

LA COSA

Tutte le distanze nel tempo e nello spazio si accorciano. Dove si poteva giungere, una volta, solo dopo settimane e mesi di viaggio, l'uomo arriva ora in una notte di volo. Notizie che una volta si ricevevano solo dopo anni, o che semplicemente restavano ignote, giungono oggi all'uomo in un attimo, di ora in ora, attraverso la radio. Il germinare e il crescere delle piante, che rimaneva nascosto lungo il corso delle stagioni, ci è ora presentato dal film nell'arco di un minuto. Lontani centri delle civiltà più antiche ci sono mostrati dal film come se fossero cose presenti ora nel traffico delle nostre strade. Il film inoltre convalida ciò che presenta anche facendoci vedere, insieme, gli apparecchi di ripresa e le persone in atto di usarli. Il culmine dell'eliminazione di ogni possibilità di lontananza è raggiunto dalla televisione, che ben presto coprirà e dominerà tutta la complessa rete delle comunicazioni e degli scambi tra gli uomini.

L'uomo compie i più lunghi percorsi nel tempo più breve. Egli si lascia alle spalle le più grandi distanze, e così pone davanti a sé le cose alla distanza più ravvicinata.

Ma questa fretta di sopprimere ogni distanza non realizza una vicinanza; la vicinanza non consiste infatti nella ridotta misura della distanza. Ciò che, in termini di misure, è il meno distante da noi grazie all'immagine del film o alla voce della radio, può rimanerci lontano. Ciò che in termini di distanza è per noi immensamente remoto, può esserci vicino. Una piccola distanza non è ancora vicinanza. Una grande distanza non è ancora lontananza.

Che cos'è la vicinanza, se rimane assente anche quando le distanze più grandi sono ridotte ai più piccoli intervalli? Che cos'è la vicinanza, se l'infaticabile eliminazione delle distanze ha addirittura l'effetto di renderla più difficile? Che cos'è la vicinanza, se con la sua assenza anche la lontananza viene a mancare?

Che cosa accade quando attraverso l'eliminazione delle grandi distanze tutto è ugualmente vicino e ugualmente lontano? Che cos'è questa uniformità nella quale tutte le cose non sono né lontane né vicine, e sono come senza distanza?

Tutto fluisce e si confonde nell'uniforme assenza di distanza. Come? Questo confondersi di tutto nell'assenza di distanza non è forse ancora più inquietante di un'esplosione che riduca tutto in minuti frammenti?

L'uomo è ossessionato dal pensiero di ciò che potrebbe accadere in

conseguenza dell'esplosione di una bomba atomica. L'uomo non vede ciò che già da lungo tempo è avvenuto, l'evento che solo come suo ultimo sottoprodotto e risultato finale ha dato luogo alla bomba atomica e alla sua esplosione, per non parlare di quell'unica bomba all'idrogeno la cui deflagrazione iniziale, nelle sue estreme conseguenze, potrebbe bastare a cancellare ogni vita sulla terra. Che cosa aspetta ancora questa confusa angoscia, se la cosa terribile è già accaduta?

Il terrificante è quello che pone tutto ciò che è fuori della sua essenza precedente. Che cos'è questo terrificante? Esso si mostra e si nasconde *nel modo in cui* ogni cosa è presente (*anwesend*); cioè nel fatto che nonostante ogni superamento delle distanze, la vicinanza di ciò che è continua a mancare.

Che ne è della vicinanza? Come possiamo esperire la sua essenza? La vicinanza, a quanto pare, non è qualcosa che si possa trovare immediatamente. Potremo riuscirci piuttosto se ci faremo condurre da ciò che è nella vicinanza. Nella nostra vicinanza c'è quello che usiamo chiamare le cose. Ma che cos'è una cosa? L'uomo finora ha pensato la cosa come cosa altrettanto poco che la vicinanza. Una cosa è, per esempio, la brocca. Che cos'è la brocca? Noi diciamo: un recipiente; ossia una cosa che contiene in sé altro. Ciò che contiene, nella brocca, sono il fondo e la parete. Questo recipiente può a sua volta essere tenuto per l'ansa. Come recipiente, la brocca è qualcosa che sussiste in sé (*in sich steht*). Il sussistere in sé caratterizza la brocca come qualcosa di autonomo (*Selbständiges*). In quanto autonomia (*Selbststand*) di qualcosa di autonomo, la brocca si distingue da un oggetto (*Gegenstand*). Qualcosa di autonomo può divenire un oggetto quando noi ce lo rap-presentiamo (*vor-stellen*), sia nella percezione immediata, sia nel ricordo che lo fa presente. Ma 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.

La brocca resta un recipiente, sia che noi ce la rappresentiamo oppure no. La brocca sussiste in se stessa come recipiente. Ma che cosa significa, che il recipiente sussiste in sé? Il sussistere in sé del recipiente determina già la brocca come una cosa? Ma la brocca sta come recipiente solo in quanto è stata portata a questo stare (*zu einem Stehen gebracht wurde*). Ciò però ha avuto luogo, e ha luogo mediante un atto di istituzione (*Stellen*), e precisamente attraverso la produzione (*Herstellen*). Il vasaio fabbrica la brocca di creta con una terra scelta e preparata allo scopo. Di questa terra è fatta la brocca. In virtù di ciò di cui è fatta, la brocca può anche stare ritta (*Stehen*) sulla terra, sia immediatamente, sia posata su un tavolo o su un banco. Ciò che consiste in virtù di questa produzione, è quel che sussiste in sé (*das Insichstehende*). Considerando la brocca come un recipiente prodotto, — almeno così sembra — la concepiamo come una cosa e non solo come un semplice oggetto.

O invece anche in questo caso la consideriamo pur sempre come un oggetto? Certamente. È vero che qui essa non è più per noi solo un

oggetto della pura rappresentazione (*Vorstellen*), ma per contro essa è un oggetto che una produzione (*Herstellen*) apporta, pone di fronte e di contro a noi (*uns gegenüber und entgegen stellt*). Il sussistere in sé sembra caratterizzare la brocca come cosa. In verità, però, noi pensiamo il sussistere in sé in base alla produzione. Il sussistere in sé è ciò a cui la produzione mira. Ma in tal modo il sussistere in sé viene sempre ancora pensato a partire dall'oggettività, sebbene lo starci di fronte del prodotto non si fondi più nel puro e semplice rappresentare. Tuttavia se partiamo dall'oggettività dell'oggetto (*Gegenstand*) e di ciò che è autonomo (*Selbststand*) non troveremo mai la via alla cosalità della cosa.

Che cos'è che costituisce la cosa come cosa? Che cos'è la cosa in sé? Potremo arrivare alla cosa in sé solo quando il nostro pensiero avrà raggiunto anzitutto, finalmente, la cosa come cosa.

La brocca è una cosa come recipiente. Questo recipiente, certo, ha bisogno di una produzione. Ma il fatto d'esser prodotta dal vasaio non costituisce affatto ciò che appartiene alla brocca in quanto brocca. La brocca non è recipiente in quanto è stata prodotta, ma all'opposto la brocca ha dovuto esser prodotta in quanto è questo recipiente.

