

DELLO STESSO AUTORE:

Che cos'è metafisica?

Conferenze di Brema e Friburgo

Fenomenologia della vita religiosa

I concetti fondamentali della filosofia antica

Il concetto di tempo

Il nichilismo europeo

Il principio di ragione

L'essenza della verità

La poesia di Hölderlin

Lettera sull'«umanismo»

Nietzsche

Oltre la linea

(con Ernst Jünger)

Parmenide

Segnavia

Seminari

Martin Heidegger

CONTRIBUTI ALLA FILOSOFIA

(DALL'EVENTO)

A cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann

Edizione italiana a cura di Franco Volpi



ADELPHI EDIZIONI

che aiuta. Ma di questa necessità si deve pur fare esperienza. E se l'uomo si irrigidisce contro di essa e, come sembra, con un'ostinazione mai vista prima d'ora? Devono allora giungere coloro che risvegliano (*die Erweckenden*), i quali alla fine ritengono di aver scoperto la necessità poiché sanno di *patirla*.

Il risveglio di questa necessità è il primo spostamento dell'uomo in quel *frammento* dove, in uguale misura, la confusione preme e il Dio rimane in fuga. Questo « frammento » non è però una « trascendenza » che si riferisce all'uomo ma, al contrario, è quell'aperto cui l'uomo appartiene in quanto fondatore e custode, essendo egli fatto avvenire e fatto proprio come esser-ci dall'Essere stesso, il quale non si presenta essenzialmente se non come evento.

Se con questo spostamento l'uomo viene a stare nell'evento e resta insistente nella verità dell'Essere, egli sta comunque ancora soltanto per fare il salto verso l'esperienza decisiva: se nell'evento il mancare e il capitare del Dio si decidano pro o contro di lui.

Solo se sappiamo valutare quanto l'essere sia unicamente necessario e come egli d'altra parte non si presenti essenzialmente come il Dio stesso, solo se avremo disposto la nostra essenza a questi abissi tra l'uomo e l'Essere e tra l'Essere e gli dèi, solo allora cominceranno di nuovo a esserci realmente i « presupposti » per una « storia ». A tale scopo ciò che importa dal punto di vista speculativo è solo la meditazione sull'« evento ».

Infine e in primo luogo l'« evento » può essere conquistato con il pensiero (costretto dinanzi al pensiero iniziale) soltanto se l'Essere stesso è concepito come il « frammento » tra il passar via dell'ultimo Dio e l'esser-ci.

L'evento affida (*überaignet*) il Dio all'uomo dedicando (*zueignet*) quest'ultimo al Dio. Tale dedica che affida è l'evento in cui la verità dell'Essere è fondata come esserci (e l'uomo è trasformato, spostato nella decisione dell'esser-ci o dell'esser-via) e in cui la storia prende dall'Essere il suo altro inizio. La verità dell'Essere però, in quanto apertura del velarsi, è nello stesso tempo l'estasi (*Entrückung*) nella decisione sulla lontananza e vicinanza degli dèi, e dunque sulla prontezza per il passar via dell'ultimo Dio.

L'evento è il frammento riferito al passar via del Dio e alla storia dell'uomo. Non è però un indifferente dia-

framma, bensì il riferimento al passar via è l'apertura del fendersi di cui il Dio ha bisogno (cfr. cap. iv: « Il salto », parr. 157 e 158: « Il fendersi e le "modalità" »), e il riferimento all'uomo è l'appropriante far scaturire la fondazione dell'esser-ci e dunque la necessità di mettere in salvo la verità dell'Essere nell'ente nel modo di una restituzione dell'ente.

Passar via non è storia, e storia non è evento, ed evento non è passar via, e tuttavia tutti e tre (sempre che sia lecito abbassarli a numero) sono esperiti e conquistati con il pensiero solo nei loro riferimenti, vale a dire partendo dall'evento stesso.

La lontananza dell'indecidibilità non è certo un « al di là », ma ciò che più di tutto è *vicino* all'ancora infondato Ci dell'esser-ci, il quale è diventato insistente nella prontezza per il rifiuto quale essenziale presentarsi dell'Essere.

Questo vicinissimo è tanto prossimo che tutta l'inevitabile pratica della macchinazione e del vivere esperienze gli è necessariamente già passata accanto e perciò non può nemmeno mai essere immediatamente riportata fino a esso. L'evento rimane ciò che vi è di più strano.

8. Dall'evento¹

La fuga degli dèi deve essere esperita e sopportata. Questo far fronte fonda la più lontana vicinanza all'evento.

Questo evento è la verità dell'Essere.

Soltanto in questa verità si apre la necessità dell'abbandono dell'essere.

In base a questa necessità si rende necessaria la fondazione della verità dell'essere, la fondazione dell'esser-ci.

Questa necessità si compie nella costante decisione che domina ogni umanità storica: se cioè in futuro l'uomo sia un appartenente alla verità dell'essere e se dunque, in base a questa appartenenza, metta in salvo nell'ente la verità come vero, o se l'esordio dell'ultimo uomo lo spinga via nella falsa animalità e neghi all'uomo storico l'ultimo Dio.

Che cosa avviene se cessa la lotta per i canoni, se lo

1. Cfr. cap. I: « Sguardo preliminare », par. 16: « Filosofia ».

stesso identico volere non vuole più alcuna grandezza, se cioè non è più capace di volere la massima diversità dei cammini?

Se l'altro inizio si sta ancora preparando, esso è, come una grande trasformazione, nascosto, e tanto più nascosto quanto più l'accadimento è grande. Certo l'errore sta nel credere che un rovesciamento repentino ed essenziale, che afferra tutto dal fondamento, debba essere immediatamente e totalmente riconosciuto e compreso da tutti e che debba verificarsi in una dimensione pubblica. Solo pochi stanno sempre nel chiarore di questo lampo.

I più hanno la « fortuna » di trovarsi già in uno spazio lì presente e di attendere *così* ai propri affari perseguendo l'utilità comune.

Nell'altro inizio è preventivamente pensata quell'istanza totalmente altra che si è chiamata l'ambito della decisione nel quale l'autentico Essere storico dei popoli è conquistato o perduto.

