Università
Ca'Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale
in Scienze Filosofiche

(LM-78, ord. D.M. 270/04)

Tesi di Laurea

Martin Heidegger.
Un nuovo ethos:
dalla tecnica all'abitare poetico

Relatore
Ch. Prof. Davide Spanio
Correlatore
Ch. Prof. Gian Luigi Paltrinieri

Laureando
Nicolò Luchesa
Matricola 893572

Anno accademico
2024/2025

A Chiara e alla mia famiglia

Onnipossente è nella valle delle tombe,
Signora, la tua benefica ricompensa!
Dalla coppa incantata del futuro
Il figlio della Terra beve superbo coraggio.
Nella speranza termina la sua vita terrena,
Perché guidato dalla tua mano materna
Ebbro di vittoria possa ascendere
Nell'alta patria degli spiriti:
Dove il fiore regale della virtù
Fiorisce non toccato dal verme,
Dove il filosofo (*Denker*) nel santuario
Tutti gli abissi vede chiari e aperti,
Dove nessun tiranno più troneggia su macerie,
Nessuna catena più avvince l'anima,
Dove la palma ricompensa la morte eroica,
E il bacio dell'angelo la morte per la patria.
[...]
Guarda! Tacciono i canti degli uomini,
Dove il piacere dell'anima è innominabile,
Timido discende l'uccello del canto di lode
Dove lo spirito dimentica la finitezza.
Quando gli spiriti si riuniranno innanzi a Dio
Esultando per la vittoria dell'anima,
Possa il serafino balbettare gioie
Dove ebbro ammutolì il labbro dell'uomo.
(F. Hölderlin, *Inno all'Immortalità*, in *Inni di Tubinga I*V)

INDICE

INTRODUZIONE 7

CAPITOLO PRIMO Ciò che ci concerne nell'epoca presente.

§1. La metafisica e l'oblio della differenza 20
§2. Tecnica come destino della *Seinsgeschichte* 46
§3. L'uomo metafisico *ζῷον λόγον ἔχον* 57

CAPITOLO SECONDO L'essenza della verità

§1. La verità metafisica come correttezza 71
§2. Verità come *ἀλήθεια* e l'*Ereignis* 80
§3. L'opera d'arte come messa in opera della verità 91

CAPITOLO TERZO La Poesia

§1. Dire originario e *Dichtung* 104
§2. Perché i poeti? Hölderlin una necessità del pensiero 114
§3. I cinque «detti guida» come fondamento poetico dell'esserci dell'uomo 131

CAPITOLO QUARTO «Pieno di merito, ma poeticamente abita/ l'uomo su questa terra» 143

BIBLIOGRAFIA 167

INTRODUZIONE

La domanda che mi sono posto quando ho pensato come iniziare l'introduzione di questo lavoro è stata: perché Heidegger? Una risposta non l'ho ancora trovata. Anzi. Penso che in questo momento, a differenza di quando ho iniziato a studiare e fare ricerca per poter scrivere questo testo, le domande siano maggiori e più profonde. Ciò mi riporta a quello che mi ha spinto a scegliere di concentrarmi sul pensiero di questo autore: il domandare come il cammino dell'abitare poeticamente, in terra straniera, del divenire-di-casa dell'esserci (*Dasein*) dell'uomo. Questo interrogativo, per quanto personale, si inserisce in un più ampio dibattito filosofico. In quest'ottica, un'interpretazione autorevole, come quella di E. Mazzarella, suggerisce che la domanda "Perché Heidegger?" assuma un carattere non tanto interrogativo quanto assertivo, volta alla sua «fruibilità filosofica a un paradigma storico-filosofico che non voglia ridursi a mera competenza storiografica»[1] Riconosciamo l'importanza e la fondatezza di tale tesi, ma il presente lavoro non intende poggiare su di essa, – né rifiutarla – bensì, desidera piuttosto muoversi proprio a partire da quella persistente irrisolutezza e indeterminatezza che ha dato origine alla ricerca.

> L'eredità che Heidegger ci ha trasmesso non è dunque, come si vede, poca cosa, anche se per divenire operante – come ogni lascito intellettuale, del resto – richiede a ciascuno di noi impegno vigile e costante, volontà di confronto, capacità di riconquistare ogni volta di nuovo l'oggetto della propria riflessione[2]

Alla domanda inziale, quale motore del percorso di indagine, ne segue inevitabilmente una seconda. Poiché veniamo da una tradizione e da una lingua particolare, la domanda precedentemente posta, che assume una valenza maggiormente personale e "generale",

[1] E. Mazzarella, *Perché Heidegger*, in *Heidegger in Italia,* a cura di S. Bancalari e C. Esposito, Archivio di filosofia XCII n. 2-3, Roma, Pisa, Serra, 2024, p. 14. Esponiamo qui di seguito i due lementi necessari affinché, secondo Mazzarella, l'interrogativo sul perché Heidegger possa essere considerato assertivo: «la prima che, come ogni grande esperienza di pensiero, quella heideggeriana non si depotenzi a scolastica, in una mera ripetizione del suo lessico e dei suoi schemi storiografici [...] La seconda, che vi si lega, è il modo in cui l'analitica esistenziale ha trattato l'altro lato del proprio tempo che si conosce, la coscienza interna del tempo come il tempo che si interna in una coscienza», (*Ivi*, p. 14-15).
[2] F. Bianco, *L'eredità di Heidegger*, in *La recezione italiana di Heidegger*, Archivio di Filosofia LVII n. 1-3, Roma, Cedam, 1989, p. 529.

si collega, come una conseguenza intrinseca che si cela come un'ombra che richiede di esser considerata, a una metamorfosi – come dalla potenza all'atto – : perché Heidegger in Italia? Il «mago di Meskirch» è stato largamente e ampliamente studiato in Italia, e certamente non mancano libri e saggi – anche controversi, come del resto lo è stato anche lo stesso filosofo – sul suo pensiero. Basti pensare all'importante contributo collettaneo del 1989 intitolato *La recezione italiana di Heidegger* – da cui, tra l'altro, abbiamo preso la precedente citazione – dove compaiono contributi di eminenti studiosi[3] – pionieri e iniziatori – di quegli anni del pensiero heideggeriano. Inoltre non mancano le "guide" collettanee[4] rivolte a coloro che intendono iniziarsi alla filosofia del filosofo tedesco. Nell'indice di questi lavori possiamo trovare, nuovamente, i più importanti studiosi italiani, che hanno caratterizzato la «recezione di Heidegger in Italia» prima e dopo[5]. Insomma, non mancano contributi e lavori sulla vasta riflessione heideggeriana. E allora, perché ancora Heidegger in Italia? La risposta, che intendiamo sostenere con questo lavoro, è legata ai temi heideggeriani della *Dichtung* e dell'abitare poetico. In questa *Introduzione* intendiamo rispondere a questa domanda, con le parole degli studiosi italiani contemporanei, per dare pregnanza e solidità alla nostra riflessione che si dipanerà nel proseguimento di questo lavoro. A quando risale il momento ricettivo della riflessione sulla *Dichtung*?

> La recezione italiana del pensiero di Heidegger circa la *Dichtung* – e, coestensivamente, del suo ruolo nello sviluppo storico-teoretico del pensiero di Heidegger – deve far data necessariamente dal 2 aprile 1936, ossia dalla celebre

[3] Basti pensare alla presenza di contributi di questi importanti studiosi, ampliamente riconosciuti nel panorama degli studi heideggeriani, che compaiono più volte nello sviluppo di questo lavoro: E. Severino, V. Vitiello, U. Ugazio, A. Caracciolo, M. Cacciari, U. Galimberti, F. Volpi, E. Mazzarella, M. Ruggenini, C. Esposito, M. Ferraris, C. Sini, G. Vattimo, F. Bianco.

[4] Ad esempio per questo lavoro, abbiamo utilizzato la guida a cura di F. Volpi – F. Volpi, *Guida a Heidegger*, a cura di F. Volpi, Bari, Laterza, 1997 - e la guida, più recente, a cura di A. Fabris – A. Fabris, *Heidegger una guida*, a cura di A. Fabris, Roma, Carocci editore, 2023.

[5] Nella guida a cura di A. Fabris troviamo, imprescindibilmente, studiosi più recenti e contemporanei del pensiero di Heidegger. Questi – E. Mazzarella, C. Esposito, G. Strummiello, A. Fabris, V. Cesarone, C. Resta, A. Ardovino, G. Moretti… - compaiono molte volte all'interno di questo lavoro, soprattutto grazie ai loro contributi in diversi lavori collettanei: cfr., ad esempio, *Heidegger in Italia*, a cura di S. Bancalari e C. Esposito, Archivio di filosofia XCII n. 2-3, Roma, Pisa, Serra, 2024; Casu M. (a cura di), Was heisst Stiften? *Heidegger interprete di Hölderlin*, Roma, Istituto italiano di Studi Germanici, 2020.

conferenza su Hölderlin e l'essenza della Dichtung, pronunciata quello stesso giorno presso l'Istituto Italiano di Studi Germanici di Roma[6]

Come sappiamo l'effetto che questa conferenza ebbe, destò il notorio dissenso di Benedetto Croce[7], che caratterizzò la successiva recezione della riflessione heideggeriana sulla *Dichtung* in Italia. Questo evento può essere considerato come un appuntamento mancato «ovvero l'essenziale incidenza storico-teoretica di un non-incontro»[8]. Proprio a partire da questa particolare traiettoria storiografica, il presente lavoro si concentrerà soprattutto sulla recezione italiana della *Dichtung* – in conseguenza anche di un evento contingente e storico come la conferenza heideggeriana sull'essenza della *Dichtung* avvenuta proprio in Italia – utilizzando soprattutto – ma non esclusivamente – , come fonti e letture secondarie, i contributi dei maggiori interpreti italiani del pensiero heideggeriano. Da ciò, la scarsa presenza

[6] A. Ardovino, in A. Ardovino, G. Moretti*, Heidegger, Hölderlin, la* Dichtung, in *Heidegger in Italia*, a cura di S. Bancalari e C. Esposito, Archivio di filosofia XCII n. 2-3, Roma, Pisa, Serra, 2024, p. 149.
[7] Croce, criticando la concezione di Heidegger del linguaggio, considera arbitraria l'interpretazione heideggeriana dei canti di Hölderlin. Nonostante ciò, il filosofo italiano «tace sulla distinzione tracciata nella conferenza romana tra la poesia che in quanto parola essen ziale rende manifesta ogni cosa nel proprio essere, e il linguaggio comune, che viene invece adoperato come mezzo di comunicazione, e può indurre pertanto al frainten dimento e all'inganno» (R. M. Mariafioti, «*Segnavia» della ricezione italiana di Hölderlin. Classicismo, ellenismo e ricerca del divino*, in Nuova Corvina rivista di italianistica, n. 30, Budapest, 2017, pp. 110-111). Croce, inoltre, non intende riconoscere nessun valore creativo al poeta svevo. Cfr. : «Di recente lo Heidegger ha preso come testo cinque assai smozzicate e oscure sentenze dello Hölderlin (una delle quali scritta quando era già folle), e le ha spiegate per ricavarne che questi aveva ritrovato l'essenza della poesia, dicendola una volta "la piu innocente delle faccende", cioè giuoco, sogno, semplice parlare ; un'altra "il più pericoloso dei beni", cioè che come semplice lingua non offre garanzia perchè si può mettere in parole così quanto v'ha di più puro e di più ascoso come il confuso e il triviale; una terza, che l'essere dell'uomo si fonda sulla lingua, o meglio sul *Gespräch*, sul colloquio; una quarta, che "ciò che permane è fondato dai poeti", col nominare essi gli dèi e le essenze delle cose; e una quinta che, "pieno di merito, e nondimeno poeticamente, l'uomo abita sulla terra". [...] Ma, lasciando passare il modo fantastico ed arbitrario delle esegesi dello Heidegger, e prendendo queste proposizioni in ciò che hanno di vero o di comprensibile, rispondano o no esse al genuino pensiero dello Hölderlin, il meglio che vi si può sentire è un'eco languida, aforistica e indimostrata della grande teoria vichiana che l'origine della lingua si ritrova dentro quella della poesia» (B. Croce, *Conversazioni filosofiche. Intorno allo Hölderlin e i suoi critici*, in La Critica, n. 39, 1941, pp. 210-211). Il dissenso di Croce nei confronti del pensiero heideggeriano non inizia con la conferenza romana, bensì dal discorso dell'assunzione del Rettorato all'università di Friburgo che Heidegger (cfr. M. Heidegger, *L'autoaffermazione dell'università tedesca*, a cura di C. Angelino, prefazione di H. Heidegger, Genova, Il melangolo, 1988) aveva tenuto il 27 maggio 1933, e di cui il filosofo italiano ne denuncia la presunta germanizzazione della filosofia e della scienza, oltre al suo appello nazionalistico ai giovani studenti, cfr.: «il prof. Heidegger non vuole che la filosofia e la scienza siano altro, per i tedeschi, che un affare tedesco, a vantaggio del popolo tedesco. Gli studenti tedeschi, a suo dire, hanno tre "*Bindungen*", tre obblighi, il primo e fondamentale dei quali è la "*Volksgemeinschaft*", il nazionalismo» (B. Croce, *Martin Heidegger, Die Selbstbehauptung der deutschen Universitäten*, in La critica, n. 32, 1934, p. 69).
[8] *Ibidem*.

in bibliografia di lavori e contributi internazionali sul tema della *Dichtung* e dell'abitare poetico. La conferenza, infatti, tenutasi presso l'Istituto Italiano di Studi Germanici di Roma, era avvenuta su invito – non senza incertezze e dubbi – di Giovanni Gentile, altra figura centrale della cultura italiana dell'epoca[9]. Questo rifiuto, questo colloquio perso con il tema della *Dichtung* heideggeriana/hölderliniana, si può considerare come una mancata tematizzazione negli studi in Italia, debita dell'accoglimento che ebbe negli studiosi italiani di quegli anni e dei decenni successivi[10]. La situazione attuale non ha conosciuto delle modifiche rilevanti, poiché

[9] Heidegger venne invitato a Roma all'Istituto di Studi germanici – allora diretto da G. Gabetti - da Giovanni Gentile. Sulla natura dell'invito di Heidegger a Roma cfr. K. Löwith, ove parla degli italiani e dei tedeschi: «Il risvolto di questa libertà di fronte a se stessi è l'oppurtunismo in buona fede, che però è assai diverso dall'allineamento tedesco. Un esempio tipico di questo opportunismo era il comportamento del direttore dell'Istituto di cultura italo-tedesco Gabetti, il quale assecondava spregiudicatamente tutte le oscilazioni della politica italiana nei confronti della Germania. [...] nel 1936 evitò di invitare lo storico della letteratura Kommerel solo perché aveva saputo che costui non era amato nel partito nazista. Da allora in poi egli preferì invitare solamente professori di provata fede nazionalsocialista, come Haushoger, Heidegger...», (K. Löwith, *La mia vita in Germania. Prima e dopo il 1933*, prefazione di R. Kosselek, postfazione di A. Löwith, Milano, Il Saggiatore, 1988, p. 116). L'interesse di Gentile per Heidegger – e viceversa - a quel tempo era molto scarso. Nemmeno la diffusione in Italia, nei secondi anni Trenta, dell'esistenzialismo contribuì a far si che il filosofo italiano si interessasse e approfondisse il filosofo tedesco. Allora l'interesse per la filosofia heideggeriana da parte di Gentile era molto debole, ancor più debole o inesistente era il desiderio di far esperieniza della sua persona. La natura di questo scarso interesse, deriva anche dall'adesione di Heidegger al partito nazionalsocialista, di cui Gentile «era stato, agli inizi, tendenzialmente ostile» (Sasso, *Filosofia e idealismo. II Giovanni Gentile*, Napoli, Bibliopolis, 1995, p. 397). Ernesto Grassi contribuì, negli anni precedenti al 1936, a far in modo che Gentile venisse a conoscenza del filosofo tedesco che stava attirando su di sé l'attenzione dell'intera Germania dotta e dell'Europa. Il Grassi, insieme a Giulio Grasselli, può essere considerato il primo - già nel 1929-30 - a mettere in luce in Italia l'importanza del pensiero heideggeriano. Per questo motivo, l'ipotesi – sostenuta da C. Antoni - secondo cui i due filosofi – Gentile e Heidegger - scoprirono l'esistenza l'uno dell'altro solo nel 1936, in occasione della conferenza romana, può essere sufficientemente smentita. Dunque, Grassi fu centrale per l'arrivo della filosofia heideggeriana in Italia, in quanto fu frequentatore assiduo a Marburgo (1929) e poi a Friburgo di Heidegger: «dopo aver partecipato per breve tempo al seminario che Heidegger teneva a Marburgo, presi la decisione definitiva: avrei seguito il maestro a Friburgo. Di fatto rimasi con lui nove anni, tra l'altro come insegnante in quella stessa univeristà» (E. Grassi, *L'impatto con Heidegger*, in *La recezione italiana di Heidegger*, cit., p. 76). Già nel 1928, il filosofo italiano per lettera, e forse anche a voce, si intrattenne con Gentile sulle sue esperienze germaniche accennando al futuro della filosofia tedesca, impersonificata dal professore «che ora diventerà successore di Husserl a Friburgo». Per un appronfondimento del tema cfr. G. Sasso, *Filosofia e idealismo. II Giovanni Gentile*, pp. 383-397; E. Grassi, *L'impatto con Heidegger*, in *La recezione italiana di Heidegger*, pp. 73-82.

[10] Basti pensare alla mancanza del tema della *Dichtung* nel lavoro collettaneo *La recezione italiana di Heidegger* del 1989, e al breve capitolo scritto da L. Amoroso nella guida a cura di F. Volpi – Guida a Heidegger - del 1997. In quegli anni, però apparvero alcuni contributi collettanei sul rapporto di Heidegger con la *poesia* sulla rivista "aut aut": "aut aut" n. 234, 1989; "aut aut" n. 235, 1990. Un'ulteriore eccezione sono, ad esempio: i contributi di G. Vattimo, *Essere storia e linguaggio in Heidegger*, Genova, Marietti, 1963, e, più nello specifico, G. Vattimo, *Poesia e ontologia*, Milano, Mursia, 1985; e, inoltre, anche se non tematizzando specificatamente e nell'insieme il tema della *Dichtung*, i contributi di M. Ruggenini, *Il soggetto e la tecnica Heidegger interprete "inattuale" dell'epoca presente*, Roma, Bulzoni, 1978 – in particolare il capitolo quinto intitolato *Poesia e storicità* – e M. Ruggenini *Linguaggio e differenza*, in *Heidegger e la metafisica*, a cura di Ruggenini M.,

ci si è concentrati maggiormente su questioni o figure specifiche, tralasciando spesso il quadro d'insieme, lasciando sullo sfondo l'orizzonte della *Dichtung* e della sua importanza nel pensiero di Heidegger. Quanto accaduto nei confronti del tema della *Dichtung* – ovvero il mancato, o scarso, interessamento da parte della iniziale storiografia heideggeriana –, è avvenuto, inevitabilmente, anche rispetto al tema dell'abitare poetico[11] (*dichterisch wohnen*). Questo tipo di atteggiamento ricettivo, nei confronti della *Dichtung* heideggeriana, deriva dalla "radicalità della sua posizione:

> Un pensatore che osa porre la propria esperienza di pensiero alla confluenza di filosofia e poesia, ma in maniera tale che della filosofia viene decretata la conclusione e della poesia la trasformazione in linguaggio poetico e di entrambe si offre una configurazione per cos' dire straniante[12]

Heidegger, grazie alla pubblicazione di *Essere e tempo* (1927), con cui raggiunge una notorietà internazionale, diviene uno dei più importanti esponenti della fenomenologia. Questa considerazione è rilevante, se si vuole capire come mai la conferenza romana del 1936 generò tanta sorpresa e dissenso negli intellettuali italiani, e non, del tempo. La sua apertura alla *Dichtung* venne vista come una deviazione dal sentiero della tradizione filosofica occidentale, come una sorta di irrazionalismo – poiché la *Dichtung* venne intesa come *Poesie*, poesia, come mero estetismo – volto al

---

Genova, Marietti, 1991. Questi studi non hanno generato una vera e propria tradizione di studi sulla *Dichtung* o sul *Dichten*, e sull'abitare poetico come *ethos*.

[11] Nuovamente, in riferimento al numero dell'Archivio di Filosofia, *La recezione di Heidegger in Italia*, del 1989, si deve tenere in considerazione l'assenza di una tematizzazione dell'abitare, cfr. : «sfogliando il numero dell'Archivio di Filosofia del 1989 risulta evidente che tra i molti contributi, variegati nei loro approcci e nelle tematiche trattate, non appare, se non con una eccezione, un articolo che tratti la questione dell'abitare nel pensiero di Heidegger» (V. Cesarone*, La dimensione della località. L'abitare nel pensiero di Heidegger*, in *Heidegger in Italia*, cit., p. 117), questa eccezione è il contributo di F. Chiereghin – *Physis e ethos. La fenomenologia dell'agire in Heidegger*, in *La recezione di Heidegger in Italia* - che nel suo lavoro tratta brevemente l'abitare. Da segnalare, a nostro parere, come ulteriore singolarità di quegli anni, è il contributo di F. Polidori, *Sull'abitare poetico in Heidegger*. *A proposito del corso* "Hölderlins Hymne 'Der Ister'*"(1942)*, in "aut aut" n. 220-221, 1987. Da notare, inoltre, «l'importante saggio introduttivo di Eugenio Mazzarella alla traduzione in italiano di *Tempo ed essere*, dal titolo *La* Seinsfrage *come* Kehre *e come* Denkweg» (V. Cesarone, *La dimensione della località. L'abitare nel pensiero di Heidegger*, cit., p. 118). Tra gli studi italiani più recenti vi sono, ad esempio, gli importanti contributi, dedicati al tema dell'abitare heideggeriano, di C. Resta: C. Resta, *La legge segreta della migrazione,* in Casu M. (a cura di), Was heisst Stiften? *Heidegger interprete di Hölderlin*, Roma, Istituto italiano di Studi Germanici, 2020; C. Resta, *Per una geofilosofia heideggeriana*, in *Heidegger in Italia.*

[12] G. Moretti, in A. Ardovino, G. Moretti, *Heidegger, Hölderlin, la* Dichtung, cit., p. 153.

piacere intellettualistico dell'esercizio di gusti personali, «come se Heidegger avesse espresso la propria personale preferenza per un pittore o per la musica di un compositore»[13].

È in questa prospettiva che la riflessione heideggeriana, muovendo dalla critica *decostruttiva* (*Destruktion*) della metafisica – passando per la questione della *tecnica* come momento eventuale del destino della storia dell'essere – giungendo all'*Erläuterungen* del poetare hölderliniano – ovvero dell'essenza della *Dichtung* cantata nei cinque celeberrimi «detti guida» – si configura come il capovolgimento inversivo del corso del fiume verso un nuovo *ἦθος* (*ethos*): dall'imposizione (*Gestell*) della tecnica all'inaugurazione – dettata (*dichtiert*) da Hölderlin, il «poeta del poeta», quale abitante del frammezzo (*Zwischen*) che ode il richiamo silenzioso degli «spiriti silenti» – poetica di un diverso modo di abitare sulla terra. Però, la posizione heideggeriana nei confronti della *Dichtung*, è stata recepita, irrazionalisticamente, come «l'apertura all'ineffabile della poesia dell'arte, in una chiave vagamente schopenhaueriano-kierkegaardiana»[14].

Per ripensare, attraverso la meditazione, la storia della metafisica e la sua destinazione tecnica, che domina il presente, Heidegger si rifà alla parola originaria greca: l'*ἀλήθεια* il dis-velamento. Alla concezione tradizionale e abituale della verità come correttezza egli espone la verità come apertura, come radura (*Lichtung*) in cui l'essere si dona, nel movimento *aletheiologico* dinamico (*δύναμις*) del darsi e ritrarsi: un *dis-velamento*. In questa dinamica di manifestazione ritraente, che sfugge alle maglie stabilizzanti e fossilizzanti del concetto, si trova la parola *Ereignis* – centrale, in maniera esplicita, nel pensiero heideggeriano dal 1946 (con la *Lettera sull'«umanismo»*) –: l'evento appropriante/espropriante dell'essere all'uomo, e dell'uomo all'essere. Questo tipo di appropriazione/espropriazione che accade nell'*Ereignis* è un rapporto (*Bezug*), in cui accade il bisogno (*brauchen*) dell'uomo da parte dell'essere. L'uomo non è padrone dell'essere, ma colui che, ponendosi in ascolto del canto silenzioso della parola del Dire originario (*Sage*), ne custodisce l'accadere, colui che è appropriato all'essere, in modo tale da poter ri-volgere lo sguardo del pensiero in direzione del ricordo come rammemorazione (*Andenken*). Questo compito non può essere espresso con il

[13] *Ibidem*.
[14] *Ivi*, p. 156.

linguaggio tradizionale della filosofia, che si muove nel registro del concetto e della proposizione. È necessario un linguaggio diverso, che non chiuda ma lasci essere, che non determini ma apra e custodisca, concedendo lo spazio (*Raum*) al luogo in cui possa dimorare la Quadratura (*Geviert*), liberando l'essere dalla dimenticanza della differenza. È qui che Heidegger si rivolge alla *Dichtung*.

> Entrare in tale 'dimensione' significa, come si diceva poc'anzi, non soltanto misurare l'impatto di Hölderlin (e del tema della *Dichtung*) sullo sviluppo storico della 'filosofia' di Heidegger, ma comprendere cosa Heidegger, grazie a Hölderlin, ha ancora effettivamente da dire e quindi (in un certo senso persino fenomenologicamente) da mostrare e indicare[15]

La *Dichtung* rappresenta infatti il luogo in cui la verità accade originariamente. Essa non comunica né descrive semplicemente, ma apre mondi, apre spazi di senso, accoglie l'essere nel suo darsi come evento (*Ereignis*). Per Heidegger «il linguaggio è la casa dell'essere. Nella sua dimora abita l'uomo. I pensatori e i poeti sono i custodi di questa dimora»[16]. Questo abitare si realizza in modo privilegiato nella parola poetica della *Dichtung*, all'interno della quale si contiene il rapporto differente (*Unter-schied*) tra poetare e pensare. L'incontro – ermeneutico/poetico instauratosi nello scambio del colloquio – di Heidegger con il poetare di Höldelin ha «sciolto la lingua» al dire heideggeriano, liberandolo dalla fissità della logica e affrancandolo dall'insufficienza del linguaggio metafisico, permettendogli di trovare quel Dire originario, come *Sage*, ovvero come l'appello silenzioso dell'essere che si eventua nell'incontro *colloquiale* col poeta quale dettatore. Hölderlin per Heidegger non è solo un grande poeta, ma il «poeta del poeta», colui che ha saputo custodire nel linguaggio del suo dire – quale dettatore dell'essenza della *Dichtung* – la verità dell'essere. Nei suoi versi il filosofo riconosce non un documento letterario utile alla storia della letteratura, ma una testimonianza ontologica, l'*istituzione* (*Stiftung*) poetica dell'essere come *Ereignis*: *Stiftung des Seyns*. Il celebre interrogativo hölderliniano – «Perché i poeti in tempo di indigenza?» – diventa la domanda che più direttamente riguarda il nostro presente. In un'epoca che Heidegger considera come il «tempo della povertà» (*dürftige Zeit*), in

[15] A. Ardovino, in A. Ardovino, G. Moretti, *Heidegger, Hölderlin, la* Dichtung, cit., p. 155.
[16] M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2011, p. 31.

cui gli dèi sono fuggiti e la tecnica domina, il poeta ha il compito di mantenere aperto lo spazio per il darsi dell'essere, di custodire e indicare, attraverso cenni – colti dal dileguarsi degli dei –, la possibilità di un «altro inizio». La *Dichtung* non è evasione estetica, né un rifugio o una via di fuga, ma fondamento storico/poetico: in essa accade la verità come *ἀλήθεια*, si apre un mondo, e l'uomo può abitare poeticamente su questa terra.

«Pieno di merito, ma poeticamente abita l'uomo su questa terra»: in questo detto del poeta si racchiude ciò di cui vorrei provare a trattare nel suddetto lavoro. Il tentativo di Heidegger, attraverso la lettura e la sua *Erläuterung* del poetare hölderliniano, di mostrare, indicare, attraverso cenni, un cammino diverso da poter intraprendere per il soggiornare dell'uomo su questa terra.

> Una cosa è utilizzare semplicemente la terra; un'altra è, invece, ricevere la benedizione della terra e stabilirsi nella legge di questa accettazione come nella propria casa (*heimisch zu werden*) per custodire il segreto dell'essere e vegliare sull'inviolabilità del possibile[17].

Hölderlin per il filosofo tedesco è il salto (*Sprung*), il passo indietro (*Schritt Züruck)*, la sua poesia – come *Dichtung* – non è metafisica, e cessando di essere tale «cessa anche di essere arte»[18]. Abitare poeticamente non significa vivere in un sogno o rifugiarsi nella fruizione estetica, ma riconoscere che l'essere-nel-mondo dell'uomo non può ridursi al calcolo e alla funzionalità. Significa divenire consapevoli della propria finitezza, custodire la terra come luogo di appartenenza, – da conquistare ogni volta di nuovo, poiché il cammino dell'uomo su questa terra non giunge ad un'appropriazione, bensì deve errare, attraversare il tratto estraneo, per poter farsi-di-casa nel tratto proprio –, il linguaggio come casa dell'essere, il mistero come dimensione costitutiva. L'abitare poetico, come nuovo *ethos* dell'uomo, come l'altro cammino, l'altro corso fluviale rispetto al dominio tecnico: non possesso ma custodia, non conquista ma ascolto, non consumo ma accoglimento del dono del dire silenzioso dell'essere. I cinque "detti-guida" hölderliniani, i quali, per Heidegger poetano

[17] Heidegger M., *Oltrepassamento della metafisica,* in *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Milano, Mursia, 2019, p. 64.
[18] Heidegger M., *L'inno «der Ister» di Hölderlin*, Milano, Mursia, 2003, p. 27.

l'essenza della *Dichtung*, divengono il fondamento poetico dell'esserci dell'uomo. In questo senso l'essenza della *Dichtung* mostra la possibilità di un rapporto più autentico con l'essere. Hölderlin diventa così una necessità del pensiero, un abitante del frammezzo (*Zwischen*) – che fa esperienza dell'abisso (*Abgrund*) come assenza di un fondamento metafisicamente inteso – un interlocutore imprescindibile che consente – grazie all'incontro che si instaura tra il *Dasein* poetico e il *Dasein* ermeneutico nel momento in cui il loro rapporto si fa colloquio – al «mago di Meskirch» di trovare un linguaggio – il dire poetico – capace di accogliere l'essere senza ridurlo ad un vocabolo concettuale.

Questa prospettiva non appartiene soltanto al passato, ma riguarda in maniera urgente e necessaria il nostro presente. Nell'epoca della globalizzazione tecnica, della tecnicizzazione della vita, del dominio digitale e della crisi ecologica, l'importanza della meditazione heideggeriana sull'abitare poeticamente dell'uomo su questa terra si mostra con rinnovata attualità. La riduzione della terra a fondo disponibile e la trasformazione della natura in risorsa accumulabile e sfruttabile, rischiano di compromettere il futuro stesso del destino dell'essere e, di conseguenza, del destino dell'uomo su questa terra. In questo contesto, la filosofia non può limitarsi a un'analisi teoreticistica: deve interrogare, porre in questione il nostro abitare. L'invito heideggeriano a pensare l'essere e a lasciarsi interpellare dal suo Dire originario come *Sage*, che si eventua nel colloquio con la *Dichtung*, il cui portavoce si fa dettatore – il poeta quale *dichter* – di tale dire per l'ascolto, la cura e l'attiva attenzione responsiva/corrispondente dell'uomo, non rappresenta un estetismo poetico, un misticismo irrazionale che fugge alle conseguenze del coinvolgimento storico/destinale, ma una necessità storica (*Geschichte*), poiché in gioco è la possibilità stessa di un nuovo dis-velamento dell'essere e un nuovo *ethos* per l'uomo.

Un'ultima considerazione riguarda il metodo. Affrontare un autore come Heidegger implica confrontarsi con la pluralità di interpretazioni e con la complessità delle sue stesse opere:

> Qualsiasi ricognizione della recezione di Heidegger in Italia non può non considerare l'aspetto della traduzione – o, meglio, delle traduzioni – in italiano dei suoi scritti. Questo per una serie di motivi legati non solo all'ovvio contributo

> offerto dalla traduzione alla circolazione in Italia delle opere e del pensiero di Heidegger, ma anche […] allo statuto e all'esercizio di questo stesso pensiero[19]

Per questa ragione ho scelto di utilizzare più versioni dei testi, riportando l'originale tedesco e le differenti versioni di traduzione. Ciò accade in particolar modo nel caso dell'opera *Holzwege* (*Sentieri interrotti*). Per questo testo ho preferito inserire la traduzione di V. Cicero[20] all'interno del testo principale con il suo originale tedesco, riportando in nota l'altra traduzione importante di quest'opera, ovvero quella di P. Chiodi[21]. Questi due traduttori rappresentano due differenti tendenze traduttive fondamentali: la prima, quella rappresentata in questo caso da P. Chiodi – quale apripista di questa modalità di traduzione istituzionalizzata e sistematizzata poi da F. Volpi – che possiamo chiamare più 'classica' che si appoggia ad un criterio di maggiore leggibilità, con l'obbiettivo di rendere il testo originale tedesco più comprensibile; la seconda, più recente, rappresentata in questo caso da V. Cicero, che ha contribuito alla realizzazione di nuove ed innovative traduzioni/ritraduzioni. Quest'ultimo sembra andare nella direzione opposta alla corrente 'classica', poiché sembra esasperare l'estraneità del testo heideggeriano, portando, apparentemente, il lettore ad un allontanamento. L'esperienza esacerbante che nasce da questo tipo di traduzione, tenta di restituire l'incomunicabilità e intraducibilità del tratto estraneo, manifestando, così, la necessità di farsi stranieri, attraversandone l'estraneità[22]:

> La traduzione non ha l'intenzione di portarci 'più vicino' al detto facendolo rientrare nell'ambito in cui tutto risulta normalmente comprensibile. La

[19] G. Strummiello, *Heidegger in Italia in italiano*, in *Heidegger in Italia*, cit., p. 17.
[20] Cfr. M. Heidegger, *Holzwege*, a cura di V. Cicero, Milano, Bompiani, 2021. Questa scelta dipende dalla considerazione delle regole ermeneutiche adottate dal traduttore italiano: «1) Rispettare l'andamento della prosa heideggeriana [...] 2) Riprodurre tutti i giochi di parole heideggeriani, a partire dalle famiglie lessicali più fondamentali. 3) Quando Heidegger mette in gioco la strategia dell'interazione tra le varie accezioni fondamentali di una parola speculativamente rilevante, da un lato, e il suo significato etimologico-speculativo dall'altro, - alla parola e famiglia onomatica tedesca far corrispondere la parola e famiglia italiana più semanticamente affine. Là dove l'affinità è debole [...] ricorrere a una endiadi [...] 4) Neologizzare anche in italiano quando Heidegger neologizza in tedesco [...] 5) Evitare giochi di parole e iterazioni tematico-radicali assenti nel testo heideggeriano» (V. Cicero, *Nota del traduttore (2002)*, in M. Heidegger, *Holzwege*, a cura di V. Cicero, Milano, Bompiani, 2021).
[21] Cfr. M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, Firenze, La Nuova Italia, 1968.
[22] Per un approfondimento del tema cfr. G. Strummiello, *Heidegger in Italia in italiano*, pp. 17-24.

> traduzione deve invece allontanare da noi il detto e spingerlo in una zona distante, da cui possa sorprenderci la sua estraneità, e mantenerlo a distanza[23]

Questa modalità di lavoro non è volta ad uno screditamento di una traduzione nei confronti dell'altra col tentativo, infruttuoso, di farle competere in una gara indirizzata alla maggiore chiarezza espositiva. Anzi. Questa operazione vuole mostrare l'insaturabilità del dire – non solo heideggeriano, il quale tuttavia ne mostra l'apice più evidente e evocativo – nel suo rispecchiamento – necessariamente distorto – traduttivo.

> Il 'tradurre' non è tanto un trans-ducere e un trapassare nella lingua straniera con l'aiuto della propria. Il tradurre, è, invece, un risvegliare, un chiarire, un dispiegare la propria lingua traendo aiuto dal confronto con quella straniera. Su un piano tecnico, tradurre significa sostituire la lingua estranea con la propria oppure il contrario. Pensato a partire dalla meditazione storica, il tradurre è il confronto con la lingua estranea condotto in vista dell'appropriazione della lingua propria[24]

Non a caso Heidegger stesso rifiuta di affidarsi per la traduzione all'autorità univoca e restrittiva del vocabolario, sviando dalla fossilizzazione del dire nel suo significato corrente. Ciò mostra come il dire, il linguaggio non sia un qualcosa di fermo e cristallizzato in se stesso, ma l'essere in movimento, perpetrato dal porsi in ascolto al richiamo stesso della sua parola, nel canto silenzioso che soggiace, come ciò che è inaggirabile, nell'abisso, ritraendosi dal frastuono della chiacchiera quotidiana impositiva dell'uomo come *animal rationale*. Quest'ultimo è allo stesso tempo vittima e carnefice della trasformazione del *Sage* in *Aussage*. In questo senso il traduttore, in particolar modo nell'opera heideggeriana, deve cercare di restituire l'unicità e l'intraducibilità della parola del filosofo, riconoscendo i limiti della propria lingua, facendosi povero, ovvero rinunciando ad una volontà titanica di raggiungere una sovrapposizione perfetta e calcata, che renda l'insaturabile saturabile. Poiché il dire heideggeriano cerca di esplorare e abitare il linguaggio, e quest'ultimo per il filosofo

[23] M. Heidegger, *Concetti fondamentali*, tr. it. F. Camera, Genova, Il melangolo, 1996, p. 115.
[24] M. Heidegger*, L'inno «der Ister» di Hölderlin*, cit., p. 62.

tedesco consiste nella *casa* dell'essere, diviene auspicabile, se non necessario, una pluralità di traduzioni, in quanto «il testo di Heidegger non può essere ridotto a una glossa definitiva o ad un'unica traduzione autorizzata»[25]. Questo problema della traduzione, questa impossibilità di una trasposizione perfetta tra il detto heideggeriano e il suo tradotto, si eventua, necessariamente, anche per quanto riguarda il tema della *Dichtung*:

> Forse bisogna ripartire proprio di qui, ossia da una *Dichtung* che è essenza della *Sprache* (e non semplicemente la *Ursprache* di una collettività storica), da un *Dichten* che il vero autentico *Sagen* [...], posto che entrambi, almeno così mi pare, pongono la questione ineludibile (eppure così spesso elusa) del loro intreccio con la "poesia" e il "poetare", e dunque della legittimità o meno della loro identificazione con essi[26]

Questa tesi intende ricostruire il percorso che conduce Heidegger dall'analisi della metafisica e della tecnica alla proposta di un abitare poetico, mostrando come il pensiero del filosofo tedesco trovi nella *Dichtung*, e in particolare nel canto di Hölderlin, il cammino per l'involgimento dall'impasse della metafisica. Il lavoro si articola in quattro momenti: nel primo capitolo viene affrontata la questione dell'oblio dell'essere, come dimenticanza della dif-ferenza (*Unter-schied*) e il nesso storico destinale tra metafisica e tecnica; nel secondo si affronta la questione della verità, partendo dalla verità intesa come correttezza, alla verità come *ἀλήθεια* e al rapporto con l'*Ereignis*; nel terzo si tenta di entrare nella casa dell'essere, affacciandosi, con reverenza, al ruolo della *Dichtung* e la centralità necessistata di Hölderlin, ponendo particolare attenzione ai cinque *Leitworte* quali essenza della *Dichtung* e fondamento dell'esserci dell'uomo; infine, nel quarto capitolo, si cerca di abbracciare il tema dell'abitare, a partire dal celebre verso hölderliniano che fa da quinto detto guida, delineando la possibilità di un nuovo *ethos* poetico.

[25] G. Strummiello, *Heidegger in Italia in Italiano*, cit., p. 23.
[26] A. Ardovino, *Heidegger, Hölderlin, la* Dichtung, cit., p. 157.

CAPITOLO PRIMO
CIO' CHE CI CONCERNE NELL'EPOCA PRESENTE

»…und wozu Dichter in dürftiger Zeit? «frägt Hölderlins Elegie» Brod und Wein «. Wir verstehen heute kaum die Frage. Wie wollen wir schon die Antwort, die Hölderlin gibt, begreifen?[27]

1.1 La metafisica e l'oblio della differenza

Sin dai primordi pare che il presenziare e il presenziante siano ognuno qualcosa per sé. Improvvisamente lo stesso presenziare diviene un presenziante. Rappresentato a partire dal presenziante, il presenziare diviene il presenziante che sta sopra tutti gli altri, e quindi diviene il Presenziante supremo. Quando si

[27] «"…e a che poeti in tempo indigente?", domanda l'elegia di Hölderlin Pane e vino. Noi oggi a mala pena comprendiamo la domanda. Come vogliamo capire la risposta che dà Hölderlin?» (M. Heidegger, *A che poeti*?, in *Holzwege*. *Sentieri erranti nella selva*, a cura di V. Cicero, Milano, Bompiani, 2021, p. 625). Cfr. tr. It. di P. Chiodi: « "e perché i poeti [*Wozu Dichter*] nel tempo della povertà?" chiede l'elegia di Hölderlin *Pane e Vino*. Oggi comprendiamo a stento la domanda. Come potremo intendere la risposta che Hölderlin dà?» (M Heidegger, *Perché i poeti*, in *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, Firenze, Nuova Italia, 1968, p. 247). *Holzwege* sono una raccolta di saggi di Heidegger pubblicata a Francoforte sul Meno nel 1950. Il testo *A che poeti?* è tratto da una conferenza che Heidegger tenne in memoria di R. M. Rilke nel ventesimo anniversario della sua morte (avvenuta il 29 dicembre 1926) davanti a una cerchia ristretta. Friedrich Hölderlin nasce il 20 marzo 1770 a Lauffen sul Neckar un piccolo centro del ducato del Württemberg a nord di Stoccarda. Il poeta svevo nel Novecento ha affascinato i suoi successivi lettori (tra cui Nietzsche, Rilke, Trakl) per l'attualità dei suoi versi e per la pregnanza filosofica della sua opera (oltre alle sue liriche vi sono numerosi scritti teorici che affrontano e sviluppano numerosi nodi filosofici cfr. F. Hölderlin, *Prose, teatro e lettere*, introduzione e a cura di L. Reitani, Mondadori Meridiani, 2019): «da tempo il pensiero filosofico ha individuato nei suoi scritti uno snodo fondamentale. È stato Heidegger a ritrovare in Hölderlin "l'essenza della poesia", a individuare in lui il "poeta dei poeti"» (L. Reitani, *L'«errore» di Dio*, in Friedrich Hölderlin, *Tutte le liriche*, a cura di L. Reitani, Mondadori Meridiani, 2011, p. XXX). Quest'attenzione degli studiosi nei confronti di Hölderlin non deriva semplicemente da delle illuminazioni intelletuali prive di un riferimento reale. Con questo intendiamo dire che Hölderlin da sempre ha intessuto stretti rapporti con la filosofia e i filosofi: il suo contributo alla nascita dell'idealismo tedesco (cfr. il controverso manifesto dell'idealismo, presumibilmente scritto da Hölderlin, Hegel e Schelling: Hegel(?), Schelling (?), Hölderlin (?), *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, a cura di L. Amoroso, Pisa, Edizioni ETS, 2009), il suo rapporto con Fichte, Schelling, Hegel. Hölderlin diviene decisivo per la coscienza della modernità, al punto da apparire alla radice del nostro tempo «come una presenza ineludibile. L'uomo, il poeta, il filosofo, il folle» (L. Reitani, *L'«errore di Dio»,* cit., p. XXX).È stato proprio il Novecento a scoprire l'attualità di Hölderlin, infatti, il poeta svevo non appariva così ai suoi contemporanei, poiché il suo nome era noto a pochi al di fuori della Svevia – soprattutto per il romanzo Hyperion. Ciò non vuol dire che fosse uno scrittore completamente sconosciuto, infatti ottenne importanti riconscimenti mentre era in vita (come la recensione di August Wilhelm Schlegel alla poesia *Alle Parche*). Nonostante ciò egli rimase in una posizione accessoria, se non quasi secondaria, rispetto ai poeti dominanti tra Sette e Ottocento.

> nomina il presenziare, esso è già rappresentato come presenziante. In fondo, il presenziare non viene differenziato come tale rispetto al presenziante. Esso vale solo come il più universale e il supremo dei presenzianti, e quindi, appunto, come un presenziante. L'essenza del presenziare, e con essa la Differenza del presenziare dal presenziante, resta obliata. *L'oblio dell'Essere è l'oblio della Differenza dell'Essere dall'essente*
>
> *Von früh an scheint es, als sei das Anwesen und das Anwesende je etwas für sich. Unversehens wird das Anwesen selbst zu einem Anwesenden. Vom Anwesenden her vorgestellt, wird es zu dem über alles Anwesende her und so zum höchsten Anwesenden. Wenn das Anwesen genannt wird, ist schon Anwesendes vorgestellt. Im Grunde wird das Anwesen alse in solches gegen das Anwesende nicht unterschieden. Es gilt nur als das Allgemeinste und Höchste des Anwesenden und somit alse in solches. Das Wesen des Anwesens und mit ihm der Unterschied das Anwesens zum Anwesenden bleibt vergessen*. Die Seinsvergessenheit ist di Vergessenheit des Unterschiedes des Seins zum Seienden[28]

Μετὰ τὰ φυσικά, ciò che sta oltre, «al di là» il piano meramente sensibile, fisico. La metafisica domanda al di là dell'essente, ponendo il problema dell'essere oltre l'ente[29] come tale. In quest'ottica, quindi per avere una conoscenza dell'ente, vi deve essere una preliminare comprensione dell'essere, resa possibile, secondo Heidegger, dall'apertura dell'*esserci*. In ciò risiede la differenza ontologica[30] intesa come

---

[28] M. Heidegger, *La locuzione di Anassimandro*, in *Holzwege*, cit., pp.850-851-852-853. La stesura di questo saggio inizia, secondo le indicazioni bibliografiche di Heidegger, nel 1946 e verrà pubblicato quattro anni dopo in *Sentieri interrotti*. Cfr. tr. it. di P. Chiodi: «Sin dall'aurora sembra che l'esser-presente e l'essente-presente siano ciascheduno qualcosa per sé. Impercettibilmente lo stesso esser-presente si muta in un essente-presente. Da questo punto di vista, cioè a partire dall'essente-presente, esso si trasforma in ciò che sta al di sopra di ogni essente-presente, cioè nell'essente-presente supremo. Appena si parla di esser-presente, l'immaginazione corre a un essente-presente. Così l'esser-presente come tale non risulta distinto dall'essente-presente ed è risolto nel più universale e nel più alto degli essenti-presenti, cioè in *un* essente-presente. Cade così nell'oblio l'essenza dell'esser-presente e con essa la differenza fra esser-presente ed essente-presente. *L'oblio dell'essere è l'oblio della differenza tra l'essere e l'ente*» (M. Heidegger, *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, cit., p. 340).

[29] La parola tedesca che viene tradotta con «ente» è *das Seiendes.* Nella traduzione italiana avviene uno spostamento semantico, poiché nel termine italiano prevale il significato nominale del participio, mentre in tedesco quello partecipiale. Questo comporta che in tedesco esso si usi quasi esclusivamente al singolare. Su questo punta Heidegger rifacendosi al greco *τὸ ὄν*. Ciò vuol dire che anche nella traduzione italiana il termine ente andrebbe inteso – oltre al significato nominale - in quello partecipiale di «ciò che è», l'«essente»: *seiend* (cfr. F. Volpi, *Glossario*, in M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. P. Chiodi, a cura di F. Volpi, Longanesi, 2005, p. 604).

[30] Heidegger fin dagli inizi introduce una differenza tra gli enti e l'essere: *Differenz ontologische* Secondo F. Volpi questa differenza assume valenze diverse a seconda del modo in cui il filosofo tedesco concepisce l'essere nelle varie fasi del suo pensiero : «In *Sein und Zeit* essa è intesa nel senso della

movimento di-vergente in cui essere ed ente si discostano convergendo tra loro, in un rivolgersi l'uno verso l'altro[31] nella mobilità di un appartenersi reciproco – come la dinamica svelante/celante dell'*ἀλήθεια* – poiché «mai l'essere è essenzialmente senza l'ente, e che mai un ente è senza l'essere»[32]. Questo movimento dinamico tensivo disvelante è «ciò che sottrae sia l'essere che l'ente alla mera disponibilità al dominio del pensiero rappresentativo»[33], in questo senso, per Heidegger, la questione (*Sache*) del pensiero è l'essere visto in rapporto alla sua differenza (*Differenz*) dall'ente – e quindi della differenza *in quanto* differenza. La metafisica, però, è stata infedele a se stessa non trattando la differenza tra ente ed essere – poiché la differenza è l'ambito all'interno del quale la metafisica può essere ciò che è –, affrontando, inconsapevolmente, l'identità dell'essere con l'ente, ponendo al massimo una distinzione tra ente supremo come fondamento, e ciò che è fondato: «la distinzione di ente ed essere si rivela come quello Stesso da cui ogni metafisica scaturisce, ma a cui, nello scaturire sfugge anche subito»[34]. Il filosofo tedesco ritiene che per pervenire all'essenza della metafisica non dobbiamo compiere un superamento come *Aufhebung*[35], bensì, il colloquio con la storia del pensiero avviene con *il passo*

differenza tra l'ente, come si dà sul piano meramente ontico, e le sue modalità d'essere, che si rivelano invece a una considerazione ontologica (e che sono il *Dasein*, la *Zuhandenheit* e la *Vorhandenheit*). Più tardi, invece, essa è intesa come la differenza tra gli enti, incluso il loro modo d'essere, e l'Essere stesso» (F. Volpi, *Glossario*, in M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2001 p. 141).

[31] La parola utilizzata da Heidegger, per nominare questo movimento divergente-convergente, in cui consiste la differenza, è *Unter-schied*. Questa scissione (*Schied* dal verbo *scheiden*, lat. *scindo*) si situa tra essere ed ente, ed è ciò che fa dono di quel tra (*Zwischen* ciò che è tra due) che rende possibile il differire l'uno dall'altro di essere ed ente e il loro contemporaneo esser rivolti l'uno verso l'altro, poiché sorti dalla scissione stessa dell'*Unterschied*: «: «è solo in quest'ultima che fornisce e mantiene in equilibrio il "tra" [*das Zwischen*] in cui passaggio-che-tramanda e arrivo sono trattenuti l'uno di fronte all'altro, portati a differire l'uno dall'altro e a volgersi l'uno verso l'altro» (M. Heidegger, *La costituzione onto-teo-logica della metafisica*, in *Identità e differenza*, in "aut aut", n. 187-188, 1982, p. 31).

[32] M. Heidegger, *Poscritto a «Che cos'è metafisica?» (1943),* in M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 76.

[33] G. Gurisatti, *Avvertenza*, in M. Heidegger, *Identità e differenza*, a cura di G. Gurisatti, Milano, Adelphi, 2009, p. 14.

[34] M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2003, p. 252. Questo testo è il corso che Heidegger tenne all'Università di Friburgo nel secondo trimestre del 1940 sul tema *«Nietzsche: il nichilismo europeo»*. Alla fine degli anni Cinquanta venne rielaborato da Heidegger per pubblicarlo insieme agli altri suoi corsi sull'argomento nei due volumi intitolati *Nietzsche* (Neske, Pfullingen, 1961). Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2017.

[35] Per Heidegger *l'Aufhebung* conduce in un ambito in cui ciò che viene superato è raccolto più in alto, e questo consiste nell'ambito della verità assolutamente posta nel senso però della certezza dispiegata del sapere che sa se stesso.

indietro[36] (*Schritt Züruck*) che s'incammina verso l'essenza della metafisica partendo dalla metafisica stessa. Heidegger nel 1956 scrive:

> Il passo indietro dalla metafisica all'essenza della metafisica è, visto a partire dal presente e assunto a partire dalla visione che di tale presenta abbiamo, il passo dalla tecnologia e dalla descrizione e interpretazione tecnologiche dell'epoca attuale all'essenza che per prima è da pensare, all'essenza della tecnica moderna[37]

Aristotele, che Heidegger considera uno dei "padri" della metafisica[38], in quanto questa ha una origine già all'inizio del pensiero greco, parla della metafisica nei termini di «una certa scienza, la quale conosce teoreticamente l'ente in quanto ente e gli attributi che gli appartengono di per se stesso»[39], e ancora «l'ente si dice in molti modi, tuttavia in relazione ad uno e ad una qualche natura unica […] si dice in tutti i casi in relazione ad un principio che è uno. Alcune cose si dicono perché sono sostanze, altre perché sono affezioni della sostanza»[40]. Platone per indicare l'essere usa la parola *οὐσία* e questo ci dice già come l'essere sia pensato fin dall'inizio della metafisica, ossia in che modo venga distinto rispetto all'ente. Per Heidegger *οὐσία* si traduce con enticità (*Seiendheit*), quindi con l'aspetto universale dell'ente (come ad esempio animale ed animalità), in questo modo il pensiero platonico ha considerato l'Essere non più in quanto tale, ma in relazione agli enti (enti-enticità), generando l'inizio della tradizione metafisica occidentale, causando la morte della filosofia.

---

[36] Grazie al passo indietro - che consiste in un allontanamento, che è sempre un avvicinamento (cfr. *Essere e tempo, S 23*) poiché la distanza come *Ent-* (dis-) *-fernung* (-allontanamento) stabilisce ciò che è vicino, permettendo alla vicinanza di apparire come tale - la questione del pensiero – l'essere come *differenza* - è libera in direzione di un confronto (*Gegenüber* nel senso di uno star di fronte) che resta privo di un oggetto (*Gegenstand* è l'ob-bietto come ciò che sta di fronte).

[37] M. Heidegger, *La costituzione onto-teo-logica della metafisica*, cit., p. 23.

[38] Così come emerge, inoltre, dalle delucidazioni di F-W von Hermann ai *Contributi alla filosofia. (Dall'Evento)* di Heidegger – opera che il filosofo tedesco stese tra il 1936 e il 1939, ma che venne pubblicato poi solo nel 1989 per il centenario della nascita:«la domanda che guida esplicitamente e tacitamente il pensiero da Platone a Nietzsche è la domanda che Aristotele ha formulato nella sua "Metafisica": *Ti To on*; cos'è l'ente […] ma l'ente in quanto ente, cioè nella misura in cui esso è in generale essente. Heidegger chiama questa domanda […], "la domanda guida"» (F-W von Hermann, *Contributi alla filosofia. (Dall'Evento) di Heidegger*, tr. it. G. Arciero, premessa di F. Alfieri, Brescia, Editrice Morcelliana, 2025, p. 23).

[39] Aristotele, *Metafisica,* a cura di E. Berti, Laterza, Roma, 2017, p. 127

[40] *Ibidem*

Che ne è qui dell'essere? «Poiché la metafisica interroga l'ente in quanto ente, essa si attiene all'ente senza volgersi all'essere in quanto essere»[41]. La scienza qui in questione è una scienza *sui generis*, che va alla ricerca di ciò che sta alla base, o meglio a fondamento, di tutti gli enti. Aristotele attribuisce primariamente all'essere il concetto di essere in atto *ἐνέργεια*, andando verso quel consolidamento della rappresentazione dell'essere come ciò che è effettivamente presente, «la costante presenzialità: l'on in quanto *οὐσία*»[42]. Qui l'ente[43], la sostanza, ha preso il posto della genuina domanda sul senso dell'essere (*Seinsfrage*), consegnandolo alla dimenticanza. L'*ἐνέργεια* aristotelica verrà fatta propria dal Medioevo traducendolo con il termine latino *actualitas*, affermando così la predominanza della presenza, e attribuendo questo concetto in sommo grado a Dio. In questo modo, attraverso la divinizzazione dell'essere, l'idea di causalità e di fondazione entra a far parte delle caratteristiche ontiche dell'essere. In tal guisa l'essere verrà «degenerato» fra gli enti, avendo in dote la somma presenza, per poterla conferire, in una sorte di condivisione espansiva, a tutti gli enti. In questo modo la differenza ontologica tra essere ed ente va obliandosi favorendo quella cristallizzazione della solida presenza che caratterizzerà tutta la storia del pensiero filosofico occidentale.

Già in *Essere e tempo* il grande protagonista è l'indeterminatezza dell'essere, la sua irriducibilità a ciò che domanda la tradizione filosofica dai tempi di Aristotele (*τὸ ὄν ᾗ ὄν*). Per Heidegger la metafisica, è quel pensiero che, pur ponendosi il problema dell'essere, lo dimentica subito e si limita alla considerazione dell'ente: «l'essere viene così a disperdersi nella molteplicità dell'essente. Quest'ultimo è ciò che in ragione della sua prossimità e continua accessibilità s'impone qua e là dappertutto»[44]. L'interpretazione antica dell'essere dell'essente ricava il suo orientamento da ciò che immediatamente ci appare e ci circonda, generando quel sentimento di sicurezza e

---

[41] M. Heidegger, *Introduzione a* «*Che cos'è metafisica?» (1949),* in M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?,* cit., p. 91.

[42] M. Heidegger*, Introduzione alla metafisica*, a cura di G. Vattimo, Milano, Mursia, 1979, p. 206. Questo volume raccoglie il testo completo del corso svolto, con il medesimo titolo, all'Università di Friburgo durante il semestre estivo del 1935. Quest'opera venne pubblicata per la prima volta quasi due decenni dopo, nel 1953.

[43] Heidegger nei *Contributi alla filosofia* parla dell'ente in questi termini: «L'ente nel suo *schiudersi* (*Aufgang*) a se stesso (Grecità); causato da alcunché di sommo della sua stessa essenza (Medioevo); ciò che è lì presente in quanto *oggetto* (Età moderna)», (M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, a cura di F. Volpi, «I Classici del pensiero» Arnoldo Mondadori, Milano, 2010, p. 541).

[44] M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 112.

stabilità ricavabili dal mondo e dalla natura, imponendo così il primato della presenzialità del presente, portando l'uomo ad allontanarsi dall'essere e ad errare tra gli enti. Questo «errore» che penetra e accompagna tutta la storia della metafisica – da Platone con *l'ἰδέα* a Nietzsche con la *volontà di potenza* – non può venir considerato come conseguenza di un atto dell'uomo, bensì è un fatto che riguarda in qualche modo l'essere stesso, e perciò un destino (*Geschick*) che l'uomo non può non assumere.

La metafisica cerca ossessivamente un ente su cui poter fondare gli altri, in una sorta di movimento statico di *regressus ad infinitum*, non accorgendosi che così facendo il problema dell'essere viene semplicemente schivato per un momento, ripresentandosi poi interamente da capo. «La domanda circa l'essere come tale è però di natura e di origine diversa»[45], con ciò Heidegger intende mostrare la struttura della metafisica occidentale, la quale, invece di rispondere alla domanda-guida circa l'essere in quanto essere, avrebbe risposto indicando ogni volta modi diversi in cui l'ente si presenta nel suo essere. In questo modo l'essere, il senso dell'essere, rimane nascosto alla metafisica, e ciò avviene in una maniera così radicale che anche la dimenticanza dell'essere cade nell'oblio.

La metafisica ha il carattere dell'oblio dell'essere[46], e questo deriva dalla conseguenza che nella storia del pensiero filosofico occidentale la questione dell'essere viene

---

[45] *Ivi*, p. 29

[46] Per Heidegger la «"Metafisica" è già pensata come destino (*Geschick*) della verità dell'essente, cioè dell'essentità (*Seiendheit*), intesa come un accadimento ancora nascosto e tuttavia eminente, cioè l'accadimento (*Ereignung*) dell'oblio dell'essere», (M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 45). *Saggi e discorsi* (*Vörtrage und Aufsätze*) è una raccolta di conferenze e seminari - uscita in edizione nel 1954 - che sono stati tutti (tranne uno) composti intorno al 1950. *La questione della tecnica*: conferenza tenutasi il 18 novembre 1953 nell'Auditorium Maximum della Technische Hoschule di Monaco di Baviera in un ciclo dal titolo *Le arti nell'età della tecnica*; *Scienza e meditazione*: conferenza tenutasi a Monaco - nel testo presentato nella raccolta - davanti ad un gruppo ristretto, in preparazione della manifestazione sopracitata, il 4 agosto 1953; *Oltrepassamento della metafisica*: questo testo riproduce appunti sulla *Verwindung* della metafisica risalenti agli anni tra il 1936 e il 1946. Un brano di questi è apparso nel 1951 nel quaderno dedicato a Barlach dal Landestheater di Darmstadt; *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche*?: conferenza tenutasi l'8 maggio 1953 nel Club di Brema (cfr. Il corso *Was heisst Denken?*, Tubinga, Niemeyer, 1954); *Che cosa significa pensare?:* conferenza letta nel maggio 1952 alla radio bavarese, stampata nella rivista Merkur, anno VI, 1952 (cfr. il corso sopraripportato); *Costruire abitare pensare*: conferenza tenutasi il 5 agosto 1951 nel quadro del Secondo Colloquio di Darmstadt su *Uomo e spazio*; La cosa: conferenza tenutasi presso l'Accademia di Belle Arti il 6 giugno 1950; *«... poeticamente abita l'uomo...»:* conferenza tenutasi il 6 ottobre 1951 alla «Bühlerhöhe»; *Logos*: contributo agli scritti in onore di Hans Jantzen Berlino, 1951, letto successivamente come conferenza al Club di Brema il 4 maggio 1951. L'argomento di questo contributo è stato oggetto di un'ampia elaborazione in un corso universitario, inedito, del semestre estivo del 1944, dedicato alla «Logica»; *Moira*: parte non pronunciata del corso univsersitario *Was heisst Denken?*, Tubinga, Niemeyer, 1954; *Aletheia*: contributo alla raccolta celebrativa del trecenociquantesimo

considerata ovvia e presupposta – come una sorta di paradigma scientifico a cui non servano ulteriori spiegazioni o meditazioni – relegandola nel regno dell'assenza di domande – conseguente all'appiattimento e all'autentica irriconoscibilità dell'Essere nella sua comprensione attuale. O meglio, la metafisica si pone una domanda, però alla base di essa sta «l'accettazione dell'ente come qualcosa di ovvio e sempre a portata di mano»[47]. Di tutto vi è già risposta, l'essere non ha bisogno di essere indagato, domandato, in quanto la sua essenza riposa su un a priori intellettualistico che ha il carattere di un detto, di una frase fatta, di cui non si conosce né l'origine, né la destinazione. Così facendo la nozione di essere rimane un qualcosa di estremamente vago, lasciato nella sua indeterminatezza «la parola essere finisce per diventare così nient'altro che una parola vuota»[48]. Però, Heidegger si pone in differenza perchè cerca di pensare l'indeterminatezza *genuina* dell'essere: egli ritiene che sia possibile, anzi, necessariamente possibile, un'esperienza indeterminata dell'indeterminatezza dell'essere. Affinchè ciò avvenga, tale indeterminatezza deve restare tale, perchè la metafisica – cercando di definire o determinare l'essere – commette l'errore di anteporre ad esso l'ente, giungendo, così, ad una determinazione indeterminata ma allo stesso tempo troppo determinata, in conseguenza dell'onticizzazione dell'essere che avviene nel momento in cui si chiede «che cos'è»: l'«Essere si rivela così come qualcosa di pienamente indeterminato altamente determinato»[49].