È vero che la produzione fa entrare la brocca in ciò che le è proprio. Ma ciò che è proprio dell'essenza della brocca non è mai fabbricato dalla produzione. Staccata dalla produzione, la brocca sussistente per sé ha da mantenersi (*fassen*) raccolta in tale essenza. Nel processo di produzione la brocca deve indubbiamente mostrare previamente il proprio aspetto (*Aussehen*) per il produttore. Ma questo mostrarsi, questo aspetto (*l'εἶδος*, *l'ἰδέα*) caratterizza la brocca solo nella prospettiva in cui essa, in quanto recipiente che ha da esser prodotto, sta come tale di fronte al produttore.

Ma ciò che tuttavia il recipiente che ha questo aspetto è in quanto questa brocca, che cosa e come la brocca in quanto questa cosa-brocca è, non si può mai capirlo guardando all'aspetto, all'*ἰδέα*, e tanto meno pensarli, così, adeguatamente. Proprio per questo Platone, che si rappresenta la presenza di ciò che è presente in base all'aspetto, ha pensato l'essenza della cosa altrettanto poco quanto Aristotele e tutti i pensatori successivi. Platone, invece, e in un modo che è rimasto determinante per tutti i secoli successivi, ha concepito ogni cosa presente come oggetto della produzione. Più esattamente che oggetto (*Gegenstand*), possiamo dire: pro-veniente (*Herstand*). Nell'essenza piena del pro-veniente vige un duplice pro-venire; anzitutto, il pro-venire nel senso del « derivare da... », sia che la cosa si produca da se stessa o sia fabbricata; in secondo luogo, il pro-venire nel senso del pervenire e sussistere (*Hereinstehen*) di ciò che è prodotto nella disvelatezza del già-presente.

Qualunque rappresentazione della cosa presente nel senso della provenienza e dell'oggettività non raggiunge però la cosa come cosa. La cosalità della brocca consiste nel fatto che essa è come recipiente. Noi percepiamo il contenere del recipiente quando riempiamo la brocca. Il fondo e la parete della brocca sono chiaramente quelli che adempiono la funzione del contenere. Ma stiamo attenti: quando riempiamo la brocca di

vino, versiamo forse il vino nella parete e nel fondo di essa? Al massimo, possiamo dire che versiamo il vino tra le pareti sul fondo. Parete e fondo sono senza dubbio ciò che, nel recipiente, non lascia che il contenuto si versi fuori. Ma questo non lasciare uscir fuori il contenuto non è ancora il contenere del recipiente. Quando noi riempiamo la brocca, nel riempimento il liquido fluisce nella brocca vuota. È il vuoto ciò che, nel recipiente, contiene. Il vuoto, questo nulla nella brocca, è ciò che la brocca è come recipiente che contiene.

Solo che la brocca consiste pur sempre di parete e fondo. In virtù di ciò in cui consiste, la brocca sta in piedi (*steht*). Che cosa sarebbe una brocca che non stesse in piedi? Per lo meno una brocca fallita; ancor sempre una brocca, cioè una brocca che bensì contiene, ma che cadendo continuamente lascia uscir fuori il suo contenuto. Ma solo un recipiente può lasciare uscir fuori.

Parete e fondo, in cui la brocca consiste e in virtù di cui sta in piedi, non sono ciò che propriamente contiene. Se però il contenere risiede nel vuoto della brocca, allora il vasaio, che forma le pareti e il fondo della brocca sulla sua ruota, non fabbrica propriamente la brocca. Egli dà solo forma all'argilla. Anzi, no: egli dà forma al vuoto. Per esso, in esso e da esso egli foggia l'argilla in una forma. Il vasaio coglie (*fasst*) anzitutto e costantemente l'inafferrabile (*das Unfassliche*) del vuoto e lo produce come il contenente (*das Fassende*) nella forma del recipiente (*Gefäss*). Il vuoto della brocca determina ogni movimento della produzione. La cosalità del recipiente non risiede affatto nel materiale di cui esso consiste, ma nel vuoto, che contiene.

Ma la brocca è davvero vuota?

La fisica ci assicura che la brocca è piena di aria e di tutto ciò che compone quel miscuglio che è l'aria. Quando ci siamo richiamati al vuoto della brocca per definire in base ad esso il contenere, ci siamo dunque lasciati sviare da un modo di vedere di tipo poetico.

Tuttavia, appena accettiamo di esaminare la brocca reale nella sua realtà effettiva da un punto di vista scientifico, appare un diverso stato di cose. Quando versiamo il vino nella brocca, accade semplicemente che l'aria che già riempiva la brocca viene cacciata via e sostituita da un liquido. Riempire la brocca, da un punto di vista scientifico, significa cambiare un contenuto con un altro.

Queste asserzioni della fisica sono esatte. In esse, la scienza si rappresenta qualcosa di reale, in base a cui si regola in modo obiettivo. Ma, ancora: questo reale è la brocca? No. La scienza coglie sempre soltanto ciò a cui il suo modo di rappresentazione le dà accesso, ammettendolo preventivamente come un suo possibile oggetto.

Si usa dire che il sapere della scienza ha una necessità cogente. Certamente. Ma in che cosa consiste questa cogenza? Nel nostro caso, consiste nel fatto che da essa siamo forzati a metter da parte la brocca piena di vino e a introdurre al suo posto una cavità entro cui si spande un liquido. La

scienza annulla la cosa-brocca, in quanto non ammette le cose come la realtà basilare.

Il sapere della scienza, che è obbligante nel suo ambito — cioè l'ambito degli oggetti — ha già annullato le cose come cose molto prima che esplodesse la prima bomba atomica. Questa esplosione è solo la più grossolana di tutte le grossolane conferme della già da lungo accaduta annichilazione della cosa; del fatto, cioè, che la cosa come cosa rimane nulla. La cosalità della cosa rimane nascosta, dimenticata. L'essenza della cosa non appare, cioè non viene in discorso. Questo vogliamo dire quando parliamo dell'annichilimento della cosa come cosa. Questo annichilimento è così inquietante, perché si nasconde dietro una duplice maschera: in primo luogo, l'idea che la scienza colga prima e meglio di ogni altra esperienza il reale nella sua realtà; in secondo luogo, l'illusione che le cose possano essere ugualmente cose senza pregiudizio dell'indagine scientifica del reale, il che presupporrebbe che le cose fossero sempre già prima, in generale, cose essenti (*wesende*). Ma se le cose si fossero già sempre prima mostrate come cose nella loro cosalità, allora la cosalità della cosa sarebbe divenuta manifesta. Sarebbe stata essa a imporsi al pensiero. Ma in realtà la cosa come cosa rimane inaccessibile, nulla, e in questo senso annichilita. Questo è accaduto e accade in modo così essenziale, che non solo le cose non sono più ammesse come cose; le cose in generale non hanno ancora potuto mai apparire in quanto cose davanti al pensiero.

Su che si fonda il non apparire della cosa in quanto cosa? Accade solo perché l'uomo ha trascurato di rappresentarsi la cosa come cosa? L'uomo può trascurare solo ciò che già gli è assegnato. E può rappresentarsi, in un modo quale che sia, soltanto ciò che in precedenza da sé stesso si è illuminato e aperto (*gelichtet*) e, nella luce che così si è fatta, si è mostrato a lui.

