’esser-senza-protezione. Heidegger osserva come con l’‘ampio Cerchio’ si faccia sempre più evidente la valenza metafisica, proprio in questo particolare aspetto dell’Aperto di raggruppamento, di trattenimento, di accorpamento degli enti in un insieme, in un ‘cerchio’, appunto. Tutto ciò unifica ogni ente di modo che, in questo unire unente, esso sia l’essere degli enti. Ancora pensiero metafisico, ancora oblio della differenza ontologica. «Ma, in quanto pensanti, non possiamo dimenticare che fin dalle origini l’essere dell’ente fu pensato con riferimento all’accerchiamento»<sup>209</sup>. Se per Rilke questo ‘accerchiamento’ rappresenta ancora la totalità dell’ente, il suo essere, Heidegger riporta questa concezione ad una dimensione più originaria, fondante la stessa definizione metafisica dell’essere come essente-presente. L’essente semplicemente

---

<sup>207</sup> Ivi, p. 275.

<sup>208</sup> F. De Alessi, *Heidegger lettore dei poeti*, cit., p. 72.

<sup>209</sup> Martin Heidegger, *Perché i poeti?*, cit., p. 277.

presente dell'essere, infatti, può venire compreso soltanto come non-essente-nascosto, quindi soltanto grazie all'evento, all'apertura che lo svela, che lo illumina e lo dischiude. In questo modo Heidegger contrappone ad un esser-sferico tutto ritenente, pensato a partire dall'ente, la sfericità diffusa di «un Centro disvelante [*entbergenden*], che, illuminando, custodisce [*birgt*], l'essente-presente»<sup>210</sup>. Non si tratta quindi di un insieme che accerchia e ingloba, ma di un'illuminazione che progressivamente svela gli enti come tali. È sì un cerchio, ma che non trattiene accerchiando e delimitando, bensì che unisce, rinviando e rapportando; è un anello che congiunge e sposa gli enti, svelandoli nel loro reciproco rinviarsi.

Un processo interpretativo di questo tipo costituisce la conclusione stessa dell'*Erläuterung*. Secondo Rilke, il volgere l'esser-senza-protezione nell'Aperto significa 'dire di sì' alla propria essenza, al proprio essere arrischiato, in pericolo, senza particolare protezione. In questo modo l'uomo semplicemente accetta ciò che è già posto, in sé finito e concluso, il *positum*, il positivo. Tutto ciò che sta in questo ampio Cerchio è da assumersi positivamente, come già dato; la negazione, il vuoto, il nulla, la morte semplicemente *sono*, e devono quindi essere accettati come posti, positivi. Non solo, ma è la morte stessa, ciò che può scon-volgere e toccare la nostra essenza, il volere, a porla in movimento, a renderla volenterosa. Solo accettando la morte, grazie alla quale noi diveniamo un volere volenteroso, possiamo liberarci dalle false promesse della tecnica e accogliere pienamente la nostra essenza, il nostro essere arrischiati, il nostro essere senza protezione rispetto alla morte stessa, il nostro essere *mortali*. La centralità della morte, però, viene riconosciuta soltanto 'positivamente', cioè soltanto grazie ad uno svuotamento rispetto ai suoi aspetti più inquietanti, oscuri e debilitanti. La morte è, paradossalmente, ciò che rasserena perché ci pone nel sicuro insieme del puro *Bezung*, pensato ancora come l'essente-presente. Dunque rivoltarsi nell'Aperto significa rivolgersi ad esso e ritrovarvi la propria essenza arrischiante, la propria origine, il proprio fondamento sicuro e rassicurante, la propria mortalità. Resta da chiarire come sia davvero possibile questo rivolgimento. Esso, come abbiamo detto, ci volge al più ampio Cerchio, lasciandoci così entrare nella regione che ci origina, nella quale possiamo essere al sicuro. Questa regione deve prima di tutto esserci rivelata come il luogo del nostro possibile rivolgimento. Ciò che ci arreca la dimensione della sicurezza

---

<sup>210</sup> Ivi, p. 278.

è quel rischio talvolta più arrischiante della vita stessa, che fa accedere il nostro esser-senza-protezione alla regione che gli è propria. Questa regione è, chiaramente, ciò che è invisibile rispetto alla coscienza calcolante che cerca di oggettivare l'Aperto e di porre barriere sicure rispetto al nostro essere arrischiati; tale invisibile, però, è l'essenza stessa che costituisce l'uomo in sé, quale ente cosciente. Il rivolgimento, quindi, dovrà avvenire all'interno stesso della coscienza, verso quella dimensione invisibile da cui essa principia. Il rivolgimento per Rilke e, in generale, per il pensiero metafisico *non può non* attuarsi tramite il passaggio all'interno, all'intimo come emozionalità, come casualità degli stati d'animo e delle tonalità affettive. Da Cartesio, dunque, a Pascal. In questo modo: «La regione interiore del cuore significa quindi, anche per l'esserci universale, la "regione interiore mondiale"»<sup>211</sup>. Ancora una volta, ciò che salva avviene all'interno della più pura soggettività come sfera della presenza interiore e invisibile. Siamo dinanzi alle conseguenze più estreme della metafisica. Heidegger così scrive:

Il rivolgimento della coscienza è pertanto un'interiorizzazione rimemorativa [*Er-innerung*] dell'immanenza degli oggetti della rappresentazione nella presenza all'interno della regione del cuore.<sup>212</sup>

Questa intimizzazione rammemorante capovolge la nostra essenza di autovolenti nell'interno invisibile del cuore. Qui tutto è interiormente invertito: infatti non solo tutto è volto verso questo autentico 'dentro' della coscienza, ma all'interno di questo 'dentro' ogni cosa si rivolge intimamente all'altra. In questo modo l'interiorità dello spazio intimo dell'uomo spalanca l'Aperto stesso. In questa interiorità, quindi, noi siamo al sicuro, al di fuori di ogni protezione pianificata. Questa sicurezza ci è offerta, come dice Rilke, quando alcuni uomini sono più arrischiati per un soffio della vita stessa. Ma: «ci potrà mai essere quell'arrischiato che è più arrischiante della vita stessa, cioè del rischio stesso, cioè più arrischiante dell'essere dell'ente?»<sup>213</sup>. Heidegger sottolinea che quell'arrischiato dovrà arrischiare ogni ente in quanto ente; ma solo l'essere può essere di tal natura, perché non è una specie fra le tante, ma ciò che l'ente stesso è in quanto tale. Come può quindi essere oltrepassato l'essere? Soltanto in virtù

---

<sup>211</sup> Ivi, p. 283.

<sup>212</sup> Ivi, p. 284.

<sup>213</sup> Ivi, p. 286.

dell'essere stesso. L'essere sarà allora ciò che si oltrepassa continuamente, «il puro e semplice *transcendens*»<sup>214</sup>. Questo oltrepassare però non può essere un andare al di là, quanto piuttosto un andare dell'essere sempre più verso se stesso. Solo in questo modo si può concepire quel 'di più', cioè soltanto riferendolo all'essere stesso che, così, anche quando è concepito esso stesso come rischio, dà la possibilità di qualcosa di più arrischiante dell'essere stesso. «L'essere, in quanto è se stesso, misura la propria regione che è ritagliata (τέμνειν, *templus*) mediante il suo attuarsi [*wesen*] nella parola. Il linguaggio è il recinto (*templum*), cioè la casa dell'essere»<sup>215</sup>. L'essere non può darsi se non attraverso quell'ente che si preoccupa del proprio essere, che *chiede* del proprio essere, cercando sempre di scoprirlo, di svelarlo; l'essere non può attuarsi, quindi, se non *linguisticamente*. Qualunque ente, le rappresentazioni della coscienza e le cose del cuore, gli uomini della tecnica e i mortali ancora più arrischianti di quest'ultimi, tutti gli essenti, in quanto *sono*, sono nella casa, nella regione del linguaggio. Sarà dunque proprio il linguaggio ad essere messo in gioco dai più arrischianti, ma in modo diverso da come ritiene Rilke, in modo diverso dalla prospettiva metafisica. Per questo poeta, nel dire è presente l'intera sfera della *presenza*, quindi sì tutto l'essere, ma come essente-presente; questo stesso dire non può che essere metafisicamente considerato come un semplice possesso, come uno strumento nelle mani dell'uomo. Se l'essere è semplice-presenza, se è dunque possibile per l'uomo rap-presentarlo, de-finirlo, delimitarlo in confini logici precisi, allora la regione dell'essere, il linguaggio, non sarà altro che una proprietà di quella capacità rappresentativa propria dell'uomo. Ad assicurare l'uomo della possibilità del rivolgimento in questo ambito emerge qui, improvvisamente, una figura del tutto particolare, cara alla poesia rilkiana, quella dell'Angelo. Quest'ultimo è colui che, in virtù della sua essenza incorporea, è stato il primo a capovolgere il visibile, il sensibile, nella dimensione dell'interiorità e risiede dunque nella quiete soddisfatta dell'equilibrio dell'intero *Bezug*. Come osserva lo stesso Heidegger, questa figura, al di là del contenuto, può essere associata allo Zaratustra di Nietzsche, nella funzione che entrambi svolgono nella riflessione dei rispettivi creatori. De Alessi<sup>216</sup> sottolinea che Zaratustra annuncia la più alta realizzazione della volontà di potenza nell'apparente rinuncia ad essa. Il 'sì' che egli pronuncia a favore dello scorrere

<sup>214</sup> Ibid. Questa stessa espressione è però presente anche in Martin Heidegger, *Essere e tempo*, § 7c, p. 64.

<sup>215</sup> Martin Heidegger, *Perché i poeti?*, cit., p. 287.

<sup>216</sup> Cfr. F. De Alessi, *Heidegger lettore dei poeti*, cit., pp. 75-78.

del tempo, a favore del ritorno del passato, apparentemente libera dalla volontà di volere, dalla volontà che vuole stabilmente se stessa contro lo scorrere del tempo, a condizione però che il passare di quest'ultimo sia il permanere di un eterno ritorno di se stesso. In questo modo lo scorrere del divenire diviene, a sua volta, una costante stabile dell'eterno ritorno dell'uguale, nel quale la volontà di potenza vuole se stessa nell'inesauribile permanenza del divenire. Anche nel caso dell'Angelo di Rilke, il rivolgimento nell'Aperto per sottrarsi alle lusinghe della volontà autoimponentesi si rivela come l'estremo tentativo per conquistare l'essere dell'ente come presenza totale all'interno della stessa interiorità del soggetto. La morte stessa, come abbiamo visto, è spogliata di ogni carattere oscuro, inquietante, per essere forzatamente ricondotta al positivo, a ciò che non può essere posto se non dalla ragione stessa. Anche l'Angelo, come lo Zaratustra, è maestro di un grande mutamento che, lungi dal consentire un oltrepassamento della metafisica, ne costituisce, piuttosto, il vertice più alto, recuperando e accogliendo nella logica della volontà autovolente anche quegli elementi che, soli, pareva potessero opporsi ad essa e che, per questo, scatenavano la terrificante volontà di vendetta. Rilke, dunque, è il poeta del tempo della povertà perché porta alle conseguenze più infauste lo stesso pensiero metafisico, il pensiero della dimenticanza dell'essere. Eppure, ancora una volta, dalla poesia, che il poeta ne sia cosciente o meno, emerge una dimensione non-pensata, qualcosa che accenna a quel terreno fertile da cui origina anche un componimento di questo tipo, che può essere assunto come compimento della metafisica. Questo non-pensato e non pensabile, che rimane quindi necessariamente impenetrabile per il pensiero metafisico, è ciò che sta al di là, alle spalle di quest'ultimo, fondandolo.

Facendo noi stessi un passo indietro, ponendoci a confronto dei presupposti stessi della metafisica, potremo compiere lo stesso cammino di Heidegger a conclusione di tale *Erläuterung*. Se l'uomo, nel suo divenire sicuro, è chiamato in questione nella sua stessa essenza e quindi nel suo esser volente e, per questo, dicente, allora i più arrischiati dovranno arrischiare il dire stesso, che non può più essere considerato come semplice proprietà, ma che deve esser visto nella sua costituzione essenziale. Solo in questo modo il dire può sottrarsi ad ogni imposizione deliberata, ad ogni produzione concettualizzante. «Il dire più dicente, proprio dei più arrischiati, è il canto»<sup>217</sup>. Quel

---

<sup>217</sup> Martin Heidegger, *Perché i poeti?*, cit., p. 293.

dire che, appunto, non è il linguaggio concettualizzante della volontà organizzata e pianificata. Lo stesso Rilke riconosce l'importanza del canto ma per questo poeta esso semplicemente ci consente di rientrare nella regione dell'Aperto, nell'insieme dell'ente, fatto coincidere forzatamente con l'essere stesso. Per Heidegger, come abbiamo visto finora, il canto invece ci conduce nell'Aperto come originaria illuminazione dell'essere, svelandoci, nello stesso momento, l'abissalità inquietante ma, al contempo, quieta, dell'*Abgrund*, della vera assenza di ogni fondamento rassicurante.

Siamo comunque giunti ad un nuovo circolo, nel quale la conclusione riporta alla riflessione da cui Heidegger è partito: il poeta del tempo della povertà è quel mortale più mortale fra gli uomini che giunge nell'abisso e vi riconosce l'essere, la verità della non salvezza, dell'assenza di ogni origine acquietante. La non-salvezza, se dispiegata in se stessa, porta in sé come un tesoro la traccia perduta della salvezza; e questo a dispetto del poeta che, come in questo caso, non è cosciente di quanto custodisce il suo canto. La salvezza evoca il Sacro. Quest'ultimo congiunge l'uomo al divino, grazie al quale i mortali possono camminare verso il dio che sta giungendo. I più arrischiati sono coloro che, nella mancanza di salvezza, non allestiscono barriere ma, come abbiamo detto, producono, cioè conducono a compimento l'essenza umana, salvando il nostro esser-senza-protezione da ogni falsa promessa. I più arrischiati possono essere soltanto coloro che arrischiano quanto ci costituisce, il dire, dicendolo in modo diverso, cantandolo. La vera poesia è quella che parla di se stessa non-dicendo, dispiega se stessa, la propria essenza, che è l'essenza stessa dell'uomo, il dire, non concettualizzandolo, non definendolo.

### 3.4 Il pensiero come *Kehre*

Sembravamo giunti in una regione molto distante da quella nella quale volevamo restare e dalla quale era impossibile uscire: il luogo del Sacro, attraversato da vie poetiche delle quali Heidegger non aveva mai parlato. Si sarebbe davvero compiuta, dunque, la *Kehre* quale capovolgimento della prospettiva heideggeriana? È impossibile affermarlo dato che, come abbiamo appena visto, il cammino compiuto è sempre un ritorno alla propria patria, all'essere. Cerchiamo di ripercorrere i passi finora compiuti per capire se ci stiamo ingannando e se si sia verificato un reale abbandono dei presupposti dai quali era sorta *Essere e tempo*. In quest'opera è evidente un'intenzione di radicalità, caratteristica

essenziale di ogni pensiero che voglia dirsi rigoroso, per la quale è necessario indagare il *fondamento* stesso. Essa si riassume nel disegno di distruzione dell'intera metafisica. Disegno, questo, che non si è potuto compiere nell'ambito di quest'opera, interrottasi proprio laddove avrebbe dovuto affrontare tale distruzione positivamente, cioè attraverso un oltrepassamento della metafisica stessa, non abbandonandola ma comprendendola in un orizzonte ben più ampio, più originario. In effetti *Essere e tempo* si rivela incapace di dischiudere la strada del senso dell'essere perché, a quanto detto dallo stesso Heidegger, quest'opera si è spinta troppo in là troppo presto, senza indagare un elemento fondamentale: il linguaggio. Senza indagare, potremmo dire ora, il 'fondamento' stesso. D'altra parte, la ricerca del senso dell'essere nell'opera del 1927 non si esime, anzi si identifica con la ricerca del 'fondamento'. Cos'è questo fondamento? Una causa conoscibile, definibile dall'uomo, che possa rendere conto della catena di effetti che da essa si dispiega? Non possiamo di certo trarre una simile conclusione da quanto osservato in *Essere e tempo*. Anzi, in quest'opera abbiamo già il dispiegarsi di una verità che si dà ben al di là di ogni nostra rappresentazione. Il problema in quest'opera è il legame che questo dispiegarsi, che questo aprirsi della verità dell'essere, ancora ha con l'esserci stesso, con la sua comprensione. In questo modo, l'analitica esistenziale rischia di essere, suo malgrado, ontologia fondamentale, cioè fondante il senso stesso dell'essere. Il nulla, il 'non' che in ogni caso riluce al fondo di *Essere e tempo*, però, rappresenta l'ancoraggio rispetto a tale pericolo; l'ancora che salva al di là di ogni nostra possibile comprensione, il Sacro nel quale dobbiamo riporre la nostra fede. Il nulla, la morte, la possibilità estrema di non-esserci-più dell'esserci stesso è il primario ciò-in-vista-di-cui il *Dasein* si comprende e, quindi, la fonte originaria da cui può sgorgare ogni significazione, ogni articolazione linguistica. Questa esperienza del sottrarsi del fondamento stesso rispetto alla volontà di progettazione, di strumentalizzazione, di pianificazione, è quella di cui la poesia di Rilke rende testimonianza. Come abbiamo detto in queste ultime riflessioni, questo 'nulla', però, non è niente, non siamo dinanzi all'ammissione di nichilismo, il quale, identificando l'essere con il nulla non fa che, ancora una volta, definirlo e racchiuderlo in un concetto, per quanto tale concetto sia difficilmente rappresentabile per l'uomo. Questo 'nulla' non è niente di quanto noi conosciamo, definiamo, padroneggiamo, ma

ciò non significa che non sia, che sia niente. Infatti il nulla, il fondamento che troviamo al fondo della notte oscura, *non è*, ma *si dà*.

Il nostro cammino, quindi, è rimasto nella stessa regione nella quale eravamo giunti, la stessa contrada nella quale era iniziato il nostro viaggio. Solo abbandonando ogni tipo di volontà, solo lasciando che il nulla davvero sia e si dia, si dispieghi in se stesso, allora l'esserci *kehrt ein*, può compiere la svolta, il rivolgimento di cui parla la stessa poesia di Rilke; può uscire da sé, dalla concezione ontologica ancorata all'ente, e scoprirsi davvero, finalmente fondato sull'*Ab-grund*, sull'abisso, sul nulla di ogni fondamento. La *Kehre* avviene pertanto grazie ad una riflessione sul fondamento. Riflessione, questa, che non è altro se non il pensiero in sé: il viaggio che il *Dasein* compie verso ciò che, dandosi, lo origina, lo costituisce. Il pensiero è dunque, esso stesso, *Kehre*. Il pensiero è, in quanto è pensiero del fondamento. L'origine, la terra non può essere pacificamente conosciuta o dedotta dal conoscibile, ma dev'essere ogni volta raggiunta tramite uno sforzo per uscire da se stessi e dall'entificabile, grazie ad un *salto* verso il puro e semplice trascendentale. Con '*Kehre*', quindi, non può esprimersi una semplice fase del pensiero heideggeriano, una fase di messa in discussione dei suoi presupposti; essa non può nemmeno indicare la riflessione stessa heideggeriana. La *Kehre* è il pensiero.



## Parte 4. In cammino verso il silenzio

Con *Perché i poeti?* e la *Lettera sull'«umanismo»*, siamo giunti intorno al 1947, alle soglie quindi dei primi saggi che compongono la raccolta *In cammino verso il linguaggio*. Quest'ultima è costituita da testi che, nella loro stesura, comprendono tutti gli anni Cinquanta. A circa la metà di questo decennio si collocano altre due opere: *Identità e differenza*<sup>218</sup> e *Il principio di ragione*<sup>219</sup>. Tratteremo subito queste due per poter affrontare il cammino che compie Heidegger verso il linguaggio.

### 4.1 La differenza e il fondamento

Abbiamo potuto accertarci del fatto che la *Kehre* non possa essere considerata come una vera e propria 'svolta', cioè come una rinuncia critica dei presupposti e delle posizioni raggiunte in *Essere e tempo*; si tratta piuttosto di un approfondimento più *originario* di quelle conclusioni. L'impostazione della problematica rimane la medesima, la domanda *dell'essere*, ma il medesimo non è semplicemente l'identico; come nel caso del viaggio quale ritorno in patria, la vicinanza nella quale giungiamo di nuovo non è semplicemente la stessa dalla quale siamo partiti, come se il viaggio compiuto fosse stato fine a se stesso, come se non avesse portato a casa il tesoro dell'estraneo, del diverso, del mistero. La ripetizione pensante implica sempre un lieve spostamento, una *divergenza*, una *differenza*. La regione essenziale di questo viaggio, lo spazio per questo spostamento è il linguaggio. Per questo motivo fu esattamente quest'ultimo a impedire il compimento di *Essere e tempo*: in quest'opera il linguaggio non era ancora pensato in maniera del tutto essenziale, quindi non avrebbe potuto compiere ciò che era fondamentale, cioè il superamento della metafisica. Ora, finalmente dispiegato nella sua forza originaria, può darsi, autosuperarsi. Al linguaggio, che è ancora linguaggio della metafisica, viene quindi restituito il suo divenire storico, la possibilità di andare oltre se stesso, quale luogo di disvelamento della differenza. È questo il senso, come abbiamo già detto, dei giochi etimologici heideggeriani: riportare una parola, ancora parola della metafisica, alla sua origine, significa restituirgli l'essenziale differenza che la

---

<sup>218</sup> Martin Heidegger, *Identità e differenza*, a cura di G. Gurisatti, Milano, Adelphi 2009, 2013<sup>2</sup>.

<sup>219</sup> Martin Heidegger, *Il principio di ragione*, a cura di F. Volpi, tr. it. di G. Gurisatti e F. Volpi, Milano, Adelphi, 1991.

costituisce, la sua capacità di significazione che sempre eccede rispetto all'enunciato, alla definizione, al concetto statico e astratto, tipico del pensiero della metafisica al suo apice, della tecnica calcolatoria. Autosuperamento della metafisica, movimento di ripetizione del medesimo che non è mai l'identico, viaggio dell'umanità, non sono immagini arbitrarie, semplici metafore, del pensiero di Heidegger. Siamo piuttosto dinanzi al movimento stesso della storia della metafisica quale epoca della storia dell'essere, il modo stesso di darsi, di accadere storicamente della sua verità.

Come sottolinea De Carolis<sup>220</sup>, l'atteggiamento di Heidegger nei confronti dell'epoca della tecnica, in cui la metafisica giunge all'apice quale pensiero dimentico dell'essere, non può definirsi in termini di rifiuto. Le riflessioni di Heidegger riguardo a questo momento storico vengono spesso comprese da un punto di vista tutto interno alla metafisica stessa, cioè da un'impostazione di tipo morale, di condanna di quest'epoca storica cui apparteniamo. Ogni negazione, così come ogni affermazione, però, non fa che ri-pro-porre quanto negato, non fa che rap-presentare ancora una volta ciò che vuole biasimare; in questo modo si rimane all'interno del pensiero metafisico. L'atteggiamento di Heidegger nei confronti dell'epoca della tecnica, invece, è ben diverso, è al di là della morale perché si colloca su un piano ben più originario rispetto alla distinzione fra bene e male: egli non giudica in senso etico questo momento, ma cerca di dispiegarlo in quanto momento *storico*, cioè tenta di comprendere il rapporto che esso intrattiene con tutta la storia dell'essere e con, in particolare, la storia della metafisica occidentale, che solo in quest'epoca raggiunge il proprio apice. D'altra parte, ogni impostazione etico-morale è scartata dal nichilismo, cioè, in ultima analisi, dalla metafisica stessa. Heidegger può quindi scrivere:

È vero che non possiamo rigettare il mondo tecnico attuale come opera del demonio e che non ci è lecito distruggerlo, ammesso che non lo faccia da sé.

Ancor meno, però, dobbiamo abbandonarci all'opinione che il mondo tecnico sia tale da impedire in assoluto un saltare via da esso. Questa opinione considera l'attualità, da cui è ossessionata, anche come l'unica realtà.<sup>221</sup>

---

<sup>220</sup> Cfr. per tutta questa parte su *Identità e differenza*: M. P. De Carolis, *Il «linguaggio originario» in Heidegger*, Torino, Filosofia, 1977, pp. 37-50.

<sup>221</sup> Martin Heidegger, *Identità e differenza*, cit., p. 50.

La prospettiva heideggeriana riguardo alla tecnica si può comprendere solo spiegando e dispiegando la concezione della storia che egli propone. Bisogna innanzitutto considerare la relazione essenziale tra il pensiero di Heidegger e questa stessa epoca di povertà, in quanto quel che egli può affermare è vero solo a partire dal nichilismo, è vero solo penetrando l'oscurità della metafisica fino al fondo da cui scaturisce, che si scopre come assenza di ogni fondamento: nichilismo. D'altra parte la riflessione di Heidegger oltrepassa questa stessa considerazione e coglie nell'assenza di fondamento la possibilità stessa di una fondazione davvero originante e principiante. Solo in questo modo il rapporto tra l'uomo e l'essere giunge finalmente al pensiero come differenza ontologica: l'essere è appunto il nulla di ogni conoscenza, di ogni definizione, di ogni processo di entificazione, ma, nonostante tutto, comunque è, in modo differente, si dà. È sempre più chiaro che questa possibilità di comprensione della differenza da parte del pensiero non è semplicemente qualcosa che l'uomo possa scegliere o meno; essa infatti si compie al di là del suo pianificare. Allo stesso modo, la rappresentazione dell'essere, tipica del pensiero metafisico, non è dunque soltanto errore dei vari pensatori, che debba essere indicato e a cui si debba trovare una soluzione, un rimedio; la volontà di entificazione dipende, come abbiamo più volte sottolineato, dal modo di configurarsi del *Bezug*, da quel 'rapporto' che fonda, che costituisce l'uomo stesso. L'essere infatti non è, ma si dà a e in quell'ente del tutto particolare che è l'uomo; ente che, nella sua stessa essenza, pensa all'essere, cerca di comprenderlo, ma soprattutto, in prima istanza e per lo più, di conoscerlo e di definirlo, racchiudendolo in confini solidi e rassicuranti. L'epoca della tecnica, inoltre, non è semplicemente una fase, tra le tante, della storia di queste rappresentazioni, quanto piuttosto il momento nel quale questa storia raggiunge il suo apice, nonché il suo limite, e dispiega se stessa fino in fondo. Ciò significa che in questo momento il rapporto tra uomo ed essere è tale da portare alla luce, da disvelare l'essenza stessa della metafisica, la sua volontà di potenza e di rappresentazione, che nelle sue epoche precedenti restava almeno in parte nascosta. Ne risulta un rapporto, tra quest'epoca tecnica del nichilismo e le epoche passate da cui quella presente proviene, del tutto particolare: nel momento stesso in cui essa si presenta come compimento del *passato*, l'epoca tecnica lo rende autenticamente presente, non come il passato, finito, concluso, ma come ciò che *essendo* stato, si dà e si dispiega, si compie. Per questo motivo il dialogo che Heidegger intrattiene con poeti e pensatori di epoche passate non

può mai assumere un carattere semplicemente storiografico; questo dialogo non è un rivolgersi al passato, ma un comprendere il presente in ciò che è, nel suo essere, cioè come ciò che si dà. Infatti Heidegger scrive:

Qualunque cosa tentiamo di pensare, e comunque la pensiamo, noi pensiamo nell'alveo della tradizione. È essa che domina quando, nel meditare, ci libera in quel memorare che non è più un pianificare.