La metafisica ha dimenticato la *differenza* dell'essere, limitandosi a ciò che l'essere ha svelato nel suo ritrarsi – l'ente in quanto ente come semplice-presenza – in conseguenza del fatto di essersi limitata a chiedere «perchè mai l'ente?».

> Sennonché, l'oblio della Differenza non è affatto la conseguenza di una smemoratezza del pensiero. L'oblio dell'Essere appartiene all'Essenziare di per se stesso velato dell'Essere. Appartiene così essenzialmente al co-mandamento destinante dell'Essere, che il mattino di questo destino comincia come il disvelamento del presenziante nel suo presenziare

anniversario dello Humanistisches Gymnasium di Costanza. Questo contributo venne presentato dapprima nell'ambito di un corso universitario, inedito, su Eraclito, del semestre estivo 1943.

[47] M. Ruggenini, *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete "inattuale" dell'epoca presente*, Bulzoni, Roma, 1978, p. 111.

[48] M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 46.

[49] *Ivi*, p. 88.

> *Allein, die Vergessenheit des Unterschiedes ist keineswegs die Folge einer Vergesslichkeit des Denkens. Die Vergessenheit des Seins gehört in das durch sie selbst verhüllte Wesen des Seins. Sie gehört so wesentlich in das Geschick des Seins, dass die Frühe dieses Geschisckes als die Enthüllung des Anwesenden in seinem Anwesen beginnt*[50]

L'oblio dell'essere – a differenza di quanto si potrebbe pensare – non dipende dal pensiero di qualche pensatore, da un particolare sistema filosofico, o da un errore nostro o delle generazioni passate. L'oblio dell'essere, che costituisce l'essenza della metafisica, è un fatto che concerne la natura stessa dell'essere, e ciò con cui sta in rapporto: l'uomo. Così si può intendere cosa intende Heidegger quando ritiene che la metafisica *è* «storia dell'essere»: noi non siamo altro che apertura all'essere dell'ente, quindi, la metafisica, essendo un modo di aprirsi e rapportarsi all'ente, – che consiste nella dimenticanza e nell'oblio della differenza dell'essere come *ni-ente* –, è ciò che fonda onticamente la nostra stessa essenza, essendoci destinata nella forma del destino con cui l'essere stesso si rivela appellandoci (*Geschick*, destino come destinazione, non come *fatum*).

> L'«essere» assume pertanto quel significato, già indicato, che ricorda il modo di intendere l'essenza dell'essere da parte dei Greci, una determinatezza che non giunge a noi per caso, ma che domina da lungo tempo la nostra esistenza storica. Di colpo, la nostra ricerca sul modo di determinarsi della parola «essere» assume esplicitamente il suo vero senso di riflessione sull'origine della nostra storia latente.[51]

[50] *La locuzione di Anassimandro,* cit., pp. 852-853. Cfr. tr. it. di P. Chiodi: «Ma l'oblio di questa differenza non è affatto la conseguenza di una negligenza del pensiero. L'oblio dell'essere rientra nell'essenza dell'essere stesso, velata in se stessa. Esso rientra così essenzialmente nel destino dell'essere [*Geschick des Seins*] che il mattino di questo destino incomincia come svelamento dell'essente-presente nel suo esser-presente», (M. Heidegger, *Il detto di Anassimandro*, cit., p. 340).

[51] M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, p. 101. Vattimo in una nota a p. 79 *Introduzione a Heidegger*, Vattimo, Roma-Bari, Laterza, 2013, fa notare come in questo passo si parli in termini di «storia latente» come base per lo sviluppo successivo del destino della storia dell'essere che sarà centrale e abituale dallo scritto *Lettera sull' «umanismo».*

L'apertura che noi stessi siamo, ossia come *Da-sein*[52], entro cui gli enti (quindi anche noi come enti) appaiono, implica sempre un modo particolare di rapportarsi all'essere dell'ente, di modo che l'apertura in cui noi ci troviamo ad essere gettati[53] è caratterizzata come *Seinsvergessenheit*, ossia come oblio della domanda sul senso dell'essere. La storia dell'essere (*Seinsgeschichtlich*[54]) ci costituisce, non è opera nostra, non si colloca su un piano storico di decisionalità dell'agire umano[55]. L'apertura che noi siamo, in cui siamo gettati, non rientra in una di quelle proprietà di cui l'uomo dispone a suo piacimento, come un proprio bene da utilizzare: «queste esperienze sono già precedute da una radura, che non può mai essere fatta dall'uomo, la quale apre il modo in cui l'ente è»[56]. L'esserci è costituito dall'apertura storica e questa non appartiene al *Dasein* bensì è quest'ultimo ad essere appropriato ad essa.
Il darsi storico destinale dell'essere non è più fondato nell'esserci come nell'*analitica esistenziale* di *Sein und Zeit*. Dopo la *Kehre* i termini si rovesciano in quanto ora è l'apertura dell'esserci ad essere richiesta e richiamata dal dischiudersi disvelante dell'essere. *Die Kehre, La Svolta*, negli anni 1949/1950 Heidegger tenne in più di un'occasione una conferenza intitolata proprio *La svolta*, a conclusione di un ciclo di quattro: *Das Ding (la cosa)*, *Das Gestell* (l'imposizione), *Die Gefahr* (il pericolo) e per ultima *Die Kehre*. Attraverso questo ciclo di incontri (*Sguardo dentro ciò che è*) Heidegger intendeva aprire una diversa fase del proprio pensiero. Le prime due conferenze saranno pubblicate nel 1954 in *Vörtrage und Aufsätze* (*Saggi e discorsi*),

[52] Come apertura costitutiva che noi stessi siamo in quanto essere-nel-mondo, in cui il "Ci" va inteso come quella radura, (*Lichtung*) aperta dell'essere.
[53] «Esser- gettato», «gettatezza», come lo definisce F. Volpi nel *Glossario* di *Essere e Tempo*, è quello stato in cui l'Esserci si trova ad essere e in cui è all'oscuro riguardo la sua provenienza e la sua destinazione
[54] «la parola "storia" indica quello che accade, in quanto è così e così preparato e ordinato, cioè disposto e destinato […] la storia non è necessariamente storiografia» (M. Heidegger, *Scienza e meditazione*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 40.)
[55] Heidegger, infatti, afferma che «Noi non pensiamo ancora in modo abbastanza decisivo l'essenza dell'agire», (M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2011, p. 31).
[56] M. Heidegger, *La questione dell'essere*, in *Oltre la linea*, tr. it. di A. La Rocca e F. Volpi, Milano, Adelphi, 1990, p. 116. I due testi che compongono *Über die Linie*, il memorabile confronto tra Ernst Jünger e Martin Heidegger, sono l'intervento di Jünger per il sessantesimo compleanno di Heidegger (1949) e la risposta di Heidegger in occasione dei sessant'anni di Jünger (1955). I due autori intendono il significato – che fa da titolo comune dei due contributi – *Über die Linie* in modo differente. Jünger apre il contenzioso prendendo il titolo nel senso di *Oltre la linea*; Heidegger, invece, sin da subito precisa che egli non intende la preposizione *über* nel senso di *trans*, *meta*, oltre, bensì in quello di *de* e quindi il titolo del suo contributo diventa *Su «La linea».* Successivamente il testo heideggeriano venne ripubblicato in *Segnavia* (1967, 1976) e in tale occasione Heidegger ne cambia il titolo, che diventa *La questione dell'essere*, per mettere in evidenza quella che per lui era la vera radice del problema.

la terza resterà inedita, mentre *Die Kehre* uscirà insieme a *Die Frage nach der Technik (La questione della tecnica)*, nel 1962. La svolta non è un tema che sorge e prende consistenza alla fine degli anni Quaranta, bensì ha un'origine più arcaica nel pensiero del filosofo tedesco: le sue radici affondando già nella genesi e nella stesura di *Essere e tempo*. La svolta heideggeriana non consiste in una svolta nella vita del filosofo, ma nell'essere stesso, e che quindi non dipende da avvenimenti del pensatore, ma dai caratteri del destino (*Geschick*) dell'essere. Questo dipende dalla temporalità dell'essere in quanto sospeso ad un tempo caduco ed irrecuperabile – e non sospeso all'eterno – che comporta la necessità della svolta da *Essere e tempo* a *Tempo ed essere* (come doveva essere intitolata la terza sezione di *Essere e tempo*). Heidegger rinvia la presenza di questa svolta nel suo pensiero al 1937[57] (nonostante l'apparizione pubblica di tale svolta emerga solo nel 1946 con la *Lettera «sull'umanismo»*). In quegli anni avviene un importante variazione e trasformazione nel pensiero heideggeriano, partendo dalla conferenza sulla *Origine dell'opera d'arte* (1935) passando alle conferenze e lezioni su Hölderlin (centrale e fondamentale la conferenza romana del 1936 tenutasi a Roma agli Studi germanici italiani intitolata *Hölderlin e l'essenza della poesia*) e Nietzsche, arrivando ai *Beiträge zur Philosophie* a cui Heidegger lavorò tra il 1936 e il 1939[58]. Il *Dasein* appartiene alla storia dell'essere, quindi la metafisica, facendo parte di essa, è anche la nostra storia, di cui noi non siamo solamente dei semplici spettatori passivi che osservano una sorta di narratività dell'essere, bensì «tale storia, è sempre radicalmente anche la nostra, proprio perché il nostro rapporto con l'essere non può mai venir pensato come rapporto tra un soggetto e un oggetto»[59]. L'esserci è chiamato ogni volta di nuovo dall'essere, e questi appelli ritmano le varie epoche della *Seinsgeschichte*.

Nell'epoca attuale il dominio del pensiero tecnico-scientifico ha portato all'affermazione e al primeggiare dell*'homus scientificus*, per il quale l'indagine si

[57] Però solo negli anni seguenti in occasione della pubblicazione di *Sentieri interrotti* (1950) si tracciano con maggior chiarezza i passi che Heidegger aveva compiuto precedentemente negli anni trenta.
[58] Questa fondamentale variazione avvenuta post conferenza sulla *Origine dell'opera d'arte* è sostenuta anche da H. G. Gadamer cfr. : «Questa particolarità non si è rivelata soltanto quando egli espose in pubblico le sue interpretazioni hölderliniane (1936), dopo aver riconosciuto il proprio errore politico. Ma si è rivelata anche quando, appunto nel 1936, Heidegger ha tentato di concepire l'opera d'arte come un proprio accadere a se stessa della verità, cercando di pensarla nel campo di tensione fra Mondo e Terra» (H. G. Gadamer, *I sentieri di Heidegger*, a cura di R. Cristin, Genova, Marietti, 1988, p. 171).
[59] G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, cit., p. 82

concentra esclusivamente sull'ente, «solo l'ente e al di là di questo – niente»[60]. Nonostante ciò, per Heidegger, l'uomo ha a che fare continuamente con l'essere, tuttavia gli resta estraneo. Questo perché gli uomini

> Si aggirano in mezzo all'essente e ritengono sempre che sia da comprendere quello che è più facile da afferrare, così ognuno ha il suo piccolo commercio con ciò che gli è più facile avvicinare. Uno si attiene a questo, un altro a quello; per ognuno ha senso (*Sinn*) solo ciò che lo riguarda, ciò che corrisponde al suo capriccio, alla sua ostinatezza (*Eigen-sinn*). Ciò impedisce agli uomini una retta precomprensione di ciò che è in sé raccolto, sottrae loro la possibilità di essere ubbidienti (*Hörige zu sein*) e, di conseguenza, di poter udire (*hören*)[61]

La scienza, con il suo procedere senza presupposti e pregiudizi verso una crescita illimitata della conoscenza, «non è in grado di rapportarsi e radicarsi nel nulla, che è la stessa cosa che l'essere, proprio nella misura in cui l'essere è sospeso al tempo che passa e che consuma»[62]. Nel testo *Che cos'è la metafisica?*[63] (1929) Heidegger indaga

[60] M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 41.
[61] M. Heidegger*, Introduzione alla metafisica*, cit., p. 139.
[62] M. Ferraris*, Cronistoria di una svolta*, in M. Heidegger, *La svolta*, il melangolo, 1990, p. 63.
[63] *Che cos'è metafisica?* (*Was ist Metaphysik*) è il testo della Prolusione che Heidegger lesse il 24 luglio 1929 nell'Aula Magna dell'università di Friburgo. Successivamente questo testo fu pubblicato a Bonn in quello stesso anno per Friedrich Cohen e ristampato nel 1930 e 1931. La Prolusione ebbe subito ampia risonanza in tutto il mondo, generando diverse reazioni, tra cui varie critiche. La critica più netta e decisa fu quella di Rudolf Carnap attraverso il saggio *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio (Überwindung der Metaphysik durch loghische Analyse der Sprache*) pubblicato nella rivista «Erkenntnis» del Circolo di Vienna, che egli stesso dirigeva insieme a Hans Reichenbach, nel 1932, pp. 219-241. In tale saggio Carnap intende liquidare le metafisiche attrverso l'analisi logica del linguaggio, mostrando come le loro proposizioni si rivelino essere delle *pseudoproposizioni*: «le proposizioni cosiddette metafisiche, contenenti tali parole, non hanno nessun senso, non vogliono dire nulla, e sono solamente pseudoproposizioni» (R. Carnap, *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio,* in *Il neoempirismo*, a cura di A. Pasquinelli, Torino, Utet, 1969, p. 513). Le proposizioni metafisiche sono tali poiché contravvengono alle regole della sintassi, e, oltre ciò, si servono di concetti (*pseudoconcetti*) che non hanno alcun riferimento reale che possa venire verificato empiricamente: «il senso di una proposizione sta nel metodo della sua verificazione. Una proposizione vuol dire solo ciò che in essa è verificabile. Pertanto, una proposizione, ammesso che voglia dire qualcosa, può significare soltanto dei fatti empirici. Una cosa per principio posta al di là dell'esperibile non potrebbe essere né detta, né pensata, né indagata» (*Ivi*, p. 525). Ad esempio di queste proposizioni Carnap – senza esplicitare subito il suo bersaglio critico «scegliamo alcune proposizioni della dottrina metafisica che oggi in Germania esercita il più forte influsso» (*Ivi*, p. 516) – prende delle proposizioni dalla Prolusione di Martin Heidegger: «"Indagato dev'essere l'ente soltanto e – *null'*altro; l'ente solamente e inoltre – *nulla*; l'ente l'unicamente e oltre a ciò – *nulla. Come sta la cosa con questo Nulla*? […] Noi sosteniamo: *il Nulla precede il Non e la Negazione*. […] Dove cerchiamo il nulla? Dove troviamo il nulla? […] Noi conosciamo il Nulla. […] *L'angoscia rivela il Nulla*. […] *Il nulla stesso nulla*"» (*Ibidem*). Attraverso questo saggio Heidegger venne additato dal Circolo di Vienna – nel medesimo anno della Prolusione heideggeriana venne redatto il Manifesto del

l'essere dell'ente rimanendo ancora all'interno del linguaggio metafisico[64]. Questo perché il pensiero heideggeriano ai tempi di *Essere e tempo* non riesce a dire in modo adeguato la svolta (*Kehre*) che doveva avvenire già nella terza sezione della prima parte di *Sein und Zeit* (*Tempo ed essere*). Ciò non avvenne in quanto Heidegger non riuscì a venirne a capo con l'aiuto del linguaggio metafisico del tempo. Questo vuol dire che il linguaggio della filosofia – ovvero il linguaggio del trattato «cioè il discorso apofantico, fatto di asserzioni e vincolato a un'idea di verità come corrispondenza»[65] – risulta inadeguato per il compito che *Essere e tempo* si era proposto.

Perché sia possibile interrogarsi sulla natura destinale della metafisica, da pensare entro la storia dell'essere, è necessario che essa sia nel suo compimento «con l'inizio del compimento della metafisica comincia la preparazione sconosciuta e – per la metafisica – essenzialmente inaccessibile, di un primo manifestarsi del dis-piego dell'essere e dell'essente»[66]. Il pensiero che pone la domanda circa l'essenza della metafisica si situa, dunque, al di là di essa, nel movimento di passaggio del suo

---

Circolo, stilato dallo stesso Carnap e da Neurath e Hahn con il titolo *La concezione scientifica del mondo* - «come paradigma di quella metafisica che la nuova concezione scientifica del mondo intendeva lasciarsi alle spalle» (F. Volpi, *Nota introduttiva*, in M. Heidegger *Che cos'è metafisica?*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2001, pp. 22-23).

[64] L'affrancamento di Heidegger dal linguaggio metafisico avviene grazie al suo incontro confronto serrato con il poetare hölderliniano cfr. Gadamer: «Né con Jaspers né con Schelling si era giunti a un affrancamento dal linguaggio della metafisica e dalle sue conseguenze immanenti. La manifestazione vera e propria del suo peculiare linguaggio è stata fornita a Heidegger da un rinnovato incontro con Friedrich Hölderlin, la cui poesia gli era già sempre vicina, non solo perché era conterraneo del poeta ma anche perché aveva vissuto al tempo della prima guerra mondiale – ed è infatti proprio in questo periodo che l'ultimo Hölderlin è stato riscoperto. Da quel momento in poi l'opera poetica di Hölderlin doveva accompagnarlo, come un orientamento costante, alla ricerca del proprio linguaggio. […] Hölderlin aveva sciolto la lingua al pensiero heideggeriano» (H. G. Gadamer, *I sentieri di Heidegger*, cit., pp. 171-172). L'ipotesi gadameriana del scioglimento della lingua al pensiero di Heidegger grazie all'incontro con il poetare hölderliniano è sostenuta anche da A. Ardovino, il quale, però, sottolinea un punto a nostro parere molto importante quando, in riferimento al detto di Gadamer, scrive: «il che è letteralmente vero, ma rischia di restare in superficie se inteso soltanto in termini di estrazione e utilizzo di un lessico (per giunta metaforico), anziché come indicazione precisa di un ascolto e di un'apertura in cui il pensiero è meno, hegelianamente, un trovare sé nell'altro, che non, heideggerianamente, un trovare l'altro nel sé, o quanto meno un trovare sé solo ed esclusivamente grazie ad altro, senza pervenire mai all'assimilazione e alla sintesi, e men che meno alla scoperta che tutto era già da sempre all'interno di sé. Qualcosa, insomma, che fa tesoro del rapporto tra *Eigenes* e *Fremdes* in Hölderlin, anche interpretato alla luce della *Heimkunft* come giungere al dimorare» (A. Ardovino, G. Moretti, *Heidegger, Hölderlin, la* Dichtung, in *Heidegger in Italia*, cit., p. 154).

[65] A. Fabris, *Le vie di Heidegger*, in A. Fabris, *Heidegger. Una guida*, cit., p. 29. Per questo Heidegger successivamente si dedica ad altre forme espressive, come l'opera d'arte e la *poesia*, che possono offrire dei linguaggi diversi, in modo tale da poter aprire mondi differenti.

[66] M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, cit., p. 50.

oltrepassamento[67] (*Überwindung*[68]). In queste transizioni il pensiero continua a parlare «il linguaggio di ciò che esse aiutano a oltrepassare»[69]. Il proposito heideggeriano della *Prolusione* è di cominciare con lo svolgimento di un domandare di tipo metafisico, tentandone successivamente l'elaborazione concludendo poi con una risposta. Questo perché ogni domanda metafisica «abbraccia sempre la totalità della problematica della metafisica»[70]. Colui che pone questo tipo di domanda ne viene investito, ovvero viene esso stesso posto in questione. Nella situazione attuale il nostro esserci – che viene coinvolto nel domandare metafisico, poiché tale domandare, in quanto totale e

[67] F. W. von Hermann nota come il progetto speculativo heideggeriano non sia per nulla estraneo alla metafisica. Se è vero che il pensiero di Heidegger dell'Essere abbandona la prospettiva trascendentale-orizzontale, non pare, però, rinunciare del tutto all'idea di metafisica, infatti nel corso su Hölderlin del 1934-1935 Heidegger parla esplicitamente di un'"altra metafisica": «Se quindi ci poniamo oggi il compito di reefettuare un mutamento "della scienza" nel suo intero, allora si tratta dapprima di sapere una cosa: la scienza in quanto intero non può venire mutata dalla scienza, e ancora di meno dall'assunzione di misure che riguardano soltanto un'alterazione nell'esercizio del suo insegnamento, bensì soltanto da un'altra metafisica, vale a dire da una nuova esperienza fondamentale dell'essere. quest'ultima include in sé questo: in primo luogo, mutamento dell'essenziare della verità; in secondo luogo, mutamento dell'essenziare del lavoro. Questa esperienza fondamentale dovrà essere più originaria di quella dei Greci, che si esprime nella parola e nel concetto di *φύσις*» (M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin. «Germania» e «Il Reno»*, a cura di G. B. Demarta, Milano, Bompiani, 2005, p. 207). Essa si configura come "altra" rispetto a quella avutasi sinora, perché non è impostata sull'idea dell'essere come qualcosa di trascendente "oltre" l'ente, ma sulla differenza ontologica tra l'Essere e l'ente, il quale può divenire il luogo del salvataggio della verità: «L'altra metafisica è altra rispetto alla metafisica avutasi sinora. L'altra metafisica si basa su una nuova "esperienza fondamentale dell'essere", sull'esperienza appunto "della verità in quanto radura dell'Essere nella sua presenza essenziale in quanto evento". Al contrario, la metafisica che precede l'altra metafisica poggia sull'esperienza dell'essere inteso come enticità. [...] In questo modo anche la nuova esperienza fondamentale dell'Essere, e non solo quell avutasi sinora, viene concepita come una "metafisica", ed in particolare come un' "altra" metafisica rispetto a quella tradizionale [...] Mentre nella meta-fisica tradizionale il meta richiama alla differenza tra ente ed enticità, nell' "altra" metafisica lo stesso prefisso è l'indicazione della differenza tra la verità dell'Essere e l'ente» (F. W. Von Hermann, *La concezione heideggeriana della "metafisica" lungo le due vie di elaborazione del problema dell'essere*, in *La filosofia futura. Il sentiero del giorno*, n. 14, Milano, Mimesis, 2020, pp. 45-46).

[68] Per questo «l'oltrepassamento è la tra-duzione della metafisica nella sua verità», (M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, p. 51). Importante è la differenza che pone Heidegger tra *Überwindung* e *Verwindung*. La prima implica una volontà di superamento della metafisica - e perciò si lascia prendere da e in un atto volontaristico, quindi ancora metafisico – nel senso dell'oltrepassamento da compiere. Per questo il filosofo tedesco preferisce parlare di una *Verwindung* con la quale vuole indicare colui che ha fatto i conti con la metafisica «e che, avendola per così dire "mandata giù" e "superata" nel senso in cui si supera una malattia, può finalmente lasciarla a se stessa, cioè lasciarsela alle spalle» (F. Volpi, *Glossario*, in M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 158), quindi come «superamento» avvenuto.

[69] M. Heidegger, *Poscritto a «Che cos'è metafisica?»,* in M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 71. Dalla quarta edizione (1943) della Prolusione il testo fu rilevato dall'editore Klostermann di Francoforte sul Meno. In questa occasione - «apparsa nel mezzo dei drammatici eventi bellici, a distnaza di quasi tre lustri dalla prima, vale a dire dopo un periodo ricco per Heidegger di eventi, travagli, profonde trasformazioni e nuove prospettive» (F. Volpi, *Nota introduttiva*, in M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 11) - venne aggiunto da Heidegger stessto un importante *Poscritto* (*Nachwort*).

[70] M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 37.

onnipervasivo, parte dalla situazione dell'esserci che domanda – è determinato dalla scienza:

> tutte le scienze, come tali, sono governate da quel riferimento al mondo che le spinge a cercare l'ente stesso per farne l'oggetto di un'indagine e di una determinazione fondante […] In tale oggettività del domandare, del determinare e del fondare si attua una sottomissione all'ente stesso[71]

L'uomo, scrive Heidegger, «fa scienza» e ciò che avviene è che questo particolare ente – che è un ente fra gli altri – fa irruzione nella totalità dell'ente permettendone così il dischiudimento in ciò che è e per come è. L'uomo nella sua irruzione dischiudente consente all'ente di pervenire a se stesso, a seguito del suo modo di riferirsi al mondo. Tale riferimento al mondo è l'ente stesso – e *nient'altro*; ciò da cui l'atteggiamento umano trae la propria linea direttiva è l'ente stesso – e al di là di questo *nient'altro*; per ultimo ciò con cui «nell'irruzione, avviene che la ricerca si confronti è l'ente stesso, e al di là di questo – *nient'altro*»[72]. Da ciò possiamo dedurre quindi che ciò che dev'essere indagato è l'ente, solo l'ente e oltre a questo *niente*. La ricerca scientifica, la logica positivista rifiuta il Niente – perché il pensiero è sempre pensiero di qualcosa – in quanto nulla, vuoto, *nihil absolutum*. Ma qual è la domanda metafisica che dobbiamo porci – poiché nel domandare totale di questo tipo colui che domanda ne viene abbracciato e toccato – a cui dobbiamo rispondere dopo il suo svolgimento? «Che ne è del Niente?». Nel porsi la domanda Che cos'è il Niente (*das Nichts*[73])? quest'ultimo viene circoscritto e convertito nel campo ontico come un qualcosa che è in un certo modo, ma, «proprio da esso, il Niente differisce in modo assoluto»[74]. In una nota del 1949[75] riferita alla parola *differisce* Heidegger aggiunge «la *differenza*» come *Unter-schied*, *Differenz*, richiamando l'attenzione sul ruolo differenziale del Niente dall'ente, come ciò che aiuta, restando ancora nel linguaggio metafisico, a

[71] *Ivi*, p. 39.
[72] *Ivi*, p. 40.
[73] Il Nulla.
[74] *Ivi*, p. 43.
[75] Alla quinta edizione della *Prolusione* del 1949 venne premessa un'*Introduzione* (*Einleitung*) a *Che cos'è metafisica?*, alla quale fu inserita la dedica a Hans Carossa per il suo settantesimo compleanno. Inoltre venne rielaborato in parte il *Poscritto*. La *Prolusione*, il *Poscritto*, e l'I*ntroduzione* furono poi incluse assieme secondo l'ordine cronologico di stesura in *Wegmarken* (*Segnavia*) – Klostermann, Grankfurt a. M., 1967.

considerare la *differenza* ontologica tra essere ed ente. Poiché il Niente differisce assolutamente dall'ente – essendo la negazione[76] dell'universalità dell'ente – esso è il puro e semplice Non-ente, il *ni-ente*. Quest'ultimo non è una semplice negazione che rientra nella sovranità della logica dell'intelletto. Anzi, per Heidegger è questa stessa negazione intellettiva a derivare dal Niente, come ciò che è più originario del non. Da ciò deriva che la logica e l'intelletto «dipendono in certo modo dal Niente»[77]. In questo senso l'impossibilità apparente del controsenso che scaturisce dalla domanda e dalla conseguente risposta riguardo al Niente deriva dalla *certitudo* dell'*ego cogito* – la soggettività – che impone la non possibilità formale di domandare del Niente. Se quest'ultimo può essere interrogato, venendo posto in questione, dobbiamo poterlo incontrare in qualche modo[78]:

> Quelli che noi chiamiamo sentimenti non sono un fenomeno fugace che si accompagni al nostro pensare e volere […] Eppure proprio quando gli stati d'animo ci conducono in tal modo dinanzi all'ente nella sua totalità, ci nascondono il Niente che noi cerchiamo. […] Accade nell'esserci dell'uomo uno

[76] Il 12 settembre 1929 Heidegger manda una lettera all'amica Elisabeth Blochmann, importante per capire il pensiero centrale della Prolusione: «Che l'uomo inceda quotidianamente dentro la Notte è per l'uomo d'oggi una banalità, a dir tanto. Perchè comunemente egli la rende Giorno, nel modo in cui egli intende il Giorno, come proseguimento di un'attività e di un'ebrezza. Nella compieta è ancora presente la forza primordiale mistica e metafisica della Notte, che noi dobbiamo incessantemente spezzare per esistere davvero. Perchè il Bene è solo il Bene del Male. [...] Così per lei la compieta è diventata il simbolo dell'essere.trattenuto dell'esistenza entro la Notte, e della necessità interiore della quotidiana disposizione ad essa. Attraverso l'imperante laboriosità e i suoi successi e risultati siamo radicalmente sviati nella nostra ricerca - , noi reputiamo erroneamente che l'essenziale debba essere costruito, e dimentichiamo che esso cresce solo se noi viviamo *completamente*, vale a dire al cospetto della Notte e del Male – secondo il nostro cuore. Decisivo è questo primordiale *negativo*: mettere *nulla* sulla via della profondità dell'esserci. [...] Riguardo alla pubblicazioe della mia prolusione non mi so decidere; ho la sensazione che ciò che vi è detto aderisse soltanto quella situazione e quel momento, e che la cosa migliore sia che rimanga in questi limiti» (M. Heidegger, E. Blochmann, *Carteggio. 1918-1969*, ed. It. a cura di R. Brusotti, Genova, Il melangolo, 1991, pp. 59-60-61). In questa lettera, dopo l'evocazione della visita che i due fecero all'abbazia benedettina di Beuron e l'esperienza della compieta, Heidegger parlando della Notte, del Male, fa emergere il primordiale *negativo* come ciò che viene a manifestarsi nell'esistenza umana.

[77] M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 45.

[78] Cfr. G. L. Paltrinieri: «Solo se il niente è datità fenomenologica, quindi un che di esperito, con cui gli umani sono in rapporto costitutivo, anziché occasionale o accidentale, la posizione heideggeriana non può venire accostata a una qualche suggestione nichilistica priva di rigore oppure a una specie di idealismo soggettivistico, mentalista o psicologista. Non si tratta di una mera datità empirica, ma di un darsi che nel suo automanifestarsi ontologico al nostro esperire-sentire-patire viene compreso nella sua essenzialità – ecco il carattere fenomenologico e non semplicemente fenomenico» (G. L. Paltrinieri, *Perché il nulla e non, piuttosto, semplicemente l'essere? Heidegger e la "rappresentazione del nihil"*, in Giornale di metafisica, *Il nulla e il problema del fondamento*, Brescia, Editrice Morcelliana, 2021, p 48).

> stato d'animo in grado di portarlo dinanzi al Niente stesso? Questo accadere è possibile e, benché assai di rado, è pure reale, solo per degli attimi, nello stato d'animo fondamentale dell'angoscia (*Angst*)[79]

La noia profonda – come ciò che accomuna tutte le cose e tutti gli uomini in una particolare indifferenza – e la gioia – che nasce al cospetto dell'esserci di un essere amato – fanno parte di quegli stati d'animo che ci rivelano la totalità dell'ente. Questi particolari stati – a differenza dell'angoscia – ci permettono di sentirci situati nel mezzo della totalità dell'ente. In questo modo noi ci perdiamo completamente in essa, poiché tali stati d'animo e il nostro comune e abitudinario affaccendarci, ci distolgono dal Niente. Con la parola angoscia Heidegger non intende riferirsi all'ansietà (*Ängstlichkeit*) – che solitamente rientra in quel senso di paura che nasce con troppa facilità –: «l'angoscia è radicalmente diversa dalla paura»[80]. L'angoscia non è paura di qualcosa di determinato e circoscritto al suo oggetto che fa insorgere un particolare perturbamento, bensì è attraversata da una sorta di «quiete singolare». Lo stato emotivo fondamentale[81] (non come *Erlebnis*[82]) dell'angoscia deriva dall'indeterminatezza, che sorge dall'essenziale impossibilità della determinatezza. Questo perché il Niente non è determinabile, non rientra nella totalità dell'ente, la quale viene a manifestarsi in uno stato emotivo che dipende dalla limitatezza del suo oggetto di riferimento – come la paura, la noia, la gioia – e che quindi rientra in un rapporto frontale determinato al motivo del suo sentimento.

«Nell'angoscia, noi diciamo, "uno è spaesato"»[83], tale spaesamento è onnicomprensivo e totale, perciò non possiamo dire davanti a che cosa *uno* è spaesato. In questo modo sia noi che le cose sprofondiamo in una sorta di indifferenza, poiché in questo stato emotivo fondamentale – che ci rivela il Niente attraverso lo spaesamento dell'indeterminatezza – l'ente non ci parla più. Ciò accade poiché la totalità dell'ente determinata si allontana, e in questo allontanarsi si rivolge a noi, a

[79] M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., pp. 48-49.
[80] *Ivi*, p. 49.
[81] *Bestimmung*, come apertura specifica dell'esserci
[82] Per Heidegger l'*Erlebnis* «è quello che si chiama esperienza vissuta: il fatto che tutto si trasformi in un'"esperienza vissuta", in un'"esperienza" sempre più grande, sempre più inaudita e sempre più chiassosa» (M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., p. 487).
[83] M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?,* cit., p. 50.

seguito della sospensione in cui siamo investiti attraverso l'angoscia, che così facendo fa dileguare l'ente nella sua totalità. Poiché lo stato emotivo fondamentale dell'angoscia è totalizzante, anche noi esseri umani, essendo degli enti in mezzo ad altri enti, ci sentiamo dileguare con questi. Cos'è che rimane in tale dileguare? «Resta solo il puro esser-ci»[84] «nell'» uomo, poiché ad allontanarsi è l'uomo come *animal rationale*, ma non l'uomo in quanto uomo «dell'» esser-ci.

In questo stato in cui veniamo a trovarci non siamo più in grado di parlare, le parole vengono meno, poiché l'ente si dilegua e sopraggiunge il niente, tacciando ogni possibilità di esprimere un dire assertivo determinato che risponde alla domanda che cos'è. Questo silenzio, che deriva dallo spaesamento in cui veniamo ad essere immersi – a seguito del *salto*[85] dal *Grund* (fondamento) all'*Abgrund* (Abisso) –, a cui tentiamo di reagire infrangendolo, è la prova della presenza dell'indeterminatezza del Niente.

> Il Niente si svela nell'angoscia, ma non come ente, e tanto meno come oggetto. L'angoscia non è un cogliere il Niente. Tuttavia il niente si manifesta in essa e attraverso di essa, benché daccapo, non nel senso che il Niente appaia separato «accanto» all'ente nella sua totalità, che si presenta nella spaesatezza. Dicevamo invece: nell'angoscia il Niente viene incontro insieme all'ente nella sua totalità. Che cosa significa questo «insieme»?[86]

Secondo Heidegger per poter rispondere alla domanda che fa da sostrato a tale *Prolusione* bisogna immedesimarsi nella trasformazione dell'uomo come soggetto e

---

[84] *Ivi*, p. 51.

[85] Il salto di cui parla Heidegger consiste nell'abbandono dell'atteggiamento del pensiero rappresentativo. Questo salto comporta un distacco dalla rappresentazione corrente dell'uomo come *animal rationale*, divenuto il soggetto per i suoi oggetti nell'epoca moderna. Poiché essere e uomo sono in rapporto, questo salto comporta anche un abbandono dall'essere interpretato come fondamento (*Grund*) su cui si fonda ogni ente in quanto ente. Il salto che si distacca dal fondamento salta verso l'assenza abissale di fondamento (*Abgrund*). Questa assenza di fondamento non è né il vuoto nulla né un oscuro groviglio, ma è l'*Ereignis*. In questo modo il salto, nel momento in cui noi saltiamo e ci lasciamo andare, va verso l'appartenenza (*Gehören*) all'essere. L'essere appartiene all'uomo; l'uomo appartiene all'essere: Heidegger, nel testo di una conferenza tenutasi il 27 giugno 1957 scrive: «il salto è il subitaneo ingresso nell'ambito a partire dal quale uomo ed essere, nella loro essenza, si sono già da sempre reciprocamente raggiunti, poiché entrambi grazie alla loro bastevolezza sono consegnati l'uno all'altro. L'ingresso nell'ambito in cui avviene questa trasproprіazione [*Übereignung*] è quello che per primo dà il tono all'esperienza del pensiero e per primo la determina» (M. Heidegger*, Il principio di identità*, in *Identità e differenza*, in "aut aut", n. 187-188, 1982, p 10).

[86] M. Heidegger, *Che cos'è metafisica*?, cit., pp. 52-53. Questo passaggio è preso dalla sezione in cui Heidegger propone *La risposta alla domanda* Che ne è del Niente?

animal rationale nel suo esser-ci – ovvero esperito in modo *pensante*[87] –, a seguito dello spaesamento insorto dall'angoscia, per poter lasciar emergere lo svelamento del Niente nel modo stesso in cui si *dis-vela*. In nota a margine della quinta edizione del 1949 il filosofo tedesco, in riferimento alla conclusione della citazione soprariportata, sembra rispondere alla domanda che egli stesso si era posto nel 1929 «che cosa significa questo "insieme"?»: la differenza.

Questo perché l'essenza originaria del Niente – che consiste nel *nientificare* (*Nichtung*) – porta l'esser-ci davanti all'essere dell'ente e quindi davanti alla differenza all'ente come tale. Il nientificare del Niente – poiché il Niente si manifesta con e nell'ente, «in quanto questo si dilegua nella sua totalità»[88]– che si manifesta nell'angoscia[89], porta ad un indietreggiare davanti a… In questo stato di quiete incantata il Niente respinge (*ab-weisen*) l'ente per sé – facendolo dileguare – rinviando

[87] Come specifica il filosofo tedesco stesso in nota a margine della quinta edizione del 1949: «Esser-ci qui esperito però già in modo pensante, solo per questo è stato qui possibile porre la domanda «Che cos'è metafisica?» (*Ivi*, p. 52).

[88] *Ivi*, p. 53.

[89] Come nota F. Volpi «l'inesprimibilità logico-discorsiva dell'esperienza dell'essere e del nulla è ciò che spinge anche Heidegger, in *Che cos'è metafisica?,* a superare la tradizionale impostazione discorsivo-categoriale del problema e ad affidare all'angoscia, come stato d'animo ontologicamente rivelativo, la funzione di cogliere e manifestare tale esperienza» (F. Volpi, *Nota introduttiva*, in M. Heidegger, *Che cos'è metafisica*?, cit., p. 33). Tale funzione verrà affidata, inoltre, al linguaggio, in particolare al linguaggio poetico (*Dichtung*) - quale Dire originario (*Sage)* che concede la possibilità all'uomo di stare in mezzo all'apertura dell'ente – e al poeta e con lui il pensatore «poiché il poetare e il pensare si somigliano nel modo più puro nella cura della parola» (M. Heidegger*, Che cos'è metafisica?,* cit., p. 85)- come colui in grado di intendere la voce del *polemos aletheiologico*. Per questo essi sono i fondatori (*Stifter*) come espresso dal quarto detto guida della conferenza romana del 1936 *Hölderlin e l'essenza della poesia* : «Ma ciò che resta, lo istituiscono i poeti» [»*Was bleibet aber, stiften die Dichter*«] (M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, in M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, a cura di F. W. von Hermann, ed. it. a cura di L. Amoroso, Milano, Adelphi, 1988, p. 41). Un ulteriore vicinanza tra l'angoscia come stato d'animo ontologicamente rivelativo e la poesia è l'esser-spaesato dell'esserci dell'uomo. Nell'angoscia, che rivela il Niente, diciamo che «uno è spaesato», e la legge del poetico, espressa da Heidegger nel corso sull'inno *Der Ister* di Hölderlin, è «lo spaesato esser-di-casa dell'uomo sulla Terra è "poetico"» (M. Heidegger, *L'inno «der Ister» di Hölderlin,* cit., p. 109). Attraverso l'angoscia ciò che prima era familiare si mostra adesso estraneo, provocando un perturbante *spaesamento*. Già in Essere e tempo Heidegger parla del non-essere-a-casa come il fenomeno più originario: «l'essere-nel-mondo, tranquillizzato e familiare, è un modo dello spaesamento dell'Esserci e non il contrario. Dal punto di vista ontologico-esistenziale, il non-sentirsi-a-casa-propria deve essere concepito come il fenomeno più originario» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 231). L'angoscia è ciò che rivela – insieme alla legge del poetico – l'originaria spaesatezza: «il Dasein scopre nell'angoscia la verità di se stesso, il suo originario non-essere-a-casa, la sua costitutiva spaesatezza. Il non-a-casa precede ontologicamente ogni a-casa propria e lo smentisce, lo contesta, lo decostruisce, ne rivela il carattere illusorio» (C. Resta, *Per una geofilosofia heideggeriana*, in *Heidegger in Italia*, cit., p. 132). Per un approfondimento del rapporto tra il non-essere-a-casa e lo a-casa – tra Proprio ed Estraneo – vedi il cap. Quarto *«Pieno di merito, ma poeticamente abita/l'uomo su questa terra»* del nostro lavoro.

(*ver-weisen*) nell'essere dell'ente. In questo senso l'essenza originaria del Niente, nel momento in cui rinvia, respingendolo, all'ente nella sua totalità che si dilegua, «rivela questo ente, nella sua piena e fino allora nascosta estraneità, come l'assolutamente altro – rispetto al Niente»[90], facendoci fuoriuscire dalla dispersione totalizzante che ci immerge completamente nell'ente. Ciò vuol dire che il nientificare angosciante fa sorgere l'originaria apertura dell'ente come tale attraverso la quale l'ente è ente *e non Niente*. La *Nichtung* pone la differenza – che rende possibile la manifestatezza dell'ente per (e non attraverso) l'esserci umano – e così facendo il Niente si rivela essere qualcosa in più del semplice opposto dell'ente: appartiene originariamente all'esser essenziale (*Wesen*[91]) dell'*essere*. L'esserci dell'uomo proviene dal Niente, poiché solo sul suo fondamento può dirigersi all'ente come tale – ovvero «all'ente che egli non è e all'ente che egli stesso è»[92], andando oltre l'ente nella sua totalità – e perciò anche a se stesso. Questo vuol dire che il Niente e l'essere sono la stessa cosa, in quanto pongono la differenza, rendendo possibile il rapporto respingente – dileguante – rinviante *aletheiologico*.

> L'angoscia originaria può risvegliarsi nell'esserci in ogni momento. Per essere destata non ha bisogno di un evento insolito. Alla profondità del suo dominio corrisponde la futilità del motivo che la può provocare. Essa è sempre sul punto di emergere, anche se solo di rado emerge per trascinarci nella sospensione. L'esser tenuto immerso dell'esserci nel Niente sul fondamento dell'angoscia latente fa dell'uomo il luogotenente del Niente[93]

In questo modo l'esserci può oltrepassare l'ente nella sua totalità, trascendendolo[94]. Come detto all'inizio della *Prolusione*, Heidegger verso la fine ribadisce che la

[90] M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?,* cit., p. 54.
[91] Propriamente essenza, ma Heidegger intende tale parola anche nel senso verbale di «essere essenzialmente, durevolmente presente» (*Ivi*, p. 56). Il verbo *wesen* deriva dalla radice indogermanica *es-* e quindi equivale a *sein* (essere) di cui è il durativo. Il filosofo tedesco si serve di questo termine per indicare l'essere e il suo essenziale dispiegarsi nella presenza, differenziandolo dalla fissità dell'essenza come *οὐσία* della tradizione metafisica.
[92] *Ivi*, p. 55. Essendo l'esserci quell'apertura in cui gli stessi enti appaiono che trascende l'ente stesso.
[93] *Ivi*, p. 60.
[94] La trascendenza dell'esserci rispetto alla totalità dell'ente non deve essere intesa in senso verticale – come fa la metafisica tradizionale - ma orizzontalmente: «nella trascendenza ne va del rapporto dell'esserci con gli enti. L'esserci trascende, vale a dire oltrepassa [*übersteigt*] l'ente, va oltre l'ente nel senso che nel rapportarsi all'ente si rapporta al tutto dell'ente e al proprio essere-ente, e quindi va a

domanda relativa al Niente – rientrando in un tipo di domandare metafisico poiché nel domandare del Niente si va oltre l'ente *Μετὰ τὰ φυσικά* – deve presentarci la metafisica stessa.

Nel *Poscritto* (1943) alla *Prolusione* Heidegger, dopo aver riassunto in tre tesi[95] fondamentali i fraintendimenti e le perplessità scaturenti dal testo del 1929, nega che il Niente si esaurisca semplicemente in una vuota negazione della totalità dell'ente, ponendo invece l'accento sul rapporto accomunante tra essere e Niente: «se invece ciò che non è mai e in nessun caso un ente non si sveli come ciò che si differenzia da ogni ente e che noi chiamiamo l'essere»[96]. L'essere non si lascia rappresentare e produrre come oggetto, ogni indagine che poggia sull'ente non trova mai l'essere poiché, ostinandosi e disperdendosi nella totalità totalizzante, si concentra esclusivamente sull'ente. In questo senso l'essere, essendo assolutamente altro rispetto all'ente, è il non ente, il *Ni-ente.* Poiché il Niente è ciò che dà la garanzia all'ente di essere, allo stesso tempo, senza l'essere l'ente resterebbe privo di se stesso e del suo essere.

> Un'esperienza dell'essere come esperienza dell'altro rispetto a ogni ente ce la dona l'angoscia, posto che noi, per «paura» dell'angoscia, cioè nella mera ansietà della paura, non ci sottraiamo alla voce silenziosa che ci prende nello sgomento dell'abisso[97]

formare comprensivamente il proprio Sé. Il processo di oltreapassamento dell'ente non è occasionale, ma permea ogni atto e ogni momento dell'esistenza, anzi, potremmo dire, è l'esistenza di questo ente che noi siamo. Inoltre ciò che viene trasceso in questo oltrepassamento non è semplicemente questo o quell'ente, ma l'ente nella sua totalità» (V. Cesarone, *La dimensione della località. L'abitare nel pensiero di Heidegger*, in *Heidegger in Italia*, cit., p. 122) e questo intero, questa toalità non è un ente, ma il mondo. Ciò vuol dire che solo grazie alla trascendezialità dell'esserci *verso* il mondo l'esserci diviene colui che è.

[95] «1. La prolusione fa del "Niente" l'oggetto unico della metafisica. Ma poiché il Niente è ciò che è pura e semplice nientità, questo pensiero porta a ritenere che tutto sia niente, cosicché non vale la pena né di vivere né di morire. Una "filosofia del Niente" è "nichilismo" compiuto. 2. La Prolusione eleva un singolo stato d'animo, e per di più depresso, l'angoscia, a unico stato d'animo fondamentale. Ma poiché l'angoscia è lo stato psichico degli «ansiosi» e dei vili, questo pensiero ripudia l'atteggiamento sereno del coraggio. Una "filosofia dell'angoscia" paralizza la volontà d'azione. 3. La Prolusione si pronuncia contro la "logica". Ma poiché l'intelletto contiene i parametri di ogni calcolo e di ogni ordinamento, questo pensiero rimette il giudizio sulla verità a uno stato d'animo casuale. Una "filosofia del mero sentimento" è un pericolo per il pensiero "esatto" e per la sicurezza dell'agire» (M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., pp. 74-75)

[96] *Ivi*, p. 75.

[97] *Ivi*, p. 77.

Questo passaggio heideggeriano è rivelativo del cambio di timbro e della svolta che avviene nel pensiero della storia dell'essere. Il *Poscritto* è redatto successivamente alla riflessione del filosofo tedesco su Hölderlin[98] che, in quanto «poeta del poeta», col suo poetare – poetando l'essenza della poesia[99] (*Dichtung*) – «immette nella decisione»[100]. Il testo del 1943 manifesta l'importanza del ruolo del poeta come colui che si pone in ascolto – nel colloquio – della voce silenziosa dell'essere ricevendola in dono, serbandone e custodendone il non-detto andando nell'abisso del fondamento facendone esperienza senza saturarlo. In questo senso il poeta – *istituendo* ciò che resta – è *Stifter des Seyns*, o anche *Stifter des Nichts*: «dal silenzio senza parole a lungo custodito viene il nominare del poeta»[101].

Lo stato d'animo ontologicamente rivelativo dell'angoscia, ci permette di esperire la nostra finitezza e allo stesso tempo la nostra apertura costitutiva all'essere, «altrimenti nessun portento può rompere la sua (dell'uomo) opaca, tranquilla adesione all'ente che è comunque, ovviamente»[102]. Ponendo in questione il niente, dunque, si mette in questione anche l'essere dell'ente, poiché quest'ultimo, in quanto immesso nella storia e nel darsi come evento (*Ereignis*[103]), è aperto al niente.

---

[98] Basti pensare alle varie conferenze e corsi che Heidegger tenne negli anni precedenti e contemporanei al Poscritto: il corso che tenne nell'anno accademico del 1934, successivo al suo burrascoso rettorato intitolato *Hölderlin's hymns "Germania" and "The Rhine"*; la fondamentale e celebre conferenza tenutasi a Roma il 10 Aprile 1936 al centro di Studi Germanici italiani (*Hölderlin und das Wesen der Dichtung*) –; il corso universitario del 1942 intitolato *Hölderlins Hymne »Der Ister«*; al discorso tenutosi più volte negli anni 1939 e 1940 intitolato «*Wie wenn am Feiertege»*; i discorsi del 1943 *«Heimkunft. An die Verwandten»* e «*Andenken».*

[99] Centrale diviene, quindi, la conferenza romana del 1936 nella quale Heidegger espone i cinque *Leitworte* che costituiscono, secondo il filosofo tedesco, l'essenza della poesia (*Dichtung*). Tale essenza viene poetata da quel poeta che immette nella decisione, e che, essendo il «poeta del poeta», ne poeta l'essenza. In questo senso il colloquio heideggeriano col poeta svevo è un colloquio di tipo poetico-ermeneutico.

[100] M. Heidegger*, Hölderlin e l'essenza della poesia*, cit., p. 42.

[101] M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 85.

[102] M. Ruggenini, *Il soggetto e la tecnica.,* cit., p. 123.

[103] Sulla traduzione italiana della parola *Ereignis* cfr.: «lo stesso Heidegger mette in guardia dall'attingere immediatamente al significato corrente di avvenimento, accadimento o processo, fornendo importanti indicazioni etimologiche per indicare gli elementi con cui ripensare e risignificare l'*Ereignis* nel contesto della sua riflessione. Egli, infatti, riconnette il termine *Ereignis* alla sua antica radice etimologica *äugen*, enfatizzandone così il tratto ostensivo, manifestativo: in questo senso, l'*Ereignis* è ciò che si porta allo sguardo e così ci guarda, ci riguarda. È solo poi in un secondo momento, osserva Heidegger, che compare il riferimento al proprio (*eigen*) con la trasformazione di *eugen* in *er-eigen.* L'*Ereignis* significa, così, l'accadere di un mostrare (*Zeigen*) dell'Essere quale dire (*Sage*). Pertanto la traduzione della parola *Ereignis* deve mostrare l'occorrere manifestativo sempre unico e singolare dell'Essere, che per questo suo occorrere porta sé e tutte le cose al proprio della loro essenza. Di qui alcune proposte alternative di tradurre *Ereignis* "evento-appropriazione" o "dicevolezza estanziante"» (G. Strummiello, *Heidegger in Italia in italiano*, cit., p. 21). Per un approfondimento dell'*Ereignis* vedi cap. 2.2 *Verità come* ἀλήθεια *e l'*Ereignis del nostro lavoro.

La negazione heideggeriana[104] ha lo scopo di ristabilire la differenza ontologica[105], che la metafisica, da sempre, ha dimenticato, favorendo l'entificazione dell'essere, riducendolo a un qualcosa che sta davanti ai nostri occhi come oggettiva presenza-sottomano (*Vorhandenheit*) – come ad esempio una sostanza, o come fondamento e universale degli enti fondati (*ἰδέα* platonica e ente supremo divino). Heidegger scrive: «infatti, il Niente è la negazione dell'universalità dell'ente, il puro e semplice Non-ente»[106]. Il punto centrale, quindi, è mostrare come l'essere sia differente dall'ente, non omologabile alla sfera ontica dell'essente, qualsiasi sia la sua modalità di manifestazione, mettendo in luce il particolare rapporto che intercorre tra esserci e essere. Questo permette di aprire la strada per la possibilità dell'instaurazione di un pensiero in grado di rendere consapevoli della dimenticanza dell'oblio della differenza, oltrepassando la metafisica.

---

[104] La ritroveremo anche nel secondo capitolo di questo lavoro – *L'essenza della verità* – riferendosi al concetto di verità come *ἀλήθεια*, che evidenzia il movimento dinamico oscillatorio tensivo tra velamento e dis-velamento.

[105] Come nota M. Ruggenini «Dopo la *Kehre* Heidegger abbandona con l'ontologia l'uso di qualificare la differenza come ontologica e parla semplicemente di *Differenz*, *Unterschied*, *Zwiefalt* tra l'essere e l'ente», (M. Ruggenini, *Il soggetto e la tecnica,* cit., p. 128).

[106] M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?,* cit., p. 44. N. Cusano sostiene che se da un lato per Heidegger all'interno della logica di identità-non contraddizione non si può comprendere l'identità Essere-Niente (poiché contraddittorio, assurdo), dall'altro il suo pensiero si alimenta di questa stessa logica per dire cosa è e com'è in verità l'Essere-Niente. Esso è *Lichtung*, *Ereignis*, in quanto – come afferma la citazione sopracitata di Heidegger – non è nulla assoluto, non è un ente, non è un oggetto. Dunque, la posizione heideggeriana - secondo Cusano - «dell'EssereNiente è fondata completamente sull'identità-innegabilità. Il negare di essere nulla assoluto *(etwas Nichtiges*), il negare di essere «ente» (*ein Seiendes*) e il negare di essere «oggetto» (*ein Gegenstand*) sono la «verità» dell'Essere-Niente, ciò che esso autenticamente «è». E cos'è questo «negare di essere altro» in cui consiste l'«esser sé» dell'Essere-Niente se non il cuore dell'identità-non contraddizione?» (N. Cusano., *Niente, Essere, ente*, in *Heidegger nel pensiero di Severino*, a cura di I. Testoni, G. Goggi, Padova, PadovaUP, 2019, p. 36). Sul rapporto Heidegger Severino nel 2019 si è tenuto il Congresso H & S Brescia, da cui è tratto l'*abstract* del contributo di N. Cusano – intitolato *Heidegger nel pensiero di Severino*. Alcuni dei contributi di questo convegno sono stati pubblicati in La filosofia futura n. 14 2020 – come ad, esempio il contributo del prof. F. W., Von Hermann *La concezione heideggeriana della "metafisica" lungo le due vie di elaborazione del problema dell'essere*; e M. Donà, *Heidegger, Severino e il mantra dell'ascosità* - ed in Eternity & Contradiction Journal of Fundamental Ontology vol. 3, n. 5 (2021) – come ad esempio D. Spanio, *The indifference of Being. Parmenides Heidegger and Severino;* L. Messinese, *Metaphysics of Dasein as foundation of metaphysics. Heidegger in Severino's though*t - ; vol. 4 n. 6 (2022) – come ad esempio G. Goggi, *"Being" as the Being of Beings and as Independent of Beings*. Oltre a questi contributi del Congresso di Brescia del 2019, cfr. : I. Testoni, *The Error of Wanting to Overturn the Hourglass: How the Heidegger-Severino Relationship Arose*; P. M. Bortoluzzi, *On What Appears Heidgger and Severino in Concordia Discors*; G. Chiurazzi, *Identity and difference: Severino and Heidegger*, in Eternity & Contradiction Journal of Fundamental Ontology vol. 3, n. 5 (2021) e G. L. Paltrinieri*, Heidegger interpreting Severino*; P. Pitari, *Martin Heidegger and Emanuele Severino: a Dispute on the Meaning of Technology*, in Eternity & Contradiction Journal of Fundamental Ontology vol. 4 n. 6 (2022).

> L'esserci dell'uomo di scienza ha la sua semplicità e la sua forza nel fatto di rapportarsi in un modo eccelso all'ente stesso e unicamente a esso. Con un gesto di superiorità, la scienza vorrebbe abbandonare il Niente. Ma ora, nel domandare del Niente, appare evidente che l'esserci dell'uomo di scienza è possibile solo se fin da principio si tiene immerso nel Niente[107]

Dell'essere non se ne può parlare come di un oggetto che sta dinanzi a noi nel modo della semplice-presenza. La divergenza tra essere ed ente non può essere capita se la si pensa in maniera formale come una distinzione alla cui origine sta l'atto di un soggetto distinguente. Questo modo di porsi nei confronti dell'essere – ossia come un qualcosa di oggettuale che sta davanti a noi – deriva dal soggettivismo sviluppatosi nell'epoca moderna. A partire da Cartesio il reale diviene «l'oggetto (*Gegenstand*) nel senso di ob-ietto (che) si dà solo quando l'uomo diventa soggetto, quando il soggetto diventa io e l'io diventa ego cogito[108]»[109]. L'intera metafisica moderna (Nietzsche compreso) permane entro l'interpretazione dell'essente inaugurata da Cartesio. Importante è sottolineare come il concetto di *Gegenstand* (dal latino *objectum*) sia qualcosa di totalmente estraneo dal pensiero greco e medievale della presenza. L'uomo diventa un soggetto, un io al centro degli enti, i quali vengono ad essere meri oggetti disponibili utili al mantenimento e passabili di sfruttamento per i bisogni dell'attività «catturante-assicurante», la quale diventa «il tratto fondamentale del modo di rappresentazione mediante cui la scienza moderna corrisponde al reale»[110].
Nell'interpretazione di Heidegger[111] l'intera metafisica moderna poggia sulla comprensione dell'ente stabilita da Cartesio, con la sua conseguente visione del mondo

[107] M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?,* cit., p. 64.
[108] Riporto il passo di Cartesio da cui, secondo Heidegger, deriva il soggettivismo moderno: «Ma subito dopo mi resi conto che nell'atto in cui volevo pensare così, che tutto era falso, bisognava necessariamente che io che lo pensavo fossi qualcosa. E osservando che questa verità, *penso dunque sono*, era così salda e certa da non poter vacillare […], giudicai di poterla accettare senza scrupolo come il primo principio della filosofia che cercavo» (R. Descartes*, Discorso sul metodo*, trad. di M. Garin, Roma-Bari, Laterza, 2023, p. 45).
[109] M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, cit., p. 55.
[110] M. Heidegger, *Scienza e meditazione*, cit., p. 35.
[111] In particolar modo nell'opera intitolata: M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Holzwege*, a cura di V. Cicero, Milano, Bompiani, 2021. Questo testo si rifà alla conferenza che Heidegger tenne il 9 giugno 1938, con il titolo *La fondazione dell'immagine moderna del mondo da parte della metafisica*, a Friburgo in Brisgovia. Questa era l'ultima di una serie di conferenze organizzate dalla Kunstwissenschaftliche, Naturforschende und Medizinische Gesellschaft che avevano per tema la fondazione dell'immagine del mondo della modernità.

e del reale come rapporto tra un soggetto rappresentante e un oggetto rappresentato. Nell'analisi heideggeriana rappresentare significa: a partire da sé, come soggetto, porre un qualcosa davanti a sé (in funzione di sé), nel modo dell'ob-bietto, mettendo al sicuro tale rappresentato. Perché ciò avvenga è evidente che ci si deve avvalere di un rappresentare pre-ventivo, quindi calcolato e calcolabile, giacché solo attraverso la calcolabilità (matematica come *tà mathemata*) vi può essere certezza anticipata del *repraesentandum*. Questa immagine del mondo (*Bild*[112]) è caratterizzata come pre-visione, la quale ha in sé di conseguenza una rappresentazione a priori dell'ente, in quanto «ogni rapporto a qualcosa (il volere, il prendere posizione, il sentire) è *a priori* rappresentativo (*Jedes Verhältnis zu etwas, das Wollen, das Stellungnehmen, das Empfinden, ist im vorhinein vorstellend*)»[113].

Come detto precedentemente, questa raffigurazione si basa sul porre ontico che l'uomo opera sul mondo. Questo consiste nell'appropriarsi del mondo, portandolo davanti allo sguardo assicurante-catturante dell'*animal rationale*[114], rendendo il tutto come un oggetto sicuro e stabile – in quanto la sua esistenza riposa sul soggetto come fondamento di ciò che è guardato – del suo rap-presentare. L'essente come *ens creatum*, come creatura del Dio creatore, cede il posto all'essere dell'essente come pro-dotto dall'uomo come oggetto a disposizione dei suoi capricci. La riduzione del mondo a rap-presentazione porta il soggetto moderno a diventare dominatore dell'ente nella sua totalità. In questo modo «comincia così quel tipo di uomo che invade ed occupa l'ambito delle facoltà umane come spazio di misura e di esecuzione del dominio sull'essente nella sua interezza»[115]. L'uomo, però, non avverte che in questo dominio egli non trova altro che smarrimento ed è costretto ad errare senza scampo (*ausweglos*). Nonostante ciò, questo anteporsi titanico dell'uomo al mondo, che consiste nel relegarlo a mera immagine della sua rappresentazione, con la conseguente

[112] Con la parola «mondo» Heidegger intende «l'essente nella sua interezza» la totalità dell'ente; per quanto riguarda la parola *Bild*, immagine, non indica una mera copia, ma una forma: «*über etwas im Bilde sein*», (M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, cit., p. 207), nel senso di porsi davanti l'essente stesso, renderselo presente.