Ma che è dunque la cosa in quanto cosa, perché la sua essenza non abbia ancora potuto mai apparire?

Forse che la cosa non si è ancora mai avvicinata abbastanza, sicché l'uomo non ha ancora imparato a fare abbastanza attenzione alla cosa in quanto cosa? Che cos'è vicinanza? Ce lo siamo già domandato. Per scoprirlo, abbiamo interrogato la brocca nella vicinanza.

In che consiste l'esser-brocca della brocca? Lo abbiamo improvvisamente perso di vista, e ciò nel momento in cui si è fatta avanti l'apparenza che la scienza potesse illuminarci circa la realtà della brocca reale. Ci siamo rappresentati l'effettività del recipiente, il suo contenere, il vuoto, come una cavità riempita di aria. Questo è in realtà il vuoto, pensato in termini fisici; ma non è il vuoto della brocca. Noi non abbiamo lasciato che il vuoto della brocca fosse davvero il suo vuoto. Non abbiamo fatto attenzione a ciò che, nel recipiente, è quello che contiene. Non abbiamo considerato in che modo il contenere stesso è (*west*). Per questo non poteva non sfuggirci anche ciò che la brocca contiene. Il vino, per la rappresentazione scientifica, è diventato semplicemente un liquido, e questo a sua volta una condizione generale, universalmente possibile, di aggrega-

zione della materia. Abbiamo tralasciato di riflettere su ciò che la brocca contiene e su come essa contiene.

Come contiene il vuoto della brocca? Essa contiene in quanto prende ciò che è versato. Contiene, in quanto tiene ciò che ha preso. Il vuoto contiene in due sensi: prendendo e tenendo. La parola « contenere » (*fassen*) ha perciò un duplice significato. Il prendere ciò che è versato e il tenerlo sono tuttavia reciprocamente connessi. La loro unità è però determinata dal versare [*Ausgiessen*: versar fuori, mescolare], per il quale la brocca in quanto brocca è fatta. Il duplice contenere del vuoto si fonda sul versare. In quanto tale il contenere è propriamente ciò che esso è. Ma versare dalla brocca è offrire (*Schenken*). Nell'offerta del versare si dispiega (*west*) il contenere del recipiente. Il contenere ha bisogno del vuoto come del contenente. L'essenza del vuoto contenente è raccolta nell'offrire. Offrire però è più ricco di significato che il semplice mescolare (*Ausschenken*). L'offrire, nel quale la brocca è brocca, si riunisce nel duplice contenere, e cioè nel versare. Un riunirsi (*Versammlung*) di monti (*Berge*) noi usiamo chiamarlo un « massiccio » (*Gebirge*). Analogamente, il riunirsi del duplice contenere nel versare, che nel suo insieme soltanto costituisce l'essenza piena dell'offrire, lo chiamiamo il *Geschenk*, l'offerta. L'esser-brocca della brocca si dispiega nell'offerta del versato. Anche il vuoto della brocca riceve la sua essenza dall'offerta, benché una brocca vuota non permetta alcun mescolare. Ma questa impossibilità appartiene alla brocca e solo alla brocca. Una falce, invece, o un martello, non possono « non permettere » un tale offrire.

L'offerta del versato può essere qualcosa da bere. C'è acqua, c'è vino da bere.

Nell'acqua che viene offerta permane (*weilt*) la sorgente. Nella sorgente permane la roccia, e in questa il pesante sonnacchiare della terra, che riceve la pioggia e la rugiada del cielo. Nell'acqua della sorgente permangono le nozze di cielo e terra. Questo spozializio permane nel vino, che ci è dato dal frutto della vite, nel quale la forza nutritiva della terra e il sole del cielo si alleano e si congiungono. Nell'offerta dell'acqua, nell'offerta del vino permangono ogni volta cielo e terra. L'offerta del versare, però, è l'esser-brocca della brocca. Nell'essenza della brocca permangono terra e cielo.

L'offerta del versare dà da bere ai mortali. Essa calma la loro sete. Anima il loro riposo. Rallegra le loro riunioni. Ma l'offerta della brocca viene talvolta offerta anche in consacrazione. Se il versare ha questo senso di consacrazione, esso non calma una sete. Esso quietà la festosità della festa solennizzandola. In questo caso, l'offerta del versare non avviene in un'osteria, né l'offerta è una bevanda per i mortali. Ciò che è versato è la bevanda offerta agli dei immortali. L'offerta del versare come bevanda sacrificale è l'autentica offerta. Nell'offerta della bevanda consacrata si dispiega l'essere della brocca versante come il versare che offre (*das schenkende Geschenk*). La bevanda consacrata è ciò che la parola *Guss* (il versato) propriamente indica: la libagione sacrificale e il sacrificio. *Guss, giessen,*

corrispondono al greco χέειν, all'indogermanico *ghu*. Che significano: sacrificare. Versare, là dove è compiuto in modo essenziale, adeguatamente pensato e detto in modo autentico, equivale a fare libagioni sacrificali, sacrificare, e perciò offrire. Solo per questo il versare, appena la sua essenza impallidisce e decade, può diventare un mescere e un riempire, fino a ridursi al « versare da bere » della vita di tutti i giorni. Il versare non è il puro travasare e lasciar scorrere un liquido.

Nell'offerta di quel versare che versa una bevanda permangono a loro modo i mortali. Nell'offerta di quel versare che offre una libagione sacrificale, permangono a loro modo i divini, che ricevono indietro, come offerta della libagione sacrificale, il dono del versare che avevano concesso (*das Geschenk des Schenkens*). Nell'offerta del versare permangono in modo diverso di volta in volta i mortali e i divini. Nell'offerta del versare permangono terra e cielo. Nell'offerta del versare permangono *insieme* terra e cielo, i mortali e i divini. Questi quattro, uniti di per se stessi, sono reciprocamente connessi. Venendo prima di ogni cosa presente, essi sono compresi (*eingefaltet*) in un'unica Quadratura.

Nell'offerta del versare permane la semplicità dei Quattro.

L'offerta del versare è offerta nella misura in cui trattiene (*verweilt*) la terra e il cielo, i divini e i mortali. Ma questo trattenere non è più il puro persistere di una semplice-presenza (*Vorhandenes*). Il trattenere fa avvenire (*ereignet*). Esso porta i Quattro nella luce di ciò che è loro proprio (*Eigenes*). A partire dalla semplicità di questa luce, essi sono confidati (*zugetraut*) l'uno all'altro. Uniti in questa reciprocità, essi sono disvelati (*unverborgen*). L'offerta del versare fa permanere la semplicità della Quadratura dei Quattro. Ma nell'offerta si dispiega la brocca come brocca. L'offerta riunisce ciò che appartiene all'offrire: il duplice contenere, il contenente, il vuoto e il versare come dono sacrificale. Ciò che è riunito nell'offerta si raccoglie esso stesso nel fatto che, facendolo accadere (*ereignend*), fa permanere la Quadratura. Questo molteplice riunirsi nel semplice (*vielfältig einfaches Versammeln*) è l'essere essenziale (*Wesende*) della brocca. Il riunirsi (*Versammlung*) la nostra lingua, con un'antica parola, lo chiama « *thing* ». L'essenza della brocca è il puro offrente riunirsi della semplicità della Quadratura in un permanere (*Weile*). La brocca è (*west*) come cosa. La brocca è brocca in quanto è una cosa. Ma come è (*west*) la cosa? La cosa coseggia (*Das Ding dingt*). Il coseggiare riunisce. Facendo avvenire la Quadratura, raccoglie il dimorare di essa ogni volta in un singolo durare (*in ein je Weiliges*): ora in questa, ora in quella cosa.