Soltanto quando, pensando, ci rivolgiamo al già pensato siamo impegnati per ciò che è ancora da pensare.<sup>222</sup>

Allo stesso modo l'epoca della tecnica richiama, con-chiama nella sua essenza anche il proprio futuro. Nel pensiero metafisico il 'futuro' assume il significato di 'senso' e di 'fine' del presente, secondo la progettazione, la pianificazione tipiche della metafisica stessa. Ma, con Nietzsche, *questo* futuro non può più essere, perché nell'eterno ritorno dell'uguale, nulla può andare al di là della sola volontà che vuole continuamente se stessa. Il tempo della povertà, quindi, non ha dèi, non ha speranza, non ha futuro. Ma il nulla di fondamento sul quale questo tempo si pone, quel nulla che esprime la differenza stessa di ciò che origina da quanto è originato, questo stesso fondamento custodisce in sé, salvandolo, un 'oltre' autenticamente storico, diveniente. Questo 'oltre', però, non sta in nessun'altra dimensione rispetto a quella presente, ma è esso stesso autenticamente presente, ora, quale *compimento*. Comprendere l'essenza della tecnica significa *Andenken*, ripensare, rammemorare la differenza nel suo accadere, nel suo eventualizzarsi, nel suo darsi storicamente. Il nascondimento di tale differenza, il suo oblio, era, d'altra parte, l'essenza stessa della metafisica; una riproposizione di tale problema, un rammemorare la differenza, è già quindi essenzialmente un essere oltre la metafisica.

L'essenza della tecnica, quale compimento della metafisica, ha quindi in sé la possibilità di accennare alla differenza ontologica, alla differenza tra essere ed ente. Insomma l'essenza di quest'epoca, in questa possibilità, è tale da richiamare scambievolmente l'essere e quell'ente del tutto particolare che è l'uomo, è tale da

---

<sup>222</sup> Ivi, p. 51.

mostrarsi come il luogo della loro *coappartenenza*<sup>223</sup> storica. Nella progettazione tecnica, l'essere è sempre l'essere *dell'ente*, è assunto quale causa prima dell'ente oggettivabile, rappresentabile, pianificabile; allo stesso modo, anche l'uomo è chiamato in causa affinché l'ente, di cui egli ormai non può fare a meno, venga assicurato come suo materiale di calcolo. In questo modo la tecnica si presenta non come prodotto del progettare umano, bensì come orizzonte storico nel quale l'uomo si trova e in cui viene a contatto col mondo. Seppur come costrizione, la tecnica si presenta all'esserci come uno spazio storicamente più originario rispetto ad ogni suo porre e rappresentare. Il nome per questo chiamare in causa simultaneo, che riunisce uomo ed essere in modo tale che, per essere, entrambi debbano richiamarsi reciprocamente, è '*Ge-stell*', 'impianto', 'im-posizione'. Questa parola quindi indica il necessario *coappartenersi* di esserci ed essere nel loro scambievolmente chiamarsi in causa, per cui *Ge-stell* indica l'essenza stessa dell'epoca della tecnica. Questo rapporto non può più essere compreso al modo della semplice-presenza, come qualcosa di semplicemente rappresentabile, definibile, e quindi dominabile dall'uomo; egli, infatti, lo subisce come im-posizione. D'altra parte, finalmente, il rapporto, il *Bezug*, tra uomo ed essere, che l'epoca della tecnica quale compimento della metafisica porta alla luce, viene dispiegato quale originaria ed essenziale *coappartenenza* dei due termini: dell'essere che si 'appropria' dell'uomo ma che, allo stesso tempo, si consegna a quest'ultimo, e quindi è 'appropriato' all'esserci, in quanto non è nulla al di là o al di fuori di esso e può avvenire soltanto per suo tramite; e dell'uomo che deve, per essenza, e-sistere, 'traspropriarsi' nell'essere. Heidegger scrive: «Questo appropriare (*eignen*), in cui uomo ed essere sono appropriati (*ge-eignet*) l'uno all'altro, va esperito semplicemente, cioè raccolto in ciò che chiamiamo l'*evento* (*Ereignis*)»<sup>224</sup>. L'evento, dunque, è il rapporto, il *Bezug*, di uomo ed essere pensato nel suo accadere, pensato quindi a partire dalla sua storicità, intesa come *coappartenenza* delle tre dimensioni temporali. Questa storicità originaria, essenziale, illumina dunque il modo di essere storica della stessa epoca della tecnica, svelando così, finalmente, la sua possibilità essenziale di autosuperamento.

---

<sup>223</sup> Un' 'appartenenza' che non dipende dal 'co', dall'insieme; essa è un rapporto che si dà al di là di questo cerchio, di questo raggruppamento, di questo insieme, appunto, fondandolo.

<sup>224</sup> Ivi, p. 44.

Abbiamo già accennato, più volte, al concetto di evento che sta emergendo pian piano, che si sta svelando progressivamente, com'è necessario che sia; a tal proposito Heidegger scrive:

... la parola *Ereignis*, «evento», deve parlare come parola-guida al servizio del pensiero. In quanto parola-guida così pensata essa è intraducibile al pari della parola-guida greca *λόγος* e della parola cinese *tao*. La parola *Ereignis*, «evento», qui non intende più ciò che solitamente definiamo come un qualsiasi avvenimento, un fatto che accade. La parola è utilizzata ora come *singulare tantum*, nome invariabile. Ciò che essa nomina avviene soltanto al singolare (*in der Einzahl*), anzi, qui non si ha nemmeno più a che fare con un numero (*Zahl*), ma con qualcosa di unico.<sup>225</sup>

Ciò che il *Ge-stell* ci permette di scorgere riguardo al rapporto tra uomo ed essere nel tempo della povertà, nell'epoca della tecnica, è un «*preludio*»<sup>226</sup> di ciò che è l'evento. Quest'ultimo, tuttavia, non è semplicemente ciò che emerge da questo preludio, dopo quest'ultimo; nell'evento, piuttosto, risiede la possibilità essenziale al *Ge-stell* di volgere verso una più originaria appropriazione di essere ed esserci. Questa possibilità non è in mano all'uomo dell'epoca della tecnica, egli non la può semplicemente scegliere, ma, ancora una volta, essa lo sovrasta costituendolo. L'evento e, dunque, l'autosuperamento di quest'epoca si attuano sì grazie all'uomo e attraverso l'uomo, ma non per merito di quest'ultimo; l'evento accade in modo del tutto indisponibile rispetto al suo volere e al suo progettare<sup>227</sup>. D'altra parte, l'evento non può che attuarsi nell'uomo, nel suo pensiero; quest'ultimo, però, deve compiere un 'salto', in quanto esistere, deve andare al di là di se stesso, quale pensiero rappresentativo. Questo 'salto' è in sostanza un 'passo indietro', indietro verso il disvelamento di un rapporto tra uomo ed essere ben più originario di quello rappresentato metafisicamente. Questo 'salto', d'altra parte, non è un correre lontano del pensiero da se stesso, esso non diventa altro; allo stesso modo, non si tratta di un saltare fuori dal presente, in un futuro utopicamente privo di contraddizioni, di tensioni rispetto a questo tempo di povertà. Al contrario, questo salto conduce all'essenza stessa di quest'epoca, rendendo possibile per l'uomo

---

<sup>225</sup> Ivi, pp. 44-45.

<sup>226</sup> Ibid.

<sup>227</sup> Potremmo qui richiamare le parole di Hölderlin: «pieno di meriti, ma poeticamente abita l'uomo». Cfr. quanto già detto precedentemente in proposito.

un rapporto ben più autentico e originario con quest'ultima. Tale rapporto è quindi possibile soltanto comprendendo l'epoca presente, l'epoca della tecnica, come appartenente all'evento. Ciò significa che l'essere non può più essere pensato a partire dalla presenza, come sempre identico a se stesso, stabile e immutabile al di là delle epoche e delle determinazioni storiche del pensiero stesso; l'essere non è altro rispetto a quest'ultime. L'essere è l'evento stesso. Heidegger a tal proposito scrive: «C'è "essere" ogni volta soltanto in questa o in quella caratterizzazione destinale (*geschickliche Prägung*): Φύσις, Λόγος, Ἔν, Ἴδεα, Ἐνέργεια, sostanzialità, oggettività, soggettività, volontà, volontà di potenza, volontà di volontà»<sup>228</sup>. Il modo di pensare la storia tipico della metafisica non poteva che oscillare tra due possibilità: da una parte, un'idea di storia come sviluppo di un 'soggetto' che restasse identico a se stesso, al di là dei vari mutamenti accidentali; dall'altra, un'immagine della storia come relativismo assoluto, come successione di epoche non comunicanti tra loro, tra le quali, l'ultima, assume e sussume tutto il passato. In entrambi i casi il divenire storico è sempre pensato a partire dall'identità, come sostanzialità dell'inizio o come immutabilità della fine inoltrepasabile. Pensata, invece, a partire dalla differenza, la storia non può più essere considerata come semplice successione di epoche; il passato, il presente e il futuro sono originariamente uniti nell'evento in quanto corrispondono al movimento della differenza che pur restando se stessa, 'differenza' appunto, ha in sé la possibilità di essere 'differente'. L'epoca del compimento della metafisica porta alla luce attraverso se stessa, che ne sia cosciente o meno, questa storicità originaria del *Bezug*. Giunti quindi al culmine della metafisica non siamo dinanzi semplicemente alla sua 'fine', che rivela un'essenza ultima, ancora una volta eterna e immutabile; siamo dinanzi ad un compimento che cela in sé sempre la possibilità di andare 'oltre' se stesso. Possibilità, questa, essenziale, costitutiva, propria della storia della metafisica in quanto quest'ultima appartiene alla storia dell'essere, di quell'essere che non rimane immobile nella sua identità, ma che si dà in quanto 'differenza', si eventualizza. Siamo dinanzi quindi al compito ultimo, nonché originario, del pensiero: pensare il mistero dell'evento, le cui tracce non possono che essere ritrovate nell'evento stesso, nel suo darsi, nella parola dei pensatori essenziale e dei poeti.

---

<sup>228</sup> Ivi, p. 87.

Il nostro cammino si chiude di nuovo in un circolo, siamo arrivati nuovamente a quanto *Essere e tempo* aveva lasciato come grande eredità. La tematica dell'evento sembra creare più problemi, che offrire soluzioni. D'altra parte essa è quel problema 'vero' che, per essere tale, non può trovare risposta definitiva. L'evento, infatti, non è la parola risolutiva, ma il primo passo del pensiero che ha compiuto il salto da se stesso. Questa parola deve far vacillare ogni tipo di definizione, di rappresentazione rassicurante; ma, dato che ora ciò che dev'essere pensato è l'estraneo, il differente, deve crollare la volontà stessa di definire, di identificare, deve crollare il pensiero rappresentativo in quanto tale. Il passo che il pensiero deve compiere è dunque un passo indietro rispetto alla volontà, che è, essenzialmente, volontà di costruire barriere sicure per l'ente sempre arrischiato. Essa, come abbiamo visto, costruisce così limiti, confini definitivi per quell'essere che si dà al di là di ogni nostro dominio. Il passo indietro, dunque, deve portarci fuori dall'essere stesso. Se continuiamo a pensare in modo metafisico, questo salto via dall'essere, via dal fondamento, non può che proiettarci nell'abisso, nel baratro privo di ogni fondamento. Ma se finalmente ci liberiamo da tale pensiero, il passo indietro rispetto all'essere non potrà che portarci nell'essere, che non è, non è una sostanza stabile e immutabile dalla quale possiamo uscire con il salto o allontanarci con il passo indietro; l'essere infatti *si dà*, ad-viene, si apre a noi disvelando la regione nella quale stiamo camminando e nella quale possiamo compiere i nostri 'passi', senza il timore di precipitare nell'abisso senza fondo, nel niente.

Su quanto ci costituisce fondandoci, si occupa *Il principio di ragione*. Questa è l'opera di Heidegger in cui viene raccolto il contenuto dei cicli di lezioni tenuti dall'autore tra il 1955 e il 1957. Il testo riprende uno dei principi più famosi di Leibniz, nonché una delle tesi sulle quali si è sempre fondato il pensiero metafisico: la tesi del fondamento<sup>229</sup>. Siamo sempre nella regione del problema dell'essere, dell'origine, del fondamento; cerchiamo di comprendere come quest'ultimo sia stato sintetizzato in tale formula. Il nome di Leibniz è già stato pronunciato precedentemente, in relazione alla poesia di Rilke, ed è emerso proprio riguardo al 'fondamento' stesso dell'uomo, a quella *vis activa*, a quella forza che raccoglie in sé tutti gli enti nell'ampio Cerchio. La tesi del

---

<sup>229</sup> L'espressione 'tesi del fondamento' è traduzione di '*Satz vom Grund*', titolo dell'opera. Per la traduzione datane in italiano, 'il principio di ragione', si veda: F. Volpi, *Nota del Curatore*, in Martin Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., pp. 219-234. Inoltre si veda: F. Volpi, *Glossario*, in Martin Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., pp. 235-275.



fondamento, quindi, dovrebbe parlare esattamente di questa forza raccogliente, ma essa, a prima vista, non esprime quanto le parole di Rilke hanno poetato. La tesi del fondamento è il principio di ragione: *nihil est sine ratione*, niente è senza ragione, senza fondamento. Tutto quel che esiste, quindi, è accomunato dal possesso di una ragione, di una causa fondante. Quanto detto, considerato principio, cioè tesi fondamentale del nostro stesso pensare concettuale, non desta alcun dubbio, alcun sospetto riguardo alla sua verità, alla sua fondatezza. La frase, però, nasconde in sé una certa ambiguità cui solitamente non prestiamo attenzione; essa infatti può essere udita in due sensi: ogni ente ha una causa, un fondamento, una ragione; oppure, il niente, il soggetto della frase, è, esiste, ed è senza ragione. Tutto questo può sembrare un semplice gioco di parole. D'altra parte noi siamo molto seri nell'affrontare un principio del genere; sembrerebbero le parole stesse, a questo punto, a giocarci questo gioco. Tutto ciò potrebbe apparire come un'assurdità, ma le parole, effettivamente, se ascoltate, esprimono questa ambiguità, esprimono entrambe le possibilità. La tesi del fondamento, quindi, non è affatto ovvia quanto sembri ad un primo ascolto; anzi, accenna a un'esperienza così forte, così potente che addirittura contraddice, urta il nostro dire, il nostro pensare. Che il niente sia, e che sia, che possa esistere solo quando è senza ragione, è, per noi, un assurdo, *non può essere*. In effetti ciò che è senza ragione, senza causa, senza spiegazione, non solo è irrazionale, ma, per noi, proprio perché non ha una ragione che ne spieghi l'esistenza, *non è*; nonostante ciò, il niente comunque esiste, ciò che è *sine ratio*, comunque è. La tesi del fondamento, quindi, ci indica con un cenno molto lieve, che solitamente non viene colto, l'esperienza di una fondatezza, di un esistere dell'essere; esso non è l'esistere degli enti, che hanno sempre una ragione, una causa, un perché, come asserisce la tesi stessa. Stiamo parlando di una fondatezza autosufficiente, perché non ha bisogno di rimandare ad altro al di fuori di sé, ad una ragione che la fondi, e intransitiva, perché accade al di là di ogni nostro volere e perché, come abbiamo appena sperimentato, non si cura di avere destinatari umani che la comprendano immediatamente. Non stiamo parlando, come abbiamo detto, dell'esistere degli enti, ma, appunto, dell'esistere di ciò che non è ente, ma essere. Riuscire a pensare ad un modo dell'essere ricco, consistente, intenso, pur senza ragioni cui rimandare, è, come abbiamo sperimentato, molto difficile, soprattutto per quel pensiero logico che ha elaborato tale tesi senza riuscire ad ascoltare ciò che in essa, in modo del tutto

indisponibile rispetto alla volontà rappresentativa, risuona. Il pensiero concettualizzante, che ha coniato questo principio, non esaurisce quindi il pensiero stesso, che può udire questo lieve cenno. Da quanto sperimentato e da quanto detto possiamo affermare che: «il pensare non si esaurisce nel rappresentare»<sup>230</sup>. Le parole sembrano ‘giocarci’ questo scherzo, sembrano esprimere ciò che noi riteniamo del tutto ovvio e, allo stesso tempo, accennare a quanto consideriamo impossibile; tutto ciò a dispetto del volere di quanti hanno elaborato queste stesse parole. Emerge quindi un legame originario tra parole, essere ed esperienza parlante delle cose che precede ogni analisi linguistica che si soffermi su questa tesi, ma addirittura precede il dire stesso di un pensatore come Leibniz; siamo in presenza di un legame originario che si disvela, di nuovo, a dispetto di quanto noi intendiamo esprimere con quelle stesse parole. D’altra parte, la stessa tesi del fondamento, in quanto tesi fondamentale, racchiude in sé un mistero. Essa infatti non è semplicemente un’asserzione o una regola che ammetta eccezioni; proponendosi come tesi del fondamento, vorrebbe parlare di quel fondamento che costituisce e regola ogni ente e ogni asserire riguardo ad esso, in modo del tutto inevitabile. La tesi del fondamento è quindi il principio di ogni nostro dire, di ogni nostra definizione, di qualsiasi principio che sottenda il nostro stesso rappresentare. D’altra parte, se ogni ente, ogni cosa, ha un fondamento, qual è il fondamento di questo ‘qualcosa’ che è la tesi? Siamo dinanzi, ancora una volta, ad un’ambiguità: o la tesi del fondamento non ha fondamento, ma questo contraddirebbe la tesi stessa che, però, non è regola che ammetta eccezioni; o la tesi del fondamento rimanda necessariamente ad altro, a qualcosa che sarebbe il fondamento di tutti i fondamenti. Entrambi i casi ci conducono verso un precipizio, verso un abisso senza fondo: sia nel caso in cui la tesi del fondamento, che fonda il nostro stesso pensare, rimandi ad un nulla di fondamento; sia nel secondo caso, in cui essa sembra rinviare ad una successione infinita di rimandi. A questo punto non è quanto dice ad avvolgersi in una contraddizione, ma è il fatto stesso che questa tesi sia assunta a rango di ‘principio’, di inizio, di origine di ogni nostro rappresentare. Essa, in quanto appunto principio, non può rimandare ad altro al di fuori di se stessa; la tesi del fondamento, dunque, sembrerebbe essere senza fondamento. Ciò che è contraddittorio, come solitamente riteniamo, non è vero e, dunque, non può essere. D’altra parte, dopo Hegel non è immediatamente ovvio che quanto sia contraddittorio

---

<sup>230</sup> Martin Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., p. 41.

non sia reale. Possiamo quindi chiedere con Heidegger: «come dobbiamo rappresentarci allora questa fattispecie: la tesi del fondamento senza fondamento?»<sup>231</sup>. Se il rappresentare non è altro che il pensiero che necessariamente deve trovare la causa, la ragione di quanto presenta, di quanto pone, allora questa affermazione è per noi irrapresentabile, ma non per questo, come abbiamo già sottolineato, non può essere del tutto pensata. Ciò che, a prima vista, sembrava tanto ovvio, del tutto assodato, ci conduce ad abissi senza fondo, senza un fondo che noi possiamo de-finire, confinare in un concetto, rap-presentare. Quanto detto finora contraddice ciò su cui si fonda e si costituisce il nostro pensare, il nostro progettare, il nostro organizzare; siamo entrati nel vivo di quel pensiero pianificatorio tipico dell'epoca della tecnica che, arrivato al proprio apice, cioè al proprio limite, al proprio principio, vi scopre l'assenza di ogni fondamento e di ogni sicurezza. Heidegger ribadisce quanto abbiamo precedentemente osservato: «l'unico cammino realmente fecondo passa attraverso il pensiero assiomatico moderno e i suoi fondamenti nascosti»<sup>232</sup>. Per compiere questo cammino dobbiamo tornare alle parole stesse di Leibniz, secondo il quale i due principi supremi di tutti i procedimenti dimostrativi sono il principio di non contraddizione e il *principium reddendae rationis*<sup>233</sup>. Quest'ultimo rappresenta la versione filosofica del principio di ragione e dice: *quod omnis veritatis ratio potest*, di ogni verità, di ogni proposizione che si possa dire 'vera', può esser resa ragione, può esser fornito il fondamento, il perché. Le espressioni '*reddendae*', 'rendere', 'resa' accennano ad un 'dare indietro'; in effetti, il conoscere, come abbiamo sempre affermato, è un rap-presentare, una presentare, un porre dinanzi un oggetto. Il rappresentare, se vuole essere 'vera' conoscenza, deve fornire, deve rendere il fondamento di ciò che pone. Ma dinanzi a chi viene posto l'oggetto e a chi è necessario rendere il perché? A nient'altro se non al soggetto conoscente, rappresentante, il quale pretende che ogni verità sia spiegata, sia assicurata da un perché. La tesi del fondamento è quindi la tesi del fondamento che va fornito. La potenza del principio di ragione, per la quale egli può ergersi a principio di tutti i principi, consiste nel fatto che esso domina interamente, guida e sostiene ogni conoscere che si esprima in proposizioni. Leibniz infatti specifica, nella versione filosofica, 'ogni proposizione', cioè il principio del quale sta parlando fa riferimento all'asserzione,

---

<sup>231</sup> Ibid.

<sup>232</sup> Ivi, p. 44.

<sup>233</sup> Per tutta la parte riguardante Leibniz, cfr. ivi, pp. 44-51.

all'enunciato. Non si tratta affatto di una limitazione rispetto alla prima formulazione, che Leibniz considera 'comune', del principio di ragione. Infatti qualunque cosa può essere, ogni cosa è, e cioè, per il pensiero rappresentativo, si dimostra un ente da presentare, soltanto se viene enunciata in una proposizione che soddisfi questo stesso principio, cioè quella tesi del fondamento che viene intesa come principio di ogni possibile fondazione. Il principio di ragione è così potente, quindi, perché pretende di riferirsi a tutto ciò che è. D'altra parte, Leibniz specifica ulteriormente quanto detto finora, asserendo che: *nihil existere nisi cujus reddi potest ratio existentiae sufficiens*, niente esiste di cui non si possa fornire, di cui non si possa rendere, la ragione di esistenza *sufficiente*<sup>234</sup>. Il perché pretende non solo di essere fornito, ma di essere, oltretutto, sufficiente in quanto fondamento, cioè di bastare per assicurare l'oggetto nel suo essere, nel suo stare, assicurando all'uomo l'esistenza dell'ente da manipolare. Si intravede qui l'aspirazione di tale principio alla perfezione, all'esaustiva spiegazione di tutto quel che è. La tesi del fondamento sufficiente che va fornito, costituisce la possibilità stessa del pensiero tecnico, pianificatorio, dell'epoca moderna, proiettato verso il dominio mondiale.

La tesi del fondamento, così com'era stata enunciata inizialmente, ha subito un leggero slittamento, difficile da cogliere: se essa, in principio, diceva 'niente è senza fondamento', ora invece, nella dizione del *principium reddendae rationis sufficientes*, è divenuta 'niente è senza perché', niente è, niente può essere senza una spiegazione che renda conto della sua causa, della sua origine, che spieghi appunto 'perché' esiste. Non si coglie la distanza di queste due espressioni se non grazie ad un detto poetico, ad un dire, quindi, diverso dal rappresentare, ad un dire che non deve necessariamente sottostare al principio di ragione. I versi che Heidegger riprende sono di Angelus Silesius e recano il titolo *Ohne Warum, Senza perché*:

La rosa è senza perché (*warum*)

fiorisce perché (*weil*) fiorisce.

Non bada a se stessa,

---

<sup>234</sup> Cfr. Ivi, pp. 63-67.

non chiede se la si guarda.<sup>235</sup>

Questi versi sono tanto importanti per Heidegger perché rendono testimonianza di un'esperienza più originaria, più prossima a quanto si manifesta al di là di ogni nostro volere, un'esperienza, quindi, che prescinde da questa stessa volontà. Essi, infatti, accennano a quanto la tesi del fondamento stesso indica in modo del tutto indisponibile rispetto a quanto i pensatori volevano esprimere con questo principio: il niente è, esiste, senza perché. Silesius infatti poeta di un fiorire della rosa senza perché, senza spiegazione. Questo dischiudersi che non ha bisogno di causa è il darsi stesso dell'essere, autosufficiente ed intransitivo, irriducibile ad un perché che lo fondi o che lo spieghi e irrapresentabile come una semplice causa che renda conto della catena di effetti. Questi versi, inoltre, riescono a esprimere la soddisfazione, la compiutezza del senso di perfezione, in quanto alla rosa, nel suo fiorire, non manca nulla. Ed è proprio il fatto che essa fiorisca senza bisogno di alcun perché che riesce a donarle la consistenza piena ma allo stesso tempo delicata del darsi, dell'ad-venire dell'essere. D'altra parte, Silesius poeta di una rosa che non ha perché, non ha *warum*, ma che, non per questo, è senza perché, *weil*, non per questo è insignificante, senza senso. O, meglio, ai nostri occhi può sembrare senza significato, ma non per questo essa è contingente, accidentale, senza perché. Nel fiorire della rosa c'è comunque un *weil* che la fonda, che la origina e la colma di senso, ma che prescinde da ogni nostra spiegazione, da ogni nostro *warum*; d'altra parte, il fatto che non possiamo attribuirle alcuna causa per noi fondante, non significa che essa non abbia fondatezza, non abbia origine, non abbia principio. Dinanzi al fiorire proprio della rosa non siamo spinti verso un'abissalità priva di ogni *Grund*, povera, inconsistente, contingente; siamo di fronte ad un manifestarsi che è talmente potente da poter darsi senza una nostra spiegazione rassicurante. Infatti Silesius poeta che la rosa non si cura di se stessa, non si preoccupa di fondarsi su un'origine salvifica e acquietante e, neppure, chiede di essere vista, ammirata, salvaguardata, protetta. La rosa non chiede riguardo al proprio fondamento, d'altra parte c'è un perché, un *weil*, che le si dà, che le si destina senza che essa lo richieda, lo pretenda; la rosa non risponde alla tesi del fondamento, non rende conto di ciò che la causa, né tantomeno chiede ciò che tale

---

<sup>235</sup> Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann*, Buch 1, 289. La traduzione della poesia è diversa rispetto a quella riportata in Martin Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., p. 69 e ss.; è stata lievemente semplificata.

tesi pretende, un perché, un *warum*, ma c'è un *Grund*, un fondamento, che ad-viene prima di ogni nostro possibile domandare. Heidegger, quindi, attraverso le parole di Silesius, dà voce ad un fondare, un originare che precede ogni nostro possibile rappresentare che chieda e voglia conferire qualsiasi 'perché' del quale l'uomo possa sempre assicurarsi e che possa controllare. La stessa parola '*Grund*', sulla quale Heidegger si sofferma lungamente<sup>236</sup>, ha un'etimologia molto varia e confusa: in essa è udibile quanto noi traduciamo con *causa*, *ratio*, ragione, fondamento, *ratio* come regolare, contare, *ratio* come *logos*; ma questa parola, originariamente, indica la profondità, il suolo stesso, l'humus terrestre, l'ambito che sta in profondità e che al tempo stesso fonda, costituisce, origina. Heidegger allora accenna a quanto si dà in modo del tutto indisponibile, al Sacro, all'essere, la cui potenza generativa e, insieme, distruttiva, ci precede e, proprio per questo, sostiene il nostro stare al mondo, prima di ogni nostra spiegazione.