[113] *Ivi*, p. 254-255.

[114] Un particolare tipo di uomo, l'uomo metafisico come *ζῷον λόγον ἔχον* che porterà all'uomo di scienza e quello della tecnica.

[115] M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, cit., p. 111.

riduzione delle cose (*Dinge*[116]) a semplici oggetti disponibili per il proprio consumo edonistico, non dipende da un'atto di libertà del *subjectum*.

> Ma ci sono cose che sono poste davanti a noi, senza che noi ve le abbiamo poste. Davanti a noi è posto il mare, sono poste le montagne. Esser posto (*Liegen*) si dice in greco *xeistai*. Ciò che è posto davanti a noi è lo *hypokeimenon*, *subiectum* in latino. [...] Solo una minima parte di ciò che in questo modo è posto davanti all'uomo è stato messo in questa posizione da lui e anche questa minima parte soltanto con l'aiuto di qualcosa che già prima gli stava davanti.[117]

Secondo Heidegger con Niezsche avviene quello che lui chiama il compimento della metafisica. Questo avviene nella *volontà di potenza*, o meglio, heideggerianamente, nella *volontà di volontà*. Questo tipo di volontà manifesta la massima espressione della soggettività in cui l'uomo, come soggetto, «misura il valore delle cose in riferimento al proprio essere»[118], cosicchè la metafisica viene a caratterizzarsi come antropomorfismo[119], perché l'ente, in quanto tale, è interpretato secondo l'essere dell'uomo. Questa centralità del soggetto caratterizza un'epoca che va a distinguersi dalla teologia solamente per il fatto di non rifarsi ad un Dio. Tuttavia vi sono dei

[116] Per quanto concerne l'essenza della cosa e la sua differenza dalla riduzione soggettivistica ad oggetto della cosa stessa Heidegger dice che «ciò che costituisce la cosalità della cosa (*das Dinghafte des Dinges*) non risiede tuttavia nel fatto di essere un oggetto rappresentato, né si lascia definire in base all'oggettività dell'oggetto» (M. Heidegger, *La cosa*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 110).

[117] Heidegger, *Che cosa significa pensare?* trad. it. di U. Ugazio - G. Vattimo, SugarCo, Milano 1988, p. 207. Questo testo si rifà al primo corso di un'ora settimanale tenuto, con lo stesso titolo, da Heidegger presso l'Università di Friburgo in Brisgovia, nell'anno accademico 1951-1952. Tale corso si suddivide in due parti: 1) *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche*, nel semestre invernale 1951/52; 2) *Qual'è l'essenza nascosta della tecnica moderna*, nel semestre estivo 1952.

[118] M. Ruggenini, *Il soggetto e la tecnica*, cit., p. 241.

[119] Questo perché l'uomo diviene colui che crea l'ente nei termini della sua rappresentazione, ponendosi al centro – come polo intorno a cui tutto ruota mantenendo con esso un legame di dipendenza creaturale – della sua creazione. Cosicché Heidegger può affermare che «l'essenza dell'uomo è "la creatività», (M. Heidegger, *Introduzione alla filosofia. Pensare e poetare*, a cura di V. Cicero, Bompiani, 2009, p. 67). Il testo *Pensare e poetare* è relativo a un corso che era stato annunciato per il semestre invernale 1944/45 come introduzione alla filosofia. In seguito a un intervento del partito nazista, il corso dovette essere interrotto a metà novembre, dopo la seconda ora. Questo è anche l'ultimo corso accademico tenuto da Heidegger come titolare ufficiale di cattedra. Sette anni dopo l'interdizione dall'insegnamento, l'autore poté far seguire, da professore emerito, il corso «Che cosa significa pensare?».

caratteri analoghi che l'accumunano, in una sorta di derivazione teologica, che va a prendere i caratteri di una *onto-teo-logia*[120].

Questo incontro tra teologia e ontologia[121] sorge dal fatto che la giustificazione dell'ente (o la causazione) avviene a partire da un principio, da una sorta di causa prima, che ne renda ragione. Questa proviene ora dal soggetto, e quindi dalla metafisica, in quanto questa si propone «come una filosofia del potere dell'uomo sulle cose»[122]. L'oblio dell'essere si manifesta nel suo compimento come nichilismo[123], giacché, occupandosi esclusivamente dell'ente, imprime all'essere il suo carattere di oggettività, oggettualità, riducendolo così a un ente tra gli enti. Nel nichilismo, considerato come «pensiero del valore, inconsapevolmente, l'essenza (*Wesen*) dell'essere è pensata sotto un riguardo determinato e necessario cioè nella sua malaessenza (*Unwesen*)»[124]. Tale inabbissarsi vertiginoso della dimenticanza, come abbiamo visto, non avviene in virtù di una qualche responsabilità *storica* dell'Occidente, bensì questa posizione ontica dell'essere, con il conseguente sviluppo dell'uomo come soggetto dominatore che vuole se stesso, scaturisce dal destino essenziale della *Seinsgeschichte* come oblio dell'essere e della sua verità (*ἀλήθεια*) e quindi come metafisica (cioè come nichilismo). Questa si realizza perfettamente nel mondo della tecnica, che rappresenta il tratto essenziale della nostra epoca, assumendo il predominio attraverso la *volontà di volontà.*

---

[120] La metafisica pensa l'essente in quanto tale, ossia in generale, nella sua totalità. Questo vuol dire che pensa l'essere dell'essente nell'unità di ciò che è ovunque valido. Tale unità è ricerca del fondo (*ergründende Einheit*), ossia di ciò che sta al di sopra di tutto, e fondazione giustificante (*begründende Einheit*). In questo senso l'essere dell'essente è pensato sin dall'inizio come fondamento che fonda, cosicché tutta la metafisica è fondamentalmente il fondare che rende conto del fondamento, del quale, infine, chiede una giustificazione. Questo discorso si lega al tema dell'onto-teo-logia, poiché, per Heidegger, «l'ontologia e la teologia sono "logie" nella misura in cui ricercano il fondo [*ergründen*] dell'essente come tale e provvedono alla fondazione-giustificazione [*begründen*] di esso nella sua totalità. Esse rendono conto dell'essere come fondamento dell'essente. […] il loro nome più aderente alla questione che le è propria e più chiaramente, è onto-teo-logica.» (M. Heidegger*, Identità e differenza*, in "aut aut", cit., p. 27). Questo ci fa capire che cosa Heidegger intende con il termine "logica": quel pensiero che ovunque ricerca il fondo e dispone la fondazione-giustificazione dell'essente come tale nella sua totalità a partire dall'essere come fondamento (*λόγος*).

[121] Per Heidegger «si può dunque ridefinire l'essenza della metafisica, che discorre e teorizza espressamente sull'ente in quanto tale, con il nome di ontologia» (M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 253).

[122]M. Ruggenini*, Il soggetto e la tecnica*, cit., p. 235.

[123] Secondo Heidegger «ciò che Nietzsche per la prima volta, e in linea con il platonismo, ha riconosciuto come nichilismo è in realtà, visto nella prospettiva a lui estranea della domanda fondamentale, solo la superficie del ben più profondo accadere della dimenticanza dell'essere», (M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., p. 492).

[124] M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 58.

1.2 Tecnica come destino della *Seinsgeschichte*

> Ciò che è stato pensato e poetato agli albori dell'antichità greca è oggi nancora presente, così presente, che la sua essenza rimasta chiusa ad esso stesso ci sta davanti e ci viene incontro da ogni parte, soprattutto e proprio là dove noi meno ce lo aspettiamo, cioè appunto nel dominio dispiegato della tecnica moderna, che è completamente estranea all'antichità, ma che tuttavia ha la propria origine essenziale proprio in quest'ultima[125]

Per capire cosa intenda Heidegger quando dice che la tecnica fa parte del destino della *Seinsgeschichte* è necessario considerare l'essenza della tecnica come ciò che è degno di essere posto in questione (*die Sache*[126]). Questo perchè nella tecnica ritroviamo la storia dell'essere, la destinazione dell'essere, il suo appellarsi, in quanto l'essenza della tecnica non consiste in qualcosa di prodotto o costruito dall'uomo, ma in essa risiede proprio l'occultamento della dimenticanza dell'essere, il quale rientra nell'apertura disvelante-ritrante del darsi epocale dell'essere. L'opinione secondo cui la tecnica è qualcosa che riguarda soltanto l'uomo trascura di dare ascolto all'appello dell'essere, appello che parla nell'essenza della tecnica. Riconoscere il carattere di *gettatezza* dell'esserci porta a vedere che l'epoca in cui è *gettato* è semplicemente un evento del destino dell'essere, quindi la tecnica – così come la metafisica – è un modo di eventuarsi dell'essere.

Nel capitolo precedente abbiamo cercato di mostrare come il destino dell'oblio della differenza non consista nell'errore di qualche filosofo, o di un particolare popolo, bensì rientra a pieno titolo nella storia dell'essere. Il passo successivo, è mostrare come la tendenza intrinseca della metafisica nell'anteporre l'ente all'essere, riducendo quest'ultimo a mero ente tra gli enti, si realizzi perfettamente nel mondo della tecnica[127], la quale fa parte, così come la metafisica, della *Seinsgeschichte*. La necessità che occorre dal considerare e cercare di prendere visione, ri-volgendo lo

[125] M. Heidegger, *Scienza e meditazione*, cit., p. 30.

[126] «cosa in questione» per indicare la cosa del pensiero, la «causa» o la «questione» del pensiero. Heidegger utilizza questo termine anche per parlare della *Questione dell'essere*, in quanto ciò che è degno di essere domandato è l'infondatezza dinamica e insaturabile dell'essere (*Ereignis*).

[127] Al punto che la tecnica rientra nella metafisica stessa, come momento conclusivo e apicale della sua storia: «il termine "la tecnica" è qui inteso in modo così essenziale che il suo significato si identifica con quello di "metafisica compiuta"», (M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, cit., p. 52).

sguardo, dell'essenza della tecnica, nasce dal fatto che per abbracciarsi nel raccoglimento di ciò che è essenziale, vi è il bisogno di prendere consapevolezza dell'ospite che dimora nella propria casa e «l'età della tecnica compie così la storia della metafisica e rivela i tratti conclusivi che ha assunto l'uomo divenuto soggetto»[128], come quell'animale da lavoro (animale rationale) che, abbandonato e smarrritosi nelle sue produzioni, si distrugge da sè frammentandosi nella vastità delle proprie rappresentazioni.

Come abbiamo visto nella sezione precedente, la visione antropocentrica del mondo, la fuorviata rappresentazione del reale come ciò in cui l'uomo vive come signore della terra, conduce l'uomo a ritenersi possessore e artefice della tecnica. L'uomo che vive nella quotidianità del "*Si*[129] dice", considera l'essenza della tecnica come un mezzo ed un'attività propria, ma questa – come vedremo più tardi – «non è affatto qualcosa di tecnico»[130]. Questa definzione inautentica – per quanto possa essere autentica una definizione – e comune denomina «la definzione strumentale e antropologica della tecnica»[131]. Ciò accade perchè in assenza dell'essere e nella *«morte di Dio»* l'unico fondamento possibile del mondo e della sua gerarchia valoriale è l'attività umana come valutazione. Ma questa presupposizione titanica dell'uomo, che si ritiene fautore del fuoco divino della conoscenza, trascina l'uomo nell'erramento della propria narcisistica autoaffermazione, cosicchè esso giunge a ritenersi il padre ed il fondamento da cui scaturisce l'essenza della tecnica.

La dimenticanza della differenza è talmente radicata da inabbissare sempre più la stessa dimenticanza nel regno dell'indifferenza e delle vuote risposte, dove il richiamo silenzioso dell'essere viene rivestito dalle parole rumorose della macchinazione totale (*Machenschaft*).

Dunque, la tecnica consiste nel compimento della *Seinsverlassenheit*, ossia di quel processo scaturito dalla metafisica in cui la visione anticipatrice dell'uomo si esprime nel tentativo di controllare e pianificare tutte le cose. L'ente-soggetto situandosi nel

---

[128] M. Ruggenini, *Il soggetto e la tecnica*, cit., p. 287.

[129] Riguardo al *Si* impersonale riporto dei passaggi di Heidegger che mostrano la natura di tale dire:«Il Si, che non è un Esserci determinato ma tutti (anche se non come somma), decreta il modo di essere della quotidianità» e «nella quotidianità dell'Esserci la maggior parte delle cose è fatta da qualcuno di cui si è costretti a dire che non era nessuno», (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 159).

[130] M. Heidegger *La questione della tecnica*, in *Saggi e discors*i, cit., p. 5.

[131] *Ibidem*

mezzo della totalità dell'ente – come polo centrale della *polis* – ha ridotto tutto a una sua rappresentazione di cui può disporre a suo piacimento. In questo modo di porsi nei confronti del mondo – ossia di anticipare, prevedere, controllare tutto – la tecnica e la scienza diventano centrali. Con queste l'uomo cerca di sfuggire all'*insecuritas* della vita, ma ciò che trova è il deserto, in cui si sente spaesato, (*Heimatlosigkeit*), senza meta, illuso, in quanto questo tentativo di agganciarsi alla certezza della stabile calcolabilità non è altro che una rifrazione atmosferica che assume le sembianze di un salvatore.

Il problema dell'essenza della tecnica viene esplicitamente tematizzato da Heidegger in una conferenza tenutasi il 18 novembre 1953 nell'Auditorium Maximum della Yechnische Hochschule di Monaco di Baviera intitolata *La questione della tecnica*. L'essenza della tecnica non è un costrutto umano nè rientra all'interno della sfera delle attività dell'uomo; al contrario – così come accade per la metafisica – che dipende da un certo modo di darsi dell'essere, lo stesso vale anche per la tecnica , che si inscrive anch'essa nella *Seinsgeschichte* – in quanto compimento della metafisica –, essendole destinata. La tecnica non è un *instrumentum* nelle mani dell'uomo, tale illusione fuorviante è pericolosa perchè così facendo si crede di poterla dominare e controllare. Heidegger non lo si può considerare un nemico o uno stigmatizzatore della scienza e della tecnica. La tecnica, come destino della storia dell'essere, rappresenta il compimento del destino metafisico dell'Occidente e si rivela essere un evento (*Ereignis*), un appello epocale dell'essere. Nell'essenza della tecnica vi è un qualcosa di *impensato*, qualcosa di nascosto che attende di essere esperito in quanto tale. Tornando al titolo della conferenza – *La questione della tecnica* – possiamo trovare – come ciò che si nasconde tra le righe del detto, difendendosi dall'esplicitazione – quel domandare e il suo conseguente ricercare, come lasciar emergere, ciò che è degno di essere pensato. Questo permette di aprire la via ad una *meditazione* sull'essere – come ciò che ci si rivolge – e «per poter raggiungere tale essenza, o almeno arrivare nella sua vicinanza, dobbiamo cercare, attraverso e oltre l'esatto, il vero»[132]. Cos'è che non è ancora stato pensato? L'essenza della tecnica[133] perchè questa viene comunemente

[132]M. Heidegger, *La questione della tecnica,* cit., p. 6.

[133] Lo stesso vale per l'essenza della metafisica: «attraverso la questione "essere e tempo" viene fatto emergere l'impensato di tutta la metafisica. È su questo impensato che la metafisica poggia», (M. Heidegger, *Che cosa significa pensare*, cit., p. 95).

intesa come uno strumento al servizio e nelle mani dell'uomo, con cui poter alimentare il proprio bisogno di sicurezza eterna e di fondo costantemente presente.

Ma cosa vuol dire essere mezzo e strumento? Heidegger per rispondere riprende la dottrina della causalità aristotelica[134]. Un mezzo è ciò «mediante cui qualcosa è effettuato e così ottenuto»[135], diventando così una causa, poichè è grazie ad esso che qualcosa avviene. Comunemente la causa è intesa come «ciò che opera» e operare (*wirken*) significa – in questo specifico caso – produrre dei risultati. Questo avviene, in modo diverso, in ognuna delle quattro cause. Ma, nei greci, la causalità[136] non ha nulla a che fare con l'operare, bensì si riferisce all'essere-responsabile di qualcosa d'altro, nel senso di averlo provocato. Oggigiorno, quando pensiamo alla parola «responsabile» l'associazione che ci si intaura spontanamente è di considerare tale dire come un valore morale – esser responsabile di qualcuno, o colpevole di qualcosa. Questo modo di pensare la responsabilità, però, non riguarda l'esser responsabile di cui parla Heidegger appellandosi alle quattro cause aristoteliche: «l'esser responsabile, ha il carattere fondamentale di questo lasciar-avanzare nell'avvento. Nel senso di questo lasciar-avanzare l'essere-responsabile è il far avvenire»[137], quindi nel portare qualcosa nell'apparizione dell'apparire, nel pro-durre (*Her-vor-bringen*) come portare qualcosa davanti nella presenza ad-veniente.

Il termine pro-durre deriva dalla parola greca *ποίησις*, che non si riferisce esclusivamente ad un tipo di produzione artigianale, ma si estende anche alla *φύσις* – la natura – come produrre nel senso di portare alla presenza un qualcosa – senza appropriarsene – lasciandolo apparire come tale. La *ποίησις* è strettamente connessa all'*ἀλήθεια*, la verità come disvelamento, poichè il produrre è inteso come condurre fuori del nascondimento nella disvelatezza. La verità dei greci non è la *veritas*, o la

---

[134] Le quattro cause: materiale, formale, efficiente, finale. Con queste Aristotele ha tentato di spiegare l'esistenza di ciò che è e il suo divenire. Aristotele non si è limitato ad elencare le quattro cause, ma si è impegnato nel comprendere la loro connessione, fondandone la quadruplicità. Di queste ne parla nel libro B della *Fisica* e nel libro A, 3-7 della *Metafisica*: «le cause si dicono in quattro modi, di cui una singola causa diciamo essere l'essenza e il "che cos'era essere" <una certa cosa> (infatti il primo "perché si riduce da ultimo alla definizione, e il primo "perché" è causa e principio), un'altra singola <causa diciamo essere> la materia, ossia il sostrato, una terza "ciò da cui <dipende> l'inizio del movimento", e una quarta la causa opposta a questa, ossia "l'in vista di cui", ossia il bene (questo infatti è il fine della generazione e di ogni movimento)» (Aristotele, *Metafisica*, Libro A, 3, cit., p. 13). Sul rapporto di Heidegger con Aristotele cfr. il lavoro di F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Laterza, 2010.

[135] M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 6.

[136] Causa in greco *αἴτιον*.

[137] M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 8.

adaequatio come corrispondenza tra realtà e intelletto, che, secondo Heidegger, relega la verità originaria nelle maglie asfissianti della correttezza rappresentativa del soggetto-distinguente. Dato che il produrre – fondato nel disvelamento – come *ποίησις* riunisce in sè la causalità, il mezzo e la strumentalità,[138] la tecnica, in conseguenza di ciò, assume una modalità particolare del disvelamento. Ciò che distingue il disvelamento della tecnica moderna da quello dell'antichità è che il suo pro-durre non è più di tipo poietico (*ποίησις)*, ma è divenuto qualcosa d'altro: *pro-vocazione*. Questo disvelamento provocativo della tecnica, che non si limita a lasciar apparire – come lasciar essere –, non porta nell'apertura del disvelamento, ma esige dalla natura «che essa fornisca energia che possa come tale essere estratta e accumulata».[139]

La terra diviene un bacino «carbonifero», una riserva che viene richiesta alla natura dalla provocazione della tecnica moderna. A differenza di questo nuovo modo di relazionarsi nei confronti del mondo, il contadino se ne prendeva cura accudendolo e coltivandolo. Non vi era una richiesta provocante, la natura, la terra non veniva sfruttata, tirata agli estremi della propria produzione. Ora non ci si affida più al disvelamento della terra, alle sementi, al germogliare della bellezza naturale. In passato ci si limitava a vegliare il terreno, attendendo il frutto poietico della *φύσις*. Nella nostra epoca il richiedere che provoca è diventato un promuovere (*fördern*) nel senso di spingere avanti qualcosa verso la sua massima utilizzazione. Gli enti vengono stremati, usati fino al proprio massimo potenziale, e ciò che si ottiene viene immagazzinato, in vista di un futuro impiego (*Bestellung*). In questo senso ciò che si ottiene dalla provocazione viene impiegato per ottenere qualcosa d'altro, in una catena dominante di relazioni immaggazinanti-impieganti.

Dunque, come Heidegger afferma, «il disvelamento che governa la tecnica moderna ha il carattero dello *Stellen*, del richiedere nel senso della provocazione»[140]. Questa modalità di disvelamento cambia anche il nostro modo di porci nei confronti degli enti, i quali non ci stanno più davanti come *ob-bietti* (*Gegenstand*), ma divengono fondo (*Bestand*). Questo resta al suo posto in modo da poter essere impiegato – differenziandosi dalla semplice nozione di scorta o provvista – assumendo, invece, il modo di essere secondo il quale l'ente è presente nel suo rapportarsi al disvelamento

[138] La strumentalità è comunemente ritenuta essere il carattere fondamentale della tecnica.
[139] M. Heidegger, *La questione della tecnica,* cit*.,* p. 11.
[140] *Ivi*, p. 12.

provocante. Colui che decide per il produrre come provocazione è l'uomo, e lo fa rispondendo all'appello che riceve dalla disvelatezza dell'essere, in quanto «sulla disvelatezza (*Unverborgenheit*) entro la quale di volta in volta il reale si mostra o si sottrae, l'uomo non ha lacun potere»[141]. L'uomo può impiegare tecnicamente il reale in quanto è egli stesso provocato dalla disvelatezza che, di volta in volta, gli è *già* assegnata, destinata, e solo così può avvenire quel disvelamento impiegante come *Bestand*.

L'uomo diviene fondo, materiale umano?[142]In quanto l'uomo prende parte all'impiegare così inteso esercitando la tecnica, non diviene mero fondo, egli partecipa al disvelamento, rientrando in un rapporto particolare con questo, allo stesso modo di quando si rapporta ad un oggetto come soggetto. Ciò non è mai opera dell'uomo, ma della disvelatezza stessa, «entro la quale l'impiegare si dispiega»[143], cosicchè la metafisica e la tecnica sono destino della storia dell'essere, un modo di darsi epocale del disvelamento. Quello che bisogna cercare è appunto ciò che ha sempre reclamato l'uomo rendendolo tale, l'essenza dell'essere, ossia ciò che è degno di essere pensato, a cui dobbiamo ri-volgerci col nostro sguardo aperto all'accadere che ci viene assegnato con un sussurro.

L'imposizione, il *Gestell,* è questo modo di appellarsi che raccoglie l'uomo nell'impiegare il disvelato come fondo. Questa parola costituisce una sorta di nome collettivo, al cui interno, grazie al prefisso *ge-*, si riuniscono tutti i derivati del verbo *stellen* (*vor-stellen, her-stellen, bestellen, nachstellen*) con riferimeto centrale al «porre». L'imposizione è quel disvelamento non tecnico, di sottofondo, rimasto offuscato e impensato come il bagliore di un lampione in una notte di nebbia, che vige e regna nell'epoca della tecnica moderna. La natura diviene il principale deposito di riserve di energia, volte all'accumulo ossessivo e allo sfruttamento insito in tale disvelamento impositivo. Non si tratta di un disvelamento privo di conseguenze o di semplici e piccoli avvenimenti. Il rapporto con ciò che ci circonda cambia, da semplicemente presente davanti a noi passa alla cristallizzazione sostanziale della

[141] *Ivi*, p. 13.

[142] Secondo Ruggenini «tutta la storia che ha plasmato l'uomo occidentale trova il suo compimento nell'uomo-soggetto, nell'uomo-massa, nell'uomo-materiale dell'età della tecnica», (M. Ruggenini, *Il soggetto e la tecnica*, cit., p. 250).

[143]M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 13.

solida presenza oggettuale, fino al «fondo» sempre disponibile. In questo modo gli enti, le cose, perdono il loro carattere proprio e poietico, divenendo mera raccolta sempre disponibile, la cui essenza viene data dall'uomo del *Gestell*.
A differenza del pensiero tecnico-scientifico, i Greci non hanno incominciato con l'apprendere dai fenomeni della natura che cosa sia la *φύσις*, ma viceversa:

> È in base a una fondamentale esperienza poetico-pensante dell'essere che ad essi si è rivelato ciò che hanno dovuto chiamare *φύσις*. [...] La *φύσις* così intesa designa, in origine, tanto il cielo che la terra, la pietra con la pianta, sia l'animale che l'uomo, nonché la storia umana quale opera congiunta degli dei e degli uomini[144]

La *φύσις* così intesa è il pro-dursi (*das Ent-stehen*), il portarsi fuori della latenza, recando ciò che è latente in *posizione*. La *φύσις* venne tradotta successivamente con la parola latina natura, ovvero nascere, nascita. In questo modo viene a perdersi il contenuto originario della parola greca *φύσις*, distruggendone, così, l'autentica forza evocativa filosofica[145]. Il tentativo heideggeriano è quello di saltare questo processo deformativo e degenerativo della lingua e delle parole, poiché queste non sono dei

[144] M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 26.
[145] Per Heidegger questo momento non rappresenta qualcosa di fortuito o senza significato, bensì costituisce il primo passo del «processo di imprigionamento e di alienazione dell'originaria essenza della filosofia greca» (*Ivi*, p. 25). Rispetto alla lettura heideggeriana di natura come impoverimento e degenerazione della ricchezza ontologica del greco *physis*, A. Le Moli, attraverso il confronto con l'analisi e l'approfondimento della filologia francese, propone una visione differente al *diktat* interpretativo del filosofo tedesco: «sulla base dell'analisi di un tale incontro nel linguaggio i filologi hanno ritenuto di poter sconfessare la lettura di Heidegger sulla base di alcune decisive considerazioni. La più importante è che il destino di *physis* e natura sconta una doppia, importantissima, disimmetria. Anzitutto nel fatto che la loro storia non può essere considerata parallela. L'incontro tra i due termini avviene infatti a partire da una asincronia, sovrapponendosi la seconda alla prima quando questa possiede già un significato strutturato in un senso specifico e distante da quello nativo. […] Il secondo elemento di disimmetria è il fatto che le due parole non vengono da una radice comune, proveniendo *physis* (*phyo* e *phyomai* dalla radice *bhu*-) mentre natura dalla radice *gna*-, etimologicamente l'equivalente di gen- da cui derivano tanto la genesi greca (attraverso *gignomai*) quanto il latino *gigno*, di cui *nascor* costituisce un raddoppiamento. Ma alla sconfessione della lettura heideggeriana contribuisce anche un punto di comunione: nessuno dei termini sembra possedere un significato ordinario o materiale-concreto prima del suo uso nelle opere in prosa e letteratura. Le due parole sembrano cioè creazioni a uso colto, di volta in volta in astratto, tecnico o poetico. Altro che passaggio da una dimensione 'originaria' e ancestrale ad una 'derivata' o legata alla concettualità ordinaria. […] La tesi del passaggio da *physis* a natura come deviazione del *tournant* storico-ontologico dal greco al romano risulterebbe allora, sulla base delle circostanze documentali, come minimo indimostrabile e molto probabilmente errata» (A. Le Moli, *Da Atene a Roma. Heidegger, l'Italia e la tradizione greco-latina*, in *Heidegger in Italia*, cit., pp. 144-145),

meri cartocci da usare per il commerico del parlare e dello scrivere. Con la vuota chiacchiera e le frasi fatte si viene a perdere l'autentico rapporto con le cose. Questo perché «è solo nella parola e nella lingua che le cose divengono e sono»[146]. Che cosa significa la parola *φύσις*? «Essa indica ciò che si schiude da se stesso [...] lo schiudentesi-permanente imporsi»[147]. La *φύσις* così intesa non può considerarsi come un processo naturale che osserviamo nell'ambito dell'ente. La *φύσις* è l'essere stesso, e soltanto grazie a questa l'ente diventa osservabile e tale rimane. In questo schiudentesi-permanente imporsi, dunque, vi sono inclusi sia il «divenire» che l'«essere».

Con la degenerazione della *φύσις* ora tutto diviene calcolabile, misurabile, la fisica, la scienza moderna, non possono rinunciare al fatto che la natura si dia in «un qualche modo definibile in base al calcolo e rimanga impiegabile come un sistema di informazioni»[148]. Ciò significa che la totalità degli enti – che appaiono nell'apertura del disvelamento dell'essere – perdono il loro aspetto originario e autentico per divenire meri numeri, dati ed informazioni. In conseguenza di ciò lo sguardo umano non vede più semplicemente una pianta, ma un insieme di informazioni utili allo sfruttamento e alla possibilità di trasformarla impositivamente – dunque non *poieticamente* – in qualcosa d'altro.

> L'essenza della tecnica moderna porta l'uomo sulla via di quel disvelamento mediante il quale il reale, in modo più o meno percettibile, diviene dovunque "fondo". "Portare su una via" si dice, nella nostra lingua, *schicken*, mandare. Quel riunente mandare che solo porta l'uomo su una via del disvelamento lo chiamiamo il *Geschick*, il destino[149].

La parola *Geschick*[150] richiama il destino come destinazione – e non quello di *fatum*[151]– in modo tale che l'essenza della tecnica – come tutte le nostre attività e

[146] M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 26.
[147] *Ibidem*.
[148] M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 17.
[149] *Ivi*, p. 18.
[150] Qui vale la stessa cosa che per la parola *Gestell*. Entrambe le parole richiamano una sorta di nome collettivo, *ge*-collettivo. In questo caso il *Ge-schick* si rifà alla riunione dell'inviare (*schicken*).
[151] Ciò emerge da quanto afferma Heidegger: «queste affermazioni significano qualcosa di diverso dai discorsi spesso ripetuti secondo i quali la tecnica è il fato (*Schicksal*) della nostra epoca, dove fato

macchinazioni – è già presa dentro un'appello dell'essere, e tale modo di darsi costituisce la nostra destinazione. L'imposizione ci è inviata (*schicken*), così come lo è anche la *ποίησις* ed il modo di rappresentare oggettivante. Il destino così inteso, – non come una fatalità a cui non si può fuggire e a cui siamo legati inesorabilmente – libera l'uomo portandolo sulla via di un disvelamento, in quanto il suo accadere – come *ἀλήθεια* – è «ciò con cui la libertà ha la parentela più stretta e più profonda»[152]. L'invio destinale del richiamo dell'essere non ci chiude in una cieca costrizione per cui dobbiamo abbandonarci, desolatamente, alla tecnica o rivoltarci ad essa come un qualcosa di demoniaco.

Wo aber Gefahr ist, wächst / Das rettende auch.[153]

> C'è in generale la salvezza? Essa è in primo luogo, ed è soltanto, quando il pericolo è. Il pericolo è quando l'Essere stesso va nell'Ultimo e capovolge l'oblio che proviene dall'Essere stesso. [...] Allora il pensiero deve poetare-dettare nell'enigma dell'Essere
> *Ist überhaupt Rettung? Sie ist erst und ist nur, wenn die Gefahr ist. Die Gefahr ist, wenn das Sein selbst ins Letzte geht und die Vergessenheit die aus ihm selbst kommt, umkehrt. [...] Dann muss das Denken am Rätsel des Seins dichten*[154]

L'uomo diviene libero[155] solo nel momento in cui appartiene all'ambito del destino – ovvero quando esperisce l'imposizione come *Geschick* del disvelamento – e così «diventa un ascoltante»[156], in quanto si pone al servizio (non come servo) dell'appello dell'essere. La libertà è legata alla verità come *ἀλήθεια*, ossia a quel disvelamento che ci si apre davanti, che ci viene destinato da quella voce silenziosa che ci richiede. Se ci poniamo davanti ad esso autenticamente, ovvero al disvelarsi dell'essenza della

---

significa l'inevitabilità di un processo immodificabile», (M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 19).
[152] *Ibidem*.
[153] «Ma là dove c'è il pericolo, cresce / Anche ciò che salva.»
[154] M. Heidegger, *La locuzione di Anassimandro*, cit., pp. 872-873. Cfr. tr. it. di P. Chiodi: «C'è qualche salvezza? Essa c'è in primo luogo e soltanto se il pericolo è [*ist*]. Il pericolo è se l'essere stesso va all'estremo e capovolge l'oblio che proviene dall'essere stesso. […] Allora il pensiero deve poetare l'enigma dell'essere» (M. Heidegger, *Il detto di Anassimandro,* cit., p. 348).
[155] In quanto, per Heidegger «la libertà è l'ambito del destino il quale di volta in volta traccia la via a un modo del disvelamento», (M. Heidegger, *La questione della tecnica,* cit., p. 19).
[156] *Ibidem.*

tecnica, possiamo sentire quell'appello liberatore che ci salva laddove vi è il supremo pericolo. Ogni apertura disvelante racchiude in sè la pericolosità, ossia la possibilità di rinchiudersi rinsaldandosi nell'univocità del possibile, annichilendolo in quanto tale e «in tal modo si preclude all'uomo l'altra possibilità»[157]. Questa consiste nell'instradarsi verso l'essenza nascosta del disvelato esperendo l'aver bisogno in cui consiste il rapporto dell'essere all'uomo, – e dell'uomo all'essere – riconoscendo l'appartenenza ad esso come la propria essenza. Il *Gestell* racchiude in sè quella celata ambiguità in cui il massimo pericolo accoglie la stessa salvezza[158], in quanto il destino del disvelamento rappresenta il pericolo in quanto tale, albergando in sè la crescita di ciò che salva[159].

> L'uomo cammina sull'orlo del precipizio, cioè là dove egli stesso può essere preso solo più come "fondo". E tuttavia proprio quando è sotto questa minaccia l'uomo si veste orgogliosamente della figura di signore della terra. Così si viene diffondendo l'apparenza che tutto ciò che si incontra sussista solo in quanto è un prodotto dell'uomo[160].

---

[157] *Ibidem.*

[158] A differenza dell'interpretazione heideggeriana della tecnica secondo cui «là dove cresce il pericolo cresce anche ciò che salva», E. Severino sviluppa una posizione radicalmente diversa. Egli sostiene che la tecnica non può né salvare, né tantomeno, mettere in pericolo, poiché nessun pericolo autentico è possibile. La filosofia severiniana non ammette alcuna condizione di salvezza o di pericolo/violenza, ritenendo illusoria la convinzione che vi sia qualcosa da salvare. Egli critica l'idea che la tecnica possa contenere in sé il rimedio contro il pericolo che essa stessa produce: tale concezione, secondo lui, presuppone erroneamente l'esistenza di una violenza o di un annientamento possibili, e di conseguenza lo stesso bisogno di salvezza: «salvezza è innanzitutto salvezza dalla violenza e dalla distruzione che si sprigiona dalla violenza» (E. Severino, *Oltre il linguaggio*, Milano, Adelphi, 1992, p. 15). Ma la violenza stessa è impossibile, poiché vuole l'impossibile: «che qualcosa sia altro da sé è l'impossibile» (*Ivi,* p. 22). Alla base di questa concezione sta l'idea che tutte le cose sono eternamente se stesse, e che ciò che appare come mutamento, annientamento è in verità il comparire e scomparire dell'identico: le variazioni del contenuto che appare «non sono le diversificazioni dell'identico e l'identificazione del diverso, ma il comparire e lo scomparire degli identici – cioè degli eterni» (*Ibidem*). Pertanto, a differenza dell'affermazione heideggeriana secondo cui «ormai solo un Dio ci può salvare» Severino sostiene che non vi è nulla da salvare poiché non c'è alcun pericolo, alcuna violenza. Anzi, egli ritiene che ogni volontà salvifica, proprio perché vuole che qualcosa divenga altro da sé, è in realtà una forma nascosta di violenza: «il concetto stesso di salvezza – così come esso si presenta lungo la storia dell'Occidente – è nella sua essenza violenza, cioè volontà di trasformare il mondo, e quindi volontà che vuole l'impossibile» (*Ivi*, p. 26).

[159] Salvare significa: «prendere e condurre nell'essenza, in modo da portare così finalmente l'essenza alla sua manifestazione (*Scheinen*) autentica», (*Ivi*, p. 21).

[160] *Ivi*, p. 21.

All'interno della disvelatezza si inserisce la possibilità che l'essere umano si sbagli riguardo a ciò che viene disvelato, interpretandolo erroneamente, convertendo ciò che si mostra in qualcosa d'altro. L'essenza della tecnica rimane impensata, e l'uomo, strumentalizzando la sua essenza – come mero mezzo utile per lo sfruttamento indebito della terra – la tecnicizza, nel senso che l'antropomorfizza. In ciò consiste il pericolo: *l'homus* impositivo dimentica se stesso e si illude di poter dominare ciò che gli si è dato nel disvelamento. La causalità – la ricerca di un ente primo che sia *causa efficiens* – e la natura come concatenazione causale di forze porta ad una forma di esattezza, certezza, che, senza dubbio ci dà qualcosa, ma, allo stesso tempo – saturando lo spazio di apertura della disvelatezza – impedisce che il vero *aletheiologico* emerga, obbligandolo, immediatamente, ad una fuga sottrattiva. Il carattere impositivo[161] rappresenta il supremo pericolo, in quanto esso non si limita a coprire un disvelamento precedente – ad esempio quello poietico – ma, oltre a ciò, ostruisce la possibilità di un nuovo sopraggiungere disvelante e del raccogliersi in un ritorno manifestativo più originario. La costrizione univocante del *Gestell*, rinchiude in maglie sempre più strette la radura aperta dell'*ἀλήθεια*, e, così facendo, rinserra l'uomo nel rispecchiamento narcisistico di se stesso – da cui deriva l'illusione secondo cui sembra che l'uomo, ovunque, non incontra più altri che se stesso – negandogli la libertà, ossia «dimenticando quel "nascosto" che lascia disvelarsi gli enti (cioè l'essere stesso)»[162]. Ma, «*in realtà, tuttavia, proprio se stesso l'uomo di oggi non incontra più in alcun luogo; non incontra più, cioè, la propria essenza*»[163]. Laddove vige il pericolo del destino del disvelamento, si nasconde anche il germogliare di ciò che salva, che ci permette di poter fuoriuscire dalla strada circoscritta dell'imposizione provocante del *Gestell*, ponendoci in ascolto e in attesa di quel richiamo che ci ri-volge la parola. In questo si manifesta, velandosi, la dignità dell'uomo che consiste nel custodire la disvelatezza e l'esser-nascosto di ogni essenza, compresa la propria. Dunque, il domandare sull'essenza della tecnica, sull'estremo pericolo, è «la domanda circa la costellazione in cui accade disvelamento e nascondimento, in cui accade ciò che

[161] Heideggger ritiene che, laddove il carattere impositivo regna, diviene impossibile ogni altra possibilità del disvelare. Per questo il *Gestell* è il pericolo, in quanto occulta le voci con cui l'essere ci chiama, impedendo, così, il possibile ascolto del suo Dire.
[162] C. Esposito, *Introduzione a Heidegger*, Milano, il Mulino, 2017, p. 179.
[163] M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 21. Corsivo del testo.

costituisce l'essere della verità»[164]. Tale domandare deve essere posto all'arte, ed in particolare alla poesia[165]:

> Un altro accenno che esula dall'ambito delle scienza or ora considerato, ma che rivela ancor più l'intima potenza della comprensione dell'essere da parte dell'uomo, ovvero dello spiraglio di luce. Mi riferisco all'arte, e in essa, ad esempio, alla poesia[166]

1.3 L'uomo metafisico *ζῷον λόγον ἔχον*

Nelle pagine precedenti abbiamo spesso incontrato il ruolo e la figura dell'uomo, analizzando il suo modo di porsi nei confronti di ciò che lo circonda e mostrando il suo rapporto con il destino della storia dell'essere, con la metafisica e con la tecnica. Tuttavia, così facendo, non abbiamo dato alcuna definizione (se ce ne può essere una) dell'essenza dell'uomo. Che cos'è l'uomo? La domanda riguardante il *che cosa è*, va alla ricerca della essenza (*wesung*) specifica dell'esser uomo.
Nell'antichità è stata data una risposta, che giunge fino a noi, destinandoci il modo di essere dell'*homus* contemporaneo: l'*antrophos*[167] *ζῷον λόγον ἔχον*. Troviamo questa definizione, nuovamente, in Aristotele, precisamente nella *Politica*:

> Risulta evidente che la Città fa parte delle cose che esistono per natura, che l'uomo è per natura un animale politico […] Che l'uomo sia un animale politico più di ogni ape e animale che viva in gregge, è chiaro. Infatti la natura, come

[164] *Ivi*, p. 25.
[165] Come nota G. Moretti «nell'arte si cela, rivelandosi, con la rarità e la rarefazione che lo contraddistingue come opera, il segreto del manifestarsi dell'essere, e che ormai chiamiamo "poesia", anche in riferimento alla sua vicinanza essenziale con la tecnica», (G. Moretti*, Il poeta ferito*, Imola, La Mandragora, 1999, p. 32).
[166] M. Heidegger, *L'essenza della verità*, a cura di F. Volpi, «I Classici del pensiero» Arnoldo Mondadori, Milano, 2010, p. 89. Questo volume comprende il testo del corso universitario che Heidegger tenne a Friburgo nel semestre invernale 1931/32. Le tesi sviluppate in questo corso erano state anticipate e abbozzzate nell'omonima conferenza su L'essenza della verità, tenutasi nell'autunno e nell'inverno del 1930 a Brema, Marburgo e Friburgo, pubblicata solo nel 1943, da ultimo inclusasi in *Segnavia*.
[167] Heidegger ritiene che «la filosofia propria dell'epoca della metafisica compiuta è l'antropologia», (M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, cit., p. 56).

> diciamo, non fa nulla senza motivo e l'uomo è l'unico tra gli animali che possieda la parola. […], la parola, invece, serve per mostrare l'utile e il dannoso e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto: è infatti proprio dell'uomo, rispetto agli altri animali, essere l'unico ad avere percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto.[168]

Da questo passo emerge che l'uomo ha nelle sue caratteristiche intrinseche la tendenza a formare delle comunità, essendo per natura un animale politico. Dunque, l'uomo è, naturalmente, un animale che deve vivere nella *polis*, nella città. Oltre a ciò, è dotato di parola, e questa sua ulteriore facoltà si accorda con la sua innata tendenza al convivere insieme – alla socialià. Questa capacità lo differenzia dagli altri animali che hanno l'inclinazione a vivere in gruppo (api, vespe, formiche)[169], rendendolo l'animale politico per eccellenza. La parola *Λόγον* all'origine del pensiero filosofico occidentale aveva il significato di parola, discorso. Ma, nel tempo, a seguito di traduzioni interpretative venne ad assumere il significato di ragione. Dunque, ritornando alla definizione di Aristotele, ciò che differenzia ora l'uomo dagli altri animali non è più la capacità di parola, ma l'essere dotato di *ratio*[170], ragione.
Cosa succede a questa definizione dell'uomo? L'uomo, con la *romanitas*, e la nascita del primo umanismo[171], viene ad essere l'*animale rationale*, ossia quel particolare animale (*animal* il quale si riallaccia a un fondo scuro di vitalità) che ora si distingue dagli altri grazie alla sua capacità raziocinante (*ratio* come traduzione già degradata del greco *λόγον ἔχον*, comportando la trasformazione del linguaggio in principio di ominizzazione). Così facendo l'umanismo latino – e tutti gli altri umanismi da Goethe e Schiller a Humboldt – non è stato in grado di definire che cosa sia l'uomo. L'*homo humanus* si contrappone così all'*homo barbarus* in quanto il primo – a differenza del secondo – ha coltivato la *virtus*, la virtù. Questo accade grazie all'assorbimento incorporativo e interpretativo della *paideia* greca, che porta quest'ultima ad assumuere il carattere specifico e distinguente dell'*humanitas*. Così

---

[168] Aristotele, *Politica*, a cura di F. Ferri, Milano, Bompiani, 2016, libro *I, 2*, p. 77.
[169] Per un approfondimento si veda Aristotele, *Ricerche sugli animali*, 488 a 7 sgg.
[170] Come nota F. Mora in *Martin Heidegger. La provincia dell'uomo. Critica della civiltà e crisi dell'umanismo (1927-1946)* Milano-Udine, Mimesis, 2011, «è la *phronesis*, e non il *logos*, quella che poi la *Romanitas* chiamerà *ratio*» (cit., p. 367).
[171] Come afferma Heidegger: «Il primo umanismo, cioè quello romano» (M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»,* cit., p. 43).

si arriva ad associare l'*humanitas* in generale con l'umanità particolare della *romanitas*, la quale diviene l'essenza generale di uomo. La metamorfosi dell'essenza dell'uomo, per Heidegger, non consiste in una semplice trasposizione terminologica dal greco al latino, ma trova le sue radici nell'interpretazione metafisica. Questa determinazione specifica dell'umano – essendo destinata nel modo di darsi epocale del disvelamento dell'essere – non è da considerarsi falsa, o errata, bensì – poggiando sul fondamento stabile e certo della metafisica – è storica, in quanto fa parte della storia dell'essere.

Nel paragrafo *1.1* di questo capitolo abbiamo visto come la metafisica, per Heidegger, dimentichi la differenza tra essere ed ente, limitandosi a quest'ultimo, con la conseguente onticizzazione dell'essere: «è vero che la metafisica rappresenta l'ente nel suo essere e pensa così anche l'essere dell'ente. Ma essa non pensa l'essere come tale, non pensa la differenza tra l'essere e l'ente» [172]. Il pensiero metafisico, corrompe l'essere – attraverso la sua degenerazione a ente tra gli enti – e favorisce l'imporsi dell'ente in quanto tale – già annunciato nella *Metafisica* aristotelica – e perciò «non domanda neppure mai in che modo l'essenza dell'uomo appartenga alla verità dell'essere»[173]. Per Heidegger fino a quando l'uomo si considera un *animale rationale* – e quindi un essere vivente dotato di ragione – rimane inevitabilmente intrappolato nella metafisica, tant'è che egli può affermare che «finchè rimane *animale rationale* l'uomo è *animal metaphysicum*»[174].

Ogni definizione o determinazione dell'essenza dell'uomo – che presuppone già un'intepretazione dell'ente senza porsi la questione della verità dell'essere –, si rinchiude nelle maglie ristrette e asfissianti dell'univocismo metafisico. L'uomo, così, viene ad essere quell'animale particolare dotato di *ratio*, superiore agli altri enti – col diritto autoconferitosi di dominare e creare il reale attraverso le proprie rappresentazioni istitutive – trasformando il mondo e la terra – come luoghi dell'abitare umano – in spazi antropocentrici e antropomorfici.

> Secondo la rappresentazione della metafisica, l'uomo è anzitutto come un essente fra gli altri dotato di certe facoltà. Quest'essenza così e così costituita,

[172] *Ibidem*.
[173] *Ibidem*.
[174] M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 93.

> la sua natura, il che cosa e il come del suo essere, è in se stessa metafisica: animal (sensibilità) e rationale (il non sensibile). Rinchiuso così entro la sfera metafisica l'uomo rimane legato alla non esperita distinzione di essente ed essere[175]

Per Heidegger «il tratto specifico di ogni metafisica è di essere "umanisitica"»[176]. Ciò che caratterizza ogni umanismo è il ritenere come chiara e distinta – attraverso la certezza della presupposizione – l'essenza universale dell'uomo. In questo senso ogni tentativo di istituire un umanismo si fonda sempre all'interno della metafisica. I vari umanismi che si sono susseguiti lungo la storia (*Historie*) – magari possono distinguersi per fini e apparenti modalità – hanno come elemento comune la certezza che l'*humanitas* dell'uomo *humanus* derivi da una particolare visione e interpretazione dell'uomo e del luogo del suo soggiornare. Il fondamento su cui riposa questo modo di vedere è la metafisica come *onto-teologia*. In questo modo, si può dire che la critica heideggeriana all'umanismo si mostra, nuovamente, come una critica – nel senso di portare a comprensione, con la presa di visione, il disvelamento epocale dell'indigenza del mondo – alla metafisica.

Come abbiamo visto, l'essere viene postulato – ritenuto un qualcosa di certo – il che lo porta all'impossibilità di essere posto in questione, dimenticando, così, l'insaturabilità abissale del domandare riguardo a ciò che è degno di essere domandato. Dunque, uomo ed essere si accompagnano nel destino della storia – essendo in rapporto nel riferimento del bisogno reciproco – e nel momento in cui la domanda genuina sull'essere perde la sua portata ontologica – cedendo il posto al domandare ontico-scientifico – l'uomo smarrisce la possibilità di pervenire alla propria origine essenziale, eliminando, di conseguenza, il rapporto abbisognante (*Bezug*) – appropriante/espropriante – dell'uomo all'essere, e dell'essere all'uomo.

Nella *Lettera sull'«umanismo»*[177] Heidegger si domanda se l'essenza iniziale dell'uomo stia e si esaurisca nella dimensione dell'*animalitas*, in quanto, in questa,

---

[175] M. Heidegegr, *Oltrepassamento della metafisica*, cit., p. 47

[176] M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 43.

[177] Secondo E. Mazzarella, nel titolo di questo testo – *Brief über den Humanismus* - si può trovare, forse, non solo l'oggetto della questione, ma la questione stessa e il modo del suo risolversi: «si tratta cioè, di pensare "*über" den Humanismus* nel senso pieno dell'*oltre*: 1) come "oltre" umanismo e antiumanismo, 2) come "oltre" la lontananza di ciò che è il più vicino e che nel modo di pensare umanistico è il massimamente lontano, "oltre" nell'apertura dello *slargo* cui l'uomo partecipa, ma dove non è lui solo

è sottintesa già un'interpretazione decisiva della vita che poggia le sue basi sulla considerazione dell'ente come *zoe*[178], come *physis*, e dunque in una prospettiva biologista. Questa definizione porta l'essenza dell'uomo a rinchiudersi, restringendosi, unicamente nell'*animalitas*, persino nel momento in cui non lo si vuole assimilare all'animale[179], cercando quella differenza specifica che lo porti a poter primeggiare su ciò che lo circonda, conferendogli un primato essenziale nella propria gerarchia valoriale. Nella storia della metafisica si è sempre cercata quella particolare caratterizzazione che rendesse possibile il risaltamento di quell'animale dotato di ragione, a discapito di tutti gli altri, degenerandoli a suoi subalterni. In questa interpretazione metafisica l'essenza dell'uomo «è stimata in misura troppo modesta, e non è pensata nella sua provenienza»[180], ossia non è pensata verso la sua *humanitas*, ma a partire dalla sua *animalitas*, impedendo che si esperisca l'autentica dignità dell'uomo. In questo modo, ossia pensando l'uomo come animale razionale, la metafisica lo pensa al di fuori della sua essenza disumanizzandolo. Il vivente razionale è inumano, non umano, per il fatto di avere la capacità di evadere, inconsapevolmente, dalla propria provenienza essenziale, dimenticando così la sua destinazione iniziale.

«Poichè si parla contro l' "umanismo", si teme una difesa dell' in-umano e un'esaltazione della barbara brutalità»[181], ma in realtà il pensiero metafisico ha sempre propugnato l'inumano, in quanto nella sua interpretazione dell'essere umano, l'uomo viene dimenticato, anteponendogli l'*animalitas*. L'intento di Heidegger non è quello di contrapporsi semplicemente all'uomo, negandone l'essenza, ma quello, invece, di pensare la sua essenza in maniera iniziale, originaria: «dove altro si dirige "la cura" se non nella direzione volta a ricondurre di nuovo l'uomo nella sua essenza?

---

e principalmente lui, e, in seguito a questo, 3) come "oltre" dove è posta da ogni umanismo (o "tolta" da ogni antiumanismo) l'essenza dell'uomo, pensandola, quindi, al suo livello "più alto", nella essenziale vicinanza, cioè *Fragwürdigsten*, a quel che è più degno di essere interrogato» (E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica*, Napoli, Guida editore, 1981, p. 20).

[178] Per Heidegger «la metafisica, invece, si rappresenta l'uomo come *animal*, come essere vivente. Anche se la *ratio* penetra di sé e domina l'*animalitas*, l'uomo rimane definito in base alla vita e al fatto di essere vivo», (M. Heidegger, *La cosa*, cit., p. 119).

[179] Come risulta, ad esempio, da quanto dice Cartesio nel *Discorso sul metodo*: «per queste due vie si può anche conoscere la differenza che passa fra gli uomini e le bestie. […] Questo non attesta soltanto che le bestie hanno meno ragione degli uomini, ma che esse non ne hanno affatto» (R. Descartes, *Discorso sul metodo*, p. 76).

[180] M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo,* cit., p. 46.

[181] *Ivi*, p. 79.

Ma che altro significa questo, se non che l'uomo (*homo*) diventa umano (*humanus*)?»[182]. L'umanità dell'uomo riposa nella sua essenza, questo tentativo di ripensare l'essenza dell'uomo consiste nel meditare e curarsi che l'uomo sia umano e non non-umano – ponendosi la questione riguardo la sua essenza – cioè «che l'uomo non devii dalla propria essenza, intesa appunto come *animal rationale*»[183], cosicchè la rimodulazione heideggeriana è un umanismo[184], poiché cerca di ritrovare l'uomo che è fuoriuscito dal proprio fondamento essenziale. Il problema, dunque, consiste nel determinare ciò che è l'essenza dell'uomo, il suo essere *humanus* e non il suo essere *animalitas*. Qual'è l'essenza dell'uomo? «L'uomo non è animale razionale ma esistenza ec-statica»[185].

Come abbiamo visto nei capitoli precedenti, l'essenza dell'uomo, la sua dignità riposa nel suo essere chiamato dall'essere, e solo in questo reclamo l'uomo trova «ciò in cui abita la sua essenza»[186]. L'uomo ha dimenticato, relegato nelle catene dell'oblio la propria origine essenziale, il suo rapporto con l'essere, perdendo di vista anche quella differenza fondamentale tra essere ed ente. Così facendo l'uomo misconosce se stesso, finendo per diventare quel soggetto, figlio dell'epoca moderna e dell'insita destinazione, che regna e domina ogni dove, essendo colui che concede il *valore*[187] dell'esistenza a ciò che sta davanti a lui, rendendolo oggetto utile per il proprio compiacimento narcisistico, cosicché il «crollo e la devastazione trovano il loro coronamento adeguato nel fatto che l'uomo della metafisica, l'*animal rationale*, è posto e fissato come l'animale che lavora»[188]. Le determinazioni umanistiche che cercano di rappresentare, definire l'essenza dell'uomo, non ne esperiscono ancora l'autentica dignità, «in questo senso, il pensiero di *Sein und Zeit* è contro l'umanismo»[189], ma con questo non si intende andare contro l'umano propugnando un anti-umano, bensì ci si pone contro l'umanismo perchè propone una visione

[182] *Ivi*, p. 40.
[183] *Ivi* p. 371.
[184] Ciò accade perché il pensiero di Heidegger resta un pensiero *dell'uomo* (Derrida), in quanto egli si preoccupa che esso possa diventare libero per la sua umanità, trovando in quest'ultima la sua dignità.
[185] Löwith K., *Saggi su Heidegger*, traduzione di Cases C. e Mazzone A., Milano, Se editore, 2016, p. 93.
[186] M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 46.
[187] Questo perchè «ogni valutazione, anche quando è una valutazione positiva, è una soggettivazione. Essa non lascia essere l'ente, ma lo fa valere solo come oggetto del proprio fare» (*Ivi*, p. 83).
[188] M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, cit., p. 46.
[189] *Ivi*, p. 55.

ridotta dell'*humanitas* dell'uomo, ingabbiandolo dentro l'ambito essenziale dell'a*nimalitas*[190]. Nel linguaggio tradizionale della metafisica l'essenza dell'uomo poggia nella sua e-sistenza. In *Essere e tempo*[191] Heidegger scrive che l'essenza dell'esserci (*Dasein*) sta nella sua esistenza, ma qui, a differenza di alcuni errori intepretativi[192], l'esistenza non riposa nella *existentia* e nella sua differenza dall'*essentia*, ma pensa verso quella estaticità dell'esistere dell'uomo in seno alla radura dell'essere[193].

> Piuttosto la frase dice che l'uomo è essenzialmente (west) in modo da essere il «ci» (*Da*), cioè la radura dell'essere. Questo «essere» del «ci», e solo questo, ha il carattere fondamentale dell'e-sistenza, cioè dell'e-statico stare-dentro (*das ek-statische Innestehen*) nella verità dell'essere.[194]

[190] La contrapposizione heideggeriana all'umanismo metafisico diviene essa stessa un umanismo, in quanto tenta di ripensare la dignità dell'uomo.

[191] Cfr un passo di Ruggenini: «La realtà che sussiste prima dell'essere del *Dasein* non è un mondo, ma lo diventa in quanto ne accoglie la venuta e sorregge, per così dire materialmente, il progetto da cui l'uomo viene costituito nel proprio essere. Gettato in un deserto, sta dunque all'uomo trasformarlo in uno spazio abitabile. Di qui, da questa esperienza fondamentale dell'essere del *Dasein*, tutta incentrata su di lui come sulla unica sorgente di luce in un universo di tenebra, il carattere "pratico-soggettivistico" dell'interpretazione fondamentale del mondo come originaria apertura dello spazio della comprensione del *Dasein* stesso» (M. Ruggenini, *Il soggetto e la tecnica*, cit., p. 58). Riporto questo passo per evidenziare la tesi critica di Ruggenini secondo cui l'analitica esistenziale di *Essere e tempo*, e l'analitica del *Dasein* negli scritti anteriori al 1930, finisce per affermare un soggettivismo, ponendo il problema dell'essere sul fondamento del problema del *Dasein*, in cui diviene implicita l'interpretazione dell'essere come orizzonte del progetto che l'uomo fa di sé. Dagli scritti successivi cambia il rapporto tra esserci ed essere, come nota anche il suo allievo K. Löwith: «non più l'esistenza dunque, ma l'Essere stesso è il punto di partenza e la meta, la provenienza ed il porto», (K. Löwith, *Saggi su Heidegger*, cit., p. 42).

[192] Con particolare riferimento a Sartre e alla sua conferenza *L'esistenzialismo è un umanismo* tenutasi nel 1945, in cui esprime il concetto fondamentale dell'esistenzialismo «intendiamo per esistenzialismo una dottrina che rende possibile la vita umana e che, d'altra parte, dichiara che ogni verità e ogni azione implica sia un ambiente, sia una soggettività umana» (J. -P., Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Milano, Mursia, 2010, p. 21). Con la successiva interpretazione del detto heideggeriano, enunciato in *Essere e tempo*, e dell'esistenzialismo cristiano «essi hanno in comune soltanto questo: ritengono che l'esistenza preceda l'essenza, o, se volete, che bisogna partire dalla soggettività» (*Ivi*, p. 24-25), assumendo la differenza metafisica tra *existentia* ed *essentia*. Da qui nasce la successiva risposta di Heidegger sul tema con la *Lettera sull'«umanismo»*.

[193] Per il filosofo tedesco «l'"essenza" si determina non più in base all'*esse essentiae* o all'*esse existentiae*, ma in base all'e-staticità dell'esserci» (*Ivi* p. 51).

[194] *Ivi*, p. 48.

L'e-sistenza[195] non si rifà alla visione metafisica dell'*existentia*[196] come *actualitas*, come essere in atto (*energheia*), bensì consiste in quell'apertura, in quello stare-fuori[197] (*Hin-aus-stehen*) nella verità dell'essere, in cui questo si manifesta, grazie alla trascendenza dell'esserci che è tenuto fuori nel niente. Solo in questo senso si può parlare di trascendenza dell'essere, non tanto nel senso di un *primum cognitum*, ma in quanto l'essere «si manifesta nella trascendenza propria dell'esserci»[198]. L'uomo come soggetto misura tutto ciò che lo circonda, conferendo loro un valore, in riferimento al proprio essere, mentre l'uomo come *Da-sein* si pone al servizio del disvelamento appellante dell'essere, assuemendo i tratti che il *Seinsgeschick* via via gli destina. L'uomo «*è*» in quanto esiste, e solo l'uomo esiste, venendo gettato dall'essere stesso all'interno della propria verità, in modo che possa ritrovare la propria dignità, che consiste nel custodire l' *ἀλήθεια* dell'essere. Il niente di cui abbiamo parlato nel paragrafo precedente, in relazione al modo di darsi dell'essere come ni-ente, può svelarsi solo nell'esistenza, e con l'esistenza: «più specificatamente, è quanto noi scopriamo esistendo nella tonalità emotiva dell' "angoscia", cioè nello stato di "spaesatezza" di fronte all'ente nella sua totalità»[199]. In questo modo l'angoscia dello spaesamento permette la rivelazione di quel *ni-ente*, dell'essere, a cui il *Dasein* è aperto originariamente e grazie a cui l'ente si rivela nell'apparire del disvelamento ritraente. Noi non possediamo l'essere, non possiamo oggettivarlo tramite la rappresentazione soggettiva, nè afferrarlo come qualcosa di disponibile davanti a noi, bensì è esso che in un particolar modo ci afferra, grazie a quel rapporto deferente come *Austrag*, accadendo come nientificazione del niente. Il movimento oscillatorio dinamico tensivo dell'essere (*Ereignis*) della sua verità come disvelamento e velamento, trascende l'ente nella sua totalità, cosicchè il senso dell'essere può solo sfuggirci, come accade nel tentativo di cogliere l'acqua corrente di un fiume con le nude mani.

---

[195] Heidegger, infatti, ritiene che «l'e-sistere (*Dasein*), nel quale l'uomo in quanto uomo *ek-siste*, rimane l'inaggirabile della psichiatria», (M. Heidegger, *Scienza e meditazione*, cit., p. 40).
[196] Intesa come realizzazione, come realtà in contrapposizione alla possibilità.
[197] Qui lo stare-fuori non è inteso come un uscire fuori da un dentro, bensì il fuori consiste in quell'aprirsi della differenza (il «ci»).
[198] C. Esposito, *L'ontologia*, in Fabris A., *Heidegger una guida*, cit., p. 114.
[199] C. Esposito, *Introduzione a Heidegger*, cit., p. 102.