Questo essere – la storicità – non è mai lo stesso in ogni epoca. Lo aspetta ora una trasformazione essenziale, nella misura in cui deve affrontare il compito di fondare quell'ambito della decisione, quel contesto dell'evento in forza del quale soltanto l'ente umano storico arriva a se stesso. La fondazione di quest'ambito richiede un'alienazione che è il contrario dell'abnegazione. Essa può essere attuata solo con il coraggio per il fondamento abissale. Quest'ambito, se mai sia sufficiente caratterizzarlo così, è l'esser-ci, quel frammezzo che solo, fondando se stesso, pone l'uomo e il Dio in confronto e in relazione l'uno con l'altro, e reciprocamente li appropria. Ciò che si apre nella fondazione dell'esser-ci è l'evento. Con ciò non si intende qualcosa che stia « di fronte » o che si possa osservare, né un'« idea », bensì il far-cenno-in-questa-direzione e il tenersi-rivolti-in-quella-direzione nell'aperto del Ci che in questa svolta (*Kehre*) è giusto il punto di torsione che apre la radura e che vela.

Questa svolta guadagna la sua verità solo perché è combattuta come contesa tra terra e mondo, e perché così il vero è messo in salvo nell'ente. Solo la storia che si fonda nell'esser-ci ha la garanzia di una appartenenza alla verità dell'essere.

9. Scorcio

L'Essere in quanto evento – indugiante diniego in quanto (rifiuto). Maturità: *frutto e donazione*. Il carattere negativo dell'Essere e il rimbalzo; *controverso* (Essere o non essere).

L'Essere è essenzialmente nella *verità*: radura per il velarsi.

La verità come essenza del *fondamento*: *fondamento nel senso del ciò-in-cui si fonda* (non del ciò-da-cui in quanto causa).

Il fondamento fonda in quanto *fondamento abissale*: la necessità in quanto l'aperto del velarsi (non il « vuoto », ma abissale inesauribilità).

Il fondamento abissale in quanto lo *spazio-tempo*.

Lo spazio-tempo il *sito dell'attimo* della contesa (Essere o non essere).

La contesa in quanto contesa di *terra e mondo*, poiché la verità dell'Essere è solo nel salvataggio e questo solo in quanto « frammezzo » che fonda nell'ente. Confronto reciproco di terra e mondo.

I percorsi e i modi del salvataggio – *l'ente*.

10. Dall'evento

L'Essere è essenzialmente (*wes*) come evento.

La sua essenziale permanenza (*Wesung*) ha centro e ampiezza nella svolta. La divergenza (*Austrag*) di contesa e replica (*Entgegnung*).

L'essenziale permanenza è assicurata e messa in salvo nella verità.

La verità avviene in quanto velamento che apre la radura.

La struttura fondamentale di questo accadere è lo spazio-tempo che ne scaturisce.

Lo spazio-tempo è ciò che si erge per le misurazioni del fendersi dell'Essere.

Lo spazio-tempo, in quanto disposizione della verità, è originariamente il *sito dell'attimo dell'evento*.

In base all'evento il *sito dell'attimo* è essenzialmente come la contesa di terra e mondo.

La disputa della contesa è l'esser-ci.

L'esser-ci accade nei modi del salvataggio della verità partendo dall'assicurazione dell'evento aperto nella radura e velato.

Il salvataggio della verità lascia che il vero giunga in quanto ente in ciò che è aperto e sbarrato.

Solo così l'ente sta nell'Essere.

L'ente è (ist). L'Essere è essenzialmente (west).

L'Essere (in quanto evento) ha bisogno (braucht) dell'ente per essere essenzialmente. Non in questo modo all'ente occorre (bedarf) l'Essere. L'ente può ancora « essere » anche nell'abbandono dell'essere, sotto il cui dominio l'immediata afferrabilità e utilizzabilità e utilità di ogni tipo (ogni cosa, ad esempio, deve servire al popolo) stabiliscono con ovvietà che cosa sia ente e che cosa non lo sia.

Quest'apparente autonomia dell'ente rispetto all'Essere, come se questo non fosse che un'aggiunta dell'« astratto » pensiero rappresentativo, non è affatto una superiorità, ma è soltanto il segno della priorità dell'accetante decadenza.

Questo ente « reale », se concepito dal punto di vista della verità dell'Essere, è ciò che non è (*das Un-seiende*) sotto il dominio della malaessenza della parvenza, la cui origine resta pertanto nascosta.

L'esser-ci in quanto fondazione della disputa della contesa in ciò che è aperto da lui, è atteso e sopportato secondo il modo dell'essere umano nell'insistenza che sostiene il Ci e che appartiene all'evento.

Il pensiero dell'Essere come evento è il pensiero iniziale che, in quanto confronto con il primo inizio, prepara quell'altro.

Il primo inizio pensa l'Essere come presenza (*Anwesenheit*) in base all'essenziale presentarsi (*Anwesenung*) che rappresenta il primo rilucere di un'essenziale permanenza (*Wesung*) dell'Essere.

11. L'evento – l'esserci – l'uomo¹

1. *Evento*: la luce sicura dell'essenziale permanenza dell'Essere nell'estremo orizzonte dell'intima necessità dell'uomo storico.

1. Cfr. cap. v: «La fondazione».

2. *L'esserci*: il frammezzo, mediano-aperto e dunque velante, fra l'avvento e la fuga degli dèi e l'uomo in esso radicato.

3. *L'esserci* ha origine nell'evento e nella svolta di quest'ultimo.

4. Perciò esso può soltanto essere fondato in quanto la verità dell'Essere e in questa stessa.

5. La fondazione – non creazione – è il lasciare-che-il-fondamento-sia da parte dell'uomo (cfr. i singoli, pochi...), che solo così giunge di nuovo a sé e riguadagna l'esser-sé (*Selbst-sein*).

6. Il fondamento fondato è nello stesso tempo abisso per il fendersi dell'Essere e non-fondamento per l'abbandono dell'ente da parte dell'essere.

7. Lo stato-d'animo-fondamentale della fondazione è il ritegno (cfr. *ibid.*).

8. Il ritegno è il riferimento eminente, istantaneo all'evento nell'esser chiamato dalla chiamata di quest'ultimo.

9. *L'esserci* è l'accadimento fondamentale della storia futura. Tale accadimento scaturisce dall'evento e diventa il possibile sito dell'attimo per la decisione sull'uomo – sulla sua storia o non-storia in quanto passaggio di essa al tramonto.