La tesi del fondamento, dunque, parla dell'ente, che non può essere senza fondamento, ma in essa, come abbiamo visto, risuona un altro dire, che accenna all'essere stesso che, differente dall'ente, è, esiste, senza fondamento, e che, proprio per questo, può essere fondante. Ci stiamo muovendo nell'ambito della questione dell'essere, nella regione di tale problema, nella quale abbiamo compiuto finora il nostro cammino. Essere, dunque, non ha, ma è fondamento; Heidegger dispiega in due detti quanto scoperto: «essere e fondamento: lo Stesso. Essere: il fondo abissale»<sup>237</sup>. Questo dispiegamento del dire della tesi del fondamento in questa seconda sfumatura, che parla finalmente del fondamento stesso, non può essere dedotto da quanto di solito udiamo in questa tesi, e cioè 'ogni ente ha un fondamento'. Il passaggio da quanto la tesi esprime in modo del tutto esplicito, e che sempre noi ascoltiamo, a quel che essa sussurra e a cui accenna soltanto, non può avvenire ripercorrendo un catena di causa-effetto che dall'ente ci porti fino all'essere. Tra questi, infatti, c'è una *differenza* tanto originaria da impedire una semplice deduzione logica. Per poter ascoltare ciò cui la tesi soltanto accenna dobbiamo compiere un *salto* del pensiero. Con questo salto sembriamo precipitare, ancora una volta, in un abisso senza fondo, che ci lascia attoniti, sbigottiti. Noi infatti applichiamo la tesi del fondamento molto spesso, cioè ogniqualvolta troviamo qualcosa che è fondato e che, allo stesso tempo, fonda. Nel dire 'ogni ente ha

---

<sup>236</sup> Cfr. Martin Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., p. 163-193.

<sup>237</sup> Ivi, p. 95.

un fondamento' la tesi esprime la sua ovvietà. Quel che ci lascia attoniti è quel che questa stessa tesi dice quando la pensiamo in ciò che essa indica da lontano. La tesi infatti parla da un luogo che noi faticiamo a riconoscere. Il principio che noi tanto spesso usiamo ha sempre custodito in sé questo dire che lascia sbigottiti, ha sempre accennato a questo luogo colmo di mistero, ma l'uomo non l'ha mai riconosciuto. «Il cammino che deve condurre a questo luogo, e che deve innanzitutto esplorare il luogo stesso, lo chiamiamo la localizzazione (*Erörterung*) della tesi del fondamento»<sup>238</sup>. Tutto sta in questo cammino, il che può voler dire due cose. Innanzitutto ciò significa che è necessario trovare tale cammino e restare su di esso, cioè è necessario saper mantenersi 'in cammino'. Cammini come questo, che il pensiero deve compiere, hanno di caratteristico il fatto che, se restiamo in cammino, siamo più vicini al luogo cui vogliamo giungere di quando crediamo di esservi già arrivati. Questo luogo verso il quale ci incamminiamo, infatti, è diverso da un sito o da 'punto' preciso nella mappa; esso è più che altro una regione, una contrada che diffusamente accoglie in sé quanto vi soggiorna. Che tutto stia nel cammino significa poi che tutto quel che deve essere scorto, scoperto, disvelato, si mostra sempre e soltanto cammin facendo. Entro il campo visivo che il cammino apre si raccoglie ciò che del cammino è di volta in volta visibile. Eppure, per giungere in questo cammino, dobbiamo compiere un salto. Per non perdere però la strada che abbiamo percorso finora, prima di questo stesso salto, dobbiamo tener conto del fatto che quest'ultimo è un balzare via sempre 'da' qualcosa, che permette e sostiene il salto. Questo ambito da cui il pensiero balza non può essere tralasciato, ma, anzi, soltanto a partire dal salto, tale ambito risulta individuabile e pienamente conoscibile per quel che è, cioè appunto il luogo dal quale il salto deve essere compiuto. Heidegger infatti scrive:

Il salto del pensiero non lascia dietro di sé ciò da cui esso balza via, ma, anzi, se ne appropria in modo più originario. Da questo punto di vista, il pensiero, nel salto, diviene pensiero rammemorante (*Andenken*), non di qualcosa che è genericamente «passato» (*Vergangenes*), ma del «già stato» nel senso più proprio (*das Gewesen*).<sup>239</sup>

---

<sup>238</sup> Ivi, p. 107.

<sup>239</sup> Ivi, p. 108.

Ancora una volta sembriamo precipitare nel vortice, nel circolo. Ma non stiamo semplicemente ripetendo il ‘già detto’, in quanto è nostro compito nuovamente dire ciò che, per la nostra stessa essenza, *deve* essere detto, *deve* essere pensato: l’essere.

#### 4.2 In cammino verso il linguaggio: il dire originario

L’uomo, quindi, *deve* parlare dell’essere. D’altra parte, l’uomo *parla*, cioè, in qualche modo, l’uomo *deve* parlare in quanto il linguaggio gli è connaturato. Il parlare non è soltanto una capacità che inerisce all’uomo, per cui quest’ultimo non è semplicemente libero di decidere di usare o meno il linguaggio, a sua volontà e discrezione. Abbiamo già detto: ζῶον λόγον ἔχον. L’uomo è tale, è uomo, proprio in quanto parla.

Sono queste le riflessioni dalle quali inizia il primo saggio di *In cammino verso il linguaggio* dal titolo *Il linguaggio*<sup>240</sup>. Sono problemi sui quali abbiamo già meditato, ma che non hanno trovato soluzione, in quanto una soluzione che li risolva, che elimini tali questioni, non può essere conquistata. Come abbiamo visto, il linguaggio è qualcosa che l’uomo ritrova nella sua più immediata vicinanza ed è quindi naturale che egli si interroghi riguardo la sua essenza. Indagare ciò che, per qualcosa, vale sempre, in universale, la sua essenza appunto, rappresenterebbe il carattere stesso del pensiero. La conferenza di Heidegger sta assumendo questo stesso scopo, ma il titolo non fa affatto riferimento ad una ricerca sull’essenza. L’intenzione, infatti, non è quella di costringere il linguaggio nei confini, nei limiti di un concetto che soddisfi il pensiero rappresentativo. L’obiettivo di questa conferenza non può essere quello di formulare una definizione che racchiuda in una parola, qual è appunto la parola ‘essenza’, il linguaggio stesso, al fine di fornire un’idea di quest’ultimo utilizzabile all’occorrenza. *Erörtern*, discutere, il linguaggio non significa fare in modo che esso, attraverso una buona rappresentazione, si faccia più vicino a noi; piuttosto, significa riportare noi, uomini, al luogo, all’*Ort*, del suo essere, significa condurci sulla via del cammino. Solo in questo modo è possibile per l’uomo convenire nell’evento, nel darsi del linguaggio che non è nulla di identificabile con un semplice enunciato. Per poter comprendere il linguaggio dobbiamo riflettere sul linguaggio in quanto linguaggio, su di esso soltanto. Non stiamo correndo il rischio di perderci in una vuota tautologia in quanto ciò che il

---

<sup>240</sup> Martin Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., pp. 27-44.



linguaggio è, è un darsi, un avvenire. Il linguaggio, infatti, parla. Riflettere su di esso significa camminare seguendo il richiamo che il parlare in senso originario lascia all'uomo, a quell'ente che è tale in quanto parla. È necessario lasciare che il linguaggio si dia a noi, appunto in quanto linguaggio, parlando, e non parlare a nostra volta cercando di afferrarlo. Solo in questo modo noi possiamo avvicinarci al linguaggio e prendere dimora presso di esso, presso ciò che ci costituisce in quanto uomini. Possiamo cogliere il parlare stesso del linguaggio soltanto in una parola già detta. In quest'ultima infatti il parlare si è già dato, si è già realizzato. Ma dato che il linguaggio *essendo*, si dà, il suo realizzarsi non è mai un finire, un passare che resta passato, concluso, ma è, appunto, sempre un avvenire, un compiersi che non cade nella fissità dell'identico. Se dobbiamo cercare il parlare del linguaggio in una parola detta è necessario che quest'ultima non abbia il fine di racchiudersi in un concetto, in un enunciato risolutivo, tipico del pensiero metafisico; tale parola dovrà essere libera dalle maglie della definizione, pura rispetto agli obiettivi della rappresentazione. Solo la parola poetica può aspirare ad essere libera e pura rispetto a tutto questo. La poesia che può aiutarci in questo cammino verso il linguaggio, e che anzi costituisce questo stesso viaggio, deve essere scelta con attenzione, al riparo da ogni arbitrio, da ogni volontà e da ogni pretesa. La grandezza di questa poesia, infatti, sta nel suo poter prescindere da ogni scelta personale, da ogni volere umano, anche da quello del poeta stesso. Il fatto, quindi, che venga scelta una poesia di Georg Trakl è del tutto irrilevante. Dopotutto, come abbiamo detto, 'il linguaggio parla', e non l'uomo; dobbiamo quindi prestare attenzione al dire poetico e non al dire del poeta. La poesia in questione è *Una sera d'inverno*<sup>241</sup>. Le parole di quest'ultima nominano la neve, le campane, la casa, la tavola, la sera d'inverno. Questo nominare, però, non è semplicemente un distribuire nomi, un applicare parole che, come etichette, designano e qualificano la cosa cui sono affibbate. Il nominare: «chiama entro la parola»<sup>242</sup>. Questo nominare, quindi, 'chiama'. Il chiamare, come un saluto, stabilisce una vicinanza rispetto a ciò che, da lontano, viene chiamato. Questo chiamare è quindi un appello dalla lontananza che istituisce sì una

---

<sup>241</sup> Tra le edizioni delle opere di Georg Trakl in cui sono ritrovabili i componimenti che verranno citati, le più significative sono: *Gedichte*, Kurt Wolff, Lipsia, 1913; *Sebastian im Traum*, Kurt Wolff, Lipsia, 1915; *Die Dichtung*, Kurt Wolff, Lipsia, 1919. Per la traduzione di tutti i versi del Trakl ho fatto costante riferimento a quella che danno Alberto Caracciolo all'interno di *In cammino verso il linguaggio*, per mantenere l'aderenza al linguaggio di Heidegger.

<sup>242</sup> Martin Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 34.

vicinanza, nella quale però ciò che è chiamato rimane comunque come l'ancora assente, il lontano. Il luogo nel quale il nominare vorrebbe giungere è una presenza custodita intatta nella sua assenza. Il chiamare quindi è un invitare le cose a farsi presso l'uomo in questa vicinanza che è stata aperta dal nominare, affinché esse si mostrino veramente tali, in se stesse, come ciò che sono. Ogni cosa, avvicinandosi, si rapporta all'uomo. La caduta della neve porta quest'ultimo sotto il cielo che va oscurandosi, inoltrandosi nella notte. Il suono delle campane della sera porta l'uomo quale mortale di fronte al divino. La casa e la tavola preparata per la cena legano i mortali a ciò che li sostiene, alla patria, alla terra. In questo modo, le cose nominate, chiamate, invitate, si avvicinano all'uomo «adunando presso di sé cielo e terra, i mortali e i divini»<sup>243</sup>. Le cose, nel loro farsi presso l'uomo, dischiudono in direzione di quest'ultimo un intero mondo, un'unità originaria formata dai quattro, da questa quadratura, da ciò che Heidegger chiama 'Geviert'<sup>244</sup>. Le cose adempiono finalmente al loro essere, pro-ducono, dispiegano ciò che sono, la loro possibilità di disvelare il mondo, di aprirlo e di offrirlo all'uomo, come in *L'origine dell'opera d'arte* avevano cercato di fare.

Questa poesia parla nell'atto del chiamare le cose e invitarle a venire. Il suo chiamare si rivolge poi ad alcuni mortali, a quelli, in particolare, che vanno per sentieri oscuri. È proprio di costoro, infatti, «l'essere in grado di conoscere il morire come cammino verso la morte»<sup>245</sup>. Nella morte, in ciò che non è, si raccoglie il massimo occultamento dell'essere, di ciò che è. Coloro che sono in cammino devono raggiungere la casa, la patria, ciò che è proprio, l'essere, attraverso l'oscurità dei sentieri che percorrono; tutto ciò dev'essere compiuto non tanto per loro stessi, quanto piuttosto per i molti che non compiono il viaggio, per mostrare loro la via. La poesia a questo punto nomina l'albero delle grazie, il cui frutto giunge come il dono gratuito di quei mortali che compiono il viaggio per i molti. Il dire poetico sta accennando al Sacro, a quanto salva, a quanto è benigno per i mortali; in questo accenno egli nomina, chiama il mondo, ciò che è salvato nella creazione, ad aprirsi e a disvelarsi. Nel chiamare che nomina le cose e nel

---

<sup>243</sup> Ivi, p. 35.

<sup>244</sup> L'opera in cui Heidegger elabora in modo compiutamente il concetto di *Geviert* è il saggio *Das Ding*, ma tale concetto viene poi sviluppato in diversi scritti sul linguaggio. Questo termine deriva dal verbo *vieren* (quadrare) e viene solitamente tradotto con 'quadrato', rischiando così di perdere le valenze dinamiche, essenziali di questo stesso concetto. Con 'Geviert', infatti, Heidegger vuole indicare il darsi, il dislocarsi dell'essere nelle quattro direzioni (verso la terra e verso il cielo, verso i mortali e verso gli dèi) all'atto del suo accadere eventuale.

<sup>245</sup> Ibid.

dire che nomina il mondo è custodito l'invito a farsi vicino e, allo stesso tempo, a custodirsi nella lontananza. Il dire poetico può nominare il mondo, che concede alle cose la loro essenza, e può chiamare le cose, che costituiscono, che fanno essere il mondo. Questi versi della poesia, dunque, parlano nell'atto che nominano, cioè chiamano e invitano, sollecitano le cose a venire verso il mondo e il mondo verso di esse. Mondo e cose sono sì distinti ma non sono realtà separate, stanti l'uno di fronte all'altra; essi si compenetrano. Per tale rapporto, per tale unione, essi sono intimi. Heidegger definisce tale linea mediana *Das Zwischen*, il tra, il framezzo. L'intimità di mondo e cose può riposare, può essere ed è soltanto nello stacco (*Schied*) del framezzo, nella loro dif-ferenza (*Unter-Schied*)<sup>246</sup>; quest'ultima permette ad entrambi di realizzare la loro essenza, cioè di essere, di esistere l'uno per l'altro. Quindi nel nominare che chiama le cose e il mondo, quel che propriamente viene nominato, anche se soltanto di lontano, è il loro essere, la dif-ferenza. Nella terza strofa, l'invito viene rivolto in maniera più decisa proprio alla dif-ferenza stessa; la poesia, infatti, nomina il dolore, ciò che spezza. La cesura della dif-ferenza, in questo spezzare, risplende di pura luce. Infatti il dolore può congiungere illuminando le cose e il mondo soltanto nella de-cisione, appunto nella dif-ferenza. Quando quest'ultima aduna insieme i due nella semplice intimità del dolore, essa fa pervenire mondo e cose alla loro essenza. La dif-ferenza, allora, è in se stessa la chiamata, dalla quale soltanto ogni singolo chiamare proviene, alla quale quindi ogni possibile chiamare appartiene. La chiamata espropria, fa traspropriare il mondo nelle cose e le cose nel mondo, ma, in questo intimo dolore, entrambi si acquietano nel loro essere, in ciò che sono. Così la chiamata «è il suono della quiete»<sup>247</sup>.

Il linguaggio parla, nomina, chiama. Esso chiamando, invita le cose e il mondo a riposare nella quieta intimità del loro essere, della dif-ferenza. Così Heidegger scrive:

*Il linguaggio parla in quanto suono della quiete. La quiete acquieta, portando mondo e cose alla loro essenza. Il fondare e comporre mondo e cosa nel modo dell'acquietamento*

---

<sup>246</sup> È necessario scrivere 'dif-ferenza' per ricordare che Heidegger non usa qui la parola 'Differenz', come in *Identità e differenza*, ma appunto il termine 'Unter-Schied'.

<sup>247</sup> Martin Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 41.

è l'evento della dif-ferenza. Il linguaggio, il suono della quiete, è, in quanto la dif-ferenza è come farsi evento. L'essere del linguaggio è l'evenire della dif-ferenza.<sup>248</sup>

L'uomo è quell'ente del tutto particolare che, nella sua essenza, è parlante. Ciò significa che questo ente è, cioè *diviene* se stesso nel linguaggio, che parla. Grazie all'evenire del linguaggio, dunque, l'uomo, nell'atto stesso che è portato a se stesso, alla propria essenza, dal linguaggio, continua ad appartenere all'essenza di quest'ultimo, cioè al suono della quiete. Tale evento, a sua volta, può realizzarsi in quanto questa essenza del linguaggio si avvale del parlare stesso dei mortali, per essere percepito da costoro proprio in ciò che è, come suono della quiete. Solo perché gli uomini sono accolti nel dominio del suono della quiete, allora essi sono a loro volta capaci di un parlare che si attua attraverso il suono. Dunque il modo originario con cui i mortali possono parlare è il corrispondere. Il parlare mortale presuppone in se stesso l'ascolto di questo suono che chiama ad essere nella dif-ferenza. Gli uomini possono quindi parlare soltanto nell'attenzione al richiamo della quiete, anche quando essi non ne sono coscienti, anche quando questo richiamo non è ri-conosciuto. L'ascolto, che l'uomo ne sia consapevole o meno, prende dalla chiamata della dif-ferenza ciò che immette nella parola che può essere percepita. Quindi il parlare che è innanzitutto un ascoltare, è il cor-rispondere alla chiamata. Nell'atto stesso in cui parlano, prendendo quel che la chiamata dice, i mortali hanno già assentito, hanno già risposto a tale chiamata. Quindi gli uomini: «parlano in quanto cor-rispondono al linguaggio in duplice maniera: recependo e rispondendo»<sup>249</sup>. Ogni autentico ascoltare è un prestare attenzione, un restare in ascolto. Dato che l'ascoltare dell'uomo è il permanere nel dominio del suono della quiete, in quanto vi appartiene in modo essenziale, al dire umano deve stare a cuore di tenersi pronto, di mantenersi attento e vigile, in ascolto, per poter udire e cor-rispondere alla chiamata della dif-ferenza. Questo vigile prevenire restando in ascolto è l'atteggiamento essenziale, proprio del mortale. Possiamo allora riassumere, con Heidegger, dicendo che:

Il linguaggio parla.

---

<sup>248</sup> Ibid.

<sup>249</sup> Ivi, p. 43.

L'uomo parla in quanto corrisponde al linguaggio. Il corrispondere è ascoltare. L'ascoltare è possibile solo in quanto legato alla Chiamata della quiete da un vincolo di appartenenza.<sup>250</sup>

Per comprendere cosa sia il linguaggio, quindi, non serve proporre alcuna nuova concezione, non bisogna elaborare alcuna nuova definizione. Quel che è necessario, per l'uomo in quanto parlante, è il dimorare nel parlare stesso del linguaggio. Perché ciò sia possibile, l'uomo non deve fare altro che discendere sempre più in se stesso per vedere se è veramente in ascolto e, dunque, se può corrispondere autenticamente alla chiamata, prevenendola e permanendo così nel suo dominio.

In *Il linguaggio nella poesia, il luogo del poema di Georg Trakl*<sup>251</sup>, il secondo saggio della raccolta, Heidegger si concentra non tanto su una singola poesia, quanto piuttosto sull'intero poema di Trakl<sup>252</sup>. Siamo certo parlando del dire poetico proprio di questo poeta, ma ciò non apre la strada verso analisi biografiche, storiche, sociologiche o psicanalitiche. Heidegger infatti intende occuparsi di Trakl considerando il luogo della sua intera poesia, compiendo così una *Erörterung* dell'intero dire poetico di quest'ultimo. Siamo dinanzi a qualcosa di ben diverso rispetto all'*Erläuterung*, di cui abbiamo parlato in precedenza; è quindi necessario soffermarsi su tale differenza per comprendere il nuovo rapporto dialogico che Heidegger intende sottolineare tra pensare e poetare. *Erörterung* significa, come abbiamo accennato: indicare e osservare il luogo, l'*Ort*. Questi sono i passi preliminari, per cui l'*Erörterung* del poema di Trakl non può che portarci nel luogo del poema stesso, nel luogo che unifica il dire stesso del poeta. Il termine '*Ort*' significa infatti originariamente la punta della lancia, cioè il luogo in cui si convogliano, in cui convergono, a cui tendono tutte le parti della lancia e che dà, quindi, ad ognuna di esse, la possibilità di dispiegarsi nel suo vero essere. Così come la punta della lancia, è il poema stesso di un poeta, il suo intero dire: da esso, da questo luogo, muove ogni singolo componimento poetico che non passa, non si esaurisce, una volta detto, ma dispiega appunto se stesso, vivendo, come abbiamo visto in precedenza, una propria vita rispetto a quella del poeta. Né il fluire e il rifluire della singola onda poetica, né quello dell'insieme di tutti i singoli componimenti, possono causare

---

<sup>250</sup> Ibid.

<sup>251</sup> Ivi, pp. 45-81.

<sup>252</sup> Per quanto riguarda questo secondo saggio riprendo le riflessioni di F. De Alessi, *Heidegger lettore dei poeti*, cit., pp. 83-98.

l'abbandono dell'*Ort*, ma, piuttosto, fanno «rifluire ogni moto del Dire originario entro l'origine sempre più occulta»<sup>253</sup>. Il luogo del poema è dunque nello stesso dire originario, muovendosi così nella sfera di ciò che dandosi si occulta e occultandosi si manifesta. Solo i singoli componimenti poetici possono indicare da lontano questo luogo, ma per comprendere il loro dire, è necessario conoscere il luogo da cui provengono. Ci troviamo alla presenza di una chiara immagine del circolo ermeneutico, di un rimando indispensabile tra *Erläuterung* ed *Erörterung*. Se nel primo saggio era in atto più che altro la prima e Heidegger si concentrava in particolare sulla singola poesia, piuttosto che sulle considerazioni riguardo all'*Ort* del poema, anche se i due elementi sono inseparabile, in questo secondo saggio egli pone in atto un'inversione del circolo, dirigendosi nella direzione opposta, verso appunto il luogo da cui può scaturire ogni dire. L'*Erörterung* può essere però realizzata soltanto grazie alle molteplici *Erläuterung*, che coinvolgono buona parte della produzione poetica di Trakl. In questo modo le conclusioni teoriche del primo saggio possono confluire in quelle del secondo. Heidegger a tal proposito sottolinea:

La *Erörterung* del poema è un colloquio del pensiero con la poesia. Essa non prospetta la concezione del mondo di un poeta e nemmeno ne ispeziona l'officina. Una *Erörterung* del poema – soprattutto – non può sostituire l'ascolto dei componimenti poetici e neppure farvi da guida. La *Erörterung* che il pensiero viene compiendo può tutt'al più fare dell'ascolto un problema e renderlo, nel migliore dei casi, più pensoso.<sup>254</sup>

La dislocazione di una parola poetica soggetta a *Erläuterung* avviene quindi tramite *Erörterung*; la possibilità, per ogni parola, di dispiegare se stessa, di dispiegare il proprio essere, può infatti avvenire soltanto in virtù del luogo che la origina e in cui essa si radica. Non si tratta, come abbiamo sottolineato precedentemente, del contenuto, di ciò che il testo dice, quanto piuttosto del suo non-detto, di ciò che riluce rispetto al dire e che permea di sé quest'ultimo. L'*Erörterung* quindi è il riecheggiare del non-detto, ciò che ci permette di inoltrarci nella regione originaria, nella terra che si dà occultandosi, sul cui fondo oscuro possono emergere chiare le parole del dire poetico. Ritroviamo qui molte sfumature proprie dell'*Erläuterung*, ma questi tratti comuni si infondono ed

---

<sup>253</sup> Martin Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 45.

<sup>254</sup> Ivi, p. 46.

effondono nell'orizzonte più ampio e comune a tutti i singoli componimento poetici. L'*Erörterung*, questo dialogo del pensiero con la poesia, è un colloquio che presuppone le molteplici *Erläuterung* dei vari componimenti, i quali sono tali, a loro volta, solo in riferimento a quell'unico luogo che origina, informando di sé l'intera opera del poeta. Questo secondo saggio di Heidegger è stato quindi suddiviso in tre parti, secondo il progressivo avvicinarsi a questo luogo: l'indicazione, l'osservazione e la collocazione dell'*Ort* della poesia di Trakl. Ciò da cui prende inizio la riflessione heideggeriana non può che essere l'ascolto di un verso del poeta: «È l'anima straniera sulla terra»<sup>255</sup>. Cosa significa che l'anima è 'straniera', '*ein Fremdes*'? Nella poesia non si fa alcun riferimento ad un mondo ultraterreno, patria di un'anima quindi considerata sostanza eterna, immutabile. '*Fremd*' significa: «avanti, verso altro luogo, in cammino verso, incontro a ciò che ci è pre-riservato»<sup>256</sup>. Dunque: «Ciò che è straniero cammina avanzando verso... Ma non erra senza destinazione e come alla cieca. Ciò che è straniero va cercando il luogo dove potrà restare come viandante»<sup>257</sup>. Lo straniero cerca il luogo che gli è più proprio, quel luogo che può custodirlo in ciò che è, come 'straniero', come 'viandante'. L'anima quindi cerca la terra, nella quale è straniera, non la fugge dirigendosi verso un mondo altro, diverso, ultraterreno. Come sottolinea De Alessi<sup>258</sup>, l'anima che è 'terrestre' ha in sé il destino del divenire, che ne sia consapevole o meno. È proprio nell'essere in cammino che l'anima, la straniera, realizza la propria essenza: essa, infatti, rimanendo, custodendo questo cercare e ricercare la terra, per potervi poeticamente dimorare, salva la terra in quanto terra, la serba in ciò che è, come terra che origina e accoglie. Quest'ultima infatti è ciò che consente all'anima di abitarvi in modo poetico, cioè di porre cose e mondo nell'intimità di ciò che svela occultandosi, nell'intimità di quel che abbiamo definito differenza. L'anima pertanto dispiega quel che è, la sua stessa natura, rimanendo per via; ma dove è diretto il suo passo? Secondo un altro verso di Trakl, l'anima, quel che è straniero, è chiamata entro il tramonto. Con questo andare essa non viene condannata alla catastrofe o alla semplice consunzione disperante, in quanto ciò che tramonta, secondo il dire del

---

<sup>255</sup> Questo verso di Georg Trakl è tratto dalla lirica intitolata *Frühling der Seele*. Per quanto riguarda tutte le indicazioni bibliografiche riferite a tale poeta riprendo la nota 241. Questo verso è citato in Martin Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 47 e ss.

