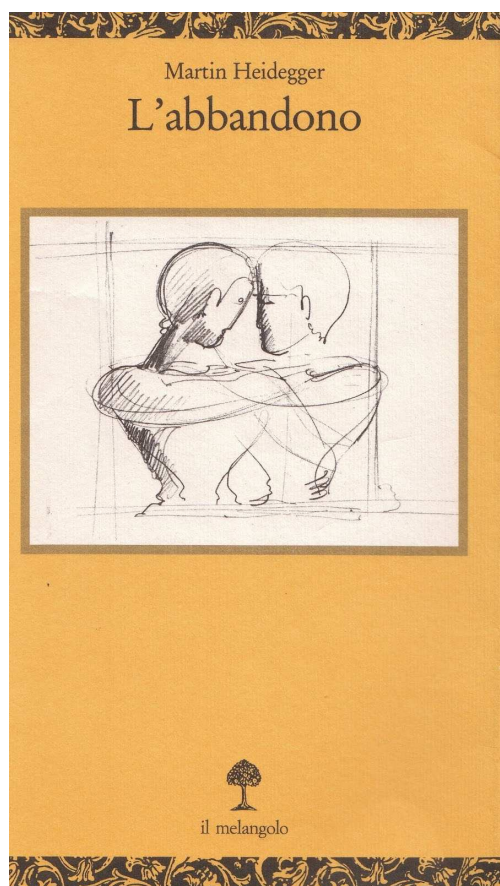


Martin Heidegger

L'ABBANDONO



Titolo originale "Gelassenheit". Traduzione e note di Adriano Fabris.

NOTA DI COPERTINA.

"Siamo disposti o no ad ammetterlo, noi siamo piante che debbono crescere radicate nella terra, se vogliono fiorire nell'etere e dare i loro frutti".

Johann P. Hebel.

INDICE.

Introduzione.

L'abbandono.

Per indicare il luogo dell'abbandono.

IL RELIGIOSO NEL PENSIERO DI MARTIN HEIDEGGER.

Di Carlo Angelino

"Die Grunderfahrung ist dabei die Erfahrung des Todes und das Wissen um ihn. Daher ist auch kein Begriff des Seyns zureichend, der sich nicht der Aufgabe, den Tod zu denken, gestellt hat".

M. Heidegger.

1.

"Gelassenheit", "Abbandono": come si iscrive nell'ormai concluso itinerario filosofico di Martin Heidegger un'opera come "Gelassenheit"? Che significato assume l'adozione di questa parola fondamentale della mistica speculativa cristiana nel contesto di una ricerca che ha per oggetto l'essenza del pensiero e il suo destino? Grazie a quale singolare processo ermeneutico una parola del "Religioso" diviene parola del "Pensiero"?

Una risposta adeguata a tali interrogativi può unicamente trovarsi nella considerazione di un tema o problema che la letteratura su Heidegger raramente ha affrontato nei suoi termini essenziali, nella considerazione cioè del rapporto tra filosofia e religione, fra linguaggio filosofico e linguaggio religioso lungo tutto l'arco del suo pensiero (1).

Affermazioni autobiografiche di Heidegger sulla genesi teologica della sua filosofia, sparse qua e là nella sua opera, e la più volte manifestata diffidenza per termini come religione e "Religioso", hanno spostato l'attenzione degli interpreti (anche di coloro che non ap-

partengono ad alcuna confessione cristiana) da tale tema a quelli ben più limitati o dell'incidenza che la teologia cristiana ha avuto nella formazione del giovane Heidegger, o del significato che la filosofia heideggeriana ha assunto nella genesi della teologia contemporanea, tanto protestante quanto cattolica (2).

In realtà, se prendiamo le mosse dal primo dei temi indicati, certamente decisivo per un'intellezione globale dell'opera di Heidegger, all'origine del progetto filosofico del suo "Hauptwerk", "Sein und Zeit", troviamo come premesse essenziali, se pure non esplicitamente dichiarate, da un lato la parola di Nietzsche sulla morte di Dio - e conseguentemente l'esclusione della teologia filosofica dal novero delle discipline metafisiche e l'opzione radicale per il concetto di filosofia come scienza dell'Essere, cioè come Ontologia; dall'altro, l'interpretazione dell'esperienza del tempo propria del Cristianesimo delle origini - il concetto paolino di "kairós"; - come l'espressione più radicale della temporalità finita dell'uomo e quindi come non eludibile punto d'arrivo per una impostazione filosofica del problema del tempo, del rapporto fra tempo ed Essere già prefigurato implicitamente nella nozione aristotelica dell'Essere come "ousía", come "presenza" (3).

Ma quale significato assume la trasposizione del concetto teologico-cristiano di "kairós" nell'orizzonte di una filosofia che ha rinunciato a priori tanto al Dio dei filosofi quanto al Dio di Abramo e di Gesù di Nazareth e il cui presupposto fondamentale è non solo la finitudine dell'uomo, ma la finitudine dell'Essere stesso, se non quella di una sua radicale "deteologizzazione"? E tale processo non conduce forse a una comprensione veramente universale e quindi "filosofica" dell'esperienza del "Religioso", che, come esperienza della finitudine dell'uomo e del cosmo, la teologia ha contribuito fin dalle sue origi-

ni a celare e a tenere occultata? A tale esperienza non allude forse Paolo nell'ammonimento rivolto ai Tessalonicesi, e citato da Heidegger in uno dei suoi primi seminari, secondo cui Dio viene di notte, quando l'uomo meno l'attende? Chi altri è questo Dio paolino - in termini filosofici - se non la possibilità della morte immanente nell'orizzonte finito delle possibilità umane e suo fondamento?

Franz Camille Overbeck, il teologo e storico della Chiesa, amico devoto di Nietzsche, la cui opera "Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie" Heidegger cita nella prefazione a "Phänomenologie und Theologie" (4), così commenta in "Christentum und Kultur" le parole di Gesù con cui si chiude il discorso della montagna nel vangelo di Matteo, "siate perfetti come lo è il vostro padre celeste": "la morte è la predica più potente della perfezione che ci è richiesta nel discorso della montagna, la perfezione che siamo in grado di conoscere e prevedere. Nessuno scandalo perciò se il memento-mori è per noi la suprema saggezza del cristianesimo. L'una cosa e l'altra, morte e cristianesimo, ci rendono uguali e ci abbandonano alla nostra desolazione, cui può venire un aiuto solo da qualche altra parte" (5).

A che altro allude - in termini filosofici - la richiesta di "Vollkommenheit", di perfezione, che Gesù rivolge all'uomo, se non all'anticipazione della possibilità della fine, che esige dall'uomo una decisione "assoluta" e la cui temporalità è l'attimo, l'"Augenblick" heideggeriano senza passato e senza futuro e proprio perciò scaturigine di ogni passato e di ogni futuro, e in ultima analisi della stessa modalità temporale dell'eterno? E' forse azzardato far risalire alla lettura e alla meditazione dei testi overbeckiani comparsi postumi a Basilea fra il '17 e il '19 (6), la conversione di Heidegger dallo studio della teologia cattolica, e segnatamente della scolastica, alla filosofia, con-

versione testimoniata da una lettera che B. Casper ha recentemente pubblicato (7)?

Gli intendimenti che Heidegger vi manifesta e i programmi di lavoro ivi annunciati e successivamente svolti fra il '19 e il '22 nei seminari di cui hanno ampiamente riferito K. Lehmann e O. Pöggeler (8), non presuppongono l'interpretazione overbeckiana del cristianesimo? Non cercano di trovare una risposta "filosofica" agli interrogativi che la "distruzione" overbeckiana della "teologia" aveva riportato alla luce come verità segreta della fede?

Nei testi di Overbeck era già indicata nel nesso morte-tempo-storia l'eredità "filosofica" dell'esperienza cristiana del "Religioso", ma la scepse dello storico non poteva che arrestarsi di fronte a una verità tanto scandalosa quanto inconfutabile; non poteva che annoverarla fra gli enigmi della "Urgeschichte" (9). L'indiscusso caposcuola del metodo storico-critico nel dominio degli studi teologici, maestro ideale di Overbeck - C. F. Baur - era riuscito ad eluderne l'imbarazzante ed inopportuna presenza, assumendo come veicolo ermeneutico per la comprensione della genesi e della formazione della teologia cristiana le categorie della metafisica hegeliana, aveva cioè dedotto l'essenza e la storia del cristianesimo dall'essenza e dalla storia dell'Assoluto, dall'ultima estrema incarnazione del Dio dei filosofi. Ma, fondando in tale senso la verità della fede nelle verità della ragione speculativa, aveva ridotto la "Dogmatica" a storia del dogma (in quanto "Dogmatica" in senso stretto era per Baur la teologia filosofica di Hegel) e aveva così consentito, a chi come Overbeck intendeva restare fedele "all'elemento storico", di portare alla luce l'enigma che il dogma per quasi due millenni aveva "risolto" e "dissolto": il mistero della morte dell'uomo.

Orbene, proprio questo mistero, inteso come verità ultima tanto del "Cristianesimo" quanto del "Religioso", questo mistero che lo storico può evocare e tradurre soltanto nell'"universale" richiamo al "classico memento-mori", diviene per Heidegger "il problema centrale della filosofia", di una filosofia che, dopo la parola di Nietzsche sulla morte di Dio, deve innanzitutto affrancarsi da ogni presupposto teologico e metafisico e segnatamente dal presupposto platonico della non-mortalità del pensiero e dell'uomo; deve cioè affermarsi "come la più radicalmente finita fra le "fatiche" dell'uomo". Così anche l'assunzione del metodo fenomenologico e in particolare del motto husserliano: "Zu den Sachen selbst", applicato ai testi fondamentali della fede cristiana, risponde all'esigenza di far emergere dal linguaggio stesso del "Religioso" quella verità che solo la scepri filosofica può sottrarre alla notte della "Urgeschichte", può elevare nel dominio delle verità universalmente umane, cioè alla visione della struttura trascendentale che è l'origine e il fondamento: la temporalità finita dell'uomo.

Ritorniamo all'interpretazione overbeckiana del passo di Matteo: il nesso "Tod und Vollkommenheit", in cui è indicata l'essenza vera del messaggio di Gesù, è il tema centrale della seconda sezione di "Sein und Zeit", un vero e proprio testo di filosofia del "Religioso", in cui articoli fondamentali della confessione cristiana vengono unitariamente ricondotti a una "Grund-Erfahrung" del pensiero in cui l'uomo non incontra, non trova lo spazio delle possibilità infinite del mondo non-mortale di Dio o dell'Assoluto, ma la possibilità unica, incondizionata e assolutamente certa della morte, del proprio esser-per-la-fine. All'origine quindi di "Sein und Zeit" non vi è una interpretazione teologica del messaggio cristiano ma la "più antiteologica" fra quante la filosofia ha pensato nel corso della sua storia, e

forse la più "vera", la più genuinamente "filosofica", in quanto il presupposto della finitudine, che dal quel messaggio essa trae, non colpisce, come si è già detto, soltanto l'uomo, ma l'Essere stesso e in ultima analisi la comprensione dell'Essere da cui scaturiscono pensiero e filosofia. Se si pongono a confronto queste pagine di "Sein und Zeit" con quelle sul cristianesimo della filosofia della religione hegeliana, si coglie forse almeno il diaframma che la nietzscheana "morte di Dio" ha introdotto nella storia del pensiero filosofico.

In realtà tanto Hegel quanto Heidegger hanno ricondotto entro i confini del "lógos", filosofico ciò che consideravano il nucleo essenziale della fede cristiana; ma, mentre per il primo esso consisteva nel dogma dell'unità dell'umano e del divino, per il secondo era l'attesa di un'imminente fine dei tempi (di un compimento definitivo e irreversibile della storia), in altri termini, la proiezione, nel linguaggio del mito, dell'esperienza e del pensiero della morte. La filosofia hegeliana del "Religioso" poteva così inscrivere la fede nella resurrezione nella più universale verità filosofica della mortalità del pensiero e conferire un fondamento speculativo al culto del dio crocefisso e risorto. In senso antitetico l'ermeneutica heideggeriana del "Religioso" riconoscendo, nella parola della fede che annuncia il regno, una trasfigurazione mitica del pensiero della morte, non solo tende a risolversi nella forma più radicale di "demitizzazione" del Cristianesimo, ma anche, contestualmente, nell'affermazione dell'irriducibile "storicità" della fede. Affrancata da ogni connubio con la filosofia, la fede viene così restituita al dominio che le è proprio: la storia; conseguentemente, la teologia viene annoverata fra le scienze "positive". Nella conferenza del '27, "Phänomenologie und Theologie", Heidegger riprende la tesi overbeckiana della inconciliabilità di fede e sapere, e quindi di filosofia e teologia. Nelle lezioni del '35, "Ein-

führung in die Metaphysik", la stessa tesi viene infine convalidata dal richiamo alla parola di Paolo secondo cui la filosofia è "follia" agli occhi di Dio (10).

2.

L'interpretazione filosofica del "kairós"; paolino è anche all'origine del mancato compimento del progetto sistematico di "Sein und Zeit" e del concetto di differenza ontologica che da esso è scaturito, e quindi degli esiti posteriori del pensiero heideggeriano fra le cui parole fondamentali si iscrive "die Gelassenheit".

Infatti se Heidegger, nelle due sezioni pubblicate di "Sein und Zeit", è riuscito a dedurre unitariamente dalla temporalità finita dell'uomo la temporalità dell'essente che l'uomo incontra nel mondo e con cui ha commercio - o come utilizzabile, o come mera presenza - non è riuscito a compiere quel capovolgimento totale di prospettiva che avrebbe dovuto condurlo a trovare nella "Temporalität des Seins" il fondamento trascendentale della "Zeitlichkeit des Daseins", in altri termini non è riuscito a conciliare "Augenblick" e "Anwesenheit" o "Praesenz" - "kairós" e "oùsia".

Nelle opere successive Heidegger ha fatto risalire alle insufficienze del linguaggio concettuale della tradizione metafisica l'impossibilità di portare a compimento tale progetto. La recente pubblicazione dei corsi universitari posteriori al 1927 ne offre una testimonianza estremamente probante. Il documento più significativo di tale "infortunio" è il corso di lezioni "Grundprobleme der Phänomenologie" del semestre estivo del 1927, che, come scrive Heidegger in nota, costituisce un tentativo di elaborazione di quel ""3. Abschnitt des I

Teiles von Sein und Zeit"', che appunto, superando l'orizzonte dell'Analitica esistenziale, aveva il compito di presentare i concetti fondamentali della "Temporalität des Seins" (11).

Il rovesciamento di prospettive che, secondo Heidegger, doveva necessariamente intervenire una volta abbandonato il dominio del "Verstehen" o dello "Auslegen" propri delle prime due sezioni, cioè della "Daseins Analytik", per quello del "Begreifen", caratteristico dell'ontologia generale, si rivelò, alla resa dei conti, un puro e semplice mutamento di terminologia, consistente nell'adozione del derivato latino ("Praesenz") in luogo di quello tedesco ("Gegenwart"); esso non solo attestava l'insufficienza dell'assunzione del tempo a veicolo privilegiato per l'elaborazione definitiva e complessiva del problema dell'Essere, ma faceva emergere, per così dire, dal contesto stesso della ricerca, un ulteriore e ben più decisivo problema, quello della "ontologische Differenz". In sostanza, mentre da un lato nella elaborazione concettuale delle modalità temporali dell'Essere (non più dell'uomo o dell'essente in generale) Heidegger si trovava ad operare con gli stessi concetti della "Analitica" della "Zeitlichkeit", dall'altro il dominio dell'Essere si rivelava inaccessibile al "Begreifen" filosofico e per ciò stesso radicalmente differente rispetto a quello dell'essente, sia esso il proprio Se stesso o l'essente da lui difforme.

Il concetto di differenza ontologica è in realtà, prima ancora che una nozione metafisica, la trasposizione nel linguaggio della tradizione filosofica di un'esperienza del "Religioso" che si riaffaccia nel punto archimedeo del cammino di "Sein und Zeit" in tutta la sua potenza al tempo stesso distruttiva e innovativa. Heidegger ha descritto questa "Grund-Erfahrung" in cui il "Religioso" irrompe nell'universo cristallino dei concetti filosofici non più a parte subjecti -

ma a parte objecti -, in "Was ist Metaphysik"? (12), come esperienza del Nulla, del "Nihil originarium". il "Nichts" che l'uomo e in primis il filosofo incontra come verità ultima dell'avventura metafisica è il "nulla dell'essente e cioè l'Essere sperimentato a partire dall'essente. La differenza ontologica è il "non" fra essente e Essere. Ma, come l'Essere in quanto "non" dell'essente non è un nulla nel senso del "nihil negativum", così la differenza fra essente ed Essere non è semplicemente l'invenzione di una distinzione dell'intelletto (ens rationis)" (13). Nulla e differenza ontologica sono così i termini di un identico processo, di fronte ai quali si arresta il tentativo di fondare in senso trascendentale l'esperienza religiosa del "kairós"; nel concetto metafisico di "òusia".

Nel punto critico in cui la filosofia avrebbe dovuto abbandonare il dominio dell'essente per quello dell'Essere, quest'ultimo si è presentato sotto le spoglie del Nulla. L'A e l'Omega dell'avventura filosofica di "Sein und Zeit", che potremmo riassumere nel nesso "Tod und Nichts", appartengono quindi entrambi al dominio del Religioso e rappresentano, nella loro reciproca corrispondenza, il primo la matrice della distruzione dell'ontologia condotta in "Sein und Zeit" alla luce del problema del tempo, il secondo la premessa di quella riconsiderazione globale dell'essenza e della storia della metafisica che ha caratterizzato l'itinerario di Heidegger dal '30 in poi.

3.

La crisi del linguaggio concettuale della metafisica, seguita all'irruzione del "Religioso" nel punto di volta fondamentale del progetto ontologico di "Sein und Zeit", presenta profonde analogie con la

crisi del linguaggio speculativo da cui scaturiscono anche le più ardite innovazioni linguistiche e concettuali della mistica eckhartiana. L'espressione eckhartiana della "Unio Mystica" è infatti una modalità particolare dell'esperienza del "Religioso" che, se da un lato presuppone un sistema di concetti già preordinato alla comprensione ed alla intellesione della realtà tutta e in particolare del "Religioso" stesso, inteso come punto archimedeo e centro dell'esperienza - nella fattispecie la "Scolastica" -, dall'altro scaturisce da una nuova interpretazione del "Religioso", che mette in luce la sostanziale inadeguatezza di quel sistema filosofico e teologico a cogliere veramente e totalmente l'Assoluto, e più in generale l'inadeguatezza della parola stessa dell'uomo a dire ciò che l'uomo avverte come non appartenente al proprio mondo mortale. Il mistico è costretto dalle cose stesse ad abbandonare l'universo concettuale e religioso mediante cui la tradizione ha detto Dio e a creare un nuovo linguaggio, un nuovo universo di parole. J. Quint in un saggio del 1953, "Sprache und Mystik", ha chiarito questo processo in modo molto persuasivo e con grande dovizia di particolari, esaminando segnatamente l'opera di M. Eckhart (14).

Dagli anni '30 in poi un analogo processo caratterizza l'itinerario filosofico di Heidegger che, accantonati gli ultimi fraintendimenti metafisici, "nel momento della prima estrema problematicità dell'Essere stesso e della sua verità (conferenza sulla verità del '29-'30)", trova nella parola del poeta Hölderlin un linguaggio capace di nominare "il Sacro" e di dire "l'Essere" (15). Dal colloquio con Hölderlin nel corso degli anni '30 Heidegger ha tratto una nuova filosofia del "Religioso", che, spazzato ogni residuo legame tanto con l'esperienza cristiana della sua fede quanto con la metafisica, si affida unicamente al linguaggio del poeta. Dalle elegie e dagli inni di Höl-

derlin Heidegger desume un intero universo linguistico e concettuale che progressivamente si libera da ogni residua determinazione storica, e attinge la dimensione propria del linguaggio stesso del "Religioso". Il "Sacro" che Hölderlin nomina "non è il divino di una teologia", ma "lo spazio d'essenza della divinità, che a sua volta apre la dimensione propria del Dio e degli Dei"; alla luce della interpretazione hölderliniana dell'essenza della poesia, chiamata a serbare e a custodire in un mondo disertato dagli dei la memoria della loro passata presenza e il presagio del loro ritorno futuro, anche la risoluzione della metafisica nel Nichilismo, proclamata da Nietzsche con l'annuncio della morte di Dio, si rivela come un momento della storia epocale dell'Essere, in cui l'Essere stesso "si dà" all'uomo nell'estrema distretta del suo negarsi-in-sé. Così il Sacro, al pari dell'Essere che cooriginariamente si disvela e si cela, "si apre e si chiude". La filosofia del "Religioso", che Heidegger ha sviluppato dal colloquio pensante con Hölderlin, costituisce lo sfondo in cui si colloca anche la fenomenologia heideggeriana del Nichilismo che chiude il ciclo di lezioni su Nietzsche. Procedendo non più alla maniera di Hegel, Heidegger rovescia l'interpretazione nietzscheana del Nichilismo da determinazione dell'essenza e della storia della metafisica a determinazione dell'essenza e della storia dell'Essere. Il "Nihil" del Nichilismo si rivela, al termine di una processione di determinazioni negative: "Sein als Geheimnis, Sein als Rätsel, Sein als Not, Sein als Notlosigkeit", come una vera e propria "epifania" dell'Essere corrispondente, nella parola del poeta, all'elegia che canta il dileguarsi del "Sacro" e l'assenza del "Divino", ma che pur sempre custodisce la memoria della loro presenza; Metafisica e Nichilismo diventano così un'epoca della storia dell'Essere, la più radicale manifestazione della non-verità ("Léthe") che lo caratterizza tanto quanto

la verità ("Alétheia"). "Nulla" e "assenza del Divino" sono perciò rispettivamente determinazioni di quell'Identico - il "Religioso" - che è l'"Essere" per il pensatore, il "Sacro" per il poeta.