All'essenza della brocca esperita e pensata in questo modo noi diamo il nome di cosa. Noi pensiamo ora questo nome a partire dal pensiero dell'essenza della cosa, a partire dal coseggiare inteso come il riunente far permanere che fa avvenire la Quadratura (*das versammelnd-ereignende Verweilen des Gevierts*). Ma così facendo abbiamo anche richiamato l'antica parola altotedesca « *thing* ». Questo richiamo alla storia della lingua può facilmente indurre un malinteso circa il modo in cui noi ora pensiamo

l'essenza della cosa. Potrebbe infatti sembrare che l'essenza della cosa pensata in questo modo noi l'abbiamo per così dire districata un po' casualmente dal significato dell'antica parola altotedesca « *thing* ». Sorge cioè il sospetto che lo sforzo che qui si fa di esperire l'essenza della cosa sia fondato sull'arbitrio di un gioco di etimologie. Si consolida, e già diventa comune, l'idea che qui, invece di considerare i rapporti essenziali, ci si limiti a esplorare il vocabolario.

In realtà accade proprio il contrario di ciò che questi timori denunciano. È ben vero che l'antica parola altotedesca « *thing* » significa il riunirsi, e precisamente il riunirsi per trattare di una questione in discussione, di un caso controverso. In tal modo, le antiche parole tedesche *thing* e *dinc* diventano termini per designare una questione, un affare; essi indicano ogni cosa che in un qualche modo riguarda gli uomini, li concerne, e che perciò sta in discussione (*in Rede steht*). La questione in discussione era chiamata dai romani *res*; εἶπω (ῥήτος, ῥήτρα, ῥήμα) significa in greco: parlare di qualcosa, trattarne; *res publica* non significa affatto « Stato », ma ciò che chiaramente concerne ciascuno in un popolo, ciò che lo « preoccupa » (*ihñ* « *bat* ») e che perciò viene discusso pubblicamente.

Solo perché *res* ha questo significato di « ciò che concerne » qualcuno, possono nascere espressioni come *res adversae*, *res secundae*; l'una indica ciò che tocca l'uomo in senso sfavorevole; l'altra, ciò che lo accompagna in modo favorevole. I dizionari traducono, invero correttamente, l'espressione *res adversae* con « sfortuna », e *res secundae* con « fortuna »; ma di ciò che le parole, dette in quanto pensate, davvero dicono, i vocabolari ci rivelano ben poco. Perciò, qui e negli altri casi, non è vero che il nostro pensiero viva dell'etimologia, ma l'etimologia rimane indirizzata anzitutto a considerare i rapporti essenziali di ciò che le parole in quanto parole nominano in maniera non dispiegata.

La parola romana *res* indica ciò che concerne l'uomo, la questione, la causa in discussione, il caso. Per indicare tutto questo i romani usano anche la parola *causa*. Essa non significa propriamente e anzitutto « causa » (*Ursache*); *causa* significa il caso, e perciò anche il caso che qualcosa si verifichi e si compia. Solo perché *causa*, quasi sinonimo di *res*, significa il caso, può accadere che più tardi la parola *causa* venga a significare la causa come *Ursache*, nel senso della produzione di un effetto. Le parole altotedesche *thing* e *dinc*, con il loro significato di riunione, raccolta per discutere di una questione, sono più di ogni altra appropriate a tradurre adeguatamente la parola romana *res*, « ciò che concerne ». Ma dalla parola che, entro la stessa lingua romana, corrisponde a *res*, cioè dalla parola *causa* nel senso di caso e questione, vengono il romanzo « *la cosa* » e il francese « *la chose* »; noi diciamo in tedesco « *das Ding* ». In inglese, *thing* ha conservato ancora la piena forza significante della romana *res*; si dice ad esempio: *he knows his things*, si intende delle sue « cose », ossia di quello che lo concerne; *he knows how to handle things*, egli sa come si devono trattare le cose, cioè quello di cui di caso in caso si tratta; *that's*

a great thing: è una cosa grande (bella, potente, magnifica), cioè una cosa che viene da sé e che è importante per l'uomo.

Ma il problema decisivo qui non è affatto la storia, sommariamente riassunta, del significato delle parole *res*, *Ding*, *causa*, *cosa* e *chose*, *thing*, ma qualcosa di completamente diverso e finora in generale non preso in considerazione. La parola romana *res* indica ciò che in qualche modo concerne l'uomo. Ciò che concerne è la realtà della *res*. La *realitas* della *res* viene esperita dai romani come un concernimento (*Angang*). Ma i romani non hanno mai pensato questa loro esperienza propriamente nella sua essenza. Invece, la romana *realitas* della *res* viene rappresentata, riprendendo la filosofia della tarda gremità, nel senso del greco *ὄν*; *ὄν*, in latino *ens*, significa ciò che è presente nel senso del pro-veniente (*Herstand*). La *res* diventa l'*ens*, la cosa presente nel senso di ciò che è pro-dotto e rappresentato (*her- und vorgestellt*). La specifica *realitas* della *res* esperita originariamente dai romani come « ciò che concerne » rimane, in quanto essenza della cosa-presente, seppellita e nascosta. Per converso, il termine *res*, nelle epoche successive, specialmente nel Medio Evo, serve a indicare ogni *ens qua ens*, cioè ogni ente che sia in qualche modo presente, anche quando ad-sta (*hersteht*) ed è presente solo come *ens rationis*. Ciò che accade alla parola *res* succede alla corrispondente parola « *dinc* »; *dinc* indica ogni cosa che in qualche modo è. Così Meister Eckhart usa la parola *dinc* ugualmente in riferimento a Dio e all'anima. Dio è per lui « *das hoechste und oberste dinc* » (la cosa più alta e suprema). L'anima è un « *groz dinc* » (una grande cosa). Con questi termini, questo maestro del pensiero non vuole affatto dire che Dio e l'anima siano simili a un macigno, cioè che siano oggetti materiali; *dinc* è qui la denominazione prudente e cauta di qualcosa che in generale è. Così Meister Eckhart, riprendendo un passo di Dionigi Areopagita, dice: « *diu minne ist der natur, daz si den menschen wandelt in die dinc, die er minnet* » [l'amore è di tale natura che trasforma l'uomo nelle cose che egli ama].