<sup>256</sup> Martin Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 48.

<sup>257</sup> Ibid.

<sup>258</sup> F. De Alessi, *Heidegger lettore dei poeti*, cit., pp. 89.

poeta, «Tramonta nella quiete e nel silenzio»<sup>259</sup>. Ciò che tramonta non è quindi semplicemente ciò che svanisce. C'è un crepuscolo, un *Dämmerung*, un imbrunire anche nel mattino, nel sorgere del sole, che può illuminare soltanto provenendo da ciò che oscura. Il fascio di azzurro che, imbrunendo, accoglie e raccoglie nel proprio fondo l'oscurità e la profondità, è il Sacro. Infatti quest'ultimo è appunto l'azzurro che riluce, ma che allo stesso tempo imbruna nell'oscurità che all'azzurro inerisce, che le permette di risplendere. Questo è ciò che abbiamo sempre definito l'originario permanere nell'atto che si sottrae. Il Sacro, in questo modo, dona il proprio avvento, mantenendosi in quel sottrarsi che è insieme un restare se stesso, il Sacro, ciò che salva. L'azzurro non è immagine di quest'ultimo ma è esso stesso il Sacro, il chiarore, la chiarezza (*Helle*) che si cela nell'oscurità. *Hell*, cioè *hallend*, il sonante, è il suono stesso di questa chiarezza, è la chiarezza che chiama dall'ombra sicura della quiete e che si fa chiarore, bagliore illuminante e disvelante. L'oscurità dell'azzurro, la quiete che lo costituisce, riluce nella chiarezza, nel suono che si diffonde. Il poeta di Trakl fa poi riferimento ad un'«azzurra fiera»<sup>260</sup>, la quale dovrebbe serbare memoria dei sentieri dello straniero. Questa è un animale la cui animalità non consiste nella bestialità, ma nel memorante guardare e riguardare, secondo l'esortazione del poeta, i passi del viandante. Questo animale che deve rammemorare guardando, che quindi può pensare, è l'*animal rationale*, l'uomo, che, essendo ancora 'fiera', non ha raggiunto la verità del proprio essere, non è «*fest gestellt*»<sup>261</sup>, consolidato. Su questo consolidare si affatica la metafisica occidentale, da Platone fino ad oggi, ma invano, in quanto l'anima è straniera e l'uomo, dunque, è colui che non può trovare consolidamento, radicamento; d'altra parte è proprio questo ciò che lo rende solido, sicuro: l'essere in cammino. Questo animale è dunque l'uomo contemporaneo. La fiera azzurra, nel dire poetico di Trakl, è quell'uomo che dovrebbe essere conscio della propria ferinità, animalità, del proprio essere-in-cammino verso la propria essenza umana; questa fiera dovrebbe accogliere l'unica possibilità datagli, ciò che lo costituisce: solo grazie alla memoria dei passi dello straniero, può avvicinare l'azzurro della notte, il Sacro, verso cui il viandante è già da sempre in cammino. Nel momento in cui la fiera raggiunge la sua vera essenza, non assume le vesti che

<sup>259</sup> Questo verso appartiene alla poesia di Georg Trakl intitolata *Verklärter Herbst*, citato in Martin Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 49.

<sup>260</sup> Queste parole appartengono ad una poesia di Georg Trakl intitolata *Sommerneige*, esse sono citate in Martin Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 49 e ss.

<sup>261</sup> Martin Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 51.



precedentemente indossava, la figura umana in cui compariva viene meno. Infatti fiere azzurre sono quei mortali che vorrebbero seguire lo straniero nel suo viaggio verso il tramonto. Il crepuscolo, la morte, è dunque quell'orizzonte ultimo entro cui viene chiamato lo straniero, il quale, proprio per questo, è chiamato «il morto»<sup>262</sup>. La morte del viandante non è la decomposizione, quanto piuttosto il suo liberarsi di quella figura dell'uomo della tecnica, ormai decomposta, ormai compiuta. Al viaggio dell'anima verso il tramonto è dedicata una poesia dello stesso Trakl, che appunto si intitola *Crepuscolo spirituale*<sup>263</sup>. Anche qui incontriamo la fiera, ora detta 'oscura'; questo aggettivo sottolinea la sua tendenza per la tenebra, per il disfacimento, che è, insieme, attrazione per la quiete dell'azzurro. Quando i mortali, quindi, seguono lo straniero essi stessi entrano in terra straniera, 'lunare', e diventano stranieri e solitari, a loro volta morti per quanti non hanno intrapreso il viaggio. L'uomo che raggiunge la propria essenza infatti muore o, meglio, tramonta. L'anima straniera, in cammino verso questo orizzonte azzurro che va oscurandosi, declina e si fa «anima autunnale»<sup>264</sup>, distante dalla figura umana in decomposizione e dalla stirpe dei mortali ancora legati a tale figura, quella stirpe che rifiuta di intraprendere il cammino. Nel crepuscolo ogni cosa muta d'aspetto, ogni colore assume nuove sfumature, infatti: «La sera opera un mutamento. La sera che inclina allo spirituale, offre altro da vedere, altro da meditare»<sup>265</sup>. È nella sera che il dire del poeta e del pensiero può trasformarsi e divenire colloquio con l'azzurro, con il Sacro. Lo straniero è dunque colui che è partito per seguire questo orizzonte, che se ne è andato per sentieri oscuri; egli è il dipartito, *der Abgeschiedene*<sup>266</sup>. Poiché le strofe e i versi di Trakl confluiscono in queste vie, la sua poesia trova la propria unità nel canto dello straniero, nel canto del dipartito che rischiara tale cammino; il luogo, l'*Ort* del poema di Trakl è quindi la dipartenza, *die Abgeschlossenheit*. In questo luogo il mortale può riconoscere se stesso, la propria essenza, la propria mortalità appunto, e può lasciare le spoglie della figura umana decomposta. Il tramontare è un indebolirsi, è un morire, è dunque esistere, quali mortali;

<sup>262</sup> Secondo un'espressione dello stesso Trakl, ripresa in Martin Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 52.

<sup>263</sup> Georg Trakl, *Geistliche Dämmerung*, i cui versi sono ripresi più volte in Martin Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 53 e ss.

<sup>264</sup> Questa espressione è la traduzione del titolo di una poesia di Trakl, *Herbseel*. Citato in Martin Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 54.

<sup>265</sup> Martin Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 56.

<sup>266</sup> È, questa, un'espressione dello stesso Trakl, citata in Martin Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 55 e ss.

d'altra parte non è un deperire, ma un farsi più lieve, un abbandonare il peso della figura del tecnico, che opprimeva l'uomo con le proprie de-finizioni, per camminare con passo più leggero verso il crepuscolo, il luogo della dipartenza.

Heidegger è giunto così ad indicare l'*Ort* del poema di Trakl, ma è ora necessario camminare in questa contrada attraverso l'ascolto della stessa parola poetica. Lo straniero chiamato nell'*Abgeschiedenheit*, il dipartito, è il morto, il folle e il non-nato. Coloro che hanno intrapreso il viaggio sono agli occhi della stirpe degradata, come abbiamo visto, coloro i quali sono partiti, i dipartiti, i morti. Ma costoro, sottolinea Heidegger, *vivono* nel luogo della dipartenza. Per la stirpe tutto ciò è contraddittorio, illogico, irrazionale, per cui il morto è il folle, *der Wahnsinnige*. Se 'follia', '*Wahnsinn*' è *Wahn*, assenza di logica, non per questo è mancanza di pensiero, di *Sinnt*; il folle infatti pensa, anzi, pensa come nessun'altro. A testimonianza di ciò Heidegger si riconduce al significato originario di *sinnen*: viaggiare, tendere a, prendere una direzione, in base alla radice *sent* e *set*, che significa 'via'. Dunque: «Il dipartito è il folle in quanto è in cammino per qualche altro luogo»<sup>267</sup>, egli infatti è il viandante, il dipartito. Inoltre, specifica Heidegger: «la sua follia può essere chiamata "mite"»<sup>268</sup>. Il dipartito sa che il suo destino è custodito nel tramonto, nel crepuscolo e per questo, libero dalla volontà di dominio, può frequentare un pensare e un dire più quieto. Agli occhi della metafisica tutto ciò non può che risultare debolezza intellettuale, follia appunto; il pensiero che pretende di costruire sicure barriere che proteggano l'uomo dal suo stesso destino mortale vede nel canto del folle un pensiero semplicemente contraddittorio. Lo straniero che intraprende il viaggio verso il tramonto, verso la morte, però, vive davvero la propria esistenza *mortale*. Egli riscopre nel dolore dello sradicamento, nella mortalità, una quiete vivificante, la quiete stessa dell'origine, che non può creare, che non può illuminare, se non custodendosi nella tenebra, nell'oscurità, nel nulla. Ecco ciò che rende il dipartito un non-nato: il suo stesso custodirsi nella mortalità. Heidegger, riprendendo l'antico termine alto-tedesco *giberan*, interpreta ciò che Trakl esprime con il 'non-nato', '*das Ungeborene*'<sup>269</sup>, come ciò che non è ancora giunto a gestazione. Il dipartito è il non-nato perché custodisce in sé la quiete della

---

<sup>267</sup> Ivi, p. 57.

<sup>268</sup> Ibid.

<sup>269</sup> Questa espressione possiamo ritrovarla in Georg Trakl, *Heiterer Frühling*, è citata in Martin Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 59 e ss.

fanciullezza per il futuro risveglio del genere umano. D'altra parte egli è il non-nato anche e soprattutto perché, nel cammino verso il crepuscolo, ha raggiunto e vive secondo l'essenza originaria, cioè ha colto l'estrema e silenziosa quiete dell'origine stessa. Questo fanciullo, che Trakl chiama Elis<sup>270</sup>, non è figura nella quale il poeta voglia rappresentare, voglia richiamare se stesso. Heidegger specifica che il fanciullo si distingue da Trakl stesso non meno radicalmente di quanto lo Zarathustra si distingua dallo stesso Nietzsche e di quanto, possiamo dire, l'Angelo si distingua dal poeta Rilke. La fine, quale disfacimento della figura dell'uomo tecnico, precede dunque l'inizio della stirpe non nata. Ma l'inizio è già oltre-passato, cioè è già oltre rispetto alla fine stessa che, secondo la sequenza temporale, dovrebbe precederlo. Il mattino della stirpe non-nata, infatti, custodisce l'originaria essenza del tempo che sempre si serba in se stessa e non diviene passato. Questa essenza continuerà a rimanere preclusa al pensiero della metafisica, a quel pensiero che ostinatamente considera il tempo come successione di 'ora', e non come l'avvento di ciò che è stato. Quest'ultimo non è semplicemente il passato, ma quel raccogliersi di ciò che sempre è, il quale precede ogni avvenire proprio in questo suo serbarsi, celando sempre in sé una perenne priorità. Dunque la dipartenza riunisce in sé la notte dell'umanità decomposta e il mattino della stirpe non-nata, raccoglie in sé queste realtà senza aggregarle in una mera successione di momenti, ma dispiegando tutto ciò che è nel suo originario avvenire. Heidegger può scrivere: «La dipartenza è "spirituale"»<sup>271</sup>. Non siamo dinanzi al *pneuma*, allo *spiritus* o addirittura ad un riferimento al religioso; lo spirito, nella poesia trakliana, è fiamma che divampa, che sgomenta, che sconvolge. Lo spirito inteso in questo modo, quindi, è nella duplice possibilità di acquietare e di distruggere; nel suo fiammeggiare apre la via, rischiarata, ma anche conduce al cammino, sconvolge e sprona all'errare. Dunque il dolore rimane sempre il termine corrispettivo al Sacro, a ciò che salva. La dipartenza in quanto spirito è la forza che aduna e accoglie, che riporta l'essere dei mortali alla quiete dell'origine, alla quiete della fanciullezza non-nata, che viene custodita quale impronta, non ancora giunta a gestazione, che segnerà la stirpe futura. In quanto è questo adunamento, la dipartenza è l'*Ort* tutto raccogliente che consente un altro inizio, il quieto silenzio che

---

<sup>270</sup> Alla figura del fanciullo morto sono dedicate moltissime poesie di Trakl, come *An einen Frühverstorbenen* e *Am Mönchsberg*, e molte altre; tra queste, una nel titolo indica proprio questo nome, *Elis*.

<sup>271</sup> Martin Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 61.

dà l'avvio alla parola e al canto. Questo può accadere perché l'*Abgeschiedenheit*, quale luogo in cui avviene il cammino dello straniero verso l'essenza crepuscolare, è, insieme, la quiete dell'originaria fanciullezza dell'essere, del principio, e la tomba del dipartito. In essa si danno, in un'intima vicinanza, mortalità e silenzio, che possono farsi visibili soltanto nel darsi, nell'esporsi allo scorrere indisponibile del tempo cui ogni parola è sottoposta. La dipartenza è il luogo del poema perché qui, nel silenzio, può risuonare l'eufonia dei passi dello straniero che illuminano l'oscuro peregrinare di quanti lo seguono. Il viaggio di quest'ultimi è oscuro perché è soltanto un seguire, ma esso, nell'ascolto del canto, ascolto che può farsi a sua volta lirica, porta la loro anima verso l'azzurro. Il canto di quanti rispondono all'appello dello straniero può farsi quindi parola solo dopo un lungo ascolto; infatti, Heidegger scrive:

Poetare significa: dire ascoltando, ridire cioè quell'eufonia dello spirito della dipartenza, che viene partecipata. Prima di farsi un dire – dire nel senso di esprimere – il poetare è, per la maggior parte del suo tempo, un ascoltare.<sup>272</sup>

È solo essendo prima di tutto ascolto che la parola potrà risuonare sullo sfondo silenzioso, e, in questo modo, cantare il tramonto, la mortalità, la mitezza, il silenzio stesso. In questo modo il ridire è più fedele, più pio, cioè più mite di fronte all'eufonia dei passi dello straniero che illuminano la strada verso la frescura azzurra del mattino della fanciullezza. Come il cammino verso il crepuscolo, verso la propria essenza mortale, non è notte della vita, decomposizione, ma piuttosto apertura verso l'estraneo, verso il diverso, verso l'essere, così il silenzio cui Heidegger può solo accennare non è negazione della parola, assenza di suono, ma piuttosto ciò in cui si raccoglie il richiamo della quiete, che sola può generare, può vivificare. Il richiamo non può che essere effetto del silenzio, non può che provenire e spegnersi in quel luogo dove il parlare dei mortali si sfuma per lasciar posto all'eco che rivela la profondità dell'abisso. Chi risponde all'appello silente dello straniero che lascia dietro di sé l'eco dei propri passi per richiamare i mortali, è l'amico, che celebra il viandante in cammino e che, nel canto, custodisce quanto deve essere celebrato nella sua sacralità; solo in questo modo, solo in questo serbare, l'amico può divenire egli stesso il dipartito e giungere nella vicinanza

---

<sup>272</sup> Ivi, p. 71.

del crepuscolo del mattino. Trakl è uno di questi amici; egli ridice, dice ascoltando. La natura della sua poesia, cioè l'essenza della parola di Trakl, l'*Ort* da cui il suo dire proviene è appunto la dipartenza, il suo linguaggio «“cor-risponde” a quell'essere in cammino in cui è e procede lo straniero»<sup>273</sup>. Poiché il linguaggio di questo poeta attinge la sua essenza dall'“essere in cammino” della dipartenza, la sua parola custodisce sempre insieme ciò che nel distacco si lascia e ciò cui il distacco conduce, destinando. Il linguaggio è quindi polisenso e, per comprenderlo, dobbiamo abbandonare l'idea che esso debba necessariamente avere un unico significato per essere significante, per avere senso. Questa pluralità di significati può sembrare, inizialmente, solo ambiguità; nel momento in cui, però, si abbia presente tale pluralità nella sua interezza, attraverso l'*Erörterung*, è possibile cogliere l'accento verso il luogo dal quale questa diversità vivificante proviene. Infatti:

La molteplicità di significati propria di questo dire poetico non è l'imprecisione di chi lascia correre, bensì il rigore di chi lascia essere, di chi si è impegnato nella disciplina del «retto contemplare», docilmente conformandosi alla sua legge.<sup>274</sup>

Resta l'ultimo passo da compiere; dopo l'indicazione e l'osservazione è necessario collocare il luogo dell'*Abgeschiedenheit*. La terra della dipartenza, verso la quale è in cammino lo straniero, nella quale scende il fanciullo non-nato, è la terra di quella sera che muta ogni senso, ogni significato, ogni immagine. Si tratta dell'*Abendland*, la terra della sera, l'occidente. Quest'ultimo è molto più originario di quello platonico-cristiano e di quello che si identifica con l'Europa, è la terra del tramonto quale «passaggio all'alba del mattino in essa celato»<sup>275</sup>. In questo senso quindi l'occidente è la terra dell'essere poiché è la terra del tramonto e l'essere è in quanto si dà soltanto nel suo ritenersi, nel suo occultarsi, nel suo oscurarsi. Allo stesso tempo, però, la terra del tramonto è il passaggio al mattino; vivere pienamente nel crepuscolo, camminare verso questo orizzonte, significa quindi aprirsi verso l'alba della nuova stirpe. L'*Abendland*, infatti: «custodisce l'alba dell'“*Ein Geschlecht*”»<sup>276</sup>. Heidegger sottolinea questo ‘*ein*’, questa unità della stirpe e cerca di mantenere la plurivalenza di significato che

---

<sup>273</sup> Ivi, p. 73.

<sup>274</sup> Ivi, p. 75.

<sup>275</sup> Ivi, p. 76.

<sup>276</sup> Ivi, p. 78.

caratterizza il termine ‘*Geschlecht*’: esso indica la stirpe dell’uomo essenzialmente in se stessa storica, il genere umano intero in contrapposizione tanto agli altri esseri viventi quanto alle varie generazioni, ai ceppi, alle famiglie, alla duplicità dei sessi. Non che tale espressione neghi questi aspetti dell’umanità, ma, piuttosto, li comprende tutti nella propria unità. L’‘*Ein*’ dell’‘*Ein Geschlecht*’ è il segno della forza unificante riscoperta nel comune destino di mortalità dell’uomo, ma proprio la debolezza di questo carattere mortale non può che conservare in sé la «mitezza della duplicità»<sup>277</sup>, la gioia delle possibili differenze, nelle quali può intravedersi la differenza ontologica.

Non siamo di fronte al farneticare del folle che si rifugia in un mondo lontano da quello «tecnico-economico della moderna civiltà di massa»<sup>278</sup>. Questo folle vede e pensa questo stesso mondo, ma con occhio diverso rispetto all’analisi cronachistica del presente, che non sa prospettare un futuro se non come risultato attendibile della pianificazione tecnica. Il futuro che il fanciullo riesce a dischiudere ad-viene a noi in modo del tutto indisponibile, si destina a noi, è appunto *Geschichte* e non *Historie*. Heidegger quindi nega che si possa parlare di astoricità della poesia trakliana, a meno che non ci si ostini ad identificare la storia sempre e solo con la storiografia. Il poema di Trakl «è storico (*geschichtlich*) nel senso più alto»<sup>279</sup>, la sua parola canta il destino che si dà all’uomo e che per questo lo costituisce quale straniero, viandante, peregrino che deve camminare su questa terra per poterla sentire come patria. Trakl è quindi il poeta dell’*Abendland*, della terra del tramonto, della sera non ancora disvelata. Come sottolinea De Alessi<sup>280</sup>, il riferimento al non-detto, per questo poeta, sfuma e si attenua. Heidegger infatti non parla più frequentemente dell’inconsapevolezza dell’uomo, dell’artista, del poeta; Trakl è certamente poeta del tempo della povertà perché ne canta la miseria, l’agonizzare della civiltà in disfacimento, il dolore della decomposizione, ma, per Heidegger, egli è soprattutto il poeta della terra del tramonto, che è, allo stesso tempo, terra del crepuscolo del mattino, dell’alba salvifica. In questo poeta si va chiarendo ciò che Hölderlin ha presagito e ciò che emerge dall’ascolto interpretante del non-detto della poesia di Rilke; qui si fa più limpida la possibilità del rivolgimento e, con la dipartenza, viene pensato il luogo nel quale la svolta ci conduce. Nella parola di

---

<sup>277</sup> Ivi, p. 77.

<sup>278</sup> Ivi, p. 79.

<sup>279</sup> Ivi, p. 78.

<sup>280</sup> F. De Alessi, *Heidegger lettore dei poeti*, cit., pp. 95-96.

Trakl il destinarsi dell'essere, il *Geschick*, compie un passo ulteriore verso l'abbandono del tempo della metafisica, abbandono che non sembra configurarsi come violento superamento, quanto piuttosto come lieve consunzione e deviazione.

In questo cammino torniamo sempre e nuovamente dinanzi allo stesso orizzonte: «L'essere del linguaggio è l'evenire della dif-ferenza»<sup>281</sup>. Come sottolinea Moretto<sup>282</sup>, riportarci a questa frase e considerarla come punto di partenza per le riflessioni conclusive riguardo il pensiero di Heidegger significa sottolineare come nella tematica del linguaggio questo stesso pensiero si raccolga, unendo e insieme illuminando tutti i temi fondamentali che abbiamo affrontato. Come abbiamo potuto osservare, il grande tema del linguaggio è sempre stato presente nella meditazione heideggeriana, anche se non è mai emerso in modo esplicito come in questa raccolta. A testimonianza di ciò, nel terzo saggio, intitolato *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio*<sup>283</sup>, Heidegger conferma la costante attenzione a questo problema, infatti ammette: «la riflessione sul linguaggio e sull'essere ha determinato fin dall'inizio il cammino del mio pensiero, per questo la discussione ne rimane il più possibile sullo sfondo»<sup>284</sup>. È a questo punto che asserisce quanto abbiamo più volte citato: «Forse il difetto fondamentale del mio libro *Sein und Zeit* è che ho osato spingermi troppo presto troppo lontano»<sup>285</sup>. Il momento più fecondo di questo illuminarsi del problema del linguaggio è appunto costituito dall'interruzione di *Essere e tempo* e dall'interpretazione dello stesso Heidegger riguardo tale interruzione: nel momento in cui si rende necessaria la riflessione sul problema dell'essere in se stesso, il pensiero si scontra con le strutture storicamente presenti del linguaggio, quelle proprie della metafisica, che sembrano condannare la riflessione all'impossibilità di affrontare il problema fondamentale. Il luogo, l'*Ort*, la contrada in cui il problema della metafisica si amplia ed approfondisce, nonché l'ambito in cui il rapporto con l'altro, il dif-ferente rispetto all'essente, deve realizzarsi, è il linguaggio. Questo perché nel parlare accade, avviene il rapporto storico tra uomo ed essere, tra quell'ente del tutto particolare la cui essenza riposa proprio sul *chiedere* dell'essere e l'essere che si dà a lui, che lo *invita* e lo *interpella*; nell'ambito del linguaggio, dunque, la verità dell'essere storicamente accade. Stiamo parlando

---

<sup>281</sup> Martin Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 41.

<sup>282</sup> Moretto G., *L'esperienza religiosa del linguaggio in Martin Heidegger*, cit. p. 62.

<sup>283</sup> Martin Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., pp. 83-125.

<sup>284</sup> Ivi, p. 88.

<sup>285</sup> Ibid.

dell'essenza stessa dell'uomo, che può essere pensata soltanto a partire dall'essenza del linguaggio, in quanto dialogo che l'uomo intrattiene con l'essere, con l'altro, con la differenza in quanto tale, e con l'appello che quest'ultima gli rivolge, infatti Heidegger scrive:

L'uomo è pertanto uomo in quanto corrisponde alla parola della Differenza e la annuncia nel messaggio che ad essa la Differenza ha affidato.

Ciò che predomina e regge nel rapporto dell'essenza dell'uomo con la Differenza è perciò il Linguaggio. È questo che determina il rapporto ermeneutico.<sup>286</sup>

Abbiamo incontrato il termine 'ermeneutico' in *Essere e tempo*, in cui si presentava come nodo fondamentale. Questa parola è stata poi praticamente abbandonata dallo stesso Heidegger: non perché, come qui sottolinea, la prospettiva 'ermeneutica' sia stata sostituita con un'altra, ma perché i termini, in se stessi, sono soltanto stazioni di uno stesso cammino. Quel che rimane costante, infatti, non sono le parole da assumersi nella loro fissità, ma il cammino stesso che il pensiero deve compiere attraverso di esse. Quest'ultimo, infatti, non può ricadere e scadere in una sola parola, in un singolo concetto, racchiudendosi in confini certi e rassicuranti; il pensiero, come abbiamo visto, è in-cammino, è, in se stesso, continuo autosuperamento, è *Kehre*. Il termine 'ermeneutico' ora viene evidentemente ripreso e declinato in modo diverso<sup>287</sup>, per indicare che l'essenza dell'uomo è custodita nel suo essere portatore di un messaggio che l'essere, il dif-ferente, gli ha affidato:

L'espressione «ermeneutico» deriva dal verbo greco ἐρμηνεύειν. Questo si collega col sostantivo ἐρμηνεύς, sostantivo che si può connettere col nome del dio Ἑρμῆς in un gioco del pensiero che è più vincolante del rigore della scienza. Ermete è il messaggero degli Dei. Egli reca il messaggio del destino: ἐρμηνεύειν è quell'espone che reca un annuncio, in quanto è in grado di ascoltare un messaggio.<sup>288</sup>

---

<sup>286</sup> Ivi, p. 105.

<sup>287</sup> Possiamo qui osservare, in atto, quanto Heidegger asserisce riguardo al dire sempre lo stesso che non è mai l'identico. Egli infatti riprende la medesima parola, 'ermeneutica', riportandola all'origine, la quale però non è nulla di sempre identico, ma avviene, si dà, si eventualizza. Il ripetere una stessa parola deve quindi sempre rendere conto di questo imperterrito fluire di quanto la costituisce.

<sup>288</sup> Martin Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., pp. 104-105.