«Nell'e-sistenza viene abbandonato l'ambito dell'*homo animalis* della metafisica»[200], ossia nell'essere richiamato e reclamato dall'essere, l'essenza dell'uomo s'impoverisce, venendo meno tanto l'*animalitas* quanto la *ratio*. Così come la metafisica, e il suo compimento nella tecnica, non dipende da una qualche decisione particolare dell'uomo, la sua stessa essenza non poggia su un errore di una qualche filosofia. Essa rientra sempre all'interno della storia dell'essere, del suo destinarsi epocale nell'oscillamento veritativo *aletheiologico*.

Heidegger tenta di ridare dignità all'uomo elevandolo alla sua appropriata *humanitas* (all'e-sistenza) che consiste – a differenza dell'uomo metafisico che si ritiene possessore della totalità dell'ente – nel custodire e nel prendersi cura dell'essere, proprio come un pastore. Nella *Lettera sull'«umanismo»* il filosofo tedesco parla dell'uomo come pastore dell'essere, alludendo a quell'aspetto custodente e ascoltante che dimora nella povertà – in quanto non ha bisogno di strumenti concettuali nè di mezzi tecnici per aderire al proprio compito – di ciò che è essenziale. L'uomo è il pastore dell'essere perchè se ne prende cura, divenendo la sua unica preoccupazione, in quanto rivolge il pensiero al suo eco, in modo tale da accogliere ciò che gli si destina – in dono – con il dolce suono della quiete. Il riferimento e-statico dell'uomo all'essere non trova il proprio fondamento in una sorta di antropocentrismo che poggia il proprio sostentamento sull'e-sistenza dell'*humanitas*, ma, viceversa, «l'essenza dell'e-sistenza è destinalmente estatico-esistenziale in base all'essenza della verità dell'essere»[201]. L'uomo, nell'impoverimento della ricchezza indebita della propria essenza, guadagna in una maniera essenziale[202], ossia gli si presenta la possibilità, sfuggita alle maglie asfissianti dell'*animal rationale*, di pervenire alla verità dell'essere e al dono della sua custodia, ponendosi al suo servizio come atto del ringraziamento.

L'uomo come pastore dell'essere dimora nella vicinanza dell'essere[203], e questo tipo di umanismo, proposto da Heidegger, cerca di pensare l'umanità dell'uomo a partire

---

[200] M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 87.

[201] *Ivi,* p. 59.

[202] Per questo Heidegger può affermare che «la povertà della meditazione è però la promessa di una ricchezza i cui tesori risplendono nella luce di quell'inutile che non si lascia mai calcolare», in, (M. Heidegger, *Scienza e meditazione*, cit., p. 44).

[203] Poiché, per il filosofo tedesco, «l'uomo è il vicino dell'essere», (M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 74).

da tale vicinità[204] (*Nahnis*). Da cosa è data tale vicinanza? Dal linguaggio, non inteso come fonetica e segno scritto della parola né come rivestimento di un dire linguistico proposizionale[205]. Per pensare in modo originario il linguaggio[206] bisogna di nuovo partire dalla sua corrispondenza all'essere, intendendo quest'ultima come la dimora dell'essere umano, il luogo del suo abitare[207]. Ritornando alla definizione aristotelica dell'uomo come *ζῷον λόγον ἔχον*, come animale dotato di parola, qui, il linguaggio, non rientra in una delle proprietà dell'uomo, bensì questo diviene la casa dell'essere. Dimorando in esso, l'uomo e-siste, appartenendo, come appropriazione, alla verità dell'essere, potendola così custodire. L'essere si dona, si dà (*es gibt*), nel senso che concede, alla radura aperta in cui soggiorna (come ospite) e-staticamente l'uomo, la sua verità, cosicchè «il darsi all'aperto, unitamente all'aperto medesimo, è l'essere stesso»[208]. Nel donarsi dell'essere, come ciò che rende possibile l'analitica esistenziale senza che finisca in un'antropologia, avviene quel cambio di prospettiva, avvenuto dopo la *Svolta*, che porta «Heidegger a collegare il senso dell'essere non più a una preliminare comprensione delle strutture ontologiche dell'esserci, ma a pensarlo a partire dall'essere stesso»[209].

La *Seinsgeschichte* accade come destino della verità dell'essere: l'essere si destina, viene al destino nel suo modo di darsi epocale che avviene nel suo donarsi nella propria

[204] Vicinità come tenere pronto aprendo nella radura, tenere come custodire.

[205] Qui emerge la differenza tra linguaggio come *Aussage* e l'essenza del linguaggio come *Sage*: «il linguaggio, infatti, apertamente è solo una via utile all'intesa, una via della comunicazione, uno strumento dello scambio, uno strumento della rappresentazione; il linguaggio è solo mezzo per qualcos'altro […] che ha un ruolo secondario, l'involucro e il rivestimento delle cose, non però la loro essenza. Così sembra.», (M. Heidegger, *Logica e linguaggio*, trad. e cura di U. Ugazio, Milano, Christian Marinotti edizioni, 2008, p. 26). Il testo *Logica e linguaggio* (*Logik als Frage nach dem Wesen der Sprache*, vol. XXXVIII della *Gesamtausgabe* heideggeriana, cit., 1998) si rifà al corso di lezioni tenuto da Heidegger nel semestre estivo del 1934.

[206] A. Stavru nota come «la trasformazione dell'essere umano non può che aver luogo anch'essa in ambito linguistico; e ciò avviene esattamente con la poesia di Hölderlin», (A. Stavru, *Hölderlin e le radici della «Kehre» di Heidegger. Riflessioni a partire da alcune recenti pubblicazion*i, in Itinerari N. 1, 2001, p. 89).

[207] «occorre pensare l'essenza del linguaggio partendo dalla sua corrispondenza all'essere, e intenderla proprio come questa corrispondenza, cioè come dimora dell'essere umano» (M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 60).

[208] *Ivi*, p. 62.

[209] F. Camera, *L'ermeneutica*, in A. Fabris, *Heidegger una guida*, cit., p. 93. Questa *Svolta* cerca di risolvere il problema che si viene a creare in *Essere e tempo*, quando Heidegger cerca di passare dalla comprensione del senso dell'esserci a quella del senso dell'essere in quanto tale. Cfr. K. Löwith «La differenza essenziale che separa Sein und Zeit dagli scritti posteriori si concentra quindi in un sottile spostamento dei pesi nel rapporto tra Esserci ed essere», (K. Löwith, *Saggi su Heidegger*, cit., p. 61).

radura (*Lichtung*[210]) aperta, in cui l'uomo e-staticamente sta-dentro. L'*es gibt* dell'essere, però, pensato nei modi del destino e della sua destinazione vuol dire che esso, nel momento in cui si dà, allo stesso tempo si nega ritraendosi[211]. Questo movimento oscillatorio tra darsi e ritrarsi rispecchia il movimento del gioco *aletheiologico* disvelante e velante. In quanto l'uomo, e-sistendo, sta all'interno del destino della verità dell'essere l'essenza dell'uomo è storica (*geschichtlich*). Anche qui non si allude ad un mero avvicendarsi di eventi che si susseguono in una scala temporale antropomorfica, bensì a quell'aspetto fondamentale del «ci» dell'esserci (*Dasein*) che rappresenta la radura aperta dell'essere che si eventua a partire dalla sua stessa destinazione (*Schickung*)[212]. In questo modo l'esserci diventa se stesso «in quanto l'essere si rivolge a lui, e cioè in forza del *Bezug* per cui a sua volta esso si riferisce all'essere come tale»[213], così avviene la storicizzazione dell'essenza dell'uomo, che non dice altro che la sua apertura a ciò che gli si destina nella radura della verità dell'essere accogliendo l'ente che l'essere vi manifesta, celandosi.

L'essere, essendo il destino che destina l'apertura diradantesi dell'*ἀλήθεια*, rimane velato, «ma il destino del mondo si annuncia nella poesia senza esser già manifesto come storia dell'essere»[214], in quanto il poetare, come viene espresso dal detto aristotelico[215] della *Poetica*, è più vero dell'indagine dell'ente, «la poesia parla dunque il segreto della *Seynsgeschichte*»[216]. Questo perchè l'uomo, oltre ad essere pastore dell'essere è il «luogotenente del niente», in quanto si trova ad essere in un rapporto

---

[210] La *Lichtung* è apertura che lascia apparire, in quanto è il luogo spaziale del diradare (*lichten*) «essa è lo spazio della libertà, proprio perché *lascia essere*, mentre al contrario la luce, illuminando, *fa essere*», (F. Mora, *Martin Heidegger. La provincia dell'uomo*, cit., p. 376).

[211] «pensato in termini di destino, ciò significa però: esso si dà e nello stesso tempo si nega» (M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 64).

[212] Riporto un passo di Ruggenini che ben mostra il rapporto tra essere e *Dasein*: «Ogni volta il *Dasein* è di nuovo chiamato dall'essere, e questi appelli scandiscono le epoche della *Seinsgeschichte*, che non consente all'uomo di costituirsi secondo una propria struttura definitiva, analizzabile e determinabile, al di fuori della storia» (M. Ruggenini, *Il soggetto e la tecnica*, cit., p. 233).

[213] *Ivi,* p. 240.

[214] M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 69.

[215] Cfr.: «opera del poeta non è dire le cose accadute, ma quali potrebbero accadere e le cose possibili secondo probabilità e necessità. Lo storico e il poeta, infatti non differiscono per il parlare l'uno in versi e l'altro in prosa […] ma differiscono per questo: per dire le cose accadute e l'altro le cose quali potrebbero accadere. Perciò la produzione poetica è più filosofica e seria della narrazione storica: la produzione poetica, infatti, dice soprattutto le cose universali, mentre la narrazione storica dice il particolare» (Aristotele, *Poetica*, a cura di D. Guastini, Roma, Carocci, 2010, p. 67). Le cose possibili di cui parla Aristotele sono secondo probabilità o necessità: «causa ne è che il possibile è verosimile» (*Ibidem*).

[216] G. Moretti*, Il poeta ferito*, cit., p. 33.

particolare con l'essere essendo l'unico ente tra gli enti in grado di comprenderlo. Nel movimento ritrattivo della verità dell'essere questa «sottrazione è tutt'uno con l'essere stesso in quanto radicalmente differente dall'ente»[217], e solo nell'ambito aperto dall'angoscia spaesante del niente, si apre quel luogo della radura diradante che lascia essere l'ente, in modo che esso possa venirci incontro nella sua manifestatività. Dunque, il poetare[218] è più vero dell'indagine dell'ente in quanto – a differenza della tradizione metafisica che affronta la domanda del perchè in generale vi sia l'ente e non piuttosto il niente partendo dall'ente come semplice presenza – parte dalla scoperta del niente, del non-detto silenzioso, che si ritrae lasciando emergere il dire manifestativo e permettendo di calcolare tutto ciò che è: «il pensatore post-metafisico ha il compito, condiviso con il poeta, di ascoltare questa voce silenziosa del niente»[219].

> L'uomo, in quanto essere razionale dell'età illuministica, è un soggetto non meno di quanto sia soggetto l'uomo che si concepisce come nazione, si vuole come popolo, si coltiva come razza e infine si arroga il diritto di essere signore dell'orbe terracqueo
> *Der Mensch als Vernuftwesen der Aufklärungszeit ist nicht weniger Subject als der Mensch, der sich als Nation begreift, als Volk will, als Rasse sich züchtet und schliesslich zum Herrn des Erdkreises sich ermächtigt*[220]

L'umanismo che Heidegger propone si pone nell'ottica di pensare, poetando, non solo all'uomo, ma alla dimensione ancora più iniziale in cui l'essenza dell'*humanitas*[221], determinata dall'essere stesso, è di casa, al suo *ἦθος*. Riprendendo un detto di Eraclito, solitamente tradotto con «"Il carattere proprio è per l'uomo il suo demone"»[222], Heidegger si concetra sulla parola *ἦθος* (*ethos*), traducendolo con soggiorno, luogo

[217] C. Esposito, *Introduzione a Heidegger*, cit., p. 103.
[218]Cfr. Steiner: «Il sommo poeta è in modo eminente il pastore dell'Essere», (G. Steiner, *Heidegger*, trad. it. di D. Zazzi, Garzanti, Milano 2011, p. 165).
[219] C. Esposito*, L'ontologia*, cit., p. 127.
[220] M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, cit., pp. 260-261. Cfr. tr. it. Pietro Chiodi: «L'uomo, quale essere razionale in senso illuministico, è non meno soggetto dell'uomo che si concepisce come nazione, si vuole come popolo, si coltiva come razza e infine si erige a padrone dell'orbe terracqueo» (M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, cit., p. 96).
[221] Invece «all'umanità della metafisica, l'ancora nascosta verità dell'essere è negata», (M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, cit., p. 47).
[222] *Ivi,* p. 90.

dell'abitare. Ciò vuol dire che il filosofo tedesco pensa all'abitare non come *ethnos* (razza, *Volk*) ma come *ethos* – la dimora dell'uomo è il linguaggio (*Sprache*) e non il sangue (*Blut*[223]) – «come un abitare al confine con l'inabituale, con il non-familiare, con l'estraneo, come un soggiornare, inoltre, che ha un carattere *transitorio*»[224] nonostante vi sia sempre la tentazione di persistere nel permanere del fondamento. Tale permanenza è impossibile, poiché la località del luogo dell'abitare è inappropriabile. Ciò è testimoniato dallo spirito del fiume – la cui essenza è poetata dagli inni fluviali hölderliniani – poiché solo in esso si può abitare soggiornando transitoriamente[225]. L'*ἦθος* sta a nominare il «ci», la radura aperta ove abita l'uomo, ed in cui egli può assolvere il compito a lui destinato, ossia quello di contenere e custodire «l'avvento di ciò a cui l'uomo appartiene nella sua essenza», abitando nella sua vicinanza. Attraverso la poesia, potremo giungere a quell'origine essenziale del soggiornare dell'uomo, partendo dalla verità dell'essere[226]poeticamente pensata: «questo soggiorno resta sempre qualcosa di storico, cioè qualcosa che ci è assegnato (*zugewiesen*)»[227]: *Voll Verdienst, doch dichterisch wohnet / der Mensch auf dieser Erde*[228].

[223] *Blut und Boden*: questo sintagma tedesco fu lo slogan che fece parte dell'ideologia, denominatasi omonimamente, che divenne parte di quella nazionalsocialista, ideata da colui che dal 1933 al 1942 sarà ministro dell'alimentazione e dell'agricoltura del governo nazista, ovvero Richard Walther Darré.
[224] C. Resta, *Per una geofilosofia heideggeriana*, cit., p. 131.
[225] Per un approfondimento vedi cap. Quarto *«Pieno di merito, ma poeticamente abita/l'uomo su questa terra»* del nostro lavoro.
[226] Dall'*Ereignis*.
[227] M. Heidegger, *Scienza e meditazione*, cit., p. 43.
[228] «Pieno di merito, ma poeticamente/ abita l'uomo su questa terra.

CAPITOLO SECONDO
L'ESSENZA DELLA VERITA'

> Nell'epoca della totale assenza di domande è sufficiente porre una buona volta la domanda di tutte le domande. Nell'epoca dell'infinita indigenza, nella prospettiva della latente necessità della assenza di necessità, questa domanda deve inevitabilmente apparire come la chicchiera più inutile, peraltro già liquidata. Rimane nondimeno il seguente compito: la restituzione dell'ente partendo dalla verità dell'Essere[229]

2.1 La verità metafisica come correttezza

> Tre tesi caratterizzano la concezione tradizionale dell'essenza della verità e l'interpretazione della sua prima definizione: 1) il luogo della verità è l'asserzione (il giudizio). 2) L'essenza della verità consiste nella «adeguazione» del giudizio al suo oggetto. 3) Aristotele, il padre della logica, ha considerato il giudizio come il luogo originario della verità e ha introdotto la definizione della verità come «adeguazione».[230]

Nella storia della filosofia occidentale la nozione di verità ha avuto un ruolo centrale, trovando le proprie radici in Aristotele. Tale tipo di verità si inserisce all'interno dell'asserzione[231], e quindi nell'ambito predicativo – in quanto il dire assertivo (*Aussage*) ci viene incontro nel linguaggio – : «Il dire infatti che l'ente non è o che il non ente è, è falso, mentre il dire che l'ente è e il non ente non è, è vero»[232]. Da ciò consegue necessariamente che chi asserisce che una cosa è o non è, sarà nel vero o nel falso. Del dire assertivo – come particolare forma determinata del *λόγος* – tratta la logica, intesa – secondo la concezione generale – come «la scienza che studia il tratto

[229] M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., p. 398.
[230] M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 260
[231] Come *λόγος ἀποφαντικός* «nel *λόγος* che mostra ed indica risiede l'essenza dell'asserzione», (M. Heidegger*, Logica e linguaggio*, cit., p. 5.)
[232] Aristotele, *Metafisica*, *libro IV, 1011 b 26*, cit., p. 165.

formale dei costrutti fondamentali e le regole del pensiero»[233]. Da qui nasce la concezione della verità come adeguazione, fondata sulla corrispondenza tra il linguaggio, metafisicamente inteso, e la realtà. Questo modo di *esser-vero* si basa, quindi, sul giudizio, e, in questa prospettiva, la verità appare già come una proprietà conoscitiva dell'uomo, poiché senza un soggetto in grado di giudicare, non vi può essere alcuna adeguazione. Dunque, la verità si contrappone all'«esser falso», inteso come quel giudizio che non trova corrispondenza con ciò che sta davanti a noi, e, in questo modo «la verità è concordanza, e tale concordanza sussiste perché l'asserzione si conforma a ciò su cui asserisce. La verità è conformità»[234].

Di una cosa si può dire che «è» solamente nel caso in cui il dire apofantico rispecchi perfettamente la realtà, senza la minima distorsione, come una sorta di calco trasposizionale che instaura la sovrapposizione tra il dire e il reale. Risulta evidente come – tramite l'avvicinamento dato dalla collimazione tra ciò che è e la rispettiva verità – nel problema dell'essenza della verità si instaura più profondamente il problema dell'essere, che ne fa da involucro. Nasce così quella distinzione tra vero e falso, tra giusto e sbagliato, che condiziona, inevitabilmente, il nostro modo di intendere e di esperire la verità. La definizione aristotelica della verità funge da appiglio alla successiva formulazione destinale della sua essenza come *adaequatio intellectus et rei* di Tommaso d'Aquino, ossia come corrispondenza tra la realtà e l'intelletto.

Heidegger afferma che «tutti sono d'accordo nel considerare vera la conoscenza. Ma conoscere è giudicare»[235], ed in questo modo la verità viene ad assumere sempre più la forma dell'uomo, in quanto, ora, inizia a dipendere totalmente dalla relazione che intercorre tra l'intelletto umano e la realtà, trasformando quest'ultima in un atto del giudizio del soggetto distinguente. «Il vero è ciò che è conosciuto, appunto ciò che concorda con lo stato di cose»[236], ma, così facendo, la verità entra in un rapporto di *regressus ad infinitum*, in quanto passa da un concordante che concorda con un concordante, ad un altro, giungendo ad un tipo di conoscenza che si basa su una

[233] M. Heidegger, *Logica e linguaggio*, cit., p. 19.
[234] M. Heidegger, *L'essenza della verità*, cit., p. 24
[235] M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 262
[236] M. Heidegger, *L'essenza della verità*, cit., p. 25.

temporanea concordanza tra gli enti che entrano nell'ambito della corrispondenza[237]. Questo accade perché *l'adaequatio intellectus rei* comporta la necessità di un criterio di verifica, che a sua volta deve essere verificato e giustificato, portando così ad un tipo di verità prospettivistica incanalata dallo sguardo di colui che compie l'atto della constatazione.

Con Cartesio avviene una svolta fondamentale per lo sviluppo della verità metafisica come correttezza:

> Ma subito dopo mi resi conto che nell'atto in cui volevo pensare così, che tutto era falso, bisognava necessariamente che io che lo pensavo fossi qualcosa. E osservando che questa verità, penso dunque sono, era così salda e certa da non poter vacillare […] giudicai di poterla accettare senza scrupolo come il primo principio della filosofia che cercavo. […] E, avendo notato che nella proposizione penso dunque sono, nulla mi assicura che sono nel vero se non il fatto di vedere molto chiaramente che per pensare bisogna esistere, giudicai di poter assumere come regola generale che le cose da noi percepite in modo molto chiaro e distinto sono tutte vere[238]

Nell'*ego cogito* cartesiano avviene la trasformazione della verità come conformità nella verità come certezza, che raggiunge il punto supremo – a partire da Aristotele – della logica come correttezza assicurata pel pensiero catturante dell'«io penso», ovvero del soggetto. Come abbiamo visto nel primo capitolo – *La metafisica e l'oblio della differenza* – nel momento in cui l'uomo diviene soggetto – attraverso l'egoità moderna – ciò che gli sta davanti come semplice-presenza ontica diventa un ob-bietto (*Gegenstand*). «Soggettità, oggetto e riflessione sono connessi»[239]e la *repraesentatio* si fonda sulla *reflexio* dell'io – come «penso dunque sono» – in quanto l'essenza dell'oggettità può divenire tale solo nel momento in cui l'essenza del pensiero – metafisicamente inteso – diviene «io penso qualcosa». Il rapporto che si instaura con gli enti viene posto dal soggetto stesso – quale polo centrale della *polis* intorno a cui

[237]È quanto emerge da un passo di Heidegger che mostra come la verità divenga, in questo modo, una temporanea concordanza tra concordanti: «Verità è concordanza con una concordanza e quest'ultima concorda, daccapo, con una concordanza, e così via» (*Ibidem*).
[238] R. Descartes*, Discorso sul metodo*, cit., p. 45.
[239] M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisic*a, cit., p. 55.

ruotano tutti gli altri enti in un rapporto di dipendenza strutturale – attraverso la propria rappresentazione, intesa come *rap-presentare* (*Vor-stellen*), come *portare innanzi*. La verità come certezza – come correttezza della rappresentazione[240] riflessiva del soggetto conoscente – deve essere intesa come un'assicurazione di sé attraverso la *iustitia* come *iustificatio*. Questo vuol dire che tramite la giustificazione egoica – che si sovrappone all'ente in quanto ente – l'essente diviene una creatura del soggetto. Così facendo l'ente – come oggetto posto dal soggetto – può esistere ed essere reale solo tramite il posarsi dello sguardo-catturante-assicurante dell'uomo come *animal rationale*. L'essere, in quanto gli viene anteposto l'ente – il quale a sua volta viene dimenticato in favore della sua rappresentazione oggettuale –, arriva ad essere pensato come oggetto – la cui essenza da ricercare ora è la sua oggettità –, e così facendo «l'essere rimane non interrogato e inteso come ovvio e quindi non pensato»[241]. In questo modo il disvelamento aprente dell'essere – nel cui ambito emerge l'ente nella sua manifestatività – viene rinchiuso nell'oggettità dell'«io penso». L'essere stesso, a sua volta, diviene l'*Oggettità* originaria e suprema: «l'"oggettità originaria è l'"io penso" nel senso di "io percepisco", che si presenta e si è già sempre presentato prima di ogni percepibile, e che è *subiectum*. […] il soggetto è il primo oggetto della rappresentazione ontologica»[242].

Qui la conoscenza sta ad indicare quell'appropriazione del reale che avviene tramite l'introspezione intellettiva del soggetto distinguente. L'aspetto ideale assume la preminenza sul giudicare come processo psichico reale, facendo da capostipite della relazione con l'adeguazione. «Giudicare equivale ad una rappresentazione adeguata»[243], avviene così quella torsione, che porta alla conoscenza come autogiustificazione delle proprie asserzioni, per assicurarsi in prospettiva la certezza della propria enunciazione rispetto a ciò che si indica, ribaltando vorticosamente il rapporto tra il vero e la sua corrispondenza tangibile, subordinandolo, di conseguenza,

[240] «Questi modi di rappresentare (*zu-stellen*, *vor-stellen*) gli avvenimenti truccandoli e mascherandoli, modi che sono sempre più raffinati nel loro meccanismo, deviano da ciò che propriamente *è*», (M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*)
[241] M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, cit., p. 55.
[242] *Ivi*, p. 49.
[243] M. Heidegger, *Che cosa significa pensare*, cit., p. 56.

alla certezza soggettiva[244]. Nasce la necessità di avere dei paradigmi che possano assicurare la certezza e la correttezza delle rappresentazioni del soggetto conoscente: «La scienza è la teoria del reale»[245]. Con questa parola si intende esclusivamente la scienza dell'epoca moderna lasciando fuori l'*episteme* antica – anche se la sua essenza, secondo Heidegger, resta fondata sul pensiero dei Greci. La conoscenza – intesa come quel sapere egoico che pone e crea ciò che lo circonda – diviene un'ossessione, tant'è che «che il nostro mondo odierno è completamente dominato dalla volontà di sapere della scienza moderna»[246]. Ciò contraddistingue l'epoca della pretesa antropologizzazione del mondo, «ridotto ad immagine acquisita e manipolabile nel calcoli strumentali della soggettività rappresentativa»[247].

Il catturamento della rappresentazione – attraverso la sovrapposizione soggettiva dell'oggettità all'ente - diviene il tratto fondamentale del modo di rapportarsi e corrispondere al reale, in una evoluzione dinamica – simile al germogliare del fiore dal suo sbocciare del seme – dall' *adaequatio intellectus rei*. La realtà perde il suo ruolo relazionale – come corrispettivo dell'intelletto – subordinandosi al *cogitare*, – assumendo così le sembianze di un artificio umano reso fermo e stabile dalla constatazione constatabile di cause date – che porta la verità a consolidarsi sulla correttezza, intesa come ciò che può, ora, essere perseguita e calcolata[248]. Tuttavia la scienza moderna non è un puro prodotto dell'uomo, né qualcosa che viene ad imporsi dal reale, bensì «l'essenza della scienza è imposta dalla presenza di ciò che è presente nel momento in cui la presenza si pro-spetta nell'oggettità del reale»[249]. La metamorfosi oggettuale della presenza, destinatasi dall'inizio, in quell'appello epocale che ha assunto l'aspetto e la correttezza metafisica, porta alla previsione del reale – in quanto calcolabile – come perfetta armonizzazione di relazioni equazionali, poste dal pensiero assicurante-catturante. La verità si cristallizza nella correttezza nel momento in cui il reale diviene relazione, un insieme di rapporti, instaurati dall' *homus*

[244] La "teoria della conoscenza - per Heidegger - «e ciò che si intende sotto questo nome sono, in sostanza, la metafisica e l'ontologia fondate sulla verità intesa come certezza del rappresentare assicurante» (*Ivi*, p. 48).
[245] M. Heidegger, *Scienza e meditazione*, cit., p. 29.
[246] *Ibidem*.
[247] E. Mazzarella, *Pensiero e poesia*, in A. Fabris, *Heidegger una guida*, cit., p. 195.
[248] Questo perché «il catturante- assicurante procedere di ogni teoria del reale è un calcolare» (M. Heidegger, *Scienza e meditazione*, cit., p. 36).
[249] *Ivi*, pp. 35-36.

scientificus che fa da "evoluzione" già destinata dell'*animale rationale*, come la trasformazione di una larva, che riposa nel suo bozzo, in una farfalla.
Tuttavia, Heidegger (in *Essere e tempo*) critica questa deriva soggettivistica che fa da perno allo sviluppo della conoscenza come scienza paradigmatica:

> nel procedimento di giustificazione il conoscere si riferisce esclusivamente all'ente. La verifica ha luogo in esso. È l'ente in questione a manifestarsi così com'esso è in se stesso, cioè a mostrarsi identico a ciò che di esso è mostrato e scoperto nell'asserzione[250]

Con questo il filosofo tedesco intende che il procedimento che mira alla giustificazione non ha i caratteri di un soggettivismo autoreferenziale – che incanala il reale nel tunnel della propria rappresentazione – bensì «la giustificazione ha a che fare soltanto con lo scoprimento dell'ente stesso, con l'*ente* nel come del suo esser-scoperto»[251], che può avvenire nel momento in cui l'uomo si ri-volge, pensando autenticamente, a ciò che si mostra nell'apparire del disvelamento, accogliendolo così nell'apertura del *Ci-*. Heidegger, quindi, critica la nozione di verità metafisicamente intesa partendo dalla «verità come conformità della proposizione alla cosa»[252], in cui la proposizione per essere vera deve conformarsi alla cosa. Ma perché ciò sia possibile, l'ente stesso deve dapprima essere accessibile, e questo può avvenire esclusivamente se vi è già un'apertura nel cui ambito sorge il rapportarsi tra *esserci* ed ente. In questo senso, ora, dire che l'asserzione è vera significa che «essa scopre l'ente in se stesso: enuncia mostra, "lascia vedere" l'ente nel suo esser scoperto»[253]. La verità, dunque, – costretta ad un restringimento della sua apertura boschiva che ne impedisce la rifrazione diradante – non si limita ad essere correttezza (*Richtigkeit*), ma, anche – ed in modo più originario – rivelazione dis-velante (*Entbergung*). Ciò che noi abbiamo tradotto

[250]M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 264. Heidegger qui tenta di sfuggire ad una visione soggettivistica della verità. Però, in *Essere e tempo*, non riesce ad uscirne del tutto: «Esser-vero in quanto esser-scoprente è un modo di essere dell'Esserci […] Lo scoprire è un modo di essere dell'essere-nel-mondo. […] Primariamente "vero", ossia scoprente, è l'Esserci. […] l'esser-scoperto dell'ente intramondano si *fonda* nell'apertura del mondo. L'apertura del mondo è però il modo fondamentale dell'Esserci in conformità del quale esso è il suo Ci» (*Ivi*, p. 265-266).
[251] *Ibidem*.
[252] G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, cit., p. 71.
[253] M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 264.

con *veritas*, *Wahrheit*, *Richtigkeit*, è la traduzione della parola *ἀλήθεια*[254], la *dis-velatezza* (*Unverborgenheit*).

L'impossibilità dell'univocità metafisica della verità si mostra quando ci si pone ad osservare la *φύσις* (natura): «la rappresentazione scientifica non può mai chiudere l'essenza della natura, perchè l'oggettità della natura è fin da principio solo *uno* dei modi in cui la natura si pro-spetta»[255]. Questo vuol dire che la natura – per la scienza fisica – rimane l'i*naggirabile* (*das Unumgänliche*). La stessa cosa come accade riguardo l'e-sistere (*Dasein*) dell'uomo che rimane l'inaggirabile per la scienza psicologica[256]. Ciò accade perchè l'oggettità anteposta e perseguita dalla scienza egoica non può aggirare ed abbracciare la pienezza della *φύσις*, intesa, metafisicamente come un mero concatenarsi di cause fisiche, attraverso cui il soggetto tenta di acquisire una sorta di sicurezza – in quanto «la produzione di un ideale comune e il suo dominio presuppongono una situazione dell'uomo priva di problemi e sicura da ogni parte»[257] – della propria rappresentazione antropomorfica. La scienza – facendo parte della destinazione tecnica del darsi epocale dell'essere nella sua storia – non è in grado di rappresentarsi la propria essenza, non essendo questa qualcosa di scientifico: «le scienze non sono in grado di rappresentare se stesse come scienze con i mezzi della loro teoria e con i procedimenti propri della teoria»[258]. In questo modo l'essenza della scienza – l'inaggirabile – è inaccessibile per la scienza stessa, essendo inapparente[259], ossia non attirando l'attenzione sulla manifestatività della natura come insieme di fenomeni naturali. «*L'inapparenza dello stato di cose*» è ciò che non si mostra nel disvelamento. Questo rivela l'impossibilità di considerare la verità come un qualcosa

---

[254] Importante la distinzione che pone Heidegger tra parola e vocabolo: «diciamo con intenzione "le parole" (*die Worte*) e non "i vocaboli" (*die Wörter*), per alludere al fatto che nel modo di dispiegarsi e di imporsi del linguaggio si decide ogni volta un destino» (M. Heidegger, *Scienza e meditazione*, cit., p. 34).

[255] *Ivi*, p. 39.

[256] Lo stesso accade anche per la storiografia, nel senso che la storia come *Geschick*, rimane l'inaggirabile: «la parola "storiografia" (*Historie*) significa: esplorare e render visibile, e designa così un modo di rappresentare […] Ma la considerazione storiografica non crea essa stessa la storia» (*Ivi* p. 40). Così come per il linguaggio e la scienza filologica: «nella teoria della filologia, il linguaggio si dispiega e domina come l'inaggirabile» (*Ibidem*).

[257] *Ivi*, p. 43.

[258] *Ivi*, p. 41.

[259] C. Esposito parla di una possibile «ontologia dell'inapparente» nel pensiero heideggeriano: «Heidegger aveva delineato la sua estrema prospettiva come una "fenomenologia dell'inapparente" (GA 15, 399; it. 179), potremmo anche noi parlare del suo tentativo, attraverso e al di là della metafisica, come di *un'ontologia dell'inapparente*» (C. Esposito, *L'ontologia*, cit., p. 129).

di certo, apparente e corretto, che si basa sull'evidenza di ciò che il soggetto rappresentante – nella sua relazione di servo padrone con l'oggetto – pone, mostrandone, così, l'insufficienza. Per Heidegger la verità non è stata ancora pensata nella sua essenziale dignità, in quanto abbiamo tralasciato – venendo attratti esclusivamente dalla manifestatività ontica – l'aspetto celante, *ni-entificante* – ontologico – che caratterizza l'inaggirabile inaccessibile dell'essenza della scienza .
«Il camminare nella direzione di ciò che è degno di essere domandato non è un'avventura, ma ritorno in patria»[260], Heidegger qui si riferisce, nuovamente, alla questione (*Sache*) – all'essere – alla *cosa* degna di essere domandata. Questo si differenzia da ciò che è semplicemente discutibile e da tutto ciò che «non fa questione» (*fraglos*), essendo certo e corretto secondo la rappresentazione soggettiva dell'uomo metafisico. Ciò può avvenire richiamando l'attenzione sullo stato di cose inapparente, sulla velatezza del dis-velamento, che concede «un chiaro stimolo e un libero appoggio in virtù dei quali noi possiamo rispondere a, e chiamare a noi, ciò che parla alla nostra essenza»[261]. Questo domandare chiede del *non-detto* (*Geheiβ*), «sulla cui traccia anche noi moderni continuiamo a pensare»[262]. Per uscire dalla coscienza del soggetto conoscente, liberando l'uomo dalle catene della presunzione titanica di ritenersi signore e creatore – che ha invertito il divenire metamorfico cristiano del Dio fattosi uomo, a uomo-Dio –, Heidegger introduce la meditazione[263] (*Besinnung*). Questa consiste nel tranquillo abbandono – come *Gelassenheit*[264] – a ciò che è degno di essere domandato – l'essere come *ἀλήθεια* – senza aver quel bisogno, quella necessità febbrile di rappresentare – in una freneticità edonistica data dalla dipendenza rassicurante della pre-visione calcolante-catturante-assicurante del reale. La meditazione è di natura diversa anche dalla cultura intesa, heideggerianamente, come *Bildung*. Qui risuonano gli echi della già menzionata *Bild*, ossia dell'immagine del

[260] M. Heidegger, *Scienza e meditazione*, cit., p. 43. Come rammemorazione (*Andenken*) della profondità dell'essere che si manifestò agli inizi del pensiero greco, che avviene grazie alla poesia di Hölderlin che così facendo poeta il primo inizio del pensiero aprendo e disponendo l'essere all' «altro» inizio grazie all'ermeneutica heideggeriana al poetare hölderliniano.
[261] *Ibidem*.
[262] M. Heidegger, *Che cosa significa pensare*, cit., p. 190. In riferimento al detto parmenideo «è necessario dire e pensare che l'essente è».
[263] «Questa significa più che il semplice divenire consapevoli di qualcosa. Non siamo ancora nella meditazione quando siamo solo nella coscienza» (*Ibidem*).
[264] Heidegger nel 1955 tenne una conferenza a Messkirch intitolata *Gelassenheit* in occasione delle celebrazioni per il 175imo anniversario della nascita del compositore Conradin Kreutzer.

mondo intesa come pre-visione della rappresentazione a prioristica dell'ente: «la cultura in quanto *Bildung* abbisogna di una immagine direttiva stabilita in anticipo e di una posizione sicura da ogni lato»[265]. Questa presupposizione si fonda su una fede nella certa, corretta, ed irresistibile potenza di una ragione, che per essere tale deve divenire immutabile nei suoi principi primi consolidando l'uomo come *animal rationale*, e la verità come correttezza.

> L'epoca della cultura come *Bildung* viene a fine, e ciò non perchè gli incolti prendono il sopravvento, ma perchè si fanno visibili i segni di un'età del mondo, nella quale per la prima volta ciò che è degno di essere domandato riapre le porte verso ciò che è essenziale in tutte le cose e in tutti i destini (*Geschicke*)[266]

La meditazione, il *ri-volgersi* a ciò che è degno di essere pensato nel domandare deve preparare il soggiorno dell'uomo ad accogliere nella sua disponibilità la parola di cui oggi abbiamo bisogno, la quale, a sua volta necessita del nostro ascolto. La poesia, come Dire originario (*Sagen*), come istituzione dell'Essere (*Stiftung des Seyns*[267]), ha il compito di aprirsi a ricevere quell'inesauribilità dell'inapparente[268] stato di cose che ci reclama, rivelando quel bisogno dato dal rapporto (*Bezug)* come colloquio tra *Dasein* e essere, che nella *Dichtung* può giungere a rispondere – dimenticandosi di se stessa – divenendo un semplice *dire ascoltando*.

---

[265] M. Heidegger, *Scienza e meditazione*, cit., p. 43.
[266] *Ivi*, p. 44.
[267] Qui scriviamo *Seyn* e non *Sein* perché per Heidegger tra le due parole vi è una fondamentale distinzione: il secondo si riferisce all'essere della metafisica; il primo all'Essere che precede e supera la metafisica. Nelle traduzioni italiane *Sein* viene reso con "essere"; mentre *Seyn* viene reso con "Essere". La domanda dell'essere è il filo conduttore di tutto il pensiero heideggeriano. Questa distinzione di parole serve ad Heidegger per sottolineare la diversità fra il proprio modo di intendere l'essere e quello metafisico. Oltre alla grafia arcaica *Seyn* il filosofo tedesco insiste sul carattere di *Ereignis* e di *Wesen* dell'essere.
[268] Del niente, *das Nichts*, ossia ciò che è degno di essere domandato, questionato, in quanto questo è l'essenza che la scienza, la tecnica, la psicologia, l'estetica, non riescono e non possono pensare. Il niente, inoltre, è ciò che permette la manifestatività, il dire di quelle scienze che non riescono a pervenire in ciò che è essenziale: il nientificare del niente, l'essenziarsi dell'essere. «Esso, l'ente – *e non niente*. Solo che la seconda parte della frase non è un'aggiunta rispetto alla prima, ma al contrario è ciò che permette la prima» (C. Esposito, *Introduzione a Heidegger*, cit., p. 103).

2.2 Verità come *ἀλήθεια* e l'*Ereignis*

> Entrambi i significati di «vero» (cosa vera e asserzione vera), che sono d'uso corrente e da lungo tempo ovvi e logori, scaturiscono nella loro dualità, ciascuno in modo diverso dall'*aletheia*. Solo perchè «vero» significa originariamente «svelato», è potuta sorgere e continuare a sussistere l'*ambiguità* della parola tedesca «*wahr*» (vero). E così nell'equivocità della nostra odierna comprensione quotidiana della verità (del vero) è *ancora* operante il significato fondamentale di *aletheia*, sebbene totalmente sbiadito e occultato[269]

Nel paragrafo precedente ci siamo soffermati sul problema della verità metafisica intesa come correttezza, per poter mostrare, successivamente, in maniera più esplicita il modo di esperire la verità dell'essere per Heidegger[270]. La verità è colta nei termini della *Unverborgenheit*, una parola di cui il filosofo si serve per tentare di rischiarare l'antica parola greca *ἀλήθεια* . Il concetto di verità come *aletheia* – come movimento oscillatorio in cui i due termini (velamento dis-velamento) giocano nel movimento dinamico tensivo – è fondamentale per capire il riferimento essenziale all'arte, in particolar modo la poesia – e quindi a Hölderlin quale «poeta del poeta» –, evidenziando il suo rapporto particolare e privilegiato con la verità dell'essere, quale luogo della sua possibile istituzione (*Stiftung*).

> Laddove la verità si vela sotto la forma della «ragione» e del «razionale» è all'opera la sua malaessenza, quella potenza distruttrice di ciò che è valido per tutti (nella forma della correttezza), tramite cui chiunque trova a piacimento le proprie ragioni, e ci si compiace che nessuno abbia nulla di essenziale in più dell'altro[271]

Per aprirsi all'essenza della verità dell'essere, come disvelamento contemporaneo al suo stesso velamento ritraente – quindi un'essenza non fissa e stabile, a differenza della consolidata e cristallizzata fossilizzazione della semplice presenza e della verità

[269] M. Heidegger, *L'essenza della verità*, cit., p. 147.
[270] Questo perché, per Heidegger «Se si deve ritornare all'*aletheia*, allora è necessario anche interrogarsi sull'origine dell'*adaequatio*, sul suo diritto e sul suo limite» (*Ivi*, p. 358).
[271] M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., p. 696.

come correttezza – basta pensare al termine stesso "essere" (*Sein*) che «va staccato dall'idea di ciò che è semplicemente presente, ma significa ora, nel senso dinamico dell'avvenire, piuttosto un "essenziarsi"»[272]. Ora si tratta di tentare di svelare propriamente il velamento, in quanto la verità è manifestazione disvelante di ciò che sta dietro, di ciò che si nasconde nel nascondimento che svela. Ciò che accade riguardo la tecnica e la scienza – ovvero il loro non essere in grado di pervenire alla loro essenza – avviene anche nei confronti dell'essenza della verità come *ἀλήθεια* . Qui riposa l'aspetto più originario, quell'inapparente stato di cose come negazione *ni-entificante* che si mostra nella sua inaccessibilità e inaggirabilità essenziale. Così come il *nulla* appartiene all'essere – essendo ciò che ne permette il dispiegamento ritraente – allo stesso modo alla verità appartiene un'originaria non-verità, il dominio dell'inapparente velatezza:

> la non verità non è un termine opposto che si presenti accanto (alla verità) e che successivamente vada anch'esso preso in considerazione, ma la stessa domanda sull'essenza della verità è in sé la domanda sull'essenza della non-verità[273]

L'essenza della non-verità non consiste nella falsità o nell'inesattezza logica, ma deve essere vista come *erranza* (*Irre*) nel cuore della totalità dell'ente, a seguito del mancato riconoscimento del *Geheimnis* della verità – come disvelatezza/velatezza – che Heidegger cerca di rischiarare con le parole *Unverborgenheit e Verborgenheit.* Queste sono accumunate dalla radice del verbo *bergen*, che nel suo significato più proprio vuol dire salvare, nel senso del "custodire al sicuro celando in sè". Ciò richiama il senso del velamento come "salvataggio" della verità dell'Essere, che è «uno dei modi in cui la modalità – aperta nella radura – di svelamento dell'Essere nel getto facentesi evento appropriante e nel progetto fatto proprio, si vela nella manifestatività»[274]. Queste due parole non sono un qualcosa di separato, come se nella presenza contemporanea di uno l'altro venisse a mancare – facendo a meno della logica del principio di non contraddizione – ma fanno parte «di un unico *ensamble*»[275]. Nel modo

[272] C. Esposito, *L'ontologia*, cit., p. 124.
[273] M. Heidegger, *L'essenza della verità*, cit., p. 155.
[274] F-W von Hermann, *Contributi alla filosofia. (Dall'Evento) di Heidegger*, cit., p. 184.
[275] D. Serra, *Heidegger e la questione della Dichtung. Studio sulla riflessione estetica heideggeriana,* Università degli studi di Bergamo, Scuola di Alta formazione Dottorale, 2019/2020, p. 38.

di darsi epocale dell'essere questi due aspetti della sua verità sono tenuti insieme, ad esempio: nell'epoca della metafisica, della tecnica, il lasciar-essere l'ente, quindi la sua manifestatività, si dà nei modi della calcolabilità, della pre-visione; il lasciar-essere vero la verità come correttezza, come certezza della rappresentazione; il lasciar-essere la storia come storiografia, come concatenazione temporale di avvenimenti appuntati su una linea retta; il lasciar-essere l'uomo come animale razionale, come realtà psichica indagabile dalla psicologia ecc. In tutto ciò – ossia nell'apparenza dell'apparire dello stato di cose – si cela l'inapparente che viene obliato in favore della svelatezza di ciò che viene ad essere, grazie alla libertà data dal luogo aperto per il suo emergere manifestativo. Ciò che si ritrae è la totalità dell'ente, ma la dimenticanza del suo nascondersi nel nascondimento è il modo stesso con cui l'essere ci coinvolge storicamente nel suo destinarsi come destino (*Geschick*).

La verità come *aletheia*, come *alpha* privativo di *lethe*, ossia di nascondimento, diviene dis-velamento, presupponendo così un'anteriorità (non temporale) del velamento, in quanto, perchè possa esserci il movimento dis-velante, deve esserci prima qualcosa di velato[276]. La disvelatezza presuppone la velatezza, e dopo la *Svolta* heideggeriana, l'idea che la verità non coincida mai solo con il manifestarsi delle cose, ma anche «- attraverso e dentro quest'ultimo – con il manifestarsi di un *non*-manifestabile, dello svelarsi di ciò che resta *velato*»[277] diviene il fulcro della sua riflessione. Ciò rivela la necessità del legame con l'arte e la poesia in quanto luoghi originari della messa in opera della verità. Con ciò s'intende mostrare come la verità non consista nel semplice passaggio dal velato al disvelato, ma nel disvelarsi di ciò che è velato, che tuttavia rimane tale permanendo nella propria velatezza. Questo, nel senso dell'impossibilità di saturare l'essere – e dunque la sua verità – come ciò che non può essere asfissiato, ciò che riesce sempre a sfuggire alla luce del lasciar-essere libero manifestativo. La non-verità, così come il ni-ente – l'inapparente stato di cose – giace nel fondo della verità, la quale appartiene a quell'*abisso* (*Abgrund*) velato, di

[276] «La verità in quanto radura o svelamento rimanda a ritroso al velamento come l'origine delle modalità storiche dello svelamento o della radura. Il velamento appartiene quindi all'essenza della radura», (F-W von Hermann, *Contributi alla filosofia*, cit., p. 183-184).
[277] C. Esposito*, Introduzione a Heidegger*, cit., p. 116.

cui possono fare esperienza i poeti[278], in quanto *arrischianti*, e che ne rende possibile il manifestarsi.

In questo modo, per Heidegger, la verità si dà nel rapporto tensivo tra questi due aspetti, negando così la possibilità di intendere l'oscillamento *aletheiologico* dinamico come un movimento triadico-dialettico. Il non-dis-velato è ciò che deve essere posto in questione (*Sache*) – lasciandolo tale – come ciò che non è ancora svelato, e allo stesso tempo non più velato. Questo manifesta il suo carattere di ambiguità, al cui interno si intrecciano il passato e il futuro, rendendo possibile il presente. Da qui emerge come la verità non consista in quella struttura data dalla conformità sovrapposizionale tra il conoscere e l'oggetto della sua conoscenza, ottenuta dal rapporto unidirezionale tra un soggetto rappresentante e un oggetto rappresentato, nei termini dell'adeguazione.

Il destino (*Geschick*) della storia dell'essere (*Seinsgeschichte*) – come co-appartenenza dell'eventuarsi della sua verità e del suo oblio – segna tutta l'epoca metafisica, a partire dall'inizio aurorale della grecità. Come abbiamo visto nel primo capitolo del presente lavoro, il destino della metafisica, il modo di darsi epocale dell'essere non dipende da una scelta agente dell'uomo. L'essere umano viene investito – in quanto *gettato* – da questa decisione fondamentale, la quale rientra all'interno di quel gioco dinamico tensivo corrispondente della *Seinsgeschichte*. Come abbiamo visto nei capitoli precedenti, il compito dell'uomo, del pensatore, del poeta, è quello di corrispondere all'appello dell'essere, all'*es gibt* nel suo movimento ritrattivo destinale. Ciò può avvenire solo se ci poniamo in timoroso silenzio, aprendoci all'ascolto – all'interno del colloquio – della parola priva di suono: quella che, rimanendo nascosta, si sottrae al frastuono della macchinazione e della chiacchiera, concedendosi nel *dolce suono*

[278] S. Venezia sostiene che i poeti – anche quelli contemporanei - abbiano come compito fondamentale il cantare l'abisso: «è proprio dalla definizione epocale che Heidegger, sulla scorta del suo Hölderlin – non un poeta tra gli altri, ma per lui l'origine stessa della poesia -, propone del poeta partendo dai mortali come coloro che sono 'capaci' di scaraventarsi prima dei celesti verso l'abisso, come colui in definitiva che ha il compito di cantare l'abisso, che si può partire per stabilire non soltanto che il rapporto con l'abisso è uno dei compiti fondamentali del poeta contemporaneo, ma anche e soprattutto che tale rapporto, pur subendo notevoli modificazioni in riferimento all'unicità sempre propria delle voci poetiche più differenti, rimane di fatto il compito fondamentale» (S. Venezia, *L'abisso dei poeti. La categoria di 'poesia abissale' come matrice identitaria della poesia contemporanea*, in *Heidegger in Italia,* cit., p. 170). Per un approfondimento del rapporto tra il poeta e l'*Abgrund* (abisso) cfr. cap. 3.*2 Perché i poeti? Hölderlin una necessità del pensiero* del nostro lavoro.

della quiete. È in questo spazio – come frammezzo (*Zwischen*) – che la poesia, in quanto luogo d'ascolto e del dire, si rivela come Dire originario della *Dichtung*[279].
Heidegger parla dell'*ἀλήθεια*'come di un grande «enigma» (*Rätsel*[280]), alludendo così, nuovamente, all'aspetto inesauribile ed insondabile della *Sache*, la quale – essendo qualcosa di enigmatico che concerne l'uomo – non è mai definitivamente risolta in se stessa, ma è sempre degna di essere domandata: «che lo concerne, intendo, in quel senso certo enigmatico per cui questo concernere gli sfugge, in quanto gli si sottrae»[281].
Lo «stato di cose inapparente» – come quel «ni-ente» che nientifica – rivela l'essenzialità dell'*ἀλήθεια*, come quella parola volta al ripensamento della storia del pensiero filosofico occidentale. Qui giace la velatezza indeterminabile dell'«enigma», come il «sacro»[282] hölderliniano che apre lo spazio in cui gli dei nel momento in cui si concedono, fuggono, lasciando le tracce per un avvento futuro. Il ripensamento della parola *ἀλήθεια* è fondamentale per legarsi alla duplice essenza dell'essere come donante ed occultante, grazie ai caratteri tensivi di velatezza e dis-velatezza. In questo modo la questione dell'essere diviene la questione della verità dell'essere, essendo questa ciò che permette di giungere alla natura dinamica (*δύναμις*) e polemica dell'enigma dell'essere.

> Il da-pensare si distoglie dall'uomo. Si sottrae a lui, in quanto si ritrae e gli si nega. Ma ciò che ci si nega ci è già sempre presentato. […] Ciò che si sottrae, ci nega il suo avvento (*Ankunft*). Ma: il sottrarsi non è un semplice niente. Il sottrarsi è qui un ritrarsi e un negarsi; cioè come tale un evento (*Ereignis*)[283]

[279] E ciò in particolar modo nella poesia di Hölderlin, in quanto il suo poetare - che Heidegger inserisce all'interno del primo inizio della storia del pensiero occidentale – la *Natur* «richiama profeticamente, senza che egli ne sia consapevole, qualcosa di diverso rispetto al semplice aprirsi luminoso dell'essere» (A. Stavru*, Hölderlin e le radici della «Kehre» di Heidegger,* cit., p. 88).
[280] «è un enigma che puro sgorga. Anche / il canto non può rivelarlo [può svelarlo appena]» (F. Hölderlin, *Il Reno. A Isaac von Sinclair* (1802), ed. it. cit., p. 329, v. 6). Heidegger commenta questa poesia dicendo che Hölderlin in primo luogo afferma che la poesia è in grado di dire l'origine taciuta in un modo particolare: velando più che svelando.
[281] M. Heidegger*, Che cosa significa pensare?*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 89.
[282] Il «sacro», e il rapporto con la natura, poetato da Hölderlin è il ritrarsi come «abisso»: «La natura, che Hölderlin poeta e supera, manifesta la propri essenza non più soltanto come fondamento, ma anche come ritrarsi, e quindi come "abisso". Tale abisso viene da Heidegger chiamato "il sacro"», (G. Moretti*, Il poeta ferito*, cit., p. 22).
[283] M. Heidegger*, Che cosa significa pensare?,* cit., p. 89.

Qui troviamo la parola *Ereignis*[284]che dal 1936 diventa la parola-guida (*Leitwort*) del pensiero heideggeriano, in quanto «consente di ripensare l'essere in forma dinamica (e quindi non statica), come ciò che si dà e al contempo si nega»[285]. In questo modo si può tenere aperto il legame tra verità e non-verità, tra darsi e ritrarsi, tra inapparente stato di cose e apparente stato di cose, tra la questione (*Sache*) della tecnica e la tecnica. Da notare è come nello stesso anno Heidegger tenne a Roma la celebre conferenza agli Studi Germanici intitolata *Hölderlin e l'essenza della poesia*. Questo perché la riflessione su Hölderlin permette quella manifestazione della verità "poetica" dell'altro inizio grazie al disvelarsi/velarsi della parola poetica, portando Heidegger a concepire la parola *Ereignis*, come quel luogo che permette di mantenere la dinamicità tensiva come *πολεμοσ* dell'essere tra darsi e ritrarsi che si eventua nella *Seinsgeschichte*. L'opera dei *Beiträge* dimostra che l'ispirazione per lo sviluppo di quest'opera fondamentale va cercata nel colloquio – poetico-ermeneutico – fra Heidegger e Hölderlin. L'essere, in quanto *Ereignis*, è essenzialmente come verità:

> Il pensiero, detto semplicemente, è il pensiero dell'essere. Il genitivo esprime due cose. Il pensiero è dell'essere in quanto, appropriato (*ereignet*) dall'essere, appartiene all'essere. Allo stesso tempo, il pensiero è dell'essere in quanto, appartenendo all'essere, è all'ascolto dell'essere[286]

In questo passo emerge come il pensiero dell'essere non sia più quel tipo di pensiero razionale, logico, scientifico che cerca di saturare e definire i confini marginali dell'essenza dell'essere, andando alla ricerca della sua essenza come *ουσια*, *essentia*, quale generale e universale che permette agli enti – appartenenti e rientranti in tale essenza – di essere/esistere. Nei *Contributi alla filosofia (Dall'evento)* [287] e nel

---

[284] F. Camera nota come «il pensiero dell'evento si intreccia con il costitutivo carattere di verità dell'essere (*aletheia*)» (F. Camera, *«Stiftung des Seyns». Linguaggio poetico e linguaggio filosofico nello Heidegger degli anni Trenta,* in Casu M. (a cura di), Was heisst Stiften*? Heidegger interprete di Hölderlin*, Roma, Istituto italiano di Studi Germanici, 2020, p. 42).

[285] D. Serra, *Heidegger e la questione della Dichtung. Studio sulla riflessione estetica heideggeriana,* cit., p. 42.

[286] M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»,* p.

[287] Come riporta F-W. Von Hermann quest'opera ha un "titolo pubblico" che *è Contributi alla filosofia*, e, allo stesso tempo in aggiunta, un "titolo essenziale" *Dall'evento*. «Il titolo "Contributi alla filosofia" si ricollega consapevolmente alla comprensione pubblica della filosofia, secondo la quale la filosofia è una scienza che deve lottare per acquisire il suo carattere scientifico in modo che possa coesistere in quanto scienza con le stesse scienze positive. Proprio come ogni scienza [14] si impegna per il proprio

pensiero dell'*Ereignis* – come essenziarsi dell'essere – «l'ambito fondamentale più originario del pensiero è dato dall'essere stesso nella sua essenza (*Wesen*) intesa come *Wesung*, come l'essenziarsi, come l'accadimento della sua verità quale *Ereignis*»[288]. L'essere si eventua consegnandosi al pensiero, permettendone – allo stesso tempo – l'accadere. In questo senso il pensiero diviene tale solo nel suo rapporto con l'accadimento dell'essere che lo reclama avendone bisogno. Questo pensiero dell'essere si traduce nella sua caratterizzazione come *Besinnung*, ossia della meditazione, che – come abbiamo visto nel capitolo precedente – consiste in quell'abbandono (*Gelassenheit*) a ciò che è degno di essere domandato come *Sachenheit*. Qui diventa più chiaro il modo in cui il pensiero meditante si dispiega, essendo già appropriato dall'essere – il quale a sua volta si espropria al pensiero – che come *Ereignis* si dipana come *Sinn* (senso), ossia come verità dell'essere. Il compito del pensiero, quindi, è quello di tenere aperta in tutta la sua ampiezza la domanda[289] dell'essere, mantenendola nella «permanenza essenziale» come tale.

> Se invece si domanda dell'Essere (*Seyn*), l'impostazione della domanda non prende le mosse dall'ente, cioè ogni volta da questo o da quello e neppure dall'ente in quanto tale nel suo insieme, ma si compie il salto dentro la verità (radura e velamento) dell'Essere stesso[290]

Per la domanda guida[291] (*Leitfrage*) che ha indirizzato la storia della metafisica occidentale) che chiede dell'essere dell'ente, ovvero dell'enticità, la sua risposta consiste nel domandare dell'ente in quanto ente partendo da questo; invece, nella

progresso, anche la filosofia – così sembra – deve fare lo stesso. Nell'opinione pubblica in senso lato, la filosofia può essere presa sul serio solo se resta orientata verso le scienze», «"Evento" è il termine fondamentale di questo pensiero […] Ma il luogo storico di questo pensare, la cui cosa da pensare è l'"evento", è segnata da Heidegger come "l'epoca del passaggio dalla metafisica al pensiero conforme alla storia dell'Essere» (F-W von Hermann, *Contributi alla filosofia*, cit., p. 21-22). In questo modo il titolo pubblico diviene una sorta di misura di protezione contro la dimensione pubblica dominante, in un'epoca in cui «tutti i titoli essenziali» sono «diventanti impossibili» a causa del logoramento di tutte le «parole fondamentali» e della distruzione del «genuino riferimento» dell'uomo contemporaneo «alla parola».

[288] G. Strummiello, *Il "pensiero dell'Ereignis"*, in A. Fabris, *Heidegger. Una guida*, cit., p. 132.

[289] Il modo di rispondere del pensiero, all'appello dell'essere consiste nel domandare.

[290] M. Heidegger*,* cit., *Contributi alla filosofia*, p. 456.

[291] «Per la domanda guida la *risposta* è l'*essere* dell'ente, la determinazione dell'enticità (cioè l'indicazione delle categorie per l'*ousia*)» (*Ivi*, p. 457).

domanda fondamentale[292] (*Grundfrage*[293]) l'essere non è la risposta, ma ciò che è più degno di essere domandato, il quale, in quanto *Ereignis*, non può essere catturato dalla presa concettuale del suo darsi, in quanto eccede – ritraendosi nella vorticosità dell'abisso – la sua stessa manifestatività (come accade nel rapporto tra detto e non-detto, tra mondo e terra della messa in opera della *Dichtung* e dell'arte).

L'*Ereignis* non è semplicemente una parola che permette il darsi dell'essere come un qualcosa di dinamico e transitivo: nell'*Ereignis* avviene sì quell'accadere in cui l'essere si essenzia (*Wesung*), ma, – oltre e grazie questo – all'interno della verità dell'essere come evento, essere e uomo/essere e pensiero vengono appropriati[294] tramite l'espropriazione, in modo tale da poter giungere alla loro essenza più originaria[295]. Questo tipo di appropriazione/espropriazione che accade nell'*Ereignis* – legando uomo ed essere – è un rapporto (*Bezug*), in cui accade il bisogno (*brauchen*) dell'uomo da parte dell'essere. Nel linguaggio poetico hölderliniano, Heidegger vede accadere la rivelazione dell'essere secondo la modalità *aletheiologica* dinamica tensiva dell'evento. Per questo diviene necessario ri-volgersi, col pensiero[296], all'essenza della poesia (*Dichtung*), la quale risiede – per Heidegger – nel poetare di Hölderlin[297].

L'essere così, resta un qualcosa sempre da dire, ma non più come semplice essere ma come inizio (*Anfang*) che indica il movimento di svelamento e velamento, di donazione e occultamento dell'essere (come mondo e terra), e quindi della sua verità,

---

[292] «Per la domanda fondamentale, invece l'essere, non è una risposta né un ambito in cui rispondere, ma ciò che più di tutto è degno di domanda» (*Ibidem).*

[293] G. Strummiello nota (cfr. G. Strummiello, *Il "pensiero dell'Ereignis"*, cit., p. 140) come la domanda dell'essere posta come *Grundfrage* (che prepara l'altro inizio del pensiero dell'essere)*,* nei *Contributi alla filosofia*, nonostante il fatto che non si assimili al domandare di tipo metafisico, in qualche modo rinvia e dipende comunque dalla metafisica (*Trattati*).

[294] *Ereignis* come espropriazione/appropriazione in quanto l'essere è consegnato all'uomo e quest'ultimo è appropriato dall'essere, in una sorta di rapporto reciproco tra uomo ed essere, simile ad un colloquio tra un dicente ed un ascoltante. Evento dell'essere come unità di appello e risposta. «Questo pensiero riceve la sua essenza da ciò che esso ha da pensare, dall'evento, in quanto appartiene all'evento» (F-W von Hermann, *Contributi alla filosofia*, cit., p. 25).