Negli anni '40, nel periodo più tragico ed oscuro della storia europea di questo secolo, Heidegger ha affiancato al "Denken" e al "Dichten" come possibili modi di corrispondere all'appello dell'Essere da parte dell'uomo, il "Danken" che è "Azione" e si manifesta come "Fest", quando si dischiude l'orizzonte del sacro e il Dio è presente, come "Opfertum", quando il Sacro si dilegua e il Dio tace. La prima di queste determinazioni del "Danken" compare nelle lezioni hölderliniane del '41/'42, la seconda nel "Nachwort" a "Was ist Metaphysik?" del '44.

In quest'ultimo scritto redatto nello stesso anno del colloquio riportato in "Gelassenheit", le pagine sul "Danken als Opfer" rispecchiano la dimensione tragica del pensiero meditante, cui si contrappone la "serenità" che filtra di sé il nostro scritto e che, nelle battute finali del dialogo a tre voci, è eco di una festa del "Denken".

Negli anni successivi, dopo il "Brief über den Humanismus" del 1947 e il ciclo di conferenze "Einblick in das, was ist" del 1950, Heidegger ha definitivamente privilegiato l'Essere rispetto al Sacro. Quest'ultimo è diventato una "regione" dell'essente e segnatamente la regione dei non-mortali, che con il cielo, la terra, i mortali costruisce l'essenza stessa del "Religioso": "das Sein als Geviert". In questa prospettiva l'"Identico" si rivolge all'uomo non più nella parola unica e irripetibile del poeta, ma è Esso stesso "Linguaggio: Sein als Sprache und Stille". Conseguentemente l'orizzonte del colloquio ermeneutico si allarga alle parole fondamentali dei pensatori delle origini, ai poeti Hebel, Takl, George, al linguaggio della mistica speculativa e della saggezza orientale. In tale contesto anche l'an-

tica parola di M. Eckhart (16), "die Gelassenheit", fa il proprio ingresso nell'universo linguistico del "Denken". Ma come si inserisce in tale universo in cui all'esperienza del "kairós" subentra l'esperienza della "Sterblichkeit" e al concetto di Essere come "òusia" quello di Essere come "Ereignis"? E quale processo di trasfigurazione ermeneutica vi subisce? occorre rifarsi ancora una volta al concetto di differenza ontologica e al ruolo critico che tale concetto svolge nell'interpretazione storico-epocale della metafisica che, come già s'è detto, costituisce l'altro aspetto dell'itinerario filosofico di Heidegger dopo gli anni '30 accanto al confronto ermeneutico con il linguaggio di Hölderlin.

In realtà il concetto di differenza ontologica non è estraneo all'esperienza del mistico Eckhart. Anche il mistico avverte l'abisso che separa il mondo dell'Essere e gli impone l'abbandono, la rinuncia a ogni volontà soggettiva. Anche al mistico l'Assoluto si rivela originariamente come Nulla e come Silenzio, come la tenebra in cui è chiamato ad annullare la propria soggettività finita, il proprio io mortale (17). Analogamente il "Denken" heideggeriano che corrisponde alla chiamata dell'Essere senza ricorrere all'essente o al fondamento, deve spogliarsi di sé come soggetto, deve rinunciare alla propria volontà di conoscere e di sapere, deve abbandonare la luciferina tentazione di asservire a sé il linguaggio, riconoscere e rispettare il mistero che filtra attraverso le cose e dalle cose, accogliere in sé il silenzio per disporsi all'ascolto della parola, deve lasciar cadere infine la propria determinazione metafisica di "animal rationale" e diventare "mortale". L'esperienza del pensiero che Heidegger ha delineato, a partire dal "Brief über den Humanismus" (1947) a "Zur Sache des Denkens" (1969), come via d'accesso all'Essere, è in questo senso esperienza della "Gelassenheit". Nel primo degli scritti che

compongono il volumetto, così caratterizza nei suoi termini essenziali il "pensiero meditante" nel suo divergere dal "pensiero calcante" proibito dalla metafisica e dalla scienza: "die Gelassenheit zu den Dingen und die Offenheit für das Geheimnis" (18).

4.

Vi è infine un secondo e altrettanto fondamentale motivo che rende ragione di questa opzione terminologica e lo si coglie appieno se si colloca tale scelta nel più ampio contesto del colloquio critico che Heidegger ha condotto fra il '30 e il '40 con Hegel e Schelling, Kant e Nietzsche. Heidegger interpreta unitariamente il processo di pensiero che dalla filosofia trascendentale si conclude nella metafisica della volontà di potenza come metafisica della soggettività incondizionata e assoluta. In un corso di lezioni sulla "Fenomenologia dello Spirito" di Hegel nel 1931 (19) afferma che il pensiero, se intende porsi e comprendersi come soggetto, deve presupporci non-finito, in altri termini deve lasciar cadere in oblio la differenza fra l'Essere e l'essente, il "chorismós"; fra mondo mortale e mondo non mortale nel loro originario statuto di esperienza del pensiero, deve interpretarli al contrario come momenti di un processo univoco di cui è fondamento l'Assoluto stesso come Soggettività incondizionata e infinita. Nelle lezioni su Nietzsche (20) indica infine nel concetto di "volontà di potenza" l'approdo ultimo di tale processo di pensiero, il coronamento definitivo della storia della metafisica, il suo compimento non come fine ma come realizzazione totale e totalitaria delle sue possibilità di conoscenza e di dominio del reale.

Orbene, l'esperienza della "Gelassenheit", che già Schelling (21) aveva introdotto nel linguaggio della filosofia in un contesto affine, è l'esatta antitesi del concetto nietzschiano e metafisico di "Wille zur Macht". Alla luce di tale antitesi che trascende i limiti di un confronto fra filosofie per assumere un valore storico-universale, in quanto investe il mondo in cui viviamo tanto nelle sue radici più profonde quanto nella sua immagine ultima - quella odierna dominata dal sapere della prassi della tecnica, che Heidegger secondo una tesi ben nota riconduce alle opzioni originarie della metafisica - alla luce di tale antitesi la parola di Eckhart acquista un ulteriore significato religioso.

La "Gelassenheit" mistica viene definitivamente trasposta da momento essenziale di un'esperienza individuale ed eccentrica della fede e della teologia cristiana a "Stimmung", disposizione determinante dell'uomo in generale, che nel riconoscimento della propria natura mortale si abbandona alle cose e si apre al mistero. La "Gelassenheit" è la via che conduce il mortale sulle tracce dell'Essere, è il cammino che porta la più universale delle forme del sapere prodotte dall'uomo, la filosofia, ad abbandonare la propria luciferina volontà di dominio della realtà, per porsi sulle soglie della "Differenza", al di là della quale si apre la contrada non mortale dell'Essere; la "Gelassenheit" è infine la guida che riporta il filosofo all'"Origine", cioè a quella dimensione del "Religioso" che la metafisica nella sua storia ha preteso ora di cancellare, sostituendosi ad essa, ora di dominare, riconducendola a sé come al suo fondamento.

Resta un ultimo interrogativo, forse il più difficile: che cosa s'intende col termine "Religioso" nel pensiero di Heidegger? Vi è nella sua opera una parola che il lettore non distratto è chiamato e sollecitato a pronunciare con la devozione e la umiltà che si devono alle parole

"sacre" ed è la parola: "das Sein". Il "Religioso" - per Heidegger - è l'Essere; non è Dio, né il Dio dei filosofi né quello di Abramo e di Gesù, in quanto l'uno e l'altro appartengono al dominio dell'essente al pari dell'uomo, dell'animale, della pianta, della terra e del cielo; è infine, nella prospettiva ermeneutica del pensiero mortale, "das Selbe", "l'Identico", la cui presenza possiamo ancora avvertire nella "ypertheiotes"; nella "Übergottheit", nell'"oltredivinità" di Dionigi l'Areopagita, di Meister Eckhart e Angelus Silesius, infine di Schelling (22).

"Da Sein als das Selbe", al pari dell'aristotelico "on, pollachòs léghe-tai" - è detto in molteplici modi - anche nel pensiero di Heidegger; e lo è in un duplice senso, non solo in ragione della pluralità di nomi cui Heidegger ha fatto ricorso: "Sein als" "Alétheia", "Sein als Ereignis, Sein als Unterschied, Sein als Lichtung, Sein als Gegend, Sein als Geviert", ma anche perché l'Essere, in virtù della finitudine che lo caratterizza, è cooriginariamente "Léthe" e "Alétheia", "Ereignis" ed "Enteignis", "Unterschied" e "Innigkeit", "Gestell" e "Geviert". In quest'ultimo senso l'Essere è "das Strittige", la scaturigine delle antitesi radicali con cui l'uomo, "ab origine", si è confrontato: il Bene e il Male, il Sacro e il Profano, il Santo e il Demoniacò, l'Essere stesso e il Nulla, la verità come Certezza e la Verità come Mistero. La stessa antitesi "Wille zur Macht-Gelassenheit" appartiene, prima ancora che al dominio dell'essente, a quello dell'Essere, al pari della morte stessa che, nell'ultimo Heidegger, non è più soltanto una determinazione dell'uomo, sia pure la più alta, ma un nome dell'Essere; "das Sein als Tod" - la Morte non-mortale, cui possiamo accedere se ci abbandoniamo alla guida della "Gelassenheit", che è eco della "anápausis"; comune all'uomo e al Dio.

NOTE.

N. 1. Scrive a questo proposito Karl Lowith in "Heidegger Denker in dürftiger Zeit", Gottingen 1960 (2), pag. 111 (tr. it. di C. Cases e A. Mazzone, Torino 1966): "Ma fondamento sotterraneo di tutto ciò che Heidegger da sempre è venuto enunciando, voce che desta e si fa ascoltare interamente da molti, e motivo che resta non mai enunciato - "il motivo religioso", separato dal contesto della fede cristiana, ma proprio per questa sua indeterminazione rispetto ai legami di qualsiasi formulazione in dogmi tanto più consoni al sentire di coloro che non sono più cristiani credenti, ma pure vorrebbero essere religiosi". La traduzione italiana non rende efficacemente il dettato dell'autore che si richiama a uno dei cardini fondamentali dell'ermeneutica filosofica di M. Heidegger secondo cui "la dottrina di un pensatore è ciò che, nel suo dire, resta Non-detto" ("Platons Lehre von der Wahrheit" in "Wegmarken", Band 9 della "Gesamtausgabe", Frankfurt a M. 1976, pag. 203). Fra gli interpreti di Heidegger, Alberto Caracciolo ha sottolineato con autentico vigore l'importanza che riveste l'opera di Heidegger per la filosofia del "Religioso". Confer Alberto Caracciolo, "Heidegger e il Nichilismo" in "Pensiero contemporaneo e Nichilismo", Napoli 1976, pagine 77-121 e "Esistenzialismo, ermeneutica, nichilismo" in "Giornale di Metafisica", Anno 3. 1981/1, pagine 3-32. Sullo stesso tema confer altresì: Iorg Splett, "Die Rede von Heiligen", Freiburg/München 1971, pagine 132-186; Giovanni Moretto, "L'esperienza religiosa del linguaggio in Martin Heidegger", Firenze 1973; Hans-Georg Gadamer, "Die religiöse Dimension in Heidegger", in A.A.V.V., "L'éritage de Kant", Parigi 1981, pagine 271-286.

N. 2. La letteratura sul tema è vastissima. Si rinvia perciò ai due repertori di Hans Martin Sass, "Heidegger Bibliographie", Meisenheim am Gian 1968, e "Materialen zur Heidegger-bibliographie 1970-1972", ibi 1975.

N. 3. Confer M. Heidegger, "Logik. Die Frage nach der Wahrheit", Band 21 della "Gesamtausgabe", Frankfurt a M. 1976. In questo corso del semestre invernale 1925/'26, Heidegger si richiama esplicitamente alla concezione platonico-aristotelica dell'Essere come "òusia" per cogliervi un'indicazione del nesso fondamentale che vincola reciprocamente il problema dell'Essere a quello del tempo. Vedi in particolare pag. 193 e segg.

N. 4. Scrive testualmente Heidegger nella prefazione a "Phänomenologie und Theologie" del 1970: "Poco meno di cento anni addietro, sono apparsi contemporaneamente (1873) due scritti di due amici: il "primo pezzo" delle "Considerazioni inattuali" di Friedrich Nietzsche, in cui è nominato il "magnifico Hölderlin", e l'opuscolo "Sulla cristianità della nostra attuale teologia" di Franz Overbeck, che vede nella negazione del mondo implicita nell'attesa della sua fine il carattere fondamentale del cristianesimo originario. Entrambi questi scritti sono ancora inattuali nelle pur mutate condizioni del mondo presente; essi, in mezzo a tanti che calcolano, solo per coloro che pensano sono significativi, additando un atteggiamento di ostinata perseveranza, che parla, chiede, educa, di fronte all'Inaccessibile" ("Phänomenologie und Theologie, Gesamtausgabe", Band 9, pagine 45-46 [tr. it. di Nicola M. De Feo, Firenze 1974, pagine 3-4]).

N. 5. Franz Camille Overbeck, "Christentum und Kultur", Darmstadt 1963 (2) (la ed. Basel 1919), pag. 46.

- N. 6. Oltre al volume citato nella nota precedente, nel 1917 comparve a Basilea un'altra opera postuma di Overbeck, "Vorgeschichte und Jugend der mittelalterlichen Scholastik", Darmstadt 1971 (2).
- N. 7. Bernhard Casper, "Martin Heidegger und die theologische Fakultät Freiburg" in "Freiburger Diözesan-Archiv" 100 Band Dritte Folge, Zwei und Dreissigster Band, 1980, pagine 535-541.
- N. 8. Otto Pöggeler, "Der Denkweg Martin Heideggers", Pfullingen 1963, pagine 27-46; Karl Leumann, "Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger" in "Philosophisches Jahrbuch" 74 Jg., 1966, pagine 126-153.
- N. 9. Per il concetto di "Urgeschichte" in Overbeck confer "Christentum und Kultur", ed. cit., pagine 1-28.
- N. 10. Confer Martin Heidegger, "Einführung in die Metaphysik", Tübingen 1953, pagine 5-6.
- N. 11. Martin Heidegger, "Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe", Band 24, Frankfurt a. M. 1975.
- N. 12. M. Heidegger, "Was ist Metaphysik?" in "Wegmarken", ed. cit., pagine 105-122.
- N. 13. M. Heidegger, "Vom Wesen des Grundes" in "Wegmarken", ed. cit., pagine 123-175.
- N. 14. Joseph Quint, "Mystik und Sprache. Ihr Verhältnis zueinander, insbesondere in der spekulativen Mystik Meister Eckeharts" in "Altdeutsche und altniederländische Mystik", Darmstadt 1964, pagine 113-151. J. Quint interpreta l'opera di Eckhart come una vera e propria "lotta" del mistico con il linguaggio, con i limiti e le strettoie presenti nella parola vincolata a una determinata tradizione linguistica; osserva come nel contesto di un conflitto così radicale il mistico non abbia potuto arrestarsi alle formule della teologia negativa (che ereditava dalla tradizione neoplatonica e da Dionigi l'Are-

opagita) e sia dovuto procedere oltre, verso esiti linguistici e concettuali che trovano espressione ora nel "paradosso" ora nella "antitesi". Un procedere analogo ed esiti affini si riscontrano nell'itinerario linguistico di Heidegger, la cui interpretazione e il cui "superamento" della metafisica e del Nichilismo si risolvono in una teoria di invenzioni linguistiche e concettuali in cui il "paradosso" ("Die Sprache spricht, die Welt weltet, die Zeit zeitigt" eccetera) si alterna alla "antitesi". Heidegger stesso nelle lezioni hölderliniane del '34/35 accomuna M. Eckhart a Eraclito e a Hegel, inserendolo così fra i grandi innovatori della lingua del "Denken". Del resto per Heidegger ogni frase filosofica trae origine da una sorta di conflitto fra "Denken e Sprache", dal cui esito scaturiscono conseguenze decisive tanto per il destino storico dell'uomo quanto per la stessa "Seinsgeschichte".

N. 15. Confer Martin Heidegger, "Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Gesamtausgabe" Band 4, Frankfurt a M. 1981. A questo volume che riunisce saggi e conferenze dal 1936 al 1968 si sono recentemente affiancati due volumi di lezioni hölderliniane del semestre invernale 1934/35: "Hölderlins Hymnen "Germanien" und "der Rhein"" ("Gesamtausgabe", Band 39, Frankfurt a M. 1980) e del semestre invernale 1941/42: "Hölderlins Hymne "Andenken"" ("Gesamtausgabe", Band 52, Frankfurt a M. 1982).

N. 16. Per l'interpretazione heideggeriana di M. Eckhart confer Otto Pöggeler, "Mystische Elemente im Denken Martin Heideggers und im Dichten Celans" in "Zeitwende" pagine 53, 1982/2, pagine 65-92.

N. 17. Sul pensiero di Eckhart confer Herbert Fischer, "Meister Eckhart, Einführung in sein philosophisches Denken", Freiburg/München 1974; Alessandro Klein, "Meister Eckhart. La dot-

trina mistica della giustificazione", Milano 1978. Per le opere tradotte in lingua italiana: Meister Eckhart, "Opere tedesche", Introduzione traduzione e note di Marco Vannini, Firenze 1982; Maestro Eckhart, "Trattati e Prediche" a cura di Giuseppe Faggini, Milano 1982.

N. 18. Martin Heidegger, "Gelassenheit", Pfullingen 1959, pag. 26.

N. 19. Martin Heidegger, "Hegels Phänomenologie des Geistes. Gesamtausgabe". Band 32, Frankfurt a M. 1980.

N. 20. Martin Heidegger, "Nietzsche I/II", Pfullingen 1961.

N. 21. Confer F.W.J. Schelling, "Initia philosophiae universae. Erlanger Vorlesung WS. 1820-1821", hrsg. von Horst Fuhrmans, Bonn 1969. Nella dodicesima lezione del 29 gennaio 1827: "das Absolute als absolute Indifferenz", scrive testualmente Schelling a proposito del rapporto fra "Essere e Volere": "L'unità originaria (del Volere e dell'Essere) consiste nella "Gelassenheit" del Volere e dell'Essere, cioè si manifesta laddove la volontà abbandona l'Essere e l'Essere viene abbandonato dalla volontà". Delle "Conferenze di Erlangen" che costituiscono una sintesi della prima parte delle lezioni (in cui non è peraltro compreso il testo sopracitato) esiste in lingua italiana una splendida traduzione di Luigi Pareyson, in F.W.J. Schelling, "Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà" a cura di Luigi Pareyson, Milano 1974.

N. 22. Ho ripreso questa teoria dei concetti da una nota di Luigi Pareyson alla sua traduzione delle "Conferenze di Erlangen" di F.W.J. Schelling.

L'ABBANDONO

La prima parola che mi è dato pronunciare in pubblico nella mia città natale non può essere che una parola di ringraziamento.

Ringrazio la mia terra, da cui ho ricevuto in dono buone provviste per un lungo cammino. In cosa consiste questo dono ho tentato di dirlo nelle poche pagine apparse per la prima volta nel 1949 con il titolo "Der Feldweg" ("Il sentiero tra i campi" (1) negli scritti raccolti per commemorare, nel centenario della morte, il compositore Conradin Kreutzer.