L'esistenza stessa dell'uomo è fondata sull'essenziale possibilità di quest'ultimo di ascoltare l'appello della dif-ferenza che lo invita a rendere conto di essa, cioè la possibilità dell'uomo di chiedere riguardo al proprio essere, a ciò che, essendo dif-ferente, può originarlo; la storicità dell'esserci riposa, allo stesso tempo, sulla capacità di quest'ente che ha il linguaggio di annunciare questo stesso messaggio. Questo significato originario ha aperto la via verso quel pensiero fenomenologico che caratterizza *Essere e tempo*, quel pensiero che ancora e sempre intende evidenziare l'essere dell'ente, non più però alla maniera metafisica, ma in modo tale che sia l'essere, in se stesso, a manifestarsi nel suo ad-venire. D'altra parte ancora rimane difficile comprendere il 'rapporto', che possiamo appunto definire 'ermeneutico', tra l'uomo e l'essere. Per indicare la complessità di quest'ultimo Heidegger ricorre ancora una volta al termine '*Bezug*', che può significare bisogno e provvista, o addirittura acquisto di beni. In questo senso, non si vuole accennare ad un rapporto mercantile nel quale l'uomo sia semplicemente una merce occorrente; egli, nell'atto in cui viene 'usato' quale strumento, quale mezzo, quale messaggero, è rispettato in se stesso e realizzato nella sua propria essenza. L'uomo, proprio in ragione di tale essenza, entra al «servizio affrancante (*Brauch*) di ciò che a sé lo rivendica»<sup>289</sup> esattamente in forma ermeneutica, cioè «come portatore di un annuncio, come depositario di un messaggio»<sup>290</sup>. L'uomo è uomo, è tale, è se stesso, proprio in questo servizio, proprio in quanto messaggero dell'annuncio della dif-ferenza. Quest'ultima, essendo ciò che si destina all'uomo e che, per questo, lo costituisce, non si lascia chiarire, non si lascia rappresentare né in base alla presenza in generale, né in base alla cosa presente, all'ente; è la dif-ferenza stessa, infatti, a sviluppare chiarezza, luce che si diffonde e che rende distinguibili per l'uomo tanto la presenza stessa, quanto le cose presenti. Noi dunque non abbiamo un rapporto o una relazione con la dif-ferenza nel senso che essa sia un che di semplicemente presente, oggetto del nostro rappresentare; siamo dinanzi «all'affermarsi dell'assoggettamento liberante»<sup>291</sup>, ad un rapporto quindi in cui l'uomo non domina, ma piuttosto è 'servo' della dif-ferenza che ad-viene. In tale assoggettamento, però, l'uomo è liberato nel suo stesso essere, è pro-dotto, cioè condotto a ciò che è, alla propria essenza. Ancora una volta, quindi, la dif-ferenza si sottrae rispetto ad ogni nostra

---

<sup>289</sup> Ivi, p. 107.

<sup>290</sup> Ibid.

<sup>291</sup> Ivi, p. 108.

volontà di rappresentazione, di definizione; essa infatti si racchiude nel non detto dell'annuncio, nel non detto del nostro stesso dire. In questo modo viene dimenticato, viene taciuto dal linguaggio l'originarsi del mondo dalla chiamata, il suo illuminarsi grazie all'appello della differenza, di ciò che si sottrae. Questo oblio è inevitabile soprattutto finché il linguaggio si costringe entro le strutture della rappresentazione, in cui un soggetto, un io, presenta l'oggetto della propria esperienza vissuta, esprime il contenuto della propria coscienza. In queste strutture il 'momento espressivo' rimane dominante, sia che del linguaggio si sottolinei il carattere fonico e grafico dei vocaboli, appunto la sua 'espressione' fisico-sensibile, sia quando l'attenzione si sposta sul contenuto significativo di quei suoni e di quei segni grafici, e quindi il linguaggio viene considerato come 'estrinsecazione'. Questa seconda prospettiva implica come termine di correlazione l'interiorità, l'anima, come elemento trascendentale che si oppone alla dimensione sensibile. In questo modo si attua inevitabilmente una scissione ed una contrapposizione tra soggetto ed oggetto, tra l'anima e il mondo, tra l'anima e il fenomeno di cui la prima fa esperienza e di cui esprime quanto ritiene di conoscere. Tutto ciò rappresenta l'orizzonte conoscitivo che sempre ci domina, l'epoca della metafisica nella quale viviamo, la cerchia dei presupposti concettuali sui quali fondiamo il nostro conoscere e dai quali non possiamo prescindere semplicemente negandoli. Questo dominio, questo accerchiamo nel quale ci troviamo e dal quale non possiamo semplicemente uscire è possibile perché l'oblio, dal quale il dominio principia, non è opera, merito né errore dell'uomo, ma dipende dal carattere proprio della differenza, che può darsi all'uomo soltanto serbandosi, soltanto occultando, soltanto obliando se stessa. Essa infatti, per rimanere tale, non può darsi interamente all'uomo divenendo semplicemente passata e ricadendo nella rigida fissità dell'identità, racchiudibile in una definizione; la differenza può rappresentare il fondamento che sempre costituisce l'uomo soltanto dandosi continuamente a quest'ultimo, e quindi serbandosi sempre se stessa, custodendosi in quanto differente. Come specifica Heidegger riprendendo *Essere e tempo*, è necessaria quindi una «ripetizione»<sup>292</sup>: non si tratta di un'iterazione del sempre uguale, dell'identico, ma di un ritorno ad attingere all'antico, che sempre ci costituisce serbandosi in se stesso. L'opposizione infatti è difficile, rispetto a quanto ci accerchia e ci domina in modo subdolo, cioè non presentando se stesso come dominio;

---

<sup>292</sup> Ivi, p. 110.

d'altra parte l'opposizione è sterile perché non fa che nuovamente rap-presentare ciò che è necessario superare. Infine l'opposizione è del tutto impossibile rispetto al nostro stesso fondamento. Il nostro impegno, in questo ritorno all'origine, richiede attenzione per le tracce che riconducono il pensiero, nel suo essere-in-cammino, alla sorgente; che l'uomo possa *trovare* queste tracce, e che per lui siano soltanto 'tracce', orme confuse che difficilmente riesce a cogliere, indica il fatto che esse non provengano da lui medesimo, dal suo rappresentare, ma da altro, da ciò che è differente rispetto all'uomo e al suo pensiero. Queste tracce sono infatti «l'eco dispersa di un appello lontano»<sup>293</sup>. Bisogna seguire tali orme che, necessariamente, partono da quanto ci è vicino, prossimo, da quanto noi riteniamo familiare, sicuro, certo: il nostro pensiero come concettualizzazione, il nostro linguaggio come espressione. Come insegna Kant, una cosa, un fenomeno, può essere conosciuto in quanto è presente, ed essendo presente, è già oggetto del nostro rappresentare. L'apparire della cosa, così com'è pensato da Kant, implica già l'esperienza di una presenza e di una op-posizione, di uno star di fronte dell'oggetto e del soggetto rappresentante. Seguendo le tracce che dipartono da queste considerazioni, possiamo giungere fino ai greci, i quali furono i primi a pensare i fenomeni, i φαίνόμενα. Tuttavia, per loro è estranea la caratterizzazione della presenza come oggettività, come netta opposizione di una cosa rispetto ad un soggetto conoscente; per i greci φαίνόμεσθα significa portarsi alla luce e, in questa illuminazione, apparire. L'apparire rimane quindi per costoro il tratto fondamentale della presenza dell'ente, di ciò che è presente. È necessario ripercorrere le tracce per tornare a questa origine, non per ripeterla, non per reiterare il pensiero greco, ma per pensare quanto è stato esperito e detto dai greci in modo ancora più greco, ancora più originario. Se, infatti, si ha l'occhio all'essenza stessa dell'apparire, e cioè se lo stesso esser presente dell'oggetto, dell'ente, è pensato come rivelarsi, come illuminarsi, allora domina nell'esser presente un emergere alla luce, all'aperto, nel senso di non essere nascosto. Quest'ultimo si realizza appunto in un disoccultare inteso come un illuminare; questo rischiarare, però, resta come evento che si dà, come atto, come avvento, non pensabile nel seno della concettualizzazione e, finora, non pensato. «Impegnarsi a pensare tale non-pensato: questo significa perseguire il pensiero greco in modo più

---

<sup>293</sup> Ivi, p. 111.

originario, scoprirlo nell'origine del suo autentico essere»<sup>294</sup>. È dunque necessario cogliere l'apparire, come essenza dell'esser presente, nell'origine stessa del suo essere. Solo in questo modo può farsi incontro all'uomo ciò in cui si cela la differenza di presenza e cose presenti, cioè l'ambito nel quale si serba il fondamento, l'origine tanto della presenza quanto degli enti semplicemente presenti. La differenza, dunque, anche se velata, si è già da sempre offerta all'uomo, il quale, in quanto uomo, porge ascolto a tale messaggio, e ciò accade senza che egli per lo più se ne accorga. Infatti: «L'uomo è nella servitù liberante di tale ascolto»<sup>295</sup>, cioè l'uomo sta in un rapporto per il quale è a servizio della differenza ed è assoggettato a ciò soprattutto perché non ne è cosciente; un servizio, questo, che però lo conduce alla sua stessa essenza. Questo rapporto si dice 'ermeneutico' perché appunto consiste nel compito proprio dell'uomo di recare il messaggio dell'annunciarsi della differenza, della traccia che la differenza lascia di sé pur sempre occultandosi. L'uomo, come portatore del messaggio di ciò che sempre si dà, della differenza che avviene e illumina serbando se stessa, è colui che cammina ai confini di ciò che, però, non ha confine, non ha limiti che possano essere definiti. In questo modo egli cerca il mistero del confine, mistero che non può celarsi se non nella voce, nel suono che, penetrandolo del proprio annuncio, determina il suo stesso essere. Heidegger a questo punto non può che invitare il proprio interlocutore a rileggere il paragrafo 34 di *Essere e tempo* per cogliervi gli accenni, che anche noi abbiamo seguito, riguardo al sentire e al tacere, riguardo ad un linguaggio che è dell'uomo, non perché appartenga a quest'ultimo, ma perché si dà, fluisce in quest'ultimo, costituendolo in ciò che è. Per comprendere quanto già nell'opera del 1927 Heidegger cerca di esprimere, di dispiegare ci viene qui donata, dal suo interlocutore giapponese, una parola 'poetica', una parola che non ha nulla della logica metafisica che si impone nella scissione di soggetto e oggetto e che intende rappresentare, concettualizzare quest'ultimo; una parola che, nonostante questo, ma, anzi, proprio per questa sua distanza dal linguaggio della terra dell'occidente, riesce ad esprimere quanto stiamo cercando di dischiudere. Si tratta della parola giapponese che indica, appunto, il linguaggio: *Koto ba*. Il 'ba' accenna alla foglie e, specialmente, ai petali nella loro fioritura; il 'Koto' sarebbe l'evento del messaggio rischiarante della grazia, del favore, di quanto cioè si dona a noi, si concede all'uomo, generandolo e rigenerandolo. Così questo dono, questa grazia, cioè

---

<sup>294</sup> Ivi, p. 113.

<sup>295</sup> Ibid.

ciò che nel corso del saggio si è chiarito come *Iki*, è poetica, è l'autentica poeticità, cioè lo scaturire indisponibile rispetto al volere dell'uomo del messaggio, del dire della differenza, di quanto si disvela a noi, si rischiarata e illumina, ma pur sempre provenendo e serbandosi in se stessa. Il linguaggio allora può essere finalmente salutato come il fiorire dei petali da *Koto*, il fiorire di ciò che deve, per essenza, dischiudersi, grazie a quella forza vivificante e salvifica che sempre fluisce quieta nel mondo, rigenerandolo. Questa espressione indica ben altro rispetto a ciò che propongono i termini *Sprache*, *langue*, lingua e linguaggio nell'accezione metafisica nella quale sono comunemente assunti. *Koto ba* si avvicina ad un'espressione che, in modo più originario rispetto a questi termini, vorrebbe esprimere quanto stiamo cercando di dispiegare: *die Sage*, il dire originario. Quest'ultimo è la voce della differenza, ciò che è detto da questo dire è il nulla di ogni informazione, di ogni enunciazione e, proprio per questo, è ciò che deve esser detto nell'annuncio di cui l'uomo è messaggero. Il verbo '*sagen*' deve essere ricondotto a '*zeigen*', nel senso di lasciar apparire, illuminare, lasciar risplendere nella forma del salutare, dell'accennare che chiama ma che custodisce il chiamato in ciò che essenzialmente è: il distante, il lontano, l'estraneo, il differente. A questo punto l'uomo deve essere indotto al riserbo, come afferma lo stesso Heidegger riguardo al proprio atteggiamento, perché deve rendersi consapevole della sacralità intrinseca al nominare il mistero, al richiamare il dire originario. Senza questo riserbo che solo può serbare quanto è meditato e custodito in questa consapevolezza, anche quando si chiarisce la distanza tra il dire originario e il comune parlare, non si è conquistato nulla, non si è compiuto alcun passo verso quell'azzurro crepuscolo che imbruna, verso il Sacro. Custodire quest'ultimo, custodire la fonte che vivifica nella sua purezza, è la cosa più difficile che l'uomo possa compiere in quanto è la realizzazione della sua stessa essenza, dalla quale non può esimersi. Ma, allora, «è veramente possibile parlare sul Linguaggio?»<sup>296</sup>; sembrerebbe di no visto che il parlare comporta inevitabilmente un abbassare il linguaggio ad oggetto. In questo modo, infatti, si pretende di dominare quanto, invece, già sempre ci costituisce. L'unica possibilità per l'uomo è l'atteggiamento di ascolto. Ma, ormai è chiaro, non è questa una possibilità nel senso che l'uomo possa scegliere di assumere questo atteggiamento; l'uomo è questa possibilità, è in ascolto. «Un parlare nell'ascolto del Linguaggio è possibile solo come

---

<sup>296</sup> Ivi, p. 121.

colloquio»<sup>297</sup>. Il nostro procedere sembra avvolgersi in un circolo nel quale il colloquio, cioè la nostra stessa essenza, è il parlare dell'essenza del linguaggio, è necessariamente un dire che riguarda questa stessa essenza, ma come può quel colloquio che noi siamo essere essenzialmente un dire del linguaggio, se non si è innanzitutto disposto all'ascolto che attinge all'essenza del linguaggio stesso? Siamo dinanzi al circolo ermeneutico, a quel circolo che domina la nostra essenza di essenti dicenti, in quanto recanti il messaggio ricevuto. Questo riconoscimento e l'idea stessa della circolarità non significano ancora però che si sia davvero attinta un'esperienza originaria del *Bezug*, del rapporto ermeneutico. Quel che importa, infatti, non è riconoscere e proporre un'idea di tale rapporto, né parlare sul linguaggio, ma *parlare*, in modo tale che questo parlare sia un dire nascente dall'ascolto della voce del linguaggio e dal tentativo di tradurla in parola. Un dire di questo genere non potrebbe essere che un colloquio, ma di natura del tutto particolare, tale da rimanere inerente all'essenza del dire originario, tale da gravitare e raccogliersi nell'essenza del linguaggio, di ciò che si dà a noi. Il procedere di questo colloquio dovrebbe quindi avere un carattere del tutto particolare: in esso, infatti, il silenzio dovrebbe prevalere sulla parola, soprattutto nei riguardi della quiete raccogliente nella quale l'essenza del dire originario si raccoglie, nella quiete silenziosa dalla quale ogni dire può scaturire. L'autentico parlare quale preludio al vero colloquio nell'ascolto del linguaggio non potrebbe che serbare il silenzio sull'essenza del dire originario, sul silenzio stesso.

### 4.3 In cammino verso il linguaggio: il suono del silenzio

I saggi che ora affronteremo sono testi di conferenze pronunciate tra la fine del 1957 e il 1959 e sono le ultime tracce del cammino di Heidegger che seguiremo e che non porteranno altrove se non nella vicinanza dell'origine, dell'origine del nostro discorso, dell'origine del pensiero di Heidegger, dell'origine del pensiero stesso: il problema dell'essere. I saggi di *In cammino verso il linguaggio* sono stati raccolti in due capitoli perché il cammino, negli ultimi scritti che ora affronteremo, si fa sempre più vicino all'orizzonte. Stiamo però parlando, appunto, di un cammino che non può procedere se non grazie ai passi via via compiuti. Le tre conferenze che compongono *L'essenza del*

---

<sup>297</sup> Ibid.

*linguaggio*<sup>298</sup> riprendono proprio laddove eravamo rimasti, nel tentativo di fare esperienza del linguaggio. Ciò non significa, come abbiamo visto, semplicemente rappresentare quanto, nella sua statica presenza, si pone di fronte a noi; fare esperienza di qualcosa significa che quel qualcosa per noi accade, che ci incontra, ci sconvolge e ci trasforma. Con ‘fare’ non si intende che siamo noi, per nostra volontà e iniziativa, a mettere in atto l’esperienza; questo ‘fare’ è innanzitutto un subire, un patire, accogliendo ciò che si dà a noi e sop-portandolo. Fare esperienza, *Erfahren*, del linguaggio, dunque, significa lasciarsi prendere dall’appello del linguaggio, il quale non può che parlare; in questo modo possiamo accogliere il suo messaggio e, assentendo a quest’ultimo, conformarci ad esso. Se è vero che l’uomo è tale in quanto ha il linguaggio, in quanto quest’ultimo costituisce il suo stesso essere, che egli ne sia consapevole o meno, allora l’esperienza che qui si vuole fare del linguaggio ci tocca nella nostra essenza, nell’intimità del nostro esistere. Per noi uomini d’oggi, per noi uomini della tecnica, un’esperienza di questo tipo è fin troppo feconda anche solo quando basti a richiamare la nostra attenzione sul rapporto che abbiamo con il linguaggio, su quel rapporto dimentico dell’essenza di quest’ultimo e della sua forza dominante in grado di assoggettarci. D’altra parte, non c’è altro modo in cui possiamo esser più vicini al linguaggio se non parlando. Eppure, nonostante ciò, nonostante il fatto che noi inevitabilmente sempre parliamo, il nostro rapporto con esso è indeterminato, oscuro, quasi incapace di proferir parola riguardo a questo stesso rapporto. Questo perché fare esperienza del linguaggio è cosa ben diversa rispetto a questo nostro parlare, il quale non può che pro-porre nozioni, definizioni su di esso. La metalinguistica, cioè la ricerca scientifica che mira a costruire un sapere sul linguaggio, è la metafisica del dominio totale, del controllo da parte dell’uomo di quanto lo costituisce, assoggettato, reso semplice strumento d’informazione. Questo perché la metalinguistica è innanzitutto la disciplina del dominio totale *del* linguaggio stesso che, nella sua apparente strumentalità e nella nostra inconsapevolezza, asserve noi stessi. Heidegger non intende affatto svalutare questa ricerca, ma distinguere le nostre nozioni *sul* linguaggio da un’esperienza che noi facciamo *del* linguaggio. Evidenziare le due preposizioni ha lo scopo di riflettere sui due atteggiamenti che l’uomo può assumere: un tentativo di dominio e di controllo che, in fondo, non fa che reiterare l’assoggettamento

---

<sup>298</sup> Martin Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., pp. 127-171.

del linguaggio rispetto all'uomo, del tutto inconsapevole di quanto lo domina costituendolo; e un tentativo di lasciare che sia il linguaggio a parlare per sé, un lasciare che sia quanto ci fonda ad essere, cioè a ad-venire a noi, un accogliere lasciandoci vivificare da quanto ci origina. Ancora una volta bisogna sottolineare che questi atteggiamenti non sono possibilità tra le quali l'uomo possa scegliere, l'uomo è già sempre nel linguaggio che lo costituisce, sia che non ne sia cosciente, come nel primo caso, sia che ne sia consapevole, come nel secondo. Quel che resta da fare è quindi indicare le vie che conducono l'uomo alla possibilità di fare un'autentica esperienza *del* linguaggio. In quest'ultima è il linguaggio stesso ad apparire, a disvelarsi, a farsi parola. Ma ciò, come possiamo intuire da quanto osservato finora, non avviene in ogni parlare. Anzi, solo grazie al fatto che nel linguaggio quotidiano il linguaggio *non* si faccia parola, noi siamo in grado di parlare una lingua, di definire ed enunciare, di discutere su qualcosa. Il linguaggio si fa finalmente parola laddove noi non troviamo il termine giusto per indicare qualcosa che ci tocca, laddove quindi regna il silenzio del nostro dire. Quel qualcosa che ci trascina, ci entusiasma, ci tormenta viene lasciato all'*inespresso* e, nella nostra inconsapevolezza, viviamo attimi in cui facciamo esperienza del linguaggio, in cui quest'ultimo ci sfiora da lontano, in cui appare fuggevolmente la sua essenza. Quando tentiamo di portare alla parola questo inespresso, questo qualcosa di cui non si è ancora fatto parola, non possiamo che aspettare, attendere e vedere se il linguaggio farà dono di quella parola o se la negherà. Uno di questi tentativi è quello della poesia, la quale sempre si trova proprio in questa situazione, cioè «a dover portare a parola, in modo autentico, che è quanto dire poetico, l'esperienza che fa del linguaggio»<sup>299</sup>. Heidegger procede allora ascoltando la parola poetica di Stefan George, accentuando la propria attenzione su una poesia in particolare, nella quale George parla poeticamente della parola, fa poesia della parola: *Das Wort*<sup>300</sup>.

La meditazione di Heidegger riguardo questa poesia inizia dall'ultimo verso di quest'ultima, che dischiude il dire stesso di tale lirica:

---

<sup>299</sup> Ivi, p. 129.

<sup>300</sup> Come specifica Heidegger, la poesia in questione, pubblicata per la prima volta nel 1919, figura nell'ultima raccolta del poeta, *Das neue Reich*, apparsa nel 1928. Quest'ultima parte si intitola *Das Lied*. Mi attengo alla traduzione italiana proposta da Alberto Caracciolo in *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 129 e ss.



Nessuna cosa è (sia) dove la parola manca.<sup>301</sup>

Il verso porta a parola ciò che stiamo cercando di cogliere, cioè un'esperienza del linguaggio, del dire, del parlare, e dice qualcosa sul rapporto tra quest'ultimo e la cosa, accennando al fatto che non esiste cosa laddove manca la parola che la nomina. Abbiamo già visto che 'nominare' non significa semplicemente affibbiare un'etichetta, un segno, un simbolo ad una cosa per identificarla, come spesso ritiene la ricerca metalinguistica. Qui: «“Nome” e “parola” sono pensati, nella poesia di Stefan George, in senso diverso, più profondo, che non come semplici segni»<sup>302</sup>. Il fatto che una poesia 'pensi' non deve, ormai, far sorgere alcun dubbio: una poesia di tale altezza, infatti, pensa, ma senza scienza, senza filosofia, senza la logica concettualizzante. Il dire di questa poesia deve quindi esser oggetto di meditazione da parte del pensiero perché qui scorgiamo un'esperienza che esula da quanto la grammatica metafisica ritiene di esperire nella contrapposizione di soggetto e oggetto. Tale esperienza accenna al fatto che solo laddove per una cosa è stata trovata la parola, allora quella cosa è, è ciò che è, è cosa. Perciò è la parola stessa che procura, che dona l'essere alla cosa. Quanto viene qui indicato è figlio di una 'triste rinuncia'. Non che il poeta rinunci a questo, al fatto che la parola doni l'essere alla cosa, anzi, proprio l'opposto: questa nuova consapevolezza, l'ammettere che non esiste cosa dove la parola manca, è il frutto del rinunciare a qualcos'altro, a quanto il poeta riteneva fosse vero prima di questa esperienza. Ciò cui il poeta ha imparato a rinunciare è infatti l'opinione che egli aveva nei riguardi del rapporto tra cosa e parola. La rinuncia, quindi, è un disporsi ad un rapporto differente nei confronti del linguaggio. Allora il 'sia' della poesia, che Heidegger trasforma in asserzione e pone tra parentesi, sarebbe un imperativo, un ordine cui il poeta sente di dover obbedire. Con questo comando il poeta si dispone ad accettare la rinuncia, per cui egli abbandona la convinzione, che precedentemente lo guidava, che una cosa possa essere, possa esistere, anche quando la parola manca. Viene qui espresso quanto noi stessi riteniamo abitualmente, e cioè che una cosa, in se stessa, possa essere, possa sussistere, al di là del nostro nominare, di quel nominare che chiama la cosa nella vicinanza, la indica e la serba in ciò che è, custodendola nella lontananza. Il poeta

---

<sup>301</sup> È l'ultimo verso della poesia *Das Wort* di Stefan George, ripreso in Martin Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 130 e ss.

<sup>302</sup> Martin Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 130.

dunque ha rinunciato a questa convinzione dopo l'esperienza fondamentale che egli ha fatto del nome e del suo rapporto con la cosa. D'altra parte il titolo stesso della poesia nomina solo 'la parola'. L'esperienza vera e propria del poeta, quindi, non è tanto con le cose, quanto piuttosto con la parola, con la sua forza e la sua potenza, tali da poter vivificare, da poter far sì che le cose stesse siano, esistano. Ma questa parola originaria e originante è proprio il bene donato, affidato al poeta in quanto poeta. Quest'ultimo, quale mortale che si vota al dire della poesia, esperisce la propria vocazione come una chiamata della parola a se stessa, alla parola in quanto fonte dell'essere. Egli dovrebbe quindi esultare per tale esperienza ma la rinuncia a quanto ogni uomo considera fondante viene definita 'triste'. Non che egli si avvili per la perdita, per la rinuncia a quanto considerava veritiero; questo sarebbe soltanto un nostalgico aggrapparsi a quanto gli permetteva di sentirsi padrone della parola, e di considerare quest'ultima come semplice strumento nelle sue mani. La vera tristezza qui esperita assume accento e profondità sempre e solo in rapporto alla massima gioia, e in particolare al suo sottrarsi. Nell'apprendere la rinuncia, il poeta infatti fa esperienza della potenza della parola che si dà donando l'essere alle cose. Egli quindi ha notizia del dire originario, del dire che origina, vivifica, di quel dire che è concesso alla parola poetica; egli però fa esperienza, nondimeno, del negarsi, del serbarsi di questo stesso dire, di questa stessa gioia. Il poeta non potrebbe mai fare l'esperienza fondamentale del dire originario se questo esperire non fosse intonato alla tristezza più profonda, che non è mai rabbia, ma docile abbandono nella vicinanza di ciò che non si concede, ma che insieme si serba in se stesso per sempre rigenerare, per darsi continuamente in un iniziale avvento. Questi pochi cenni riguardo a tale esperienza bastano per chiarire cosa sia, fondamentalemente, *Erfahren*: «camminando raggiungere qualcosa per via, raggiungere qualcosa camminando lungo una via»<sup>303</sup>. Sappiamo, da quanto detto, dove giunge il poeta, e cioè nel rapporto della parola con la cosa. Questo rapporto non è però semplice relazione tra due enti, la cosa da una parte e la parola dall'altra. Egli infatti nomina fin dal titolo solo la parola perché è la parola stessa ad essere rapporto, in quanto porta all'essere e mantiene nell'essere tutto ciò che è. Senza la parola, che è il rapporto stesso, il complesso del mondo, comprendente tanto le cose quanto l'io che si oppone ad esse, sprofonderebbe nel buio. Come avvenga questo stesso cammino è poetato nei versi

---

<sup>303</sup> Ivi, p. 135.

precedenti nei quali il poeta accenna, come abbiamo detto, al suo rapporto con il linguaggio prima di tale esperienza e a cosa egli, un giorno, esperisca. Il poeta riteneva che i nomi non fossero che estrinsecazioni che la 'grigia norma' gli concedeva per nominare quelle meraviglie e quei sogni che nome non avevano ma che, già in se stessi, sembravano possedere una loro garanzia di esistenza. Se la concezione rappresentativo-referenziale del linguaggio, da cui il poeta parte, ormai è chiara, risulta per noi interessante scoprire cosa abbia colpito in modo tanto potente il poeta da farlo vacillare in questa certezza che ci accomuna. 'Un giorno', improvvisamente, giunto nuovamente dinanzi alla dea, non con un sogno o qualcosa di meraviglioso ma addirittura con un 'gioiello ricco e fine', scopre che per quel gioiello, per questa cosa, non c'è parola che possa nominarla. Il gioiello non diventa quindi ricchezza della terra del poeta, tesoro custodito nella poesia, ma dilegua, scompare da questa stessa regione. George non precisa la natura del gioiello, di quel gioiello che non diviene tesoro saldo e sicuro nelle sue mani; d'altra parte proprio quel gioiello che egli *non può* nominare è ciò che gli dona l'esperienza fondamentale del linguaggio, l'occasione di apprendere quella rinuncia nella quale l'abdicazione corrisponde all'assenso ad un nuovo disvelamento.