[295] «L'*Ereignis* è essenzialmente *Über-eignen* dove l'uomo è appropriato (in-propriato: *vereignet*) all'essere e l'essere dal canto suo è consegnato (ad-propriato: *zugeeignet*) all'essenza dell'uomo (*dem Menschwesen*), cioè all'uomo come *Ek-sistenz*: GA 9, 249; it. 205) e in questo reciproco *übereignen* l'essere e l'uomo sono anzitutto appropriati (*er-eignet* o *ver-eignet*) ciascuno a se stesso» (E. Mazzarella, *Pensiero e poesia*, cit., p. 193).

[296] Pensiero come pensiero ermeneutico, in quanto questo deve porsi in ascolto del linguaggio originario (*Dichtung*), e quindi della poesia, in quanto nell'essenza di questa risiede l'accadere della verità dell'essere.

[297] Cfr. M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin*.

esprimendo dunque il darsi e dispiegarsi nei termini essenziali dell'*Ereignis*. La storia del primo inizio è la storia della metafisica, in cui avviene quel domandare dell'ente in quanto ente che investe l'enticità. Questo domandare costituisce un determinato modo di aprire l'ente, tale che l'uomo – trovandosi all'interno e scaturendo da questa stessa apertura –, esperisca la propria determinazione metafisica come *animal rationale*. Come abbiamo visto, la domanda sull'ente deve essere ricondotta al suo fondamento, ossia alla questione della verità dell'essere.

> Il primo inizio esperisce e pone la verità dell'ente senza domandare della verità come tale, perché ciò che in essa è svelato, l'ente in quanto ente, sovrasta necessariamente tutto perché inghiotte anche il niente e lo ingloba in sé nella forma del «non», del contro, o lo annienta del tutto. L'altro inizio esperisce la verità dell'Essere e domanda dell'Essere della verità per fondare così finalmente l'essenziale permanenza dell'Essere e far scaturire l'ente come il vero di quell'originaria verità[298]

Il termine *Anfang*, inizio – che si differenzia da *Beginn*, in quanto non rimanda all'inizio di qualcos'altro – va considerato secondo l'etimologia del verbo *anfangen*: prendere, afferrare, catturare. Con questa parola Heidegger tenta di nominare l'inderivabilità dell'accadere dell'essere, sottraendosi alla causalità ontica – come derivazione dell'essere da un ente o dall'altro. Egli mostra, invece, come l'accadere dell'essere si dia nella co-appartenenza del disvelamento e del velamento, ossia come «"l'essenziarsi del nulla" nell'Essere stesso»[299].

L'*Ereignis*, considerato nella sua inizialità, permette di mantenere insieme, in un rapporto tensivo, la differenza di essere ed ente. Il primo inizio è così l'inizio che *dà* inizio; l'altro, invece, è questo stesso inizio nella sua inizialità[300], che accade in un movimento vorticoso riepilogativo/rammemorante (*Andenken*) e prospettico/anticipante (*Vordenken*) del pensiero dell'essere in relazione col poetare. Heidegger riserva ad Hölderlin il ruolo di passaggio[301] all'altro inizio, in quanto questo

[298] M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., p. 548.
[299] C. Esposito*, Introduzione a Heidegger*, cit., p. 132.
[300] L'inizio in quanto altro inizio è presagito mediante una ripresa anticipante dell'inizio ricordato nella sua dimensione di inizio.
[301] Il pensiero del passaggio come *Andenken-Vordenken*, *Andenken* dell'inizio per poi immergersi nel cammino fluviale (*der Ister*), insicuro dell'altro inizio (*Vordenken*). «Il movimento del pensiero del

nuovo inizio non è contenuto nelle opere hölderliniane ma vi è solo indicato, di modo che «l'essere, che viene dischiuso nei versi, non ha più i caratteri della presenza costante […] ma apre una nuova epoca non metafisica inaugurando un "nuovo inizio per il pensiero»[302]. Il filosofo tedesco vuole metterci in cammino (*Unterwegs*) lungo il solco dato da cenni e rimandi che non ci portano ad una manifestazione già data e compiuta dell'essere, ma che possono mostrarsi in modo da provocare questa stessa apertura manifestativa. In questo consiste il prestare attenzione del pensiero, che si raccoglie nella memoria[303], a ciò che è detto nel poetare per poter cogliere così l'inespresso (*das Ungesprochene*), il non-detto – il nulla – come ciò che è ancora da pensare.

L'inizio non si trova nell'ente, poiché quest'ultimo si svincola fuggendo dal *nulla*, ma in quell'apertura in cui ogni volta di nuovo si decide tra essere ed ente. Questo accade perché l'*Anfang* non va inteso come un'origine che causa un qualcos'altro all'interno di una catena spazio-temporale di causalità. L'inizio è qui inteso sempre come una *prima volta*, un accadere che non produce nulla, ma che, nell'unicità del suo darsi, si congeda custodendosi nel proprio «nascondimento».

> L'uomo presagisce l'Essere, è colui che ne ha presagio in quanto l'Essere lo fa avvenire e lo fa proprio, e precisamente in modo tale che l'evento-appropriazione ha prima bisogno di ciò che è a sé proprio, di un sé, l'ipseità cui l'uomo deve far fronte nella insistenza che insistendo nell'esser-ci fa diventare l'uomo quell'ente che è colto solo nella domanda del chi[304]

passaggio è così dato dal duplice rimando di *Andenken* e *Vordenken*, per cui il ritorno nel primo inizio, non è nient'altro che il momento in cui si fa esperienza di ciò che nell'inizio, in quanto inizio, continuamente inizia e pertanto è sempre prima e dopo l'originato» (G. Strummiello, *Poetare e pensare nell'evento dell'inizio*, in Casu M. (a cura di), Was heisst Stiften*? Heidegger interprete di Hölderlin*, cit., p. 66).

[302] F. Camera, *«Stiftung des Seyns». Linguaggio poetico e linguaggio filosofico nello Heidegger degli anni Trenta*, cit., p. 50.

[303] Memoria intesa come quel raccoglimento del pensiero che si rivolge verso ciò che è da-pensare.

[304] M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., p. 608. La domanda fondamentale non è che cos'è l'uomo ma chi è l'uomo, una domanda che non fissa l'essenza dell'uomo, ma la pone su un piano di rimando all'apertura dell'esser-ci all'Essere. Col termine ipseità (dal latino *ipse* "se stesso") Heidegger tenta di distaccarsi dall'idea tradizionale del soggetto, alludendo ad una dimensione più originaria dell'uomo, che insiste nell'insistenza che lo fa essere.

L'Essere si espropria all'uomo – avendone bisogno – per essere essenzialmente e l'uomo, a sua volta, è appropriato all'Essere per poter compiere la sua determinazione in quanto esser-ci.[305] In questo rapporto reciproco di appropriazione-espropriazione l'Essere e l'uomo pervengono alla loro permanenza essenziale. Questo serve ad Heidegger per ripensare la questione (*Sache*) dell'essere – scardinandola dall'orientamento metafisico – e dell'esserci – allontanandola dal rapporto univoco e unidirezionale con l'uomo in quanto tale – pensando così «l'essere e l'uomo come un unico evento di appropriazione»[306]. È tramite l'*Ereignis* che l'essere istituisce il proprio riferimento all'uomo, che nel pensiero e nella poesia è chiamato a custodire il «tesoro» (*Schatz*) della parola dell'Essere in cui si essenzia nella sua verità più iniziale. L'istituzione dell'Essere (*Stiftung des Seyns*[307]), l'*Ereignis*, si offre come donazione nel suo accadere ontologico, descritto attraverso la messa in opera della verità nell'arte, e quindi nella poesia, in particolar modo nel poetare hölderliniano. Questo perché, per Heidegger, Hölderlin – quale «poeta del poeta»[308]– è colui che gli permette di risalire all'origine[309]– vero obiettivo del suo pensiero. L'Essere nella *Dichtung* viene istituito in parola, grazie alla cura e al servizio dei poeti.

> Il dire del poeta è istituzione non solo nel senso della libera donazione, ma anche al tempo stesso nel senso della fondazione dell'esserci umano sul suo fondamento. Se noi comprendiamo quest'essenza della poesia come istituzione in parola dell'essere, allora potremo intuire qualcosa della verità di quel detto che Hölderlin ha pronunciato quando ormai da tempo era preso, lontano, sotto la protezione della notte della follia[310]

---

[305] «L'appartenenza del pensiero alla verità dell'Essere come evento implica quindi la "trasformazione dell'essenza dell'uomo da animale razionale (*animal rationale*) in esser-ci"» (F-W von Hermann, *Contributi alla filosofia*, cit., p. 26).
[306] C. Esposito*, Introduzione a Heidegger*, cit., p. 133.
[307] Quest'espressione non compare nei *Contributi*, ma ritorna in un altro trattato dello stesso periodo M. Heidegger, *Besinnung* (1938-1939).
[308] Per Heidegger Hölderlin non è un poeta come gli altri, ma quel poeta particolare, come «poeta dei poeti», la cui poesia è «determinata e destinata a poetare espressamente l'essenza stessa della poesia» (M. Heidegger*, Hölderlin e l'essenza della poesia,* cit., p. 42).
[309]Come nota E. Polledri «l'inizio che conduce all'origine o la mostra è la poesia di Hölderlin» (E. Polledri, *«Ein Rätsel ist Reinentsprungenes. Auch / Der Gesang kaum darf enthüllen». Heidegger e Celan leggono Der Rhein di Hölderlin*, in Casu M. (a cura di), *Was heisst Stiften? Heidegger interprete di Hölderlin*, cit., p. 80).
[310] M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, cit., p. 50.

2.3 L'opera d'arte come messa in opera della verità

Come anticipato nella sezione precedente, la questione dell'opera d'arte come messa in opera della verità costituisce un nodo essenziale per situarsi nel cuore dell'evento dell'essere (*Ereignis*). Abbiamo già osservato come la redazione dei *Contributi alla filosofia (Dall'evento*) prenda avvio proprio nel 1936: un anno significativo, in cui – accanto alla conferenza tenuta a Roma presso l'Istituto di Studi Germanici italiani, intitolata *Hölderlin e l'essenza della poesia* – la riflessione sull'arte assume una forma peculiare[311], diventando una delle modalità particolari in cui accade la verità dell'essere.

È dunque essenziale addentrarsi nella questione de *L'origine*[312] *dell'opera d'arte* (1935), per mostare lo stretto legame che essa intrattiene con la poesia – la quale assume un ruolo privilegiato nella verità dell'essere, o, più precisamente, nell'*Ereignis* – in quanto essenza[313] dell'arte stessa. Ciò rivela come la meditazione heideggeriana sulla messa in opera della verità tramite l'opera d'arte «si ponga da un lato (in modo straordinariamente strategico) come prefigurazione dell'incipiente articolazione del pensiero dell'evento»[314].

In questa sede non intendiamo analizzare nel dettaglio ogni passaggio della conferenza *L'origine dell'opera d'arte* (1935[315]), ma ci concentreremo su quegli aspettti che permettono di far emergere il legame con la verità: quel gioco dinamico e tensivo tra *Unverborgenheit e Verborgenheit*, e dunque il suo rapporto anticipativo con

[311] Conferenza tenutasi il 13 novembre 1935 - intitolata *L'origine dell'opera d'arte*, inserita poi nella raccolta *Holzwege* - per la Kunstwissenschaftliche Gesellschaft di Friburgo in Brisgovia, e ripetuta nel gennaio 1936 a Zurigo su invito degli studenti dell'Università. Come riporta V. Cicero, l'attuale redazione contiene tre conferenze tenute per il Freies Deutches Hochschift di Francoforte sul Meno il 17 novembre, il 24 novembre e il 4 dicembre 1936. La *Postfazione* è stata in parte redatta successivamente, l'*Aggiunta* è stata scritta nel 1956 e pubblicata per la prima volta nell'edizione separata del saggio presso l'editore Reclam nel 1960. Il testo riprodotto in questa versione di V. Cicero è l'ultima versione leggermente rielaborata della ed. Reclam.

[312] Con il termine «origine» non si cerca qui di trovare o indicare quell'autore o quell'artista che produce l'arte, ma significa cercarne l'essenza (*Wesung*): «la questione dell'origine dell'opera d'arte diviene la questione dell'essenza dell'arte» (M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, in *Holzwege*, cit., p. 7).

[313] «L'essenza dell'arte è la poesia» (*Ivi*, p. 147).

[314] A. Ardovino, *L'opera d'arte*, in A. Fabris, *Heidegger. Una guida*, cit., p. 155.

[315] Questo lavoro in realtà divenne accessibile al pubblico solo nel 1950 come primo saggio della raccolta *Holzwege* (*Sentieri interrotti*), ma il suo influsso aveva cominciato a farsi sentire già da prima.

l'*Ereignis*[316], inteso come fondazione istituente dell'esser-ci[317]. Quest'ultimo a sua volta, deve divenire fondamento della verità dell'essere, dove con "fondamento" non si intende un tipo di causa causativa nel senso classico, ma «fondamento nel senso di ciò che lascia fondare e erigere in se stesso e che sorregge»[318]. Il filo conduttore tra il saggio *L'origine dell'opera d'arte* e il pensiero dell'evento nei *Contributi alla filosofia*, «risale alla quarta combinazione "la fondazione"»[319]. È in essa che la disputa tra terra e mondo si snoda nella sua struttura abissale.

> Il mondo è l'aprentesi apertità delle ampie rotte delle decisioni semplici ed essenziali nel destino di un popolo storico. La terra è l'incoercibile esprovenire di ciò che è costantemente occludentesi e, quindi, recondente. Mondo e terra sono essenziatamente diversi l'uno dall'altra, eppure mai separati. Il mondo si fonda sulla terra, e terra s'erge attraverso mondo [...] L'essere l'uno di contro all'altra di mondo e terra è una contesa
> *Die Welt ist die sich öffnede Offenheit der weiten Bahnen der einfachen und wesentlichen Entscheidungen im Geschick eines geschichlichen Volkes. Die Erde ist das zu nichts gedrängte Hervorkommen des ständig Sichverschliessenden und dergestalt Bergenden. Welt und Erde sind wesenhaft voneinander verschieden und dochniemals getrennt. Die Welt gründet sich auf die Erde, und Erde durchragt Welt. [...] Das Gegeneinander von Welt und Erde ist ein Streit*[320]

---

[316] «L'intera trattazione *L'origine dell'opera d'arte* si muove scientemente, lungo la via della questione dell'Essenziare dell'Essere. [...] L'arte non vi è considerata come ambito specifico di realizzazione culturale, né come una manifestazione dello spirito: essa appartiene all'*Ereignis*, in base al quale unicamente si determina il "senso dell'Essere"[*Die ganze Abhandlung »Der Ursprung des Kunstwerks « bewegt sich wissentlich und doch unausgesprochen auf dem Weg der Fraage nach dem Wesen des seins. Die Besinnung darauf, was die* Kunst *sei, ist ganz und entschieden nur aus der Frage nach dem* Sein *bestimmt*]» (M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., pp. 170-171). Cfr. tr. it. di P. Chiodi: «Il saggio sull'Origine dell'opera d'arte si muove consapevolmente, e tuttavia inespressamente, nella direzione del problema dell'essenza dell'essere. […] L'arte non vi è considerata come fatto culturale, né vi costituisce una manifestazione dello spirito. Essa rientra nell'evento [Ereignis] in base a cui si determina originariamente il "senso dell'essere"» (M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*, cit., p. 68).

[317] -Ci come quel frammezzo che dirada e allo stesso tempo nasconde, che si apre fra terra e mondo, il luogo della loro contesa.

[318] F-W von Hermann, *Contributi alla filosofia,* cit., p. 180.

[319] *Ivi*, p. 194. «Ripresa da questo ambito e perciò qui pertinente la particolare questione dell'"origine dell'opera d'arte (cfr. le conferenze di Friburgo e di Francoforte); «Il salvataggio sospinge di volta in volta il velarsi nell'aperto in modo altrettanto determinato quanto esso stesso è dominato dalla *radura* del velarsi (si veda la prova di questa connessione nelle conferenze di Francoforte)» (M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., pp. 741-739).

[320] M. Heidegger*, L'origine dell'opera d'arte*, cit., pp. 82-83.Cfr. tr. it. di P. Chiodi: «Il mondo è l'autoaprentesi apertura delle ampie vie delle opzioni semplici e decisive nel destino di un popolo

La contesa[321] tra Mondo e Terra[322] – tra esposizione (*Aufstellen*) e deposizione (*Herstellen*) – è strutturalmente fondata sulla loro co-appartenenza: mondo e terra sono legati l'un l'altro, bisognosi reciprocamente per poter sussistere[323]. L'opera d'arte si presenta come l'istituirsi di un mondo nuovo, di significati «che emergono da un fondo il quale non si lascia mettere del tutto in luce, e proprio per questo può essere fondamento»[324]. L'opera d'arte autentica – a differenza di una produzione meramente estetica – non si limita alla bellezza canonica, determinata dai paradigmi estetici dell'estetica tradizionale; essa dischiude un orizzonte di significati, un mondo, mantenendosi in rapporto con quel fondo insondabile inesauribile che è la terra. Questo rapporto di contesa, mostra come l'opera d'arte originaria sia in se stessa esponente-deponente – nel senso di erigere e al contempo produrre – poiché terra e mondo sono presenti insieme, senza che l'uno prevalga sull'altro.

Heidegger, per rintracciare l'essenza dell'arte, si rifà in particolare a due esempi di opere artistiche: l'arte architettonica del tempio greco, e, soprattutto a un celebre dipinto di Van Gogh. Quest'opera non si limita a rappresentare un paio di scarpe

---

storico. La Terra è la non costretta apparizione del costantemente autochiudentesi, cioè del coprente-custodente. Mondo e Terra sono essenzialmente diversi l'un dall'altro e tuttavia mai separati. Il mondo si fonda sulla Terra e la Terra sorge attraverso il mondo. [...] Il contrapporsi di Mondo e Terra è una lotta» (M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*, cit., pp. 33-34).

[321] Heidegger parla del rapporto di terra e mondo in una poesia - stampata privatamente nel 1941 – intitolata *La legge della contesa* che si trova all'interno della raccolta *Cenni*: «Terra - / custodisci l'inizio. / Mondo - / veglia sull'armonia. / Mondo - / ringrazia la Terra. / Terra - / saluta il mondo» (M. Heidegger, *Cenni*, in *Dall'esperienza del pensiero 1910-1976*, tr. it. N. Curcio, a cura di H. Heidegger, Brescia, il melangolo, 2011, p. 23).

[322] Il concetto di Mondo è stato da sempre uno dei concetti-guida ermeneutici di Heidegger, ma l'aspetto sorprendente e nuovo di questa conferenza è che la nozione di Mondo (come totalità di riferimento del progetto dell'esserci che forma l'orizzonte precedente ad ogni progetto della cura dell'esserci umano) trova una sorta di polo "antitetico" nel concetto di Terra. Come nota Gadamer probabilmenete «era dalla poesia di Hölderlin, cui in quegli anni si era applicato con appasionata intensità, che Heidegger aveva tratto il concetto di Terra introdotto nel proprio filosofare» (H. H. Gadamer, *I sentieri di Heidegger*, cit., p. 87).

[323] Questo emerge da un passaggio importante di Heidegger:«La terra non può fare a meno dell'aperto del mondo, se essa stessa, in quanto terra, deve apparire nel liberato flusso del suo occludersi. Il mondo a sua volta, non può disfarsi della terra, se esso, come vigente ampiezza e rotta di ogni destino essenziale, deve fondarsi su qualcosa di fermo e deciso [*Die Erde kann das Offene der Welt nicht missen, soll sie selbst als Erde im befreittten Andrang ihres* | *Sichverschliessens erscheinen. Die welt wiederum kann der Erde nicht entschweben, soll sie als waltende Weite und Bahn alles wesentlichen Geschisckes sich auf ein Entschiedenes gründen*]» (M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., pp. 82-83). Cfr. tr. it. italiana P. Chiodi: «La Terra non può fare a meno dell'aperto del Mondo se deve essa stessa, in quanto Terra, apparire nel libero slancio del suo autochiudimento. Il Mondo, a sua volta, non può distaccarsi dalla Terra se deve, come regione e percorso di ogni destino essenziale, fondarsi su qualcosa di sicuro», (M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*, cit., p. 34).

[324] G. Vattimo, *Essere storia e linguaggio in Heidegger*, Genova, Marietti, 1963, p. 118.

contadine, ma piuttosto apre un mondo, manifestando il rapporto tensivo tra i due tratti fondamentali di terra e mondo. Come scrive Heidegger: «il quadro di Van Gogh è l'apertura inaugurale di ciò che lo strumento, il paio di scarpe contadine, è in verità [*Van Goghs Gemälde ist die Eröffnung dessen, was das Zeug, das Paar Bauernschuhe, in Wahrheit its*]»[325]. Quest'opera, in quanto dipinto, è certo una «cosa» – nel senso generale di un un'ente che è , poiché, ad esempio, può essere esposto in un museo – ma non è semplicemente una cosa, nel senso comune del termine. A differenza del mero carattere di «mezzo» (*das Zeug*, lo strumento), essa possiede una sua natura propria e orginaria, che non si esaurisce nel carattere di servibilità legato al suo essere strumento per l'uso, cioè la sua strumentalità.

Heidegger osserva che, finché ci limitiamo a considerare genericamente un paio di scarpe, soffermandoci sulla semplice trasposizione "artistica" in «un'immagine delle scarpe che se ne stanno meramente lì, vuote, inutilizzate, non faremo mai esperienza di ciò che la strumentità dello strumento è in verità [*oder gar im Bilde die bloss dastehenden leeren, ungebrauchten Schuhe ansehen, werden wir nie erfahren, was das Zeugsein des Zeuges in Wahrheit ist*]»[326].

> Da questo strumento [le scarpe contadine] traspirano la dignitosa apprensione per la sicurezza del pane, la muta gioia del sopravvivere al bisogno, la trepidazione all'annuncio della nascita e l'angoscia per l'incombente minaccia della morte. Questo strumento appartiene alla terra ed è custodito nel mondo della contadina. Sulla base di questo custodito appartenere, lo strumento stesso inizia a stare nel suo quiescere entro sé
> *Durch dieses Zeug zieht das klaglose Bangen um die Sicherheit des Brotes, die wortlose Freude des Wiederüberstehens der Not, das Beben in der Ankunft der Geburt und das Zittern in der Umdrohung des Todes. Zur Erde gehört dieses Zeug und in der Welt der Bäuerin ist es behütet. Aus diesem behüteten Zugehören ersteht das Zeug selbst zu seinem Insichruhen*,[327]

[325] M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., pp. 50-51.
[326] *Ivi*, pp. 44-45.
[327] *Ivi*, pp. 46- 47. Cfr. tr. it. di P. Chiodi: «Dalle scarpe promana il silenzioso timore per la sicurezza del pane, la tacita gioia della sopravvivenza al bisogno, il tremore dell'annuncio della nascita, l'angoscia della prossimità della morte. Questo mezzo appartiene alla terra, e il mondo della contadina lo custodisce. Da questo appartenere custodito, il mezzo si immedesima nel suo riposare in se stesso» (M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*, cit., p. 19).

Dunque, la strumentità, o l'essere «mezzo per l'uso», non si esaurisce nella servibilità o usabilità, ma riposa nella pienezza di un essere essenziale dello strumento: l'affidabilità (*Verlässlichkeit*). È grazie a questa affidabilità che la contadina è fiduciosa, in quanto si affida alla terra che l'appella, ed è certa del suo mondo proprio in virtù dello strumento. In questo modo terra e mondo «ci sono», ossia si rendono presenti alla contadina (e a coloro che sono insieme a lei), e questa affidabilità «tiene via via accolte insieme entro sé tutte le cose secondo la loro modalità e ampiezza [*hält alle Dinge je nach ihrer Weise und Weite in sich gesammelt*]»[328].

Questo quadro porta alla luce ciò che il paio di scarpe della contadina è in verità. Dunque, nell'opera d'arte è all'opera un accadere della verità: quella verità come dis-velatezza che conduce le scarpe contadine nello stanziamento (*zum Stehen bringen*). Ciò significa che l'essere dell'ente si manifesta nel lucore (*das Lichte*) del suo essere. L'essenza dell'arte consisterebbe quindi nel mettersi-in-opera della verità dell'ente: l'ente si apre nel suo essere, e «la verità accade nella sua intrinseca dimensione storica»[329].

Heidegger, per ampliare la riflessione, introduce poi l'esempio del tempio greco, il quale «standosene lì [...] apre inauguralmente un mondo, e a un tempo ripone il mondo sulla terra [*Das Tempelwerk eröffnet dastehend eine Welt und stellt diese zugleich zurück auf die Erde, die dergestalt selbst erst als der heimatliche Grund herauskommt*]»[330]. Solo ora quest'ultima può emergere come suolo stabile su cui fondarsi, come terra natia, mostrando con ancora maggior visibilità la tensione tra mondo e terra. Dunque, il tempio può aprire un mondo solo in quanto riposa sulla terra, grazie al suo quiescere sul fondo roccioso. Ciò richiama quel rapporto tensivo e dinamico tra dis-velamento e velamento, proprio dell'*ἀλήθεια*, che ora si esperisce grazie al sorgere del tempio, fondato su un qualcosa di nascosto che lo protegge serbandolo: «noi chiamiamo questo fondo: la terra [*Wir nennen es die* Erde]»[331].

Grazie all'opera d'arte autentica i "materiali" che la compongono – come ad esempio la pietra della statua o il colore del dipinto – cessano di essere quel "fondo" sempre

[328] *Ivi*, pp. 46-47-49.
[329] C. Esposito, *Introduzione a Heidegger*, cit., p. 137.
[330] M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., pp. 66-67.
[331] *Ibidem*.

disponibile, quella terra intesa come «bacino carbonifero», sprigionando invece la loro appartenenza alla terra proprio grazie alla messa in opera.

> Ciò in cui l'opera si ripone, e che essa in questo riporsi lascia ex-pro-ad-venire, lo abbiamo chiamato: la terra. La terra è la esproveniente-recondente. La terra è la infaticabile-instancabile assolutamente incoercibile. Sopra ed entro la terra l'uomo storico fonda il suo abitare nel mondo. Esponendo un mondo, l'opera com-pone la terra ad-ponendola. [...] L'opera appone e mantiene la terra stessa nell'aperto di un mondo. L'opera lascia che la terra sia una terra
> *Wohin das Werk sich zurückstellt und was es in diesem Sich-Zurückstellen hervorkommen läßt, nannten wir die Erde. Sie ist das Hervorkommend-Bergende. Die Erde ist das zu nichts gedrängte Mühelose-Unermüdliche. Auf die Erde und in sie gründet der geschichtliche Mensch sein Wohnen in der Welt. Indem das Werk eine Welt aufstellt, stellt es die Erde her. Das Herstellen ist hier im strengen Sinne des Wortes zu denken. Das Werk rückt und häalt die Erde selbst in das Offene einer Welt. Das Werk läßt die Erde eine Erde sein.*[332]

Mondo e terra non sono indipendenti l'uno dall'altro: si abbisognano reciprocamente. In questo rapporto di contesa accade la donazione e, insieme, l'occultamento dell'essere, e dunque della sua verità[333] come *Ereignis*. Non a caso, nell'edizione *Reclam* del 1960, Heidegger aggiunge – con la nota *d*, alla fine della citazione sopra riportata – la parola *Ereignis*. Su questa lotta, il filosofo tedesco ripensa l'essenza della verità come disvelatezza, «più profondamente di quanto gli stessi greci abbiano fatto con l'*aletheia*»[334], poiché nell'opera d'arte non avviene solo il disvelamento, ossia il manifestarsi dell'ente (*mondo*), ma anche l'apprire dell'essenza della verità in quanto velatezza[335] (*terra*): quell'inapparente stato di cose che soggiace, nascondendosi, al

[332] *Ivi*, pp. 76-77. Cfr. tr. it. di P. Chiodi: «Ciò in cui l'opera si ritira e ciò che, in questo ritirarsi, essa lascia emergere, lo chiamiamo: la Terra. Essa è la emergente-custodente. La Terra è l'assidua-infaticabile-non-costretta. Su di essa ed in essa l'uomo storico fonda il suo abitare nel mondo. Esponendo un mondo, l'opera pone-qui la Terra. […] L'opera porta e mantiene la Terra nell'aperto di un mondo. L'opera lascia che la Terra sia una Terra» (M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*, cit., p. 31).

[333] Come nota A. Ardovino «il "conflitto" tra velatezza e svelatezza – ossia la verità nel senso originario della *ἀλήθεια* – è ciò che risulta propriamente esposto e deposto in modo irripetibile, "nell'opera", e che in essa si fa operante (essendo "all'opera")» (A. Ardovino, *L'opera d'arte*, cit., p. 160).

[334] C. Esposito, *Introduzione a Heidegger*, cit., p. 138

[335] «La verità è, nella sua essenza, non-verità [*Die Wahrheit ist in ihrem Wesen Un-wahrheit*]» (M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., pp. 96-97).

non-nascondimento dell'ente, rendendone possibile la svelatezza. Questa tensione si mantiene viva come *polemos*[336], nel rapporto tra ontico e ontologico[337]. Ciò significa che «nessun modo storico dell'Essere, aperto nella radura, è puro, mera radura o apertura libera dal velamento»[338]: ogni modo di disvelamento è, in primo luogo, anche un modo di velamento. Heidegger allude a questo quando parla dell'«indugiante diniego» (*das verweilende Verweigerung*) nei *Contributi alla filosofia*, riferendosi a quella verità che, in quanto radura dell'Essere, si concede, ma nel suo donarsi (*es gibt*) comporta anzitutto un negarsi, un *nientificarsi* non assoluto, che impedisce ogni saturazione o chiusura del velamento in una modalità determinata di svelamento. Dunque, nell'opera d'arte originaria[339] avviene la messa in opera epocale della verità dell'ente, ovvero del modo in cui l'ente, nei suoi differenti modi di manifestarsi, si disvela mantenendo vivo il rapporto tensivo con la velatezza da cui proviene: il rapporto tra ontico-ontologico[340].

> Da dove provengono la necessità e la necessarietà del salvataggio? Dal velarsi. Per non rimuoverlo, e anzi per conservarlo, c'è bisogno del salvataggio di questo accadimento. L'accadere è trasformato e mantenuto (perché?) nella contesa di terra e mondo. La disputa della contesa pone in opera la verità, vi si adopera, ne fa esperienza come di una cosa, la compie con l'azione e il sacrificio. Deve però esserci sempre la conservazione del velarsi. Perché solo così la storia fondata nel modo dell'esser-ci resta nell'evento-appropriazione e dunque appartenente all'Essere[341]

---

[336] Cfr. G. Vattimo : «l'opera d'arte, invece, non è il prodotto del conflitto, ma è il conflitto stesso in atto (*Bestreitung*), uno dei modi fondamentali in cui il conflitto si attua. In questo senso è accadere della verità nella sua natura più profonda» (G. Vattimo*, Essere storia e linguaggio in Heidegger*, p. 118.)

[337] «l'arte in quanto origine di un mondo è così un vento dell'essere, un fatto ontologico», (G. Vattimo, *Poesia e Ontologia*, Milano, Mursia, 1985*,* p. 88). Tale affermazione rafforza l'idea che l'opera d'arte autentica non sia un semplice oggetto estetico, o meglio non solo, ma un evento attraverso cui l'essere si svela velandosi.

[338] F-W von Hermann, *Contributi alla filosofia*, cit., p. 184.

[339] Intendendo l'arte come origine sia nel senso di una scaturigine, ma anche «in quanto balzo o salto in avanti, nel quale, di volta in volta, un'apertura storica si ritaglia e si staglia sullo sfondo di una silenziosa e indefessa chiusura, al contempo sopportandola e rinviando ad essa, ossia rilanciandola e custodendola», (A. Ardovino, *L'opera d'arte*, cit., p. 162).

[340] G. Vattimo parla del mondo e della terra in questi termini: «il mondo è il sistema che gli enti costituiscono entro un determinato orizzonte o un'apertura dell'essere; la terra, che non si identifica con la natura, rappresenta piuttosto, nell'opera, la riserva permanente dei significati, la base ontologica del fatto, a cui abbiamo più volte alluso, che l'opera non si lascia esaurire da nessuna interpretazione» (G. Vattimo, *Poesia e ontologia*, cit., p. 122).

[341] M. Heidegger, *Contributi alla Filosofia*, cit., p. 740.

Come abbiamo visto, il mondo è ciò che si apre, si espone, permettendo alla terra – che lo custodisce in sé – di divenire accessibile, proprio in quanto si richiude-salvando (*verschließende-bergende*). Nel rapporto tra terra e mondo – mondo e terra – accade la contesa (*Streit*), intesa come quel reciproco accadere che consente, simultaneamente, il richiudersi della terra e l'aprirsi del mondo: un gioco di rimandi necessario, poiché, senza di esso, nessuno dei due potrebbe darsi. La verità non può essere tale senza «il salvataggio» in quanto questo appartiene all'accadere «dell'essenziale permanenza» della verità, la quale «si dispiega nell'accadimento della contesa di mondo e di terra»[342]. La terra, come quell'inapparente stato di cose, come quel *ni-ente*, è ciò che si chiude, velandosi, ed è proprio in questo velarsi che essa mette in salvo[343]. Nella disputa della contesa, la verità dell'Essere – la radura – viene posta nell'opera, nello strumento (inteso come affidabilità, *Verlässlichkeit*). Tale porre nell'opera e nello strumento è una modalità di salvataggio dell'esserci. Il «mettere in salvo» della terra consiste nel far sì che un mondo possa essere un mondo, e questo «salvataggio è in fondo la conservazione dell'evento tramite la disputa della contesa»[344]. In ciò accade il salvataggio della verità dell'essere: il disvelamento dell'Essere si vela nella manifestatività dell'ente, nella sua svelatezza, cosicché il velare diviene esso stesso una modalità del *salvare*.

> L'essenza dell'arte è la poesia (*Dichtung*). Ma l'essenza della poesia è la istituzione (*Stiftung*) della verità. Noi intendiamo qui l'istituire in un triplice senso: istituire come donare, istituire come donare, istituire come fondare, e istituire come principiare. L'istituzione è però reale solo nel verecondimento. Quindi a ogni modalità dell'istituire corrisponde una modalità del verecondere.
> *Das Wesen der Kunst ist die Dichtung. Das Wesen der Dichtung ist die Stiftung der Wahrheit. Das Stiften verstehen wir hier in einem dreifachen Sinne: Stiften als Schenken, Stiften als Gründen und Stiften als Anfangen. Stiftung ist aber nur*

[342] F-W von Hermann, *Contributi alla filosofia*, cit., p. 210.
[343] «Nel complesso della nostra spiegazione della chiusura della terra, è comparsa la parola "salvare" (*Bergen*). È quel salvare in cui ciò che viene gettato-progettato viene salvaguardato, custodito come manifestatività dell'ente» (*Ivi*, p. 194).
[344] M. Heidegger*, Contributi alla filosofia*, cit., p. 741.

in der Bewahrung wirklich. So entspricht jeder Weise des Stiftens eine solche des Bewahrens.[345]

Come abbiamo già visto, l'essenza dell'arte risiede nella poesia, nella *Dichtung*, in cui avviene l'istituzione (*Stiftung*) della verità dell'Essere, ovvero dell'*Ereignis*. In questo detto di Heidegger risuona il suo incontro con il poeta Hölderlin, che gli consente di pensare l'essenza della poesia, come luogo originario dell'accadere della verità. Qui si coglie il nesso tra il saggio *L'origine dell'opera d'arte* e la conferenza romana sul poetare hölderliniano, poiché è nella poesia che l'arte si manifesta in modo eminente. Ciò avviene attraverso il tema dello *stiften*, poiché l'arte è messa in opera della verità e, come ricorda Heidegger, «non dobbiamo dimenticare che il significato basilare di questo verbo corrisponde proprio all'azione del "mettere in opera"»[346].

L'essenza della poesia è dunque l'instaurazione della verità, e questo atto assume un triplice significato: *donare* (*schenken*), *fondare* (*gründen*), *iniziare* (*anfangen*). La poesia lascia essere qualcosa che prima non esisteva, lasciando affiorare ciò che giace ancora nel riposo della latenza. In questo modo avviene un «salto» che lascia dietro di sé ciò che è ritenuto normale, infrangendo e contestando il durato-finora della continuità dell'ordinario, aprendosi all'irruzione della sovrabbondanza – lasciandola libera – come donazione originaria. Il poeta nomina il sacro, e così «pone ogni esperire fuori dalla propria abitudine e gli sottrae così il terreno sotto i piedi»[347]. In questo gesto si manifesta la stretta connessione tra poesia e *nulla*, rivelandone l'importanza ontologica: ciò che «angustia l'uomo gettando una luce del tutto nuova sull'ente nel suo essere»[348]. Questo mostra l'aspetto del disvelarsi come negarsi, evidenziando il legame del poeta con la mancanza: «la mancanza di Dio e dei divini è assenza, ma assenza non è semplicemente un nulla, bensì è la presenza […] della nascosta pienezza

[345] M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., pp. 146-147. Cfr. tr. it. di P. Chiodi: «L'essenza dell'arte è la Poesia. Ma l'essenza della poesia è instaurazione [*Stiftung*] della verità. Instaurare qui è inteso in un triplice significato: come donare, come fondare, come iniziare. Ma l'instaurazione è reale solo nel salvaguardare. Pertanto ad ogni modalità dell'instaurare corrisponde una modalità del salvaguardare» (M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*, cit., p. 58).
[346] F. Camera*, «Stiftung des Seynes»*, cit., p. 55.
[347] M. Heidegger, «*Come quando al dì di festa…* », in M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 78.
[348] V. Cesarone*, «Stifter als Dichten…». Una fenomenologia del pensare e del dictare*, in Casu M. (a cura di), Was heisst Stiften*? Heidegger interprete di Hölderlin*, cit., p. 150.

del già stato»[349], alla quale il poeta deve saper restare vicino, senza temerla, come emerge dall'inno hölderliniano intitolato *Vocazione del poeta* (*Dichterberuf*):

> Ma senza timore, come deve, resta l'uomo / Solo dinanzi a Dio, la semplicità lo protegge, / E di nessun'arma ha bisogno e di nessuna astuzia, / Finché il mancare di Dio verrà in aiuto[350]

La poesia[351], come origine che lascia scaturire[352] l'irruzione dal fondo insondabile – proprio come accade nel rapporto tra terra e mondo – consente di intravedere il cominciamento che si nasconde: quella velatezza che si cela nel progetto del disvelamento, poiché «ciò che è taciuto parla pur tuttavia con la propria voce attraverso e fra tutto ciò che è detto»[353], grazie alla voce degli «spiriti silenti» evocati da Hebel. In questo accadere come *Stiftung* – come libera donazione fondante originaria – si eventua l'essere nel suo accadere ontologico che, come sappiamo, nei *Contributi alla filosofia,* prende il nome di *Ereignis*[354].

> L'essenza della poesia, […] va qui tenuta ferma come qualcosa di question-abile che quindi occorre pensare a fondo. […] l'arte poetica è soltanto una delle modalità della progettazione illucante della verità, ossia del poetare inteso nel

---

[349] M. Heidegger*, Postilla. Lettera a un giovane Studente*, in *La cosa*, cit., p. 122.
[350] F. Hölderlin, *Vocazione del poeta*, in F. Hölderlin, *Tutte le liriche*, cit., p. 257.
[351] La poesia come *Dichtung* - termine utilizzato da Heidegger per differire dalla *Poesie* – non è intesa come un'espressione estetica o come inutile sentimentalismo che si perde nell'irreale, ma come produrre *poiesis*, come lasciar emergere portando alla luce ciò che è nascosto, lasciandolo tale.
[352] «Il "mettere" greco vuol dire: porre come lasciar sorgere, come lasciare che qualcosa (p.es. una statua) inizi a stare; significa: posare, deporre, depositare un'offerta. Porre e posare hanno il senso di: ad-pro-durre, addurre qui nell'inascoso davanti al presenziante, cioè lasciar giacere davanti [*Das griechische »Setzen« besagt: Stellen als Erstehenlassen z. B. ein Standbild, besagt: Legen, Niederlegen eines Weihegeschenkens. Stellen und Legen haben den Sinn von:* Her- *ins Unverborgene,* vor- *in das Anwesende bringen, d. h. vorliegenlassen*]» (M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., pp. 164-165).
[353] M. Heidegger, *Linguaggio e terra natìa*, in "aut aut" n. 235, 1990, p. 21. Questo testo di Heidegger del 1961 è un saggio sul poeta Johann Peter Hebel. Si tratta di una conferenza tenutasi il 2 luglio 1960 a Wesselburen in occasione del congresso annuale della Hebel-Gesellschaft, nella serata inaugurale organizzata assieme alla Klaus-Groth-Gesellschaft. Venne pubblicata nello Hebel-Jahrbuch, 1960, Westholsteinische Verlagsanstalt Boyens u. Co, Heide in Holstein, pp. 27-50. Anche (con minime variazioni) in *Dauer und Wandel. Festschrift zum 70. Geburtstag von Carl J. Burckhardt*, Verlag Georg D.W. Callwey, München 1961.
[354] «Quella che nella conferenza romana e nelle due stesure del saggio sull'origine dell'opera d'arte era stata chiamata "*Stiftung des Seyns*" viene ora collegata direttamente con l'apertura dell'essere come evento, che accade nella lotta tra manifestazione e nascondimento» (F. Camera, *«Stiftung des Seynes»*, cit., p. 58). Come avviene nella disputa contesa tra mondo e terra.

> senso più ampio. Nondimeno l'opera in parole, la poesia in senso stretto, occupa una posizione eminente nel complesso delle arti. Per vederlo occorre solo il concetto retto di linguaggio
> *Wesen der Dichtung sei hier alse in Frag-würidges festgehalten, das es erst zu bedenken gilt. […] die Poesie ist nur eine Weise des lichtenden Entwerfens der Wahrheit, d. h. des Dichtens in diesem weite|ren Sinne. Gleichwohl hat das Sprachwerk, die Dichtung im engeren Sinne, eine ausgezeichnete Stellung im Ganzen der Künste. Um das zu sehen, bedarf es nur des rechten Begriffes von der Sprache*[355]

La poesia è istituzione della verità dell'essere, e questa *Stiftung* avviene nella parola, nel linguaggio – come Dire originario – attraverso il quale il poeta può nominare gli enti. Il linguaggio, tuttavia, nella rappresentazione corrente, è concepito come un semplice strumento di comunicazione, utile per l'intesa reciproca tra gli uomini. Ma, come afferma Heidegger, «l'essenza del linguaggio non si esaurisce nel suo essere mezzo per intendersi»[356]. Il filosofo tedesco, infatti, non si riferisce a questa forma di loquenza, intesa come mero veicolo di espressione orale o scritta nella comunicazione quotidiana, bensì a un linguaggio che intrattiene rapporto essenziale con la poesia: «la loquenza stessa è poesia in senso essenziale [*Die Sprache selbst ist Dichtung im wesentlichen Sinne*]»[357]. Attraverso questo linguaggio originario si dischiude – giungendo nell'apparire ontico – agli uomini l'ente in quanto ente. La poesia, dunque, è linguaggio originario in quanto è istituzione dell'essere nella parola. Essa si protegge in se stessa – nella sua apparente innocenza e nel suo gioco – dal dominio abituale dell'impoetico, che tende a relegarla a mera metafora sentimentale dell'esperienza vissuta (*Erlebnis*).

È il silenzio che regna nel paese dei beati; al di sopra delle stelle

---

[355] M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., pp. 140-141. Cfr. tr. it. P. Chiodi: «L'essenza della poesia […] deve essere tenuta ben salda nella sua dignità di problema e come tale indagata. […] la poesia [*Poesie*] è soltanto un modo della progettazione illuminante della verità, cioè del Poetare [*Dichten*] nel senso più ampio. Tuttavia l'opera d'arte in parola, la poesia in senso stretto, ha una posizione sua propria nell'insieme delle arti. Per rendersene conto basta un concetto esatto del linguaggio» (M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*, cit., pp. 56-57).
[356] M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, cit., p. 46.
[357] M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., pp. 144-145.

il cuore dimentica la sua miseria e il suo linguaggio[358]

In questo senso la poesia, quale parola originaria, custodisce e dona la verità dell'essere, lasciando emergere la velatezza del silenzio: la parola dell'essere, che nel suo concedersi si ritrae, celandosi, tra le parole dette, nel linguaggio poetico.

[358] F. Hölderlin*, Hyperion, Libro primo, parte seconda*, in *Prose, teatro e lettere*, intr. e a cura di L. Reitani, Mondadori Meridiani, 2019, p. 83

CAPITOLO TERZO
LA POESIA

3.1 Dire originario e *Dichtung*

> Ma noi uomini, in quanto siamo i mortali, possiamo ascoltare solo se prediciamo, da parte nostra rispetto, rispetto alla parola che vuole rivolgersi a noi. La nostra parola predicente che non deve sopravanzare la parola che si rivolge a noi, ma piuttosto farlesi incontro. Perciò siamo tenuti a prestare ascolto alla poesia a partire da ciò che ci concerne nell'epoca presente. È proprio allora che il poeta stesso ci parla, in modo ben distinto, dalla dimensione sua propria[359]

Come abbiamo visto nei paragrafi *1.1* e *1.2* del capitolo *Primo*, nell'epoca presente – l'epoca della tecnica – ciò che ci concerne, per Heidegger, è l'essenza della tecnica, la quale, come è noto, non consiste in nulla di tecnico. Quest'essenza ambigua, che soggiace alla manifestazione della tecnica come quel fondo «inapparente e inaggirabile», è il "*pericolo*" supremo, ma è anche il luogo in cui può crescere "*ciò che salva*". Dunque, il rapporto con il «poeta del poeta», il "colloquio" ermeneutico – le *Erläuterungen* – di Heidegger con la poesia di Hölderlin si configura così come un tentativo di meditare l'essenza misteriosa della tecnica, ossia il *Gestell*. Quest'ultimo, tramite la provocazione dell'«impiantare calcolante di tutto ciò che è e può essere occulta il rapporto in-finito»[360]. Questo supremo pericolo, inoltre, «non permette innanzitutto che venga esperito ciò da cui il potere ordinatore della provocazione riceve la sua destinazione»[361]. Tuttavia, da questo stesso pericolo può crescere ciò che salva: solo se questo estremo pericolo viene esperito nella sua verità, come momento appellante del destino stesso, scaturente dalla *Seinsgeschichte*[362]. In questo modo l'essenza occultante della tecnica può manifestarsi, rivelandosi nella destinazione

[359] M. Heidegger, *Terra e cielo di Hölderlin*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 188.
[360] *Ivi*, p. 212.
[361] M. Heidegger, *Terra e cielo di Hölderlin*, cit., p. 213.
[362] G. Vattimo (G. Vattimo, *Essere storia e linguaggio in Heidegger*, cit., p. 185) nota come la storia (*Geschick*) sia storia della verità, e quindi dello svelamento, il quale diviene possibile solo sulla base di un originario nascondimento.

come momento finale della storia dell'essere in quanto *Ereignis*. Tale rivelazione può accadere se il silenzio del destino, che ci chiama nel frastuono della macchinazione e dell'imposizione provocante, può essere ascoltato – e questo solo attraverso una parola priva di suono, quella *voce silenziosa* che «è la più difficile da ascoltare»[363].

Nell'epoca in cui siamo gettati – l'epoca della metafisica compiuta – siamo perciò chiamati a meditare sul rifiuto del rapporto infinito[364] (*Geviert*), sull'imposizione provocante della tecnica che domina il nostro tempo. Ma questa meditazione può avvenire solo se prestiamo ascolto al luogo in cui se ne parla: «cioè alla poesia di Hölderlin, per noi nell'età presente»[365]. In questo modo – nell'epoca estrema della dimenticanza dell'essere – diventa compito dei poeti dire l'impensato – come ciò che è degno d'esser pensato – ovvero l'estrema "mancanza" di ciò che ci si rifiuta coinvolgendoci: il *nulla*. Ed è nella parola poetica – in quanto apertura al silenzio – che il nulla può rivelarsi come la verità nascosta dell'essere stesso, poiché il pensiero metafisico non riesce a pensare il puro sottrarsi, «senza "niente" che si sottragga, mentre la poesia ascolta e dice in maniera singolare e appropriata questa stessa sottrazione in quanto tale»[366].

> Il poeta nomina gli déi e nomina tutte le cose in ciò che esse sono. 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[367]

Come abbiamo visto nel capitolo precedente, nelle pagine conclusive del saggio su *L'origine dell'opera d'art*e viene enunciata la maggiore originarietà dell'arte della

---

[363] *Ibidem*.

[364] Come nota R. Cristin (R. Cristin, *L'armonia dell'origine. Poesia e "pensare in greco" in Heidegger*, in "aut aut" n. 234, 1989) nella struttura del *Geviert* viene custodito l'*Ereignis* dell'essere, ossia - come nota V. Vattimo in *Essere storia e linguaggio in Heidegger* cit., p. 164 – nel *Geviert* avviene l'intrecciarsi dell'*Ereignis* in quanto duplice movimento in cui essere e uomo sono reciprocamente *übereignet* e insieme assegnati all'altro, «Il *Geviert*, come già s'è detto, non è segno o indicazione di questa struttura dell'evento, ma è l'evento stesso in atto» (*Ivi*, p. 163).

[365] M. Heidegger, *Terra e cielo di Hölderlin*, cit., p. 211.

[366] C. Esposito*, Introduzione a Heidegger*, cit., p. 226.

[367] M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, cit., p. 50.

parola rispetto alle altre, nella fondazione istituente (*Stiftung*) di un mondo. Heidegger ci dice che il primo verso della più antica poesia (*Dichtung*) dell'occidente nomina il cantare, dunque, la poesia come *Dichtung* rientra nel canto[368] del cantore ed esso è «nell'elemento della parola»[369], e quest'ultima è cenno e suono del silenzio. Dato che il cantare, e quindi il poetare, (lo stesso vale per il pensare) è nell'elemento della parola è un dire, ma non un dire come semplice mezzo di espressione, bensì questo dire è risposta (*Antwort*), in quanto l'uomo, parla sempre e solo nella misura in cui corrisponde al parlare del linguaggio, ed in tale corrispondere – come controparola (*Gegenwort*) alla parola dell'essere – il dire del poeta accoglie il cenno ed il suono del silenzio, la sua parola. Dunque, il linguaggio diviene solo nel dire, in quel dire come *Sage*, – ossia come dire originario in cui si situa l'essenza del linguaggio[370] – che avviene come canto poetico, che dipende, dunque, in quanto risposta, dall'accadere della parola del silenzio.

Nel dire avviene il ripetere della parola che ci si appella, che, come controparola rispondente, suggerisce al linguaggio il cenno e il suono della parola del silenzio, affinché esso possa abitarla come sua dimora – linguaggio come dimora dell'essere.

---

[368] La poesia è canto, Hölderlin stesso, dice Heidegger, prediligeva per la poesia il nome di canto (*Gesang*), e questo è linguaggio: «Se ci sfugge l'alto significato del canto come dire, il canto si riduce alla musica in cui è stato in un secondo momento trasposto un componimento avente già una sua compiuta realtà come parola, e parola scritta», (M. Heidegger, *La parola*, in M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Milano, Mursia, 2019 p. 180). *In cammino verso il linguaggio* (*Unterwegs zur Sprache*) è una raccolta di scritti, pubblicata nel 1959, che cadono in un arco di tempo che va dal 1950 al 1959. *Il linguaggio:* una conferenza che Heidegger tenne il 7 dicembre 1950 a Bühlerhöhe in memoria di Max Kommerell; *Il linguaggio nella poesia*: questo saggio apparve dapprima con il titolo *Georg Trakl. Eine Erörterung seines Gedichtes*, in Merkur nel 1953; *Da un colloquio nell'ascolto del Linguaggio*: questo testo fu scritto nel corso del 1953/54. Occasione ne fu la visita del Prof. Tezuka dell'Università di Tokyio; *L'essenza del linguaggio*: tre conferenze che furono tenute nello Studium generale dell'Università di Friburgo i.Br. il 4 e il 18 dicembre 1957 e il / febbraio 1958; *La parola*: questo saggio riproduce il testo di una conferenza che il filosofo tedesco tenne nel Burgtheater di Vienna la mattina dell'11 maggio 1958 col titolo *Dichten und Denken. Zu Stefan Georges Gedicht «Das Wort»; In cammino verso il linguaggio*: questo testo si rifà ad una conferenza facente parte di una serie di conferenze aventi per tema *Il linguaggio*, organizzate nel gennaio del 1959 dalla Bayerische Akademie der Schönen Künste e dalla Akademie der Künste di Berlino. Questo testo per la pubblicazione venne riveduto e ampliato in alcune parti e apparve originariamente nella IV serie di *Gestalt und Gedanke* del 1959.

[369] M. Heidegger*, L'essenza della filosofia*, in "aut aut" n. 234, tr. it. N. Curcio, 1989, p. 14. Questo testo, conservato in forma non completa e pubblicato per la prima volta in lingua italiana in questo volume, risale, secondo il curatore H. Heidegger, alla prima metà degli anni Quaranta. Tale ipotesi trova ulteriore conferma nella presenza considerevole, in esso, di riferimenti e tematiche che interessano il pensiero heideggeriano proprio in quegli anni come ad esempio il nesso fra pensiero e poesia negli inni di Hölderlin. Tale manoscritto è stato pubblicato per la prima volta in Germania nel 1987, in un'unica edizione di cinquecento volumi, dedicati ai membri della *Martin-Heidegger-Gesellschaft.*

[370] Dunque, l'essenza del linguaggio è il dire originario, e non viceversa il linguaggio l'essenza del dire.

In questo modo il poetare, ripetendo con il suo *docile canto* la parola silenziosa, la nomina[371] trasmettendola, così, al linguaggio, che, in quanto essente – cioè come presagente/predicente (*voraussagned*) – può intuirne il canto. «Ripetendo e suggerendo, dunque, il pensare e il cantare dettano [*diktiert*], nel pensiero e nel canto, la parola nel linguaggio»[372], e nel tedesco *Dictare* (*diktieren*) significa appunto *Dichten,* poetare. L'essenza nascosta del poetare (e del pensare) è dunque la *Dichtung*. Essa è *verhältnishaft* – cioè rapporto in quanto scaturisce dal rispondere all'appello silenzioso dell'essere – ma non nel senso di relazione come semplice connessione, bensì come *Verhalten*, come contegno che custodisce: ciò che «mantiene-presso-di-sè» ciò che si contiene (*verhäalt*).

> Ma se in generale c'è un dettatore che richiede per la sua dettatura una conquista *pensatoria*, quel dettatore è proprio Hölderlin, e ciò in alcun modo perché egli, in quanto dettatore, sia stato occasionalmente "anche filosofo" […]: Hölderlin è uno dei nostri più grandi *pensatori*, ossia il nostro pensatore più venturo, perché è il nostro più grande dettatore. Il rivolgimento dettatorio alla sua dettatura è possibile soltanto in quanto confronto *pensatorio* con la *manifestazione dell'essere* conseguita in questa dettatura[373]

Nella *Dichtung* – oltre al rapporto con l'appello dell'essere – ciò che si contiene nel contegno è il rapporto tra poetare e pensare. Questi due non sono identici, ma convergendo e divergendo – come differenti (*Unter-schied*) – si riferiscono al medesimo. Hölderlin ha poetato l'essenza della poesia come *Dichtung*, in quanto il suo è un poetare pensante[374] che poeta il medesimo che differisce – *die Dichtung* – come semplice e medesimo, con cui pensare e poetare sono in rapporto differendo[375]. Poetare

---

[371] «il pensiero dice (cioè veramente pensa) e la poesia nomina (cioè è veramente poesia)» (E. Mazzarella, *Pensiero e poesia*, cit., p. 201).
[372] M. Heidegger, *L'essenza della filosofia*, p. 14.
[373] M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin. «Germania» e «Il Reno»*, cit., p. 6.
[374] Come riporta Heidegger, Hölderlin, essendo il poeta, ha dovuto poetare Empedocle, che era un pensatore e un cantore, e quindi in rapporto col medesimo, la *Dichtung*.
[375] J. Derrida (J. Derrida, *Il ritrarsi della metafora*, in "aut aut" n. 220-221, 1987 pp. 9-34), parla del rapporto *Denken Dichten* in questi termini: «Tornando poi sul tema del vicinato tra *Denken* e *Dichten*, sulla loro irriducibile alterità, Heidegger qualifica la loro differenza come 'tenera', delicata (*zart*) ma 'chiara', tale da non lasciar spazio a alcuna confusione. *Dichten* e *Denken* sono paralleli (*para allélon*), l'uno accanto all'altro, l'uno lungo l'altro, ma non separati, ove separazione significhi "essere

e pensare sono dunque entrambe forme privilegiate del dire, «in quanto ambedue affidati al mistero della Parola [come medesimo] come al massimamente degno di essere pensato e perciò sempre l'un l'altro intrinseci»[376].

Il nostro compito è di porsi in ascolto della parola del poeta – in particolar modo a quella di Hölderlin – ponendoci in colloquio (ermeneutico-poetico) con il suo dire – che è un rispondere all'appello del silenzio dell'essere – in modo da dettare (*dictare,* poeta come dettatore *dichter)*, ossia ripetere e suggerire, poeticamente la *Dichtung*, conducendola, attraverso il pensiero, al linguaggio. Tale colloquio deve essere di tipo poetico – «Ascoltiamo la poesia»[377], – poiché il bisogno del pensiero di interpretare la poesia di Hölderlin – che è una necessità per l'occidente – avviene nella parola del poeta. A questa non deve essere sovrapposta un'interpretazione esegetica, né vi deve essere una riduzione del suo dire (*Sagen*) a semplice allusività metaforica, volta a rispecchiare un particolare stato emotivo[378]. «Questo colloquio direbbe la *Dichtung* come il dire del ricordo nell'evento»[379], e tale evento del ricordo – che è semplice risposta al raccoglimento dell'essere nella sua verità – custodisce la verità dell'essere. L'essere si raccoglie nel suo silenzio, rivolgendosi alla sua verità: questo raccoglimento è il ricordo (*Andenken*), l'evento in cui la verità dell'essere si custodisce. Fino a quando il poetare – e quindi anche il linguaggio – sarà considerato un'azione dell'uomo e l'uomo stesso sarà pensato come soggetto – soggettività dell'*animal rationale* – l'essenza della *Dichtung* rimarrà impensata come l'infelice angoscia data dall'ossessione della riflessione. L'oltrepassamento (*Überwindung*) di questa essenza dell'uomo può avvenire solo tramite l'esperienza (*Erfahrung*) dello svelamento – in quanto ricordo (*Andenken*) – dell'essenza dell'uomo nell'*Ereignis*[380], grazie al quale egli può pervenire alla propria permanenza essenziale. Come abbiamo visto però, il tratto fondamentale del ricordo è la *Dichtung*, la quale può essere esperita e detta solo poeticamente (*dichterisch*).

---

allontanati nel senza-rapporto" (*ins Bezuglose abgeschieden*) essere privati dell'attrazione del tratto (*Zug*), del *Bezug* che trasporta l'uno verso l'altro», (*Ivi*, p. 30).

[376] M. Heidegger, *La parola*, cit., p 187.

[377] *Ibidem*.

[378] «Le seguenti *Delucidazioni* non pretendono di essere contributi alla ricerca storiografica sulla letteratura o all'estetica. Esse scaturiscono da una necessità del pensiero» (M. Heidegger, *Prefazione alla quarta edizione ampliata*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 4).

[379] M. Heidegger, *L'essenza della filosofia*, cit., p. 17.

[380] *Ereignis* come evento/appropriante della semplicità del medesimo, la *Dichtung*, in cui riposa la duplicità del rapporto di pensare e poetare, in quanto differente

> Nella *Dichtung* si fa evento, al destino [*Geschick*] dell'essenza umana, la verità, la quale propriamente viene conservata [*gewahrt*] nella parola [*Wort*] della risposta [*Antwort*] come linguaggio dei popoli. La storia avviene poeticamente ed essa abita nella poesia perché è *Dichtung* e la più alta verità rispetto a ogni distorsione e rappresentazione solamente storica, cioè impoetico-tecnica, della storia[381]

Il germogliare sorgivo della storia è poetico; ma, oltre a questo, poetico è anche il passaggio da un'epoca storica del mondo a quella che viene, in quel gioco di passaggio che richiama il movimento bidirezionale del fiume degli inni fluviali (*der Ister*) di Hölderlin, che scrosciano in una doppia direzione: «dileguante» – ovvero in cammino verso ciò che è stato – e «colmo di presagio» – ossia in direzione ciò che viene. Questo passaggio[382] è un tramonto che non segna una fine, bensì è «il sorgente inizio del principio»[383] (*der aufgehende Anfang des Anfangs)* come *Anfang* che si dispiega in quel movimento vorticoso, riepilogativo/rammemorante (*Andenken*) e prospettico/anticipante (*Vordenken*), della *Dichtung*[384], – come provenienza che resta sempre a venire – così che possa aprirsi una nuova epoca non metafisica, celebrando un nuovo inizio per il pensiero[385].

La poesia, – così come il pensiero, inteso nel senso del rammemorare nella verità dell'essere – è nel linguaggio, in quanto, nella sua essenza è *Dichtung*: risposta (*Antwort*) alla parola (*Wort*) dell'essere. Essa è il dire, suggerente ripetente, reso possibile dall'attenzione curante (*Sorge*) che si ri-volge al cenno e al suono del silenzio. Così, se l'uomo non potesse porsi in ascolto del richiamo silenzioso della parola dell'essere, la sua essenza rimarrebbe emarginata dal poetare, e «non potrebbe

---

[381] M. Heidegger, *L'essenza della filosofia*, cit., p. 19.

[382] Come abbiamo già visto, Heidegger riserva ad Hölderlin il ruolo di passaggio all'altro inizio, in quanto questo nuovo inizio non è contenuto nelle opere hölderliniane ma vi è solo indicato. Questa tesi è sostenuta anche da G. Moretti (G. Moretti, *Il poeta ferito*, cit., p. 31) ove accredita che «il ricorso alla parola di Hölderlin, per chi si pone la questione della tecnica, è proprio il ricorso a chi ha compiuto il ritorno al "primo" inizio, annunciando così anche l'"altro"».