10. L'evento e l'esserci sono, nella loro essenza, cioè nella loro appartenenza in quanto fondamento della storia, ancora del tutto velati e per lungo tempo strani. Mancano i ponti; non si è ancora spiccato alcun salto. Manca ancora la profondità per una meditazione e un'esperienza di verità per essa sufficienti: la forza per la grande decisione (cfr. *ibid.*). Al contrario, numerose sono lungo il cammino le occasioni e le maniere di fraintendere, perché manca anche la consapevolezza di quel che è accaduto nel primo inizio.

12. Evento e storia

La storia non è qui intesa come un ambito dell'ente tra gli altri, ma unicamente in vista dell'essenziale permanenza dell'Essere. Analogamente già in *Essere e tempo* la storicità dell'esser-ci va compresa solo nella prospettiva

fondamental-ontologica e non come un contributo alla filosofia della storia sussistente.

L'evento-appropriazione (*Er-ignis*) e la storia originaria stessa, e ciò potrebbe alludere al fatto che qui l'essenza dell'Essere è concepita in generale «storicamente». Ma attenzione: «storicamente» non nel senso che si riprenda un concetto di storia, bensì *storicamente* perché ora l'essenza dell'Essere non significa più solamente la presenza, ma la piena permanenza essenziale del fondamento abissale dello spazio-tempo e dunque della verità. Risulta perciò insieme il sapere dell'unicità dell'Essere. Ciò non significa però che la «natura» sia trascurata, anzi, essa è trasformata in modo altrettanto originale. Con questo concetto originario della storia si è ora conquistato l'ambito in cui si vede perché e in che modo la storia sia più che «azione» e volontà. Anche il «destino» appartiene alla storia senza esaurirne l'essenza.

Il cammino che conduce all'essenza della storia concepita in base all'essenziale permanenza dell'Essere stesso è preparato nell'«ontologia fondamentale» fondendo la storicità sulla temporalità. Nel senso dell'unica domanda che vale come guida in *Essere e tempo*, la «domanda dell'essere», ciò significa: il tempo in quanto spazio-tempo riprende in sé l'essenza della storia; nella misura in cui però lo spazio-tempo è l'abisso del fondamento, cioè della verità dell'essere, nella sua interpretazione della storicità è insito un rinvio all'essenza dell'essere stesso. L'unica fatica che ci si propone in quella sede è chiedere di essa, e non una teoria della storia né una filosofia della storia.

13. Il ritegno¹

Esso è lo stile del pensiero iniziale solo perché deve diventare lo stile dell'umanità futura, quella fondata nell'esser-ci: cioè esso dà il tono a questa fondazione e la sorregge.

Ritegno – come stile – la certezza di sé propria della misura che fonda e del far fronte alle durezza dell'esser-

1. Cfr. sopra, par. 5: «Per i pochi – per i rari»; cfr. sotto, cap. v: «La fondazione», par. 193: «L'esser-ci e l'uomo».

ci. Esso determina lo stile poiché è *lo stato d'animo fondamentale*.

Stato d'animo (si vedano le lezioni su Hölderlin)¹ è qui inteso nel senso dell'insistenza (*inständiglich*): l'unità della divergenza (*Austrag*) di ogni attrazione e del progetto e della convergenza (*Eintrag*) di ogni estasi e ogni *far fronte alla verità dell'essere e attuarla*. Ogni altra rappresentazione esteriore e «psicologica» dello stato d'animo è qui da respingere. Lo stato d'animo, dunque, non è mai semplicemente la modalità che accompagna, illumina e adombra ogni azione e omissione dell'uomo che sarebbe già stabilita; è invece solo in base allo stato d'animo che viene valutata la dimensione dell'estasi (*Entrückung*) dell'esserci e che gli viene assegnata la misura della semplicità dell'attrazione (*Berückung*), in quanto è del ritegno come stato d'animo fondamentale che si tratta.

Esso è lo stato d'animo fondamentale perché dispone il sondaggio del fondo dell'esser-ci, dell'evento, e dunque la fondazione dell'esser-ci.

Il ritegno è la più forte e nello stesso tempo la più docile prontezza dell'esserci per l'evento-appropriazione, l'essere gettato nell'autentico stare dentro la verità della svolta nell'evento (cfr. cap. VII: «L'ultimo Dio»). Solo il ritegno è colpito dal dominio dell'ultimo Dio; il ritegno crea per l'uno (il dominio) e per l'altro (l'ultimo Dio) il grande silenzio.

Il ritegno dispone il rispettivo attimo fondante di un salvataggio della verità nel futuro esserci dell'uomo. Questa storia fondata nell'esser-ci è la storia nascosta del grande silenzio. In essa soltanto può ancora essere un popolo.

Solo questo ritegno è capace di raccogliere l'essere umano e la riunione degli uomini in se stessi, cioè nella determinazione del loro compito: quello di far fronte all'ultimo Dio.

È a noi destinata in futuro ancora una storia? una totalmente diversa da quanto ora apparentemente si ritiene che essa sia? ovvero il torbido susseguirsi incalzante degli avvenimenti che da se stessi si consumano e che ormai si

1. Corso del semestre invernale 1934/35, *Hölderlins Hymnen* «Germanien» und «Der Rhein», in GA, vol. 39, 1980, seconda ediz. rivista, 1989.

sieme? È effettivamente così, fintanto che pensiamo nella forma della filosofia invalsa finora (la metafisica) e la assumiamo nella sua impronta cristiana (nella sistematica dell'idealismo tedesco). Ma è proprio qui che la filosofia sta già diventando (in senso moderno) «visione del mondo» (e non è un caso che questa parola si affermi sempre più proprio nell'ambito di questo «pensiero»).

Sennonché, non appena la filosofia ritorna alla sua essenza iniziale (nell'altro inizio) e la domanda della verità dell'Essere diventa il centro fondante, si svela l'abisso della filosofia che deve tornare indietro nell'iniziale per portare all'aperto della propria meditazione il fendersi e l'essere-al-di-là-di-sé, ciò che è strano e sempre insolito.