L'attenzione del pensiero, che intende fare esperienza pensante del linguaggio, nei confronti dell'esperienza poetica, rimanda al cammino stesso del pensiero, che non può che compiersi in prossimità, nelle vicinanze del poetare. Il titolo di questa meditazione, '*L'essenza del linguaggio*', sembra assolutamente comune ad ogni altra riflessione, ad ogni altra ricerca. In verità quel che fa problema non è soltanto il 'linguaggio', ma l'idea stessa di 'essenza', che fino a questo momento abbiamo avvertito nella sua concezione tradizionale. Infatti i problemi che sottendono tale meditazione sono due: come è possibile *domandare* al linguaggio riguardo alla sua stessa essenza se il nostro rapporto con esso è così confuso e indeterminato; e com'è possibile formulare una domanda sull'essenza se è così controverso che cosa essa significhi. D'altra parte, come abbiamo imparato fin da principio, ogni domandare su qualcosa è possibile soltanto se quel qualcosa ha già iniziato a parlarci e ad incalzarci quale problema. Allora il tratto originario del pensiero non è l'interrogare, bensì innanzitutto l'ascoltare quel che viene suggerito da ciò che deve farsi problema. Dunque, in qualunque modo ci rivolgiamo al linguaggio per interrogarlo riguardo alla sua essenza, è necessario che il linguaggio stesso, prima di tutto, si rivolga a noi. Allora l'essenza del linguaggio non può che farsi

parola, dire, linguaggio dell'essenza. Così: «l'essenza del linguaggio: il linguaggio dell'essenza»<sup>304</sup>. Questa espressione non è né il titolo né la risposta alle domande che il titolo pone, ma essa:

Diventa la parola-guida che vorrebbe poterci scortare fin sulla via. E qui, lungo la via del nostro pensiero, ci dovrebbe accompagnare l'esperienza poetica che abbiamo ascoltato all'inizio.<sup>305</sup>

Come Heidegger asserisce fin da principio, le tre conferenze che compongono questo saggio vorrebbero condurci alla possibilità di fare esperienza del linguaggio. *Erfahren*, fare esperienza, di qualcosa, significa raggiungere qualcosa lungo il cammino. Questo indica il fatto che quel qualcosa al quale giungiamo, non essendo nulla di semplicemente presente davanti a noi, proprio esso ci sopraggiunge, ci colpisce e ci trasforma. Poiché l'esperienza che noi vogliamo fare è esattamente, in se stessa, un essere-in-cammino, è necessario riflettere sul cammino. Nelle scienze, la via, il cammino che il sapere deve compiere per raggiungere qualcosa è il metodo che essa deve seguire. Quest'ultimo ha preteso per se stesso, soprattutto nella scienza moderna, un ruolo essenziale: da semplice strumento al servizio di essa, il metodo ha assoggettato la scienza al proprio controllo<sup>306</sup>. La folle corsa che trascina quest'ultima verso mete a lei stessa sconosciute testimonia la forza propulsiva del suo assoggettamento al metodo, cieco nei confronti della meta stessa. Nel pensiero che noi tentiamo di seguire, invece, non c'è distinzione tra metodo e tema, tra via e meta. Abbiamo infatti sottolineato più volte che il pensiero è il cammino, è l'andare per le vie di una stessa contrada, *Gegend*; quest'ultima si chiama in questo modo perché appunto dischiude e offre, porge, *gegnet*, ciò che deve essere pensato, ciò che deve essere indagato, dal pensiero stesso. Questo si aggira e si trattiene in essa percorrendone le vie, le quali fanno parte della contrada, la costituiscono. La via è dunque quel che «ci consente di giungere a ciò appunto che si protende verso noi, chiamandoci a sé»<sup>307</sup>; essa ci conduce verso ciò che si dischiude nella nostra direzione, porgendosi, offrendosi a noi. Il verbo *belangen*, come sottolinea

---

<sup>304</sup> Ivi, p. 140 e ss.

<sup>305</sup> Ivi, p. 140.

<sup>306</sup> Questo fatto è stato preso in considerazione, come sottolinea lo stesso Heidegger, da Nietzsche, quale pensatore della volontà di volontà, della volontà di potenza.

<sup>307</sup> Ivi, p. 155.

Heidegger, è usato più che altro nel senso ristretto di ‘citare qualcuno in giudizio’. Possiamo però pensare la via, *be-langen*, come ciò che cita, che ci chiama, ma che, in questo chiamare, riconosce la nostra essenza, si protende verso di essa, la pretende a sé, la reclama, e la conduce verso ciò cui questa essenza appartiene. La contrada, *be-wegt*, crea, produce *Wege*, le strade, le vie. Non è, questo, un gioco di parole, ma un lasciare che le parole stesse esprimano tutta la loro ricchezza di significazione, al di là di ogni rigida definizione. La parola ‘via’, ‘*Wege*’, ‘*Tao*’, nell’indisponibilità del suo significare, che sempre oltrepassa rigidi schemi concettuali, solide identità logiche, può così divenire parola-guida per il cammino del nostro pensiero, per il suo andare in quella contrada che è la chiarezza, la luminosità diffusa che dischiude ad un tempo ciò che si rischiara e ciò che si offusca, che si occulta. Solo in questo modo noi possiamo pensare il significato autentico di identità, concetto, ragione, senso, significato; solo in questo modo possiamo cogliere questi termini in ciò che sono, cioè come tappe fondamentali dell’andare del pensiero che tutto travolge ed oltrepassa. Solo in questo modo tutto è via, tutto è cammino, tutto è andare, tutto è fluire. Questo è appunto il nucleo essenziale di ogni esperienza, in particolare dell’esperienza che qui intendiamo fare, quella del tutto particolare del linguaggio. ‘Particolare’, potremmo dire ‘appropriata’, perché riguarda l’essenza di quest’ente che noi stessi siamo, di quest’ente che ha il linguaggio. Noi infatti parliamo, e, ora, vogliamo parlare del linguaggio. Ciò di cui stiamo parlando, quindi, sempre ci ha prevenuti, e quindi continuiamo a seguire quanto dovremmo finalmente raggiungere per poterne parlare. Quando noi parliamo del linguaggio non possiamo che restare confinati in un parlare sempre inadeguato. Tale confine al quale restiamo inchiodati rappresenta per noi uno sbarramento nei confronti di ciò che dovrebbe manifestarsi al pensiero quale fonte del nostro domandare. Tale sbarramento, però, si dissolve non appena smettiamo di cercare di penetrare tale confine e prestiamo attenzione al cammino che stiamo compiendo e alla contrada, alla regione in cui il pensiero si trattiene. Quindi, se dobbiamo meditare sull’essenza del linguaggio, è il linguaggio che, necessariamente, deve prima parlare e che, addirittura, ha già sempre parlato, costituendo quella regione nella quale già sempre siamo. Il linguaggio deve, nel modo che gli è proprio, cioè parlando, dischiudersi verso di noi, disvelando se stesso, la sua essenza. Il linguaggio è proprio in quanto è questo parteciparsi, proprio in quanto è parlare, proprio in quanto è colloquiare. Noi già sempre, inevitabilmente, lo ascoltiamo;

se non fosse così, non potremmo fare uso di alcuna parola. «L'essenza del linguaggio si rivela come "detto", come linguaggio della sua essenza»<sup>308</sup>. Questa espressione deve suonare come il detto-guida, 'l'essenza del linguaggio: il linguaggio dell'essenza'. Quest'ultimo non può condurci ad una trattazione sul linguaggio, ma al tentativo di fare un primo passo nella contrada che ci dischiude la possibilità dell'esperienza fondamentale del linguaggio. È in questa regione che il pensiero può cogliere la vicinanza con la poesia. L'esperienza poetica del linguaggio, della parola, parla nei versi di George:

Così io appresi triste la rinuncia:

Nessuna cosa è (sia) dove la parola manca.<sup>309</sup>

Questa poesia compare nella raccolta *Das neue Reich*, in quella parte intitolata *Das Lied*. La parola poetica è canto. Il canto, come abbiamo visto nel corso della nostra riflessione, è la celebrazione del Sacro, dell'avvento degli dèi. Il canto non è opposto al dialogo, ma, al contrario, ha profonde affinità con quest'ultimo poiché anche il canto è linguaggio. La rinuncia di cui parla il poeta, quindi, non è rinuncia al linguaggio, ma al rapporto che egli pensava avessero tra loro parola e cosa. Egli non rinuncia a parlare, ma rinuncia alla parola che possa nominare ciò che di misterioso c'è nel rapporto tra parola e cosa, che si rivela come mistero proprio nel momento in cui il poeta vorrebbe dargli nome. Quindi il gioiello che il poeta ha fra le mani viene detto, poetato, ma non ne viene fatto il nome. Il mistero viene appunto poetato, cioè celebrato come mistero; esso non viene nominato, non viene forzato nel suo occultarsi, nel suo celarsi. Il poeta non tace il nome; dato che si può tacere soltanto su ciò che si conosce, egli esattamente non conosce il nome stesso. L'esperienza poetica della parola si perde così nell'oscuro, restando essa stessa velata. Il pensiero, per poterla comprendere, deve lasciarla così, nella sua vicina estraneità, nella sua prossima oscurità. D'altra parte, proprio in questo modo, il pensiero può lasciarla e allo stesso tempo custodirla nella sua vicinanza, nella sua prossimità. Questo tentativo di preparare l'esperienza pensante del linguaggio grazie alla comprensione dell'esperienza poetica, non è arbitrio del riflettere di Heidegger, ma

---

<sup>308</sup> Ivi, p. 143.

<sup>309</sup> Heidegger non può che tornare a ripetere queste parole della poesia di Stefan George, *Das Wort*; per coglierne sempre nuovamente la ricchezza e la profondità di significazione. Martin Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, p. 144 e ss.

viene dall'esperienza stessa di una vicinanza essenziale tra pensare e poetare. Nel momento in cui prendiamo atto che nelle parole della poesia si parla del rapporto tra cosa e parola, e quindi del rapporto del linguaggio con un possibile essente, già noi chiamiamo il poetare nella prossimità del pensare. Quest'ultimo, quindi, non si trova di fronte nulla di estraneo. Non è un caso che tra le primissime cose alle quali diede voce il pensiero occidentale rientri proprio questo rapporto tra cosa e parola, e precisamente nel rapporto tra essere e dire. Questo rapporto sorprende e coinvolge il pensiero in modo così subitaneo da non potersi dire che in una sola parola: *λόγος*. Ma ciò che ancora di più sconcerta è che in tutto questo non si sia ancora fatta un'esperienza pensante del linguaggio, nel senso cioè che il linguaggio stesso sia giunto a dirsi. «Né l'esperienza poetica della parola, né l'esperienza pensante del dire portano il linguaggio nella sua essenza a farsi parola»<sup>310</sup>. A questo punto sembra proprio che sia nell'essenza del linguaggio il negare se stessa, allora questo rifiuto fa parte dell'essenza stessa del linguaggio. Il linguaggio non solo si serba in se stesso nel nostro parlare corrente, ma nega la sua essenza anche a quel pensiero rappresentativo, concettualizzante, nel quale solitamente ci muoviamo. Così Heidegger può sottolineare che:

Per questo non possiamo nemmeno più dire che l'essenza del linguaggio sia il linguaggio dell'essenza, a meno che la parola «linguaggio» non indichi nel secondo caso qualcosa d'altro: che cioè quel rifiuto dell'essenza del linguaggio a dirsi – proprio esso parla.<sup>311</sup>

Allora possiamo dire che, comunque, l'essenza del linguaggio, a suo modo, si fa parola. Il fatto che questo singolarissimo modo di parlare non venga percepito dipende probabilmente dal fatto che i due modi del dire, il poetare e il pensare, non sono compresi appieno nella loro vicinanza, in ciò che li accomuna: il parlare. La vicinanza è il risultato del fatto che uno di questi due modi viene a stabilirsi di fronte all'altro. Con ciò si vuole dire che pensare e poetare dimorano l'uno di fronte all'altro e che la *vicinanza* è esattamente questo loro *essere*, uno di fronte all'altro. D'altra parte in questa vicinanza noi già siamo, già da sempre ci muoviamo, infatti il dire del poeta parla a noi, noi lo comprendiamo, pensiamo qualcosa di fronte ad esso. Dunque nella

---

<sup>310</sup> Martin Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, p. 147.

<sup>311</sup> Ibid.

vicinanza dell'esperienza poetica della parola, possiamo ritrovare la possibilità di un'esperienza pensante del dire, del linguaggio. Infatti il poetare si muove nell'elemento del dire, così come il pensare. Riflettendo sulla poesia, ci troviamo, con ciò stesso, già nel proprio del pensiero, anche se rimane oscuro questo rapporto, come si attui questa vicinanza. Ma, ciò che si approssima a noi, ciò che appunto si avvicina a noi è «uno stesso ed unico elemento: il dire, sia che noi vi facciamo caso o no»<sup>312</sup>. Il dire è quindi proprio l'elemento che accomuna pensare e poetare, ciò che costituisce la loro vicinanza. Il tentativo di vedere tale vicinanza ci ha posti però di fronte ad una difficoltà: se ascoltiamo il poeta e riflettiamo su ciò che dice già siamo nella vicinanza tra pensare e poetare ma, allo stesso tempo, nuovamente non ci siamo, cioè non siamo in essa in modo da poter esperire la vicinanza in se stessa, come tale. Per poter intraprendere il cammino verso tale prossimità dobbiamo tornare là dove già in realtà siamo: nel dire. Noi infatti parliamo del linguaggio come se parlassimo sul linguaggio, e in questo modo ne manchiamo l'essenza, ma, allo stesso tempo, già ci facciamo dire dal linguaggio, dato che siamo in esso, quel che esso è, la sua stessa essenza. Dunque, di fronte al dire della poesia dobbiamo avere il coraggio di questo andare avanti che è un tornare indietro, di questo inoltrarci nel dire della poesia che è un tornare sempre alla regione nella quale siamo, nel linguaggio. Quell'ultimo verso dice che nessuna cosa può essere, può esistere, nessuna cosa è, dove la parola manca. Dunque solo quest'ultima dona l'essere alla cosa, fa sì che un cosa sia. Ma la parola, quale origine dell'essere della cosa, quale origine della cosa in sé, non può essere cosa a sua volta, non può essere ciò che 'è' allo stesso modo della cosa. La parola, in quanto 'parola', non può essere cosa, un qualcosa che 'è'; essa dunque ci sfugge. Sembriamo dinanzi alla stessa esperienza che il poeta ha fatto riguardo al suo gioiello. George, allora, chiedendo alla grigia norma la parola per il gioiello, avrebbe chiesto la parola per la parola. Quest'ultima non può essere trovata laddove il destino dona il linguaggio, quel linguaggio che nomina e fa essere le cose. La parola è, quindi, un gioiello di cui il poeta riconosce la ricchezza, ma non un tesoro che egli possa conquistare, non essendoci parola per il gioiello, per la parola. Per quanto riguarda il pensiero, nel momento in cui cerca di meditare la parola poetica, ciò che gli viene rivelato è che la parola non ha l'essere, ma lo dà. Solo la parola dona l' 'è' alla cosa. Questo 'è' non è qualcosa che la

---

<sup>312</sup> Ivi, p. 149.



parola aggiunga alla cosa, non può essere un altro qualcosa che venga posto accanto alla cosa. Allo stesso modo della 'parola', neanche l'è è, o almeno non è allo stesso modo delle cose. Ciononostante non possiamo di certo cacciare l'è e la 'parola' nel vuoto, nel nulla. L'esperienza poetica della parola, nel momento in cui il pensiero riflette su di essa, accenna a quel non-pensato che dev'essere pensato, a quell'inespresso che si pone come compito del pensiero. Tale esperienza «rimanda a quello di cui (in tedesco) può dirsi "*es gibt*", senza che possa dirsi "*ist*"», a quello che finora abbiamo detto che è in quanto si dà. Di ciò di cui può dirsi che si dà, fa parte innanzitutto la parola e in modo tale che in essa, nella parola, si raccolga e si celi quello che essa dà, *gibt*. «Della parola, pensando con rigore, non dovremmo mai dire: *es ist*, ma *es gibt*»<sup>313</sup>, non dovremmo mai dire che essa è, ma che si dà e, dandosi, dà l'essere. Ma non nel senso che l'essere dà la parola, «"*es*" *gibt Worte*»<sup>314</sup>, ma nel senso che è la parola stessa che dona l'essere: essa, la parola, dà, «*es, das Wort, gibt*»<sup>315</sup>. Questa realtà, semplice ma inafferrabile, è appunto il non-pensato che deve essere pensato, il degno di essere pensato. Il gioiello del poeta, la parola, non si volatilizza nell'insignificanza del niente dopo che la dea annuncia che non esiste parola per la parola. Il poeta infatti non rinuncia al dire, non abdica alla parola. Tuttavia il gioiello si sottrae e si occulta, rivelandosi in se stesso mistero che colma di stupore. Siamo così dinanzi a due modi di dire profondamente diversi. Nel canto del poeta la parola appare come il mistero che sgomenta e stupisce. La riflessione pensante sulla parola e sull'è, che non sono cose, giunge a qualcosa di non-pensato che si rivela il degno d'esser pensato, i cui tratti però si confondono nell'inespresso. Poetare e pensare corrono quindi su strade quanto mai distanti, parallele e che, in quanto tali, non si incontreranno mai; ma proprio questo divergere è il loro vero essere l'una di fronte all'altra. La vicinanza che avvicina poetare e pensare mantenendoli separati, li conserva in ciò che sono; essa è quindi l'evento in virtù del quale questi due modi del dire vengono istituiti nella loro essenza. Se questa stessa vicinanza è il dire, allora l'evento che fa sì che poetare e pensare siano, domina quel dire originario nel quale il linguaggio ci dischiude la sua stessa essenza. Il suo dire quindi non si perde nel vuoto ma colpisce già il segno, cioè raggiunge già l'uomo. L'uomo è uomo, infatti, solo

---

<sup>313</sup> Ivi, p. 153.

<sup>314</sup> Ibid.

<sup>315</sup> Ibid.

se ha risposto affermativamente alla parola del linguaggio, cioè se è assunto dal linguaggio perché parli quest'ultimo.

La terza conferenza che compone il saggio *L'essenza del linguaggio* si propone di porci le condizioni possibili per fare un'autentica esperienza del linguaggio. A questo scopo non basta rimanere e continuare a percorrere la via del pensiero nella quale siamo; occorre guardarci attorno, osservare la regione nella quale la via si snoda, cogliere la vicinanza stessa nella quale diparte anche la via del poetare, per poter scorgere la possibilità che quest'ultima trasformi il nostro rapporto con il linguaggio. Di questa via da percorrere, di questo viaggio da affrontare, si è già sottolineato più volte che esso ci riporta «soltanto là dove già siamo»<sup>316</sup>. Questo 'soltanto' allude non a una limitazione, bensì alla semplicità essenziale di questa stessa via, alla sua essenziale appropriatezza riguardo al nostro stesso essere. Un cammino di questo tipo deve essere percorso poiché noi là, nel luogo in cui esso ci conduce, già da sempre ci troviamo, ma in un modo tale che al tempo stesso non ci siamo, in un modo tale che siamo là ma ancora non abbiamo raggiunto ciò che chiama, richiama, reclama la nostra essenza. Questa via, dunque, richiede una scorta che ci preceda e che illumini tale cammino; quest'ultima si custodisce nella parola-guida. Come la seconda conferenza ha mostrato, questa parola può guidarci in quanto rischiara la via che si snoda nella contrada della vicinanza fra poetare e pensare. Quest'ultimi sono accomunati dal dire, sono entrambi modi del dire, per cui la prossimità che li avvicina l'abbiamo chiamata *Sage*, dire originario. In questa loro prossimità, nel dire originario, si serba l'essenza stessa del linguaggio. Questo dire, infatti, è un mostrare, un far apparire, un dischiudere nel senso che illumina ma allo stesso tempo custodisce nel profondo. In questo modo il dire originario porge all'uomo il mondo. Questo porgere il mondo, questo movimento allo stesso tempo disvelante e celante, è «la vivente essenza del dire»<sup>317</sup>. La parola-guida che illumina il cammino nella regione della vicinanza tra poetare e pensare conserva un'indicazione, un accenno, seguendo il quale ci è data la possibilità di giungere nel cuore di questa stessa contrada, nella prossimità stessa che costituisce la vicinanza. Questa parola-guida così risuona: 'l'essenza del linguaggio: il linguaggio dell'essenza'. Se tale parola deve risultare dall'insieme delle due espressioni, allora il segno dei due punti deve accennare al loro legame, cioè al fatto che ciò che precede tale segno si apre

---

<sup>316</sup> Ivi, p. 157.

<sup>317</sup> Ibid.

a ciò che lo segue. Dunque nell'insieme della parola-guida gioca un aprirsi e un accennare della prima espressione verso qualcosa che mai sospetteremo presente nella seconda, che non è semplice ripetizione delle parole della prima. Se le cose devono stare in questo modo allora le parole stesse, 'essenza' e 'linguaggio' non dicono la stessa cosa in entrambe le espressioni. Nella prima, infatti, il linguaggio è il soggetto del quale deve stabilirsi che cosa sia, la sua essenza; allora quel che è il linguaggio lo potremo comprendere soltanto entrando nel luogo dischiuso dai due punti: il linguaggio dell'essenza. In questa seconda espressione, l'essenza assume il ruolo del soggetto di cui il linguaggio è predicato. Però il termine 'essenza' non indica più ciò che qualcosa è. Esso va sentito come verbo, come participio, 'essente', alla stregua di 'ciò che è presente' e 'ciò che è assente'. L' 'essenza' dunque indica un durare, un permanere; ma il verbo 'è', come abbiamo detto finora, indica qualcosa di più di un semplice 'dura', 'permane', bensì ciò che è presente, che perdurando mi riguarda, mi chiama e mi reclama a sé. Allora l' 'essenza' è ciò che perdura, ciò che in ogni situazione mi riguarda, come ciò che in tutto indica, fa presente una strada. Allora la seconda espressione dice che il linguaggio appartiene all' 'essenza' così intesa, è proprio di quel che in tutto fa presente una strada quale elemento più originariamente, fondamentalmente costitutivo. Il linguaggio, in se stesso, è quel che tutto provvede e anima di strade; tutto ciò può farlo secondo la sua stessa essenza, appunto parlando. Rimane ancora del tutto oscuro, però, come esso parli e cosa significhi parlare. Per procedere in questa direzione sulla quale già siamo incamminati, la parola-guida offre solo un cenno, ma non la soluzione. Essa addita, indica nient'altro se non ciò che costituisce, ciò che determina la vicinanza stessa tra poetare e pensare, la prossimità in sé. La parola-guida accenna quindi al fatto che tale vicinanza, quel che per noi vale come dire, come linguaggio, riceve la sua determinazione dal dire originario, come ciò che in tutto fa presente una via. Un cenno riesce a distogliere e a re-indirizzare verso ciò che addita: la parola-guida distoglie l'uomo dalle idee correnti, usuali, banali sul linguaggio e indica l'esperienza autentica del dire originario. Le idee correnti da cui la parola-guida distoglie non sono escluse, eliminate, ma rimangono e vengono assunte come punto, come momento da cui parte la via verso l'esperienza autentica. La tradizione infatti, come specifica Heidegger, custodisce sempre il proprio nucleo di verità in modo del tutto indisponibile rispetto al nostro volere e al nostro stesso sapere.

Dobbiamo quindi partire da queste idee correnti, che vedono il linguaggio nel suo immediato aspetto oggettivo, come attività del parlare, come messa in funzione degli organi propri del parlare, cioè della bocca, delle labbra e della lingua. A testimonianza del fatto che il linguaggio sia da lungo tempo considerato in questo modo rimangono i termini delle lingue occidentali: *lingua*, *langue*, *language*, *Sprache* come *Zunge*. Che il linguaggio abbia una voce e un suono è altrettanto peculiare quanto l'averne un senso. Ma il modo in cui questa peculiarità è considerata è molto sprovveduta perché sempre si insinua la spiegazione tecnico-metafisica, la quale interpreta in modo fisiologico questa essenziale, e non mera, fisicità del linguaggio. Heidegger riporta qui un esempio molto fecondo per tale riflessione: la differenza che esiste tra i vari dialetti non dipende principalmente dal diverso modo di muovere gli organi vocali, ma, piuttosto, dalle diverse regioni nei quali i dialetti parlano. È la terra che parla, che ci parla, che ci offre vita e radicamento. Perdendo questo rapporto con la terra noi perdiamo il nostro fondamento, il nostro *Grund*. Heidegger riporta qui versi di Hölderlin, versi che parlano di quanto stiamo cercando di esprimere, che poetano del «fiore della bocca»<sup>318</sup> e del nascere di «parole, come fiori»<sup>319</sup>. La parola appare così nella regione, cioè in quella contrada la quale fa che terra e cielo, che l'erompere del profondo e la potenza dell'alto, muovano l'uno verso l'altro, divenendo così regioni del mondo. Considerare queste parole come semplici metafore significa rimanere aggrappati ad una visione metafisica. 'Parole come fiori' non significa guardare ad altro rispetto a ciò che viene considerato reale, ma è il distarsi dello sguardo che finalmente guarda nel profondo, verso l'orizzonte. La parola poetica è il frutto del viaggio, del cammino che il poeta compie, ed è attinta proprio laddove trae il proprio principio. Non siamo dinanzi al genio poetico, ma alla forza intrinseca di quelle parole che sono sorte dalla semplicità del silenzio in attesa, in ascolto. Se le parole sono fiori, sono in fioritura<sup>320</sup>, possiamo avvertire la sostanza della terra, quel fondo oscuro da cui sorge il suono del linguaggio e che sempre è portato, come mistero serbato, da quest'ultimo. Il dire del linguaggio proviene dal suono dalla parola, dal dire originario che chiama e richiama, facendo sì che le cose siano vicine ma mantenendo sempre la loro reciproca lontananza; solo in

<sup>318</sup> Sono parole dell'inno di Hölderlin intitolato *Germanien*, citate in Martin Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 162.