Ringrazio il borgomastro Schühle per la sua calorosa accoglienza. Ma soprattutto sono grato per aver ricevuto il piacevole incarico di tenere un discorso di commemorazione in occasione delle celebrazioni odierne.

"Gentile pubblico intervenuto!
amata gente della mia terra!"

Siamo qui riuniti per commemorare un nostro concittadino, il compositore Conradin Kreutzer (2). Se dobbiamo celebrare uno di quegli uomini che sono chiamati alla creazione di opere, è necessario prima di tutto rendere all'opera l'onore che le spetta. Nel caso di un musicista, questo deve avvenire attraverso l'esecuzione delle sue composizioni.

Sono stati eseguiti quest'oggi arie e cori, brani operistici e musica da camera tratti dall'opera di Conradin Kreutzer. In queste musiche è presente l'artista stesso: l'unica presenza autentica dei grandi Maestri del passato si ha infatti "nella loro opera". Quanto più un Maestro è grande, tanto più la sua personalità si fonde completamente con l'opera.

Gli strumentisti e i cantanti che si sono esibiti durante la festa odierna sono la testimonianza che quest'oggi, per noi, l'opera di Conradin Kreutzer è nuovamente giunta al suono.

Ma basta questo perché la festa ("Feier") odierna possa essere detta una commemorazione ("Gedenkfeier")?. Una commemorazione è infatti un'occasione per rivolgere il nostro pensiero a colui che commemoriamo, un'occasione per "pensare". Ma cosa dobbiamo pensare, che dobbiamo dire commemorando un compositore? Non basta forse la musica, che già da sola "parla" nei propri suoni e quindi non ha bisogno del linguaggio abituale, il linguaggio della parola? C'è chi lo sostiene, infatti. Ma ciononostante torna a riproporsi la domanda: una festa dove venga fatta solo della musica può dirsi già una commemorazione, vale a dire un'occasione per pensare? Non proprio, sembrerebbe. Infatti gli organizzatori hanno messo in programma un "discorso di commemorazione", che ci deve aiutare a rivolgere espressamente il pensiero al compositore e alla sua opera. Questo rivolgere il pensiero, questo rammentare ("Solches Andenken") acquista certo contorni più vivi se ci richiamiamo ancora alla biografia di Conradin Kreutzer o enumeriamo e descriviamo le sue opere. Attraverso tali narrazioni possiamo sì fare esperienza di avvenimenti gioiosi o dolorosi, istruttivi ed esemplari, ma in fondo tutti questi discorsi servono soltanto ad intrattenerci. Ascoltandoli, infatti, non siamo realmente indotti a pensare, non giungiamo necessariamente a meditare su ciò che investe ciascuno di noi, direttamente e in ogni momento, nel suo proprio essere. Pertanto un discorso di commemorazione non ci dà ancora la garanzia che, celebrando una commemorazione, ci riesca di pensare.

Non facciamoci illusioni. Tutti noi, inclusi quelli che debbono pensare perché, per così dire, è il loro mestiere, tutti noi ci troviamo abbastanza spesso in una situazione di povertà di pensiero ("Wir sind ... gedanken-arm"), tutti noi cadiamo troppo facilmente nell'assenza di pensiero ("Wir sind ... gedanken-los"). L'assenza di pen-

siero è un ospite inquietante che si insinua dappertutto nel mondo d'oggi. Infatti al giorno d'oggi, se si vuole conoscere qualcosa, si prende sempre la via più rapida e più economica e, una volta raggiunto lo scopo, nello stesso istante, altrettanto rapidamente, lo si è già dimenticato. Le manifestazioni culturali si susseguono l'una all'altra. Nelle commemorazioni regna la povertà di pensiero. Commemorazione e assenza di pensiero si accordano armonicamente.

Anche quando regna l'assenza di pensiero, però, non possiamo affatto abdicare alla capacità di pensare che costituisce il nostro essere. Anzi, abbiamo sempre bisogno di pensare, anche se in modo particolare, tale, cioè, da lasciare che resti incolta nell'assenza di pensiero la nostra capacità di pensare. Può restare incolto, però, solo ciò che in sé è motivo di crescita, come ad esempio un campo coltivabile. Un'autostrada su cui nulla cresce non potrà mai diventare incolta. Analogamente, possiamo diventare sordi solo perché abbiamo la capacità di udire, possiamo invecchiare solo perché siamo stati giovani: allo stesso modo allora possiamo abbandonarci alla povertà di pensiero o addirittura cadere nell'assenza di pensiero solo perché, essendo uomini, possediamo in fondo al nostro essere la capacità di pensare, "spirito e intelligenza", siamo insomma determinati al pensiero. Infatti, solo ciò che possediamo già, consapevolmente o inconsapevolmente è ciò che possiamo perdere, ciò di cui, come si dice, possiamo disfarci.

L'assenza di pensiero, che sempre più sta prendendo piede nel nostro tempo, si fonda su un evento che distrugge l'uomo nell'intimo: l'uomo del nostro tempo è "in fuga davanti al pensiero" ("auf der Flucht vor dem Denken") (3). La fuga davanti al pensiero ("Gedanken-flucht"; lett. = disorientamento) è ciò che provoca l'assenza di pensiero ("Gedanken-losigkeit"). La fuga davanti al pensiero è poi

caratterizzata dal fatto che l'uomo non se ne vuole accorgere, non la vuole riconoscere. L'uomo del nostro tempo, anzi, contesterà vivamente queste nostre affermazioni, penserà addirittura il contrario. Dirà - e con pieno diritto - che mai come oggi si fanno progetti così a lunga scadenza, si compiono ricerche in tante e così diverse direzioni, si attuano indagini così appassionanti. Certamente. Questo dispendio di acume intellettuale ("Scharfsinn") nel costruire ipotesi e di energie e di mezzi nel ripensarle e verificarle ha certamente la sua grande utilità. Anzi, pensare in questo modo risulta indispensabile. Ciononostante, resta sempre il fatto che si tratta di un pensiero di tipo particolare.

La sua particolarità consiste in questo. Quando facciamo dei progetti, compiamo delle ricerche o intraprendiamo delle attività, non possiamo non fare i conti ("rechnen") con determinate circostanze. Le mettiamo sempre in conto ("Wir stellen sie in Rechnung"), e in un conto che è costituito dalle nostre intenzioni commisurate ("berechnet") a determinati scopi. Contiamo ("rechnen") infatti già in precedenza su determinati risultati. Questo "contare" ("rechnen") caratterizza ogni pensiero che è all'opera nei progetti e nelle ricerche scientifiche. Un tale pensiero è sempre un calcolare ("rechnen"), anche quando non compie operazioni con i numeri, anche quando non fa uso delle macchine calcolatrici e dei grandi calcolatori elettronici. Il pensiero che fa i conti, che tiene in conto, che mette in conto è un pensiero che calcola ("Das rechnende Denken kalkuliert").

Esso calcola incessantemente in nuovi modi, con nuove possibilità sempre più ricche di prospettive e al tempo stesso sempre più economiche. Il pensiero calcolante insegue senza tregua un'occasione dopo l'altra, non si arresta mai alla meditazione ("Besinnung"). Il

pensiero calcolante non è un pensiero meditante, non è un pensiero che pensa quel senso che domina su tutto ciò che è.

Ci sono pertanto due modi di pensare, entrambi necessari e giustificati, anche se in maniere diverse: il pensiero calcolante e il pensiero meditante (4).

Proprio al pensiero meditante alludiamo quando diciamo che l'uomo del nostro tempo è in fuga davanti - al pensiero. Soltanto si può obiettare, la speculazione pura fluttua senza saperlo al di sopra della realtà, perde il contatto col terreno su cui fonda. Essa non serve a nulla quando si tratta di sbrigare gli affari di tutti i giorni, non porta alcun aiuto quando si debbono affrontare le cose pratiche.

Infine si dice comunemente che la speculazione pura, il perseverare nella meditazione sia qualcosa di troppo "elevato" per l'intelligenza comune. In tutti questi discorsi solo una cosa è giusta: il pensiero meditante non avviene senza sforzo, quasi da sé - e in questo è simile al pensiero calcolante. Il pensiero meditante richiede invece uno sforzo ancora più elevato, esige un apprendistato ancora più lungo, abbisogna di un'accuratezza ancora più raffinata di quella che caratterizza un qualsiasi altro mestiere vero e proprio. Ma è necessario anche saper attendere, come fa il contadino, che il seme cresca e giunga a maturazione.

D'altra parte, ognuno di noi può percorrere a suo modo ed entro i propri limiti le vie del pensiero. Per qual motivo? Perché l'uomo è l'essere che pensa, e ciò vuol dire: l'essere che medita. Perciò non abbiamo affatto bisogno, anche quando meditiamo, di porci "fuori della portata". E' già sufficiente se ci soffermiamo sulle cose che abbiamo vicino e che perciò ci appaiono ovvie, se ci raccogliamo su ciò che ci tocca più da vicino, che riguarda ciascuno di noi nella sua

individualità, qui ed ora. Qui: in questa parte della Terra; ora: nella presente ora del mondo.

E se realmente siamo disposti a meditare, cosa ci viene proposto dalla commemorazione odierna? Concentriamo la nostra attenzione su questo fatto soltanto: una creazione dell'arte è sbocciata dal seno della nostra terra. (5) Se pensiamo a questo semplice fatto, ci dovremmo anche ricordare che la terra sveva, nei secoli passati, ha prodotto grandi poeti e non meno grandi pensatori. E se seguiamo ancora oltre il filo dei nostri pensieri, emergerà che anche la Germania centrale è stata un terreno ugualmente fecondo e lo stesso possiamo dire della Prussia orientale, della Slesia, della Boemia.

Meditiamo più a fondo e domandiamoci: lo sbocciare di un'opera ben riuscita non comporta forse il suo radicarsi in seno alla propria terra? Johann Peter Hebel ha scritto una volta: "Siamo disposti o no ad ammetterlo, noi siamo piante che debbono crescere radicate nella terra, se vogliono fiorire nell'etere e dare i loro frutti" ("Werke", ed. Altwegg III, 314).

Il poeta vuol dire: perché riesca a sbocciare un'opera dell'uomo che porti autentica gioia e giovamento, è necessario che l'uomo possa espandersi nell'etere, radicandosi nel profondo seno della propria terra. Etere qui significa: l'aria libera che spira nelle altezze del cielo, la regione aperta dello spirito.

Meditiamo più a fondo e domandiamoci: come stanno oggi le cose con quel che afferma Johann Peter Hebel? Esiste ancora quel quieto abitare dell'uomo tra terra e cielo? Domina ancora sul nostro paese lo spirito della meditazione? La nostra terra può ancora accogliere e nutrire le nostre radici, può ancora offrire un terreno fecondo su cui l'uomo può impiantarsi, può radicarsi stabilmente ("bodenständig")?

Molti sono i tedeschi che non hanno più una patria, che hanno dovuto abbandonare i loro villaggi e le loro città, che vagano profughi lontano dalla terra che li ha generati. Innumerevoli altri sono quelli che, pur avendo ancora una patria, sono costretti ugualmente ad emigrare, finiscono nell'ingranaggio delle grandi città, debbono stabilirsi negli squallidi suburbi industriali, sono ormai diventati estranei alla terra che li ha generati. E quei tedeschi che vi vivono ancora? Spesso sono da essa ancora più lontani di coloro che l'hanno lasciata. Ogni ora, ogni giorno, seguono incantati le trasmissioni della radio e della televisione, ogni settimana il cinematografo li porta in un mondo certamente meraviglioso, ma spesso costituito soltanto da ambiti di rappresentazione ordinari, che simulano un mondo che non è un mondo. Dappertutto è a portata di mano una cosiddetta rivista illustrata. Certo, tutto ciò con cui i moderni strumenti tecnici di informazione ogni ora, incessantemente, sorprendono, incalzano, stimolano la curiosità dell'uomo, è oggi molto più vicino del campo che circonda la propria cascina, più vicino del cielo sopra la campagna, più vicino dell'avvicinarsi di giorno e notte, più vicino degli usi e dei costumi del villaggio, più vicino delle tradizioni del proprio mondo d'origine.

Meditiamo più a fondo e domandiamoci: cosa succede, non solo a coloro che hanno lasciato la propria terra, ma anche a quelli che vi sono rimasti? Risposta: il "radicarsi stabile" ("Bodenständigkeit") dell'uomo d'oggi nel proprio terreno è minacciato nell'intimo. Di più ancora: questa perdita di radici, l'impossibilità per l'uomo di radicarsi stabilmente nel proprio terreno dipende dallo spirito dell'epoca in cui tutti noi ci troviamo a vivere.

Meditiamo ancora più a fondo e domandiamoci: se le cose stanno così potrà mai avvenire in futuro che l'uomo, l'opera dell'uomo rie-

sca a sbocciare di nuovo dal seno fecondo della propria terra d'origine e possa espandersi nell'etere, nella vastità ("Weite") del cielo e dello spirito? Oppure tutto dovrà cadere nella morsa della pianificazione e del calcolo, dell'organizzazione e dell'automatizzazione?

Se, in occasione dell'odierna celebrazione, noi meditiamo su ciò che essa si propone, ecco che concentriamo la nostra attenzione su quella perdita di radici, sull'impossibilità per l'uomo di radicarsi stabilmente nel proprio terreno che incombe sulla nostra epoca. E ci domandiamo: cosa accade realmente nel nostro tempo? Da che cosa è caratterizzato?

Si sente dire da un po' di tempo che l'era che ora sta iniziando è l'era atomica. Il suo simbolo più appariscente è la bomba atomica. Ma in realtà questo è solo un carattere superficiale: infatti si è subito riconosciuto che l'energia atomica può essere utilizzata anche per scopi pacifici. Perciò la fisica atomica ed i suoi specialisti sono oggi impegnati dappertutto a far divenire una realtà, in progetti di ampia portata, l'utilizzazione pacifica dell'energia atomica. I grandi complessi industriali dei paesi più avanzati, in testa a tutti l'Inghilterra, hanno già calcolato che l'energia atomica può diventare un affare colossale. Si ravvisa nell'affare energia atomica la fortuna del futuro. La scienza atomica, da parte sua, non se ne sta certo in disparte, proclama anzi pubblicamente questa fortuna. Così, nel luglio di quest'anno (1955) diciotto Premi Nobel riuniti sull'isola di Mainau hanno dichiarato testualmente: "La scienza - qui si intende la moderna scienza della natura - costituisce una strada che conduce l'uomo ad una vita più felice".

Che pensare di questa affermazione? Scaturisce forse da una meditazione, pensa forse il senso dell'era atomica? No. Se ci lasciamo accontentare da queste affermazioni della scienza restiamo tanto lon-

tani quanto è possibile da una meditazione autentica sulla nostra epoca. Perché? Perché dimentichiamo di pensare. Perché dimentichiamo di chiederci: da cosa dipendono le scoperte della scienza e della tecnica che portano a sprigionare nuove energie dalla natura?

Dipendono dal fatto che, da alcuni secoli, è in corso un sovvertimento di tutte le più importanti rappresentazioni. Per questo l'uomo viene trasportato in una realtà completamente diversa. Questo radicale rivoluzionamento della visione del mondo ("Weltansicht") si compie nella filosofia dell'epoca moderna. Nasce in quest'epoca un modo di porsi completamente nuovo dell'uomo nel mondo e rispetto al mondo. Ora il mondo appare come un oggetto, un oggetto a cui il pensiero calcolante sferra i suoi assalti, ai quali, si ritiene, nulla è più in grado di opporsi.

La natura si trasforma in un unico, gigantesco serbatoio, diventa la fonte dell'energia di cui hanno bisogno la tecnica e l'industria moderne. Questo rapporto essenzialmente tecnico dell'uomo alla totalità del mondo che sorse per la prima volta nel diciassettesimo secolo, proprio in Europa e soltanto in Europa, restò per lungo tempo ignoto alle restanti parti del mondo e fu completamente estraneo alle epoche precedenti e ai destini dei loro popoli.

La potenza che si nasconde nella tecnica moderna è ciò che determina la relazione dell'uomo a ciò che è. Essa domina ormai tutta la terra. L'uomo comincia già ad abbandonare la Terra, ad inoltrarsi nello spazio. Da appena un paio di decenni soltanto abbiamo scoperto, grazie all'energia atomica, delle fonti di energia talmente gigantesche che saranno in grado, in un prossimo futuro, di far fronte al fabbisogno mondiale di energia di ogni tipo. La fornitura immediata di nuove energie presto non sarà più circoscritta a paesi e zone determinate della Terra, come accade ora per i giacimenti di carbo-

ne o di petrolio e per il legname dei boschi. In un prossimo futuro le centrali atomiche potranno essere costruite dappertutto.

Oggi la scienza e la tecnica non si domandano più: da dove possiamo ricavare quantità sufficiente di combustibile e di carburante? Oggi la domanda decisiva suona: in che modo possiamo riuscire a domare e ad imbrigliare queste quantità di energia atomica inimmaginabilmente grandi, in che modo possiamo assicurare all'umanità che questa enorme riserva di energia improvvisamente non si ribelli, anche non per effetto di una guerra, non "sfugga di mano", non annienti ogni cosa?

Quando si riuscirà ad imbrigliare l'energia atomica - e si riuscirà a farlo - allora comincerà uno sviluppo del mondo tecnico completamente nuovo. Quei fenomeni che oggi ci sono familiari, la tecnica cinematografica e quella televisiva, la tecnica dei trasporti, soprattutto quella dei trasporti aerei, la tecnologia medica e quella alimentare, si trovano probabilmente soltanto ad uno stadio iniziale, ancora rozzo del proprio sviluppo. Nessuno può oggi dire quali rivoluzionari progressi saranno compiuti in un prossimo futuro. Lo sviluppo della tecnica diventerà nel frattempo sempre più veloce, non potrà arrestarsi in nessun luogo. In ogni ambito della propria esistenza ("Dasein") l'uomo è sempre più strettamente assediato dal potere delle apparecchiature tecniche e delle macchine automatiche. La potenza della tecnica che dappertutto, ora dopo ora, in una forma qualsiasi di impiego incalza, trascina, avvince l'uomo di oggi - questa potenza è cresciuta a dismisura e oltrepassa di gran lunga la nostra volontà, la nostra capacità di decisione, perché non è da noi che procede.

Ma c'è ancora un carattere del mondo della tecnica che deve andare sottolineato: il fatto che i risultati della tecnica, il suo progresso

sempre più veloce vengono ammirati e conosciuti da un pubblico vastissimo. Tutti oggi possono leggere in ogni rivista illustrata ben condotta, o ascoltare alla radio quelle notizie e quelle informazioni che abbiamo menzionato nel nostro discorso sul mondo della tecnica. Ma una cosa è aver sentito o aver letto qualcosa, vale a dire averne semplicemente preso coscienza; un'altra è rendersi conto effettivamente di ciò che si è sentito o si è letto, vale a dire: riflettervi.

Nell'estate di quest'anno, il 1955, a Lindau ebbe luogo ancora una volta l'incontro internazionale dei Premi Nobel. In quest'occasione il chimico americano Stanley fece la seguente affermazione: "Si avvicina l'ora in cui la vita stessa sarà posta nelle mani del chimico, che a suo piacimento potrà scomporre e ricomporre e modificare la sostanza vivente". Si prende conoscenza di una tale affermazione, si ammira l'audacia della ricerca scientifica, ma non si va più in là, non si pensa su queste cose. Non si pensa che si viene preparando, proprio con questi discorsi, un attacco alla vita e all'essere dell'uomo che si avvale dei mezzi della tecnica, un attacco al cui confronto l'esplosione della bomba all'idrogeno significa ben poco. Perché proprio sé la bomba H non esplose e l'uomo non si estingue dalla terra, si appresta un'inquietante trasformazione del mondo.

Ciò che è veramente inquietante non è che il mondo si trasformi in un completo dominio della tecnica. Di gran lunga più inquietante è che l'uomo non è affatto preparato a questo radicale mutamento del mondo. Di gran lunga più inquietante è che non siamo ancora capaci di raggiungere, attraverso un pensiero meditante, un confronto adeguato con ciò che sta realmente emergendo nella nostra epoca.

Nessun singolo uomo, nessun gruppo di uomini, nessuna commissione, per quanto composta dai più eminenti tra gli uomini di stato, gli scienziati ed i tecnici, nessuna conferenza di "leaders" economici

e di capitani d'industria ha il potere di frenare o di dirigere il corso storico dell'era atomica. Nessuna organizzazione composta soltanto da uomini è in grado di giungere al dominio su quest'epoca.