15. La filosofia come «filosofia di un popolo»

Chi negherebbe che la filosofia sia la «filosofia di un popolo»? E non è forse possibile darne una testimonianza capace di tacitare ogni contraddittorio: il grande inizio della filosofia occidentale? Esso non è forse la filosofia «del» popolo greco? E la grande fine della filosofia occidentale, l'«idealismo tedesco» e «Nietzsche», non è forse la filosofia «del» popolo tedesco?

Tuttavia, che cosa si intende fissando queste evidenti de-finizioni (*Fest-stellungen*)? Niente che riguardi l'essenza della filosofia stessa. Al contrario, la filosofia ne è ridotta al livello indifferente di una «prestazione», di un «atto», di un particolare comportamento quale potrebbe essere, ad esempio, una certa maniera di vestirsi o di nutrirsi. Questa evidente appartenenza al «popolo» induce a credere che con tale indicazione si intenda dire qualcosa di essenziale anche sulla filosofia o addirittura sulla creazione di una filosofia futura.

L'espressione «filosofia di un popolo» risulta subito molto ambigua e oscura. Per non dire quanto indeterminato sia parlare di «popolo».

Che cosa fa di un popolo un popolo? Un popolo diventa solo ciò che esso è? Se è così, che cos'è allora un popolo? Come si fa a saperlo? 1. Che cos'è mai un popolo? 2. Che cosa sono questo e quel popolo? 3. Che cosa siamo noi stessi?

Fallisce in questo ambito ogni modo di pensare plato-

nizzante che pre-pone al corpo del popolo un'idea, un senso, valori secondo i quali il popolo deve «diventare» tale. Perché e in che modo questa pre-posizione?

La meditazione sulla natura del popolo (*das Volkhafte*) è un passaggio essenziale. E non possiamo misconoscerlo, così come dobbiamo sapere che laddove si metta scientemente in campo un «principio etnico» (*völkisch*) come misura dell'esser-ci storico, deve essere raggiunto un rango sommo dell'Essere.

Il popolo diventa popolo solo quando giungono i suoi individui più unici e quando costoro incominciano a presagire. Solo così il popolo diventa libero per la sua legge da conquistare che è quella dell'ultima necessarietà del suo attimo supremo. La filosofia di un popolo è ciò che fa del popolo il popolo di una filosofia, ciò che fonda storicamente il popolo nel suo esser-ci e lo destina alla guardia della verità dell'Essere.

La filosofia «di un» popolo è ciò che di libero e unico giunge al popolo e «dal» popolo: a esso nel senso che già si decide per se stesso, per l'esser-ci.

La filosofia «di un» popolo non si può calcolare né prescrivere secondo disposizioni e facoltà qualsiasi; al contrario, qui si pensa alla filosofia in relazione al popolo solo se si comprende che essa deve far scaturire la sua origine più propria da se stessa, e ciò può riuscire solo se la filosofia appartiene ancora al suo primo inizio essenziale. Solo allora essa è capace di spostare il «popolo» nella verità dell'Essere, anziché essere costretta alla malaessenza da parte di un popolo che pretende di essere tale.



16. Filosofia¹

È il sapere inutile nell'immediato, e tuttavia sovrano, proveniente dalla meditazione.

Meditare è domandare del senso, cioè (cfr. *Essere e tempo*) della verità dell'Essere.

Il domandare della verità è il salto dentro (*Einsprung*) la sua essenza e dunque nell'Essere stesso (cfr. cap. v: «La fondazione», par. 227: «Dell'essenza della verità»).

1. Cfr. cap. I: «Sguardo preliminare», par. 7: «Dall'evento»; *Überlegungen*, IV, pp. 85 sgg.

La domanda chiede se e quando noi saremo appartenenti all'essere (in quanto evento).

Tale domanda deve essere domandata *a causa dell'essenza dell'essere che ha bisogno di noi*, e di noi non in quanto ancora li presenti, bensì di noi nella misura in cui facciamo fronte all'esser-ci sostenendolo insistentemente e lo fondiamo come la verità dell'Essere. La meditazione – il salito dentro la verità dell'essere – è perciò necessariamente meditazione-di-sé (*Selbst-besinnung*). Ciò non vuol dire che essa sia (cfr. cap. v: «La fondazione») un'osservazione rivolta a considerare noi stessi come «dati», bensì la fondazione della verità dell'essere-sé in base alla proprietà dell'esser-ci.

La domanda che chiede se noi siamo appartenenti all'essere è dunque in sé, secondo quanto si è detto, anche la domanda dell'essenza dell'Essere. Quella sull'appartenenza è la domanda della decisione tra l'appartenenza ancora da determinare e l'abbandono dell'essere in quanto irrigidimento sul non ente come sembianza dell'ente.

Poiché la filosofia è siffatta meditazione, essa precorre l'estrema decisione possibile e con la sua apertura domina in anticipo ogni salvataggio della verità nell'ente e in quanto ente. Essa è perciò *il sapere sovrano* per eccellenza, pur senza essere sapere «assoluto» nel modo della filosofia dell'idealismo tedesco.

Siccome però la meditazione è meditazione-di-sé e, di conseguenza, con essa giungiamo a domandarci chi siamo noi, siccome poi il nostro è un essere storico e ci è anzitutto tramandato come già stato, la meditazione si trasforma necessariamente nella domanda sulla verità della storia della filosofia, nella meditazione sul suo primo inizio che tutto sovrasta e sul dispiegarsi di esso fino alla fine.

Una meditazione sull'oggi ha una portata sempre troppo esigua. Essenziale è la meditazione sull'inizio, il quale, prefigurando la propria fine, comprende anche l'«oggi» in quanto propaggine della fine, e lo fa in modo tale che, nella prospettiva dell'inizio, l'oggi si manifesti secondo la storia dell'Essere (cfr. cap. II: «La risonanza», par. 57: «La storia dell'Essere e l'abbandono dell'essere»).

E ancora più esigua è la portata dell'orientamento della filosofia sulle scienze, divenuto usuale – e non a caso – dall'esordio della modernità. Questo orientamento della domanda – non solo quella di tipo esplicitamente «epistemologico» – deve essere del tutto respinto.