[383] M. Heidegger, *L'essenza della filosofia,* cit., p. 19.

[384] Del pensiero dell'essere in relazione col poetare, che sono in rapporto col medesimo, la *Dichtung*, differendo.

[385] Dato dal trapasso in cui pensare e poetare vengono appropriati (*ereignet*) nel puro colloquio (poetico), in modo tale che la *Dichtung* – che riunisce il pensiero e la poesia – possa avvenire puramente nel dire.

mai essere impoetica, come pure è per la maggior parte del tempo»[386]– come se il poetico potesse essere espresso solo per via sottrattiva ed escludente in una sorta di teologia negativa, attraverso l'immaginario dell'impoetico (dall'*Undichterisch* al *Dichterisch*)[387].

Fino ad ora abbiamo parlato della *Dichtung* come Dire originario che istituisce un mondo: ciò che trasmette la parola al linguaggio permettendo così a quest'ultimo di pervenire al dire. In tal senso, abbiamo visto come l'essenza del linguaggio – che non va ricondotta a una proprietà dell'uomo – non riposi in un semplice fatto linguistico, ma nel *dire*, il quale è "anteriore" al linguaggio stesso. Questo *Dire* ripete, suggerendo, la parola ascoltata dal poeta, il quale la riceve dal richiamo appellante del suono e del cenno del silenzio. È il comunicare dell'essere che si dona nel ritrarsi, lasciando affiorare, tra le righe di ciò che si dice, il non-detto latente che soggiace nella quiete del tacito riposo. Così possiamo dire che «"quello" che dà non si dà esso stesso; ma è grazie ad esso che si può dare tutto ciò che si dà»[388]. Così perveniamo all'*enigma* del linguaggio come mistero della donazione (*Geben*), come luogo in cui diventa possibile pensare la *differenza* tra essere ed ente. In questo eco, l'evento (*Ereignis*) si manifesta come appropriazione, rendendo possibile il colloquio che si dà nel rapporto tra appello e risposta.

«*Il linguaggio parla in quanto suono della quiete*»[389]– e questo linguaggio è Dire originario, perché in esso la *dif-ferenza* (intesa come divergente convergente del medesimo che differisce) si fa evento (*Ereignis*). Ma che significa propriamente questo Dire originario che, come *Dichtung*, ossia come medesimo, rende possibile il rapporto tra pensare e poetare come differenti? In che modo esso si rapporta all'essenza del linguaggio?

> La prossimità, che avvicina l'uno all'altro poetare e pensare, noi lo chiamiamo il Dire originario (*Sage*). In questo ci pare stia l'essenza del linguaggio. Dire, *sagan*, significa mostrare: far apparire, dischiudere illuminando-celando, nel senso di:

[386] M. Heidegger, *L'essenza della filosofia*, cit., p. 20.
[387] È quanto sostiene F. Polidori nel saggio *La poesia del nulla*, in "aut aut" n. 234, 1989, p. 82.
[388] C. Esposito, *Introduzione a Heidegger*, cit., p. 233.
[389] M. Heidegger, *Il linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 41.

> porgere ciò che chiamiamo mondo. Questo porgere il mondo, che è insieme un illuminare e celare o velare, è la vivente essenza del dire[390]

Il Dire originario (*Sage*) è un mostrare, un aprire che si ritrae, rendendo possibile, in modo privilegiato e originario, il dischiudersi di un mondo[391]. Infatti «solo dov'è linguaggio vi è mondo»[392]. Il rapporto con il linguaggio diventa allora un rapporto particolare: l'essere viene alla luce celandosi, lasciando che si mantenga vivo il gioco tensivo – il *πολεμοσ* – tra mondo e terra, tra detto e non-detto, secondo la dinamica *aletheiologica* dell'*Ereignis*. Non dobbiamo entrare nella tentazione, compiuta dalla metafisica, di voler esplicitare ogni cosa: rispondere all'appello dell'essere come corrispondervi, ma senza volerlo possedere, dominare o rappresentare. È necessario divenire poveri, rinunciando *a priori* a una tavola di criteri anticipatamente fissata, mettendosi a disposizione della parola – di ciò che essa tace, del non-detto che la sorregge e che la rende udibile. Rinunciare non è asserire, «ma, forse, ancora un dire»[393]. La parola *Verzichten*, che significa rinunciare, appartiene infatti alla stessa famiglia del verbo *verzeihen*. E Heidegger ci ricorda che *Zeihen*, *zichten* sono affini a *zeigen*, il quale, a sua volta, corrisponde al latino *dicere*, che originariamente significa: far vedere, mostrare.

> Il poeta deve rinunciare alla pretesa che gli venga sicuramente fornito su richiesta il nome per ciò che egli ha posto come il realmente essente. A questo porre e a

---

[390] M. Heidegger, *L'essenza del linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 157.

[391] Cfr. Fr. *93 DK* di Eraclito: «*ὁ κύριος οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει*» - «Il signore il cui oracolo si trova a Delfi non dichiara e non nasconde, ma accenna» (Eraclito, *Frammenti*, a cura di F. Fronterotta, Milano, Rizzoli, 2006, p. 227). Apollo, signore dell'oracolo di Delfi, parla attraverso la sacerdotessa – la Pizia – e ciò implica un dichiarare (*λέγει*) come "dire manifesto" e un "nascondere" (*κρύπτει*) inteso come un celare i propri intenti o il significato del messaggio. Il dio, tuttavia, esclude entrambe le modalità e «si esprime per cenni», accennando, significando (*σημαίνει*), senza mai esplicitare nè occultare del tutto: la sua parola è enigmatica. Ciò che grava sull'uomo è l'enigma del dio, il quale comunica svelando e velando insieme. Secondo G. Colli il dio attraverso l'enigma della sua ambiguità «richiama a sé l'uomo, gli suggerisce la frattura radicale del mondo, la via per superare l'apparenza» (G. Colli, *La sapienza greca. III Eraclito*, Milano, Adelphi, 1980, p. 192.). Questo linguaggio oracolare è ciò che accomuna il luogo come intermezzo del soggiornare del poeta e del dio. Entrambi parlano per cenni, per enigmi. In Heidegger la *Dichtung* non comunica, non è un dire assertivo come *Aussage* ma un mostrare come *Sage*, un aprire che si ritrae, come il poetare del poeta è un svelare velando. È un dire che accade come *Ereignis*. Come l'oracolo di Delfi, anche il poeta «non dichiara e non nasconde, ma accenna», richiamando l'uomo a porsi in ascolto del dire oracolare come Dire originario.

[392] M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, cit., p. 47.

[393] M. Heidegger, *La parola*, cit., p. 175.

> questa pretesa egli deve rinunciare. Il poeta deve rinunciare ad avere in suo potere la parola quale nome raffigurante ciò che è posto come essente[394]

La rinuncia del poeta è la rinuncia alla sua precedente opinione nei riguardi del rapporto tra cosa e parola. Questo rinunciare concerne il legame poetico con la parola, a cui si era abituati, da cui scaturisce un diverso rapporto col dire. Solo desistendo a ogni tentativo di dominio della parola – conseguente all'idea dell'uomo di essere possessore e creatore del linguaggio – il pensare può abitare poeticamente la verità dell'essere. Questa è la dimora del poeta nell'epoca dell'indigenza (*dürftiger Zeit*), in cui la parola dell'essere – come cenno e suono del silenzio – nel suo sottrarsi si dona nella sua più alta esigenza. Nel dire ciò che è detto non si esaurisce il fondo insondabile ed inesauribile del parlare, ma in tale dire viene custodito. Dalla *Sage* come Dire originario, e quindi come linguaggio, nasce ogni discorso esplicito (*Aus-sage*) che enuncia[395], senza però saturare il dire come silenzio dell'essere. Così, ogni discorso sul linguaggio deriva "anteriormente" dal linguaggio, che si nasconde nella sua manifestatività.

Noi parlanti, dunque, non siamo i produttori o gli artefici del dire, del parlare, ma, piuttosto, possiamo trovare le parole in quanto ci siamo posti nell'ascolto poetico della *Dichtung*, intesa come Dire originario (*Sage)*. L'essenza del linguaggio non consiste allora in un dire assertivo logico, ma deve essere ascoltata come cenno e suono del silenzio, lasciando emergere – attraverso la rinuncia del poeta – il modo in cui l'essere stesso viene a parola nel nostro pensiero. Il Dire originario, in tal guisa, pur dischiudendosi nell'*Aus-sage,* non si esaurisce mai – come accade nel rapporto tensivo tra mondo e terra nell'opera d'arte –: il poeta si pone in ascolto della quiete dell'essere, ricevendo la sua parola in dono, serbando e custodendone il non-detto.

> L'*Ereignis*, appropriando a sé l'uomo, assumendolo in una servitù affrancante, fa che il Dire originario giunga alla parola. La via alla parola appartiene al dire originario determinato dall'*Ereignis*. In questa via, intrinseca al linguaggio, si

[394] *Ivi*, p. 179.

[395] Ciò emerge da quanto dice Heidegger: «Ma poi si è chiarito che la poesia è il nominare che istituisce l'essere e l'essenza di tutte le cose, non un dire qualsiasi, ma quello grazie al quale soltanto si mostra all'aperto tutto ciò che noi poi discutiamo e trattiamo nel linguaggio di tutti i giorni», (M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, cit., p. 52).

> cela il momento distintivo fondamentale del linguaggio. La via raccoglie in sé tutti i momenti dell'*Ereignen*[396]

Il dire dell'uomo, dunque, è rispondere, e tale rispondere può avvenire solo nel momento in cui il suo dire diviene un «dire ascoltando». In questo colloquio (ermeneutico-poetico) che si instaura tra i mortali e il Dire originario (*Sage*) come *Dichtung,* avviene l'evento di appropriazione che si appropria dell'uomo, affinchè questi entri in una *servitù liberante* «per la quale l'uomo è addetto a trasferire il Dire originario che non ha suono, nel suono della parola»[397]. Dunque il linguaggio – a cui si giunge grazie al risuonare poetico della *Dichtung* che permette di mantenere quel rapporto tensivo non saturante tra detto e non-detto – parla sempre conformemente al modo con cui l'*Ereignis* si disvela o si ritrae. Tra la poesia e l'*Ereignis* non vi è dunque propriamente un legame in senso causale o deterministico, ma piuttosto una consonanza: la poesia accoglie il richiamo dell'essere come eco e vibrazione, lasciandolo risuonare senza appropriarsene, in quanto il Dire originario è il modo in cui l'evento di appropriazione parla, nei modi del «canto che dice cantando» (poesia). La parola poetica, non dice semplicemente l'essere, ma ne custodisce il non-detto, il *ni-ente* – come la terra nell'opera d'arte – conservandone il ritmo (*Schwung*), il suo movimento oscillatorio, dinamico e tensivo tra dono e sottrazione.

> Il linguaggio è stato detto «la dimora dell'Essere». Esso è la custodia della presenza, in quanto lo splendere di questa è affidato al mostrare appropriante del Dire originario. Dimora dell'Essere è il linguaggio, perché il linguaggio, come Dire originario, è il «modo» dell'*Ereignis*[398]

[396] M. Heidegger, *Il cammino verso il linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 205.
[397] *Ibidem*.
[398] *Ivi*, p. 211.

3.2 Perché i poeti? Hölderlin una necessità del pensiero

> Accettare l'ufficio di rettore significa assumersi e far proprio il compito di guida spirituale di questa scuola di studi superiori. La comunità dei professori e degli studenti che si pone al suo seguito, cresce e si rafforza solo sulla base di un verace e comune radicamento nell'essenza dell'uiversità tedesca. Ma questa essenza acquista anzitutto chiarezza, valore e forza solo se prima di ogni altra cosa e in ogni momento coloro che sono alla guida, sono essi stessi guidati – guidati dalla inesorabilità di quella missione spirituale che obbliga e incalza il destino del popolo tedesco a forgiare la propria storia[399]

Heidegger il 21 aprile del 1933 – dopo la presa del potere da parte di Hitler e la fine della Repubblica di Weimar – viene eletto Rettore[400] dell'Università di Friburg im Breisgau e s'iscrive al partito nazionalsocialista, condizione prevista per l'assunzione

[399] M. Heidegger, *L'autoaffermazione dell'università tedesca*, in M. Heidegger, *L'autoaffermazione dell'università tedesca, Il rettorato 1933/34*, a cura di C. Angelino, prefazione di H. Heidegger, Genova, Il melangolo, 1988, p. 17.

[400] Dibattuta largamente e controversa è la modalità con cui Heidegger divenne Rettore. Il filosofo tedesco nell'intervista con il Der Spiegel del 1966 - pubblicata poi solo dopo la sua morte nel 1976 secondo il suo stesso volere – alla domanda su come divenne Rettore dell'Università di Friburgo, a seguito delle dimissioni del collega Von Möllendorf che aveva recentemente assunto la carica, risponde: «Lo stesso giorno della sua deposizione Von Möllendorf venne da me e disse: "Heidegger, adesso il rettorato dovete assumerlo voi". Feci presente che mi mancava la benché minima esperienza nel campo dell'amministrazione. Ma l'allora pro-rettore Sauer (teologia) insistette a sua volta perché mi candidassi alle nuove elezioni rettorali in quanto sussisteva il pericolo, che, altrimenti, sarebbe stato nominato rettore un funzionario. Colleghi più giovani, coi quali già da parecchi anni avevo discusso i problemi di un nuovo volto dell'Università, mi assalirono incitandomi ad assumere il rettorato. Esitai a lungo. Alla fine mi dichiarai pronto ad assumere la carica, solo nell'interesse dell'Università se mi fosse stato assicurato il consenso unanime *Plenum*. Invece i dubbi circa la mia candidatura al rettorato rimasero, cosicché io, ancora la mattina del giorno stabilito per le elezioni, mi recai in rettorato e dichiarai al collega deposto Von Möllendorf, che era presente, e al pro-rettore Sauer che non potevo assumere l'incarico. Entrambi i colleghi mi risposero che l'elezione era stata preparata in modo che io, ormai, non potevo più ritirare la mia candidatura» (M. Heidegger, *Ormai solo un Dio ci può salvar*e, ed. it. a cura di A. Marini, Parma, Ugo Guanda Editore, 2011, p. 106). Con questa risposta Heidegger mantiene la coerenza del suo discorso con quanto aveva avvermato nel 1945 nel suo resoconto sull'anno del Rettorato intitolato *Il Rettorato 1933/34 Fatti e pensieri* (*Tatsachen und Gedanken*) cfr. M. Heidegger, *Il Rettorato 1933/34*, a cura di C. Angelino, prefazione di H. Heidegger, Genova, Il melangolo, 1988, pp. 31-32. Una prospettiva "critica" basata su approfondite ricerche storiche, come quella di Hugo Ott offre invece un quadro differente: «Il rettore eletto pochi giorni prima, il docente di anatomia von Möllendorf, non dovette dare le dimissioni su indicazione del ministero, ma rinunciò invece spontaneamente perché, convinto democratico e repubblicano, non voleva compromettersi con la normalizzazione strisciante in atto nell'università, né con i provvedimenti contro docenti e assistenti ebrei. Inoltre i colleghi non avevano certo assillato Heidegger perché accettasse la carica di rettore» (H. Ott, *Martin Heidegger: sentieri biografici*, a cura di F. Cassinari, prefazione di C. Sini, Milano, SugarCo Edizioni, 1990, p. 126. Per un maggiore approfondimento del tema vedi cap. 10 *Come Heidegger divenne rettore*, in *Ivi*, pp. 125-131.)

ufficiale del rettorato che avvenne il 27 maggio 1933. Accettare[401] l'ufficio di rettore significava per Heidegger assumersi il compito di guida spirituale dell'università e del popolo tedesco. Il suo celebre e controverso discorso – un testo di «alto tenore filosofico»[402] – sottolinea la «missione spirituale» e «il destino del popolo tedesco». Per Heidegger l'università deve imprimere il proprio sigillo all'esserci, attraverso la scienza, intesa secondo la sua essenza. Volere l'essenza dell'univeristà tedesca vuol dire volere la scienza, poiché l'università è quell'istituzione che si fonda sulla scienza e mediante questa educa e forma coloro che guideranno e custodiranno il destino del popolo tedesco. Heidegger qui non si riferisce a quella scienza tecnico-matematica dell'età moderna – che considera ogni ente come un mero oggetto (*Gegenstand*) –, poiché quest'ultima – insieme alla concezione teologico-cristiana – ha allontanato la scienza dal suo inizio. Quest'inizio non è alle nostre spalle, ma ci sta di fronte, ci coinvolge costantemente nella sua destinazione originaria, poiché è ancora presente: «l'inizio *è* ancora»[403]. L'essenza iniziale della scienza, per Heidegger, è nella *teoria* dei greci: «scienza è l'interrogante star-saldi nel cuore della totalità dell'essente che costantemente si cela»[404]. Per i greci la scienza non era nè un mero prodotto culturale né un puro e semplice strumento di conoscenza, ma «la più grande potenza che potesse dominare l'esserci»[405], ovvero quel destino a cui l'esserci è sempre rimesso. Se dunque vogliamo quest'essenza originaria della scienza questa stessa volontà può procurare al popolo tedesco il suo mondo veramente *spirituale*. Con la parola "spirito" Heidegger non intende nè il mero ingegno, nè la ragione che regola il mondo, bensì «spirito è

[401] Nell'autodifesa del 1945 Heidegger espone i motivi che l'anno portato ad accettare la carica di rettore: « 1) Io vidi allora nel movimento giunto al potere, la possibilità di una più intima unità e di un più profondo rinnovamento del popolo, una via per trovare la propria destinazione nella storia come popolo dell'occidente. Credetti che l'università, rinnovandosi, potesse essere chiamata ad operare e ad agire per l'unità più profonda del popolo in modo determinante ed esemplare. 2) Perciò vidi nell'assunzione del rettorato una possibilità di guidare tutte le forze potenziali – indipendentemente dalla loro appartenenza al partito e dalla dottrina stessa del partito – nel processo di riflessione e di rinnovamento, rafforzandone e assicurandone l'influenza. 3) In questo modo mi cullai nella speranza di poter contrastare l'avanzata di personalità inadatte e la minacciosa supremazia dell'apparato e della dottrina del partito» (M. Heidegger, *Il rettorato 1933/34*, cit., p. 34).

[402] Come hanno riconosciuto Karl Jaspers e Karl Löwith. Cfr. «Nell'assumere la carica, Heidegger tenne una prolusione su *L'autoaffermazione dell'università*, che mi inviò con "amichevoli saluti", mentre i miei amici ariani la ricevettero con un "saluto tedesco". Se lo si paragona agli innumerevoli libelli e discorsi che i professori allineati produssero dopo il rivolgimento, il discorso di Heidegger è certamente di altissimo livello filosofico e di vasto respiro, un piccolo capolavoro per il modo in cui è formulato e impostato», (K. Löwith, *La mia vita in Germania. Prima e dopo il 1933*, cit., p. 57).

[403] M. Heidegger, *L'autoaffermazione dell'università tedesca*, cit., p. 21.

[404] *Ibidem*.

[405] C. Esposito, *Introduzione a Heidegger*, cit., p. 105.

decisione originariamente e consapevolmente determinata verso l'essenza dell'essere»[406]. La scienza, nella sua originarietà iniziale, deve diventare la potenza formatrice dell'università tedesca. Il mondo spirituale di un popolo non è la sovrastruttura culturale, nè quell'immagazzinamento in cui vengono conservati, di volta in volta secondo le logiche del progresso utilitaristico, conoscenze e valori, ma è «la potenza che scaturisce dalla più profonda consverazione delle sue forze fatta di terra e di sangue [...] che provoca [...] il più ampio sommovimento del suo esserci»[407]. Il sapere genuino e originario, che scaturisce dall'essenza iniziale della scienza teoretica greca, non è al servizio delle professioni tecnico-scientifiche che si dipanano nella settorializzazione.

> Il nucleo fondamentale del discorso di rettorato che lo caratterrizza in tutta la sua estensione, è la presentazione dell'essenza del sapere e della scienza su cui l'università deve essere fondata e sul cui fondamento deve affermarsi nella sua essenza come università tedesca[408]

Il sapere di cui parla Heidegger è «il più alto cimento dell'esserci nel cuore dell'ultra-potenza dell'essente»[409]. In questo senso, la problematicità di ciò che è degno di essere posto in questione – l'essere in generale – richiede dal popolo il lavoro e la lotta, vincolando, in maniera indissolubile, il popolo allo stato come l'ente a cui appartengono le professioni. Queste ricevono quel sapere essenziale e genuino per poterlo custodire grazie al sapere del popolo che verte intorno al suo esserci. L'essenza compiuta della scienza sorge dal sapere che lavora per il popolo – «che si tiene pronto per il destino dello stato in uno con il sapere che riguarda la missione spirituale» – e la sua realizzazione dipende dalla nostra disposizione all'accoglimento dell'iniziale inginuzione dell'inizio, che precede tutto ciò che è sul punto di accadere. Ciò vuol dire che è già passato, oltrepassandoci, poiché l'inizio è inscritto nel futuro del popolo tedesco, che da lontano chiama per ricevere una corrispondenza che risponda alla necessità di riconquistare nuovamente la sua grandezza – poiché, «se si è d'accordo

[406] M. Heidegger, *L'autoaffermazione dell'università tedesca*, cit., p. 23.
[407] *Ibidem*.
[408] M. Heidegger, *Il rettorato 1933/34*, cit., p. 38.
[409] M. Heidegger, *L'autoaffermazione dell'università tedesca*, cit., p. 26.

che l'originaria scienza greca è un vento grandioso – allora il suo inizio è ciò che in esso vi è di più grande»[410]

Ciò che Heidegger aveva concepito come una rifondazione spirituale del popolo tedesco, tuttavia, si tradusse in una cocente delusione.

> Il rettorato fu un tentativo di vedere, nel movimento che era diventato potere, al di là di tutte le insufficienze e grossolanità, qualcosa di più vivo e proteso verso un'orizzonte più ampio che forse un giorno avrebbe potuto condurre ad un ripensamento dell'essenza storica dei tedeschi. Non si deve negare che io allora credetti a tali possibilità e rinunciai alla vocazione più autentica del pensiero per un compito e un dovere pubblico[411]

Dopo il fallimento[412] del Rettorato – il quale «si somma però, subito dopo, alla presa di coscienza da parte di Heidegger di un fallimento più propriamente filosofico»[413] –,

[410] *Ivi*, p. 21.

[411] M. Heidegger, *Il rettorato 1933/34*, cit., p. 51.

[412] Heidegger rassegna le dimissioni dalla carica di rettore nel 1934, circa un anno dopo l'assunzione dell'incarico. I motivi delle sue dimissioni sono complessi e largamente dibattuti. Alla domanda posta dal giornalista del Der Spiegel - concernente le motivazioni che indussero il filosofo tedesco a dimettersi dalla carica di rettore - Heidegger risponde: «In breve, l'antefatto. Nell'intento di superare l'organizzazione tecnica dell'Università, ossia di rinnovare le Facoltà dal loro interno a partire dai loro compiti obiettivi, avevo proposto, per il semestre invernale 1933/34, di nominare decani nelle singole Facoltà colleghi più giovani, che, soprattutto si distinguessero nel loro campo scientifico, e ciò, appunto, senza tenere conto della loro posizione riguardo al partito. […] Ma già intorno al Natale 1933 mi fu chiaro che il rinnovamento dell'Università che avevo in mente non mi sarebbe stato possibile né contro le resistenze che esistevano all'interno del corpo accademico, né contro il partito. Per esempio, i colleghi se la presero a male perché io avevo coinvolto gli studenti nella responsabilità di amministrare l'Università – esattamente come oggi accade. Un giorno venni chiamato a Karlsruhe dove il Ministro, tramite il suo consiglio ministeriale – e alla presenza del capo-distretto studentesco – pretese che io sostituissi i decani della Facoltà di giurisprudenza e di medicina con altri colleghi che erano graditi al partito. Io respinsi quella pretesa e dichiarai le mie dimissioni dal rettorato qualora il Ministro avesse insistito nella sua richiesta. E così fu. Ciò accadeva nel febbraio 1934» (M. Heidegger, *Ormai solo un dio ci può salvare*, pp. 122-123). Lo storico H. Ott, riguardo al fallimento del rettorato di Heidegger, scrive: «Il rettorato di Heidegger fu un fallimento; la sua impresa non avrebbe dovuto limitarsi all'Università di Friburgo, in quanto Heidegger intendeva diventare la guida spirituale della nuova Germania tramite la nuova università tedesca. […] Questo era il vero obiettivo di Heidegger, che doveva ora riconoscere che il suo idealistico navigare era finito in secca. […] per questo, per aver fallito nei suoi obiettivi, egli si dimise dal rettorato» (H. Ott, *Martin Heidegger: sentieri biografici*, cit., p. 217.)

[413] A. Fabris, *Le vie di Heidegger*, cit., p. 27. Questo fallimento filosofico contrasta con il successo che *Essere e tempo* continua a riscuotere, nonostante il suo progetto non sia stato realizzato. L'autointerpretazione di Heidegger, sul perché dell'interruzione della sua stessa opera, rimanda il fallimento a una carenza, a un venir meno del linguaggio che avrebbe dovuto *dire* l'essere (cfr. quanto esposto in dettaglio nel cap. *Primo* prg. *1.1* a proposito dell'insufficienza del linguaggio in *Essere e tempo*).

che vede il filosofo tedesco uscire dalla propria solitudine[414], nell'anno accademico successivo a quest'esperienza, nel 1934, egli intraprende il suo primo corso universitario interamente dedicato a Friedrich Hölderlin[415]: *Gli inni di Hölderlin. «Germania» e «Il Reno»*[416]. Hölderlin è il dettatore (*der dichter*, il poeta) dei Tedeschi:

> Dettatore dei Tedeschi non in quanto *genitivus subiectivus*, bensì in quanto *genitivus obiectivus*: il dettatore che per primo detta i Tedeschi. Ma non hanno anche gli altri, nel loro modo, cantato e detto dell'essenziare tedesco? Certamente, - eppure Hölderlin è il dettatore in senso privilegiato, vale a dire

[414] Il tema della *solitudine* è fondamentale in Heidegger, poiché essa è necessaria per il suo lavoro, per questo egli dedica lunghi periodi di solitudine e allontanamento dalla vita cittadina, rifugiandosi tra i contadini - nella sua baita nella Selva Nera – poiché con questi *per lo più non si parla affatto*, ma si tende a fumare in *silenzio* le proprie pipe. L'importanza della solitudine emerge da un testo, dapprima diffuso dalla radio berlinese, dell'autunno 1933 intitolato *Paesaggio creativo: Perché restiamo in provincia?*, successivo al rifiuto della seconda offerta di una cattedra all'Università di Berlino: «Talvolta il lavoro lassù è interrotto per lunghi periodi da varie faccende […]. Ma non appena ritorno lassù, sin dalle prime ore di permanenza alla baita si fa pressante intorno a me l'intero universo di antiche domande, e invero proprio nel modo in cui l'avevo lasciato. Vengo letteralmente trasportato nel peculiare andamento del mio lavoro […] I cittadini spesso si stupiscono di questo lungo, monotono isolamento in mezzo ai contadini e in mezzo alle montagne. Ma non si tratta di isolamento, bensì di *solitudine.* […] E però la solitudine possiede una forza primigenia: quella di non isolare, bensì di scatenare l'intera esistenza nell'ampia prossimità all'essenza delle cose» (M. Heidegger, *Paesaggio creativo: perché restiamo in provincia?,* in M. Heidegger, *Dall'esperienza del pensiero 1910-1976*, cit., p. 13). Questa difficoltà di fuoriuscire dalla solitudine, e il relativo stupore di tale scelta, emerge da una lettera inviata dall'amica Elisabeth Blochmann del 26 aprile 1933 : «Ho letto che Lei è diventato rettore. La decisione di uscire così dalla solitudine del Suo lavoro non Le deve essere stata facile. Ma io ne sono davvero felice, e credo anche che poter sostenere adesso una tale responsabilità sia per Lei stesso qualcosa di grande. Le auguro dal profondo del cuore che Lei possa assieme realizzare il meglio dei Suoi progetti, covati a lungo, di un reale rinnovamento dell'università tedesca. E Le auguro anche di aver compagni di lotta di vero rango spirituale, in modo che nella trama così confusa – guardando all'altezza interiore – del nostro tempo riesca almeno qui un'opera limpida» (Heidegger M., Blochmann E., *Carteggio 1918-1969*, cit., p. 110). Un'ulteriore testimonianza della solitudine/isolamento del «piccolo mago di Messkirch» ci è data da K. Löwith - il quale ottenne la libera docenza a Marburgo nel 1928 grazie ad Heidegger stesso nonostante un rapporto complicato, se non unilaterale, tra i due (per un approfondimento del tema cfr. K. Löwith, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*) - : «Soffriva del suo isolamento volontario e fece qualche tentativo per allargare i suoi rapporti umani, per poi subito ritirarsi nuovamente in se stesso e rifugiarsi nel lavoro, che induriva e irrigidiva la sua natura fondamentalmente debole e suscettibile» (K. Löwith, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, cit., p. 71).

[415] Sull'aver trovato in Hölderlin la risposta alla crisi post rettorato cfr. H. Off: «Così Heidegger fu abbandonato a se stesso, tagliato fuori dalla creazione dello Stato dei Tedeschi, messo al margine del grande fiume della storia. Egli trovò la risposta in Friedrich Hölderlin, e da allora il suo pensiero fu del tutto affine al poetare» (H. Ott, *Martin Heidegger: sentieri biografici*, cit., p. 218).

[416] Il corso di Heidegger su Hölderlin del 1934 è stato oggetto di interpretazioni radicali. Ad esempio, nel suo testo notoriamente controverso *L'introduzione del nazismo nella filosofia*, E. Faye sostiene che queste lezioni possano essere considerate le più naziste, in quanto in esso vi si trova un privilegio "ontologico radicale" della centralità del popolo tedesco cfr. : «il corso che Heidegger dedica per la prima volta a Hölderlin durante il semestre invernale 1934-35 è forse il più radicalmente nazista di tutti» (E. Faye, *L'introduzione del nazismo nella filosofia*, a cura di L. Profeti, Milano, L'asino d'oro, 2012, p. 157).

> l'istitutore dell'essere tedesco, poiché ha progettatto ques'ultimo nel modo più vasto, vale a dire lo ha estrogettato e progettato nell'avvenire più vasto. Egli fu capace di schiudere questa vastità più ventura poiché ne andò a prendere la chiave facendola emergere dall'esperienza della distretta più profonda dell'arretramento e della pressione degli dèi[417]

Questo nuovo confronto – ermenutico-poetico – duraturo e decisivo con la poesia del poeta svevo è il risultato del cambio di un crocevia nel cammino di Heidegger: dal fallimento[418] dell'autoaffermazione dell'università tedesca e della conseguente risposta all'*indigenza* del destino del popolo tedesco, ha trovato in Hölderlin un diverso sentiero che indica, con cenni, nuove vie sia per l'esperienza del sacro e del divino sia per quella della comunità e della nazione. Per Heidegger il *caso* del rettorato del 1933/34 è la testimonianza della condizione metafisica della scienza, la quale «non è più in grado di determinare e provocare tentativi di rinnovamento»[419] poichè la sua essenza iniziale è stata imprigionata dalla pura tecnica. Da questo fallimento sorge una necessità per il pensiero che consiste nel rivolgersi all'*essenziale*: Dio è "morto". Ciò vuol dire che ci troviamo nel compimento del nichilismo, il cui superamento «si annuncia nel pensiero poetante e nel canto dei tedeschi»[420]. La celebre affermazione «Dio è morto», ripresa da Nietzsche[421], assume per Heidegger un significato che va oltre la mera questione teologica, indicando il compimento della metafisica

---

[417] M . Heidegger, *Gli inni di Hölderlin. «Germania» e «Il Reno»,* cit., pp. 232-233.

[418] Cfr. L. Amoroso : «Quella "necessità del pensiero" che richiede il colloquio con Hölderlin e l'ascolto della poesia presenta anche aspetti che riguardano più personalmente Heidegger stesso, per il quale quel colloquio d quell'ascolto sono anche un modo per cercare di curarsi delle ferite di due "spine" che a metà degli anni Trenta […] lo stanno tormentando: "la resa dei conti" con la "fede di provenienza" e "il fallimento del rettorato"» (L. Amoroso, *Arte, poesia e linguaggio*, in F. Volpi, *Guida a Heidegger*, a cura di F. Volpi, Bari, Laterza, 2021, p. 228)

[419] M. Heidegger*, Il rettorato 1933/34*, cit., p. 51.

[420] *Ivi*, p. 52.

[421] La celebre affermazione nietzschiana della morte di Dio si trova nell'aforisma *125. L'uomo folle* nell'opera *La gaia scienza*: «Avete sentito di quell'uomo folle che accese una lanterna alla chiara luce del mattino, corse al mercato e si mise a gridare incessantemente: "Cerco Dio! Cerco Dio!" – E poiché proprio là si trovavano raccolti molti di quelli che non credevano in Dio, suscitò grandi risa. […] L'uomo folle balzò in mezzo a loro e li trapassò con i suoi sguardi: "Dove se n'è andato Dio?" gridò "ve lo voglio dire! L'abbiamo ucciso – voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini! Ma come abbiamo fatto? […] Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? […] Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? – Non si è fatto più freddo? Non seguita a venire notte, sempre più notte? Non dobbiamo accendere lanterne la mattina? […] Dio è morto! Dio resta morto! E noi lo abbiamo ucciso» (F. Nietzsche, *La gaia scienza* e *Idilli di Messina*, intr. G. Colli, tr. it. F. Masini, Milano, Adelphi, 2020, pp. 162-163).

occidentale[422]. Il filosofo tedesco, colpito da questa sentenza, che indica l'abbandono dell'uomo odierno in mezzo all'ente»[423], intende pensarla fino in fondo – attraverso il confronto con Nietzsche. Non si tratta solo della scomparsa della fede in un Dio trascendente, ma della perdita di ogni fondamento (*Grund*) nell'epoca della metafisica compiuta, dominata dall'imposizione provocante del *Gestell*. In questo scenario di «indigenza» (*Dürftigkeit*), dove l'essere si è ritirato e l'uomo è smarrito tra gli enti, il superamento del nichilismo non può avvenire attraverso il ritorno di un ente supremo, di arcaiche certezze rappresentative o della costruzione di nuove metafisiche date dal levarsi di nuovi principi regolatori. Per Heidegger il nichilismo non è solo un'ombra notturna contingente che accompagna la storia europea tra Ottocento e Novecento :

> il nichilismo è ben di più: un movimento che inerisce all'essenza stessa della metafisica occidentale [...] riconducibile alla storia dell'essere, ovvero alla dinamica di donazione e sottrazione, dedizione e rifiuto, manifestazione e occultamento, presenza e latenza, che caratterizza il suo «evento», il suo *Ereignis.*[424]

Il superamento del nichilismo si annuncia nel *pensiero poetante*, che, poetato da Hölderlin quale «poeta del poeta» (o «dettatore del dettatore»), è in grado di porsi in ascolto del richiamo silenzioso della voce dell'essere e di preparare – cogliendo le tracce e i cenni degli déi fuggiti – il sentiero per l'altro inizio del pensiero. La poesia diviene così la via privilegiata per accogliere ciò che è essenziale e per inaugurare un diverso rapporto con il sacro e con il fondamento poetico dell'esserci dell'uomo –

---

[422] Per capire come appaia agli occhi di Heidegger l'Occidente di quegli anni ci rifacciamo alle sue stesse parole espresse nel 1935: «Questa Europa, in preda a un inguaribile accecamento, sempre sul punto di pugnalarsi da se stessa, si trova oggi nella morsa della Russia da un lato e dall'America dall'altro. Russia e America rappresentano entrambe, da un punto di vista metafisico, la stessa cosa: la medesima desolante frenesia della tecnica scatenata e dell'organizzazione senza radici dell'uomo massificato. In un'epoca in cui anche l'ultimo angolo del globo terrestre è stato conquistato dalla tecnica ed è diventato economicamente sfruttabile, in cui qualunque evento in qualsiasi luogo e momento è divenuto rapidamente accessibile, in cui si può "vivere" nel medesimo tempo un attentato in Francia contro un monarca e un concerto sinfonico a Tokio, in cui il tempo non è più che velocità, istantaneità e simultaneità, mentre il tempo come storicità autentica (*Geschichte*) è del tutto scomparso dalla realtà di qualsiasi popolo; in un'epoca in cui un pugile è considerato un eroe nazionale, in cui i milioni di uomini delle adunate di massa costituiscono un trionfo; allora, proprio allora, l'interrogativo: a che scopo? dove? e poi? continuamente ci si ripresenta come uno spettro, al di sopra di tutta questa stregoneria» (M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 48).

[423] M. Heidegger, *L'autoaffermazione dell'università tedesca*, cit., p. 22.

[424] F. Volpi, *Nota introduttiva*, in M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 20.

volto ad abitare poeticamente su questa terra – in quanto scardinata dalla *chiacchiera* logica, dalla rappresentazione e del dominio tecnico-scientifico.

Il corso universitario su Hölderlin del 1934 rappresenta una sorta di autogiustificazioe estesa e pertinente del coinvolgimento politico di Heidegger con l'assunzione della carica di rettore. Questo accade autonomamente, in tempo reale, poiché ancora libero dalle successvie richieste di chiarimento che gli venne intimato dall'intero mondo filosofico. In questi resoconti controversi «spicca anche al culmine delle polemiche la difesa della propria posizione sulla base "del colloquio con Hölderlin"»[425]. In questo senso il poetare hölderliniano offre un cammino differente – attraverso la *dettatura* (*dichterisch*), ovvero la manifestazione veritativa dell'essere sottrattosi nell'impianto della metafisica – per lasciar emergere la «decisione originariamente e consapevolmente determinata verso l'essenza dell'essere».

> Ammesso che a questo tempo indigente sia ancora in generale riservata una svolta, essa può avvenire unicamente e soltanto se il mondo si volge da capo a fondo, - e ciò ora significa, univocamente: se si capovolge a partire dall'abisso senza fondo. Nell'evo della notte del mondo, l'abisso del mondo dev'essere esperito e patito. Ma per questo è necessario ci siano alcuni che giungono nell'abisso
> *Gesetz, dass dieser dürftigen Zeit überhaupt noch eine Wende aufbehalten ist, sie kann einst nur kommen, wenn die Welt sich von Grund auf, und d. H. Jetzt eindeuting, wenn sie sich vom Abgrund her wendet. Im Weltalter del Weltnacht muss der Abgrund der Welt erfahren und ausgestanden werden. Dazu ist aber nötig, dass solche sind, die in den Abgrund reichen*[426]

Il vuoto lasciato dalla mancanza di Dio è la mancanza di fondamento (*Grund*), a seguito del quale, inevitabilmente, si è portati a «pendere nell'abisso» (*Abgrund*). Questa svolta dell'evo del mondo non avviene per l'irruzione di un nuovo Dio né per

[425] G. B. Demarta, *Nota all'edizione italiana*, in M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin. «Germania» e «Il Reno»,* cit., p. XVI.

[426] M. Heidegger, *A che poeti?*, in *Holzwege*, cit., pp 626-627. Cfr. tr. it. di P. Chiodi «Posto che, in genere, a questa epoca, sia ancora riservata una svolta, questa potrà aver luogo solo se il mondo si capovolge da capo a fondo, cioè se si capovolge a partire dall'abisso. Nell'epoca della notte del mondo l'abisso deve essere riconosciuto e subito fino in fondo. Ma perché ciò abba luogo occorre che vi siano coloro che arrivano nell'abisso», *Perché i poeti*, in *Sentieri interrotti*, cit., p. 248.

il ritrorno glorioso di un Dio passato che salva l'umanità, facendola riemergere dall'oscurità della notte. Il tempo che Heidegger chiama indigente è lungo, e la mezzanotte di questa notte, che ne rappresenta il culmine, consiste nel momento del trapasso. La metafisica, esperita dall'alba del cominciamento del pensiero occidentale, è giunta alla sua fine: è entrata nel suo tra-passare (*Ver-endung*). Tuttavia come dice il filosofo tedesco «il trapasso *dura* più a lungo della storia che la metafisica ha avuto fino ad oggi»[427]. Questa svolta può avvenire solo nel momento in cui sono i mortali a svoltare e ciò può accadere solo se gli uomini riescono a giungere nella loro propria essenza, la quale «risiede nel fatto che i mortali giungono nell'abisso più presto dei celesti [*Dieses berunht darin, dass sie eber als die Himmlischen in den Abgrund reichen*]»[428]. Questo significa che essere mortali vuol dire dimorare nella vicinanza all'essere inteso come la presenza (*Anwesen*) che nel contempo si nasconde come mancanza, ossia che nel suo darsi allo stesso tempo si ritare celandosi. Dunque noi uomini siamo vicini all'assenza, in quanto il modo di essere presenti degli dèi[429] è allo stesso tempo quello del loro ritrarsi, perchè, nel momento in cui si concedono, apparendo come personaggi con nomi e funzioni, agli occhi degli uomini, il loro aspetto essenziale – la loro *Götterung* – resta celato, nascosto dietro la loro rappresentazione mitologica.

I mortali che per primi devono giungere nell'abisso – come il ritrarsi vorticoso del fondamento, alla svolta nel capovolgimento, che prende avvio dall'essenza della mancanza – sono i poeti. Per loro questi segni demarcanti sono le tracce degli dei fuggiti. Heidegger afferma che «l'istituzione dell'essere è vincolata ai cenni degli

---

[427] M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, cit., p. 46.

[428] M. Heidegger, *A che poeti?*, cit., pp. 628-629. Cfr. tr. it. di P. Chiodi: «Questa essenza consiste nel fatto che essi raggiungono l'abisso più presto dei Celesti» (M. Heidegger, *Perché i poeti*?, in Sentieri interrotti, cit., p. 249).

[429] Secondo A. Magris Heidegger, quando parla del Dio o degli dèi, utilizza un vocabolario religioso per esprimere la verità dell'essere, ovvero il suo trasparire nel mentre che rimane nascosto, inafferrabile (A. Magris *L'«ultimo Dio»: Heidegger e Hölderlin*, in Casu M. (a cura di*),* Was heisst Stiften*? Heidegger interprete di Hölderlin*, cit., p. 146). Un'analoga concezione del divino si trova già in Eraclito: «Un'unica cosa, il sapere soltanto, non è lecito ed è lecito chiamare con il nome di Zeus» (Eraclito, *Fr. 32 Dk*, in *Frammenti*, a cura di F. Fronterotta, Milano, Rizzoli, 2013, p. 43). Ciò implica che il fondamento ultimo del mondo sia qualcosa che resta velato. Nel commento di G. Colli a questo frammento si trova un parallelismo significativo con il vocabolario religioso heideggeriano: «il nome di Zeus è accettabile come simbolo, come designazione umana del dio supremo, ma non è accettabile, come designazione adeguata, proprio perché il dio supremo è qualcosa di nascosto, inaccessibile» (G. Colli, *La nascita della filosofia*, Milano, Adelphi, 1975, p. 67).

dei»[430], ed in questo modo, si palesa il parallelismo fra l'ambivalenza degli dei – il loro avvento è anche la loro fuga – e l'ambivalenza dell'essere nel discorso ontologico e, quindi, nella sua manifestazione ritraente come *Ereignis.*

> Poetare è l'originario nominar gli dei. Ma la parola poetica è davvero capace di nominare solo quando gli dei stessi ci conducono al linguaggio. Come parlano gli dei? [Hölderlin risponde] …e cenni sono/ fin dai tempi più antichi il linguaggio degli dei (vol. IV, p. 135)[431]

Nel paragrafo precedente abbiamo visto come la poesia, intesa come *Dichtung,* si ponga in ascolto della voce silenziosa dell'essere, suggerendola poi – tramite il colloquio poetico-ermeneutico reso possibile dalla *Dichtung* stessa, come *Sage*, che accoglie il cenno e il suono del silenzio – al linguaggio affinché possa giungere al dire, abitando, come dimora, nella parola dell'essere. Qui accade lo stesso: il poeta è colui che si trova nel frammezzo (*Zwischen*), quello spazio intermedio in cui coglie i cenni degli dèi – o della parola silenziosa dell'essere – per trasmetterli agli uomini, al popolo. Il suo scorgere è un preannunziare il *non-ancora-adempiuto*. Questo cogliere dei poeti è un ricevere. E il dare è un nuovo dare. Il poeta, che canta la poesia come *Dichtung* e *Sage*[432], svolge il ruolo del *dictare*, di dettare suggerendo, offrendo al linguaggio la parola ricevuta in dono permettendogli di divenire tale. In questo modo i poeti sono coloro che rintracciano la traccia degli dèi fuggiti e, così facendo, tracciano anche la via verso la svolta. Grazie a loro, i mortali possono giungere nella propria essenza, rivelandone, dunque, il celato fondamento poetico.

In questo gioco dinamico *aletheiologico* tra presenza e assenza, tra darsi e ritrarsi, sta alla base il rapporto con l'essere in quanto evento (*Ereignis*), che ha sempre al suo fondo l'*Enteignis*: «il che significa nel linguaggio di Heidegger la 'disappropriazione' che inerisce ad ogni appropriazione, il rifiuto che sta al fondo di ogni dono di sé da parte dell'essere»[433]. Nel frammezzo, dove il poeta viene gettato fuori, si decide chi

---

[430] M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, cit., p. 55.
[431] *Ibidem*.
[432] Come nota G. Moretti riportando un passo preso dal testo di *Heidegger Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* GA 38, p. 120, il linguaggio originario, come *Sage,* è il linguaggio della poesia (*Dichtung*), (G. Moretti, *Hölderlin e Heidegger. Dasein poetico, Dasein ermeneutico*, in Casu M. (a cura di*),* Was heisst Stiften*? Heidegger interprete di Hölderlin*, cit., p. 108).
[433] A. Magris, *L'«ultimo Dio»: Heidegger e Hölderlin*, cit., p. 146.

sia l'uomo e dove egli insedi il suo esserci. La poesia è quella particolare condizione «che situa il *Dasein* nel tempo "autentico" dell'essere»[434]. La *Dichtung*, è dunque ciò che, ricevendo la parola dall'essere, facendosi portavoce ed interprete dei cenni degli dèi fuggiti, che dona agli uomini, costituisce il fondamento di un popolo. Solo grazie ad essa e agli *arrischianti* – i poeti – i mortali possono pervenire alla propria essenza.

> Il dire del poeta consiste piuttosto nel fatto che il poeta appartiene al servizio in cui è impegnato. Il dire del poeta, infatti, è al servizio, indicando, velando-svelando, per far apparire l'arrivo degli dèi ai quali serve la parola del poeta per il loro apparire, per poter essere, allora soltanto, apparendo, essi stessi[435]

Hölderlin è colui che ha consacrato la sua parola poetica alla dimensione intermedia del frammezzo, e per questo possiamo dire che è il «poeta del poeta», in quanto egli si pone in ascolto, ricevendo il cenno degli dèi e la parola silenziosa dell'essere, poetando così l'essenza della *Dichtung*, come accadere della verità dell'essere. Il dire poetico, come Dire originario, quindi, viene ad essere il risultato di una «dettatura», in quanto il poeta si mette nella posizione di cogliere in parole il messaggio originario ricevuto dagli dèi, trasmettendolo ad una comunità storica. Il suo dire, in questo modo, si differenzia dal dire enunciativo (*Aus-sage*), che resta una via di mezzo, impegnandosi e lasciandosi immettere, invece, nella dizione della Saga[436], senza finire nel fare riflessioni su di essa, ma lasciandola emergere da sé, come interprete della sua voce. In questo senso Hölderlin è il poeta che fa esperienza, per Heidegger, dell'accadere dell'essere, traducendolo in parola, avendolo ricevuto in dono, ed indirizzandolo al «popolo», divenendo così «*Stifter des Seyns*».

Dunque per il filosofo tedesco, l'unica possibilità di cogliere l'essenza della poesia risiede nell'eventualità di entrare all'interno dell'ambito del linguaggio poetico hölderliniano, in cui egli vede accadere la rivelazione dell'essere secondo la modalità *aletheiologica* – come coappartenenza di disvelamento e velamento – dinamica

---

[434] G. Moretti, *Hölderlin e Heidegger. Dasein poetico, Dasein ermeneutico*, cit., p. 110.
[435] M. Heidegger*, La poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 230.
[436] Con la parola Saga, saghe (*die Sagen*) Heidegger ci dice che Hölderlin intende, quelle saghe nelle quali un popolo è memore della sua appartenenza all'ente nel suo insieme, che però ha bisogno di qualcuno che le interpreti, in quanto questa voce, la «voce del popolo», non è cin grado di dire da sola l'autentico. Colui che può fare questo è il poeta.

dell'*Ereignis*. Ciò avviene in quanto l'essere allude all'accadere di una apertura mai completamente disponibile – mondo/terra, detto/non-detto – che, nel momento in cui lascia essere l'ente, si ritrae, celandosi, nel suo fondo abissale. Il tentativo heideggeriano, con l'aiuto dei poeti, ed in particolar modo con quello di Hölderlin, è quello di esperire la verità[437] dell'essere «instaurando un dialogo fecondo con altre forme espressive differenti da quelle della tradizione filosofica [in modo tale che il pensiero autentico, grazie al rapporto divergente/convergente, in riferimento al medesimo, col poetare diviene l'ostacolo ai fondamenti metafisici], fra le quali il linguaggio poetico»[438] gioca un ruolo di primo piano.

> La poesia non è solo un ornamento che accompagna l'esserci, non è solo un entusiasmo momentaneo o addirittura solo un eccitamento o un intrattenimento. La poesia è il fondamento che regge la storia e perciò non è neppure soltanto un fenomeno della cultura e meno che mai la mera «espressione» dell'«anima di una cultura»[439]

La poesia, in quanto dire originario (*Sage*) è istituzione (*Stiftung*) storica di un mondo, nel quale un popolo può trovare il fondamento per la propria dimora, poiché non è la patria che produce il dire poetico, ma è questo che crea e fonda la patria come terra natia[440]. Da qui emerge il ruolo ontologico della poesia, che apre un orizzonte storico – all'interno del quale l'essere si dispiega nel popolo – grazie al quale si determina l'esserci dell'uomo attraverso l'apertura, presagita, di un'altra storia. L'essere heideggeriano, fluisce nel movimento bidirezionale del fiume poetato da Hölderlin, lasciando apparire gli enti, mantenendo così il carattere dinamico *aletheiologico*. In questo movimento avviene quel salto (*Sprung*) all'indietro della rammemorazione (*Andenken*) nell'origine che consiste in un reingresso nella tradizione metafisica, compiendo quel movimento di torsione poetato nell'inno fluviale hölderliniano *Der*

[437] Verità intesa come - al di là del piano logico, gnoseologico – quella radura luminosa che soggiace, circondata, da un fondo/sfondo inesauribile destinato a rimanere celato nella sua indisponibilità.
[438] F. Camera, *«Stiftung des Seyns»*, cit., p. 42.
[439] M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, cit., p. 51.
[440] La terra natia non è mai un possesso, né tantomeno un'eredità: «essa è una sorta di promessa, a cui si accede dopo un lungo peregrinare, provenendo da terre lontane, e soprattutto straniere. Il fiume raccoglie in sé l'aspetto di contrasto dei due tratti essenziali dell'abitare, la località (*Ortschaft*) e la migratorietà» (V. Cesarone, *Il pensiero ecologico*, in A. Fabris, *Heidegger una guida*, cit., p. 261).

Ister[441], con cui Heidegger tenta di indicare, tramite il suo colloquio ermeneutico con la *Dichtung*, il passaggio, accennato dal poeta svevo, all'altro inizio. La poesia come Dire originario, consiste in quell'inizio che ci mostra l'origine, che è rimasta taciuta, e che il filosofo tedesco cerca di giungere a mostrare grazie al colloquio poetico con la poesia di Hölderlin[442]:

> La vocazione del poeta è l'arrivo a casa, con il quale soltanto la patria viene preparata come terra della vicinanza all'origine. Custodire il mistero della vicinanza al più gioioso, della vicinanza che tiene in serbo, e, custodendolo, dispiegarlo: ecco la cura propria dell'arrivo a casa[443]

Heidegger nel suo rapporto con il poeta svevo cerca di fuoriuscire da quella situazione di *impasse* in cui si era instradato il suo pensiero, ovvero il «tentativo di pensiero che si consuma nell'analitica esistenziale di *Sein und Zeit*»[444]. Heidegger parla di una necessità del pensiero quando si riferisce alle sue *Delucidazioni* riguardo alla poesia di Hölderlin – intendendo con ciò il suo tentativo di rispondere ad un appello (*Anspruch*) diverso da quello che spinge la storiografia letteraria ad impegnarsi nell'affrontare la poesia – in quanto la sua poesia consiste in un termine di confronto, al quale siamo condotti necessariamente dalla svolta di quel pensiero che si trova in uno stato di necessità. Questa «necessità del pensiero» di rivolgersi al poetare hölderliniano corrisponde alla medesima necessità da cui è necessitato il poeta[445] a nominare il sacro, in un'epoca in cui «mancano nomi sacri»[446] (*Es fehlen heilige*

---

[441] Heidegger tratta l'inno *Der Ister* di Hölderlin in un corso di lezioni del semestre estivo del 1942 annunciato con il titolo *Hölderlins Hymne »Der Ister«* dedicato all'interpretazione dell'inno all'Istro.
[442] La quale, per Heidegger, essendo rivolta al passato, all'origine, è in grado di determinare una nuova epoca e, inoltre, di *stiften* il *Seyn*.
[443] M. Heidegger, *«Arrivo a casa»*, in M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin,* cit., p. 34.
[444] L. Amoroso, *Le "Erläuterungen" di Heidegger alla poesia di Hölderlin*, cit., p. 69.
[445] Ciò che costringe il poeta nel dire, è una necessità. Essa si cela nel mancare della presenza del divino
[446] Nel 1974 Heidegger scrive un testo intitolato *La mancanza di nomi sacri* – un dono da parte del filosofo di Messkirch per Hugo Friedrich, romanista friburghese, per il suo settantesimo compleanno – ove affronta la necessità del dire del poeta e la "mancanza" dei nomi sacri. Heidegger dice che ciò che potrebbe aiutare a capire tale necessità è l'immergersi in questo mancare, esperendone l'origine «che probabilmente si cela in un riserbo del sacro, impendendo di nominare in modo appropriato il nome che gli si addice e che lo rende perspicuo» (M. Heidegger*, La mancanza di nomi sacri*, in *Dall'esperienza del pensiero* 1910-1976, cit., p. 191). Successivamente Heidegger pone in differenza metodo e via : «Metodo – significa l'istituzione del procedere contro…, l'esaminare una cosa come oggetto, perseguirla, darle la caccia […] A queste cose è estranea la via. La via è nell'esser in cammino, che conduce e dirada, reca perché poeta. […] la via non conosce alcun metodo, nessun dimostrare, nessuna

Nahmen). Questo tempo è quello dell'indigenza, della privazione (*dürftige Zeit*), in cui i poeti devono immergersi, per esperire fino in fondo l'abisso della privazione stessa, lasciandola tale, per poter preparare la possibilità di un nuovo avvento, cogliendo i cenni, le tracce degli dèi fuggiti.

> Hölderlin, piuttosto, istituendo di nuovo l'essenza della poesia, determina per primo un tempo nuovo. È il tempo degli dèi fuggiti e del dio che viene. È il tempo di privazione […]. L'essenza della poesia che Hölderlin fonda è storica in misura somma, perché anticipa un tempo storico. Ma quest'essenza, in quanto storica, è l'unica essenza essenziale[447]

La poesia di Hölderlin inaugura questo tempo degli déi fuggiti e del dio che viene, e se questo tempo è il tempo stesso in cui noi ancora viviamo – in quanto il trapasso è ancora nel suo tra-passare (*Ver-endung*) – possiamo comprendere il motivo che sta alla base dell'importanza iperbolica[448] attribuita da Heidegger al poetare hölderliniano, il quale viene ad assumere il ruolo di un destino che ci appella a cui dobbiamo decidere

---

mediazione» (*Ivi*, p. 193). In questo senso la via non è mai un metodo, e qui poetare assume il significato del lasciarsi dire il puro richiamo della presenza come tale. Questa distinzione tra via e metodo serve per mostrare quale tipo di pensiero possa preparare l'esperienza della mancanza, in modo da aiutare il poeta, che è necessitato, a dire la necessità del mancare. Dalla necessità dell'inizio scaturisce la necessità del mancare di nomi sacri: l'inizio consiste nel «l'oblio dell'essere, cioè il velarsi della peculiarità dell'essere come presenza» (*Ibidem*). Heidegger ritiene che non siamo in grado di pervenire al carattere viatico del pensiero, a causa dell'abitudine a rappresentare. La viabilità del pensiero è troppo semplice per il pensiero rappresentativo, il quale si ingarbuglia incespicando nella vastità di metodi : «Fintanto che ci è preclusa la via del vedere che è come anche nella sottrazione e nel riserbo domina una modalità propria della presenza, restiamo ciechi e non toccati dalla presenza incalzante che s'addice alla mancanza» (*Ivi*, p. 194). Tale mancanza porta con sé (recandolo – *birgt*) il nome del sacro precludendolo (*verbirgt*).

[447] M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, cit., p. 57.

[448] L'importanza attribuita da Heidegger a Hölderlin emerge, inoltre, dal colloquio che il filosofo tedesco tenne con la redazione «Der Spiegel» nel 1966 – pubblicata poi solo nel 1976 a seguito della morte del filosofo (M. Heidegger, *Ormai soltanto un dio ci può salvare* ed. it. a cura di A. Marini, Ugo Guanda Editore, Parma, 1998) quando gli viene chiesto di chiarire una citazione presa da una lezione su Nietzsche La volontà di potenza come arte del 1936-1937: «HEIDEGGER: Potrei esprimere il contenuto della citazione anche così: la mia convinzione è che solo a partire dallo stesso lugo del mondo nel quale è sorto il moderno mondo tecnico, possa prepararsi anche un rovesciamento (*Umkehr*), e che esso non può avere luogo tramite l'assunzione del buddismo zen o di altre esperienze orientali del mondo. Per cambiare modo di pensare è necessario l'aiuto della tradizione europea e di una sua riappropriazione. Il pensiero viene modificato solo da quel pensiero che ha la stessa provenienza e la stessa destinazione. SPIEGEL: proprio in questo posto, in cui il mondo tecnico è nato, esso deve anche, secondo Lei... HEIDEGGER: ... essere superato, nel senso di Hegel; non "messo da parte", bensì superato, ma questo non attraverso l'uomo soltanto. SPIEGEL: Lei attribuisce particolarmente ai Tedeschi un compito speciale? HEIDEGGER: Si, nel senso del colloquio con Hölderlin» (M. Heidegger, *Ormai soltanto un dio ci può salvare*, cit., p. 149).

se convenire o meno in quanto la poesia del poeta svevo – che è determinata e destinata a poetare l'essenza stessa della poesia – ci «immette nella decisione»[449]. Il canto del poeta ci «chiama nella svolta del tempo»[450] come un profeta, in quanto la sua parola preannunzia ciò che precede ogni reale, ossia ciò che viene. Heidegger attraverso il detto del «poeta del poeta» – il Poetico – tenta di pensare l'apertura, ossia la *Stiftung* poetica come istituzione di un mondo, mantenendo in custodia la zona d'ombra che soggiace nell'orizzonte dell'apertura stessa, «così come la *Stiftung* poetica non abbandona la propria terrestrità […] ma la rammemora indefinitamente, portandola in sé»[451].

Dunque, per il filosofo tedesco, Hölderlin è quel poeta che si dirige nell'abisso, facendone esperienza, in cui incontra e segue le tracce degli dèi fuggiti per «poter preparare un nuovo soggiorno agli dèi»[452]. Il poeta svevo, cantando, presta attenzione ai segni lasciati dagli dèi nel momento della loro fuga, ed è per questo che egli, nel tempo della notte del mondo, nomina il sacro. In questo modo avviene che «nel linguaggio di Hölderlin, la notte del mondo è la notte sacra [*Deshalb ist die Weltnacht in der Sprache Hölderins die heilige Nacht*]»[453]. I poeti, nel tempo dell'indigenza, della povertà, sono chiamati a poetare l'essenza della poesia, cantando ciò che dice l'abisso dell'essere, riferendo ciò che il pensiero ha udito nel suo colloquio poetico con il dire silenzioso che proviene con un eco dall'*Abgrund*, col non-detto che si cela nel detto, soggiacendogli come sostenimento.

> La poesia pensante di Hölderlin ha coimprontato questa regione del pensiero poetante. [...]La località in cui è giunto Hölderlin è una rivelatività dell'Essere che è implicata essa stessa nel co-mandamento destinante dell'Essere, e che viene destinata al pensiero del poeta a partire da questo co-mandamento [...] Invece ci sarebbe e c'è quest'unica necessità: pensare sobriamente al detto della sua poesia ed esperirne l'inespresso, l'ineloquiato. Quest'ultimo è la strada della storia destinale dell'Essere

[449] M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, cit., p. 42.
[450] M. Heidegger, *Appendice*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 239.
[451] F. Polidori, *La poesia del nulla*, cit., p. 92.
[452] C. Esposito, *Introduzione a Heidegger*, cit., p. 225.
[453] M. Heidegger, *A che poeti?*, cit., pp. 630-632-633. Cfr. tr. it. di P. Chiodi: «Ecco perché, nel linguaggio di Hölderlin, la notte del mondo è la notte sacra», (M. Heidegger, *Perché i poeti*?, cit., p. 251).