L'uomo dell'era atomica, allora, potrebbe trovarsi, sgomento e inerme, in balia dell'inarrestabile strapotere della tecnica, e ciò accadrà senz'altro se l'uomo di oggi rinuncia a gettare in campo, in questo gioco decisivo, il pensiero meditante contro il pensiero puramente calcolante.

Ma una volta che il pensiero meditante è ben desto, la riflessione sarà all'opera incessantemente, anche nei momenti che possono sembrare meno decisivi; quindi anche qui, ora, in occasione della celebrazione odierna.

Essa infatti ci dà la possibilità di riflettere su ciò che, nell'epoca moderna, viene ad essere minacciato in misura crescente: il radicarsi stabile delle opere dell'uomo nel proprio terreno.

Perciò ora ci domandiamo: se l'antico modo di radicarsi dell'uomo è già andato perduto, non potrebbe esserci concesso ancora un nuovo fondamento, un nuovo terreno, radicandosi nel quale l'essere dell'uomo ed ogni sua opera possano sbocciare in modo nuovo, persino all'interno dell'era atomica?

Quale potrebbe essere questo fondamento, questo terreno su cui stabilire in futuro le proprie radici? Forse ciò che cerchiamo con questa domanda si trova già vicino a noi, tanto vicino che neppure ce ne accorgiamo. Per noi uomini infatti la via che conduce a ciò che è vicino risulta sempre la più lunga e quindi la più difficile da percorrere. Questa via è una via del pensiero. Il pensiero meditante richiede da noi che non restiamo attaccati in maniera unilaterale ad un'unica rappresentazione, che non corriamo sempre più oltre su un unico binario, nell'unica direzione in cui ci costringe una rap-

presentazione. Il pensiero meditante richiede da noi che ci lasciamo ricondurre ("sich einlassen") a ciò che in sé, a prima vista, appare inconciliabile (6).

Proviamo a farne l'esperimento. Gli impianti, le apparecchiature, i macchinari che caratterizzano il mondo della tecnica risultano oggi, per tutti noi, per alcuni di più, per altri di meno, indispensabili. Sarebbe folle slanciarsi ciecamente contro il mondo della tecnica, sarebbe miope condannarlo in blocco come opera del diavolo. Ormai dipendiamo in tutto dai prodotti della tecnica ("technische Gegenstände"), siamo costretti senza tregua a perfezionarli sempre di più. Essi ci hanno, per così dire, forgiati a nostra insaputa e così saldamente che ne siamo ormai schiavi.

Tuttavia possiamo anche comportarci altrimenti. Possiamo infatti far uso dei prodotti della tecnica e, nello stesso tempo, in qualsiasi utilizzo che ne facciamo, possiamo mantenercene liberi, così da potere in ogni momento farne a meno ("loslassen"). Possiamo far uso dei prodotti della tecnica, conformarci al loro modo d'impiego, ma possiamo allo stesso tempo abbandonarli a loro stessi ("auf sich beruhen lassen"), considerarli qualcosa che non ci tocca intimamente e autenticamente. Possiamo dir di sì all'uso inevitabile dei prodotti della tecnica e nello stesso tempo possiamo dire loro di no, impedire che prendano il sopravvento su di noi, che deformino, confondano, devastino il nostro essere.

Ma se diciamo allo stesso tempo sì e no ai prodotti della tecnica, il nostro rapporto al mondo della tecnica non diventerà forse ambiguo e incerto? Nient'affatto: il nostro rapporto al mondo della tecnica diventerà invece semplice e sicuro. Si tratterà infatti di lasciar entrare nel nostro mondo di tutti i giorni i prodotti della tecnica e allo stesso tempo di lasciarli fuori, di abbandonarli a se stessi come qual-

cosa che non è nulla di assoluto, ma che dipende esso stesso da qualcosa di più alto. Vorrei chiamare questo contegno che dice al tempo stesso sì e no al mondo della tecnica con un'antica parola: l'abbandono di fronte alle cose ("die Gelassenheit zu den Dingen" = l'abbandono delle cose e alle cose).

In questo modo riusciamo a non vedere più le cose soltanto dal punto di vista della tecnica, vediamo finalmente chiaro e riconosciamo che la produzione e l'uso delle macchine esige da noi un altro rapporto alle cose, che nondimeno ha un suo senso. Vediamo ad esempio l'agricoltura e l'economia rurale far uso di macchinari, trasformarsi in industria alimentare. Che qui, come anche in altri campi, abbia luogo una profonda trasformazione nel rapporto dell'uomo alla natura è al mondo, è oramai un dato di fatto. Resta tuttavia ancora oscuro quale senso operi in questa trasformazione.

Ogni processo tecnico è governato da un senso che attraversa e coinvolge l'agire e il consentire dell'uomo ("das menschliche Tun und Lassen"), un senso che non l'uomo ha inventato e creato.

Noi non sappiamo a che cosa porterà il dominio della tecnica atomica che si sta estendendo in maniera sempre più inquietante. "Il senso del mondo della tecnica si cela". Se però teniamo sempre ed espressamente conto che dappertutto nel mondo della tecnica ci viene incontro un senso nascosto, allora subito ci ritroviamo nell'ambito di ciò che a noi si cela, e si cela proprio mentre a noi perviene. Ciò che in questo modo si mostra e allo stesso tempo si ritrae è il tratto fondamentale di ciò che chiamiamo il mistero ("das Geheimnis"). Il modo in cui ci teniamo aperti al senso della tecnica lo chiamiamo: "l'apertura al mistero" ("die Offenheit für das Geheimnis") (7).

L'abbandono di fronte alle cose e l'apertura al mistero si appartengono l'uno all'altra. Essi ci offrono la possibilità di soggiornare nel mondo in un modo completamente diverso, ci promettono un nuovo fondamento, un nuovo terreno su cui poterci stabilire, su cui poter sostare senza pericolo all'interno del mondo della tecnica.

L'abbandono di fronte alle cose e l'apertura al mistero ci permettono di intravedere la possibilità di un nuovo modo di radicarsi dell'uomo nel proprio terreno. Questo nuovo modo potrebbe addirittura un giorno risultare adatto per richiamare a noi, seppure in forma mutata, il vecchio modo che oggi sta velocemente scomparendo. Nel frattempo, però, e non sappiamo fino a quando, l'uomo si trova su questa terra in una situazione pericolosa. Per qual motivo? Soltanto perché da un momento all'altro potrebbe scoppiare una terza guerra mondiale che avrebbe per conseguenze il completo annientamento dell'umanità e la devastazione della terra? No. Nell'era atomica che sta iniziando, un pericolo ancora più grave ci minaccia - e proprio quando pare scongiurato il pericolo di una terza guerra mondiale. Un'affermazione certamente singolare, questa, ma che resta tale solo fino a che non pensiamo.

In che modo deve essere intesa questa frase? In questo modo: la rivoluzione della tecnica che ci sta travolgendo nell'era atomica potrebbe riuscire ad avvicinare, a stregare, a incantare, ad accecare l'uomo, così che un giorno il pensiero calcolante sarebbe l'"unico" ad avere ancora valore, ad essere effettivamente esercitato.

Quale grande pericolo si starebbe allora avvicinando? Si troverebbero accoppiati l'acume intellettuale più efficace e produttivo, che è proprio dell'invenzione e della pianificazione calcolante, e la completa indifferenza verso il pensiero, la totale assenza di pensiero. E allora? Allora l'uomo avrebbe rinnegato, avrebbe gettato via il suo

carattere più proprio: la sua essenza pensante. E' necessario pertanto salvare l'essenza dell'uomo, è necessario tener desto il pensiero.

Soltanto - l'abbandono di fronte alle cose e l'apertura al mistero non accadono mai senza il nostro consenso ("fallen uns ni-mals von selber zu"), non sono affatto degli accadimenti casuali ("nichts Zufälliges"). Entrambi scaturiscono soltanto da un pensiero incessante e appassionato ("herzhaft").

Forse la celebrazione odierna può spingerci ad un tale sforzo. Se accogliamo questo stimolo potremo commemorare Conradin Kreuzer proprio rivolgendo il nostro pensiero alla provenienza essenziale della sua opera, alla sua terra, la regione dello Heuberg, che fu in grado di accogliere e nutrire le sue radici. E siamo "noi" a far questo se ci riconosciamo come quegli uomini che qui ed ora scoprono e preparano la via che porta all'era atomica e che ci conduce attraverso di essa.

Se teniamo desto in noi l'abbandono di fronte alle cose e l'apertura al mistero, potremo raggiungere quella via che conduce ad un nuovo fondamento, ad un nuovo terreno. E su questo terreno la creazione di opere durature potrebbe gettare nuove radici.

In tal modo si avvererebbero di nuovo, anche se in modo mutato, anche se in una diversa epoca, le parole di Johann Peter Hebel:

""Siamo disposti o no ad ammetterlo, noi siamo piante che debbono crescere radicate nella terra, se vogliono fiorire nell'etere e dare i loro frutti"".

NOTE.

N. 1. Martin Heidegger, "Der Feldweg" (1949), Klostermann, Frankfurt a.M., 19786.

N. 2. Conradin Kreutzer (Messkirch 22/11/1780, Riga 14/2/1849) fu compositore e direttore d'orchestra. Studiò a Vienna con Albrechtsberger ed ebbe frequenti rapporti con Joseph Haydn. Fu maestro di cappella presso varie corti prima di approdare, di nuovo nella capitale austriaca, alla direzione del Kärntnertortheater e successivamente del Josephstädtertheater. Divenne infine "Musikdirektor" del comune di Colonia. La sua musica riflette gli influssi romantici dell'epoca e risente in special modo, sul piano dello stile, della presenza innovatrice di Carl Maria von Weber.

N. 3. Nella breve descrizione della vita dell'uomo d'oggi che Heidegger ci presenta in alcune pagine della conferenza, tornano ad echeggiare molti dei temi che l'analitica esistenziale di "Sein und Zeit" aveva ampiamente sviluppato. E' il caso ad esempio della "fuga davanti al pensiero", dove palese è il richiamo a quella nozione di "fuga dinanzi a se stesso" (il se stesso autentico) che caratterizza la caduta dell'Esserci nel Si e l'immedesimazione nel mondo di cui esso si prende cura (confer "Sein und Zeit" [1927], Niemeyer, Tübingen, 1972 (12), par. 40, trad. it. a cura di P. Chiodi, "Essere e tempo", Longanesi, Milano, 19762, pagine 231, s.). In "Gelassenheit" ritornano implicitamente le determinazioni dell'inautenticità approfondite in "Sein und Zeit": la "fuga davanti al pensiero" è infatti ciò che impedisce all'uomo di raggiungere una comprensione non mistificata della propria essenza e nel contempo ciò che non viene riconosciuto in questo suo carattere, ciò che viene coperto da vuote illusioni.

N. 4. Un'analogia contrapposizione polemica tra "pensiero calcolante" e "pensiero essenziale" è presente nel "Nachwort" a "Was ist Metaphysik?" (ora contenuto in "Wegmarken", Klostermann, Frankfurt a.M., 1978 (2) e che si trova tradotto, a cura di H. Künkler, A. Martone e G. Raio, in "Che cos'è metafisica?", Pironti, Napoli, 1977). Il "pathos" con cui Heidegger in "Gelassenheit" vuole salvaguardare nella sua pienezza l'umanità dell'uomo contro l'impoverimento essenziale portato dal progresso tecnico-scientifico, pare trascendere i limiti di un'indagine sulla situazione e il destino dell'uomo contemporaneo, giungendo invece ad assumere il carattere di una vera e propria preoccupazione "etica", concernente cioè nuovi modelli possibili di rapportarsi all'ente nella sua totalità. E' d'altronde lo stesso Heidegger che accoglie il termine "etica" per caratterizzare il proprio pensiero: "Quel pensiero che pensa la verità dell'essere come l'elemento originario dell'uomo in quanto ek-sistente è già in sé l'etica in senso originario" ("Brief über den 'Humanismus'", contenuto in "Platons Lehre von der Wahrheit", Francke, Bern-München, 1975 (3), pag. 109, trad. it. di A. Bixio e G. Vattimo, "La dottrina di Platone sulla verità/Lettera sull'Umanismo", S.E.I., Torino, 1978 (2), pag. 125). In tal modo è forse possibile comprendere in maniera più precisa il senso della "Gelassenheit", intendendola cioè proprio come un modello di vita, un nuovo atteggiamento che l'uomo deve sforzarsi di esercitare nel suo rapporto al mondo della tecnica. Questo atteggiamento deve essere pensato naturalmente come il soggiornare, il mantenersi autentico dell'uomo nella situazione in cui si trova gettato e non certo in un senso attivistico o volontaristico. Per questo motivo acquista un ruolo fondamentale la consapevolezza che di tale situazione ci viene offerta dal pensatore: "Ciò che occorre, in primo luogo e in ogni caso, è la

comprensione dell'essenza dell'epoca in base alla verità dell'essere in essa dominante. Solo così, infatti, si può attingere ciò che è più degno di essere cercato, ciò che sorregge e connette l'agire volto all'avvenire al di sopra della semplice-presenza in atto, e che lascia così aver luogo la trasformazione dell'uomo secondo una necessità proveniente dall'essere stesso" ("Holzwege", Klostermann, Frankfurt a.M., 1980 (6), pag. 97, trad. it. a cura di P. Chiodi, "Sentieri interrotti", La Nuova Italia, Firenze, 1979 (3), pag. 71, nota 1).

N. 5. Abbiamo reso in italiano il termine "Heimat" il più delle volte con l'espressione "la propria terra", talvolta con "la terra d'origine" e solo in rari casi con la traduzione corrente "patria". Infatti, le valenze semantiche che la parola "patria" possiede in italiano non corrispondono affatto all'intenzione heideggeriana, perché Heidegger non vuole certo rinnovare la letteratura "Blut und Boden", sebbene alcuni passi della conferenza siano indubbiamente velati da un'ombra nazionalistica. Lo scopo di Heidegger in questo scritto è invece e in primo luogo quello di meditare sul rapporto che intercorre tra mondo d'origine e opera, sia questa un'opera dell'arte oppure un'opera del pensiero. Questo tema era già stato affrontato nella conferenza del 1936 "Der Ursprung des Kunstwerkes" ("L'origine dell'opera d'arte"), dove nella nozione di Terra ("Erde") giungeva ad espressione ciò che per un'opera è "suolo natale" ("heimatliche Grund"). La Terra traccia i limiti della soggettività creatrice romantica non tanto perché allude al materiale in cui qualsiasi opera d'arte deve manifestarsi, quanto perché costituisce quell'inespresso, quel nascosto che accompagna necessariamente ogni apertura di un mondo. "La Terra è ciò in cui il sorgere riconduce, come tale, tutto ciò che sorge come nel proprio nascondimento protettivo. In ciò che sorge è presente la Terra come la nascondente-protettiva"

("Holzwege", cit., pag. 28, trad. it. cit., pag. 28). In questo suo nascondersi, che proprio come nascondersi si dispiega, la Terra si configura come l'origine misteriosa che il poeta nomina nel suo poetare. Come viene detto nella conferenza sulla poesia di Hölderlin "Heimkunft" ("Ritorno in patria"), la Terra è ciò che determina e dispone l'ambito essenziale in cui l'uomo si muove.

Un tale ambito, l'orizzonte storico-epocale del pensiero, è la dimora dell'uomo. Solo se l'uomo vi abita autenticamente egli si trova vicino alla propria origine, "il gioioso" ("das Freudige"), come lo chiama Heidegger. Tuttavia, l'ambiente di casa ("das Heimatliche") non è l'origine: questa, infatti, non può essere raggiunta immediatamente, abbisogna di un lungo cammino, simile a quello del navigante che ritorna in patria. Il poeta è colui che compie questo cammino, colui che si strugge e si consuma nella lontananza ma nel contempo, poetando l'origine, si approssima ad essa. La poesia, allora, si configura come un "ritorno in patria", come l'approdo definitivo alla propria terra d'origine. (Confer "Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung", Klostermann, Frankfurt a.M., 1971 (4), pagine 10-31). Sulla nozione di "Heimat" confer anche M. Heidegger, "Sprache und Heimat", in A.A.V.V., "Über Johann Peter Hebel", Wunderlich, Tübingen, 1964, pagine 99-124.

N. 6. In questo "lasciarsi ricondurre a ciò che in sé, a prima vista, appare inconciliabile", ricompare, insieme alla consueta polemica nei confronti del principio di non contraddizione, quella che Gadamer ha chiamato "la misteriosa dialettica che attraversa tutte le principali affermazioni heideggeriane" ("Kleine Schriften III", Mohr, Tübingen, 1972, pag. 213). Infatti, dire parimenti sì e no al mondo della tecnica significa mantenere nei confronti di esso un at-

teggimento genuinamente speculativo, intendendo questa nozione hegeliana nel senso esplicitato da Gadamer nel suo saggio sulla logica di Hegel. Il rapporto ai prodotti della tecnica è un rapporto speculativo non solo perché non si fissa in serene accettazioni o arbitrarie condanne, ma soprattutto perché salvaguarda la complessità di questa situazione senza temere le contraddizioni in cui può involversi. Il termine "Gelassenheit" viene quindi ad indicare in questa conferenza proprio un tale atteggiamento speculativo di fronte alle cose. Per questo motivo abbiamo scelto per la resa italiana il termine "abbandono". E' ben vero che la radice etimologica di abbandono (dal francese medievale "à ban donner" = mettere a disposizione di chicchessia; confer G. Devoto, "Avviamento all'etimologia italiana. Dizionario etimologico", Le Monnier, Firenze, 1967 (2)) non ha nulla a che fare con quel "lassen" (= lasciare) che gioca in "Gelassenheit". Tuttavia, il calcolo traduttivo, in questo come in altri casi, ci è parso inutile se non dannoso, in quanto solo il termine "abbandono" può far valere l'ambiguità di abbandono "delle" cose (abbandonare) e di abbandono "alle" cose (abbandonarsi) che è intento di Heidegger sottolineare.

N. 7. L'ambiguità che caratterizza l'abbandono delle cose e alle cose costituisce il rapporto dell'uomo al mondo della tecnica solo perché quest'ultimo di per sé è già ambiguo. L'ambiguità del mondo della tecnica rimanda a quella coappartenenza di disvelamento e nascondimento che contraddistingue l'essenza della verità e che Heidegger nomina con la parola "Geheimnis" (mistero). "L'essenza della tecnica è in alto grado ambigua. Tale ambiguità richiama al "Geheimnis" di ogni disvelamento, cioè della verità" ("Vorträge und Aufsätze, Neske, Pfullingen, 1959 (2), pag. 41, trad. it. a cura di G. Vattimo, "Saggi e discorsi", Mursia, Milano, 1976, pag. 25). La tecnica mo-

derna tende a occultare nell'unilateralità del progetto scientifico la verità delle cose, il loro preliminare disvelarsi. "Ciò che costituisce l'essere della tecnica minaccia il disvelamento, fa sovrastare la possibilità che ogni disvelamento si risolva nell'impiegare e che tutto si presenti solo nella disvelatezza del 'fondo' " (Ivi, ted. pag. 42, it. pag. 26). Per questo motivo l'uomo, se vuole salvaguardare un rapporto autentico alle cose, se non vuole impoverire la propria umanità, deve aprirsi al mistero, deve meditare cioè quella dialettica di disvelamento e nascondimento che è all'origine dell'essenza della tecnica. L'apertura al mistero si configura quindi come il rapporto pensante dell'uomo a quell'originario "Gioco dell'Essere" che non dipende dall'uomo, che è ""ohne Warum"" (confer "Der Satz vom Grund", Neske, Pfullingen, 1978 (5), pagine 77, s.).

PER INDICARE IL LUOGO DELL'ABBANDONO (1).

Da un colloquio sul pensare lungo un sentiero tra i campi (*)

(*) Vedi la "Avvertenza" a pag. 88 [del libro cartaceo n.d.c.] [nota di Heidegger].

SCIENZIATO: (S).

MAESTRO: (M).

ESPERTO: (E).

S. E infine Lei sosteneva che la domanda sull'essenza dell'uomo non è affatto una domanda sull'uomo.

M. Dicevo soltanto che diventa inevitabile riflettere se le cose non siano già decise, una volta che la domanda è stata impostata come domanda sull'essenza.

S. Comunque, non riesco a comprendere come si possa scoprire l'essenza dell'uomo se si volge lo sguardo via dall'uomo.

M. Anch'io non riesco a comprenderlo e proprio per questo cerco di vedere più chiaramente come tutto ciò risulti possibile o forse addirittura necessario.

S. Pretendere di scorgere l'essenza dell'uomo senza rivolgere lo sguardo all'uomo!

M. Sì. Se è vero che il pensiero contraddistingue l'essenza dell'uomo, potremo scorgere l'essenziale di questa essenza, cioè l'essenza del pensiero, soltanto volgendo lo sguardo via dal pensiero.