La filosofia non edifica mai direttamente sull'ente, bensì prepara la verità dell'essere e si tiene pronta con le prospettive e gli orizzonti che di qui le si aprono.

La filosofia è una fuga (Fuge) nell'ente in quanto è la disposizione che, disponendosi sull'Essere, dispone della sua verità.

17. La necessità della filosofia

Ogni necessità si radica in una necessità. La filosofia in quanto prima ed estrema meditazione sulla verità dell'Essere e sull'Essere della verità ha la sua necessità nella prima ed estrema necessità.

La necessità è ciò che mena (*umtreibt*) l'uomo nell'ente e che lo porta dapprima di fronte all'ente nel suo insieme e nel mezzo dell'ente, quindi a se stesso, e fa dunque sì che di volta in volta la storia abbia inizio o tramonti.

Ciò che procura mene è la *gettatezza* dell'uomo nell'ente, la quale lo determina come colui che getta l'essere (la verità dell'Essere).

Colui che getta ed è gettato compie il primo getto, quello fondante, in quanto *progetto* (cfr. cap. v: «La fondazione», par. 203: «Il progetto e l'esser-ci») dell'ente sull'Essere. Nel primo inizio, dal momento che l'uomo viene a stare *di fronte* all'ente, il progetto, così come il suo modo e la sua necessità e necessità, sono ancora oscuri e velati, e tuttavia potenti: φύσις – ἀλήθεια – ἐν – πᾶν – λόγος – νοῦς – πόλεμος – μὴ ὄν – δίκη – ἀδικία.

La necessità della filosofia consiste nel fatto che essa, in quanto meditazione, non deve rimuovere la necessità, ma sostenerla e fondarla, farne il fondamento della storia dell'uomo.

Quella necessità è tuttavia diversa negli inizi essenziali e nei passaggi della storia dell'uomo. Mai però si deve considerarla in modo esteriore e miope come «mancanza», «miseria» e simili. Essa sta al di fuori di qualsiasi valutazione «pessimistica» o «ottimistica». Secondo l'esperienza iniziale che ogni volta se ne ha, questa necessità è lo stato d'animo fondamentale che dispone alla necessità.

Lo stato d'animo fondamentale del primo inizio è lo *stupore* (*Er-staunen*) che l'ente è, che l'uomo stesso è ente, ente in ciò che *egli* non è.

Lo stato d'animo fondamentale dell'altro inizio è lo sgomento (*Er-schrecken*). Lo sgomento nell'abbandono dell'essere (cfr. cap. II: «La risonanza») e il *ritegno* che fonda in tale sgomento creativo.

La necessità, in quanto procura mene, è ciò che solo rende necessarie la decisione e la scissione dell'uomo, in quanto ente, dall'ente e in mezzo a esso e ritornando a esso. Tale necessità appartiene alla verità dell'Essere stesso. Nel modo più originario essa è necessità nel rendere necessaria la necessarietà delle estreme possibilità, sul cammino delle quali l'uomo, creando e fondando, va al di là di se stesso e ritorna nel fondamento dell'ente. Laddove questa necessità si eleva al massimo, essa rende necessario l'esser-ci e la sua fondazione (cfr. il corso del semestre invernale 1937/38, pp. 18 sgg.).¹

La necessità di quel procurare mene, ciò che è essenzialmente presente: e se questa fosse la verità stessa dell'Essere, e se, con la fondazione più originaria della verità, l'Essere diventasse ciò che si presenta ancora più essenzialmente in quanto evento? E se tale necessità diventasse ciò che ancor più necessita e mena, se la mena in tale furia fosse solo quella contesa che avrebbe il suo fondamento negantesi nell'eccesso dell'intimità dell'Essere e dell'ente?

18. L'impotenza del pensiero

L'impotenza del pensiero sembra essere evidente, tanto più se come potenza vale la forza dell'azione e affermazione immediate. E se invece «potenza» significasse la fondazione e il consolidamento nell'essenza in base alla «capacità» di trasformazione? Anche in tal caso non si è ancora deciso sulla impotenza o potenza del pensiero.

L'impotenza del pensiero intesa in senso comune ha molteplici ragioni:

1. che per il momento non si è compiuto né è possibile compiere alcun pensiero essenziale.

2. che la macchinazione e l'esperienza vissuta preten-

1. *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik»*, in GA, vol. 45, 1984, pp. 67 sgg. [trad. it. di U. Ugazio, *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di «problemi» della «logica»*, Mursia, Milano, 1988, pp. 54 sgg.].

dono di essere ciò che solo è efficace e dunque «potente», e non lasciano alcuno spazio alla potenza genuina.

3. che noi, ammesso che un pensiero essenziale possa riuscire, ancora non abbiamo la forza di aprirci alla sua verità perché questo comporta un rango proprio dell'esserci.

4. che, con la crescente ottusità nei confronti della semplicità della meditazione essenziale e con la mancanza di perseveranza nel domandare, ogni corso e cammino è disprezzato se non apporta fin dal primo passo un «risultato» con cui si possa «fare» qualcosa e in occasione del quale ci sia un'esperienza da «vivere».

Perciò l'«impotenza» non è ancora di per sé un'obiezione contro il «pensiero», ma contro coloro che lo disprezzano.

E, d'altra parte, la genuina potenza del pensiero (in quanto pensiero che raggiunge la verità dell'Essere) non toglia una definizione e una valutazione immediate, tanto più che deve trasporre il pensiero nell'Essere e mettere in campo tutta la stranezza di quest'ultimo, e perciò non potrà mai contentarsi di un successo nell'ambito dell'ente.

Questo è il fondamento più nascosto per la solitudine del domandare speculativo. La tanto conclamata solitudine del pensatore è solo una conseguenza, non nasce cioè da un ritirarsi in se stessi, da un allontanarsi da..., ma scaturisce dalla provenienza dall'ambito dell'Essere. Essa, pertanto, non sarà nemmeno mai eliminata dalle «azioni» e dai «successi» di un pensatore, ne verrà anzi intensificata, sempre che qui abbia un senso parlare di intensificazione.

19. Filosofia

(Sulla domanda: chi siamo noi?)