> *Hölderlins denkende Dichtung hat diesen Bereich des dichtenden Denkens mitgeprägt. [...]Die Ortschaft, in die Hölderlin gekommen, ist eine Offenbarkeit des Seins, die selbst in das Geschick des Seins gehört und aus diesem her dem Dichter zugedacht wird. [...] Aber es wäre und ist die einzige Not, nüchtern denkend im Gesagten seiner Dichtung das Ungesprochene zu erfahren. Das ist die Bahn der Geschichte des Seins*[454]

Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, il poetare di Hölderlin è un poetare pensante[455], a cui corrisponde – in quel colloquio poetico-ermeneutico – il pensiero poetante di Heidegger. Per il filosofo tedesco la relazione essenziale tra poesia/poeta e pensiero/pensatore sorge dall'essere e da ciò che è il suo destino destinante, il quale, nell'operazione poetico-ermeneutico del colloquio, viene riportato a quel primo inizio che Heidegger tenta di riattingere per poterne esperire un altro.[456] Infatti, ai suoi occhi, il cantare della *Dichtung* hölderliniana – che *dicta* suggerendo e ripetendo la voce silenziosa dell'essere al linguaggio, il quale risponde nel suo corrispondergli – ha il compito di rendere possibile un'esperienza della verità e della differenza in modo originario, consentendogli di portare a compimento il primo inizio, indicando e accennando, col suo dire come *Sage*, – attraverso il suo abitare nel frammezzo che gli consente di cogliere le tracce degli dèi fuggiti, mediante le quali può riattingere il primo inizio – la soglia del passaggio all'altro inizio. La poesia di Hölderlin, per il filosofo tedesco, consiste in un sapere che, nel suo offrirsi al pensiero poetante heideggeriano, lo ha coinvolto a tal punto da produrre una sorta di unificazione di autore e interprete, di poeta ed ermeneuta, in quel movimento di

---

[454] *Ivi*, pp. 364-635. Cfr. tr. it. di P. Chiodi: «La poesia pensante [*Denkende Dichtung*] di Hölderlin ha contribuito a determinare questo dominio del pensare poetante [*dichtendes Denken*]. […] La regione in cui Hölderlin è giunto è una rivelazione [*Offenbarkeit*] dell'essere che rientra nella struttura [*Geschick*] dell'essere stesso e che, in base a questa, è assegnata al poeta. […] Ma ci sarebbe, allora, ed effettivamente c'è, una sola cosa necessaria: pensando sobriamente ciò che è detto nella sua poesia, afferrarne l'inespresso. Questo è il cammino della storia dell'essere» (M. Heidegger, *Perché i poeti*?, cit., pp. 251-252).

[455] Hölderlin ha potuto poetare l'essenza della *Dichtung* perché è soprattutto un «cantore e pensatore», in quanto poeta il medesimo che pensa e pensa il medesimo che canta.

[456] G. Moretti (G. Moretti, *Hölderlin e Heidegger. Dasein poetico, Dasein ermeneutico)*, sostiene che nel rapporto colloquiale tra Heidegger e Hölderlin non è in gioco Hölderlin come figura storica esistita, ma Hölderlin come *Dasein* poetico; e nemmeno Heidegger come creatura storicamente esistita, ma Heidegger come *Dasein* ermeneutico. Entrambi sono consegnati alla storia dell'essere. Coerentemente a quanto esposto in questo testo, G. Moretti in *Il poeta ferito*, ritiene che il colloquio di Heidegger con Hölderlin faccia «esistere» l'opera di del poeta svevo, situando il *Dasein* storico nella concretezza essenziale della *Seinsgeschichte*.

convergenza/divergenza differente (*Unter-schied*) che si riferisce al medesimo. Dunque, in questo loro differire (*Schied*), pensiero e poesia possono appartenersi l'uno all'altro reciprocamente, inerendo entrambi a quel medesimo che li riunisce e da cui differiscono nel loro riferimento, la *Dichtung*.

> L'uomo di questa terra è infatti provocato dal dominio incondizionato dell'essenza della tecnica moderna, insieme alla tecnica stessa, a impiantare (*bestellen*) il tutto del mondo come fondo (*Bestand*) uniforme, assicurato con una formula ultima di mondo, e perciò calcolabile. La provocazione a questo impiantare ordina tutto trascinandolo con un unico strappo, la cui trama appiattisce l'ordito del rapporto infinito[457]

La provocazione dell'impiantare calcolante occulta le voci[458] con cui il destino risuonava nel vento della storia dell'occidente. Ora, invece, a causa di questo ammutolimento forzato dei porta-voce dell'essere, l'uomo di questa età del mondo, viene toccato dal destino *immediatamente*, senza il filtro del suo rifluire nell'eco delle sue voci. Il destino (*Geschick*) ci appella senza suono, in una sorte di enigmatico silenzio a tal punto che «l'uomo forse non lo percepirà ancora per molto tempo»[459]. Per poter tornare ad ascoltare il richiamo appellante del destino della *Seinsgeschichte*, dobbiamo, anzitutto, tornare ad essere in grado di ascoltare il dettato delle saghe (*Sage*). Nel loro dire sì cela quel Dire originario che parla nella *Dichtung* come quel suggerire, ripetendo – nel colloquio poetico – il cenno e il suono del silenzio al linguaggio (*Sprache*), permettendo ai mortali di pervenire alla parola – grazie al presagire – lasciandola emergere dal detto che cela e custodisce il non-detto, in quel rapporto tensivo *aletheiologico* dinamico. Dunque, per poter ascoltare la parola dell'essere, che ci appella nel destino della sua storia, dobbiamo anzitutto ri-volgerci col pensiero all'essenza della Poesia (*Dichtung*) nel nostro tempo di necessità e di indigenza – quindi, in particolar modo a Hölderlin quale «poeta del poeta» –, per poter giungere nella nostra propria essenza e al suo fondamento poetico.

---

[457] M. Heidegger*, Terra e cielo di Hölderlin*, cit., p. 212.
[458] L'accordo delle quattro voci del destino: terra, cielo, mortali, Dio, ossia il *Geviert*, il rapporto infinito
[459] M. Heidegger, *Terra e cielo di Hölderlin*, cit., p. 213.

3.3 I «cinque detti» guida come fondamento poetico dell'esserci dell'uomo

Heidegger tenta di pensare poeticamente l'essenza della poesia attraverso il *Dichten* hölderliniano, il dire poetico – poichè Hölderlin, come «poeta del poeta», è poeticamente destinato e determinato a poetare l'essenza della *Dichtung*. Questa riflessione meditante si sviluppa a partire da cinque «detti guida»[460] (*Leitworte*) che il filosofo tedesco trae dall'opera del poeta svevo, enunciandoli nella celebre conferenza tenutasi a Roma presso l'Istituto Italiano di Studi Germanici, il 2 aprile 1936[461].
Sulla scorta di questi cinque «detti guida» intendiamo fare esperienza dell'essenza della poesia, per giungere a immergerci in quell'abisso[462] originario – per poter cogliere le tracce degli dèi fuggiti, ed i cenni che indicano la via del passaggio verso l'altro inizio[463] – da cui scaturisce il fondamento poetico dell'esserci dell'uomo.

1. Poetare: «l'occupazione più innocente di tutte» (vol. III, p. 377).
2. «Per questo è dato all'uomo il più pericoloso di tutti i beni, il linguaggio... affinchè testimoni ciò che egli è...» (vol. IV, p. 246).
3. «Molto ha esperito l'uomo. / Molti celesti ha nominato / da quando siamo un colloquio / e possiamo ascoltarci l'un l'altro» (vol. IV, p. 343).
4. «Ma ciò che resta, lo istituiscono i poeti» (vol. IV, p. 63).
5. «Pieno di merito, ma poeticamente abita / l'uomo su questa terra» (vol. VI, p. 25)[464]

---

[460] «Considereremo invece solo cinque detti-guida del poeta sulla poesia. L'ordine determinato di questi detti e la loro connessione interna dovranno metterci davanti agli occhi l'essenza essenziale della poesia» (M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, cit., p. 43).
[461] Per un approfondimento sulla natura dell'invito di Heidegger in Italia cfr. *Introduzione* di questo lavoro.
[462] Heidegger dice che quando Hölderlin parla di «abisso» intende quel venire meno del fondamento dell'esserci cfr. M. Heidegger, *La poesia*, cit., p. 229.
[463] Come nota G. Strummiello l'alterità dell'inizio non allude al fatto che ci si rivolga in maniera nostalgica ad un presunto momento aurorale del pensiero, o che si abbia la tentazione di desiderare di dar vita a una storia assolutamente nuova, congedandosi completamente da quella precedente cancellandola. Bensì «tali connotazioni esprimono piuttosto la necessità di pensare altrimenti lo stesso unico inizio, la stessa unica origine», in quanto l'altro inizio è lo stesso primo inizio, ma superato come tale e assunto nella sua essenza, «nella sua verità più originaria come assolutamente estraneo e irriducibile all'ente e ai suoi caratteri» (G. Strummiello, *Poetare e pensare nell'evento dell'inizio*, cit., p. 64).
[464] M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, cit., p. 41. Il primo «detto guida» viene da una lettera di Hölderlin del gennaio 1799 indirizzata alla madre, in cui parla dell'impotenza dei poeti: «Come si spiega altrimenti che io sia pacifico e buono come un bambino, quando indisturbato, con dolce agio mi dedico a questa attività (la poesia) innocente fra tutte…» (F. Hölderlin, *173. Alla madre*, in *Prose, teatro e lettere*, intr. e a cura di L. Reitani, Mondadori Meridiani, Milano, 2019, p. 1100).

1. *Dichten: »Diss unschuldigste aller Geschäffte«. (III, 377.)*
2. *»Darum ist der Güter Gefährlichstes, die Sprache dem Menschen gegeben... damit er zeuge, was er sei...« (IV, 246.)*
3. *»Viel hat erfahren der Mensch. / Der Himmlischen viele genannt, / Seit ein Gespräch wir sind / Und hören können voneinander.« (IV, 343.)*
4. *»Was bleibet aber, stiften die Dichter.« (IV, 63.)*
5. *»Voll verdienst, doch dichterisch wohnet / Der Mensch auf dieser Erde.« (IV, 25.)*[465]

Nei primi due «detti guida» troviamo insieme il poetare ed il linguaggio, in una sorta di relazione paradossale. Da un lato la poesia (*Dichtung*) come Dire originario (*Sage*); dall'altro il linguaggio come il corrispondere a tale dire che si pone in ascolto della voce silenziosa dell'essere. La poesia è definita come «l'occupazione più innocente di tutte», mentre il linguaggio è considerato come il «più pericoloso dei beni». Come si può conciliare la suprema innocenza con la massima pericolosità?

Comunemente la poesia è ritenuta essere quell'espressione scritta o orale, in parole, volta ad esprimere lo stato emotivo del poeta, all'interno del quale gli altri uomini possono ritrovarsi per dare voce al loro sentire. Questo avviene nella messa in opera della parola all'interno di una mera esposizione estetica, relegandola così, ad un

---

Il secondo «detto guida» viene da una bozza in prosa del 1800 *Im Walde* (*Nel bosco*): «E per questo gli è dato l'arbitrio e l'eccelsa potenza di fallire e di adempiere, a lui, simile agli Dei, all'uomo, il più pericoloso dei beni, il linguaggio gli è dato affinché operoso [..] egli testimoni cosa sia», (F. Hölderlin, *Nel bosco*, in *Tutte le liriche*, cit., p. 757).

Il terzo «detto guida» si trova in *Friedensfeier* (*Festa di pace*): «Molto ha dal mattino / da quando siamo un colloquio e udiamo l'uno dell'altro / Esperito l'uomo; ma presto saremo canto», (F. Hölderlin, *Festa di pace*, *Ivi*, cit., p. 881).

Il quarto «detto guida» è tratto dall'ultimo verso di *Rimembranza* (*Andenken*; in *Almanacco delle muse 1808*): «Ma ciò che resta è un dono dei poeti» (*Was bleibet aber, stiften die Dicheter*) (F.Hölderin, *Rimembranza*, *Ivi*, cit., p. 345).

Il quinto «detto guida», il più tardo tra i cinque, si trova in *Appendice. Dal «Fetonte» di Waiblinger*: «è sconosciuto Dio? È manifesto come il cielo? Questo credo, piuttosto. Dell'uomo è la misura. Colmo di meriti, ma poeticamente, l'uomo dimora su questa terra. Ma l'ombra della notte con le stelle non è più pura, se così posso dire, dell'uomo, che immagine della divinità è chiamato» (F. Hölderlin, *Dal «Fetonte di Waiblinger», Ivi*, cit., p. 347).

L. Reitani, nel suo commento scrive che Wilhelm Waiblinger (1804-1830), scrittore del *Fetonte* (1823), si ispira a Hölderlin per il suo personaggio del romanzo, come egli stesso afferma nel suo diario. Inoltre, poco prima di iniziare la stesura dell'opera sopracitata, Waiblinger dice di aver ricevuto dalla famiglia Zimmer un manoscritto del poeta svevo con un inno in versi pindarici, però, in mancanza di tale scritto, non si può essere certi se egli sia intervenuto o meno nel e sul testo. Dunque, di questo «detto guida», abbiamo esclusivamente la versione in prosa presentata dallo stesso Waiblinger alla fine del *Fetonte*.

[465] M. Heidegger, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung,* in M. Heidegger, Gesamtausgabe Band 4, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 33.

semplice aspetto stilistico, di gioco e di sentimentalismo. Cosicchè la poesia è considerata del tutto innocua e inefficace, in quanto non può avere degli effetti concreti sulla storia e il destino: «La poesia è come un sogno, non certo una realtà, è un gioco fatto di parole, non un'azione seria»[466]. Tuttavia, come mostrato nel capitolo precedente, la *Dichtung*, in quanto *Sage* – poetata da Hölderlin quale «poeta del poeta» – svolge un ruolo fondamentale immettendo[467] nella decisione: «questa coglie il necessario e si pone nel vincolo di un appello supremo»[468].

L'uomo deve testimoniare, garantendo, ciò che egli è per poter costituire il proprio esserci. «Ma che cosa deve testimoniare l'uomo? La sua appartenenza alla terra»[469], e, tale testimonianza della sua appartenenza alla terra – come l'ente nel suo insieme –, accade come storia, la quale è resa possibile dal linguaggio dato in dote all'uomo. In questo senso esso è un bene dei mortali, ricevuto in dono dal Dire originario della *Dichtung*, che appellandoli li chiama a cor-rispondere[470], in modo da testimoniare il loro abitare poetico sulla terra.

Sotto questo strato giocoso[471] del dire poetico, la *Dichtung* si protegge dalla pericolosità del linguaggio, ossia dalla possibilità, intrinseca in esso, di divenire «il

---

[466] M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, cit., p. 43.

[467] Come nota F. Camera l'irrompere del messaggio hölderliniano nel quotidiano «attrae nel suo dominio coloro che ne sono sfiorati ed esige una decisione che comporta una trasformazione radicale della propria collocazione storica» ((F. Camera, *«Stiftung des Seyns»*, cit., p. 53) in quanto la poesia «istituisce» ed inaugura un tempo nuovo.

[468] M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, cit., p. 45.

[469] *Ivi*, p. 44.

[470] Cfr. : «*Dichterisch* è allora, come indica Moretti, non soltanto il domandare (e, aggiungerei, l'ascoltare), bensì (e forse più radicalmente) l'essere responsabili, ossia responsivi: aperti alla nostra condizione e pronti a risponderne nel senso non consolatorio» (A. Ardovino, *Heidegger, Hölderlin, la* Dichtung, cit., p. 159.

[471] Quest'aspetto di *gioco*, *infantile*, della poesia emerge anche da una lettera inviata da Heidegger al fratello Fritz del 29 dicembre 1940: «Tra alcune illuminazioni molto belle su Hölderlin, che ho elaborato in baita, ho giocato a lungo nella memoria assieme a te con i nostri "destrieri" e i pesanti carichi di legna e con i "trenini" fatti di pezzi di legno che funzionavano a meraviglia. Queste cose, sono ancora reali e "più essenti" di qualsiasi moderna locomotiva espressa. La forza dell'essere nella poesia del mondo infantile è inesauribile; diventare adulti significa soltanto essere *sempre meno* in grado, secondo l'età, di *essere* poetici e pensierosi; il che non ha nulla a che fare con la rievocazione biologisticamente intesa di esperienze dell'infanzia e con opinioni errate di stampo "psicoanalitico"» (M. Heidegger, F. Heidegger, *Carteggio 1930-1949*, premessa di A. Heidegger, ed. it. a cura di F. Alfieri, e F. W. Von Hermann, Brescia, Editrice Morcelliana, 2018, p. 82). Per un approfondimento del tema del *gioco* (*Spiel*) del *Denken* e della *Dichtung* nel pensiero heideggeriano cfr. V. Cesarone, *La dimensione della località. L'abitare nel pensiero di Heidegger*, in *Heidegger in Italia*, pp. 117-126: «con questo termine, infatti, Heidegger, cerca a più riprese di fornire un'indicazione formale del plesso di relazioni 'personali' e 'impersonali' che vigono nel gioco del mondo, vale a dire l'attività, libera e senza scopi determinati, della comprensione estatica di ciò che si presenta innanzi all'ente che noi siamo, in stretta connessione con l'impersonalità dell'accadere del gioco stesso del presentarsi» (*Ivi*, cit., p. 120).

luogo manifesto dell'erramento e della minaccia dell'essere, e così, la possibilità della perdita dell'essere, insomma: il pericolo»[472]: ossia la minaccia dell'essere da parte dell'ente. Dunque, nel linguaggio come *Aussage*, come dire asseritvo logico di cui l'uomo dispone come di un proprio bene, vige il supremo pericolo della minaccia dell'essere: «Ma là dove c'è il pericolo, cresce / Anche ciò che salva». Ciò vuol dire che nel chiasso della macchinazione (*Machenschaft*) e della chiacchiare (*Gerede*) si cela quel *non-detto* che, nascosto tra le righe del rumore, ci appella chiedendoci di corrispondere, e questo può accadere grazie a quegli arrischianti che si immergono nell'abisso per ricevere quel dolce suono della quiete che ora ci coinvolge *immediatamente*, in quanto il risuonare delle sue voci è stato assorbito nella confusione, dal frenetico rumore delle vibrazioni del nostro tempo.
L'essenza della poesia, poetata dal poetare pensante hölderliniano dona, suggerendo e ripetendo (dettando), la voce ed il suono del silenzio al linguaggio in modo tale che gli uomini possano corrisponderle. Dunque la *Dichtung*, il Dire originario (*Sage*), quale esssenza del linguaggio, «si avvale del parlare dei mortali per essere dai mortali percepita come appunto suono della quiete»[473]. Come abbiamo visto, il linguagggio ha il compito di rendere manifesto l'ente in quanto tale, a cui soggiace quella velatezza che fa da eco risuonando nel movimento tensivo dinamico *aletheiologico*, impedendo la saturazione completa del dire dell'essere.

> Ciò che è puro come ciò che è comune sono in egual misura un qualcosa di detto. La parola come parola non offre perciò mai garanzia immediata di essere una parola essenziale e non un'illusione. Al contrario, una parola essenziale, si presenta spesso, nella sua semplicità, come un qualcosa di inessenziale. E per contro ciò che sfoggia una parvenza di essenzialità è solo qualcosa di riferito e ripetuto[474]

La Poesia, si veste coi vestiti da giullare, per poter esperire indisturbata, l'appello richiamante – in modo da nominare – chiamando entro la parola: «il chiamare avvicina ciò che chiama»[475]. Tale chiamare, di cui si avvale il dire silenzioso della quiete,

[472] M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, cit., p. 44.
[473] M. Heidegger, *Il linguaggio*, cit., p. 41.
[474] M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, cit., p. 47.
[475] M. Heidegger, *Il linguaggio,* cit., p. 34.

tramite l'appello appellante che si eventua nel colloquio poetico, chiama alla presenza e all'assenza come l'accadere dell'ambivalenza degli dei e dell'essere nell' *Ereignis:* «ogni apparire e non apparire poggia sul mostrare del Dire originario»[476]. Dunque, il linguaggio assertivo come *Aussage* «serve per intendersi e come strumento adatto a questo scopo, esso è un "bene"»[477], però, come abbiamo già detto, la sua essenza non si esaurisce in ciò. Il linguaggio originario, la *Dichtung* come *Sage*, è ciò che concede la possibilità di stare in mezzo all'apertura dell'ente, in quanto il mondo, come «la cerchia sempre cangiante di decisioni e operazioni, di azioni e responsabilità»[478], c'è solo dov'è il linguaggio.

Attraverso l'istituzione di un mondo, che avviene grazie al Dire originario come ciò che porge il mondo, vi è anche la storia. In questo senso il linguaggio è un bene in un senso più originario, in quanto rende possibile il fatto che «l'uomo possa *essere* in quanto storico»[479]. Ciò avviene, in quanto ogni autentico linguaggio, in quanto è assegnato all'uomo, gli è «destinato» (*geschickt*) e, perciò, «destinatamente storico (*geschicklich*)»[480]. L'essenza del linguaggio, la *Dichtung*, rivelandosi come «detto», come il linguaggio della sua essenza, è l'evento (*Ereignis*) che in quanto tale, permettendo all'uomo di divenire storico, dispone della sua suprema possibilità. Questo perchè noi possiamo parlare solo in quanto cor-rispondiamo al suo dire: il parlare dell'essere umano trae origine dall'*Ereignis*. In questo senso, i mortali possono parlare solo in quanto, apprtenendo al Dire originario, tramite l'evento di appropriazione – in cui l'*Ereignis*[481] appropria a sè l'uomo per avvalersi di lui –, si pongono in ascolto di esso per essere in grado di dire ri-dicendo una parola, di cui si fa portavoce il poeta, come colui che consacra la sua vita al frammezzo (*Zwischen*).

Ma come accade il linguaggio?

> Noi uomini siamo un colloquio. L'essere dell'uomo si fonda nel linguaggio (*Sprache*); ma questo accade (*geschieht*) autenticamente solo nel colloquio.

[476] M. Heidegger*, Il cammino verso il linguaggio*, cit., p. 202.
[477] M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, cit., p. 46.
[478] *Ibidem.*
[479] *Ibidem*.
[480] M. Heidegger*, Il cammino verso il linguaggio*, cit., p. 209.
[481] All'interno del Dire originario possiamo fare esperienza dell'*Ereignis* come ciò che dona, il Donante.

> Quest'ultimo non è tuttavia solo un modo in cui il linguaggio si attua, bensì solo come colloquio il linguaggio è essenziale[482]

Cosa significa essere un colloquio? Nel colloquio (*Gespräch*), in cui si discorre insieme riguardo a qualcosa, il parlare rende possibile «l'incontro». Nel detto hölderliniano si dice «da quando siamo un colloquio possiamo ascoltarci l'un l'altro». Il poter ascoltare diviene centrale, in quanto questo diviene il presupposto del parlare, in una sorta di "anteriorità" rispetto al dire. Ma, allo stesso tempo, l'ascolto è «in sè orientato in relazione alla possibilità della parola e di essa ha bisogno»[483], in questo modo il parlare e l'ascoltare si abbisognano l'un l'altro, divenendo cooriginari. L'essere *un* colloquio si rifà a quell'unità che consiste nel fatto che nella *Sage* della *Dichtung* si manifesta quell'uno e medesimo sul quale noi poggiamo nella nostra unità, potendo divenire noi stessi: dunque, il colloquio – come unità dell'incontro del discorrere tra parlante e ascoltante – «sorregge il nostro esserci»[484]. *Dire... udire* sono le componenti che costituiscono il colloquio parlato, ma ciò avviene esclusivamente per il fatto che si dispiegano nel colloquio originario, traendo da esso la loro origine.
Qui avviene lo stesso di quanto accade nel rapporto tra linguaggio e Dire originario, poiché, questo colloquio originario consiste nella voce silenziosa senza parole dell'essere, che viene accolta e ricevuta dalla *Dichtung* come *Sage*, nella quale avviene «la richiesta di ciò che deve già portare in animo uno a cui quella voce stessa dà la vocazione a indicare»[485]. Stare in questa richiesta vuol dire saper udire, in quanto ci si pone in ascolto del richiamo della parola, priva di suono e di una voce, che ci appella nell'unità dell'intimità scaturente dall'incontro del colloquio. Il poeta, come colui che vive e dedica la sua vita al frammezzo – come un semidio che stanzia tra gli dei e i mortali facendo da interprete e portavoce del loro non-dire silenzioso che si cela tra le righe del dire – ode il silenzio dell'essere e scorge le tracce degli dei fuggiti.
Tale genuino saper udire, che dà il fondamento essenziale del dire genuino, è esso stesso un «dire di nuovo»[486] ciò che è stato udito. Dire e udire si coappartengono nella loro unità originaria, nella quale si trova la predeterminata possibilità del loro

[482] M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia,* cit., p. 47.
[483] *Ibidem*.
[484] *Ibidem*.
[485] M. Heidegger, *«Rammemorazione»*, in *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 148.
[486] *Ibidem.*

reciproco riferimento nell'incrocio del loro sguardo bidirezionale al medesimo (come pensare e poetare). In questo modo diviene chiaro il riferimento all'uno e medesimo che soggiace all'incontro del colloquio, in quanto «ciò che viene detto e ciò che viene udito sono il medesimo»[487], intendendo con ciò che il parlare è il porgere ascolto al linguaggio che parliamo lasciandoci dire, – il quale scaturisce dal Dire originario, dalla *Dichtung* – ri-dicendo il Dire che abbiamo ascoltato.

La festa[488] è «l'evento del saluto in cui è il sacro che saluta e salutando, appare»[489], di modo che, nella richiesta della voce silenziosa che avviene nel salutare – e quindi nell'evento della festa nuziale – nell'indugiare del saluto del sacro, il poeta, come semidio, lo coglie, essendo colui che è salutato, facendolo così apparire nell'incontro del colloquio. Questo perchè il saluto del sacro, che appare nel momento in cui viene colto dal poeta nel suo salutare, assume le sembianze del dire e ascoltare come medesimo che si eventua nel colloquio originario ed in cui la voce silenziosa dell'essere può apparire grazie all'incontro col semidio. L'ambivalenza dell'essere – in quanto *Ereignis* – e degli dèi, da cui scaturisce la possibilità della loro apparizione nell'indugio, ha bisogno del dire del poeta. Questo si pone al suo servizio, come colui che, indicando, velando-svelando, ne coglie i cenni nell'uno e medesimo del colloquio, permettendone l'apparire e il poter essere, grazie alla sua parola.

Il poeta non ha in sè lo sguardo aperto sul sacro, non può nominarlo come se fosse un qualcosa insito nella sua natura di poeta. Questa illuminazione che può accendere l'ardore dell'animo del poeta può giungere da qualcuno di più alto nella scala (non valoriale) ascendente e discendente del colloquio: «deve essere [...] più vicino al sacro e tuttavia pur sempre sotto di lui, cioè un dio»[490]. In questo modo il dio è colui che assume su di sè il sacro per donarlo all'uomo, nel cui mezzo – per rendere possibile questa trasmissione che rimette l'uomo al dio e il dio al sacro – si pone il poeta come portavoce e interprete del silenzio del dire dell'essere. Il poeta così è colui che si pone tra i mortali e l'essere, immergendosi nell'abisso dell'origine, per farne esperienza, risalendo il corso del fiume – prima della sua dispersione nella vastità marittima –

[487] *Ibidem*.
[488] Come momento d'incontro e di scambio tra divini e mortali.
[489] M. Heidegger*, «Rammemorazione»*, cit., p. 127.
[490] M. Heidegger, «*Come quando al dì di festa…* », cit., p. 83.

verso la sorgente, nella direzione inversa parallela alla sua discesa, in modo da riportare all'uomo i cenni del passaggio all'altro inizio.

Heidegger dice che la festa, essendo destinata dal sacro, resta l'origine della storia (*Geschichte*), evidenziando, in questo modo, il ruolo del poeta – che proviene dalla festa come il salutato dal saluto del sacro – come fondatore della storia di un'umanità. La festa, quindi, per il filosofo tedesco, diviene il «paradigma per capire come mai il rivelarsi dell'essere è espresso dalla parola *evento* (*Ereignis*)»[491]. Questo perchè nella festa colloquiale, in cui avviene lo scambio di doni fra dèi e uomini, avviene «l'impropriazione» e la relativa «appropriazione» dei propri reciproci – grazie a questo scambio gli dèi si lasciano intravedere nell'indugiare della loro fuga – che manifesta quel carattere di indisponibilità non saturabile dell'ambivalenza degli dèi e dell'essere come *Ereignis*. Nel loro negarsi avviene quell'indugio (*zögert*), quel temporeggiare – prima di fuggire, per quanto riguarda gli dèi, e del ritrarsi nel suo abisso, per l'essere – che concede – reso possibile dal colloquio dell'evento della festa – un tempo di scorgimento, consentendo la manifestazione dinamico tensiva *aletheiologica* dell'*Ereignis* e «l'appropriazione» della sua verità da parte del *Dasein*.

Non vi è colloquio, come l'evento essenziale del dire, laddove il linguaggio viene esercitato come una proprietà dell'uomo. Perchè ci sia il colloquio occorre che la parola essenziale resti in relazione con il richiamo di quell'uno e medesimo. Non siamo sempre stati un colloquio, lo siamo diventati. Il poeta è colui che sa in che cosa consista l'essenza del buon colloquio e ne riconosce la differenza dal suo opposto – la sua non-essenza – ossia la chiacchiera *impoetica*. Hölderlin, infatti, non scrive semplicemente che noi siamo un colloquio, ma nel terzo «detto guida» troviamo, invece, «*da* quando siamo un colloquio...», e la domanda che sorge spontanea è: quando lo siamo diventati?

> Un colloquio, noi lo siamo dal tempo in cui «vi è il tempo». È da quando il tempo è sorto e fissato che noi siamo storicamente. Entrambi – l'essere un colloquio e l'essere storicamente – hanno lo stesso tempo, si appartengono l'un l'altro e sono il medesimo. Da quando siamo un colloquio – l'uomo ha esperito e nominato

[491] A. Magris, *L'«ultimo Dio»: Heidegger e Hölderlin*, cit., p. 139.

> molti dèi. Da quando il linguaggio accade autenticamente come colloquio, gli dèi vengono alla parola e un mondo appare[492]

L'apparire del mondo e il venire alla parola degli dei non sono una conseguenza del linguaggio autentico che si eventua nel colloquio come incontro giacente sull'uno e medesimo, bensì sono ad esso contemporanei, tant'è che «proprio nel nominare gli dèi e nel farsi parola del mondo consiste il colloquio autentico che noi stessi siamo»[493]. Perchè gli dei vengano alla parola è necessario che essi stessi ci chiamino reclamandoci, in quanto la parola che nomina gli dèi è sempre una risposta, un corrispondere al loro appello, e «questa risposta ha origine di volta in volta dalla responsabilità di un destino»[494]. Questo accade perchè il dire dell'uomo è un rispondere e tale rispondere può avvenire solo nel momento in cui il suo dire diviene un «dire ascoltando». Con questo Heidegger intende dire che nel momento in cui l'esserci dell'uomo si pone nel colloquio autentico, riferendosi a quell'uno e medesimo, – che comporta la cooriginarietà e la coappartenza come abbisognanti l'un l'altro del dire e dell'ascoltare – assume su di sè la decisione di corrispondere all'appello dell'essere. In questo senso sono gli dèi che ci conducono al colloquio, poiché sono loro ad appellarci richiamandoci alla richiesta di una risposta ascoltante, in cui consiste l'essenza del linguaggio, la *Dichtung*, e quindi del colloquio. In questo modo «la tesi secondo cui il linguaggio è l'evento supremo dell'esserci dell'uomo è così chiarita e fondata»[495].

Nei paragrafi precedenti abbiamo visto come sia il poeta colui che si pone in ascolto del richiamo degli dèi che ci richiede – essendo il semidio, che consacra la sua vita al frammezzo – giungendo così a nominarli, in modo tale che per l'apertura istituente, derivante da un accadere iniziale, diviene decisiva «l'elaborazione di un linguaggio basato sull'ascolto piuttosto che sulla denotazione o sulla descrizione»[496].

> «Ma ciò che resta, lo istituiscono i poeti» (vol. IV, p. 63). Questo detto fa luce sulla nostra questione concernente l'essenza della poesia. La poesia è istituzione

[492] M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, cit., p. 48.
[493] *Ibidem*.
[494] *Ibidem*.
[495] *Ivi*, p. 49.
[496] F. Camera, «*Stiftung des Seyns*», cit., p. 59.

> attraverso la parola e nella parola. Che cos'è che così viene istituito? Ciò che resta stabile. Ma ciò che è stabile può mai venire istituito? Non è già sempre lì presente? No! Proprio lo stabile deve venire fissato, lottando contro il travolgimento[497]

Il poeta è «*Stifter des Seyns*» – in quanto la poesia è istituzione in parola dell'essere[498] –, nel cui spazio aperto del frammezzo, ove egli dimora, gli dèi e gli uomini si possono incontrare. Ora il poetare dei poeti è l'istituire del restare, il quale si dispiega come originario pensiero *rammemorante*[499] (*Andenken*). Ciò che deve venire all'aperto della radura è l'essere che regge e pervade l'ente nel suo insieme. L'ambivalenza dell'essere e la sua apertura come evento accade nella lotta tra manifestazione e nascondimento. Questo comporta il fatto che l'essere, nel momento in cui si dà, allo stesso tempo si ritrae, attraverso quel movimento oscillatorio dinamico tensivo *aletheiologico* – a cui fa eco come un ricordo lontano il riferimento dell'uno e medesimo del colloquio. Il poeta è colui che nomina le cose in ciò che esse sono, in modo tale che, nel momento in cui il poeta parla nominando, l'ente può ricevere la nomina a ciò che è. L'essere essendo il *ni-ente* rispetto all'ente – «l'essere non è mai un ente»[500]! – non può risultare da un calcolo o da qualcosa di eternamente presente, ma dev'essere istituito. Il dire del poeta come istituzione dell'essere consiste, inoltre, nella fondazione dell'esserci umano sul suo fondamento. Ma questo fondamento non è una base stabile, bensì l'evento, decisamente incerto, dell'apertura stessa. Questo perchè, come abbiamo visto, il fondamento dell'esserci dell'uomo consiste nell'incontro unitario dell'uno e medesimo del colloquio – come accadere della *Dichtung* quale *Sage* – e quindi della poesia come istituzione dell'essere.

---

[497] M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia,* cit., p. 48.

[498] Heidegger nei Quaderni neri 1931/1938 parla in questi termini di *quelli* che istituiscono l'Essere: «Chi sono quelli che istituiscono l'Essere e pensano la verità dell'Essere? Gli stranieri nell'ente. estranei a ciascuno e familiari solo a ciò che essi cercano; perché nel cercare è la più abissale vicinanza al ritrovamento, a ciò che soltanto nel nascondersi ci fa cenno» (M. Heidegger, *Quaderni neri. 1931-1938,* a cura di P. Trawny, tr. ed. it. A. Iadicicco, Milano, Bompiani, 2015, p., 382).

[499] Riporto un passo di Heidegger per mostrare – e non definire - cosa intende quando parla di pensiero *rammemorante*: «Il pensiero rammemorante pensa alla località del luogo d'origine pensando al viaggiare del viaggio attraverso la terra straniera. Il pensiero rammemorante pensa alla sorgente a partire dal pensiero del mare che è stato traversato e in cui prima è sfociata la sorgente diventata fiume. Lo spirito fluviale porta la sorgente in mare e riporta quest'ultimo alla sorgente che solo ora si manifesta come sorgente nel fiume che risale all'indietro. Il fluire del fiume istituisce il restare» (M. Heidegger, *«Rammemorazione»*, cit., p. 179).

[500] M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, cit., p. 50

Secondo Heidegger – come si è visto – la poesia di Hölderlin inaugura un'altra storia, un'epoca nuova – «è il tempo deli dèi fuggiti e del dio che viene»[501]. Questo è possibile perchè nel nominare l'assenza degli dèi, il poeta lascia aperta la possibilità di un nuovo avvento del divino. In tal modo, il dire poetico, in quanto «istituente», rende possibile la rivelazione storica dell'essere presso un popolo, attraverso quel pensiero che rammemora, rivolgendo il *Denken* a qualocosa di saldo – ciò che resta – «a cui coloro che pensano devono tenersi per potersi mantenere saldi nella loro propria essenza»[502]. In questo senso parlare poeticamente vuol dire rispondere[503] ad un appello, ad un destino (*Geschick*) che l'essere ci dona nell'attesa di una nostra corrispondenza, che può avvenire rispondendo al suo eventuarsi storico nell'*Ereignis*, come scambio della festa nuziale tra dèi e mortali.

> La poesia non «esprime esperienza vissute» del poeta, ma invece fa accedere il poeta alla dimensione propria della sua essenza, apertasi come poesia. La poesia cela il ringraziamento, pieno di meraviglia, per il fatto meraviglioso di essere salutato dal sacro ed essere così chiamato ad istituire[504]

«Pieno di merito, ma poeticamente abita / l'uomo su questa terra».

[501] *Ivi*, p. 57.
[502] M. Heidegger*, «Rammemorazione»,* cit., p. 171.
[503] Sull'importanza dell'aspetto responsivo del *dichterisch* cfr. A. Ardovino: «*dichterisch* è allora, come indica Moretti, non soltanto il domandare (e, aggiungerei l'ascoltare), bensì (e forse più radicalmente) l'esser responsabili, ossia responsivi: aperti alla nostra condizione e pronti a risponderne nel senso non consolatorio in cui, forse, lo Hölderlin della terza stesura di *Mnemosyne*, dice, ovvero *ditta*» (A. Ardovino, G. Moretti, *Heidegger, Hölderlin, la* Dichtung, cit., p. 159).
[504] *Ivi*, p. 179.

CAPITOLO QUARTO
«PIENO DI MERITO, MA POETICAMENTE ABITA / L'UOMO SU QUESTA TERRA»

Nel capitolo precedente ci siamo soffermati sui «detti guida» riguardanti l'essenza della poesia, lasciando aperto, intenzionalmente, il quinto. In questo capitolo ci concentreremo proprio su quest'ultimo, il più enigmatico e al tempo stesso il più rilevante, che costituisce il perno dell'intero nostro lavoro. Heidegger lo interpreta come chiave del fondamento dell'esserci dell'uomo: «Pieno di merito, ma poeticamente abita l'uomo su questa terra». Il tema dell'abitare poeticamente, su cui poggia il movimento *ek-statico* dei mortali, appare, oltre che nella conferenza romana, anche in: *«…poeticamente abita l'uomo»*[505]. Questo evidenzia la centralità di tale «detto guida» nel pensiero poetante di Heidegger, volto a delineare il fondamento – instabile e insicuro – dell'abitare dell'uomo su questa terra, dovendone testimoniare l'appartenenza e garantendone il dimorare poetico. Il nominare della poesia non è mai in grado di fissare una volta per tutte in una sicurezza il tratto stabile del fondamento. Tra il dire essenziale della poesia e il *da-poetare* – come ciò che rivendica una fondazione – vi è un gioco di rimandi che allontana il linguaggio poetico dalla possibilità di un nominare fissante e stabilizzante della presenza. In questo senso l'uomo nella sua essenza, in quanto da-poetare, è ancora infondato[506].

> Quanto l'uomo opera e fa è guadagnato e meritato con la propria fatica. «Ma» – dice Hölderlin con una netta contrapposizione – tutto questo non tocca l'essenza del suo abitare su questa terra, tutto questo non arriva al fondamento dell'esserci dell'uomo. Questo è, nel suo fondamento, «poetico» (*dichterisch*). Ma noi ora intendiamo la poesia come il nominare che istituisce gli dèi e l'essenza delle cose. «Abitare poeticamente» significa: stare alla presenza degli dèi ed essere toccati dalla vicinanza essenziale delle cose. Poetico è l'esserci nel suo fondamento: ciò

[505] Si tratta di una conferenza che Heidegger tenne il 6 ottobre 1951 alla «Bühlerhöhe», che venne stampata nel primo fascicolo di «Akzente», rivista di poesia, presente nella raccolta *Saggi e discorsi.*
[506] Poiché il dire poetico nomina senza porre un fondamento nel senso metafisico del termine, il «poeticamente abita l'uomo» può essere letto come un non essere fondato dell'uomo, inteso come il non possedere un fondamento stabile e definitivo della propria essenza.

> significa, al tempo stesso: esso, in quanto istituito (fondato), non è un merito, ma un dono[507]

Secondo Heidegger, quando Hölderlin parla dell'abitare guarda al tratto fondamentale dell'esserci dell'uomo, facendo derivare da questo, – inteso in maniera essenziale – in un movimento di incontro co-appartenente, la poesia. Il poetare è ciò che rende l'abitare dell'uomo un autentico abitare. Ma come avviene il far abitare[508]? «Mediante il costruire (*Bauen*). Poetare, in quanto far abitare, è un costruire»[509]. La parola nell'antico altotedesco per dire costruire (*bauen*) è «*buan»* che significa abitare, ma, tale significato è andato perduto. Abitare vuol dire rimanere, trattenersi presso un luogo, il luogo dell'abitare. Dunque, nel momento in cui la parola abitare si riferisce ancora al dire originario del costruire, essa ci dice «fin dove arriva l'essenza dell'abitare»[510]. Quindi, il modo in cui noi mortali siamo sulla terra è l'abitare ed in ciò consiste l'esser uomo. Nel costruire, inteso come custodire e coltivare, il senso autentico del *bauen* cade nell'oblio, dimenticando, così, il fatto che l'abitare guardi e inerisca il tratto fondamentale dell'essere dell'uomo.

> Se tuttavia ascoltiamo ciò che il linguaggio ci dice nella parola *bauen*, costruire, apprendiamo tre cose:
> 1. Costruire è propriamente abitare.
> 2. L'abitare è il modo in cui i mortali sono sulla terra.
> 3. Il costruire come abitare si dispiega nel «costruire» che coltiva, e che coltiva ciò che cresce; e nel «costruire» che edifica costruzioni

Per chiarire ulteriormente cosa significhi 'abitare', Heidegger esplora le radici linguistiche del termine. In particolare, si rifà alla parola sassone *wuon* che, come l'antico altotedesco, significa rimanere, trattenersi. *Wunian* significa esser contento,

[507] M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, cit., p. 51.
[508] Al tema del costruire e dell'abitare Heidegger dedica una conferenza, intitolata *Costruire abitare pensare*, che tenne il 5 agosto 1951 nel quadro del Secondo Colloquio di Darmstadt su *Uomo e spazio*. Heidegger, verso la fine della conferenza, tenta di rispondere, aprendo un colloquio, alla domanda: «qual è la relazione tra uomo e spazio?»
[509] M. Heidegger, *«…poeticamente abita l'uomo…»*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 126.
[510] M. Heidegger, *Costruire abitare pensare*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 97.

ossia avere la pace e rimanere in essa. In tedesco pace si dice *Friede*[511] che indica il *Freie*, o *Frye* che significa ciò che è libero. Tutto questo per giungere ad ascoltare ciò che il linguaggio ci dice, ossia che, tramite la parola *fry*, che significa preservato da…, si arriva al significato di curato, riguardato (*geschont*). Qui emerge il lasciar essere qualcosa nella sua essenza – riconducendola ad essa e proteggendola – come l'autentico aver riguardo, in modo tale da giungere, in ultima istanza, all'abitare come esser posti nella pace: «*il tratto fondamentale dell'abitare è questo aver cura*»[512]. Dunque, l'esser dell'uomo, che risiede nell'abitare – inteso come il soggiornare dei mortali sulla terra –, consiste nell'aver cura come il lasciar essere qualcosa nella sua essenza, curandocene. I mortali sono (*bauen-bin*) – e dunque abitano – nella Quadratura (*Geviert*) poiché abitano, e abitare, in senso originario, significa aver cura. Il *Geviert* consiste in quell'unità originaria in cui i Quattro – terra cielo, mortali divini – sono una cosa sola[513]. Dunque l'abitare dell'uomo consiste nell'aver cura della Quadratura in cui i Quattro si uniscono nell'unità dell'abitare:

> I mortali abitano in quanto essi salvano la terra […] I mortali abitano in quanto accolgono il cielo come cielo […] I mortali abitano in quanto attendono i divini come divini […] I mortali abitano in quanto conducono la loro essenza propria – che è l'esser capaci della morte in quanto morte – all'uso di questa capacità, affinché sia una buona morte[514]

In questo senso l'abitare consiste nel preservare, avendone cura, l'essenza del *Geviert*, ed il luogo in cui ciò può avvenire è il soggiorno presso le cose, in quanto l'abitare è «già sempre un soggiornare presso le cose»[515]. Nel quadruplice aver cura degli uomini, in cui consiste il loro abitare, accade l'unitarietà originaria dei Quattro. Ma perché ciò avvenga, l'uomo deve avere innanzitutto cura delle cose, lasciandole essere nella loro

---

[511] Vedi *Friedensfeier* (Festa di pace) di Hölderlin (F. Hölderlin, *Festa di pace*, in *Tutte le liriche*, p. 875), da cui Heidegger trae il terzo «detto guida»: «Molto ha esperito l'uomo. / Molti celesti ha nominato / da quando siamo un colloquio / e possiamo ascoltarci l'un l'altro»
[512] M. Heidegger, *Costruire, abitare e pensare*, cit., p. 99.
[513] I divini-celesti sono quegli «spiriti silenti» attraverso i quali ciò che è taciuto parla con la propria voce mediante e tra tutto ciò che è detto. Gli *spiriti silenti* formano in uno - la *Quadratura* - con terra cielo e uomini, «l'intera sfera della creazione che si manifesta nella poesia» (M. Heidegger, *Linguaggio e terra natìa*, cit., p. 21).
[514] M. Heidegger, *Costruire abitare pensare*, cit., p. 100
[515] *Ivi*, p. 101.

essenza, rinunciando alla sovranità su di esse che tende a ridurle a meri oggetti disponibili, secondo la prospettiva del pensiero tecnico-scientifico come fondo costantemente disponibile (*Bestand*). Questo avviene quando i mortali proteggono e curano le cose che crescono da sé, edificando, invece, quelle che non crescono spontaneamente. L'abitare è un costruire. Heidegger fa l'esempio di un ponte[516], come una cosa che l'uomo edifica, il quale riunisce presso di sé – in quanto accorda uno spazio alla Quadratura – nel *suo* modo, terra e cielo, i divini e i mortali. Questo perché riunire, secondo un'antica parola tedesca si dice «*thing*», da questo *Ding*, una cosa, intesa come riunione della Quadratura. Facendola permanere, la cosa avvicina la lontananza dei Quattro, conservandola come tale, ed in ciò consiste il coseggiare della cosa: «la vicinanza si dispiega nell'avvicinare in quanto è il coseggiare della cosa»[517]. Heidegger, inoltre, ci dice che il ponte può dare uno spazio al *Geviert* solo in quanto esso stesso è prima di tutto un luogo (*Ort*). Tale luogo non esiste prima del ponte, ma si origina a partire da questo.

Spazio si dice con la parola *Raum*, che significa «un posto reso libero per un insediamento di coloni o per un accampamento»[518]. Dunque lo spazio consiste in qualcosa di liberato, entro certi limiti, i quali non delimitano i punti in cui una cosa finisce, bensì «ciò a partire da cui una cosa *inizia la sua essenza* (*Wesen*)»[519]. Quindi, se lo spazio come *Raum* consiste in certi limiti, questi servono ad indicare l'inizio dell'essenza di questi, entro i quali la Quadratura dimora, grazie all'abitare autentico – come aver cura – dell'uomo. Questi tipi di cose, ossia di luoghi, che accordano lo spazio al *Geviert*, sono ciò che Heidegger chiama edifici, in quanto derivano da quel costruire come edificare.

> Non ci sono gli uomini e inoltre lo spazio; giacché se dico «un uomo» e intendo con questo termine quell'ente che è nel modo dell'uomo, e cioè che abita, con ciò indico già con il termine «un uomo» il soggiornare nella Quadratura presso le

[516] «Il ponte riunisce la terra come regione intorno al fiume. […] il ponte è pronto per ogni umore del cielo e per i suoi vari mutamenti. […] Il ponte lascia libero corso al fiume e insieme garantisce ai mortali la via attraverso cui possono andare da una regione all'altra. […] Il ponte, come lo slancio oltrepassante, raccoglie davanti ai divini» (*Ivi*, p. 101-102).
[517] M. Heidegger, *La cosa*, cit., p. 118.
[518] M. Heidegger, *Costruire abitare pensare*, cit., p. 103.
[519] *Ibidem*.

> cose. Anche quando ci rapportiamo a cose che non sono in una vicinanza raggiungibile, soggiorniamo pur sempre presso le cose stesse[520]

I mortali sono (*bin*) poiché abitano soggiornando presso le cose, e quindi i luoghi, in modo tale da abbracciare gli spazi aperti – mantenendosi in essi – per il dimorare della Quadratura. Il luogo, nel suo disporre il posto ai Quattro, dà accesso al *Geviert* dandogli spazio. In quanto il luogo dona una dimora (*Haus*) in cui l'uomo può soggiornare, il costruire consiste nel «far abitare». Dall'unità originaria della semplicità della Quadratura il costruire riceve la direzione, prendendo la misura per il suo misurare. Quando il costruire consiste nel «far abitare» esso ha già risposto all'appello appellante del *Geviert*, che chiama per avere uno spazio in cui dimorare, e un qualcuno che se ne prenda cura: salvando la terra, accogliendo il cielo, attendendo i divini e conducendo i mortali. In questo consiste l'essenza dell'abitare, e questo è «il tratto fondamentale dell'essere in conformità del quale i mortali sono»[521].

Come abbiamo visto nei capitoli precedenti, l'uomo può pervenire all'essenza del linguaggio e del poetare nel momento in cui viene chiamato a rispondere ad un appello che lo richiede. Lo stesso accade per quanto riguarda il nominare gli dèi e il sacro: senza un loro rivolgersi al saluto ricevuto, salutando, l'uomo non può pervenire all'incontro del colloquio in cui accade il riferimento dell'uno e medesimo. Allo stesso modo, per pervenire all'essenza dell'abitare – che diviene centrale per cercare di mostrare il fondamento poetico dell'esserci dell'uomo – i mortali devono innanzitutto fare attenzione all'essenza propria del linguaggio, alla *Dichtung*, che si eventua nell'unità contemporanea e co-appropriata dell'ascoltare e del dire.

---

[520] *Ivi*, p. 104. Tutto questo, come Heidegger dice, non è un puro *Erlebnis* interno alle persone, con cui noi ci rappresentiamo interiormente le cose che sono lontane, in modo tale che queste vengano sostituite da delle nostre rappresentazioni. Il nostro pensare a (*denken an*) quel ponte abbraccia l'intera distanza che ci separa da quello, in modo tale che nell'essenza del nostro *denken an* risiede la prossimità della lontananza, come quel pensiero che rammemora (*Andenken*) l'origine, abbracciando in se stesso la vicinanza di ciò che è lontano, rammemorandolo nella sua essenza di ciò che è stato. Con il termine *Andenken* si intende lo stare presso l'essenziale, questo perché il prefisso *an-* indica la prossimità.
Per ampliare il discorso su questo tema riporto un passo di Heidegger preso dalla conferenza *La cosa*: «Quando e come vengono le cose come cose? Esse non vengono *in forza* di operazioni dell'uomo. Ma neppure vengono *senza* la vigilanza dei mortali. Il primo passo verso una tale vigilanza è il passo indietro dal pensiero puramente rappresentativo, cioè spiegante-fondante (*erklärende*) al pensiero rammemorante» (M. Heidegger, *La cosa*, cit., p. 121).

[521] M. Heidegger, *Costruire abitare pensare*, cit., p. 107

I cinque «detti guida», esposti da Heidegger attraverso il poetare hölderliniano, non vanno intesi secondo un ordine gerarchico progressivo – che vada dal primo all'ultimo in una sorta di perfezionamento definitorio – ma si co-appartengono: senza uno, gli altri non possono sussistere, in quanto si costituiscono in una intimità che si riferisce all'uno e medesimo, il Dire originario che si dona come *Dichtung*. In questo senso, il linguaggio originario come *Sage* è «signore dell'uomo», a differenza della sua presunzione *prometeica*, che lo porta a comportarsi «come se fosse il creatore e il padrone del linguaggio»[522]. Ciò accade perché, come abbiamo visto, a parlare è il linguaggio e l'uomo può pervenire alla parola solo nel momento in cui il suo dire diviene un *dire ascoltando* che risponde all'appello della parola della *Dichtung*, entrando così nel colloquio poetico che rende possibile il suo dire.
La prima parte del detto del poeta, secondo Heidegger indica la limitazione di questo – «la limitazione è indicata dall'espressione "pieno di merito"»[523] – ossia la parte debole della frase avversativa, a differenza di quanto si potrebbe pensare. Questa sta ad indicare l'esistenza inautentica dell'uomo che come *animal rationale* (come animale che lavora) si trova ad errare attraverso i deserti della devastazione della terra, rivolto al merito, al progresso, al lavoro tecnico, dominato dal pensiero metafisico occidentale del fare e produrre: «L'animale da lavoro è abbandonato alla vertigine delle sue produzioni, affinché da se stesso si distrugga e si annienti nella nullità del niente»[524], ma tutto ciò non tocca l'essenza dell'abitare dell'uomo su questa terra.

> Non può darsi che la sradicatezza dell'uomo consista nel fatto che l'uomo non riflette ancora per niente sulla autentica crisi dell'abitazione riconoscendola come la crisi? Tuttavia, appena l'uomo riflette sulla propria sradicatezza, questa non è più una miseria. Essa invece, considerata giustamente e tenuta da conto, è l'unico appello che chiama i mortali all'abitare[525]

La condizione di smarrimento dell'uomo, pur nella sua ubiquità, non esaurisce il significato autentico dell'abitare. Proprio nel cuore di questa sradicatezza, Heidegger

[522] M. Heidegger, *«…poeticamente abita l'uomo…»*, cit., p. 127.
[523] *Ivi*, p. 128.
[524] M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, cit., p.47
[525] M. Heidegger, *Costruire abitare pensare*, cit., p. 108.

intravede la possibilità di un ritorno, di un altro modo di stare sulla terra: l'abitare come dimorare nel *Geviert*. Precedentemente abbiamo visto cosa intende Heidegger con la parola abitare, in cui consiste l'essenza del costruire, come luogo che apre spazi per il dimorare del *Geviert*. Terra, cielo, divini, mortali si congiungono in un'unità originaria, che non si manifesta da sé: occorre un ascolto, un accoglimento, una dimora. È qui che il poeta si inserisce come abitante del frammezzo.

L'uomo ha certo dei meriti: si prende cura delle cose che crescono sulla terra, custodendo per sé il frutto di ciò che nasce spontaneamente. Oltre ad accompagnare con lo sguardo e la cura il crescere di ciò che cresce da sé senza il bisogno di un particolare intervento, egli *aedifica*, con il fare della propria mano, cose «che non potrebbero nascere e sussistere per una crescita propria»[526]. Tuttavia, proprio questi meriti impediscono che l'abitare possa giungere nella sua essenza, in quanto il loro modo di produrre, ed il suo conseguente abitare, relega l'autentico abitare nel recinto limitante del coltivare-costruire, di cui l'uomo si fa signore. Così dimentica di porsi in ascolto del richiamo appellante che lo chiama a rispondere, in modo tale da poter testimoniare la propria appartenenza alla terra come abitante.

Ciò può accadere solo se ci facciamo poveri, – seguendo l'esempio dei poeti – rinunciando a trattare il linguaggio come nostra proprietà, aprendoci – come un lasciarsi-dire – al dire silenzioso della *Sage* che ci mostra. È il poeta a farsi portavoce di tale dire, essendo colui che dedica la propria vita al *frammezzo*.

> Quando Hölderlin osa dire che l'abitare dei mortali è poetico, questa parola, appena pronunciata, suscita l'impressione che l'abitare «poetico» strappi proprio gli uomini dalla terra. Ciò che è «poetico», infatti, in quanto viene riferito alla poesia (*das Poetische*), appartiene appunto al regno della fantasia. […] A questo timore, viene incontro il poeta quando dice esplicitamente che l'abitare poetico è un abitare «su questa terra»[527]

Il poetare è ciò che riconduce l'uomo sulla terra, portandolo all'abitare autentico. Ma dove si colloca questo abitare? Abitando poeticamente, l'uomo, pur sforzandosi di ottenere meriti, – in una catena infinita di soddisfazioni e insoddisfazioni – può volgere

[526] M. Heidegger, *«…poeticamente abita l'uomo…»,* cit., p. 128.
[527] *Ibidem*.

lo sguardo in alto, verso i celesti, e così avvicinare ciò che è lontano, restando sulla terra: «sulla terra significa già sotto il cielo»[528].Ciò che sta tra cielo e terra è il *frammezzo*, in cui si colloca il poeta, che, come semidio, scorge le tracce degli dèi fuggiti, e apre lo spazio per la possibilità del venire degli dèi venturi. Inoltre, il «frammezzo è assegnato come sua porzione all'abitare dell'uomo»[529]: *abitando poeticamente*, l'uomo vive nel luogo indicatogli dai cenni del poeta, il cui poetare – come nominare che chiama – porta i mortali al dire, donandogli, nell'istituzione di ciò che permane saldo – il fondamento – un dimorare nella prossimità della lontananza, come Medesimo da cui differisce. «Secondo le parole di Hölderlin[530], l'uomo misura da un capo all'altro la dimensione [il frammezzo] in quanto si misura con i celesti»[531], ed in questo consiste l'essere dell'uomo. La misura dell'uomo non si trova sulla terra, bensì nel suo misurarsi con l'alto, con i celesti, secondo cui egli fissa le misure del suo soggiornare sulla terra, come colui che si pone nel rispecchiamento dell'immagine degli dèi. Dunque, l'abitare dell'uomo consiste in questo misurare e disporre la dimensione del frammezzo rivolgendosi verso l'alto, all'interno del quale cielo e terra si dispongono nel loro luogo. Il misurare-disporre è la poeticità dell'abitare, e, quindi, poetare è un misurare (*Messen*).

Heidegger dice che il misurare-poetare non rientra in un qualsiasi modo di misurare, ma, anzi, in questo tipo di misurare accade l'essenza di ogni misurare. Nel poetare si prendono le misure dell'abitare dell'uomo su questa terra: «l'uomo è (*west*) come il mortale»[532]. Dunque, il poetare non misura in termini numerici, ma dà la misura come apertura della dimensione del frammezzo, – aperta dal poeta, quale suo primo abitante, per i venturi – in cui l'uomo può abitare *poeticamente* orientandosi tra cielo e terra, dèi e mortali (*Geviert*[533]), nel cui incrocio l'essere[534] cerca di far risuonare il suo

[528] M. Heidegger, *Costruire abitare pensare*, cit., p. 99.
[529] M. Heidegger, «*...poeticamente abita l'uomo…»*, cit., p. 130.
[530] Le parole di Hölderlin sono prese dal luogo poetico in cui si trova il quinto «detto guida»: «è sconosciuto Dio? È manifesto come il cielo? Questo credo, piuttosto. Dell'uomo è la misura. Colmo di meriti, ma poeticamente, l'uomo dimora su questa terra. Ma l'ombra della notte con le stelle non è più pura, se così posso dire, dell'uomo, che immagine della divinità è chiamato. C'è sulla terra una misura? No. Non ce n'è alcuna», (*Dal «Fetonte di Waiblinger*», in F. Hölderlin, in *Tutte le liriche*, cit., p. 347).
[531] M. Heidegger, *«...poeticamente abita l'uomo…»,* cit., p. 131).
[532] *Ivi*, p. 132.
[533] Vi è una unità originaria dentro la quale i Quattro sono una cosa sola: il *Geviert*.
[534] Nel *Geviert* avviene l'intrecciarsi dell'*Ereignis* in quanto duplice movimento in cui essere e uomo sono reciprocamente *übereignet* e insieme assegnati all'altro. Il *Geviert* è l'evento stesso in atto.

dire[535]. Sulla terra e sotto il cielo significano, allo tesso tempo, «rimanere davanti ai divini» e «appartenenza alla comunità degli uomini».

> L'apparire del Dio attraverso il cielo consiste in un disvelamento che lascia vedere quello che si nasconde, ma lo lascia vedere non in quanto cerchi di strappare ciò che è nascosto al suo nascondimento, bensì solo in quanto custodisce il nascosto nel suo nascondersi[536]

L'essere, rimane nascosto, e, in quanto nascosto, è manifesto mediante la manifestazione dell'ente: un disvelamento che lascia vedere ciò che si nasconde, custodendolo nel suo nascondersi, senza saturare l'indisponibilità degli dèi, che nel momento in cui si donano apparendo nella manifestazione del cielo, fuggono. Da un punto di vista ontologico, come parallelismo al discorso teologico, l'essere, nel momento in cui si dona, apparendo nella manifestatività dell'ente, si ritrae nel suo fondo abissale, in cui gli arrischianti si immergono per poter esperire l'*Abgrund* del *Grund*. Il poeta – come semidio e come portavoce del dire silenzioso dell'essere – impegnandosi nel frammezzo, coglie le tracce degli dèi fuggiti e la parola dell'Essere come *Ereignis*, *istituendo* la misura dell'abitare dell'uomo su questa terra. L'apparire del Dio, come sconosciuto, nella manifesta apertura del cielo, «è la misura sulla quale si misura»[537].

L'essenza della misura, quindi, non consiste in un *quantum*, in valori numerici, ma, per pensare il poetare, dice Heidegger, dobbiamo fare attenzione a come avviene il «prendere» la misura della poesia. Questo non è un afferrare, o un far proprio, bensì «un lasciar venire la misura che ci è assegnata (*das Zu-Gemessene*)»[538].

La misura per il poetare è la divinità, e la divinità, come abbiamo detto, appare, nella manifestazione del cielo, come ciò che è nascosto e custodito nel suo nascondersi. Gli aspetti del cielo, però, sono estranei al Dio, mentre sono familiari all'uomo, – poiché sono, secondo la dimensione del frammezzo in cui l'uomo abita rivolgendo lo sguardo

---

[535] Come abbiamo visto, la provocazione dell'impiantare calcolante occulta questo rapporto infinito del *Geviert*. Heidegger, col poetare hölderliniano, tenta di riportare ad apprendere di nuovo ad ascoltare - attraverso quel pensiero *rammemorante* – la Saga in cui risuonavano le voci del *Geviert* del primo inizio, in modo tale da ri-volgerci, poi, al varco del passaggio dell'altro inizio del pensiero

[536] M. Heidegger, *«…poeticamente abita l'uomo…»,* cit., p. 132.