E. Il pensiero è però concepito tradizionalmente come un rappresentare, come un volere; anche Kant concepisce il pensiero in que-

sto modo quando lo caratterizza come spontaneità. (2) Pensare è volere e volere è pensare.

S. L'affermazione che l'essenza del pensare è qualcosa di diverso dal pensare significa allora che il pensare è qualcosa di diverso dal volere.

M. Per questo motivo, quando mi ha chiesto cosa voglio realmente, meditando insieme a Voi sull'essenza del pensare, Le ho risposto: io voglio il Non-volere.

S. Nel frattempo quest'espressione ci è risultata ambigua.

E. Da un lato, infatti, Non-volere indica ancora un volere, ma un volere in cui è all'opera un Non, che si determina addirittura nel senso di un Non, il quale, a sua volta, si rivolge al volere stesso e lo revoca. Quindi Non-volere significa: revocare volontariamente il volere. Dall'altro lato, l'espressione Non-volere indica ancora ciò che resta completamente al di fuori da ogni forma di volontà.

S. Quindi quest'ultimo senso di Non-volere non potrà mai essere attuato o raggiunto attraverso un volere.

M. Ma forse potremo avvicinarci di più ad esso attraverso quella forma di volere che abbiamo determinato come il primo senso di Non-volere.

S. Lei vede dunque i due sensi di Non-volere rapportarsi l'uno all'altro in un determinato modo.

M. Non solo vedo il loro rapportarsi, ma, se debbo dire il vero, questo rapporto stesso mi rivolge la parola, per non dire mi chiama, fin da quando ho cercato di riflettere su ciò che muove il nostro colloquio.

S. E' giusta la mia supposizione se determino il rapporto tra i due sensi di Non-volere in questo modo? Lei vuole un Non-volere inteso nel senso di revoca del volere perché, attraverso di esso, a noi sia

possibile venir ricondotti ("uns ... einlassen können") all'essenza del pensare da noi cercata, che non è un volere, o almeno, in tal modo, ci sia concesso di prepararci a questo incontro.

M. Non solo la sua supposizione è giusta, ma, per gli dei, vorrei dire, se non fossero già fuggiti, Lei ha scoperto qualcosa di essenziale.

E. Se a qualcuno di noi spettasse dire parole di elogio e ciò non fosse contrario allo stile dei nostri colloqui, sarei ora tentato di dire che Lei, interpretando quanto ho detto sui due sensi di Non-volere, ha superato noi e se stesso.

S. Il merito non è mio, ma della notte che è scesa ormai e ci costringe al raccoglimento senza farci violenza.

E. E ci dà tempo per riflettere, rallentando il nostro cammino.

M. Anche per questo siamo ancora lontani dalla dimora degli uomini.

S. Sempre più disponibile mi affido alla guida segreta ("unscheinbar") che ci prende per mano, che anzi conduce nel suo dispiegarsi il nostro discorrere.

E. Di una tale guida abbiamo bisogno, perché il colloquio diventa sempre più difficile.

M. Se per difficile Lei intende l'inabituale, e inabituale è perdere l'abitudine alla volontà.

E. Alla volontà, Lei dice, e non solo al volere...

S. e così manifesta un'esigenza stimolante in tutta tranquillità ("gelassen").

M. Se soltanto possedessi già l'appropriato abbandono ("Wenn ich nur schon die rechte Gelassenheit hätte"), potrei senz'altro fare a meno di perdere l'abitudine a volere.

E. Nel limite in cui almeno esiste per noi la possibilità di disabituarcici a volere, cerchiamo di non restare inoperosi nel risveglio dell'abbandono (3).

M. Meglio: nel nostro vegliare per esso.

E. Perché non: nel risveglio dell'abbandono?

M. Perché non è in nostro potere risvegliare in noi stessi l'abbandono.

S. Altrove è dunque ciò che lo produce.

M. Non: lo produce, bensì: lo lascia-essere.

E. Certo io non so ancora cosa voglia dire il termine abbandono, ma presentisco vagamente che esso si risveglia quando il nostro essere ("Wesen") è disposto ("zugelassen ist") a lasciarsi ricondurre ("sich einlassen") a ciò che non è un volere.

S. Lei parla continuamente di un "lasciare" ("Lassen"),cosicché può sorgere l'impressione che con ciò s'intenda una sorta di passività. Credo invece di sapere che, quando parla di "lasciare", quando parla di abbandono, Lei non intende affatto un debole lasciar correre, un lasciar andare le cose per il loro verso ("ein kraftloses Gleiten-und Treibenlassen der Dinge").

E. Forse in questo lasciare, nell'abbandono ("in der Gelassenheit"), si cela un senso dell'agire ancora più elevato di quello che attraversa tutte le azioni del mondo e l'agitarsi dell'umanità...

M. un agire ancora più elevato che però non è affatto un'attività.

E. Perché l'abbandono "non" rientra affatto nell'ambito della volontà.

S. Passare dalla volontà all'abbandono mi sembra la cosa più difficile.

M. Quando, per di più, l'essenza di un tale abbandono ci è ancora nascosta.

E. E questo soprattutto perché anche l'abbandono può essere ancora pensato all'interno dell'ambito della volontà, come accade ai più antichi maestri di pensiero, come ad esempio Meister Eckhart (4).

M. Da cui, tuttavia, possiamo imparare ancora molto.

E. Senza dubbio; chiaramente, però, ciò che noi chiamiamo abbandono non indica affatto il liberarsi dal peccaminoso "amor sui" e il rinunciare al proprio arbitrio affidandosi alla volontà di Dio.

M. Certo che no.

S. Debbo dire però che, se mi è chiaro per molti versi ciò che il termine abbandono non vuol dire, nello stesso tempo so sempre meno di cosa stiamo parlando. Cerchiamo infatti di determinare l'essenza del pensare: ora, cos'ha a che fare l'abbandono con il pensare?

M. Nulla, se intendiamo il pensare in senso tradizionale, come rappresentare. Ma forse l'essenza del pensare, il solo ed autentico scopo della nostra ricerca, è ricondotta all'abbandono ("ist in die Gelassenheit eingelassen").

S. Con tutta la mia buona volontà non riesco a rappresentarmi questa essenza del pensare.

M. Perché glielo impediscono proprio la sua buona volontà e quel modo di pensare che è il rappresentare.

S. Allora cosa debbo mai fare?

E. Me lo domando anch'io.

M. Non dobbiamo fare nulla, soltanto restare in attesa ("warten").

E. E' una ben misera consolazione.

M. Se anche lo fosse, non dobbiamo aspettarci ("erwarten") alcuna consolazione, e proprio questo facciamo ancora se ci lasciamo prendere dallo sconforto.

S. Di cosa dobbiamo restare in attesa? E dove? Quasi non so più dove sono e chi sono.

M. Noi tutti non lo sappiamo più, non appena tralasciamo ("ablassen") di farci delle illusioni.

E. Ma non ci resta ancora il nostro cammino?

M. Certamente. Tuttavia, se ce ne dimentichiamo troppo in fretta, rinunciando alla possibilità di pensare.

S. Cosa ci resta ancora da pensare, se dobbiamo passare oltre per pervenire a quell'essenza del pensare di cui finora non si è fatta ancora esperienza?

M. Dobbiamo pensare a ciò da cui soltanto può procedere questo passaggio.

E. Quindi Lei non avrebbe intenzione di lasciar cadere l'interpretazione dell'essenza del pensare che finora ha prevalso?

M. Ha forse dimenticato ciò che ho detto nel nostro colloquio precedente su ciò che è rivoluzionario?

S. Mi sembra davvero che la cattiva memoria costituisca, in questi colloqui, un rischio particolare.

E. Se ben comprendo, dobbiamo ora vedere in che modo quell'essenza del pensare su cui stiamo discutendo si collega con ciò che noi, pur avendolo indicato col nome di abbandono, non conosciamo che a malapena e soprattutto non riusciamo a collocare giustamente in nessun luogo.

M. Così la penso anch'io.

S. Per ultimo abbiamo richiamato alla mente il pensare nella forma del rappresentare trascendentale all'interno di un orizzonte ("transzendental-horizontale Vorstellen").

E. Un tale rappresentare ("Vorstellen") ci presenta ("zustellt") ad esempio l'essenza dell'albero, l'essenza della brocca, quella della ciotola, quella della pietra, quella della pianta e dell'animale come la prospettiva ("Aussicht") in cui guardiamo quando ci si pone davanti

questa cosa che ha l'aspetto ("Aussehen") di albero, quella che ha l'aspetto di brocca, quest'altra che ha l'aspetto di ciotola, quest'altra che ha l'aspetto di pietra e molte che hanno l'aspetto di piante e di animali.

S. L'orizzonte ("Horizont") che Lei ancora una volta ci descrive è l'ambito ("Gesichtskreis") che circoscrive quella prospettiva.

M. E va oltre l'aspetto degli oggetti.

E. Proprio come la trascendenza oltrepassa la percezione degli oggetti.

M. Determiniamo quindi i termini orizzonte e trascendenza attraverso l'andare oltre, l'oltrepassare...

E. e questi si riferiscono agli oggetti e alla rappresentazione degli oggetti.

M. Possiamo fare esperienza dell'orizzonte e della trascendenza, perciò, soltanto partendo dagli oggetti e dal nostro rappresentarci. Anzi, orizzonte e trascendenza possono essere determinati soltanto nel loro rapporto agli oggetti e al nostro rappresentare (6).

E. Per qual motivo pone l'accento su questo fatto?

M. Per indicare che in questo modo non viene ancora fatta esperienza di ciò che lascia che l'orizzonte sia ciò che esso è.

S. A cosa pensa con questa affermazione?

M. Siamo soliti dire: guardiamo entro l'orizzonte ("Horizont"). Il suo ambito ("Geschichtskreis") è allora qualcosa di già aperto, ma questa apertura non si attua di certo perché noi vi guardiamo dentro.

E. E allo stesso modo non siamo noi a porre, all'interno di ciò che è già aperto, quell'aspetto degli oggetti che offre la prospettiva che l'ambito circoscrive.

S. Ma è invece proprio l'aspetto degli oggetti che ci viene incontro da questa apertura.

M. L'orizzonte, in ciò che lo caratterizza più essenzialmente ("das Horionthafte"), è quindi soltanto il lato a noi rivolto di qualcosa di già aperto che ci circonda. Questo Aperto, a sua volta, è ricolmo di prospettive che permettono di cogliere l'aspetto ("Aussicht ins Aussehen") di ciò che al nostro rappresentare si manifesta come oggetto.

S. L'orizzonte così inteso è pertanto ancora qualcosa d'altro rispetto all'orizzonte di cui comunemente si parla ("Der Horizont ist demnach noch etwas Anderes als Horizont"). Ma questo "altro" è, secondo quanto si è detto, l'altro di se stesso e quindi esso è lo Stesso ("das Selbe"). Lei dice che l'orizzonte è l'Aperto che ci circonda. Ma cos'è questo Aperto in se stesso, se rinunciamo a coglierlo nel suo manifestarsi anche come orizzonte del nostro rappresentare?

M. Mi si presenta come una contrada ("Gegend") la cui magia fa ritornare tutto ciò che ad essa appartiene al luogo in cui può trovar quiete ("ruhen").

E. Non sono sicuro di aver ben capito ciò che ha detto.

M. Anch'io non lo comprendo, se per comprendere Lei intende la capacità di rappresentare ciò che si offre, in modo tale, per così dire, da sottometterlo e metterlo al sicuro in ciò che ci è già noto; infatti anche a me manca quel qualcosa di già noto a cui poter ricondurre ciò che ho cercato di dire parlando dell'Aperto come contrada.

S. Nel nostro caso un tale procedere sarebbe impossibile, perché probabilmente ciò che Lei chiama contrada è proprio ciò che, originariamente, permette di mettere al sicuro qualcosa.

M. E' ciò che all'incirca penso anch'io, ma non solo questo.

E. Lei parla di "una" contrada, in cui tutto ritorna a se stesso ("zu sich zurückkehrt".) Ma una contrada per tutte le cose non è, in senso rigoroso, una contrada tra le altre, bensì la contrada di tutte le contrade.

M. Lei ha ragione: si tratta proprio "della" contrada.

S. E la magia di questa contrada è proprio il dispiegarsi ("das Walten") della sua essenza, il suo farsi-incontro ("das Gegnende"), se così posso dire.

E. Stando alla parola, la contrada sarebbe ciò che ci viene-incontro. Ma abbiamo detto anche a proposito dell'orizzonte che l'aspetto degli oggetti ci viene-incontro all'interno di quella prospettiva che l'orizzonte circoscrive. Se ora comprendiamo l'orizzonte a partire dalla contrada, allora la contrada stessa è proprio ciò che ci viene-incontro.

M. In tal modo, però, raggiungeremmo una comprensione della contrada a partire dal suo rapporto a noi, proprio come avveniva prima per l'orizzonte, mentre ciò che cerchiamo in realtà è proprio cosa sia in sé quell'Aperto che ci circonda. Se diciamo che è la contrada - e lo diciamo con l'intenzione di coglierla in sé e non a partire da noi - allora la parola contrada deve indicare qualcosa di diverso.

S. Oltretutto, poi, il venire-incontro non è affatto un tratto fondamentale e tantomeno il tratto fondamentale della contrada. Che cosa significa allora questa parola?

E. In una forma più antica essa suona: contrata ("Gegnet") (7) ed indica la libera vastità ("die freie Weite"). E' possibile da questo accenno trarre un'indicazione che ci aiuti a determinare l'essenza di ciò che vogliamo chiamare: la contrada?

M. La contrada raccoglie, sebbene nulla avvenga, ogni cosa nel suo rapporto ad ogni altra, facendola permanere nell'acquietarsi in se

stessa ("in das Verweilen beim Beruhen in sich selbst"). Farsi-incontro è raccogliere e ricondurre al vasto acquietarsi nella permanenza ("Gegen ist das versammelnde Zurückbergen zum weiten Beruhen in der Weile").

E. Quindi la contrada stessa è ad un tempo la vastità ("Weite") e la permanenza ("Weile") (8). Essa fa permanere le cose riconducendole nella vastità del loro acquietarsi ("Sie verweilt in die Weite des Beruhens"). Essa si dispiega nella permanenza di ciò che liberamente è rivolto-in-sé ("Sie weitete in die Weile des frei In-sich-gekehrten"). Pertanto, visto il senso che noi diamo a questa parola, potremo anche usare, invece del nome corrente "contrada", il termine arcaico "contrata".

M. La contrata è la vastità che fa permanere, è ciò che, raccogliendo ogni cosa, apre se stessa, cosicché in essa l'Aperto è tenuto e mantenuto per far dischiudere ogni cosa nel proprio acquietarsi.

S. Sembra allora che la contrata si ritragga prima di venirci incontro...

E. di modo che anche le cose che nella contrata si manifestano non possono più essere caratterizzate dallo star di contro ("so dass auch die Dinge... nicht mehr den Charakter von Gegen-ständen haben").

M. Non solo le cose non si rapportano più a noi standoci contro, ma addirittura hanno perso il carattere di stare.

S. Si può dire allora che riposano?

M. Esse riposano ("liegen"), se con questa espressione alludiamo a quella quiete ("Ruhe") che è nominata nel discorso dell'acquietamento ("Beruhen").

S. Ma in quale luogo trovano quiete le cose, e in cosa consiste il trovar quiete?

M. Le cose trovano quiete rivolgendosi alla permanenza di quella vastità che è propria del loro appartenere a se stesse ("Sie ruhen in der Rückkehr zur Weile der Weite ihres Sichgehörens").

E. Ma allora nel rivolgersi, che pure è un movimento, può sussistere una quiete?

M. Certamente, posto che la quiete sia la scaturigine ("der Herd") e il dispiegarsi ("das Walten") di ogni movimento.

S. Debbo confessare che tutto ciò che Lei ha detto sulla contrada, la vastità e la permanenza, sul rivolgersi e l'acquietarsi, non riesco bene a rappresentarmelo.

E. Non bisogna affatto rappresentarselo, perché, così facendo, tutte le cose che ci vengono incontro all'interno di un orizzonte sarebbero già considerate degli oggetti.

S. Allora ci è anche impossibile descrivere le cose dette?

M. Certo. Ogni descrizione, infatti, non potrebbe fare a meno di mettercele davanti come se fossero degli oggetti.

E. Nondimeno, tutto ciò si lascia nominare e perciò si lascia pensare...

M. a patto che il pensare non si configuri più come rappresentare.

S. Come deve configurarsi allora?

M. Siamo forse ora vicini al punto di essere introdotti nell'essenza del pensare...

E. se restiamo in attesa della sua essenza.

M. Restiamo in attesa, allora, ma evitiamo di aspettare; l'aspettare, infatti, si pone già nell'ambito di un rappresentare e del suo rappresentato.

E. Se restiamo in attesa, invece, tralasciamo tutto questo, o meglio: l'attesa non si lascia affatto ricondurre alla rappresentazione. L'attesa in realtà non ha alcun oggetto (9).

S. Ma tuttavia, quando restiamo in attesa, restiamo sempre in attesa di qualcosa.

E. Certamente, ma non appena ci rappresentiamo o ci facciamo un'idea di qualcosa, già non siamo più in attesa.

M. Nell'attesa lasciamo aperto ciò di cui siamo in attesa.

E. Per qual motivo?

M. Perché l'attesa si lascia ricondurre nell'Aperto stesso...

E. che è l'indeterminata lontananza di ciò che è lontano... ("die Weite des Fernen").

M. E nella prossimità ad esso l'attesa raggiunge la permanenza in cui può soggiornare ("in dessert Nähe es die Weile findet, darin es bleibt").

S. Ma soggiornare è un ritornare.

E. L'Aperto stesso sarebbe allora il solo di cui potremmo veramente restare in attesa.

S. Ma l'Aperto stesso è la contrata...

M. in cui noi, restando in attesa, siamo ricondotti quando pensiamo.

S. Pensare sarebbe dunque: giungere-nella-vicinanza di ciò che è lontano ("In-die-Nähe-kommen zum Fernen").

E. E' una ben audace determinazione dell'essenza del pensare quella in cui ci siamo imbattuti.

S. Io ho soltanto riassunto quanto abbiamo appena detto, senza rappresentarmi nulla.

M. E nondimeno Lei ha pensato qualcosa.

S. Più precisamente, in realtà, sono rimasto in attesa di qualcosa senza sapere di che cosa.

E. Ma com'è che all'improvviso è stato in grado di attendere?

S. Nel nostro colloquio, come solo ora vedo con maggiore chiarezza, già da lungo tempo ero in attesa dell'avvento dell'essenza del pensare. Ma ora questo stesso restare in attesa mi si è fatto più chiaro e con esso il fatto che tutti noi, durante il nostro cammino ("unterwegs"), siamo diventati probabilmente più disposti ad attendere ("wartender").

M. Ci può dire in che modo è così?

S. Ci provo volentieri, a patto di non correre il pericolo di venire da Lei vincolato ad usare determinate parole.

M. Questa non è certo l'usanza dei nostri colloqui.

E. Noi badiamo piuttosto a muoverci liberamente nelle parole ("in den Worten frei bewegen").

M. Poiché la parola non rappresenta mai nulla, ma accenna ("be-deutet") a qualcosa, vale a dire fa permanere qualcosa, mostrandola, nella vastità del suo poter essere detto ("d.h. etwas, es zeigend, in die Weite seines sagbaren verweilt").

S. Io debbo ancora dire in che modo sono giunto all'attesa e in che direzione sono riuscito a far luce sull'essenza del pensare. Dato che, se restiamo in attesa senza rappresentarci nulla, veniamo ricondotti nell'Aperto, ho cercato di liberarmi ("loslassen") da ogni sorta di rappresentare. Dato che la contrata è ciò che apre dell'Aperto ("Weil das Öffnende des Offenen die Gegnet ist"), ho cercato, liberatomi dal rappresentare, di affidarmi soltanto alla contrata e di permanere in essa ("rein nur der Gegnet überlassen zu bleiben").

M. Quindi, se la mia supposizione è corretta, Lei ha tentato di farsi ricondurre all'abbandono ("sich auf die Gelassenheit einzulassen").

S. A dir la verità, non ho propriamente pensato a questo, anche se poco fa il discorso verteva sull'abbandono. Invece, ha fatto in modo che fossi ricondotto all'attesa, nel senso da noi inteso, più l'anda-

mento dell'intero colloquio che la rappresentazione dei singoli oggetti di cui abbiamo discorso.

E. Non potremmo pervenire all'abbandono in un modo migliore di questo, cioè facendo in modo di lasciarci ricondurre ad esso ("durch eine Veranlassung zum Sicheinlassen").