Siccome la parola « cosa », nell'uso terminologico della metafisica occidentale, designa ciò che in generale e in qualche modo è qualcosa, anche il significato del termine « cosa » muta in corrispondenza delle diverse interpretazioni che si danno di ciò che è, cioè dell'essente. Kant parla delle cose nello stesso modo in cui ne parla Meister Eckhart, e intende con questo nome qualcosa che è. Ma, per Kant, ciò che è diventa oggetto della rappresentazione, un processo che si svolge entro l'autocoscienza dell'io umano. La cosa in sé significa per Kant l'oggetto in sé. Il carattere dello « in sé » indica per Kant che l'oggetto in sé è oggetto senza essere in relazione con l'attività rappresentativa dell'uomo, cioè che esso è *ob-jectum* (*Gegenstand*) senza lo « *ob* » (« *Gegen* »), senza il « di fronte » in virtù di cui soltanto esso sussiste per questo rappresentare. « Cosa in sé » significa, pensata in termini rigorosamente kantiani, un oggetto che non è oggetto per noi, perché deve sussistere (*stehen*) senza alcun *ob*: per l'attività rappresentativa dell'uomo, che gli si oppone.

Tuttavia, né il significato generale, da lungo tempo usurato, della pa-

rola « cosa » usata nella filosofia, né il significato altotedesco del termine « *thing* » possono fornirci il minimo aiuto nella difficoltà che incontriamo a cogliere e a pensare adeguatamente l'origine essenziale di ciò che ora diciamo circa l'essenza della brocca. Per contro, è vero che *uno* degli aspetti del significato dell'uso antico della parola « *thing* », quello che allude al « riunire » ha qualcosa da dirci circa l'essenza della brocca come prima l'abbiamo pensata.

La brocca non è una cosa né nel senso della romana *res*, né nel senso dello *ens* rappresentato alla maniera del Medio Evo, né nel senso dell'oggetto del pensiero moderno. La brocca è cosa in quanto coseggia riunendo (*dingt*). Solo a partire dal coseggiare della cosa, anche, avviene e si determina la presenza di quel tipo di presente che è la brocca.

Oggi ogni cosa presente è ugualmente vicina e ugualmente lontana. L'assenza di distanza domina. Tutta questa riduzione ed eliminazione delle lontananze non produce tuttavia alcuna vicinanza. Che cos'è la vicinanza? Per trovare l'essenza della vicinanza, abbiamo considerato la brocca nella vicinanza. Cercavamo l'essenza della vicinanza, e abbiamo trovato l'essenza della brocca come cosa. Ma in questa scoperta scorgiamo anche insieme l'essenza della vicinanza. La cosa coseggia. Coseggiando, essa fa permanere (*verweilt*) terra e cielo, i divini e i mortali; facendoli permanere la cosa porta i Quattro vicini l'uno all'altro nelle loro lontananze. Questo portare vicino è l'avvicinare. L'avvicinare è l'essenza della vicinanza. La vicinanza avvicina il lontano e proprio in quanto lontano. La vicinanza conserva la lontananza. Conservando la lontananza, la vicinanza spiega il proprio essere (*west*) nel suo avvicinare. Avvicinando in tal modo, la vicinanza nasconde se stessa e rimane, a suo modo, il più vicino.

La cosa non è « nella » vicinanza, come se questa fosse un ricetta. La vicinanza si dispiega nell'avvicinare in quanto è il coseggiare della cosa.

Coseggiando, la cosa fa permanere i Quattro uniti, terra e cielo, i divini e i mortali, nella semplicità della loro Quadratura, unita di per se stessa.

La terra è ciò che producendo regge (*bauend Tragende*), ciò che fruttificando nutre, custodendo l'acqua e la roccia, le piante e gli animali.

Quando diciamo terra, pensiamo già anche insieme gli altri Tre a partire dalla semplicità dei Quattro.

Il cielo è il corso del sole, le fasi della luna, lo splendore delle stelle, le stagioni dell'anno, la luce del giorno e il suo tramonto, l'oscurità e la chiarezza della notte, il tempo favorevole e il tempo avverso, la corsa delle nubi e la profondità azzurra dell'etere.

Quando diciamo cielo, pensiamo già anche insieme gli altri Tre a partire dalla semplicità dei Quattro.

I divini sono i messaggeri della divinità, che ci fanno segno. Nel nascosto dispiegarsi di questa il Dio appare venendo nella sua essenza, che lo sottrae a ogni confronto con ciò che è presente.

Quando nominiamo i divini, pensiamo già anche insieme gli altri Tre a partire dalla semplicità dei Quattro.

I mortali sono gli uomini. Si chiamano i mortali perché possono morire. Morire significa essere capaci della morte in quanto morte. Solo l'uomo muore. L'animale perisce. Esso non ha la morte in quanto morte né davanti a sé né dietro di sé. La morte è lo scrigno del nulla, ossia di ciò che, sotto tutti i rispetti, non è mai qualcosa di semplicemente essente, e che tuttavia è (*west*), e addirittura si dispiega con il segreto dell'essere stesso. La morte in quanto scrigno del nulla, alberga in sé ciò che è essenziale dell'essere (*das Wesende des Seins*). In quanto scrigno del nulla la morte è il riparo dell'essere. I mortali ora li chiamiamo mortali non perché la loro vita terrena finisce, ma perché essi sono capaci della morte in quanto morte. I mortali sono quello che sono come mortali avendo la loro essenza (*wesend*) nel riparo dell'essere. Essi sono il dispiegantesi (*wesende*) rapporto all'essere come essere.

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

Quando diciamo: i mortali, pensiamo già anche insieme gli altri Tre a partire dalla semplicità dei Quattro.

Terra e cielo, i divini e i mortali sono reciprocamente connessi, di per se stessi uniti, a partire dalla semplicità dell'unica Quadratura. Ognuno dei Quattro rispecchia (*spiegelt*) a suo modo l'essenza degli altri. Così facendo, ognuno si rispecchia a modo suo in ciò che gli è proprio entro la semplicità dei Quattro. Questo rispecchiare non è la presentazione di un'immagine. Portando alla luce ognuno dei Quattro, il rispecchiare fa avvenire in una reciproca appropriazione (*zueinanderereignet*) la loro propria essenza nella semplicità del traspropriare (*einfältige Vereignung*). Rispecchiando nel modo di questo appropriante-illuminante far avvenire, ciascuno dei Quattro si dà [*sich zuspielt*: si manda, come la palla nel gioco] a ognuno degli altri. Questo rispecchiare che fa avvenire libera ciascuno dei Quattro per ciò che gli è proprio, ma lega i Quattro così liberati nella semplicità del loro essenziale appartenersi reciproco.

Il rispecchiare legante nella libertà è il gioco (*Spiel*), che confida ognuno dei Quattro a ognuno degli altri (*das jedes der Vier jedem zutraut*), grazie al plesso della traspropriazione che li trattiene (*aus dem faltenden Halt der Vereignung*). Nessuno dei Quattro si irrigidisce in ciò che ha di specificamente proprio. Invece, ognuno dei Quattro, all'interno della loro traspropriazione, è espropriato in modo da divenire qualcosa di proprio (*zu einem Eigenen enteignet*). Questo espropriante traspropriare è il gioco di specchi della Quadratura. In virtù di esso i Quattro sono legati nella semplicità che li affida l'uno all'altro (*Aus ihm ist die Einfalt der Vier getraut*).