La filosofia, in quanto meditazione sull'Essere, è necessariamente meditazione di sé. La precedente fondazione di tale nesso si distingue essenzialmente da ogni sorta di assicurazione riguardo alla certezza «di sé» propria dell'«io» che miri appunto alla «certezza», e non alla verità dell'Essere. Essa risale a un ambito ancora più originario anche di quello che nel passaggio dovette compiere l'impostazione «fondamentale ontologica» dell'esserci in *Essere e tempo*, la quale a tutt'oggi non è ancora dispie-

gata in modo soddisfacente né è assunta nel sapere di coloro che domandano.

Ma ora, poiché secondo la fondazione originaria dell'essenza della meditazione come meditazione-di-sé «noi» stessi siamo coinvolti nell'ambito della domanda, in questa prospettiva la domanda filosofica può essere espressa nella seguente forma interrogativa: chi siamo noi?

A prescindere dalla domanda sul chi, chi intendiamo con quel «noi» (cfr. il corso del semestre estivo 1934, *Logica*)?¹ Intendiamo noi stessi, noi che siamo li presenti, noi qui e ora? Dove corre il cerchio che delimita? O intendiamo «l'»uomo come tale? Ma «l'»uomo «e» storico solo in quanto storico. O intendiamo «noi» nel senso del nostro popolo? Ma anche in questo caso noi non siamo i soli, bensì un popolo con altri popoli. E in che modo si definisce l'essenza di un popolo? Una cosa è immediatamente evidente: il modo in cui nel domandare viene postulato ciò che è investito dalla domanda; il «noi» già contiene una decisione sul chi. E ciò significa: non possiamo postulare il «noi» come qualcosa per così dire lì presente di cui resti solo da determinare il chi, senza essere toccati dalla domanda su chi siamo. Anche in questa domanda c'è un riflesso della svolta. Non si può porla né vi si può rispondere in maniera lineare. Ma fintanto che non si concepisce l'essenza della filosofia come meditazione sulla verità dell'Essere e che non si è dunque resa operante la necessarietà della meditazione-di-sé che ne scaturisce, la domanda, già come domanda, resta esposta a gravi dubbi.

1 Nonostante il «noi», la domanda è certamente rivolta a noi stessi, e pertanto «riflessa»; essa richiede un atteggiamento di ripiegamento che contraddice la linearità dell'agire e dell'attuare.

2 Ma non è solo per questo atteggiamento riflesso che la domanda sembra essere una deviazione, bensì in senso assoluto, in quanto domanda. Anche se si «occupasse» di noi non in modo «riflesso», ma soltanto «di noi», essa sarebbe un arrovellarsi «teoretico» dell'uomo, che lo distoglierebbe dall'agire e dall'attuare finendo in ogni caso per indebolirli. I due dubbi mettono capo alla medesima

1. Corso del semestre estivo 1934, *Über Logik als Frage nach der Sprache* [*Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, in GA, vol. 38, 1998].

esigenza: dobbiamo *essere* noi stessi agendo e attuando, e non interrogarci e arrovellarci.

3 In tal modo già si accenna a come non sia affatto chiaro perché si debba porre questa domanda, e ciò comporta un'altra difficoltà: stabilire dove mai possiamo trovare una risposta.

Anche in questo caso la soluzione più comprensibile sembra stare nella menzionata esigenza: dobbiamo – agendo – essere noi stessi, ed è appunto questo essere a dare una risposta alla domanda sul chi siamo, prima ancora che sia posta.

La volontà di *essere sé* fa cadere la domanda.

Tale riflessione risulta evidente, ma solo perché essa – quasi senza intenzione – si sforza di rimanere in superficie.

Che cosa significa, infatti, essere sé? Forse che l'uomo è, e noi siamo semplicemente per il fatto di lasciare al suo corso ciò che grava su di noi e che ci tiene prigionieri? Non è affatto chiaro in che senso sia l'uomo, come siamo noi. Neppure l'indicazione di un agire e di un attuare è sufficiente. Ogni «operare» (*Betrieb*), ogni darsi da fare, mette l'uomo in movimento, e rimane da chiedersi se con ciò egli già «sia». Non si può certo negare che egli in tal modo sia un ente, ma proprio per questo si radicalizza la domanda che chiede se allora l'uomo «sia» già per il semplice fatto che «è» e si presenta in questo modo, e se un popolo «sia» se stesso per il semplice fatto che aumenta o diminuisce la propria sussistenza. È evidente che ci vuole «di più» per l'«essere» del popolo, giacché questo «essere» è in sé caratterizzato da un proprio plesso di determinazioni essenziali, la cui «unità» rimane ancora più oscura. Da dove mai dovrebbe provenire, ad esempio, lo sforzo per dare «forma» tramite istituzioni e ordinamenti al corpo del popolo sussistente? Il fatto che l'uomo «consista» di corpo, anima e spirito non dice molto. Con ciò si elude infatti la domanda sull'essere di questo consistere unitario, senza contare poi che gli «elementi che lo costituiscono» e la loro posizione come determinazioni dell'uomo presuppongono una particolare esperienza storica dell'uomo e del suo rapporto con l'ente. Che cos'è insito in «anima» – *anima* – ψυχή? Che cosa in spirito – *animus, spiritus* – πνεῦμα?

Se ora, come si intende fare, si muove anche soltanto il primissimo passo verso una *chiarezza* superiore al mero e

opaco impiego delle parole, ne risulteranno compiti essenziali di chiarificazione che, alla fine, non sono indifferenti ma anzi decisivi per assumere e mettere in atto l'essere dell'uomo e del popolo.

Comunque, la domanda sull'« essere » dell'uomo, posta in questo modo, resti per una volta da parte. Piuttosto, a proposito di quell'essere sé che viene richiesto, che ne è del « sé »?

Sé – ciò non significa forse che ci mettiamo al servizio dell'essere, che « ci » teniamo a portata di sguardo e di mano, che siamo presso-di-noi? Da dove e in che modo l'uomo trae la certezza di essere presso-di-sé e non presso una sembianza o una superficie della propria essenza? Conosciamo noi – stessi? Come possiamo noi stessi essere, se non siamo noi stessi? E come possiamo essere noi stessi senza sapere chi siamo, così da poter essere certi di essere quelli che siamo?