M. Soprattutto quando ciò che ce lo consente ("der Anlass") è altrettanto segreto quanto l'andamento silenzioso del colloquio che ci muove.

E. Vale a dire: il colloquio ci conduce su quel cammino che null'altro pare essere che lo stesso abbandono...

M. cioè una sorta di quiete.

E. Ora mi si fa all'improvviso più chiaro in che modo il movimento provenga dalla quiete e venga ricondotto nella quiete.

M. L'abbandono allora sarebbe non soltanto la via, ma anche lo stesso muoversi su questa via.

E. Dove conduce questa via straordinaria e dove trova quiete il movimento che le è proprio?

M. Dove se non nella contrata, rapportandosi alla quale l'abbandono è ciò che è ("zu der die Gelassenheit ist, was sie ist").

S. Ora però debbo tornare un po' indietro e domandare finalmente: come si configura in generale ciò a cui ho cercato di lasciarmi ricondurre, l'abbandono?

E. Con questa domanda Lei ci pone in un grande imbarazzo.

M. Che è quello in cui ci troviamo costantemente nel nostro cammino.

S. Come mai?

M. Perché ciò a cui diamo un nome con una parola non porta mai la parola in questione, il nome, appeso addosso quasi fosse un cartello.

S. Ciò a cui diamo un nome prima non ha nome, anche ciò che chiamiamo: abbandono. Cosa dobbiamo fare per valutare se ed in qual misura questo nome è adatto?

E. Oppure ogni volta che diamo un nome compiamo un arbitrio nei confronti di ciò che non ha nome?

M. Ma è poi così certo che esista in generale qualcosa che non ha un nome? Molte infatti sono le cose che non possono essere dette, ma solo perché non ci sovviene il nome che hanno.

E. Ma da chi esse ricevono il nome?

M. Forse hanno un nome, ma non lo ricevono da nessuno. I loro nomi dipendono invece da un nominare ("Nennung") in cui even-gono nello stesso tempo ciò che può essere nominato, il nome e ciò che viene nominato.

S. Ciò che ha appena detto sul nominare ("Nennung") mi resta o-scuro.

E. Deve certo essere collegato all'essenza della parola.

S. Mi è molto più chiaro invece ciò che Lei ha osservato sul dare un nome e sul fatto che non esiste qualcosa che non ha un nome.

E. Perché possiamo verificarlo a proposito del nome abbandono.

M. O l'abbiamo già verificato.

S. In che modo?

M. Che cos'è ciò a cui Lei ha dato il nome di abbandono?

S. Non io, se permette, ma Lei ha usato questa parola.

M. Neppure io sono stato a dare il nome di abbandono.

E. Chi è stato allora? Nessuno di noi?

M. Probabilmente. Infatti, nella contrada in cui ci tratteniamo tutto è disposto nell'ordine migliore solo quando nessuno è stato.

S. Una contrada piena di enigmi, dove non c'è nulla di cui rispon-dere.

M. Perché è la contrada della parola, che da sola risponde di se stessa.

E. E a noi resta solo da ascoltare la risposta adatta a questa parola.

M. E' già abbastanza, anche perché il nostro dire è soltanto un ripetere quella risposta che abbiamo ascoltato...

S. e non ha importanza chi per primo sia giunto ad un tale ripetere, o se sia stato questo o quello, tanto più che spesso chi ripete non sa che cosa il suo dire ("Sage") ripete.

E. Perciò non dobbiamo discutere su chi è stato per primo ad introdurre nel nostro colloquio il termine abbandono; dobbiamo invece meditare cos'è che abbiamo chiamato con questo nome.

S. Se considero l'esperienza personale di cui abbiamo parlato prima, abbandono è restare in attesa.

M. Quindi non è qualcosa che non ha nome, bensì qualcosa a cui è già stato dato un nome. Cosa vuol dire: restare in attesa?

S. Proprio perché se restiamo in attesa ci rapportiamo all'Aperto, e l'Aperto è la contrata, possiamo affermare che l'attesa costituisce un rapporto alla contrata.

M. Forse addirittura "il" rapporto alla contrata in quanto, se restiamo in attesa, ci lasciamo ricondurre alla contrata e, in questo modo, lasciamo che la contrata si dispieghi nella sua purezza come contrata.

E. Un rapporto allora è veramente un rapporto se il rapportato viene mantenuto nel suo proprio essere da ciò a cui si rapporta.

M. Rapportarsi alla contrata è restare in attesa. Restare in attesa vuol dire: lasciarsi ricondurre all'Aperto della contrata.

E. Dunque: entrare nella contrata.

S. Quest'espressione ci induce a pensare che prima ci fossimo trovati al di fuori della contrata.

M. Lo siamo e non lo siamo. Non siamo affatto e mai al di fuori della contrata perché, come esseri pensanti, vale a dire, al tempo stesso, come esseri che rappresentano le cose alla luce della trascendenza ("als transzendental vorstellende"), ci tratteniamo nell'orizzonte della trascendenza. L'orizzonte ("der Horizont") è però soltanto il lato della contrata che si rivolge al nostro rappresentare. E come orizzonte la contrata ci circonda e si mostra a noi.

E. Io trovo piuttosto che, come orizzonte, si celi.

M. Certamente; tuttavia, quando ci rappresentiamo le cose alla luce della trascendenza ascendendo nell'orizzonte ("transzendental vorstellend in den Horizont hinaussteigend"), siamo nondimeno nella contrata. D'altra parte, però, non siamo nella contrata se ancora non ci siamo lasciati ricondurre ad essa come contrata.

S. E questo invece accade nell'attesa.

M. Nell'attesa, come Lei ha già detto, siamo lasciati liberi ("losgelassen") dal rapporto trascendentale all'orizzonte.

S. Questo "essere lasciati" ("Gelassensein") è il primo momento dell'abbandono ("Gelassenheit"), ma non ne coglie del tutto e non ne esaurisce l'essenza.

E. Perché no?

M. Perché l'autentico abbandono ("die eigentliche Gelassenheit") può accadere senza che lo preceda necessariamente l'essere lasciato libero dalla trascendenza propria dell'orizzonte ("jenes Losgelassensein aus der horizontalen Transzendenz").

E. Ma se l'autentico abbandono dev'essere la relazione che meglio si commisura alla contrata, e se una tale relazione è determinata soltanto da ciò a cui essa si rapporta, allora l'autentico abbandono deve acquietarsi nella contrata ed aver ricevuto dalla contrata il movimento che ad essa lo conduce.

M. L'abbandono proviene dalla contrata. Esso consiste in questo, che l'uomo è affidato ("gelassen") alla contrata, ed è affidato alla contrata proprio dalla contrata stessa. L'uomo nel suo essere è affidato alla contrata proprio perché appartiene originariamente ad essa. Egli le appartiene perché fin dall'inizio, è ad-propriato ("geeignet") alla contrata, ed è ad-propriato alla contrata proprio dalla contrata stessa.

E. In effetti l'attesa, posto che sia un'attesa essenziale, un'attesa che tutto decide, si fonda sulla nostra appartenenza a ciò di cui siamo in attesa.

M. Proprio muovendo dall'esperienza dell'attendere, e cioè restando in attesa che la contrata apra se stessa ("Aus der Erfahrung des Wartens, und zwar des Wartens auf das Sichöffnen der Gegnet"), ponendoci in rapporto all'attesa, abbiamo appellato ("angesprochen") l'attendere col nome di abbandono.

E. Parlando allora del restare in attesa della contrata diciamo qualcosa di appropriato ("Die Benennung des Wartens auf die Gegnet ist daher eine entsprechende").

S. Ma se l'essenza del pensare che finora ha dominato è intesa nel senso di un rappresentare trascendentale che pensa all'interno di un orizzonte ("das transzendental-horizontale Vorstellen"), un rappresentare da cui l'abbandono si libera ("sich loslässt") sul fondamento della propria appartenenza alla contrata, allora nell'abbandono il pensare si trasforma e da rappresentazione diventa un restare in attesa della contrata.

M. L'essenza di questa attesa, però, è l'abbandono alla contrata ("die Gelassenheit zur Gegnet"). Ma poiché sempre la contrata fa che l'abbandono le appartenga, poiché lo lascia acquietare in sé, allora l'essenza del pensare riposa in questo: che la contrata, se così

posso dire, accoglie in sé l'abbandono e lo fa proprio. ("Weil aber die Gegnet es ist, die je und je die Gelassenheit zu sich gehören, weil in sich beruhen lässt, beruht das Wesen des Denkens darin, dass die Gegnet die Gelassenheit in sich, wenn ich so sagen darf, vergegnet") (10).

E. Il pensiero è l'abbandono alla contrata perché la sua essenza riposa in questo accoglimento dell'abbandono da parte della contrata ("Das Denken ist die Gelassenheit zur Gegnet, weil sein Wesen in der Vergegnis der Gelassenheit beruht").

M. Ma in questo modo Lei afferma che l'essenza del pensiero non si determina a partire dal pensiero, cioè dall'attesa in quanto tale, ma a partire dall'altro di se stesso, cioè da quella contrata che dispiega la sua essenza ("west") nell'accogliere ("indem sie vergegnet").

S. Tutto quanto abbiamo ora detto sull'abbandono, la contrata e l'accoglimento ho potuto in certo modo seguirlo, ma non posso affatto rappresentarmelo.

E. E non deve farlo, se vuole pensare nella sua essenza ("seinem Wesen gemäss") ciò di cui abbiamo parlato.

S. Col termine pensare Lei intende quel restare in attesa che è proprio della mutata essenza del pensare.

E. Restiamo in attesa, infatti, di essere accolti e fatti propri dalla contrata, cosicché, in questo modo, il nostro essere è ricondotto nella contrata, nell'appartenere ad essa ("Nämlich auf die Vergegnis der Gegnet, dass diese unser Wesen in die Gegnet einlässt, d.h. in das Gehören zu ihr").

M. Ma non siamo già appropriati alla contrata?

S. A che giova questo, se non lo siamo davvero?

E. Lo siamo, allora, e non lo siamo.

S. Ecco di nuovo questo incessante andare e venire tra ("zwischen") sì e no.

E. Siamo, per così dire, sospesi tra questi due.

M. Restare in attesa è proprio soggiornare in questo "tra" ("Zwischen").

E. Questa è l'essenza dell'abbandono, facendosi-incontro al quale la contrata accoglie l'uomo e lo fa-proprio ("in die das Gegen der Gegnet den Menschen vergegnet"). Intravediamo allora l'essenza del pensiero come abbandono.

M. Ma subito la perdiamo di vista nuovamente.

S. E l'abbandono è ciò di cui io stesso ho fatto esperienza come lo stare in attesa.

M. Noi riteniamo che il pensiero non sia affatto l'abbandono che sussiste per sé. L'abbandono alla contrata è pensiero solo se avviene l'accoglimento che fa-proprio l'abbandono e questo accoglimento ha ricondotto l'abbandono nella contrata ("Die Gelassenheit zur Gegnet ist das Denken nur als die Vergegenis der Gelassenheit, welche Vergegenis die Gelassenheit in die Gegnet eingelassen hat").

E. La contrata porta a permanere anche la cosa nella permanenza della vastità ("in die Weile der Weite"). Ora, come dobbiamo chiamare il farsi-incontro della contrata in rapporto alla cosa?

S. Non si può certo parlare di accoglimento perché questo è il rapporto della contrata all'abbandono e l'abbandono deve custodire in sé l'essenza del pensiero, ma non pensare le cose stesse.

M. Manifestamente, le cose sono cose perché si fa-incontro la contrata, come si è mostrato nel nostro precedente colloquio a proposito del permanere della brocca nella vastità della contrata (11). Sol tanto, il farsi-incontro della contrata non causa né produce le cose come suo effetto ("verursacht und bewirkt die Dinge nicht"), così

come il farsi-incontro non causa l'abbandono come suo effetto. Inoltre la contrata, nel suo accogliere ("im Vergegen") non è né l'orizzonte dell'abbandono né quello delle cose, sia che ne facciamo esperienza soltanto come oggetti, sia che le intendiamo come quelle "cose in sé" che vengono rappresentate accanto agli oggetti.

E. Quello che ora ha detto mi sembra così decisivo che vorrei tentare di fissarlo nella terminologia filosofica tradizionale ("in der gelehrten Terminologie"). So bene, infatti, che se in questo modo i pensieri vengono irrigiditi, nello stesso tempo, però, viene anche ridata loro quella pluralità di senso che accompagna inevitabilmente ogni terminologia in uso.

M. Dopo questa saggia ("gelehrten") riserva Lei può usare tranquillamente un linguaggio specialistico ("gelehrt sprechen") (12).

E. Stando alla sua esposizione, il rapporto della contrata all'abbandono non è né un rapporto di causa-effetto né una relazione tra trascendente e trasceso all'interno di un orizzonte ("horizontal-transzendente Verhältnis"). Per esprimerci ancora più in breve e più in generale: la relazione tra contrata e abbandono, se si può parlare ancora di una relazione, non può essere pensata né come ontica né come ontologica...

M. ma solo come l'accoglimento.

S. Ora però anche la relazione tra contrata e cosa non è né un rapporto di causa-effetto, né una relazione trascendentale all'interno di un orizzonte e quindi anch'essa non è né ontica né ontologica.

E. Ed è chiaro altresì che nella relazione della contrata alla cosa non è affatto in gioco l'accoglimento il quale concerne l'essenza dell'uomo.

M. Che nome dobbiamo allora dare al rapporto della contrata alla cosa, se la contrata fa che la cosa permanga in se stessa come cosa? ("die Gegenet das Ding in ihm selbst als das Ding weilen lässt").

S. La contrata fa-sì che la cosa sia cosa ("Sie bedingt das Ding zum Ding").

E. Essa perciò può essere detta nel modo più appropriato "il far-sì-che" ("die Bedingnis") (13).

S. Ma "il far-sì" non è un "fare" ("machen"), non è un "fare in modo che" ("bewirken") e neppure un "rendere possibile" ("Ermöglichen") in senso trascendentale...

M. ma è soltanto il "far-sì".

S. Quindi, ciò che significa "far-sì" dobbiamo anzitutto imparare a pensarlo...

M. e impariamo a pensarlo se facciamo esperienza dell'essenza del pensare...

E. quindi se restiamo in attesa del far-sì ("Bedingnis") e del far-proprio ("Vergegnis").

S. Ciononostante, questi nomi costituiscono già un aiuto per fare una certa luce sulla molteplicità di relazioni che abbiamo incontrato. Resta però ancora indeterminata proprio quella relazione la cui caratterizzazione mi sta maggiormente a cuore, intendo dire il rapporto dell'uomo alla cosa ("das Verhältnis des Menschen zum Ding").

E. Perché si richiama con tanta insistenza a questo rapporto?

S. - Abbiamo cominciato prima a far luce sulla relazione ("Beziehung") tra io e oggetto partendo dal rapporto ("Verhältnis") fattuale del pensiero della fisica alla natura. La relazione tra io e oggetto, quella relazione soggetto-oggetto di cui si parla tanto e che io considero la relazione più universale, è evidentemente soltanto una va-

riante storica del rapporto dell'uomo alle cose, che vale nella misura in cui le cose possono trasformarsi in oggetti...

M. e questo è accaduto addirittura prima che le cose giungessero alla loro essenza di cose.

E. Lo stesso vale per il corrispondente mutamento storico che determina l'essenza dell'uomo come egoità ("Ichheit")...

M. e questo pure è accaduto prima che l'essenza dell'uomo potesse ritornare a se stessa...

S. posto che non consideriamo definitiva l'etichetta che determina l'essenza dell'uomo come "animal rationale"...

E. cosa che, dopo il colloquio di oggi, quasi non è più possibile.

S. Io indugio ancora a decidere su questo punto così in fretta. Nel frattempo, però, mi si è fatto chiaro qualcosa d'altro: nella relazione tra io e oggetto si cela qualcosa di storico ("etwas Geschichtliches") che attraversa la storia essenziale dell'uomo.

M. Ma la storia che Lei ha intravisto avviene come storia della contrata, e questo perché l'"essenza" dell'uomo "non" può fare esperienza a partire dall'uomo di ciò che gli dà un'impronta, ma solo a partire da ciò che indichiamo coi nomi di contrata e di accoglimento ("Vergegnis").

S. Così lontano ancora non sono capace di seguirLa. Sono già contento, però, se, cogliendo il carattere storico della relazione tra io e oggetto sono riuscito ad eliminare una mia oscurità. Infatti, quando mi decisi per l'aspetto metodologico dell'analisi della scienza matematica della natura ("Zergliederung der mathematischen Naturwissenschaft"), Lei sostenne che avevamo a che fare con una trattazione storiografica.

E. Lei aveva vivacemente contestato quest'affermazione.

S. Oramai capisco ciò che intendeva. Il progettare matematico e la sperimentazione si fondano sulla relazione dell'uomo, inteso come io, alla cosa, intesa come oggetto.

M. Lei ora addirittura contribuisce a determinare questa relazione e ne dispiega l'essenza storica.

S. Se ogni trattazione che ha per meta ciò che è autenticamente storico ("auf Geschichtliches sich richtet") può essere detta una trattazione storiografica ("historisch"), allora in effetti l'analisi metodologica della fisica è un'analisi storiografica. (14).

E. Dove la nozione di storiografico intende una forma di conoscenza ed è presa nel senso più ampio.

M. Probabilmente nella direzione di quella storicità che non consiste negli avvenimenti e nei fatti del mondo.

E. E neppure nelle manifestazioni culturali degli uomini.

S. Ma allora in che cosa consiste?

M. Ciò che è autenticamente storico riposa nella contrata ed in ciò che eviene come contrata, quella contrata che, destinandosi all'uomo ("sich zuschickend"), lo accoglie e lo fa proprio ("vergegnen") nel suo essere ("Wesen").

E. Poco, però, abbiamo fatto esperienza dell'essenza dell'uomo, posto che questa non sia ancora realizzata in pieno nella razionalità dell'"animal".

S. In tale situazione possiamo restare in attesa dell'essenza dell'uomo.

M. Nell'abbandono in virtù del quale siamo accolti nella contrata ed apparteniamo ad essa, che ancora cela la propria essenza.

E. L'abbandono alla contrata lo intravediamo come l'essenza del pensare da noi cercata.

M. Se ci lasciamo ricondurre all'abbandono alla contrata, vogliamo il Non-volere.

S. L'abbandono è in effetti il farsi liberi ("das Sichloslassen") dal rappresentare trascendentale e pertanto è un modo di revocare il volere proprio dell'orizzonte. Questa revoca non proviene più da un volere, a meno che ciò che permette ("Anlass") di lasciarsi ricondurre nell'appartenenza alla contrata non necessiti quasi di una traccia di volere, che però scompare se ci lasciamo ricondurre alla contrata e nell'abbandono è cancellata completamente.

E. Ma in che modo l'abbandono si trova rapportato a ciò che non è volere?

M. Dopo tutto ciò che abbiamo detto sul far permanere che caratterizza la vastità che permane ("vom Verweilen der weilenden Weite"), sul lasciar-acquietare nel rivolgersi-in-sé ("vom Beruhenlassen in der Rückkehr"), sul farsi-incontro della contrata, la contrata può ormai difficilmente essere appellata col nome di volontà.

E. Già questo, che il far-proprio e il far-sì che caratterizzano la contrata si distinguono essenzialmente da ogni produrre effetti ("Wirken") e da ogni causare ("Verursachen"), mostra quanto decisamente l'essenza della volontà è estranea a questi fenomeni.

M. Infatti ogni volontà vuole avere effetto e vuole come suo elemento l'effettivo, il reale ("will als sein Element die Wirklichkeit").

S. Se qualcuno ora ci udisse parlare, potrebbe cadere facilmente nella falsa opinione che l'abbandono fluttui nell'irreale, nell'inconsistente e che sia, esso stesso, privo di qualsiasi forza d'azione, quasi un lasciar correre ("Zulassen") privo di volontà e, in fondo, la negazione della volontà di vivere!

E. Lei allora ritiene necessario, per ovviare a questo possibile fraintendimento dell'abbandono, mostrare in che modo anche nell'ab-

bandono viga ("waltet") qualcosa di simile ad una forza d'azione, ad una decisione?

S. Lo penso in effetti, anche se riconosco che, caratterizzando l'abbandono con tutti questi nomi, possiamo altrettanto facilmente fraintenderlo in senso volontaristico.

E. Bisognerebbe allora pensare ad esempio il termine "decisione" ("Entschlossenheit") come è pensato in "Sein und Zeit" ("Essere e tempo"): come quell'autoaprirsi dell'Esserci all'Aperto che l'Esserci si è assunto in modo proprio ("als das eigens übernommene Sichöffnen des Daseins für das Offene") (15).