Il facente-avvenire-traspropriante gioco di specchi della semplicità di terra e cielo, divini e mortali, noi lo chiamiamo il mondo. Il mondo è (*west*), in quanto mondeggia. Ciò vuol dire che il mondeggiare del mondo non è spiegabile in base ad altro né fondabile su altro. Questa impossibilità

non dipende dal fatto che il nostro pensiero di uomini sia incapace di una tale spiegazione e fondazione. Invece, l'inspiegabilità e infondabilità del mondeggiare del mondo risiede nel fatto che cose come cause e ragioni fondanti restano inadeguate al mondeggiare del mondo. Appena la conoscenza umana esige una spiegazione in questo campo, essa non si innalza oltre l'essenza del mondo, ma invece ricade al di sotto del modo di essere (*Wesen*) del mondo. La volontà di spiegazione che l'uomo ha non arriva in generale al semplice della semplicità del mondeggiare. I Quattro, di per sé uniti, sono già irrigiditi nella loro essenza quando li si rappresenta come realtà separate che devono essere fondate e spiegate l'una in base all'altra.

L'unità della Quadratura è lo squadrare (*die Vierung*). Lo squadrare non accade però affatto nel senso che esso semplicemente abbracci i Quattro e, unendoli, venga ad aggiungersi ad essi solo dopo. Lo squadrare, neanche, si compie nel senso che i Quattro, una volta presenti, stiano semplicemente l'uno presso l'altro.

Lo squadrare si dispiega come il facente-avvenire-trasproprioante gioco di specchi dei Quattro che sono affidati l'uno all'altro nella semplicità. Lo squadrare si dispiega come mondeggiare del mondo. Il gioco di specchi del mondo è la danza circolare del far-avvenire-trasproprioante (*der Reigen des Ereignens*). Per questo anche la danza circolare non circonda anzitutto i Quattro come un cerchio. La danza è l'anello, che si avvolge [*ringt*; anche: lotta] in quanto gioca il gioco del rispecchiare. Facendo-avvenire-trasproprioando esso illumina (*lichtet*) i Quattro nel risplendere della loro semplicità. Facendoli risplendere, l'anello trasproprio i Quattro aprendoli in ogni senso verso l'enigma della loro essenza. L'essenza raccolta di questo inanellantesi (*ringende*) gioco di specchi del mondo è il « giro » (*das Gering*).¹ Nel giro dell'anello che gioca il gioco dello specchio si stringono flessuosamente (*schmiegen*) i Quattro nella loro unica e tuttavia distinta essenza. In tal modo flessibile essi dispongono docilmente mondeggiando il mondo (*Also schmiegsam fügen sie fügsam weltend die Welt*).

Fessibile, malleabile, duttile, docile, facile sono indicati dalla nostra antica lingua tedesca con « *ring* » e « *gering* ». Il gioco di specchi del mondo che mondeggia, come giro dell'anello, libera i Quattro uniti verso la docilità che è loro propria, verso la duttilità della loro essenza. A partire dal gioco di specchi del giro dell'inanellarsi avviene (*ereignet sich*) il coseggiare della cosa.

La cosa fa permanere la Quadratura. La cosa coseggia e riunisce il mondo. Ogni cosa fa permanere la Quadratura collocandola di volta in volta in un singolo durare (*in ein je Weiliges*) della semplicità del mondo.

Quando noi lasciamo che la cosa si dispieghi nel suo coseggiare riunente a partire dal mondo che mondeggia, noi pensiamo alla cosa come cosa.

¹ Il significato letterale di *gering* è « modesto », « di poco conto ». Heidegger lo interpreta in riferimento al prefisso *ge-* (l'esser raccolto del *Ring*, anello) e ne trae molteplici risonanze; senza rinunciare però al significato letterale (cfr. anche sopra, p. 26) (*N.d.C.*).

Pensando ad essa in tal modo, noi ci lasciamo concernere dalla mondeggiante essenza della cosa. Pensando così noi siamo chiamati dalla cosa come cosa. Siamo, nel senso più letterale della parola, i *Be-Dingten*, coloro che hanno-cose, e sono perciò condizionati (*bedingt*). Abbiamo lasciato alle nostre spalle ogni pretesa di incondizionatezza.

Quando pensiamo la cosa come cosa, prendiamo cura dell'essenza della cosa facendola entrare nella regione in cui essa si dispiega. Coseggiare è avvicinare il mondo. L'avvicinare è l'essenza della vicinanza. Nella misura in cui noi prendiamo cura della cosa come cosa, noi abitiamo nella vicinanza. L'avvicinare della vicinanza è l'autentica e unica dimensione del gioco di specchi del mondo.

L'assenza della vicinanza nonostante l'eliminazione delle lontananze ha condotto al dominio del senza-distanza. Nell'assenza della vicinanza, la cosa come cosa, nel senso che si è detto, rimane annichilita. Ma quando e come le cose sono come cose? Questo noi domandiamo nel mezzo del dominio del senza-distanza.

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.

Il passo indietro da un tipo di pensiero all'altro non è ovviamente un puro mutare di atteggiamento. Non può essere un mutamento di questo genere anche solo perché tutti gli atteggiamenti, e insieme i loro modi di mutare, rimangono imprigionati entro la sfera del pensiero rappresentativo. Ora, il passo indietro abbandona senz'altro la sfera del puro prender posizione. Il passo indietro prende stanza in una corrispondenza che, interpellata dall'essere del mondo entro di esso, all'interno di esso gli risponde. In vista dell'avvento della cosa come cosa un puro mutamento di atteggiamento non può nulla; come anche tutto ciò che ora come oggetto sta nell'assenza di distanza non si lascia semplicemente trasformare in cose. Né d'altra parte le cose come cose vengono in virtù del fatto che noi ci allontaniamo dagli oggetti e richiamiamo alla memoria oggetti più antichi, che forse una volta erano sulla via di diventare cose e anzi di essere presenti come cose.

Ciò che diventa cosa, avviene a partire dal giro del gioco di specchi del mondo. Solo quando, probabilmente in modo repentino, il mondo mondeggerà come mondo, solo allora risplenderà l'anello da cui si libera il giro di terra e cielo, divini e mortali, per la durtilità della sua semplicità.

Conformemente a questo giro, *Geringen*, il coseggiare stesso è qualcosa di poco conto (*gering*) e la singola cosa è qualcosa di modesto, non appariscente e docile alla sua essenza. Modesta è la cosa (*Ring ist das Ding*): la brocca e il banco, il ponticello e l'aratro. Cosa è però anche, a suo modo, l'albero e lo stagno, il ruscello e la montagna. Cose sono anche, che coseggiano di volta in volta a loro modo, l'airone e il cervo, il cavallo e il

toro. E, cospicando ogni volta nel loro modo proprio, sono cose anche lo specchio e la fibbia, il libro e il quadro, la corona e la croce.

Modiche e di poco conto sono però le cose anche nel numero, in confronto all'innumerabilità degli oggetti ovunque indifferenti, in confronto alla smisuratezza dell'essenza di massa che è propria dell'uomo inteso come puro essere vivente.