[537] *Ibidem*.

[538] *Ivi*, p. 134.

in alto ai celesti, ciò a cui l'uomo si rivolge per prendere misura della divinità –, ed in questi si trasmette lo sconosciuto, che in questo rimane custodito e albergato come tale, come ciò che è nascosto: quindi come ciò che fugge nel suo mostrarsi. Il poeta quando nomina gli «aspetti del cielo» chiama il nascosto che soggiace allo svelarsi, facendo apparire ciò che si nasconde, proprio in quanto tale: non saturandolo, ma *lasciandolo essere* come nascosto. Dunque, nell'apparire di ciò che è familiare all'uomo, il poeta chiama l'estraneo, lo sconosciuto, il *ni-ente*, che rimane tale, – in quanto il dire poetico è evocazione non appropriante ma come apertura del celato. Quindi, nello svelamento del familiare si svela ciò che si nasconde, venendo custodito come tale ed essendo ciò che si nasconde: l'estraneo-sconosciuto.

> Il poeta fa poesia (*dichtet*) solo quando prende la misura, cioè quando dice gli aspetti del cielo in modo da adattarsi alle sue apparenze come all'estraneo in cui il Dio sconosciuto si «trasmette» (*schicket*). La parola usuale per indicare l'aspetto e l'apparenza di qualcosa è per noi *Bild*, «immagine»[539]

Heidegger dice che l'essenza delle immagini consiste nel «far vedere» qualcosa, mostrando, – tramite la loro forma derivata di copia della vera e propria immagine – attraverso l'aspetto visibile e familiare, ciò che di per sé resta celato nella sua invisibilità e che per conto suo risulta estraneo a tale immagine. In questo senso le immagini poetiche[540] sono delle immaginazioni in un senso eminente – in quanto il poetare «prende» la misura che trova negli aspetti del cielo, come l'immagine visibile e familiare di ciò che risulta estraneo e invisibile a tale immagine. In questo modo le immagini poetiche non risultano essere semplicemente delle metafore volte ad esprimere delle fantasie o delle illusioni, bensì sono «immaginazioni come incorporazioni (*Einschlüsse*) visibili dell'estraneo nell'aspetto di ciò che è familiare»[541]. Il dire poetante è ciò che coglie nel suo dire– attraverso le immagini che raccolgono, nell'unità dell'incontro, la chiarità del visibile e l'oscurità dell'invisibile

[539] *Ivi*, p. 135.
[540] Per Heidegger, dunque, il dire poetante, come immagine poetica, è il *mostrare mostrante* che porta all'apparenza (il familiare) ciò che non è mai rinvenibile in ciò che è già presente davanti a noi, quindi, ciò che non è *già* dato (lo sconosciuto), ma che viene dato in primo luogo nel dire poetante come creato: «*Il detto nel dire poetante non ha alcun contenuto, è creazione*» (M. Heidegger, *Linguaggio e terra natìa*, cit., p. 17). Il dire poetante è *istituzione* dell'essere come *Ereignis*, il poeta è *Stifter des Seyns*.
[541] M. Heidegger, «*...poeticamente abita l'uomo...»,* cit., p. 135.

– l'essere come *Ereignis* e l'avvento fuggevole degli dèi, come il risuonare delle voci del *Geviert* nel silenzio dell'estraneo. Questo perché:

> solo il dire poetante fa sì che si manifesti il volto della quadratura. Solo il dire poetico lascia che i mortali abitino sulla terra sotto il cielo dinanzi ai divini. Solo il dire poetico produce in modo iniziale custodia e protezione, rifugio e grazie per una località radicata al suolo che possa essere il soggiorno nel cammino terreno degli uomini che abitano la terra[542]

«È il poetare che anzitutto fa accedere l'abitare dell'uomo nella sua essenza»[543], poiché il poetare è ciò che edifica l'essenza dell'abitare, prendendo le misure per ogni misurare sulla terra. L'uomo, dunque, abitando sulla terra grazie al poetare, nel suo abitare fa che la terra sia terra, in quanto quest'ultima può essere tale solo se questi abita autenticamente.
La domanda che sorge spontanea è: noi abitiamo poeticamente?

> Probabilmente noi abitiamo in un modo completamente impoetico. Questo vuol dire forse che la parola del poeta viene smentita e diventa non vera? No. La verità della sua parola è confermata nel modo più inquietante. Giacché un abitare può essere impoetico solo perché l'abitare, nella sua essenza, è poetico[544]

In un testo del 1970 intitolato *L'abitare dell'uomo* – scritto per il Dr. Gustav Hillard Steinbömer per il suo novantesimo compleanno – Heidegger scrive: «ebbene, l'"impoetico" di cui si parla equivale a: non poetico? Per niente. Però, se le due espressioni dicono cose diverse, in che senso esse pretendono di differenziarsi?»[545]. La parola impoetico (*undichterischen*) ricorre una sola volta nell'opera di Hölderlin che ci è tramandata. Hellingrath su questa parola, nell'appendice, annota delle varianti testuali: infinito (*unendlichen*), inquieto (*unfriedlichen*), inconcludente (*unbündigen*), indomabile (*unbändigen*). Heidegger ritiene che le varianti testuali mostrano il tentativo di determinare che cosa sia poetico mediante l'impoetico, anche se il non

[542] M. Heidegger, *Linguaggio e terra natìa,* cit., p. 24.
[543] M. Heidegger, «*…poeticamente abita l'uomo…*», cit., p. 136.
[544] *Ibidem*.
[545] M. Heidegger, *L'abitare dell'uomo,* in *Dall'esperienza del pensiero 1910-1976,* cit., p. 179.

«nell'espressione "impoetico" lo esperiamo solo se riusciamo a determinare precisamente che cosa sia il "poetico"»[546]. L'impoetico, dunque, nomina la «molestia» del poetico. Quest'ultimo non scompare nell'impoetico: «piuttosto, in esso viene disprezzato il "finito", viene disturbato il "quieto", dissolto il "concludente", e ciò che è domabile si trasfigura in "scatenato"»[547]. Che cosa vuol dire ciò? Fare a meno della misura, entrando, invece, nella dismisura. Prestiamo attenzione alla risposta di Hölderlin alla domanda «"C'è un metro sulla Terra? Non ve n'è alcuno"»[548]. In questo senso l'uomo contemporaneo a modo suo abita poeticamente – poiché prende la misura dalla Terra – ovvero impoeticamente – facendo a meno della misura in quanto non ve n'è alcuna. L'uomo «per la sua volontà di produrre se stesso e le merci di cui dispone, assume il proprio metro da questa Terra che è stata snaturata dalle sue macchinazioni»[549].

Dunque poetare e abitare si richiedono reciprocamente, si abbisognano l'un l'altro per poter essere, ma in un'epoca in cui tutt'altre forze dominano l'esserci, diviene essenziale cercare di tornare ad abitare sulla terra, ponendoci in ascolto del dire silenzioso della *Sage* della *Dichtung*, attraverso il colloquio poetico. All'interno di questo il linguaggio – perdendo il suo carattere antropomorfico come proprietà dell'*animal rationale* – come «bene più pericoloso» cela, al di sotto di questa stratificazione metafisica del dire, ciò che salva: la poesia come «l'occupazione più innocente di tutte». La salvezza, dice Heidegger, ci viene assicurata solo ed esclusivamente «là dove abbiamo scorto in precedenza il pericolo nella sua totalità, dove esperiamo la potenza di ciò che crea pericolo e la riconosciamo come tale, cosa *è*»[550].

L'*impoeticità* dell'abitare nasce da una sovrabbondanza e da un eccesso – «il re Edipo ha forse un occhio di troppo» – derivante dalla sua incapacità di prendere misura – come lasciar venire – e da una dismisura di «furia misurante e calcolante»[551]. Ma per poter esperire tale abitare dobbiamo sapere in che cosa consista il poetico, in modo

---

[546] *Ibidem*.
[547] *Ivi*, p. 180.
[548] *Ivi*, p. 181.
[549] *Ibidem*.
[550] M. Heidegger, *Linguaggio e terra natìa*, cit., p. 4. Cfr. cap. *Primo* prg. *1.2 Tecnica come destino della Seinsgeschichte* del nostro lavoro.
[551] M. Heidegger, «*...poeticamente abita l'uomo...»,* cit., p. 136.

tale da prestare attenzione al suo dire, permettendo, attraverso il nostro ri-volgimento a ciò che è degno di essere questionato, un rovesciamento del corso del fiume, giungendo al suo sfociare, immergendoci nel cammino del ritorno parallelo al suo avanzare. Ciò può avvenire solo se l'uomo, nella sua essenza, viene *trasproprio* dall'evento (*Ereignis*) dell'essere che lo appella nella storia del suo destino (*Geschick*), venendo appropriato nel bisogno richiamante che rende libero il suo agire. L'uomo deve rivolgersi alla misura fino a quando questa accade, in modo tale da poter prendere esso stesso le misure sulla terra.

Solo quando il poetico accade, l'uomo può davvero abitare poeticamente su questa terra, e il suo esistere si fa autentico «vivere abitando». Diviene chiaro come la possibilità per l'uomo di *abitare* sulla terra e di avere una *Heimat* – creata e fondata dalla creazione poetica – dipenda dalla nostra capacità di ascolto e di risposta al Dire originario che si eventua nel colloquio poetico, come incontro dell'intimità dell'uno e medesimo che ci appella. Il dire poetico, come Dire originario, possiede il tratto fondamentale del produrre (*Bilden*) inteso come portare-fuori (*Her-vor-bringen*) nel manifesto, dal nascosto e da ciò che si nasconde. Questa è la creazione, la quale, venendo all'apparenza nell'apparire, offre uno sguardo, e, oltre a ciò, è l'immagine originaria (*Bild*). A differenza delle immagini come rappresentazioni che rimangono sempre un qualcosa di derivato, Heidegger introduce nel discorso il nome *ikon*, una parola che deriva dal greco e che possiede un senso più profondo: «indietreggiare dinanzi a qualcosa e lasciare così pervenire a se stesso questo davanti-a-cosa – lasciarlo apparire»[552]. In questo senso, il linguaggio – la cui essenza è la *Dichtung* – come *Sage*, come lasciar apparire, pro-durre, creare, è ciò che porta davanti nel non nascosto, lasciandola apparire, la terra natìa: *Sprache als Heimat*. Quindi, a differenza dell'immagine come rappresentazione soggettiva e come imitazione (*nachbilden*), l'*ikon*, in senso heideggeriano, non è un'immagine nel senso della copia, ma un luogo *che lascia apparire* senza appropriarsi. Essa è apertura, come luogo che dispone uno spazio per l'apparire dell'estraneo. In quanto tale, l'*ikon* è luogo dell'evento di un mostrarsi che si ritrae che non si esaurisce nella visibilità del familiare: custodisce l'invisibile dello sconosciuto nella sua differenza, lo ospita senza saturarlo, ma lasciandolo sconosciuto. Per questo, la poesia autentica non costruisce un'immagine,

[552] M. Heidegger, *Linguaggio e terra natìa*, cit., p. 17.

ma lascia che l'essere si dia nell'apertura del dire dell'immagine poetica. Il poeta, come *Stifter* e custode dell'*ikon*, si pone davanti a questo appello dell'essere, lasciandolo apparire *senza volerlo possedere*, facendo esperienza del suo ritrarsi nell'*Abgrund*.

Per capire il tipo di rapporto che intercorre tra Heidegger e Hölderlin, possiamo affidarci alle stesse parole del filosofo tedesco:

> Il mio pensiero sta in un rapporto inaggirabile con la poesia di Hölderlin. Io non considero Hölderlin come un qualunque poeta, la cui opera gli storici della letteratura prendono in considerazione accanto a quella di molti altri. Per me Hölderlin è il poeta che indica verso il futuro, che attende il Dio[553]

Per Heidegger, dunque, Hölderlin è il pre-cursore (*Vor-gänger*) che proviene dall'avvenire, in quanto «la sua stessa parola altro non è che avvento (*Ankunft*) di questo avvenire (*Zukunft*)»[554]. Occorre lasciarsi indicare da essa il varco, come la soglia del passaggio verso l'«altro inizio», poiché nello spazio del frammezzo – dischiusosi grazie al suo dire poetico – si apre la possibilità di un avvenire. Il poeta svevo si colloca così alla fine della *Seinsgeschichte*, aprendola e preannunciandone il passaggio. La poesia, come Dire originario, è *istituzione* storica di un mondo, e in ciò si rivela la concezione ontologica del linguaggio: è grazie alla parola poetica che un popolo trova la propria dimora sulla terra. In questo senso il Poetico, che costituisce il fondamento dell'esserci dell'uomo – come «popolo» – ne istituisce la storicità – permettendogli di riconoscere una provenienza, una vocazione ed un destino. Così nel momento in cui il *Dasein* dell'uomo si pone e dispone nel tempo autentico e originario del suo abitare, esso può fuoriuscire dalla propria determinazione di soggetto – consolidatasi nella storia della metafisica occidentale – e inserirsi, grazie all'*istituzione* della poesia, nel tempo autentico dell'appello dell'essere come *Ereignis*.

Hölderlin in una lettera del 4 dicembre 1801 scrive:

---

[553] M. Heidegger, *Ormai solo un dio ci può salvare*, cit., p. 147.

[554] C. Resta, *La legge segreta della migrazione*, in Casu M. (a cura di), Was heisst Stiften? *Heidegger interprete di Hölderlin*, cit., p. 119.

> Nulla impariamo con maggior difficoltà che a usare liberamente l'elemento nazionale. E credo che proprio la chiarezza della rappresentazione ci sia in origine altrettanto naturale quanto ai greci il fuoco del cielo. Proprio per questo essi saranno più facili a *superarsi* nella bella passione […] piuttosto che nell'omerica presenza di spirito e nell'omerico talento della rappresentazione[555]

Qui il poeta svevo con l'utilizzo dell'aggettivo sostantivato *Nationelle* intende riferirsi a ciò che è innato o «proprio», come più avanti dirà. Non solo la collettività tedesca è chiamata a misurarsi con tale elemento nazionale, ma tutta quella moderna, il popolo moderno. In questa lettera hölderliniana, il «nazionale» e il «proprio» sono riferiti a tutta la modernità occidentale, poiché il «confronto è stabilito con tutta l'antichità classica»[556]. Dunque, per i Greci il tratto *proprio* era il «fuoco del cielo»; ma per appropriarsene – ciò fu per loro la cosa più complicata – e per poterlo esperire ed esprimere, dovettero attraversare il tratto a loro *estraneo*: la «chiarezza della rappresentazione». Per quanto concerne il popolo Tedesco, e quindi l'intera umanità occidentale, il rapporto tra l'estraneo e il proprio si presenta in forma inversa. In questo senso, il ritorno all'origine non consiste in una semplice ripetizione *mimetica* di questa, bensì in quel movimento *inversivo*[557] (*Umkehr*) del corso del fiume (*Der Ister*). Proprio nel momento della sua massima dispersione verso la vastità, il fiume compie una torsione (o un involgimento) che implica il passaggio attraverso l'estraneazione per ritrovare il proprio. Heidegger osserva con tono critico che:

> Su tutte le strade dell'ente, l'uomo è «a casa». L'uomo arriva dappertutto; così sembra anche che egli «arrivi a qualcosa» […] Ma ogni volta che l'uomo, arrivando dappertutto, arriva «a qualcosa», arriva in effetto al nulla, poiché egli resta prigioniero dell'ente che di volta in volta gli si presenta e in tale ente non coglie l'essere e l'essenza. Il «nulla» cui egli arriva è ciò che, in contrasto con l'essere, esclude immediatamente l'uomo dall'essere[558]

---

[555] F. Hölderlin, *Lettera a Böhlendorff 4 dicembre 1801*, F. Hölderlin, *Prose teatro e lettere*, cit., p. 1215.
[556] L. Reitani, *Commento e note. Lettere*, in F. Hölderlin, *Prose teatro e lettere*, cit., p. 1700.
[557] Questo movimento inversivo del fiume è ciò che ci salva: «Ci *salva* solo ormai la inversione (*Umkehr*) che ci porta nell'essenza della verità non ancora scaturita (originaria), per presagire nel ritorno da essa il vero, e per preparargli tramite noi un ingresso – la conclusione di un inizio indispiegato» (M. Heidegger, *Quaderni neri. 1931-1938*, cit., p. 227)
[558] M. Heidegger, *L'inno «der Ister» di Hölderlin*, cit., p. 70.

La tecnica, come fondamento del pensiero calcolante tecnico-scientifico, consiste nella semplificazione, nell'abbreviamento del tempo e dello sfruttamento della terra divenuta «bacino carbonifero». Come abbiamo visto, tutti i meriti dell'uomo non hanno la proprietà di portare l'uomo al tratto proprio della sua essenza: l'im-posizione, il *Gestell*, incatenano l'uomo al fondamento stabile della vita metafisica – allontanandolo dall'abitare autentico e poetico su questa terra – otturando le voci con cui l'essere cerca di chiamarci. L'uomo, in quanto collocato nell'ente[559], si dimentica dell'essere, «cosicché per lui ciò-che-è-di-casa diventa vuoto errare»[560] che cerca di saturare con le proprie produzioni e con i propri meriti.

Così come i Greci, l'uomo storico[561], all'inizio della sua storia, non ha confidenza con il nazionale, con il proprio, con ciò-che-è-di-casa, ma anzi, per poterlo esperire, deve farsi estraneo, spaesato, apprendendo, nel viaggio di ritorno presso se stesso – che avviene nell'attraversamento di ciò che è estraneo – l'appropriazione del tratto proprio. In questo modo il divenire di casa dell'uomo avviene solo nel viaggio di ritorno, nel movimento del fiume come *Andenken*[562] (rammemorazione):

> E così sono solo. Ma tu, sopra le nuvole, / Padre della patria, possente Etere, e tu, / Terra, e Luce! voi tre concordi, che amate e imperate, / Eterni Dei! con voi mai si spezzeranno i legami. / Da voi sono partito, con voi ho camminato, / A voi, gioiosi, a voi torno più esperto[563]

---

[559] A differenza di ciò l'abitare autentico è «strappato al predominio del presente, nel momento in cui "abitare" non è originariamente un trovarsi in mezzo agli enti, alle cose, ma è rimandato ad una fondazione poetica, esso può assumere la connotazione di un rapporto con l'essere» (F. Polidori, *Sull'abitare poetico in Heidegger. A proposito del corso "Hölderlins Hymne "Der Ister"* (1942), in "aut aut" n. 220-221, 1987, p. 97). Questo passo evidenzia come nell'abitare poetico l'uomo è richiamato ad una relazione più profonda con l'essere.

[560] M. Heidegger, *L'inno «der Ister» di Hölderlin*, cit., p. 71.

[561] In questo senso la storicità di un'umanità consiste nell'esser-di-casa, e quest'ultimo è il farsi-di-casa nell'esser spaesato, nel tratto estraneo.

[562] Poichè il poeta, come ospite, fa del pensiero di ciò-che-è-di-casa un costante ripensare *Andenken* alla «transitorietà verso la terra straniera» (M. Heidegger, *L'inno «der Ister» di Hölderlin*, cit., p. 129).
Inoltre, come nota F. Mora, il pensiero che rammemora è il pensiero che «ri-pensa non il passato storiografico ma il destinale "già stato"; rammemorare dice Heidegger, significa "pensare a fondo (*bedenken*) ciò che è ancora impensato nel già stato, come ciò che è da pensare", perché "il pensare è un pensare che ripensa" (PR, p. 161)» (F. Mora, *Martin Heidegger. Pensare senza fondamenti*, Milano-Udine, Mimesis, 2019, p. 50).

[563] F. Hölderlin, *Il viandante*, in F. Hölderlin, *Tutte le liriche*, cit., p. 225.

Dunque, soltanto chi non è in patria (*Heimat*) può ritornarvi (*Heimkunft*), in modo tale che l'uomo, come straniero ed estraneo, può farsi-di casa nel tratto proprio. In questo senso il proprio non è da intendersi come una proprietà di cui ci dobbiamo impossessare, bensì come un cammino, un percorso di appropriazione – nella direzione opposta, come i fiumi, a quella dell'*animale rationale* e dei suoi meriti – che non può accadere senza il colloquio con l'estraneo. Ciò vuol dire che *Heimat* non è la terra intesa come luogo del radicamento dell'abitare dell'uomo, ma è quella in cui si giunge nel divenire-di-casa della transitorietà della *Wanderung*[564]. L'aspetto ontologico che caratterizza l'esistenza dei mortali è lo *spaesamento* autentico (*Unheimlichkeit*), dunque, l'uomo, ed ogni umanità storica è chiamata, storicamente, a farsi-di casa «in un Luogo, eleggendolo a propria dimora e prendendosi cura dell'abitare»[565]. Il compito dell'uomo risiede, così, nel custodire poeticamente la terra – come ciò che è inappropriabile – dischiudendo un mondo attraverso un linguaggio in grado di *dire*, reso possibile dal rispondere al Dire originario che si eventua nella *Sage* della *Dichtung*.

L'abitare dell'uomo su questa terra – il vero e proprio esser di casa – è poetico[566], cosicché il frammezzo della medietà – consegnato all'uomo dalla misura istituente del poeta – non è nulla che possa esser raggiunto mediante il fare: «l'abitare stesso, in quanto esser-di-casa, è il farsi-di-casa di un esser-spaesato»[567]. Heidegger dice che bisogna prestare attenzione, perché nell'esser-spaesato si cela l'azzardo possibile di decidere tra l'inautentico e l'autentico esser-spaesato: l'esser-spaesato come la spaesatezza conseguente alla lusinga dei meriti dell'uomo che si risolvono nella vastità dell'ente e delle sue produzioni; l'esser-spaesato, invece, come farsi-di-casa a partire dall'essere.

Il tratto poetico come fondamento dell'esserci dell'uomo, si contrappone a tutti i meriti dell'uomo – e quindi all'esser-spaesato inautentico – per questo diviene fondamentale fare esperienza dell'essenza della poesia – la quale deve a sua volta essere messa in poesia – e di conseguenza – il bisogno intimo della storia – porta alla necessità che vi

[564] Cfr., F. Hölderlin, *La migrazione*, in *Ivi*, cit., pp. 247-253.
[565] C. Resta, *Per una geofilosofia heideggeriana*, cit., p. 137.
[566] In quanto, per Heidegger, si può esser-di-casa solo attraverso il dire poetico che proclama «la legge dell'esser spaesato e del farsi-di-casa» (M. Heidegger, *L'inno «der Ister» di Hölderlin*, cit., p. 114).
[567] *Ivi*, p. 125.

sia un poeta – il «poeta del poeta» come colui che «immette» nella decisione – che metta in poesia l'essenza della poesia – i cinque *Leitworte*. In quanto l'uomo «abita poeticamente», il *tratto-da-poetare* – da Hölderlin quale semidio – è l'abitare poetico dell'uomo su questa terra come il farsi-di-casa attraverso la terra straniera: «la località di ciò-che-è-di-casa è la provenienza dalla transitorietà della terra straniera»[568]. I fiumi sono intesi da Heidegger – nelle sue *Erläuterungen* del poetare hölderliniano – come i poeti che istituiscono il tratto poetico sul cui fondamento abita l'uomo:

> Giacché i fiumi rendono fertile / Il paese. Dove infatti crescono erbe / E dove vanno / gli animali a bere in estate, / Anche uomini vanno / Ma a questo si dà il nome di Istro[569]

Dunque i poeti – e in sommo grado Hölderlin quale «poeta del poeta» – aprono lo spazio donando, nella loro istituzione, il luogo per una possibile appartenenza alla terra dell'uomo come l'esser-di-casa. Questo perché il colloquio poetico – in cui si eventua il dire poetante – che evoca l'origine e l'essenza del linguaggio, fornisce agli uomini quel pensiero come ascolto attivo. Il poetare, per Heidegger, è «un trovare dicendo l'essere»[570], e tale trovare non consiste né nell'invenzione dell'ente né nel cercare al suo interno, bensì in quel qualcosa che all'uomo è sempre già svelato nell'indugiare della ritrazione. Ciò che sussiste nella poesia come il *da-poetare* – che rimane nella sua insaturabilità, come ciò che si dona nel suo ritrarsi nel venire fuggevole degli dèi, che lasciano le loro tracce per i poeti quali semidèi – non è mai ente – *ni-ente* – ma l'essere come *Ereignis*. Dunque, il poeta, poetando il da-poetare, poeta l'essere e lo dice quando nomina il *focolare*, che appare nella parola di Antigone nel canto sofocleo[571], a cui Heidegger dedica vari corsi, come in *Introduzione alla metafisica*[572]

---

[568] *Ivi*, p. 129.
[569] F. Hölderlin, *Inni tardi. Ora vieni fuoco*!, in F. Hölderlin, *Tutte le liriche*, cit., p. 1217. Come nota C. Resta «il fiume Istro, così come Hölderlin, lo ha *dettato* all'interpretazione di Heidegger, è il luogo in cui viene istituito questo abitare poetico» (C. Resta, *La legge segreta della migrazione*, cit., p. 131).
[570] M. Heidegger, *L'inno «der Ister» di Hölderlin*, cit., p. 109.
[571] *Ivi*, pp. 55-56.
[572] Nel 1943 Heidegger rielabora a fondo la traduzione del Coro dell'Antigone che viene presentata nel corso di lezioni del 1935 *Introduzione alla metafisica* (cfr. M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, pp. 154-156). Di questa ne fa stampare una piccola edizione privata che dedica a sua moglie Elfride per il suo cinquantesimo compleanno. Di seguito riportiamo la rielaborazione del canto sofocleo: «Molteplice il prodigioso, nulla però / s'erge oltre l'uomo di più prodigioso. / Se ne esce sui flutti schiumanti / nelle tempeste australi d'inverno / e incrocia nei monti / flutti squarciati con furore. / Anche

ove il filosofo tedesco tenta di mostrare il mutamento attraverso il quale il pensiero greco delle origini si è trasformato in quello metafisico:

> se l'espressione di Parmenide è diventata il principio direttivo della filosofia occidentale ciò è stato solo in quanto essa non è stata più compresa, non avendo più potuto la sua originaaria verità essere ritenuta. La perdita della verità di questa proposizione si verificò, subito dopo Parmenide, presso i Greci stessi. [...] L'espressione non dice: "pensare ed essere sono la stessa cosa", bensì: "apprensione ed essere stanno in un rapporto di coappartenenza reciproca". Ma che significa ciò? La frase viene a parlare,in certo senso, dell'uomo. [...] Poiché, d'altronde, la determinazione dell'uomo sul piano del pensiero, così com'è compiuta da Parmenide, risulta a prima vista, di difficle accesso e inusitata, cercheremo di ricaavare un primo aiuto e un primo ammaestramento ascoltando, sul piano della *poesia*, che cosa per i Greci significhi l'esser-uomo. Leggiamo il primo coro dell'Antigone di Sofocle (vv. 332-375)[573]

Heidegger chiarisce che, nel mostrare e mettere in relazione Hölderlin con Sofocle, non intende affermare che il poeta svevo sia stato effettivamente consapevole di questo rapporto con la poesia del tragico greco. Hölderlin rende omaggio al poeta greco in un canto contenuto nel *Libro in folio di Stoccarda*, intitolato *Sofocle*, in cui scrive:

> Molti cercarono invano di dire con gioia ciò che è più gioioso / Qui finalmente mi parla, qui si rivela nel lutto. / Non temete il poeta quando è in nobile collera, la sua lettera / Uccide, ma lo spirito rende viventi gli spiriti. / Sempre giocate e

la più sublime fra gli dèi, la Terra, / ch'è indistruttibilmente senza sforzo, egli affatica, / rivoltandola di anno in anno, / trainando in su e in giù con destrieri / gli aratri. / Pure lo sciame d'uccelli dal volo legger / egli accalappia e caccia / la schiatta d'animali selvaggi / e quella guizzante che dimora nel mare / l'uomo che sen va ideando. / Con l'astuzia sopraffà la belva, / che di notte s'aggira sui monti, / la nuca ruvida e crinata del destriero e il giammai indomito toro / stringendo col legno al collo / al giogo costringe. / Anche nel risuonar della parola / e nel tutto comprendere, repentino come il vento / ritrovò sé, pure nell'ardimento / di dominare le città. / Pure come sfuggire, ha meditato / alla minaccia di dardi / alle bufere, sì pure al più mordente gelo. / Ovunque trasmigrando, migrante assediato / egli perviene al nulla. / All'unico assalto non gli è dato, alla morte, / con fuga alcuna oppor difesa / se pur seppe al morbo penoso / abilmente sottrarsi. / Arguto invero, sapendo le trame / del sapere praticare oltre ogni attesa, / ora incappa in ostilità, / ora nuovamente s'imbatte in prodezza. / Fra lo statuto della Terra e / l'invocato assetto dei divini egli viaggia. / Signoreggiando il sito, smarrendo il sito / egli è, il non-ente sempre per ente / osando assume. / Né s'accosti al focolare chi all'osare è aduso, / né il suo ragionare s'accosti al mio sapere, / se cose siffatte egli compie» (M. Heidegger, *Coro dall'Antigone di Sofocle*, in M. Heidegger, *Dall'esperienza del pensiero. 1910-1976*, cit., pp. 30-31.

[573] M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 153-154, (corsivo mio).

> scherzate? voi *dovete*! amici! ciò / Mi stringe l'anima, giacché solo i disperati devono farlo[574]

L'essere dell'uomo consiste nell'esser-spaesato nel farsi-di-casa, il quale viene determinato dall'essere come poter-essere, ed in ciò consiste «l'appartenenza all'essere stesso»[575].

> Concepita a partire dalla metafisica l'essenza nascosta dell'Essere (il diniego) si disvela innanzitutto come l'assolutamente Non-essente, come il Nulla. Ma il nulla, inteso come la Non-ità dell'essente, è la più radicale controparte della mera nullità. Il nulla non è mai mero nulla, né tantomeno è un qualcosa nel senso di un oggetto; il Nulla è l'Essere stesso, alla cui verità l'uomo viene trasferito in proprietà allorquando egli si è superato come soggetto, e cioè quando non propone né rappresenta più l'essente come oggetto
> *Von der Metaphysik her begriffen enthüllt sich zunächst das verborgene Wesen des Seins, die Verweigerung, als das schlechtin Nicht-Seiende, als das Nichts. Aber das Nichts ist als das | Nichthafte des Seienden der schärfste Widerpart des bloss Nichtigen. Das Nichts ist niemals nichts, es ist ebensowenig ein Etwas im sinne eines Gegenstandes; es ist das Sein selbst, desen Wahrheit der Mensch dann übereignet wird, wenn er sich als Subjekt überwunden hat, und d. h., wenn er das Seiende nicht mehr als Objekt vorstellt*[576]

Dunque, dato che l'essere – come nulla, *ni-ente* (*das Nichts*) – può essere detto solo nella poesia e il poter-essere dell'uomo – in cui consiste la sua essenza – viene determinato dall'essere stesso, il rapporto tra uomo ed essere è poetico: «lo spaesato esser-di-casa dell'uomo sulla Terra è "poetico"»[577]. In questo senso il poetico appartiene al mistero del *nulla* (*das Nichts*), in quanto l'essere – non essendo un ente

---

[574] F. Hölderlin, *Sofocle*, in F. Hölderlin, *Tutte le liriche*, cit., pp. 771-773.
[575] M. Heidegger, *L'inno «der Ister» di Hölderlin*, cit., p. 109.
[576] M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Holzwege*, cit., pp. 264-265. Cfr. tr. it. di P. Chiodi: «Visto a partire dalla metafisica l'essenza nascosta dell'essere (il rifiuto) si rivela come il mero non-essente, il nulla. Ma il nulla come nulla [*Nichthafte*] dell'ente è la più radicale controparte del semplice niente [*Nichtige*]. Il nulla non è mai un mero niente, come non è affatto qualcosa, alla stregua di un oggetto; il nulla è l'essere stesso, la cui verità sopravverrà all'uomo quando si sarà oltrepassato come soggetto, cioè quando non si rappresenterà più l'ente come oggetto» (M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, cit., p. 101).
[577] M. Heidegger, *L'inno «der Ister» di Hölderlin*, cit., p. 109.

né qualche cosa di reale – appare come nulla, e ciò può essere detto – attraverso il nominare come Dire originario – solo nel poetare o può essere pensato solo nel pensare. Questo accade perché è il Dire originario della *Dichtung* a donare l'«*è*», facendolo emergere nella sua presenza secondo il modo del suo darsi in quanto *Ereignis*, che mantiene in sé tanto l'apertura luminosa quanto l'oscurità, entrambe intrinseche alla possibilità del pensare dell'«*è*». Heidegger per questo può affermare che «un è appare là dove la parola viene meno»[578], dove questo venir meno significa che la parola ritorna nel silenzio – nel dolce suono della quiete – come luogo della sua origine e della sua possibilità, ove il Dire originario instaura la vicinanza prossimale della Quadratura dei Quattro. Il venir meno della parola affianca e determina la possibilità del manifestarsi ritraente dell'essere, ove avviene quel duplice movimento tensivo dell'*Ereignis* – come fondazione/sfondamento[579], appropriazione/espropriazione – al cui interno si colloca il luogo abitativo – come frammezzo – del soggiornare di Hölderlin.

«Questo venir meno della parola è l'autentico passo a ritroso sul cammino del pensiero»[580], dunque, attraverso le figure del nulla – l'angoscia, la *terra*, il dire poetico – Heidegger cerca di ampliare la cornice del riferimento differente al medesimo del

---

[578] M. Heidegger, *L'essenza del linguaggio*, cit., p. 170.

[579] E. Severino critica la concezione heideggeriana dell'essere come evento, come darsi, come destino, poiché, secondo il filosofo bresciano, così facendo si afferma l'impossibilità: che l'essere possa non essere. Ma proprio questa possibilità è, per Severino, impossibile, poiché la verità dell'essere comporta che di ogni ente si deve dire che, proprio in quanto non è il niente, non può nè diventare un niente nè esser stato un niente, e quindi è eterno. In *L'essenza del nichlismo*, scrive: « non conduce allora la verità dell'essere alla più insanabile aporia, alla più irreparabile frattura del sapere? Se l'essere, in quanto essere, è immutabile, il divenire dell'essere è impossibile; ma questa impossibilità è proprio il contenuto dell'apparire» (E. Severino, *L'essenza del nichilismo*, Milano, Adelphi, 1995, p. 81). Secondo Severino, poiché è nel e per il darsi dell'essere che l'essente diventa accessibile all'uomo – ovvero, noi possiamo cogliere gli enti in quanto tali solo se prima comprendiamo qualcosa come l'essere – l'essere assume una precedenza, che fa emergere il senso del tempo. Il tempo è dunque la dimensione in cui è possibile la comprensione dell'essere. In questo senso, l'essere è *prima* dell'ente così come il tempo è *prima* di ogni possibile prima. Tuttavia, quando Heidegger afferma che *il tempo non è nel tempo* – ossia, che l'essere non è un ente tra gli enti – arriva, secondo Severino, ad affermare che l'essere (ossia il tempo stesso) non è qualcosa che è sempre, non è eterno: «la non eternità dell'essere – e a maggior ragione degli enti, che sono nel tempo – è la convinzione di fondo di tutto il pensiero occidentale. Heidegger non fa eccezzione» (E. Severino, *La filosofia futura*, cit., p. 319). Inoltre, Severino sostiene che l'essere come evento, come *Ereignis*, non ha alcuna garanzia di mantenersi – e quindi sottrarsi - al di fuori del *nihil absolutum*. Lo stesso vale per l'essente, Heidegger, infatti, «pensa che se l'"essente", quando è, non è un *nihil absolutum*, tuttavia esso sarebbe potuto rimanere un *nihil absolutum*, e lo è stato, e lo ridiventerà sicuramente» (E. Severino, *Il muro di pietra*, Rizzoli, Milano 2006, pp. 110-111).

[580] M. Heidegger, *L'essenza del linguaggio,* cit., p. 170. Il passo a ritroso, come il passo indietro (*Schritt Züruck*) che si incammina verso l'essenza della metafisica partendo dalla metafisica stessa. Cfr. cap. *Primo* prg. *1.1 La metafisica e l'oblio della differenza*.

pensare e del poetare. La poesia indica il movimento di ritrazione che «accompagna il linguaggio in quanto "cura della parola"»[581]. La fondazione istituente della *Dichtung* accoglie il nulla come elemento destrutturante e spaesante all'interno del familiare, il quale a sua volta non può essere poeticamente pensato se non a partire dalla finitezza dell'apertura, scardinando, in questo modo, la stabilità cristallizzata del fondamento.
«Cio che resta» (il permanente) – il cui compito della sua istituzione tocca agli *arrischianti* – è il ritrarsi, il venir meno della *terra* che – se abitata poeticamente – indica all'uomo il poter-essere instabile e spaesante del suo abitare come divenire-di-casa. Il rapporto tra fondamento e nulla comporta una sottrazione – nel momento stesso in cui concede – della dimora stabile dell'uomo, conseguente alla coniugazione oppositiva della contesa tra *mondo* e *terra* dell'essenza dell'uomo[582]. La riflessione heideggeriana ripensa il nulla, l'abisso e l'elemento dell'istituzione che fonda, come elementi costitutivi del riferimento differente a quell'uno e medesimo colloquiale del pensare e del poetare. La *Stiftung* poetica è apertura e, al tempo stesso, custodia dell'*Abgrund*, della zona d'ombra liminale, poiché nel suo istituire un mondo non abbandona la terrestrità – come il ritrarsi del fondamento – ma la rammemora grazie all'*Andenken.* La visibilità dell'estraneo nel familiare, – reso possibile dall'immagine come *Ikon* – indicando l'incorporazione dell'oscurità nella luce, segnala il radicarsi del nulla nella manifestatività dell'apertura della visione della *Lichtung*.
Così, il divenire-di-casa poetato dagli inni fluviali di Hölderlin – che si dà solo nel viaggio di ritorno, nel movimento inversivo del fiume come *Andenken* – si mostra come ritorno al *focolare*, luogo dell'origine in cui si fonda la storia e la storicità dell'umanità. In questo consiste *l'Arrivare a casa*, poetato da Hölderlin nell'elegia *Heimkunft*, come ritornare e farsi-di-casa nella vicinanza dell'origine, abitando la spaesante custodia della voce silenziosa del negativo, del nulla come ciò ciò che non ha suono. L'abitare poeticamente dell'uomo «su questa terra» risiede, infine, nell'essere
Unterwegs zur Nichts.

[581] F. Polidori, *La poesia del nulla*, cit., p. 86.
[582] Riguardo a questa duplice riferimento differente al medesimo – mondo e terra – la terrestrità dell'uomo è ciò che concede un luogo dell'istituzione poetica di un mondo, e, al tempo stesso, riconduce nell'oscurità abissale della ritrazione sottraente del medesimo luogo del fondamento.

Là mi accolgono – dolce voce dei miei! / Tu smuovi, risvegli in me cose remote nel tempo! / E sono quelle ancora! ancora sboccia il sole e la Molti gioia per voi, / Carissimi! Negli occhi, quasi più luminosa di un tempo. / Sì, c'è ancora l'antico! E prospera e cresce, ma nulla / Di ciò che qui vive e ama abbandona la fedeltà. / Ma il meglio, il bene che giace sotto l'arco / di questa pace santa, è serbato ai giovani e ai vecchi. / Parlo da folle. È la gioia. Ma domani e in futuro / Quando cammineremo guardando il campo vivente, / Molte cose, miei cari! Vi dirò, sperando con voi. / Molto ho udito del grande Padre e a lungo / Ho taciuto di lui, che il tempo in cammino / Rinnova lassù tra le vette e impera sui monti, / E presto ci elargirà doni celesti chiamando / Un canto più limpido, inviando molti spiriti buoni – non [indugiate] / Venite, Dei cortesi dell'anno![583]

[583] F. Hölderlin, *Ritorno a casa. Ai parenti*., in F. Hölderlin, *Tutte le liriche*, cit., p. 847.

BIBLIOGRAFIA

Strumenti

Amoroso L., *Indicazioni bibliografiche*, in M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, a cura di F. W. von Hermann, ed. it. a cura di L. Amoroso, Milano, Adelphi, 1988.

Caputo A., *Indice dei conetti fondamentali*, in Fabris A., *Heidegger una guida*, a cura di A. Fabris, Roma, Carocci editore, 2023.

Caracciolo A., *Note al testo*, in M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Milano, Mursia, 2019.

Cicero V., *Glossario*, in *Holzwege*, a cura di V. Cicero, Milano, Bompiani, 2021.

—, *Parole fondamentali di Heidegger ricorrenti in pensare e poetare*, in M. Heidegger, *Introduzione alla filosofia. Pensare e poetare*, a cura di V. Cicero, Bompiani, 2009.

Jäger P., *Postfazione della curatrice dell'edizione tedesca*, in M. Heidegger, *Introduzione alla filosofia. Pensare e poetare*, a cura di V. Cicero, Bompiani, 2009.

Maso S., *L. Ph. G. Lingua philosophica graeca. Dizionario di greco filosofico,* Milano, Mimesis, 2010.

Ugazio U., *Nota del traduttore*, in M. Heidegger, *Logica e linguaggio*, trad. e cura di U. Ugazio, Milano, Christian Marinotti edizioni, 2008.

Volpi F., *Glossario*, in M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2001.

—, *Glossario*, in M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. P. Chiodi, a cura di F. Volpi, Longanesi, 2005.

—, *Glossario*, in Volpi F., *Guida a Heidegger,* a cura di F. Volpi, Bari, Laterza, 2021.

—, *Glossario*, in M. Heidegger, *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2017.

—, *Glossario*, in M. Heidegger, *Segnavia*, tr. it. F. Volpi, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1987.

Letteratura primaria Heidegger

Heidegger M., *A che poeti*?, in *Holzwege*, a cura di V. Cicero, Milano, Bompiani, 2021.

Heidegger M., Blochmann E., *Carteggio 1918-1969*, a cura di J. W. Storck, ed. it. a cura di R. Brusotti, Genova, Il melangolo, 1991.

Heidegger M, Heidegger F., *Carteggio 1930-1949*, premessa di A. Heidegger, ed. it. a cura di F. Alfieri, e F. W. Von Hermann, Brescia, Editrice Morcelliana, 2018.

Heidegger M., *Che cosa significa pensare?*, trad. it. di U. Ugazio - G. Vattimo, Milano, SugarCo, 1988.

Heidegger M., *Che cos'è metafisica?*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2001.

Heidegger M., *Concetti fondamentali*, a cura di P. Jäger, ed. it. a cura di F. Camera, Genova, Il melangolo, 1996.

Heidegger M., *Contributi alla filosofia*, a cura di F. Volpi, «I Classici del pensiero» Arnoldo Mondadori, Milano, 2010.

Heidegger M., *Dall'esperienza del pensiero 1910-1976*, tr. it. N. Curcio, a cura di H. Heidegger, Genova, Il melangolo, 2011.

Heidegger M., *Essere e tempo*, tr. it. P. Chiodi, a cura di F. Volpi, Longanesi, 2005.

Heidegger M., *Gli inni di Hölderlin. «Germania» e «Il Reno»,* a cura di G. B. Demarta, Milano, Bompiani, 2005.

Heidegger M., *Identità e differenza*, in "aut aut", n. 187-188, 1982, pp. 2-38

Heidegger M., *Identità e differenza*, a cura di G. Gurisatti, Milano, Adelphi, 2009.

Heidegger, M., *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, Firenze, La Nuova Italia, 1968.

Heidegger M., *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Milano, Mursia, 2019.

Heidegger M., *Introduzione alla metafisica*, a cura di G. Vattimo, Milano, Mursia, 1979.

Heidegger M., *Introduzione alla filosofia. Pensare e poetare*, a cura di V. Cicero, Bompiani, 2009.

Heidegger M., *La locuzione di Anassimandro*, in *Holzwege*, a cura di V. Cicero, Milano, Bompiani, 2021.

Heidegger M., *La questione dell'essere*, in *Oltre la linea*, trad., di A. La Rocca e F. Volpi, Milano, Adelphi, 1990.

Heidegger M., *La poesia di Hölderlin*, a cura di F. W. von Hermann, ed. it. a cura di L. Amoroso, Milano, Adelphi, 1988.

Heidegger M., *La svolta*, tr. it. e a cura di M. Ferraris, Torino, il melangolo, 1990,

Heidegger M., *L'autoaffermazione dell'università tedesca*; *Il rettorato 1933/34*, a cura di C. Angelino, prefazione di H. Heidegger, Genova, Il melangolo, 1988.

Heidegger M., *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Holzwege*, a cura di V. Cicero, Milano, Bompiani, 2021.

Heidegger M., *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, Firenze, La Nuova Italia, 1968.

Heidegger M., *L'essenza della filosofia*, in "aut aut" n. 234, 1989, pp. 13-20.

Heidegger M., *L'essenza della verità*, a cura di H. Mörchen, edizione italiana a cura di F. Volpi, Milano, Mondadori, 2010.

Heidegger M., *Lettera sull'«umanismo»*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2011.

Heidegger M., *Linguaggio e terra natìa*, in "aut aut" n. 235, 1990, pp. 3-24.

Heidegger M., *L'inno «der Ister» di Hölderlin*, Milano, Mursia, 2003.

Heidegger M., *Logica e linguaggio*, trad. e cura di U. Ugazio, Milano, Christian Marinotti edizioni, 2008.

Heidegger M., *L'origine dell'opera d'arte*, in *Holzwege*, a cura di V. Cicero, Milano, Bompiani, 2021.

Heidegger, M., *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, Firenze, La Nuova Italia, 1968.

Heidegger M., *Ormai solo un Dio ci può salvare*, ed. it. a cura di A. Marini, Parma, Ugo Guanda Editore, 2011.

Heidegger M., *Perché i poeti?*, in *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, Firenze, La Nuova Italia, 1968.

Heidegger, M., *Quaderni neri. 1931-1938*, a cura di P. Trawny, tr. ed. it. A. Iadicicco, Milano, Bompiani, 2015,

Heidegger M., *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Milano, Mursia, 2019.

Heidegger M., *Segnavia*, tr. it. F.Volpi, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1987.

Letteratura primaria Hölderlin

Hölderlin F., *Prose, teatro e lettere*, introduzione e a cura di L. Reitani, Mondadori Meridiani, 2019.

Hölderlin F., *Tutte le liriche*, a cura di L. Reitani con uno scritto di A. Zanzotto, Mondadori Meridiani, 2010.

Studi critici

Ardovino A., G. Moretti, *Heidegger, Hölderlin, la* Dichtung, in *Heidegger in Italia*, a cura di S. Bancalari e C. Esposito, Archivio di filosofia XCII n. 2-3, Roma, Pisa, Serra, 2024, pp. 149-164.

Amoroso L., *Le "Erläuterungen" di Heidegger alla poesia di Hölderlin*, in "aut aut" n. 234, 1989, pp. 63-79.

Beaufret J., *Colloquio sotto l'ippocastano*, in "aut aut" n. 235, 1990, pp. 30-36.

Bianco F., *Comprensione dell'essere e linguaggio: Heidegger e i problemi dell'ermeneutica contemporanea*, in *Heidegger e la metafisica*, a cura di Ruggenini, Genova, Marietti, 1991.

—, *L'eredità di Heidegger*, in *La recezione italiana di Heidegger*, Archivio di Filosofia LVII n. 1-3, Roma, Cedam, 1989, pp. 517-530.

Blanchot M., *La parola sacra di Hölderlin*, in "aut aut", N. 234, 1989, pp. 21-35.

—, *L'itinerario di Hölderlin*, in Blanchot M., *Lo spazio letterario*, trad. Ardenghi F., postazione Agosti S., Milano, il Saggiatore, 2018, pp. 283-293.

Bortoluzzi P. M., *On What Appears Heidgger and Severino in Concordia Discors*, in Eternity & Contradiction Journal of Fundamental Ontology vol. 3, n. 5, 2021.

Brencio F., "*Ciò che resta lo fondano i poeti". Fondamento e poesia tra Heidegger e Hölderlin,* in "Estetica" 2/2008, pp. 77-95.

Caracciolo A., *presentazione* a Martin Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Milano, Mursia, 2019.

Carnap R.*, Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio,* in *Il neoempirismo*, a cura di A. Pasquinelli, Torino, Utet, 1969, pp. 504-532.

Casu M. (a cura di), Was heisst Stiften*? Heidegger interprete di Hölderlin*, Roma, Istituto italiano di Studi Germanici, 2020.

Cattaneo F., Giacomelli A., Rosa Maria M. (a cura di) *Introduzione Heidegger e i poeti*, in *Heidegger e i poeti*, estratto da *Paradosso rivista di filosofia* n. 1, 2022, pp. 9-15.

Cesarone V., *La dimensione della località. L'abitare nel pensiero di Heidegger*, in *Heidegger in Italia*, a cura di S. Bancalari e C. Esposito, Archivio di filosofia XCII n. 2-3, Roma, Pisa, Serra, 2024, pp. 117-126.

Chiurazzi G., *Identity and difference: Severino and Heidegger,* in Eternity & Contradiction Journal of Fundamental Ontology vol. 3, n. 5, 2021.

Cicero V., *Nota del traduttore (2002),* in M. Heidegger, *Holzwege*, a cura di V. Cicero, Milano, Bompiani, 2021.

Cristin R., *L'armonia dell'origine. Poesia e "pensare in greco" in Heidegger*, in "aut aut" n. 234, 1989, pp. 105-117.

Croce B., *Conversazioni filosofiche. Intorno allo Hölderlin e i suoi critici*, in La Critica, n. 39, 1941.

—, *Martin Heidegger, Die Selbstbehauptung der deutschen Universitäten*, in La critica, n. 32, 1934.

Cusano N., *Niente, Essere, ente*, in *Heidegger nel pensiero di Severino*, a cura di I. Testoni, G. Goggi, Padova, PadovaUP, 2019, pp. 33-37.

Derrida J., *Il ritrarsi della metafora*, in "aut aut" n. 220-221, 1987, pp. 9-34.

Donà M., Heidegger, *Severino e il mantra dell'ascosità*, in in *La filosofia futura. Il sentiero del giorno*, n. 14, Milano, Mimesis, 2020.

Esposito C., *Introduzione a Heidegger*, il Mulino, Milano 2017.

Fabris A., *Heidegger una guida*, a cura di A. Fabris, Roma, Carocci editore, 2023.

Faye E., *L'introduzione del nazismo nella filosofia*, a cura di L. Profeti, Milano, L'asino d'oro, 2012.

Ferraris M., *Cronistoria di una svolta*, in M. Heidegger, *La svolta*, tr. it. e a cura di M. Ferraris, Torino, il melangolo, 1990, pp. 37-106.

Gadamer H. G., *I sentieri di Heidegger*, a cura di R. Cristin, Genova, Marietti, 1988.

Galimberti U., *Heidegger e il nuovo inizio. Il pensiero al tramonto dell'occidente*, Feltrinelli, 2020.

Giannini G., *L'epoca dell'immagine artificiale del mondo*, in *Segni. Studi in ricordo di Riccardo de Biase*, a cura di G. Giannini, P. Marangolo, M. Papa, Roma, Tab edizioni, 2023, pp. 381-400.

Givone S., *Heidegger e la questione romantica*, in "aut aut" n. 234, 1989, pp. 47-62.

Goggi G., *"Being" as the Being of Beings and as Independent of Beings*, in Eternity & Contradiction Journal of Fundamental Ontology, vol. 4 n. 6, 2022.

Grassi E., *L'impatto con Heidegger*, in *La recezione italiana di Heidegger*, Archivio di Filosofia LVII n. 1-3, Roma, Cedam, 1989, pp. 73-82.

Gurisatti G., *Avvertenza*, in M. Heidegger, *Identità e differenza*, a cura di G. Gurisatti, Milano, Adelphi, 2009, pp. 9-23.

Hermann F. W., *Contributi alla filosofia. (Dall'Evento) di Heidegger*, tr. it. G. Arciero, premessa di F. Alfieri, Brescia, Editrice Morcelliana, 2025,

—, *La concezione heideggeriana della "metafisica" lungo le due vie di elaborazione del problema dell'essere*, in *La filosofia futura. Il sentiero del giorno*, n. 14, Milano, Mimesis, 2020, pp. 31-47.

—, *Postfazione del curatore dell'edizione originale*, in M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, a cura di F. W. von Hermann, ed. it. a cura di L. Amoroso, Milano, Adelphi, 1988.

Le Moli A., *Da Atene a Roma. Heidegger, l'Italia e la tradizione greco-latina*, in *Heidegger in Italia*, a cura di S. Bancalari e C. Esposito, Archivio di filosofia XCII n. 2-3, Roma, Pisa, Serra, 2024, pp. 139-148.

Löwith K., *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, prefazione di R. Kosselek, postfazione di A. Löwith, Milano, Il Saggiatore, 1988.

—, *Saggi su Heidegger*, traduzione di Cases C. e Mazzone A., Milano, Se editore, 2016.

Mariafioti R. M., «*Segnavia» della ricezione italiana di Hölderlin. Classicismo, ellenismo e ricerca del divino*, in Nuova Corvina rivista di italianistica, n. 30, Budapest, 2017.

Mazzarella E., *Perché Heidegger*, in *Heidegger in Italia*, a cura di S. Bancalari e C. Esposito, Archivio di filosofia XCII n. 2-3, Roma, Pisa, Serra, 2024, pp. 11-16.

—, *Perché i poeti La parola necessaria*, Neri pozza, 2020.

—, *Tecnica e metafisica*, Napoli, Guida editori, 1981.

Messinese L., *Metaphysics of Dasein as foundation of metaphysics. Heidegger in Severino's thought,* in Eternity & Contradiction. Journal of Fundamental Ontology, Vol. 3 No 5, 2021.

Mora F., *I molteplici significati di dynamis*, e *Dal movimento alla produzione. La dynamis in quanto capacità,* in Mora F., *L'ente in movimento. Heidegger interprete di Aristotele*, presentazione di Ruggiu L., Padova, Il poligrafo, 2000, pp. 57-98 e pp. 269-319.

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

—, *Martin Heidegger pensare senza fondamenti*, Milano- Udine, Mimesis, 2019.

Moretti G., *Il poeta ferito*, Imola, La Mandragora, 1999.

Off H., *Martin Heidegger: sentieri biografici*, a cura di F. Cassinari, prefazione di C. Sini, Milano, SugarCo Edizioni, 1990.

Paltrinieri G. L., *Heidegger interpreting Severino*, in Eternity & Contradiction Journal of Fundamental Ontology vol. 4 n. 6, 2022.

—, *Perché il nulla e non, piuttosto, semplicemente l'essere? Heidegger e la "rappresentazione del nihil"*, in Giornale di metafisica, *Il nulla e il problema del fondamento*, Brescia, Editrice Morcelliana, 2021, pp. 45-59.

Pitari P., *Martin Heidegger and Emanuele Severino: a Dispute on the Meaning of Technology*, in Eternity & Contradiction Journal of Fundamental Ontology vol. 4 n. 6, 2022.

Polidori F., *La poesia del nulla*, in “aut aut” n. 234, 1989, pp. 81-94.

—, *Sull’abitare poetico in Heidegger. A proposito del corso “Hölderlins Hymne ‘Der Ister’”(1942)*, in “aut aut” n. 220-221, 1987, pp. 93-100.

Polledri E., *L’utilità della poesia: la lettera di Hölderlin al fratello Karl del I gennaio 1799. Una proposta di lettura*, in “Studia theodisca Hölderliniana I”, 2014, pp. 85-108.

Reitani L*., Frammenti dal futuro*, in Friedrich Hölderlin, *Tutte le liriche*, a cura di L. Reitani, Mondadori Meridiani, 2011.

—, *L’errore di Dio*, in Friedrich Hölderlin, *Prose, teatro e lettere*, a cura di L. Reitani, Mondadori Meridiani, 2019.

Resta C., *Per una geofilosofia heideggeriana*, in *Heidegger in Italia*, a cura di S. Bancalari e C. Esposito, Archivio di filosofia XCII n. 2-3, Roma, Pisa, Serra, 2024, pp. 127-138.

Ruggenini M*., Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete “inattuale” dell’epoca presente*, Roma, Bulzoni, 1978.

—, *Linguaggio e differenza*, in *Heidegger e la metafisica*, a cura di Ruggenini M., Marietti, Genova 1991.

—, *L’uomo e la differenza*, in *La recezione italiana di Heidegger*, Archivio di Filosofia LVII n. 1-3, Roma, Cedam, 1989, pp. 337-362.

Ruggiu L., *Heidegger e Parmenide*, in *Heidegger e la metafisica*, a cura di Ruggenini M., Genova, Marietti, 1991.

Sartre J. -P., *L’esistenzialismo è un umanismo*, Milano, Mursia, 2010.

Sasso G., *Filosofia e idealismo. II Giovanni Gentile*, Napoli, Bibliopolis, 1995, pp. 141-165, 383-397.

Serra D*., Heidegger e la questione della* Dichtung*. Studio sulla riflessione estetica heideggeriana*, Università degli studi di Bergamo, Scuola di Alta formazione Dottorale, 2019/2020.

Severino E., *Dike*, Milano, Adelphi, 2015, pp. 17-65.

—, *La filosofia futura. Oltre il dominio del divenire*, Milano, Bur, 2006.

—, *Oltre il linguaggio*, Milano, Adelphi, 1992.

—, *Poscritto*, in *L'essenza del nichilismo*, Milano, Adelphi, 1995, pp. 63-133.

—, *Ritornare a Parmenide*, in *L'essenza del nichilismo*, Milano, Adelphi, 1995, pp. 19-61.

—, *Su Heidegger e l'apparire*, in *Heidegger e la metafisica*, a cura di Ruggenini M., Genova, Marietti, 1991.

Sini C., *Heidegger e la domanda sul senso dell'essere*, in *Heidegger e la metafisica*, a cura di Ruggenini M., Genova, Marietti, 1991.

Spanio D., *The indifference of Being. Parmenides Heidegger and Severino*, in Eternity & Contradiction. Journal of Fundamental Ontology, Vol. 3 No 5, 2021, pp. 67-75.

Stavru A., *Hölderlin e le radici della «*Kehre*» di Heidegger. Riflessioni a partire da alcune recenti pubblicazioni,* in Itinerari N. 1, 2001, pp. 79- 94.

Steiner G., *Heidegger*, trad. it. di D. Zazzi, Milano, Garzanti, 2011.

Strummiello G., *Heidegger in Italia in italiano*, in *Heidegger in Italia*, a cura di S. Bancalari e C. Esposito, Archivio di filosofia XCII n. 2-3, Roma, Pisa, Serra, 2024, pp. 17-24.

Tagliapietra A*., Salvarsi dai salvatori*, in *Heidegger nel pensiero di Severino*, a cura di I. Testoni, G. Goggi, Padova, PadovaUP, 2019, pp. 23-25.

Testoni I., *The Error of Wanting to Overturn the Hourglass: How the Heidegger-Severino Relationship Arose*, in Eternity & Contradiction Journal of Fundamental Ontology vol. 3, n. 5, 2021.

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

—, *Poesia e Ontologia*, Milano, Mursia, 1985.

—, *prefazione* a *Che cosa significa pensare?* trad. it. di U. Ugazio - G. Vattimo, Milano, SugarCo, 1988.

—*, Introduzione a Heidegger*, Roma-Bari, Laterza, 2013.

—, *presentazione* a Martin Heidegger*, Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Milano; Mursia, 2019.

Venezia S., *L'abisso dei poeti. La categoria di 'poesia abissale' come matrice identitaria della poesia contemporanea*, in *Heidegger in Italia*, a cura di S. Bancalari e C. Esposito, Archivio di filosofia XCII n. 2-3, Roma, Pisa, Serra, 2024, pp. 165-178.

Volpi F., *Guida a Heidegger*, a cura di F. Volpi, Bari, Laterza, 2021.

—, *Heidegger e Aristotele*, Bari, Laterza, 2010.

—, *Nota introduttiva*, in M. Heidegger *Che cos'è metafisica?*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2001.

—, *Nota introduttiva Itinerarium mentis in nihilum*, Heidegger M., e Jünger E., *Oltre la linea*, trad., di A. La Rocca e F. Volpi, Milano, Adelphi, 1990.

—, *nota introduttiva* a Martin Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, Milano, Adelphi, 2011.

Zanzotto A., nota introduttiva *Con Hölderlin una leggenda*, in Friedrich Hölderlin, *Tutte le liriche,* a cura di L. Reitani, Mondadori Meridiani, 2011.

Classici

Aristotele, *Metafisica,* a cura di E. Berti, Laterza, Roma, 2017.

—, *Poetica*, a cura di D. Guastini, Roma, Carocci, 2010.

—, *Politica*, a cura di F. Ferri, Milano, Bompiani, 2016.*M*

Benjamin W., *L'opera d'arte nell' epoca della sua riproducibilità tecnica. E altri scritti*, a cura di F. Ferrari, traduzione di Rossella Rizzo, Milano, Se editore, 2020.

Colli G., *Eraclito*, in *La natura ama nascondersi*, a cura di E. Colli, Milano, Adelphi, 1988.

—, *La nascita della filosofia*, Milano, Adelphi, 1975.

—, *La sapienza greca. III Eraclito*, Milano, Adelphi, 1980.

Descartes R.*, Discorso sul metodo*, trad. di M. Garin, Roma-Bari, Laterza, 2023.

Eraclito, *Frammenti*, a cura di F. Fronterotta, Milano, Rizzoli, 2013.

Hegel (?), Schelling (?), Hölderlin (?), *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco,* a cura di L. Amoroso, Pisa, Edizioni ETS, 2009.

Kandinsky W., *Lo spirituale nell'arte*, a cura di E. Pontiggia, Milano, Se editore, 2015.

Nietzsche*, La gaia scienza* e *Idilli di Messina*, intr. G. Colli, tr. it. F. Masini, Milano, Adelphi, 2020.

Otto W. F., *Il poeta e gli antichi dèi,* intr. di G. Carchia, premessa di G. Moretti, Trento, Zandonai, 2008.