M. E precisamente in questo senso, come l'Aperto, noi pensiamo la contrata.

E. Se facciamo esperienza dell'essenza della verità in modo conforme al dire e al pensare dei Greci, come non-ascosità e disvelamento ("Unverborgenheit und Entbergung"), rammentiamo allora che la contrata è probabilmente il dispiegarsi nascosto della verità ("dass die Gegnet vermutlich das verborgen Wesende der Wahrheit ist").

S. Allora l'essenza del pensare, vale dire l'abbandono alla contrata, si configurerebbe come la decisione per il dispiegarsi della verità ("die Entschlossenheit zur wesenden Wahrheit").

M. Nell'abbandono potrebbe celarsi un perseverare ("Ausdauer") che consiste solo in questo: l'abbandono sempre più si insedia nel proprio essere, e, perseverando, sosta in esso.

E. Questo sarebbe un comportamento ("ein Verhalten") che non si dispiega in un atteggiamento ("Haltung"), ma si raccoglie in quel rattenuto contegno ("Verhaltenheit") che sempre resta il contegno dell'abbandono.

M. L'abbandono che persevera nel contegno sarebbe allora l'acconsentire all'appropriazione della contrata ("Die also verhalten au-

sdauernde Gelassenheit wäre die Empfängnis der Vergegnis der Gegenet").

S. Il perseverare nel contegno per il quale si acquieta l'essenza dell'abbandono ("das verhaltene Ausdauern, wodurch die Gelassenheit in ihrem Wesen beruht") sarebbe allora in grado di corrispondere al volere supremo e nondimeno non potrebbe. Per questo acquietarsi-in-sè dell'abbandono, che lo lascia appartenere al far-proprio della contrata ("der Vergegnis der Gegenet gehören lässt")...

M. e in certo modo anche al far-sì ("Bedingnis")...

S. per questo perseverare nell'appartenenza alla contrata, un perseverare che in sé si acquieta, ci manca ancora la parola.

E. Forse il termine "insistenza" ("Inständigkeit") (16) potrebbe aiutarci a designare questo fenomeno. Presso un amico lessi una volta pochi versi che aveva ricopiato non so dove. Essi contengono una spiegazione di questa parola. Mi sono annotato questi versi. Dicono:

"'Insistenza'

Non soltanto qualcosa di vero,
Ma il dispiegarsi stesso della verità
Disponi il tuo cuore pensante
Ad accogliere nella sua interezza
Aperto a vasto persistere,
Disponilo nella semplice longanimità
Dell'unica magnanimità:
La magnanimità di un nobile ricordare".

M. L'insistenza nell'abbandono alla contrata sarebbe allora la vera essenza della spontaneità ("Spontaneität") del pensiero.

E. E il pensiero, stando ai versi citati, si configurerebbe come il "pensiero rammemorante" ("Andenken"), congiunto alla nobiltà.

M. L'insistere che è proprio dell'abbandono alla contrata costituirebbe allora la nobiltà stessa ("der Edelmut selbst").

S. Mi sembra che questa notte incredibile seduca entrambi e vi inebri.

M. Certo, se per ebrezza Lei intende l'ebrezza del restare in attesa, che ci rende più disposti ad attendere e quindi più sobri.

E. Più poveri in apparenza ma più ricchi di occasioni ("Zu-fall").

S. Allora per favore ditemi ancora, nella vostra singolare sobrietà, in che modo l'abbandono può essere congiunto alla nobiltà.

E. E' nobile ciò che ha un'origine ("Herkunft").

M. Non solo, ma permane nell'origine del proprio essere ("Wesen").

S. Ora, l'autentico abbandono consiste nell'appartenenza dell'uomo, nel suo essere, alla contrata: l'uomo è affidato ("gelassen") alla contrata.

E. Non occasionalmente, ma - come dobbiamo dire - fin dall'inizio ("im vorhinein").

S. Quell'inizio verso cui non possiamo autenticamente volgere il pensiero ("Zum voraus, wohinaus wir eigentlich nicht denken können")...

M. perché l'essenza del pensare comincia là.

S. L'essenza dell'uomo, allora, è affidata alla contrata già in quell'inizio che non può essere pensato perché è prima di ogni pensare ("im Unvordenklichen").

E. Per questo motivo aggiungiamo anche: ed è affidata alla contrata proprio dalla contrata stessa.

M. La contrata appropriata ("vereignet") l'essenza dell'uomo al suo proprio farsi-incontro.

S. In questo modo l'abbandono è stato portato a manifestarsi in piena luce ("haben wir die Gelassenheit erläutert) (17) Abbiamo però tralasciato, mi sono accorto, di pensare in che modo l'essenza dell'uomo si trova appropriata alla contrata ("das Wesen des Menschen der Gegnet vereignet ist").

E. Manifestamente, l'essenza dell'uomo è affidata alla contrata ("der Gegnet gelassen") perché appartiene così essenzialmente alla contrata, che questa non può dispiegarsi nel modo che le è proprio ("nicht wesen kann, wie sie west") senza l'essenza dell'uomo.

S. Ciò si può appena pensare.

M. Non possiamo affatto pensarlo finché ce lo vogliamo rappresentare, cioè finché vogliamo a forza mettercelo davanti come se fosse una relazione tra oggetti semplicemente presenti ("als eine gegenständlich vorhandene Beziehung"), tra un oggetto chiamato "uomo" e un oggetto chiamato "contrata".

S. Può essere. Ma anche tenendo conto di questo, non resta ancora una difficoltà insuperabile quando parliamo ("in der Satz") della relazione essenziale tra l'essenza dell'uomo e la contrata? Proprio ora, infatti, abbiamo caratterizzato la contrata come l'essenza nascosta della verità. Se per brevità diciamo "verità" invece che contrata, il nostro discorso sulla relazione tra la contrata e l'essenza dell'uomo vuol dire allora questo: l'essenza dell'uomo è transpropriata ("überreignet") alla verità perché la verità abbisogna dell'uomo ("braucht"). Ma non è carattere distintivo della verità, proprio in ciò che concerne la sua relazione all'uomo, il fatto che essa sia ciò che è restando indipendente dall'uomo?

E. Con queste parole Lei tocca una difficoltà che potremmo forse discutere ("erörtern") soltanto se avessimo già portato a manifestarsi ("erläutert") l'essenza della verità in ciò che le è proprio ed avessimo determinato in maniera più chiara l'essenza dell'uomo.

M. Per ora siamo soltanto in cammino alla loro volta ("Zu beidem sind wir erst unterwegs"); tuttavia vorrei ugualmente tentare di circoscrivere i nostri discorsi sulla relazione della verità all'uomo, onde diventi ancora più chiaro che cosa dobbiamo meditare, se vorremo un giorno pensare questa relazione in ciò che le è proprio.

S. Perciò quanto Lei ora ci dirà resta per il momento una semplice affermazione.

M. Certamente. Io penso questo: l'essenza dell'uomo è lasciata-essere nella contrata ("in die Gegnet gelassen"), è assunta dalla contrata al proprio servizio ("von der Gegnet gebraucht"), unicamente perché l'uomo, di per sé, non può nulla sulla verità: questa pertanto non dipende da lui. La verità, da parte sua, può dispiegarsi ("wesen") senza dipendere dall'uomo solo perché l'essenza dell'uomo, come abbandono alla contrata, è assunta dalla contrata al proprio servizio nell'accoglimento del far-proprio e per la custodia del far-sì ("weil das Wesen des Menschen als die Gelassenheit zur Gegnet von der Gegnet in die Vergegnis und zur Wahrung der Bedingnis gebraucht wird) (18). L'indipendenza della verità "dall" uomo è manifestamente quindi una relazione "all" essenza dell'uomo, e questa relazione riposa nell'accoglimento dell'essenza dell'uomo nella contrata ("in der Vergegnis des Menschenwesen in die Gegnet").

E. Se così fosse, potremmo dire che l'uomo permane "come" colui che, nell'origine della propria essenza, insiste nell'abbandono alla contrata, e potremmo pertanto circoscrivere la sua essenza con queste parole: l'uomo è colui che è assunto nell'essenza della verità al

suo servizio ("Der Mensch ist der in das Wesen der Wahrheit Gebrauchte"). E permanendo in questo modo nella propria origine, l'uomo riceverebbe l'impronta della propria essenza, giungerebbe a intravedere ciò che è nobile ("Er vermutete das Edelmütige").

S. E l'intravedere non si distinguerebbe affatto dal restare in attesa; e come attesa noi pensiamo l'insistenza che è propria dell'abbandono.

E. Se la contrata è la vastità che fa permanere ("die verweilende Weite"), la longanimità allora, nella sua dimensione più vasta ("am weitesten"), potrebbe essa stessa intravedere la vastità del permanere, perché essa sa attendere il più a lungo.

M. La longanime nobiltà ("der langmütige Edelmut") sarebbe il puro acquietarsi-in-sé di quel volere che, revocando il volere, si è lasciato ricondurre a ciò che non è una volontà.

E. La nobiltà ("Edelmut") sarebbe l'essenza del pensare e perciò "anche del render grazie.

M. Di quel render grazie che non ringrazia soltanto per qualcosa, ma ringrazia unicamente di poter ringraziare.

E. Avremmo quindi trovato l'essenza del pensare che cercavamo.

S. Supposto che abbiamo trovato ciò in cui si manifestano nel loro riposare le cose dette nel nostro colloquio: l'essenza della contrata, il suo dispiegarsi ("das Wesen der Gegnet") (19).

M. E se questo è solo supposto, anche di tutto il resto, già da tempo, come forse Lei avrà notato, non possiamo non parlare che per supposizioni.

S. Tuttavia io non posso trattenermi dal confessare che sì l'essenza della contrata ("das Wesen der Gegnet") ci si è fatta più vicina, ma la contrata stessa sembra essere più lontana che mai.

E. Lei pensa forse di essere in prossimità dell'essenza della contrata e nello stesso tempo lontano da essa?

S. Ma la contrata stessa e la sua essenza, il suo dispiegarsi ("ihr Wesen"), non possono affatto essere due cose diverse, ammesso che qui si possa parlare di cose.

E. Il sé della contrata è presumibilmente la sua essenza, il suo dispiegarsi, ed è quindi lo Stesso della contrata stessa.

M. Allora, forse, ciò di cui abbiamo fatto esperienza nel corso del nostro colloquio si lascia esprimere in questo modo: siamo pervenuti in prossimità della contrata, ma nello stesso tempo siamo restati lontano da essa, dove senza dubbio questo restare indica un rivolgersi ("Rückkehr").

E. Nelle sue parole, però, sarebbe nominata soltanto l'essenza dell'attesa e dell'abbandono.

S. Come si configurano invece la prossimità ("Nähe") e la lontananza ("Ferne"), in cui la contrata traspare e scompare, si avvicina e si allontana? (20).

E. Prossimità e lontananza non possono che situarsi nella contrata.

M. Perché la contrata facendosi-incontro ed abbracciando ogni cosa ("alles gegenend") tutto raccoglie nel suo rapporto all'altro e fa ritornare ogni cosa in se stessa, nel proprio acquietarsi nello Stesso ("zu sich selbst in das eigene Beruhen im Selben zurückkehren lässt").

S. Allora la contrata stessa sarebbe ciò che attrae vicino e ciò che conduce lontano ("das Nähernde und das Fernende"). E. Sarebbe essa stessa la prossimità di ciò che è lontano e la lontananza di ciò che è vicino...

S. dove questo carattere non deve essere pensato in maniera dialettica...

M. bensì?

S. Bensì in modo conforme all'essenza di quel pensare che si determina soltanto a partire dalla contrata.

E. Quindi restando in attesa, insistendo nell'abbandono.

M. Ma quale sarebbe allora l'essenza del pensare se la contrata è la prossimità di ciò che è lontano?

E. Questo non si può più dire con un'unica parola, per quanto io conosca un termine che fino a poco fa mi pareva ancora adatto a indicare adeguatamente l'essenza del pensare e quindi anche del conoscere.

S. Desidererei volentieri sentire questa parola.

E. E' una parola che mi sovvenne già nel corso del nostro primo colloquio. Proprio a questa intuizione mi riferivo quando, all'inizio del colloquio odierno, riconoscevo di essere debitore di uno stimolo prezioso al nostro primo colloquio lungo un sentiero tra i campi. Già molte volte, nel corso del colloquio odierno, avrei voluto proporvi questa parola, ma ogni volta mi sembrava non si adattasse bene a ciò che si approssimava a noi come l'essenza del pensare.

S. Lei parla della sua intuizione in maniera misteriosa, quasi non volesse rinunciare troppo presto alla propria scoperta

E. La parola a cui penso non l'ho scoperta io, l'ho soltanto imparata.

S. Quindi, se posso dir così, è una reminiscenza storica ("historisch")?

E. Se vuole. Si sarebbe perfino adattata allo stile del nostro colloquio odierno, nel corso del quale molto spesso sono stati introdotti termini e frasi che provenivano dal pensiero greco. Ora però la parola a cui penso non riesce più ad adattarsi a ciò che cerchiamo di dire con un'unica parola.

M. Lei allude all'"essenza del pensare" che, come insistente abbandono alla contrata, è il modo proprio dell'uomo di rapportarsi alla

contrata stessa, che noi intravediamo come la prossimità alla lontananza.

S. Anche se la parola da Lei pensata non è più adatta, Lei potrebbe ugualmente rivelarcela a conclusione del colloquio; ci siamo infatti avvicinati di nuovo alla dimora degli uomini e dobbiamo comunque interromperlo.

M. E poi, se anche la parola che prima Le fu di stimolo prezioso ora non colpisse più nel segno, potrebbe ugualmente servire a mettere in chiaro che nel corso del nostro colloquio siamo giunti di fronte a qualcosa di ineffabile.

E. La parola è una parola di Eraclito.

S. Di quale frammento fa parte?

E. La parola mi ha colpito perché sta da sola: costituisce da sola il frammento 122.

S. Non mi è noto questo frammento, certo il più breve tra quelli di Eraclito.

E. Di solito gli si presta poca attenzione, perché ben poco si può dire prendendo inizio da una parola isolata.

S. Come suona questo frammento?

E. "Anchibasíe".

S. Che cosa significa?

E. Si traduce il termine greco con il tedesco "Herangehen" (approcciare).

S. Mi pare che questa parola sia un termine eccellente per indicare l'essenza del conoscere: infatti quel muoversi alla volta degli oggetti, quell'avvicinarsi ad essi che caratterizza il conoscere giungono qui ad espressione in maniera convincente.

E. E' parso anche a me. E' anche questo il motivo per cui me ne sovvenni quando, durante il nostro primo colloquio, discorremmo

dell'agire, dell'operare, del lavorare nella conoscenza moderna e soprattutto nella ricerca scientifica. Si potrebbe addirittura far uso del termine greco per mettere in chiaro come la ricerca scientifica non sia che un attacco alla natura, che nondimeno lascia che la natura pervenga alla parola. "Anchibasíe", avvicinare: potrei figurarmi questa parola di Eraclito come parola-guida per una trattazione riguardante l'essenza della scienza moderna.

E. Proprio per questo motivo anche ora ho esitato a pronunciare questa parola. Essa infatti colpisce nel segno e va fuori bersaglio, centra e manca insieme quell'essenza del pensare che abbiamo intravisto lungo il nostro cammino.

S. Perché l'attesa è quasi il moto contrario all'avvicinamento.

E. Per non dire la quiete che a questo si oppone.

M. O, più semplicemente, la quiete. Ma allora è proprio deciso che "Anchibasíe" significhi: avvicinare?

E. Tradotto letteralmente vuoi dire: approssimarsi ("Nahegehen").

M. Forse potremmo anche pensare: andare-nella-prossimità ("Indie-Nähe-gehen").

S. Lei pensa questo proprio alla lettera, nel senso di "lasciarsi-ricongiungere-nella-prossimità" ("Indie-Nähe-hinein-sich-einlassen")?

M. All'incirca.

E. Allora questa parola sarebbe il nome, forse il nome più bello, per indicare ciò che abbiamo trovato.

M. Ma che nondimeno ancora cerchiamo nella sua essenza.

E. "Anchibasíe": andare-nella-prossimità. Ora mi sembra che questo potrebbe essere il nome che meglio si adatta al nostro odierno cammino lungo un sentiero tra i campi.

M. Che ci ha guidati nella notte profonda...

S. che sempre più magnifica espande in alto il proprio splendore...

E. fa traboccare la sua meraviglia sopra le stelle...

M. in cielo approssima le loro lontananze l'una all'altra...

S. gli occhi dell'osservatore ingenuo non meno che a quelli dello scienziato esperto.

M. Per il bambino che è racchiuso nell'uomo la notte resta sempre Colei che approssima le stelle. (21)

E. Colei che le tiene assieme senza fare cuciture, senza mettere orli, senza usare fili.

S. Diciamo "Coei che approssima" perché essa lavora soltanto con la prossimità.

E. Ammesso che lavori e non piuttosto riposi...

M. riempiendo di meraviglia le profondità dell'immenso.

E. La meraviglia potrebbe allora dischiuderci ciò che è chiuso?

S. Solo se restiamo in attesa...

M. se l'attesa ci è affidata ("gelassen")...

E. e l'essenza dell'uomo rimane ad-propriata in quel Luogo...

M. e da cui siamo chiamati.

NOTE.

(1) "Zur Erörterung der Gelassenheit". Abbiamo tradotto il termine "Erörterung" con la perifrasi "indicare il luogo" ricordando le prime parole del saggio su Trakl contenuto in "Unterwegs zur Sprache": "'Erörtern" vuol dire qui per prima cosa: indicare il luogo ("Ort")' ("Unterwegs zur Sprache" [1959], Neske, Pfullingen, 1971 (4), pag. 37, trad. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, "In cammino verso il linguaggio", Mursia, Milano, 1979 (2), pag. 45). Per la complessità e la pregnanza di "erörtern" nel linguaggio heideggeriano, confer l'ormai classica nota a pag. 80 della traduzione italiana citata.

(2) "Se la "recettività" del nostro animo - ossia la sua capacità di ricevere rappresentazioni, in quanto esso viene modificato in qualche maniera - è da noi chiamata "sensibilità", per contro, la facoltà di produrre in modo autonomo rappresentazioni, ossia la "spontaneità" della conoscenza, è l'"intelletto"' (I. Kant, "Critica della ragione pura", trad. it. a cura di G. Colli, Adelphi, Milano, 1976, pag. 109).

(3) Nel tedesco corrente "Gelassenheit" significa "calma", "tranquillità", ma una tale traduzione non renderebbe giustizia né alla pregnanza storica del termine, né all'uso che ne fa Heidegger. "Gelassenheit" è infatti un vocabolo chiave della tradizione mistica, sia cattolica che protestante. Essa indica in generale il "sich lassen", la dedizione e il completo abbandono a Dio che si realizza soltanto con l'"annihilatio" delle proprie passioni e dei propri desideri. E' in Meister Eckhart che per la prima volta questa nozione giunge a rivestire un ruolo essenziale. Nella predica "Qui audit me", ad esempio, sia la forma nominale "Gelassenheit", sia la forma verbale "gelassen"

vengono a significare al tempo stesso l'atteggiamento preliminare di abbandono delle cose e l'effettivo abbandono a Dio che permette di accogliere la Sua volontà. "Der Mensch, der gelassen hat und gelassen ist und der niemals mehr einen Augenblick sieht auf das, was er gelassen hat und stetig bleibt, unbewegt in ihm selber und unwandelbar: dieser Mensch ist allein gelassen" ("Deutsche Werke, IB., Predigten", hrg. u. übersetzt v. J. Quint, Kohlhammer, Stuttgart, 1958, pag. 198. Di questo sermone esistono due traduzioni l'una di G. Faggin in: Maestro Eckhart, "Trattati e Prediche", Rusconi, Milano 1982; l'altra di M. Vannini in: Meister Eckhart, "Opere tedesche", La Nuova Italia, Firenze 1982). Nel secondo Trattato, "Die rede der unterscheidunge, Gelassenheit" è invece collegato ad un altro termine fondamentale eckhartiano, "Abgeschiedenheit" (distacco): solo nel distacco da tutte le cose e nel docile abbandono a Dio, Dio è presente nella sua verità (confer "Deutsche Werke, V.B. Traktate", hrg. u. übersetzt v. J. Quint, Kohlhammer, Stuttgart. 1963, pag. 283. Come altre nozioni della mistica cristiana, anche "Gelassenheit" viene accolta nella terminologia della Riforma. Lutero, Müntzer e Karlstadt concordano nell'attribuire a "Gelassenheit" il senso di una revoca della volontà egoistica dell'uomo. Soprattutto Karlstadt medita approfonditamente su questa che considera la più grande virtù sulla terra ed in cielo, distinguendone un significato "attivo" ("etwas verlassen" = abbandonare qualcosa) ed uno "passivo" ("verlassen sein" = stare in abbandono) e definendola come fiduciosa accettazione del volere di Dio (confer A. Bodenstein von Karlstadt, "Missive vonn der allerhochste tugent gelassenheit" [1520] e "Was gesagt ist: Sich gelassen. Unnd was das wort gelassenhait bedeüt / und wa es in hayliger schryfft begryffen" [1523]).