Solo gli uomini come mortali, abitandolo, ottengono il mondo come mondo. Solo ciò che appare dal mondo e nel mondo come qualcosa di poco conto, potrà un giorno diventare cosa (*Nur was aus Welt gering, wird einmal Ding*).

Postilla

Lettera a un giovane studente

Friburgo i.B., 18 giugno 1950

Caro signor Buchner,

grazie per la Sua lettera. Le domande sono essenziali e l'argomentare è corretto. Resta da vedere, però, se raggiungono il punto decisivo.

Lei domanda (riassumo): donde il pensiero dell'essere riceve il suo indirizzo?

Certo Lei non intenderà qui « essere » come un oggetto e il pensiero come la pura e semplice attività di un soggetto. Pensare — almeno nel senso che sta alla base di questa conferenza (*La cosa*) — non è la pura rappresentazione di una semplice-presenza. « Essere » non è affatto identico alla realtà o a un reale constatato sul momento. L'essere non è neppure qualcosa che si contrapponga al non-essere-più o al non-essere-ancora; anche questi appartengono all'essenza dell'essere. In questa direzione si era già mossa, avvertendo il problema, la metafisica stessa, nella sua troppo poco compresa dottrina delle modalità, secondo la quale all'essere appartiene la possibilità altrettanto quanto la realtà e la necessità.

Nel pensiero dell'essere non accade mai che ci si limiti a rappresentare un reale e a dare questa rappresentazione come il vero. Pensare l'« essere » significa rispondere all'appello della sua essenza. Il rispondere nasce dall'appello e si consegna ad esso. Il rispondere è un cedere davanti all'appello entrando in tal modo nel suo linguaggio. Ma all'appello dell'essere appartiene il già-stato rivelato nei tempi primitivi (*Ἀλήθεια, Δόγος, Φύσις*) così come l'avvento velato di ciò che si annuncia nel possibile rovesciamento dell'oblio dell'essere (in direzione di una custodia della sua essenza). A tutto questo insieme ha da stare attenta la risposta, che deve partire da un lungo raccoglimento e praticare un costante controllo della sua capacità di udire, per esser capace di sentire un appello dell'essere. Ma proprio qui può accadere che essa fraintenda. La possibilità di errare è massima nel pensiero di questo tipo. Questo pensiero non può mai giustificarsi e legittimarsi come può invece il sapere matematico. Ma non è, per questo,

arbitrario, bensì è legato al destino essenziale dell'essere; però da parte sua, esso non è mai obbligante in quanto enunciazione; è invece solo un possibile spunto a seguire la via della risposta, e cioè la via che, nel pieno raccoglimento di una riflessiva attenzione, muove verso l'essere che già è venuto al linguaggio.

La mancanza di Dio e dei divini è assenza. Ma assenza non è semplicemente un nulla, bensì è la presenza, di cui appunto ci si deve anzitutto appropriare, della nascosta pienezza del già-stato e che, così raccolto, è (*west*), del divino com'era nella grecità, nei profeti del giudaismo, nella predicazione di Gesù. Questo non-più è in se stesso un non-ancora dell'avvento nascosto della sua inesauribile essenza. Poiché l'essere non è mai solo ciò che è semplicemente reale, la custodia dell'essere non può in alcun modo essere paragonata alla guardia che difende dai ladri i tesori depositati in qualche posto. La custodia dell'essere non sta attaccata a ciò che è semplicemente-presente. In questo, preso di per sé, non si può mai trovare un appello dell'essere. La custodia è la vigilanza che attende il già-stato-adveniente destino dell'essere in una lunga e sempre rinnovantesi attenzione (*Bedachtsamkeit*), che sta attenta alla direzione che l'essere ci dà nel suo appellare. Nel destino dell'essere non c'è mai pura successione: ora im-posizione (*Gestell*), poi mondo e cosa; ma di volta in volta sempre passare e simultaneità del prima e del dopo (*des Frühen und Späten*). Nella *Fenomenologia dello spirito* si dispiega (*west*) ἡ ἀλήθεια, benché trasformata.

Il pensiero dell'essere, come corrispondere, è qualcosa di molto esposto all'errore, e inoltre di molto povero. Può darsi che, tuttavia, il pensiero sia una via inevitabile, la quale non pretende di essere una via di salvezza e non apporta una nuova saggezza. Questa via è al massimo un sentiero di campagna (*ein Feldweg*), una via attraverso i campi, che non solo parla di rinuncia, ma che ha già rinunciato — rinunciato alla pretesa di una dottrina cogente — alla pretesa di produrre un'opera di cultura valida o di rappresentare un evento [nella storia] dello spirito. Tutto sta nell'assai rischioso passo indietro in direzione della meditazione (*Bedenken*), che fa attenzione al rovesciamento dell'oblio dell'essere che si delinea nel destino dell'essere. Il passo indietro che si stacca dal pensiero rappresentativo della metafisica non rigetta questo pensiero, ma apre la lontananza all'appello della verità (*Wahrheit*) dell'essere, entro la quale il rispondere sta e si muove.

È già accaduto spesso, e proprio con persone a me vicine, che si ascoltasse volentieri e con attenzione l'esposizione dell'essenza della brocca, divenendo però immediatamente sordi quando il discorso passava a parlare di oggettività, provenienza e origine dell'esser-prodotto, o del *Gestell*, dell'im-posizione. Ma tutto questo appartiene necessariamente, allo stesso titolo, al pensiero della cosa, il quale pensiero pensa al possibile avvenimento del mondo e, così pensando e rammemorando (*andenkend*), forse in ciò che è più modesto e poco appariscente contribuisce a che un tale avvenimento arrivi nell'ambito aperto dell'essenza dell'uomo.

Tra le strane esperienze che mi derivano da questa conferenza, c'è anche questa: si chiede al mio pensiero donde esso riceva il suo indirizzo, come se tale problema dovesse porsi solo per questo pensiero. A nessuno viene in mente di domandare, invece: donde riceve Platone l'indirizzo a pensare l'essere come *ιδέα*, donde riceve Kant l'indirizzo a pensare l'essere come la trascendentalità dell'oggettivo, come posizione (esser-posto)?

Ma forse un giorno sarà possibile trovare la risposta a queste domande proprio in quei tentativi di pensiero che, come i miei, si presentano come qualcosa di disordinato e arbitrario.

Non posso darLe, e del resto Lei non me lo chiede, alcun documento di legittimazione in base a cui ciò che dico possa in qualunque momento esser facilmente verificato come conforme alla « realtà ».

Tutto qui è cammino di un esaminante ascoltante rispondere. Ogni cammino corre sempre il rischio di diventare un erramento. Il camminare per queste vie richiede che si sia esercitati alla marcia. Ma l'esercizio esige mestiere. Rimanga dunque in questo buon stato di bisogno (*Not*) sulla via e impari, senza sviamenti benché nell'errare, il mestiere del pensiero.

La saluto con amicizia.