La domanda sul chi non è dunque una domanda che si aggiunga dall'esterno, come se rispondendovi si desse un'informazione in più, e « ai fini pratici » superflua, sull'uomo: anzi, la domanda sul chi pone quella sull'esser-sé, e dunque sull'essenza dell'identità.

Nella domanda « chi siamo noi » è racchiusa e compresa la domanda che chiede se noi siamo. Le due domande sono inseparabili e tale inseparabilità non è che un'altra indicazione dell'essenza velata dell'umanità, e precisamente dell'umanità storica.

Qui lo sguardo si apre su nessi completamente diversi, di altra natura rispetto a quelli noti al mero calcolo e alla mera cura dell'essere umano lì presente, come se bastasse conferirgli di volta in volta solo una nuova foggia, allo stesso modo in cui il vasaio fa con l'argilla.

L'identità dell'uomo – dell'uomo storico così come del popolo – è l'ambito di un accadere nel quale egli è dedicato a sé solo se riesce ad accedere allo spazio-tempo aperto nel quale può accadere una appropriazione.

L'« essere » più proprio dell'uomo è perciò fondato in un'appartenenza alla verità dell'essere come tale, e ciò a sua volta perché l'essenza dell'essere in quanto tale, e non quella dell'uomo, contiene in sé la chiamata all'uomo che lo destina alla storia (cfr. cap. v: « La fondazione », par. 197: « Esser-ci – proprietà – ipseità »).

Risulta dunque chiaro che la domanda sul chi, in quanto compimento della meditazione di sé, non ha nul-

la in comune con lo smarrirsi curioso ed egocentrico di chi si arrovela nelle « proprie » esperienze vissute, ma è un percorso essenziale per mettere in atto la domanda su ciò che più di tutto è degno di domanda, quella domanda che sola apre la valorizzazione di questa dignità, la domanda della verità dell'essere.

Solo chi capisce che l'uomo deve fondare storicamente la propria essenza attraverso la fondazione dell'esser-ci, che l'insistenza che sostiene l'esser-ci altro non è che l'abitare vicini allo spazio-tempo di quell'accadere che accade come la fuga degli dèi, solo chi creando riprende nel ritegno come stato d'animo fondamentale la costernazione e l'esultanza dell'evento, è capace di presagire l'essenza dell'essere e, in tale meditazione, di preparare la verità per ciò che sarà vero in futuro.

Chi si sacrifica per questa preparazione sta nel passaggio e deve essere in largo anticipo, e non può aspettarsi alcuna immediata comprensione, semmai solo resistenza, dall'oggi, per quanto urgente esso possa essere.

La meditazione, in quanto meditazione di sé, quale si rende necessaria nella prospettiva della domanda dell'essenza dell'Essere, è lontana da ogni *clara et distincta perceptio* in cui l'ego si dischiude e si rende certo. Poiché l'identità – il sito dell'attimo della chiamata e dell'appartenenza – deve ancora essere sottoposta a decisione, nel passaggio non può essere capito ciò che con esso sopraggiunge.

Ogni « ricorso » al passato resta infecondo se non scaturisce da decisioni estreme e serve anzi solo a eluderle con la maggior quantità possibile di elementi disparati.

Nella meditazione e grazie a essa accade necessariamente ciò che è sempre-ancora-altro, ciò che propriamente bisogna preparare, ma che non troverebbe il sito dell'evento se non ci fosse una radura per il velato. La filosofia, in quanto è meditazione di sé nel modo indicato, può essere attuata solo come pensiero iniziale dell'altro inizio.

Questa meditazione di sé si è lasciata alle spalle ogni « soggettivismo », anche quello che più pericolosamente si nasconde nel culto della « personalità ». Laddove questa sia postulata e laddove nell'arte, in modo corrispondente, sia postulato il « genio », ci si continua a muovere sul tracciato del moderno pensiero dell'« io » e della coscienza, nonostante tutte le assicurazioni del contrario.

Sia che si interpreti la personalità come unità di «spirito-anima-corpo», sia che si rovesci tale combinazione per dare assertivamente il primato al corpo, non cambia per nulla l'imperante confusione del pensiero che elude ogni domanda. In tale pensiero lo «spirito» è sempre considerato come «ragione» in quanto facoltà di poter-dire-io. Al riguardo perfino Kant era già ben più avanti di questo liberalismo biologico. Egli si rese conto che la persona è più che l'«io»; essa è fondata nell'autolegislazione. Certo, anche questa restava una forma di platonismo.

E si vuole forse fondare il dire-io su basi biologiche? Se no, allora il rovesciamento non è che un giochetto, e lo è comunque perché è surrettiziamente presupposta, senza metterla in questione, una metafisica di «corpo» e «sensibilità», «anima» e «spirito».

La meditazione di sé, in quanto fondazione dell'identità, sta al di fuori delle suddette teorie. Essa certo sa che si prende una decisione essenziale quando si pone la domanda «chi siamo noi?» oppure non solo la si pospone, ma addirittura la si nega come domanda.

Non voler porre questa domanda significa: o eludere la verità problematica che riguarda l'uomo, oppure diffondere la convinzione che sia già deciso per l'eternità chi siamo noi.

Se si verifica quest'ultimo caso, allora ogni esperienza e prestazione sarà compiuta solo come *espressione* della «vita» certa di sé «stessa», e sarà pertanto considerata organizzabile. In linea di principio non vi è alcuna esperienza che abbia mai posto l'uomo al di là di sé stesso in un ambito inviolato in base a cui l'uomo, quale è stato finora, potrebbe diventare problematico. Si tratta di quella sicurezza di sé, dell'intima essenza del «liberalismo», proprio in virtù della quale esso può in apparenza svilupparsi liberamente e votarsi al progresso perpetuo. Ne consegue che «visione del mondo», «personalità», «genio» e «cultura» si presentano come quel corredo e quei «valori» che in un modo o nell'altro occorre realizzare.