<sup>319</sup> Sono parole dell'elegia di Hölderlin, che abbiamo già incontrato, intitolata *Brod und Wein*, citate in Martin Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 162.

<sup>320</sup> È possibile e potrebbe essere significativo qui un richiamo a quanto detto riguardo al *Koto ba*.

questo modo può manifestarsi il mondo e può custodirsi la terra quale suolo fecondo che sempre rigenera, vivifica. In questo modo il 'suono' della voce non richiama più soltanto gli organi fisici. Il momento fonetico, terrestre del nostro linguaggio viene così articolato nell'intonazione, la quale ac-corda, mette in accordo, le varie regioni del mondo, facendo giungere ad ognuna il suono delle altre. Questo accenno, come ammette Heidegger, potrebbe risultare oscuro, ma si chiarisce non appena torniamo a considerare la vicinanza di poetare e pensare, di questi due modi del dire, per i quali il suono dell'uno giunge a farsi sentire, com'è successo nel nostro caso, all'ascolto dell'altro. La vicinanza nella quale l'uno e l'altro possono ascoltarsi non è piovuta su questi due modi del dire, come se essi, dopotutto, potessero essere quel che sono per se stessi, al di là della loro vicinanza. Poesia e pensiero devono essere sempre esperiti in base alla loro vicinanza, cioè muovendo dalla loro stessa vicinanza, da ciò che determina quest'ultima come tale. Infatti non è la vicinanza, come abbiamo visto, a creare la prossimità dei due: è la prossimità a creare vicinanza. Il cammino che intraprendiamo con questa riflessione è molto lungo; esso però non porta avanti, in qualche altro luogo, ma là dove già siamo. È il cammino che intendevamo compiere. I nostri passi si connettono l'uno all'altro in un insieme necessariamente concentrico che fa sì che anche il loro moto sia un circolo. L'inanellarsi dei nostri passi che non ha nulla di vizioso è, in realtà, il sostare nella *Bewegung* autentica, nella regione della prossimità che crea la vicinanza. Il nostro cammino è nella prossimità. Essa non può essere pensata senza considerare la lontananza. Quest'ultime, prossimità e lontananza, possono essere considerate contrap-poste solo dal pensiero metafisico, che, in quanto calcolante, le considera soltanto come parametri della distanza spazio-temporale. In questo modo, però, sfugge la prossimità cui si riconduce il rapporto di vicinanza tra poetare e pensare, la quale come abbiamo visto, li costituisce entrambi. Il loro rapportarsi, l'essere l'uno di fronte all'altro di pensiero e poesia viene da lontano, cioè non può che venire dalla lontananza stessa nella quale terra e cielo, l'uomo e gli dei si raggiungono. La cesura, il dolore, la lontananza origina la prossimità che non coinvolge soltanto le persone ma anche le cose. Infatti Heidegger può scrivere:

Nel dominio dell'esser l'uno di fronte all'altro ogni cosa è aperta all'altra, aperta nel suo occultarsi; così l'una cosa è aperta all'altra, si affida all'altra, e ciascuna resta in tal

modo se stessa; L'una cosa sovrasta come vegliandola, custodendola, avvolgendola d'un velo.<sup>321</sup>

Questo passo rappresenta il modello di relazione ed è, insieme, il movimento del rapporto, del dialogo tra pensare e poetare nella loro prossimità, nel dire originario. Tale movimento congiunge le regioni del mondo nel loro essere l'una di fronte all'altra. Le quattro direzioni nelle quali si sviluppa il movimento rappresentano le linee verso le quali si dischiude il mondo. Infatti, ciò che appunto costituisce, disvelandole in questo moto, le quattro regioni, ciò che permette che si attingano l'una all'altra e le fa prossime nella lontananza, è la prossimità stessa che genera vicinanza, che costituisce la parola che dà l'essere. Siamo dinanzi a ciò che abbiamo chiamato *Geviert*, all'apertura, al disvelarsi di un mondo secondo le quattro direttrici. Un altro passo può aiutarci a comprendere questa schiusura. Esso appartiene alla raccolta *La poesia di Hölderlin*, testo di una conferenza tenuta nel 1959, in cui Heidegger, riflettendo sulla lirica intitolata *Grecia*, scrive:

In queste quattro voci il destino raccoglie l'intero rapporto infinito. Ma nessuno dei Quattro sta e va per conto suo, in modo unilaterale. Nessuno è, in tal modo, finito. Nessuno è senza gli altri. Essi si tengono *in-finiti*, gli uni agli altri, sono ciò che sono a partire dal rapporto *in-finito*, sono quest'intero stesso.<sup>322</sup>

Per questo ciò che li costituisce può essere indicato come la «prossimità vicinante»<sup>323</sup>. Questa resta l'inavvicinabile, l'inesprimibile, infatti rimane massimamente lontana quando la facciamo argomento del nostro parlare. Prossimità e dire originario, in quanto essenza della vicinanza e del linguaggio, sono la stessa cosa. Sulla base di quanto detto possiamo allora comprendere in modo più profondo, più iniziale, il dire originario: «Dire originario (*sagen*) significa: additare, far apparire, dispiegare allo sguardo un mondo rischiarando-occultando-liberando»<sup>324</sup>. Ecco allora chiarirsi anche il rapporto che il poeta ha sperimentato tra parola e cosa: è il dire originario che indica, che mostra

---

<sup>321</sup> Ivi, p. 166.

<sup>322</sup> Martin Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, cit, p. 204. Il saggio è intitolato *Terra e cielo di Hölderlin* e possiamo ritrovarlo ivi, pp. 181-216.

<sup>323</sup> Martin Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 166.

<sup>324</sup> Ivi, p. 169.

la cosa nominandola, chiamandola, non nel senso fenomenologico di disvelare una presunta essenzialità della cosa, ma piuttosto facendola apparire nella sua interezza all'interno dei rimandi che costituiscono il *Geviert*, collocandola nella prossimità delle regioni del mondo, rimandandola e occultandola in sé. Allora, ancora una volta, il linguaggio non può essere considerato una semplice facoltà dell'uomo. Esso, in quanto dire originario del mondo stesso in quanto *Geviert*, cessa finalmente di essere qualcosa con cui noi, enti che hanno il linguaggio, abbiamo soltanto un rapporto. Il linguaggio, in questo senso, viene compreso, ri-conosciuto, di-spiegato quale «rapporto di tutti i rapporti»<sup>325</sup>. Esso infatti imprime l'intero moto del mondo, con-tenendo, sostenendo e porgendo come un dono le quattro regioni del mondo nel loro *essere* l'una di fronte all'altra, in quell'essere che le regge e le custodisce. Restando qui se stesso, ciò che è, il linguaggio raggiunge, includendo nella chiarezza, anche noi, noi che, in quanto mortali, siamo parte del quadrato, noi che, in quanto ζῶον λόγον ἔχον, siamo, cioè parliamo, in quanto cor-rispondiamo al linguaggio. I mortali, infatti, sono coloro che possono esperire la morte in ciò che è, come morte. L'animale non può fare questo. A quest'ultimo è inoltre precluso il parlare. Così «balza qui allo sguardo il rapporto costitutivo tra morte e linguaggio, ma ancora non lo si è tematizzato»<sup>326</sup>. Ne possiamo avere un'idea se riflettiamo sul fatto che tanto la morte quanto il linguaggio ci costituiscono reclamandoci, rendendoci ciò che siamo, essenti dicenti e mortali. Nella morte quindi risuona l'appello del dire originario. Questo rapporto può suggerire qualcosa del modo in cui l'essenza del linguaggio ci reclama, ci chiama a sé e ci custodisce. Infatti è il dire originario, come abbiamo visto, a donare l'«è», un è che si dà, che ad-viene, che fluisce, che diviene. Il dire originario, inoltre, infonde il moto al quadrato del mondo, adunando così ogni cosa nella prossimità dell'essere l'una di fronte all'altra; questo adunare che chiama non è la parola che identifica, ma il silenzio che accenna. Questo suono quieto è il linguaggio dell'essenza. E così: «Un «è» appare proprio là dove la parola viene meno»<sup>327</sup>. Venire meno significa che la parola che può essere pronunciata ritorna, si rifugia nel silenzio, nel risuonare del silenzio, là dove essa trae origine, là dove essa viene ad essere. La parola ritorna così nel suono della quiete che, in quanto dire originario, infonde movimento alle regioni del *Geviert*, stabilendo tra

---

<sup>325</sup> Ibid.

<sup>326</sup> Ibid.

<sup>327</sup> Ivi, p. 170.

loro la vicinanza. Il silenzio della quiete è l'*Ort*, il luogo di ogni dire, di ogni movimento, di ogni dis-corso inteso tanto come articolarsi di parole quanto come muoversi del mondo e dell'uomo in esso. Come sottolinea Vattimo<sup>328</sup>, la storia, in questi due sensi, è allora dis-corso che può provenire soltanto dal silenzio. Quest'ultimo, come tale, come origine, fondamento di ogni parlare, non può essere afferrato da nessun dire, da nessuna parola. Nell'inesprimibilità del dire originario si dispiega l'eventualità stessa dell'essere, che dà, svela e lascia apparire soltanto celandosi, custodendosi. «Questo venir meno della parola è l'autentico passo a ritroso sul cammino del pensiero»<sup>329</sup>.

Il saggio intitolato *La parola*<sup>330</sup> riprende il titolo stesso della poesia di Stefan George. Come sottolinea De Alessi<sup>331</sup>, l'analisi heideggeriana riguardo questa poesia realizza l'*Erläuterung*, così com'è teorizzata da Heidegger stesso, articolandosi però nell'orizzonte di una più ampia e complessa *Erörterung* del poema di George. Questa *Erläuterung*, infatti, mira a raggiungere l'*Ort*, il luogo stesso del dire poetico di quest'ultimo; a testimonianza di ciò molti altri versi fanno da corona a questo singolo componimento, il quale, d'altra parte, è stato scelto come singolarmente rappresentativo dell'intero poema di George. La poesia quindi si disvela sempre sullo sfondo di un orizzonte più ampio: il dire stesso del poeta. In *Das Wort*, infatti, parla dell'esperienza del linguaggio che egli ha vissuto e di una rinuncia, conseguita a questa stessa esperienza. Il rinunciare è l'esito di quest'ultima, di questa esperienza che modifica il rapporto del poeta con il linguaggio in quanto essa modifica, innanzitutto, il rapporto stesso tra parola e cosa. La poesia dunque si divide in due parte: i primi versi indicano come il poeta si rapporta al linguaggio prima di tale esperienza; la seconda parte poeta della rinuncia e del nuovo rapporto con la parola, conseguenza dell'incontro e dell'ascolto di quest'ultima. L'*Erläuterung* di questa poesia, quindi, non solo vuole inquadrarla nell'orizzonte più ampio dell'intero poema di George, ma, parlando dell'esperienza poetica di quest'ultimo, intende mostrare come essa si stagli sullo sfondo ben più esteso del dire stesso poetico. Il pensiero che si rivolge a questa poesia, come abbiamo visto, non vuole indagare né la poesia né il poema di George, o, meglio,

---

<sup>328</sup> Vattimo G., *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, cit., p. 173.

<sup>329</sup> Ibid..

<sup>330</sup> Ivi, pp. 173-187.

<sup>331</sup> F. De Alessi, *Heidegger lettore dei poeti*, cit. p. 116.



vuole pensare tutto ciò soltanto per poter intravedere la regione stessa che *Das Wort* nomina, chiama, indica: la regione del dire poetico. Il pensiero non può essere poesia, ma il suo cammino necessariamente si avvicina sempre di più a quest'ultima. Esso, infatti, vuole fare l'esperienza autentica del linguaggio. Fare esperienza, come abbiamo detto, significa compiere un cammino. Quest'ultimo lo conduce nella vicinanza della poesia. Il pensiero infatti deve intraprendere un viaggio che lo porti lontano rispetto a ciò che è ora, nel tempo della povertà, lontano quindi dal pensiero metafisico. Non per divenire qualcos'altro ma per divenire finalmente se stesso in un cammino che non lo porta altrove, ma che lo conduce verso la sua stessa essenza. Il pensiero infatti è questo stesso cammino. L'essere del pensiero non è, ma appunto *si dà*, fluisce in queste vie che costituiscono la regione, la contrada del pensare stesso. Questo cammino lo conduce nella vicinanza del poetare. Il pensiero, in questo viaggio, si avvicina a un pensare che non è concettualizzare, ad un dire che non è il linguaggio-strumento al servizio dell'identificazione della metafisica; si avvicina quindi a un dire che non ha lo scopo di enunciare, di de-finire. Il pensiero in questo viaggio si fa prossimo al poetare. Siamo dinanzi al cammino che il saggio precedente si proponeva di compiere. Se possiamo parlare in *La parola* di una 'ripetizione' di quanto detto in *L'essenza del linguaggio*, essa non è reiterazione di quelle parole; questo saggio è il compiere sempre nuovamente quel viaggio, per avvicinare il pensiero sempre ancora al poetare, per portarlo sempre di nuovo nella prossimità. L'unica via del pensiero, infatti, non lo conduce avanti, altrove, ma lo riporta sempre alla propria patria, sempre presso la vicinanza con il poetare. In quest'ultima il pensare può fare esperienza di un dire che, appunto, non è concettualizzare. Questo dire è il dire originario, ciò che dischiude il mondo, che dona la parola, la quale non è semplice etichetta che indichi un'essenza, ma forza viva che fa sì che una cosa sia, esista. Questo dire che dona la parola non può essere esso stesso parola, ma fondo oscuro, tenebra silenziosa e quieta nella quale si serba a dalla quale può sgorgare ogni nominare, ogni chiamare, ogni richiamare. Fare esperienza di qualcosa significa che quel qualcosa, non essendo semplicemente-presente lì davanti all'uomo, gli si fa incontro, gli si avvicina. Infatti tutto ciò che è, essendo, si dà, si dischiude verso l'uomo in cammino verso di esso. Quest'ultimo, quindi, nel 'fare' esperienza, patisce, subisce il *richiamo* che quanto è gli destina, conducendolo al cammino. Dunque, nel fare esperienza del linguaggio l'uomo sta rispondendo al

richiamo lanciategli dal linguaggio stesso. Per poter intraprendere il cammino verso quest'ultimo, per poterne fare esperienza e dunque coglierne l'essenza, l'uomo deve predisporre all'ascolto di quanto il linguaggio dice. Quest'ultimo, infatti, nella sua essenza non può che parlare, ma, per ascoltare questo dire, l'uomo deve predisporre il silenzio. La possibilità stessa del dire, di ogni dire, quindi, viene custodita entro il silenzio. Solo quest'ultimo può rivelargli l'essenza del linguaggio, nonché il suo stesso essere, l'essere di quell'ente che ha il linguaggio. Il silenzio, quindi, non è soltanto la possibilità del parlare umano, di quel parlare che, nominando, dona l'essere alle cose; non è dunque solo la possibilità che il mondo intero sia, il silenzio è la possibilità che l'uomo stesso sia. Il silenzio è la possibilità per l'uomo e per tutto ciò che è, di essere, il silenzio, innanzitutto, è.

L'ultimo saggio di questa raccolta, nonché l'ultimo testo di Heidegger che prenderemo in considerazione, è *Il cammino verso il linguaggio*<sup>332</sup>. Il titolo è quanto mai significativo e riprende quello dell'intera raccolta, dichiarando quanto abbiamo tentato finora: compiere il cammino del pensiero verso il linguaggio, compiere il cammino del pensiero verso ciò che ci costituisce, pensare in modo da raggiungere l'essenza di ciò che siamo, pensare l'essere. Torniamo ancora una volta a dove siamo partiti, ricordando che questo viaggio è il modo per restare nel circolo; di quest'ultimo Heidegger, come ha dichiarato, evita di far parola ma esso si manifesta nel pensiero stesso, nel suo *essere-in-cammino*. Questo viaggio principia da una parola di Novalis, la quale è contenuta nel testo intitolato *Monolog*. Questo titolo allude al mistero stesso del linguaggio, cioè al fatto che il linguaggio parla; esso, quindi, non può che parlare unicamente e solamente con se stesso. Il detto che Heidegger riprende da quest'opera richiama proprio questo carattere peculiare del linguaggio, il fatto che esso si curi soltanto di se stesso; un carattere, questo, che nessuno conosce. Se parliamo di un 'cammino verso il linguaggio' allora vogliamo suggerire, ancora una volta, che il linguaggio sia distante da noi e che debba essere raggiunto attraverso questo viaggio. D'altra parte, secondo la tradizione, l'uomo è ζῶον λόγον ἔχον, quell'essente in grado di parlare, per il quale quindi la facoltà di parlare è proprio ciò che lo contraddistingue. Sarebbe dunque assurdo parlare di un cammino verso un luogo nel quale già da sempre siamo, addirittura per essenza. Ma, da quanto è emerso, noi siamo dimentichi di quanto

---

<sup>332</sup> Martin Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., pp. 189-212.

ci fonda, di quanto ci costituisce, di quanto può fare ciò soltanto essendo dif-ferente rispetto a quanto origina, cioè rispetto all'uomo stesso. Riteniamo infatti che il linguaggio sia semplicemente una proprietà a nostra disposizione. Siamo quindi nel linguaggio, ma in un modo tale che il suo vero essere non possa essere conosciuto. Se il linguaggio è ciò che è in quanto parla, allora noi non siamo nell'ascolto di quanto esso dice. A questo punto allora è necessario osare questo: «*Portare il linguaggio in quanto linguaggio al linguaggio*»<sup>333</sup>. Questa espressione pronuncia la parola 'linguaggio' tre volte, dicendo, ogni volta, qualcosa di diverso e tuttavia di identico, in quanto ogni volta pronuncia appunto la stessa parola: 'linguaggio'. Questo identico è ciò che tiene insieme le tre parti della formula in base alla peculiarità, all'essenza stessa del linguaggio. Questa espressione allude ad un intreccio nel quale noi, quali essenti parlanti, già da sempre siamo. Il proposito di un cammino verso il linguaggio risulta inserito quindi in un nostro parlare che vorrebbe, innanzitutto e per lo più, dipanare questo ingarbugliamento per oggettivare il linguaggio, per definirlo; ciò testimonia che è il linguaggio stesso, presentandosi come problema, a implicarci nel parlare. L'intrecciarsi di questa formula, quindi, non è figlia di un nostra incomprendimento, ma è essenziale al linguaggio stesso. La meditazione deve dunque seguire questo intreccio non per eliminarlo, ma per disvelarlo, dischiuderlo e per conservarlo in ciò che è, nel suo intrecciarsi per noi misterioso. Questo movimento, infatti, permette al linguaggio di liberarsi ogni volta dalle nostre chiare definizioni, dalle nostre concettualizzazioni, per poter esser sempre dif-ferente rispetto ad esse e per poter essere dif-ferente rispetto all'uomo; solo in questo modo esso può essere origine e fondamento. Bisogna esperire, nell'intreccio del linguaggio, questo vincolo liberante, ciò che lega, intreccia, ma che, solo in questo modo, libera il linguaggio in ciò che è, e dunque noi in ciò che siamo. Il circolo che ci sembra di scorgere in questo intreccio, l'inanellarsi dei diversi significati di 'linguaggio' attorno all'essere di quest'ultimo, devono essere determinati dal linguaggio stesso grazie al suo stesso moto interno. Per poter esperire questo moto è necessario mettere a tacere ogni volontà di rappresentazione e immettersi nell'espressione, seguendola nel suo procedere circolare. Solo in questo modo, solo in questo fare silenzio che si pone in ascolto, essa smetterà di apparire come una formula

---

<sup>333</sup> Ivi, p. 190.

magica e, al fondo, comparirà un'eco silenziosa che ci farà sentire qualcosa di sé, di ciò che è proprio del linguaggio.

Con 'linguaggio' intendiamo innanzitutto il parlare come nostra attività, come proprietà dell'uomo. Ripercorriamo un'ultima volta la storia di queste considerazioni. Nel *De Interpretazione* di Aristotele troviamo la chiara enunciazione dell'essenza del linguaggio come parlare: le lettere indicano suoni, quest'ultimi esprimono le affezioni dell'anima, queste fanno riferimento a quanto la colpisce. Il mostrare costituisce la struttura del parlare; velando e disvelando esso porta qualcosa ad apparire e fa che quanto appare venga avvertito e preso in considerazione. Il rapporto tra il mostrare e il mostrato, l'indicare e l'indicato non può mai essere esplicitato del tutto data la natura stessa del mostrare che, necessariamente, sempre mostra, sempre disvela; nel corso del tempo, però, tale relazione si è, per convenzione, cristallizzata nel rapporto tra segno e suo designato. Nel passaggio della filosofia all'età ellenistica avviene la trasformazione definitiva del segno da ciò che mostra, che indica, a ciò che designa. Questa fissazione trova la propria ragion d'essere nel mutare dell'essenza della verità. Da questo momento in poi, infatti, inizia l'oblio riguardo la questione dell'essere e l'essente viene esperito come ciò che, considerato del tutto disvelato, è stabilmente presente sotto ai nostri occhi. Dato che il linguaggio è qualcosa, anch'esso viene considerato come semplicemente-presente, come una proprietà a disposizione dell'uomo. Questo concetto di linguaggio è rimasto sostanzialmente immutato fino a noi, raggiungendo il proprio vertice con Wilhelm von Humboldt. Il cammino di quest'ultimo in direzione del linguaggio va in direzione dell'uomo, cioè passa per il linguaggio ma si indirizza, si orienta verso lo sviluppo spirituale del genere umano. L'essenza del linguaggio considerata in questo modo, però, non rivela l'essere del linguaggio stesso. Questo dire sull'essenza del linguaggio deve essere quindi condotto in direzione del linguaggio stesso.

Il nostro cammino cerca di procedere in modo più rigoroso, seguendo il filo conduttore della formula per meditare finalmente sul linguaggio in quanto linguaggio. Anche qui quest'ultimo si rivela inizialmente soltanto come il nostro parlare, ma è giunto il momento di fare attenzione a quanto con-parla in questo parlare. In esso rientrano chiaramente i parlanti, ma il loro rapporto con il parlare non è del tipo della causa-effetto, infatti costoro trovano nel parlare il loro essere-presenti-con ciò su cui

parlano, presso cui sempre dimorano, cioè le cose, gli altri, tutto ciò che fa che queste siano cose e gli altri siano gli altri. A tutto questo si è già da sempre rivolto l'appello del parlare. In questo parlare-appellante, tutto questo, il mondo possiamo dire, è assunto come tema di un discorso che è necessariamente un dialogo che l'uomo intrattiene con gli altri o con se stesso. Ciò che viene messo a tema, il 'parlato', assume però varie figure: può essere soltanto quello che viene pronunciato e che o scompare o viene conservato; può quindi essere passato, ma può anche essere accaduto, come parola che ci è stata destinata, che ci è stata tramandata. Il 'parlato' trae così origine dal 'non parlato', sia che quest'ultimo sia qualcosa di non ancora espresso o qualcosa che deve restare inespresso per necessità, come realtà che si sottrae alla parola. Quest'ultima, quindi, finisce per risultare scissa rispetto al parlare e ai parlanti, non appartenente ad essi, anche se, in realtà, essa porge a quest'ultimi ciò con cui parlare e parlanti sempre si rapportano. Nel linguaggio emerge quindi una molteplicità di rapporti che, ora, sono stati soltanto contati, ma non coordinati. Nel contarli risulta evidente che essi fanno parte di una struttura unitaria. Il contare è un rac-contare che spinge quindi lo sguardo verso l'orizzonte unificante, senza tuttavia poterlo portare ad evidenza. Tale incapacità nel pensiero di fare esperienza di quanto, nel linguaggio, rappresenta l'elemento unificante non riguarda soltanto noi, uomini d'oggi; perciò quell'elemento è da tempo rimasto senza nome. Heidegger propone, per indicare questa unità del linguaggio, il termine *Aufriss*, profilo. Questa parola ci impone di spingere lo sguardo verso ciò che si profila, verso l'orizzonte che debolmente si staglia ad unificare. *Riss* significa fenditura, incrinatura, strappo, ed è della stessa famiglia del termine *ritzen* che significa scalfire, incidere, ma che richiama anche il tracciare solchi. Quest'ultimi incidono, feriscono, ma allo stesso tempo dischiudono il campo affinché accolga il seme nelle proprie profondità e lo faccia germogliare. «L'*Aufriss* è l'insieme dei tratti di quella trama che salda in unità l'aperta libertà del linguaggio»<sup>334</sup>. Il profilo è dunque la trama del linguaggio, l'intrecciarsi degli elementi che lo costituiscono tra i quali i parlanti e il loro parlare, ciò che diviene parola e quanto rimane inespresso; tutti questi restano uniti insieme nel dire, nella parola, nel linguaggio stesso e vengono fatti germogliare proprio da quest'ultimo. Il profilo del linguaggio non può che conservare contorni approssimativi, ma possiamo cercare di delinearli con maggiore chiarezza considerando ciò che abbiamo detto del

---

<sup>334</sup> Ivi, p. 197.

parlato e del parlare. Quest'ultimo è sì espressione fonica e, per questo, può essere considerato come un'attività umana. Ma, da quanto detto, parlare e parlato si rivelano come ciò grazie al quale e nel quale qualcosa si fa parola, viene ad essere evidente, ad essere espresso, ad essere, appunto, *detto*. Dire e parlare, quindi, non sono la stessa cosa. Secondo un esempio che ricorre già da *Essere e tempo*, una persona può tacere e, col suo non parlare, dire molto. Ma allora che significa dire (*sagen*)? Secondo la lingua tedesca '*Sagan*' significa mostrare, far sì che qualcosa si veda, che appaia, che si senta. Essere in dialogo, parlare l'un l'altro significa quindi dire l'un l'altro qualcosa, mostrarsi reciprocamente qualcosa, dire insieme di qualcosa, mostrare reciprocamente ciò che la cosa chiamata nel discorso dice di sé. L'inespresso quindi, non è semplicemente ciò che non è stato portato ad esprimersi foneticamente, ma soprattutto ciò che non si è ancora manifestato e che sempre costituisce il manifestare, il non detto che sempre costituisce il dire. Ciò che per necessità deve rimanere inespresso viene quindi trattenuto, serbato, custodito nel non detto; esso rimane così mistero. Dunque: «la parola parla come parola nel senso di un messaggio il cui parlare non ha bisogno dell'espressione fonica»<sup>335</sup>. Il parlare, in quanto dire, rientra nella trama, nel profilo del linguaggio, nel quale così si delineano modi del dire e del detto, nei quali ciò che è presente o assente si annuncia, si rivela o si sottrae. Il profilo che si sta qui delineando comprende il dire nelle sue molteplici figure. Dunque Heidegger può affermare: «*Ciò che fa essere il linguaggio come linguaggio è il Dire originario (die Sage) in quanto Mostrare (die Zeige)*»<sup>336</sup>. Il mostrare proprio di questo dire non si basa quindi su un qualche nostro segno, ma li comprende tutti in quanto essi traggono origine proprio da esso, dal mostrare. Il dire originario, quindi, non è attribuibile soltanto e in modo preminente all'operare dell'uomo, ad una sua attività, non può essere inteso come il suo parlare. Il mostrarsi, come apparire, è il tratto distintivo di tutto ciò che è. Anche quando questo mostrarsi si realizza tramite il nostro dire, c'è sempre un lasciarsi mostrare che precede ogni nostro parlare, ogni nostro nominare. Solo in questo modo il nostro dire può essere colto dalla giusta distanza e nella giusta prospettiva. Esso è espressione del pensiero tramite suoni articolabili grazie agli organi vocali, ma, allo stesso tempo e in modo più originario, è ascoltare, è percepire quanto si mostra, quanto si dispiega nel dire. Solitamente questi due aspetti vengono contrapposti, ma l'ascoltare non

---

<sup>335</sup> Ivi, p. 198.