Martin Heidegger

SAGGI E DISCORSI

a cura di Gianni Vattimo



Mursia

Titolo originale:
Vorträge und Aufsätze

Traduzione dal tedesco
di Gianni Vattimo

Prima edizione in questa collana: 1991
© Copyright 1954 by Verlag Günther Neske Pfullingen
© Copyright 1976 Gruppo Ugo Mursia Editore S.p.A. per la traduzione italiana
Milano - Via Tadino, 29
Proprietà letteraria riservata - *Printed in Italy*
3848/AC

Anno	Edizione
94 93 92 91	1 2 3 4 5 6

INDICE

<i>Introduzione</i> .	pag.	V
<i>Premessa</i>	»	1

PARTE PRIMA

La questione della tecnica .	»	5
Scienza e meditazione	»	28
Oltrepassamento della metafisica .	»	45
Chi è lo Zarathustra di Nietzsche? .	»	66

PARTE SECONDA

Che cosa significa pensare? .	»	85
Costruire abitare pensare .	»	96
La cosa	»	109
« ... Poeticamente abita l'uomo... » .	»	125

PARTE TERZA

Logos (Eraclito, frammento 50) . .	»	141
Moirai (Parmenide, VIII, 34-41) .	»	158
Aletheia (Eraclito, frammento 16) .	»	176
<i>Nota dell'Autore</i> .	»	193

INTRODUZIONE

« In Germania continuano ad avere influenza le ontologie, specialmente quella heideggeriana, senza che atterriscano le tracce del passato politico. Tacitamente l'ontologia viene intesa come la disponibilità a sanzionare un ordine eteronomo, sottratto alla giustificazione di fronte alla coscienza. Il fatto che simili interpretazioni vengano smentite da fonti autorevoli come malinteso, uno scivolare nell'ontico, una mancanza di radicalismo del problema, non fa che rafforzare la dignità del richiamo: l'ontologia sembra essere tanto più numinosa, quanto meno si lascia fissare a contenuti determinati. L'inafferrabilità diventa inattaccabilità... Ma la sua influenza non sarebbe comprensibile se essa non andasse incontro ad un bisogno sentito, indice di un'omissione, la nostalgia di non doversi accontentare del verdetto kantiano sul sapere dell'assoluto ».

In questo passo, con cui si apre il capitolo sul « bisogno ontologico » della Dialettica negativa di Adorno,¹ si possono vedere efficacemente riassunti i timori che suscita, e anche alcune delle ragioni del permanente fascino che esercita lo sforzo heideggeriano di pensare nella direzione di una « ontologia fondamentale » (secondo l'espressione di Essere e tempo), avviando la meditazione verso una fase ultra-metafisica. È con questo tipo di timori e di posizioni critiche che oggi una lettura di Heidegger deve fare anzitutto i conti. I saggi e discorsi raccolti in questo volume del 1954 offrono, in vista di ciò, un punto di riferimento più adeguato di altri scritti heideggeriani, sia per la loro posizione cronologica (sono quasi tutti testi composti intorno al 1950, cioè in un momento in cui esplodeva, dopo la Lettera sull'umanismo e la pubblicazione degli inediti degli anni trenta, la discussione intorno al cosiddetto « secondo Heidegger »), sia per il loro carattere per lo più « essoterico », giacché non si rivolgono esclusivamente agli specialisti di filosofia e anzi, nel tono e negli argomenti (se si eccettuano quelli della terza parte e il saggio sull'oltrepassamento della metafisica), ripropongono un discorso che sembra richiamare la vecchia visione della filosofia come saggezza, sapere che si rivolge all'uomo comune e ai problemi della vita quotidiana. Più di Sentieri interrotti, pubblicato nel 1950, i cui « capitoli » hanno ancora il taglio di ampi saggi filosofici in senso tecnico, i Vorträge und Aufsätze si presentano come un gruppo di interventi in cui Heidegger svolge per la prima volta la tematica

¹ Traduzione di A. Donolo, Torino, Einaudi, 1970, p. 53.

della Kehre, di quella « svolta » annunciata dallo scritto sull'umanismo, nelle sue implicazioni « positive », in quegli aspetti, cioè, che sono suscettibili di divenire proposte di una riconoscibile immagine dell'uomo « come dovrebbe essere ».

È ovvio che, per la permanente qualità anzitutto tecnico-filosofica del discorso heideggeriano, e per la cautela con cui il suo sforzo di radicalismo si è sempre ritratto davanti alle conseguenze « pratiche » immediate, fin da Essere e tempo, questa caratterizzazione dei saggi raccolti in questo volume va presa in senso estremamente approssimativo. Mi sembra abbastanza chiaro, però, che rispetto a scritti come la Introduzione alla metafisica, Sentieri interrotti, o a scritti puramente programmatici e in larga parte solo « negativi » come la Lettera sull'umanismo,² gli scritti di Vorträge und Aufsätze offrono più elementi per cercar di delineare una immagine dell'uomo e dei compiti del pensiero come Heidegger li ha pensati alla luce della sua meditazione più recente.

La polemica sul significato e le ragioni della « svolta » accaduta nel pensiero heideggeriano dopo Essere e tempo è troppo vasta, e ormai anche troppo obsoleta, perché convenga tornarvi qui.³ Si ricorderà che il nocciolo della « svolta » è stato giustamente emblemizzato da molti interpreti nella pagina della Lettera sull'umanismo in cui, a Sartre che afferma che « nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes », Heidegger oppone che invece « nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être ».⁴ Una tale svolta del pensiero heideggeriano doveva apparire tanto più incomprensibile e ingiustificabile quanto più, da parte della maggioranza degli interpreti, Essere e tempo era stato letto in chiave « esistenzialistica » e antropologica; al punto che un filosofo del livello di Karl Löwith, che era stato uno dei primi discepoli di Heidegger divenendone poi un critico implacabile, finiva per ricondurre tutto il senso profondo della svolta a un cedimento di Heidegger di fronte al nazismo.⁵

Oggi che con la fine della « moda » esistenzialistica vengono anche in luce le ragioni autentiche di una possibile permanente validità dell'esistenzialismo,⁶ questa polemica sulla « svolta » heideggeriana, almeno come modificazione di direzione della sua filosofia, ha perso molto del suo peso.

² La *Introduzione alla metafisica* è tradotta in italiano da G. Masi, Milano, Mursia, 1968; *Sentieri interrotti*, trad. di P. Chiodi, Firenze, La Nuova Italia, 1968; *Lettera sull'umanismo*, insieme a *La dottrina platonica della verità*, trad. di A. Bixio e G. Vattimo, Torino, S.E.I., 1975.

³ Per un panorama della critica heideggeriana, anche sul problema della « svolta », mi permetto di rimandare alla parte conclusiva della mia *Introduzione a Heidegger*, Bari, Laterza, 1971.

⁴ La frase di Sartre è dal saggio *L'esistenzialismo è un umanismo*, trad. it. di G. Tosco, Milano, Mursia, 1963; il passo della *Lettera sull'umanismo* è a p. 99 della trad. italiana citata.

⁵ Cfr. *Saggi su Heidegger*, trad. it. di C. Cases e A. Mazzone, Torino, Einaudi, 1966.

⁶ Si veda su questo il recente limpido saggio di L. PAREYSON, *Rettifiche sull'esistenzialismo*, nel volume di *Scritti in onore di G. Bontadini*, Milano, Vita e Pensiero, 1975, pp. 227-47.