Qui in effetti porre la domanda che chiede «chi siamo noi?» è più pericoloso di qualsiasi altra opposizione che uno possa mai incontrare sullo stesso piano di una certezza a proposito dell'uomo (la forma finale del marxismo, che non ha essenzialmente nulla a che vedere né

con l'ebraismo né con la Russia; se da qualche parte ancora è latente uno spiritualismo *in nuce*, è nel popolo russo; il bolscevismo è originariamente occidentale, una possibilità europea: l'emergere delle masse, l'industria, la tecnica, l'estinguersi del cristianesimo; nella misura in cui però il dominio della ragione che mette tutti sullo stesso piano è una conseguenza del cristianesimo, il quale è nel fondo di origine ebraica (cfr. il pensiero nietzscheano sulla morale come insurrezione degli schiavi), il bolscevismo è di fatto ebraico; ma allora anche il cristianesimo è, nel fondo, bolscevico! E quali decisioni si rendono necessarie in questa prospettiva?).

Ma la pericolosità della domanda «chi siamo noi?» è nello stesso tempo, se il pericolo può rendere necessario ciò che è sommo, l'unica via per giungere a noi stessi, e dunque per avviare la salvezza originaria, vale a dire la giustificazione dell'Occidente in base alla sua storia.

La pericolosità di questa domanda è in sé per noi talmente essenziale da perdere la sembianza di opposizione alla nuova volontà tedesca.

Ma, in quanto filosofica, questa domanda deve essere preparata con lungo anticipo e non può pretendere, così come essa intende se stessa, di voler sostituire o anche solo determinare il procedere attualmente necessario.

Tanto più che la domanda «chi siamo noi?» deve restare puramente e pienamente inclusa nel domandare della domanda fondamentale: come è essenzialmente (*west*) l'Essere?

20. L'inizio e il pensiero iniziale¹

L'inizio è ciò che si fonda da sé e che anticipa/fondandosi nel fondamento che esso stesso ha sondato; anticipando in quanto fondante e, pertanto, insuperabile. Ogni inizio, proprio perché insuperabile, deve sempre

1. Sull'«inizio» cfr. il corso del semestre estivo 1932, *Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)*, in GA, vol. 35; il discorso per il rettorato del 1933, in GA, vol. 16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*, 2000, pp. 107-17 [trad. it. in *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita (1910-1976)*, a cura di N. Curcio, il melangolo, Genova, 2005, pp. 102-10]; la conferenza di Friburgo del 1935 *Vom Ursprung des Kunstwerks [Dell'origine dell'opera d'arte]*.

essere ripetuto, posto a confronto nell'unicità della sua inizialità e dunque del suo ineludibile precorrere. Tale confronto è originario se è a sua volta iniziale, ma necessariamente nel senso dell'altro inizio.

Solo ciò che è una volta soltanto (*das Einmalige*) si può ripetere. Solo esso ha in sé il fondamento della necessità che si ritorni di nuovo e se ne assuma l'inizialità. Ripetizione non si riferisce qui alla sciocca superficialità e alla impossibilità del mero verificarsi dello stesso, una seconda e una terza volta. Infatti l'inizio non può mai essere concepito come lo stesso, poiché è anticipante, e dunque ciò che esso ha iniziato si propaga sempre in modo diverso determinando di conseguenza la propria ripetizione.

L'iniziale non è mai il nuovo, poiché questo è solo ciò che è fuggacemente di ieri. L'inizio non è mai neppure l'«eterno» poiché non è mai posto fuori né rimosso dalla storia.

Ma che cos'è l'inizio del pensiero – nel senso della meditazione sull'ente in quanto tale e sulla verità dell'Essere?

21. Il pensiero iniziale¹ (Progetto)

Il pensiero che raggiunge la verità dell'Essere è necessariamente progetto (*Ent-wurf*). Fa parte dell'essenza di un tale progetto che questo, nel suo compimento e dispiegamento, debba tornare a porsi in ciò che esso stesso ha aperto. Può così sembrare che, laddove domina il progetto, vi siano l'arbitrio e il vagare nell'infondato. Ma il progetto si porta proprio sul fondamento e pertanto trasforma se stesso in quella necessità cui è fondamentalmente riferito, sebbene in maniera ancora velata prima del proprio compimento.

Il progetto dell'essenza dell'Essere è solo risposta alla chiamata. Una volta dispiegato, il progetto perde ogni apparente tratto dispotico, certo senza diventare mai smarrimento e abnegazione. Ciò che in esso è aperto ha una sussistenza solo nella fondazione che fa la storia. Ciò che è progettato nel progetto lo travalica e lo legittima.

Il progetto dispiega colui che progetta e, nello stesso

1. Cfr. cap. v: «La fondazione».

tempo, lo cattura (*fängt ein*) in ciò che è da lui aperto. Questa cattura (*Einfang*), che appartiene al progetto essenziale, è l'inizio (*Anfang*) della fondazione della verità conquistata nel progetto.

Che cosa e chi «sia» il progettante si potrà comprendere solo in base alla verità del progetto, ma sarà, nello stesso tempo, anche velato. Ciò che infatti più di tutto è essenziale è che l'aprirsi come radura porta il velarsi ad accadere, e che solo così il salvataggio della verità riceve il suo fondamento e il suo pungolo (cfr. cap. v: «La fondazione», parr. 244 e 245: «Verità e salvataggio»).

22. Il pensiero iniziale

È il pensiero che raggiunge la verità dell'Essere e che pertanto sonda il fondamento. Solo stando sospeso sul fondamento esso rivela la propria forza che fonda, raccoglie e trattiene.

In che senso però raggiungere l'Essere con il pensiero è uno stare sospeso? In quanto apre ciò che più di tutto è degno di domanda, esso compie la valorizzazione e dunque la somma trasfigurazione di ciò in cui il domandare sta sospeso ovvero *non cessa*. Giacché altrimenti *esso*, il domandare, non potrebbe stare sospeso come ciò che apre.

Stare sospeso significa che il domandare trova una via di accesso nell'estremo ambito di oscillazione, nell'appartenenza all'estremo accadere che è la svolta nell'evento (cfr. cap. VII: «L'ultimo Dio», par. 255: «La svolta nell'evento»). La via di accesso avviene nel salto che si dispiega come fondazione dell'esser-ci.

23. Il pensiero iniziale. Perché pensare dall'inizio?

A che scopo una ripetizione più originaria del primo inizio?

A che scopo la meditazione sulla storia?

A che scopo il confronto con la sua fine?

È perché l'altro inizio (nella prospettiva della verità dell'essere) è diventato necessario?