<sup>336</sup> Ivi, p. 199.

accompagna il parlare soltanto nel colloquio tra parlanti. Il loro rapporto è ben più radicale: il parlare è, in se stesso, un ascoltare, un porgere ascolto al linguaggio che parliamo. Perciò il parlare è prima di tutto un ascoltare. L'uomo quindi non soltanto parla *il* linguaggio, ma soprattutto parla *dal* linguaggio, in base e grazie a quest'ultimo. Questo perché già da sempre abbiamo prestato ascolto al linguaggio, al suo parlare. Il linguaggio, per essenza, necessariamente, *parla*. Esso segue il comando di ciò che fa essere il parlare, cioè il dire come mostrare. Il dire del linguaggio scaturisce quindi dal dire originario, da ciò che è in quanto mostra. Noi quindi prestiamo ascolto al linguaggio affinché esso ci dica, ci mostri il suo dire. Se il parlare, cioè ciò che ci costituisce, è innanzitutto un ascolto del linguaggio, un lasciare che quest'ultimo ci dica il suo dire, questo 'lasciare che' può avvenire non per nostra volontà, ma soltanto perché il nostro essere è già immesso, è già nel dire originario. Noi quindi possiamo ascoltare tale dire non perché lo vogliamo, ma perché rientriamo nel suo dominio, che ciò sia voluto o meno. Solo a quanti riposano in questo dominio, il dire originario accorda il parlare. Perciò, solo in quanto assoggettati, noi possiamo essere ciò che siamo, essenti parlanti. Ciò che fa essere il linguaggio poggia sul dire originario che, quindi, concede e assicura. Ma cos'è quest'ultimo?

Riportando il linguaggio al dire originario siamo giunti, nel nostro cammino, presso il linguaggio come linguaggio. Con questo non abbiamo raggiunto nessun traguardo; il nostro pensiero, infatti, si trova soltanto al principio della strada tanto cercata, anzi, soltanto sulle tracce di quest'ultima. Nel linguaggio in quanto dire originario si è reso manifesto qualcosa di operoso, cui conviene il nome di 'via'. Quest'ultima consente di giungere. Il dire originario è infatti ciò che, nel momento in cui vi prestiamo ascolto, ci conduce, ci fa giungere alla parola. La via che conduce ad essa, che conduce al parlare non può che snodarsi entro il dire, entro il linguaggio. La via che ci conduce al linguaggio inteso come parlare è dunque il linguaggio in quanto dire originario. Quel che è essenziale, quel che determina il linguaggio si custodisce nella via, perché appunto il dire originario, in quanto operosità che, nel suo fluire, conduce, in quanto via, consente a quelli che vi porgono ascolto, di giungere al linguaggio. In questa operosità il dire originario rivela ciò che gli è essenziale, ciò che gli è peculiare: il mostrare. Non si può dire da dove possa fluire ciò che permette il mostrare. È, questa, una realtà sconosciuta, perché è quanto origina, principia; essa è, nondimeno, familiare, in quanto

è esattamente ciò che ci costituisce. Tale realtà è il luogo da cui ogni mostrare sgorga, fluisce, da cui ogni mostrare del dire originario trae il proprio moto. Questo luogo è, quindi, sia per tutto ciò che è presente sia per tutto ciò che è assente, l'alba di ogni mattino nel quale può trovare inizio la storia, la vicenda di ogni mostrarsi e, quindi, necessariamente, anche di ogni non-mostrarsi. Per questo è quell'*Ort* che non concede alcuna *Erörterung*, quel luogo che non può essere raggiunto perché origine di ogni luogo. Heidegger può dire: «Ciò che muove nel mostrare del dire originario è lo "Eignen"»<sup>337</sup>. L'*Eignen*, l'appropriato, conduce tanto il presente quanto l'assente in quello che, appunto, gli è proprio cosicché sia ciò che è presente sia ciò che è assente si rivela nella sua identità, in ciò che è, in ciò che gli è più appropriato. Ciò in virtù del quale le cose emergono e si mostrano nella loro verità è l'*Ereignen*, l'accadere. Quest'ultimo dischiude quell'apertura nella quale ciò che è presente può accedere per mostrarsi e da cui ciò che è assente può sfuggire per essere tale, per essere assente, senza per questo cessare di essere. Quel che l'accadere, grazie al mostrarsi del dire originario, concede, permette che sia, l'aperto che dischiude, non può essere effetto di una causa, conseguenza di un fondamento in quanto origina e principia tutto ciò che è, tutto ciò che può essere causa e fondamento. L'*Ereignendes*, ciò che permette di giungere al proprio, ciò che rivela e serba tutto ciò che è nella sua identità, è l'*Ereignis*, è l'evento come *Ereignen*, cioè come l'illuminazione illuminante, la rivelazione rivelante, cioè ciò che disvela le cose in ciò che sono, nella loro identità; l'*Ereignendes* è questo e non può essere altro che questo. L'evento, ciò che permette ogni mostrare del dire originario, non può essere de-finito, rap-presentato, oggettivato come un fatto o un avvenimento, ma può essere soltanto esperito all'interno del dire originario come ciò che concede quest'ultimo, come ciò che lo dona. L'evento non può essere risultato di qualcosa perché nulla è al di fuori dell'evento; esso è ciò che dona tutto ciò che è. Solo questo generoso donare, imperterrito e indisponibile fluire, può concedere qualcosa come l'essere, come l'*'es gibt'*, qualcosa come il darsi.

Siamo finalmente dinanzi al germogliare dell'eredità che *Essere e tempo* aveva lasciato affinché potesse essere dischiusa e dispiegata in tutta la sua potenza. Heidegger infatti scrive:

---

<sup>337</sup> Ivi, p. 203.



L'*Ereignis* è quanto vi è di meno appariscente, quanto di più semplice tra il semplice, quanto di più vicino tra ciò che è vicino e quanto di più lontano tra ciò che è lontano. In esso, vicinanza remota, noi, mortali, dimoriamo lungo l'intero corso della nostra vita.<sup>338</sup>

Ciò che ci costituisce, che costituisce la nostra essenza di essenti dicenti non può essere nominato, de-terminato, ma può essere solo accennato nelle parole: l'evento appropriata. L'evento come rivelazione disvelante, fa giungere tutto ciò che è a quanto gli è proprio, rivelando e custodendo nella vera verità. Per questo è la legge più mite perché è ciò che conduce ogni essente verso il suo stesso essere. D'altra parte l'evento non è una legge che si libra al di sopra di quanto domina, determinando il suo procedere; esso è *la* legge perché conduce tutto ciò che è alla verità della suo essere. Poiché il mostrare del dire originario è l'appropriato, ciò che è proprio, l'essenza, la propria verità, anche la possibilità per l'uomo, l'essente dicente, di ascoltare questo dire poggia su questa legge fondamentale, sull'evento. Infatti l'evento, nel suo appropriarsi dell'essenza dell'uomo, cioè nel suo portare quest'essente dicente a ciò che gli è proprio, al dire, dà tale essenza in proprietà a ciò che, nella voce del dire originario, proviene da tutte le parti andando incontro all'uomo e conducendolo al mistero del dire. L'appropriazione concede quindi all'essere dell'uomo la libertà di accedere al luogo che gli è proprio, ma solo affinché egli possa, quale essente che parla, che ha la parola, rispondere al dire originario. Ogni parola che l'uomo pronuncia è quindi essenzialmente un 'rispondere', un dire ascoltando. L'evento che appropriata tutto ciò che è al suo essere, che appropriata quindi i mortali al dire originario, fa sì che l'uomo entri in una servitù, in un assoggettamento liberante, per il quale l'uomo è, in se stesso, messaggero del dire originario, per il quale l'uomo è addetto a trasferire il dire originario, che non ha suono, alla parola. In questo modo, in questa servitù liberante, il dire originario può giungere alla parola grazie all'evento. In questa via intrinseca al dire si cela l'essenza del linguaggio. Ci troviamo qui dinanzi ad una nuova riflessione di Heidegger sull'etimo di 'via': nel dialetto svevo-alemanno aprire una via si dice *wëgen*. Questo verbo significa appunto aprire, instaurare una via e mantenerla tale, aperta, disponibile. Allora *Be-wëgen*, *Be-wëgung* non significa soltanto muovere qualcosa in un senso o nell'altro in una strada già esistente, ma aprire una via per quel qualcosa, e dunque essere via per

---

<sup>338</sup> Ibid.

esso. L'evento, appropriando a sé l'uomo, si serve di lui. Esso, realizzando il mostrare, l'appropriamento che appropria, che asserve, si fa via, è la via che conduce il dire originario alla parola, servendosi dell'uomo. Tale via, infatti, porta il linguaggio come linguaggio, come dire originario, al linguaggio, alla parola, al suono di essa. Il movimento circolare della formula che ci ha guidati si inverte: non è più il nostro linguaggio che perviene a ciò che gli è proprio, al dire originario; è quest'ultimo, che, nel moto dell'evento, è condotto alla parola. Ma è soltanto dal nostro punto di vista che, in questo, può esserci un mutamento di direzione. In realtà, il cammino verso il linguaggio è già sempre nel linguaggio che si fa linguaggio, nel dire originario che si fa parola. Questo significa che il nostro cammino verso il linguaggio acquista consistenza, realtà, diventa possibile e necessario soltanto grazie alla forza che, appropriando, instaura la via e si fa via, soltanto all'evento. Heidegger specifica:

Per il fatto cioè che il linguaggio come Dire originario mostrante poggia su quell'*Ereignis* che consegna noi esseri umani alla docile calma del libero ascoltare, per questo la *Be-wägung* del Dire originario alla parola è l'unica forza che può dischiuderci i sentieri che consentono la riflessione sull'autentico cammino verso il linguaggio.<sup>339</sup>

Se la formula inizialmente non esprimeva altro che un ingarbugliato intreccio, ora, osservata sotto il profilo che *Be-wägung*, risulta come un movimento libero, indisponibile rispetto ad ogni cosa che è, e, allo stesso tempo, liberante, e cioè che conduce ogni cosa che esiste alla sua propria essenza; è appunto la via dell'evento che costituisce il dire originario quella che fa essere, per l'uomo, tale libertà liberante. Infatti tale via dischiude il dire originario che muove verso la parola. La *Be-wägung* apre e tiene aperta al parlare la strada, sulla quale esso, in quanto ascoltare, può prendere dal dire originario ciò che dev'essere detto, portandolo alla parola che ha suono. La via che conduce il dire originario alla parola è il vincolo liberante. È a questo punto che può spiegarsi e dispiegarsi il detto di Novalis. Il fatto che il linguaggio si curi soltanto di se stesso può suonare come l'affermazione di un solipsismo tutto proiettato su se stesso, ma il linguaggio non si cristallizza in questo egoismo. In quanto dire originario, il linguaggio è il mostrare che appropria, che, appunto, prescinde da sé per dischiudere a ciò che è mostrato la possibilità di rivelarsi nel suo stesso essere. Il linguaggio, nel suo

---

<sup>339</sup> Ivi, p. 206.

essere, parlando, si cura che il nostro parlare, ascoltando il dire che non ha suono, corrisponda a quest'ultimo parlando. In questo modo anche il silenzio cui l'uomo deve pervenire per porsi in ascolto, è già un 'cor-rispondere' a quel suono senza suono della quiete appropriante. Il dire originario che poggia sull'evento, dunque, costituisce, in quanto mostrare, il modo più autentico dell'appropriazione, per cui è proprio dell'evento il dire. Perciò il linguaggio parla in modo sempre appropriato all'accadere dell'evento, al suo darsi. Un pensiero che rifletta sull'evento può già quindi esperire la sua presenza nell'essenza, nell'essere stesso della tecnica, in ciò che abbiamo chiamato *Ge-stell*, in ciò che asserve l'uomo nel provocarlo ad adibire tutto ciò che è a strumento della tecnica stessa. Il *Ge-stell*, l'im-posizione, dunque, è l'evento, ma nel modo in cui quest'ultimo è mascherato. Ogni 'adibire', infatti, si proietta sullo sfondo del pensiero calcolante senza comprendere la propria appartenenza essenziale all'evento.

Ogni parlare dell'uomo si realizza, è, nel suo essere, appropriato al dire originario. D'altra parte, per questo suo appropriarsi che è un traspropriarsi, ogni linguaggio è assegnato, è destinato all'uomo, ed è perciò storico. Non c'è nessun tipo di linguaggio che possa dirsi 'naturale' nel senso che sia proprio di una natura umana esistente per sé, al di là dell'evento e del suo darsi; l'essere dell'uomo non è, ma si dà, per cui ogni linguaggio è evento, è storico. Per questo motivo la peculiarità, ciò che è proprio del linguaggio non è conoscibile, cioè non è circoscrivibile con lo sguardo, non può essere visto nella sua totalità. Noi non possiamo conoscerlo in questo modo per il fatto che siamo in esso, rientriamo nel dominio dell'evento, nel dominio del dire originario. Il carattere monologico del linguaggio è insito nel dire originario ma non è identificabile col 'monologo' nel senso soggettivistico che intende Novalis. Che il linguaggio sia monologo può significare due cose. La prima è che *solo* il linguaggio propriamente parla e allora esso è effettivamente solitario. Senonché solitario è solo colui che non è solo, cioè che non è separato, senza alcun rapporto né legame. È quindi proprio nell'essere solitario che può avere realtà la mancanza di comunione, e dunque il rapporto più vincolante, più essenziale nei confronti di quest'ultima. Il dire originario apre ed è via per il parlare dell'uomo, esige quest'ultimo ed è quindi la via per il farsi suono della parola. L'uomo, d'altra parte, può parlare solo in quanto appartiene al dire originario e dunque, nel suo essere che è evento, tende a quest'ultimo, si pone in ascolto per dire, ri-dire, parlando. Questo rapportarsi l'uno all'altro, questo stare di fronte

implicandosi ha il proprio fondamento nel ‘mancare’ che non può essere puramente negativo. Dato che noi uomini, per essere ciò che siamo, restiamo immessi nel linguaggio e non possiamo mai assumere una posizione tale, una op-posizione, che ci permetta di com-prenderlo, di conoscerlo, noi vediamo il linguaggio sempre e solo nel modo in cui il linguaggio si è dato a noi, appropriandoci a sé. Il fatto che ci sia preclusa la conoscenza del linguaggio non è un difetto, bensì il privilegio che ci concede di essere attirati ad una sfera superiore, nella quale siamo assunti in ciò che siamo, come mortali. Il dire originario è quindi, in quanto mostrare, il modo più appropriato dell’appropriare, del portare ciò che è a ciò che gli è proprio. Il dire originario è il modo in cui l’evento parla; non tanto nel senso di ‘maniera’, quanto piuttosto nel senso di canto. Quest’ultimo, infatti, è il dire che non identifica ciò che è, ciò che si dà, ma lo custodisce nella sua verità, nel suo eventualizzarsi. Per riflettere sul linguaggio è dunque necessario un mutamento del linguaggio; mutamento che, però, non è in nostro potere conquistare né negando e facendo violenza alla lingua esistente né inventandone un’altra. Il mutamento riguarda il nostro rapporto con il linguaggio, il nostro rapporto con ciò che ci costituisce, quel rapporto che è per noi del tutto indisponibile, al di là di ogni nostro volere. D’altra parte, nell’umile servitù a ciò che ci costituisce, possiamo preparare in qualche misura tale mutamento. Heidegger ci dice:

Forse è possibile che questo ci appaia: ogni meditante pensare è un poetare, ogni poetare è un pensare. Pensiero e poesia si coappartengono grazie a quel dire, che già ha votato se stesso al Non-detto, perché è il pensiero come atto di ringraziamento.<sup>340</sup>

---

<sup>340</sup> Ivi, p. 211.

## Conclusione

La fine del nostro percorso non può che tentare di compiere un altro passo all'interno del cammino del pensiero. Quest'ultimo infatti, per essenza, per la propria origine, non è, ma si dà, avviene, si dispiega lungo vie dischiuse dal richiamo del suo stesso essere, che non lo invita in nessun luogo se in quella via che il pensiero sta percorrendo, in quella regione che il pensiero sta attraversando: la contrada che si apre e si dischiude grazie a quello stesso pensiero che segue, insegue, cerca e ricerca, la chiamata che lo precede, la chiamata dell'essere. Esso, dunque, è, essenzialmente, *Unterwegs*, sulla via, in cammino. Per compiere quest'ultimo non possiamo che cercare di pensare allo stesso 'andare', ascoltando quanto ci dice una parola che nominare questa essenza, che quindi la indica, la richiama e la invita a dispiegarsi: errare. Solitamente il primo ascolto di questo termine ci porta a pensare immediatamente al 'sbagliare', al mancare la via, la strada giusta. Questo ascolto coglie solo in parte ciò cui questo fiore, nel suo dischiudersi, accenna, ma, allo stesso tempo, non coglie nulla di sbagliato. Sbagliare è, infatti, costitutivo del viaggio stesso, una possibilità che riguarda il cammino; una possibilità, questa, che lo costituisce perché l'andare non ha una meta 'giusta' rispetto alla quale si potrebbe, eventualmente, sbagliare, l'unico suo scopo è se stesso, è dispiegarsi, secondo la propria essenza. L'essenza stessa di questo cammino, a sua volta, non è un'entità fissa, separata e dominante rispetto allo stesso andare, che lo guidi verso se stessa come ad un traguardo. L'essere che costituisce il nostro errare non è, a questo modo, ma si dà, e richiama non ad una meta, bensì a se stesso come darsi, invitando quindi all'andare, all'errare. Anche lo sbaglio più grande che il pensiero potrebbe compiere, non pensare se stesso, il proprio essere, ciò che lo contraddistingue, è sempre pensiero. Non c'è alcuna realtà ultima che aspetta di essere soltanto trovata e che noi, eventualmente, potremmo anche mancare; al di sopra di questo primo comprendere ciò che ci dice la parola 'errare', c'è una realtà necessaria che non è altro che il dispiegarsi stesso della possibilità del camminare, del pensare. Nell'ascolto della parola 'errare' udiamo infatti anche il senso di un cammino senza meta. Un viaggio di questo genere ci getta nello sgomento, nello stupore, perché non comprendiamo che anche questa è una possibilità che costituisce lo stesso viaggiare. Noi *possiamo* viaggiare senza meta e, per questo, *siamo* in un cammino del genere. Il nostro è un andare senza alcuna meta ideale da raggiungere ma, non per questo, il cammino che

stiamo compiendo è senza senso, senza significato, senza ragione. Questo errare ha comunque un suo 'perché' che lo guida e lo sostiene, che lo conduce, lo vivifica e per questo lo salva, ma non è una spiegazione che noi possiamo conoscere e quindi dominare. L'andare del pensiero non può essere per noi controllabile, in quanto esso si dispiega, scorre, fluisce, al di là del nostro stesso volere. È un'esperienza, questa, che noi sempre facciamo. Un'esperienza che ci colpisce nel suo essere 'scatenata' rispetto alla nostra volontà e 'scatenante' per il suo stesso riportarci sempre e nuovamente ad essa: all'esperienza dell'indisponibilità del dispiegarsi del pensiero. Il quale, appunto, di-spiega se stesso; questo significa che il pensiero ha un senso, una spiegazione, svincolata però rispetto al nostro controllo. Esperiamo in tutto questo un certo 'ritorno' agli stessi passi. Chi sbaglia, solitamente, torna indietro, ripercorre la strada compiuta per riportarsi alla giusta via. Infatti anche il camminare in circolo è, per noi, profondamente scoraggiante. Ma questa possibilità, per il pensiero, di ritornare sempre nuovamente su quei passi da lui stesso compiuti, di pensare sempre di nuovo a se stesso, è la possibilità più feconda per il pensiero, cioè quella di pensare al proprio essere, a ciò che lo costituisce, al proprio fondamento, alla propria origine. Solo nel circolo, dunque, il cammino verso quest'ultima è possibile, cioè è reale e necessario. Il fatto che noi, nell'inanellarsi dei passi del nostro stesso pensiero, proviamo un senso di vertigine, non è un nostro errore, una nostra mancanza di coraggio. Effettivamente siamo dinanzi ad un abisso oscuro, tenebroso, senza perché. Esso però può essere così sconcertante solo per colui che cerca una ragione, una spiegazione, una *ratio* fondante, un principio che appunto lo sostenga e gli renda ragione di tutto ciò che esiste. Ma perché quest'ultimo possa davvero fondarlo, originarlo, deve essere davvero principio, dunque deve essere davvero alle spalle dell'uomo, deve davvero costituirlo e dominarlo. Ciò che ci domina non può essere a sua volta controllato, altrimenti non potrebbe determinarci. Ancora una volta, però, questo principio determinante non è sempre-uno, sempre identico a se stesso, quindi non ci determina secondo un'unica realtà, un'unica verità. Ciò che ci costituisce si dà a noi, ad-viene, si destina a noi, in possibilità. Ciò che ci origina, quindi, può racchiudersi in se stesso, sicuro e quieto, salvo rispetto al nostro controllo, e solo per questo salvifico. Solo questa quiete può vivificare, solo questa quiete può farci essere, esistere in ciò che siamo, esseri mortali; allo stesso modo, solo questa quiete può farci essere 'essenti che hanno il linguaggio', può donarci la parola. Il fatto che noi

*siamo possibilità* significa che noi *siamo* anche e soprattutto nella possibilità stessa, cioè nella possibilità di non-essere, cioè nella possibilità della morte. Il fatto che noi *siamo possibilità* significa che *siamo* nella possibilità di essere essenti-dicenti, nella possibilità di dire ma, soprattutto, di non-dire, del silenzio. Solo nella quiete oscura può sorgere il raggio luminoso della vita, solo nella quiete silenziosa può risuonare l'eco della parola.

Il fatto che un 'termine', quel che noi riteniamo 'finito' e concluso in se stesso, possa dispiegarsi e dirci tutto questo è proprio quanto Heidegger cerca di esperire: un darsi della parola del tutto indisponibile rispetto a quanto vogliamo udire in essa, un darsi della parola molto più ricco rispetto ad ogni nostra conoscenza e, proprio per questo, salvifico perché permette all'essenza di noi uomini, che risiede sul domandare stesso riguardo quanto ci origina, di dispiegarsi e di dispiegare quell'essere che ci invita a chiedere di esso stesso. Il cammino compiuto ha cercato di riportarsi ad una singola parola per lasciar intravedere la potenzialità e la potenza stessa del nostro dire, che è 'nostro' non perché ci appartenga, sia a nostra disposizione, ma perché ci costituisce.

## Bibliografia

### 1. Fonti

#### 1.1 Letteratura primaria su Martin Heidegger

Martin Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. di A. Marini, Milano, Mondadori, 2001.

Martin Heidegger, *Identità e differenza*, a cura di G. Gurisatti, Milano, Adelphi 2009, 2013<sup>2</sup>.

Martin Heidegger, *Il principio di ragione*, a cura di F. Volpi, tr. it. di G. Gurisatti e F. Volpi, Milano, Adelphi, 1991.

Martin Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Milano, Mursia, 1973, 2011<sup>6</sup>.

Martin Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, a cura di L. Amoroso, Milano, Adelphi, 1988, 1994<sup>2</sup>.

Martin Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1995, 2011<sup>9</sup>.

Martin Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, in id., *Sentieri interrotti*, presentazione e tr. it. di P. Chiodi, Firenze, La Nuova Italia 1968, 1984<sup>2</sup>, pp. 3-69.

Martin Heidegger, *Pensiero e poesia*, intr., tr. it. e commento di A. Rigobello, Roma, Armando, 1977.

Martin Heidegger, *Perché i poeti?*, in id., *Sentieri interrotti*, presentazione e tr. it. di P. Chiodi, Firenze, La Nuova Italia 1968, 1984<sup>2</sup>, pp. 247-297.

#### 1.2 Letteratura primaria su Friedrich Hölderlin

Friedrich Hölderlin, *Le liriche*, a cura di E. Mandruzzato, Milano, Adelphi, 1993, 2008<sup>4</sup>.



## 2. Studi critici

### 2.1 Letteratura secondaria su Martin Heidegger

Caracciolo A., presentazione a Martin Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Milano, Mursia, 2011<sup>6</sup>.

Chiodi P., *L'ultimo Heidegger*, Torino, Taylor, 1969.

De Alessi F., *Heidegger lettore dei poeti*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1991.

De Carolis M. P., *Il «linguaggio originario» in Heidegger*, Torino, Filosofia, 1977.

Mora F., *Martin Heidegger, la provincia dell'uomo: critica della civiltà e crisi dell'umanismo (1927-1946)*, Milano-Udine, Mimesis, 2011.

Moretto G., *L'esperienza religiosa del linguaggio in Martin Heidegger*, Firenze, Felice le Monnier, 1973.

Perissinotto L., *Le vie dell'interpretazione nella filosofia contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 2002.

Resta C. (a cura di), *In cammino verso la parola. Heidegger e il linguaggio*, Messina, Sicania, 1996.

Rigobello A., introduzione a Martin Heidegger, *Pensiero e poesia*, intr., tr. e commento di A. Rigobello, Roma, Armando, 1977.

Vattimo G., *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Genova, Marietti, 1963.

Vattimo G., *Introduzione a Heidegger*, Roma-Bari, Laterza 1971, 2013<sup>20</sup>.

Volpi F., nota introduttiva a Martin Heidegger, *Lettera sull'«Umanismo»*, Milano, Adelphi, 2011<sup>9</sup>.

### 2.2 Letteratura secondaria su Friedrich Hölderlin

Bozzetti M., *Introduzione a Hölderlin*, Roma-Bari, Laterza, 2004.