Nella mistica e teosofia dell'età barocca, "Gelassenheit" viene intesa in special modo come remissività, abbandono alla volontà di Dio, "povertà di spirito". J. Böhme collega questa nozione alla sua teoria del peccato originale: l'uomo che ha perso la remissiva fiducia nella volontà di Dio contrappone ad essa la propria volontà e si separa così definitivamente da Dio. Silesius dedica alla "Gelassenheit" una poesia in cui esprime il desiderio di essere "soltanto un bimbo nel Padre mio" ("Der cherubinische Wandersmann", trad. it. di S. Lupi in "Poeti religiosi tedeschi del seicento", Vallardi, Milano, 1963, pag. 597).

Il pietismo ha ulteriormente interiorizzato il senso di questa nozione; la volontà e i desideri dell'uomo debbono essere soppressi, la ragione e il buon senso debbono essere "imprigionati", l'uomo deve affidarsi con remissività fanciullesca alla volontà di Dio. In tal modo il termine "Gelassenheit" acquista una connotazione quietistica e viene ad indicare la "pace dell'anima", l'indifferenza per la vita reale (confer ad esempio l'aria terza della cantata "Herz und Mund und Tat und Leben" di J.S. Bach su testo di S. Franck).

Una siffatta caratterizzazione psicologica prende progressivamente piede e nel tardo Settecento "Gelassenheit" viene intesa sul modello dei concetti di "apátheia", o di "ataraxía", perdendo sempre di più ogni significato religioso. Il movimento dello "Sturm und Drang" dà a essa la connotazione negativa di ottusa e soddisfatta inerzia: Goethe nel "Werther" si scaglia contro l'ideale illuministico dei "gelassenen, vernünftigen Menschen".

Nell'Ottocento il termine "Gelassenheit" acquista una valenza concettuale più propriamente filosofica. Esso compare ad esempio in Schelling ("Initia Philosophiae Universae", Erlanger Vorlesung WS 1820/21, hrg. v. H. Fuhrmans, Bouvier, Bonn, 1979, pag. 71), con

un richiamo evidente ai temi della mistica eckhartiana. Per Schopenhauer esso esprime invece lo stato che l'uomo raggiunge quando, staccatosi da ogni interesse per quanto accade attorno a lui, si convince che quanto accade, accade necessariamente; in Nietzsche viene a significare l'atteggiamento di chi domina sul proprio tempo ed è completamente padrone dei propri affanni e delle proprie virtù. Nel Novecento, infine, con la filosofia dell'esistenza, questo concetto torna a nuova vita. Per K. Jaspers e soprattutto per W. Weischedel "Gelassenheit" indica nuovamente il rapporto dell'uomo a Dio, al mistero, all'ignoto, un rapporto che però è fortemente segnato dalla scepsti e che pertanto si differenzia essenzialmente dal sereno abbandono della tradizione religiosa (confer K. Jaspers, "Philosophie", Springer, Berlin, 1948 2, pag. 523; W. Weischedel, "Von der Gelassenheit", in: "Philosophische Grenzgänge", Kohlhammer, Stuttgart, 1967, pagine 111-115).

Il senso che il termine "Gelassenheit" assume nel pensiero di Heidegger è in parte diverso da quello proprio della tradizione religiosa o anche filosofica che abbiamo esaminato. Heidegger riconduce "Gelassenheit" alla sua radice, il verbo "lassen", e contrappone questo e tutti i composti che il suo attento ascolto della lingua riesce ad enucleare, all'ambito concettuale di "wollen". Se il "volere" si ricollega alla dimensione della soggettività rappresentativa che domina l'età moderna (confer a questo proposito soprattutto i due volumi di "Nietzsche", Neske, Pfullingen, 1961, e il saggio "Die Zeit des Weltbildes", contenuto in "Holzwege"), il "lasciare" invece allude ad un rapporto con le cose che le rispetta nel loro disvelarsi. Questo è già evidente in quella pagina di "Sein und Zeit" dove, a proposito della caratterizzazione ontica dell'appagatività, si afferma che "lasciar 'essere' preliminarmente non significa fare o produrre un esse-

re, ma scoprire, nella sua utilizzabilità, qualcosa di 'essente' già da sempre, e lasciare così incontrare l'ente che ha un tale essere" ("Sein und Zeit", cit., pag. 85, trad. it. cit., pag. 114). Tuttavia, l'importanza e la centralità della nozione di "lasciare" emerge nella sua pienezza soltanto nella conferenza "Vom Wesen der Wahrheit" (1930), in cui viene alla luce una nozione di verità come autentica automanifestazione che non è più subordinata al manifestare progettante proprio dell'Esserci, ancora "vero" in senso primario nel par. 44 di "Sein und Zeit". In questa conferenza compare anche per la prima volta il termine "Gelassenheit": il pensare della filosofia viene caratterizzato come "die Gelassenheit der Milde, die der Verborgenheit des Seienden im Ganzen sich nicht versagt (Vom Wesen der Wahrheit", in "Wegmarken", cit., pag. 199).

Il termine comparirà ancora sporadicamente, senza però che venga compiuto un vero e proprio approfondimento del suo significato, in testi come il "Nachwort" a "Was ist Metaphysik?", che parla di "Gelassenheit der langmütigen Besinnung" ("il quieto distacco del raccoglimento di una misurata meditazione"); come la conferenza "Wissenschaft und Besinnung", contenuta in "Vorträge und Aufsätze" (Vattimo traduce: "tranquillo abbandono"); come l'ultima conferenza di "Unterwegs zur Sprache", dove viene menzionata la "Gelassenheit zum freien Hören" (A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti traducono con "la docile calma del libero ascoltare"). Una reale tematizzazione della nozione di "Gelassenheit" ci viene invece dal testo che porta appunto questo titolo, anche se è presente in esso un'ambiguità di fondo proprio riguardo al significato del termine. Se infatti nella conferenza, come abbiamo visto, "Gelassenheit" designa l'atteggiamento ambiguo dell'uomo di fronte ai prodotti della tecnica, indica cioè un rapporto ontico, mentre la relazione al disve-

larsi della verità ontologica viene determinata dall'espressione "Offenheit für die Geheimnis", nel colloquio è invece proprio il rapporto alla verità dell'Essere che viene caratterizzato dalla parola "Gelassenheit". L'uomo può rapportarsi alla scaturigine del pensiero, a ciò che non può essere pensato perché è prima di ogni pensiero, solo se si mantiene disponibile, se si affida ad esso. L'uomo così si trova "gelassen" (affidato) alla contrada, disponibile al suo dispiegarsi. Tuttavia, il participio "gelassen" che caratterizza questa essenza del pensiero e dell'uomo, non ha soltanto un valore aggettivale, ma anche una valenza verbale. In questo senso, come forma passiva, esso rinvia a ciò che lascia l'uomo essere quello che è. Il verbo "lassen" viene pertanto ad abbracciare ambo i lati del rapporto ermeneutico e designa tanto l'atteggiamento dell'uomo quanto l'evento dell'Essere.

(Per un'analisi più approfondita di queste tematiche, mi permetto di rinviare al mio "Logica ed ermeneutica. Interpretazione di Heidegger", ETS, Pisa 1982). Per indicare il vasto ambito semantico che il termine "Gelassenheit" possiede nel pensiero heideggeriano non esiste un corrispettivo italiano adeguato. Scartando un improbabile "rilassamento" (Landolt) ed i calchi pur presenti nella lingua italiana ("lassità", "lassitudine"), abbiamo mantenuto anche nel colloquio la traduzione "abbandono", anche se nel rapporto ontologico che qui viene indagato il senso di "abbandonarsi" ha il predominio sull'ambiguità speculativa della conferenza precedente. Nei pochi passi però in cui la valenza verbale prende il sopravvento ed è evidente il richiamo alla radice di "lassen", abbiamo reso "Gelassenheit" con "lasciare" o "lasciar essere", applicando in quest'ultimo caso una felice intuizione di Caracciolo (confer "In cammino verso il linguaggio", cit., pag. 81).

(4) Nei confronti del pensiero di Meister Eckhart, il mistico domenicano (1269-1327/9) che spesso Heidegger cita nei suoi scritti, il filosofo di Messkirch si comporta, come di consueto nelle sue interpretazioni, facendo propri quei temi che il pensiero può in maniera più stimolante trasformare - in questo caso la nozione di "Gelassenheit" - e prendendo invece le distanze da quanto non gli è possibile assimilare. Certamente, però, richiederebbe di essere ulteriormente approfondita l'affermazione heideggeriana secondo cui in Eckhart l'abbandono viene ancora pensato all'interno dell'ambito della volontà. Il predicatore medioevale, infatti, in molti passi dimostra la sua finezza di pensiero allo scopo di evitare di ricadere in una considerazione volontaristica dell'uomo. Nella predica "Beati pauperes spiritu", ad esempio, viene proposta un'immagine dell'uomo modellata sulla "povertà dello spirito": "è un uomo povero chi non vuol nulla e non sa nulla e non ha nulla" (Maestro Eckhart, "Trattati e prediche", cit., pag. 366). Per raggiungere la vera povertà, che è la ricchezza del rapporto a Dio, l'uomo deve in primo luogo liberarsi da ogni sorta di volere, anche quello che tende adempiere la volontà di Dio: "Finché avete la volontà di compiere la volontà di Dio e avete il desiderio dell'eternità e di Dio, non siete poveri, poiché è uomo povero solo colui che nulla vuole e nulla desidera" (ivi, pag. 367). Questo passo può forse essere letto in analogia con l'inizio del colloquio, dove Heidegger manifesta lo scrupolo di giungere ad una revoca non volontaristica del volere. Su tali temi, confer O. Pöggeler, "Mystische Elemente im Denken Heideggers und im Dichten Celans", in "Zeitwende", 2, 1982, pagine 65-92 e R. Ohashi, "Ekstase und Gelassenheit. Zu Schelling und Heidegger", Fink München 1975. Un'approfondita trattazione del rapporto tra Heidegger e Eckhart è data dagli articoli di R. Schürmann: "Heidegger and

Meister Eckhart on Releasement", in "Research in Phenomenology" III, 1977, pagine 95-119, e di J.D. Caputo: "Meister Eckhart and the Later Heidegger", in "The Journal of the History of Philosophy" XII, 4 (October, 1974), pagine 61-80; "The Poverty of Thought of Thought: A Reflection on Heidegger and Eckhart", in "Heidegger. The Man and the Thinker", ed. by T. Sheehan, Precedent Publishing Inc. Chicago, 1981.

(5) La tematica dell'attesa si ritrova anche nelle pagine di "Sein und Zeit", a riprova del fatto che questo testo è una vera e propria fucina anche per quei concetti che non sono presenti nella speculazione heideggeriana più matura. Nel passo di "Sein und Zeit" viene anzi già espressa, sia pure "in nuce", la distinzione tra "erwarten" (aspettare) e "warten auf" (restare in attesa) che sarà poi esplicitata in molti punti del colloquio sulla "Gelassenheit". Vale la pena di riproporre per intero il passo che abbiamo menzionato: "Un modo in cui l'Esserci si rapporta al possibile nella sua possibilità è l'"attesa" ("das Erwarten"). La protensione verso il possibile fa sì che esso venga incontro liberamente e genuinamente nel suo 'forse sì, forse no, forse, alla fine, sì'.

Ma il fenomeno dell'attesa ("Erwarten") non svierà la ricerca verso quel modo di rapportarsi al possibile che fu già chiarito come prendersi cura? Ogni attesa ("Erwarten") comprende e 'ha' il suo possibile a partire dal 'se', dal 'quando' e dal 'come' esso sarà realmente presente. L'attendere ("das Erwarten") non è soltanto un distacco momentaneo dal possibile per badare alla sua realizzazione possibile, ma è essenzialmente un "esser attento ad essa" ("ein Warten auf diese"). Anche nell'attendere ("Erwarten") ha luogo un allontanamento dal possibile e si fa leva sul reale da cui ci si attende ciò che è atteso ("das Erwartete erwartet ist"). Muovendo dal reale e tendendo ad

esso, il possibile è risolto nel reale che ci si attende" ("Sein und Zeit", cit. pagine 261-262, trad. it. cit., pag. 318). Da quanto è detto in questo passo deriva che il "Warten", fenomeno più originario rispetto all'"Erwarten", non oggettivizza, non reifica le possibilità, ma anzi le mantiene aperte in quanto tali. Il prosieguo del discorso, poi, si orienta verso una determinazione autentica dell'essere-per-la-morte e trova nel "Vorlaufen", nell'anticipazione, un avvicinamento al possibile che lo salvaguarda nella sua possibilità. Emerge allora la stretta vicinanza tra la tematizzazione del "Warten" presente in "Gelassenheit" e l'accenno al "Warten" e la trattazione dell'essere-per-la-morte contenuti in "Sein und Zeit".

(6) La critica all'impostazione trascendentale del filosofare che viene qui compiuta da Heidegger allo scopo di risalire a quell'Aperto originario che costituisce l'ambito in cui un orizzonte si dispiega, si rivolge non soltanto a Kant e al kantismo, interlocutori costanti dell'opera heideggeriana, ma anche agli scritti degli anni marburghesi dello stesso Heidegger. E' infatti proprio di Heidegger, del cosiddetto "primo Heidegger", la definizione della trascendenza come "überschreiten" (oltrepassare; confer "Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz", il corso marburghese del 1928 pubblicato come vol. 26 della "Gesamtausgabe", Klostermann, Frankfurt a.M., 1978, pag. 204). E' proprio Heidegger, inoltre, che ha cercato, attraverso la determinazione della trascendenza finita, di reimpostare il problema del rapporto all'Essere, percorrendo quella via che si rivelerà poi sbarrata, ma che la "Nota preliminare" alla 7. edizione di "Sein und Zeit" indica come pur sempre necessaria. Queste pagine del colloquio possono quindi a buon diritto essere comprese come un essenziale approfondimento, una tappa fondamentale dell'itinerario di pensiero di Heidegger: esse richiamano tutti i problemi connessi alla cosiddetta "svolta", il

tutti i problemi connessi alla cosiddetta "svolta", il mutamento di tono e di tematiche la cui motivazione è stata interpretata tanto variamente dalla letteratura heideggeriana.

(7) La coppia di termini "Gegend-Gegnet", assieme alle forme verbali "gegnen" e "vergegenen", vocaboli caduti in disuso nella lingua tedesca contemporanea, si raccordano tutti ad una medesima radice, quella di "gegen", che indica originariamente un opporsi dinamico, un sopravvenire spaziale o temporale (confer Grimm, "Deutsches Wörterbuch", s. v.). Ad un medesimo ambito linguistico appartengono anche le espressioni da noi scelte per la resa italiana. Non ha posto grandi problemi rendere "Gegend" con l'italiano "contrada", anche perché questa traduzione, che è quella corrente, racchiude nella sua etimologia il significato originario, che Heidegger mette in evidenza per il corrispettivo tedesco, di "ciò che viene incontro" (confer G. Devoto, "Avviamento all'etimologia italiana", cit.; confer invece la diversa etimologia riportata in N. Tommaseo, "Dizionario dei sinonimi della lingua italiana", riveduto e annotato da G. Riguini, introdotto da A. Borlenghi, Vallardi, Milano, 1975, dove "contrada" è ricondotto a "con-strata", il territorio che circonda una strada). Maggiori difficoltà ha invece comportato la traduzione di "Gegnet", la forma antica di "Gegend". Heidegger ne segnala la sopravvivenza in una locuzione sudtirolese (confer "Heraklit", vol. 55 della "Gesamtausgabe", Klostermann, Frankfurt a.M., 1979, pag. 335), mentre secondo il Trübner ("Deutsches Wörterbuch", voce ""Gegend""), essa è tuttora presente nel dialetto bavarese. Rispettando la scelta di Heidegger, la scelta di un termine che suona estraneo alle orecchie di un tedesco di oggi abbiamo proposto anche in italiano un arcaismo, il termine "contrata". Esso è usato nel latino popolare (confer A. Prati, "Vocabolario etimologico italiano",

Garzanti, Torino, 1951) e passa in seguito al volgare, sopravvivendo nel linguaggio poetico (Jacopo da Lentini, Pier delle Vigne, Jacopone da Todi, l'"Aminta" del Boccaccio; confer N. Tommaseo, "Dizionario della lingua italiana", U.T.E.T., Torino, s.d.). Abbiamo infine reso il verbo "gegenen" (che il Grimm riconduce al latino "oblitterare, occurrere") con "farsi incontro", anche tenendo presente la traduzione di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti (porgere "incontro", venire "incontro" porgendo; confer "In cammino verso il linguaggio", cit., pag. 171), soprattutto allo scopo di conservare anche in questo caso quel suggestivo ambito di assonanze che tanta importanza ha nel tentativo di riprodurre almeno un'ombra del ritmo e della musicalità che pervade il testo heideggeriano.

(8) Nella storia del termine "Weite" e nel suo uso corrente giocano due sensi distinti: da un lato, esso indica uno spazio indeterminato, non misurabile (per questo motivo viene usato da J. Böhme per nominare un attributo di Dio), dall'altro, esso esprime, spesso in correlazione con "Nähe", una distanza, una lontananza. In Heidegger i due sensi vengono quasi a fondersi e, per di più, "Weite" acquista una connotazione dinamica conforme al suo ambito semantico originario (confer Grimm, "Deutsches Wörterbuch", s.v.). Ciò emerge chiaramente sia in "Unterwegs zur Sprache" (ted. pag. 153, it. pag. 123; confer poi la nota di Caracciolo a pag. 125), sia in "Vorträge und Aufsätze" (ted. pag. 69, it. pag. 44), ma soprattutto nelle pagine di questo colloquio: "Weite" è il termine che allude indistintamente a quanto proviene originariamente da una lontananza indeterminata, a quanto "si dà da lontano". Ciononostante, non parendoci adeguata alcuna soluzione non perifrastica che rispettasse il valore dinamico del termine in questione, abbiamo riproposto per "Weite" l'italiano "vastità", sottolineando il carattere indefinito che

questo vocabolo possiede contrapposto ad "ampiezza" (confer N. Tommaseo, "Dizionario della lingua italiana", cit.). In un punto, però, non abbiamo potuto fare a meno di alludere ad un senso più preciso di lontananza spazio-temporale e abbiamo tradotto con "lontananza indeterminata". Il termine "Weile" ha invece un significato più marcatamente temporale, esprimendo o un'occasione determinata oppure una durata temporale, un "tratto di tempo", e alludendo anche, in senso traslato, ad una pausa di riposo, ad un periodo di quiete (confer Grimm, "Deutsches Wörterbuch", s.v.). Naturalmente, lungi dal riuscire a rendere una così ampia costellazione di significati, le traduzioni italiane sono costrette a sottolineare soltanto il senso che è presente con più evidenza nel testo heideggeriano che di volta in volta affrontano. Nel colloquio "Zur Erörterung der Gelassenheit" la vicinanza tematica ricorrente di "Weite" e "Weile" ci ha fatto preferire, rispetto al valore dinamico che assume "Weite", un'espressione che rendesse la durata, il mantenimento quieto del medesimo "stato". Per questo motivo abbiamo fatto nostra la traduzione di Vattimo che, nella sua resa italiana della conferenza "Das Ding", propone per "Weile" "permanenza", per "weilen", "permanere" e per "verweilen" "far permanere" (confer "Saggi e discorsi", cit., trad. it. cit., pagine 114-115).

(9) Questa è quasi una constatazione puramente grammaticale. Abbiamo infatti tradotto con "restare in attesa" il tedesco "warten", che regge "auf" e l'accusativo e quindi davvero non ha propriamente un oggetto, a differenza di "erwarten", da noi reso con "aspettare", che regge appunto il complemento oggetto.

(10) Abbiamo usato questa perifrasi per rendere in italiano il verbo "vergegen", che costituisce un ulteriore esempio della creatività del tedesco heideggeriano. "Vergegen" significa letteralmente "rendere

"Gegnet"", indica cioè l'appropriazione del pensiero alla contrata, l'assimilazione che permette ad esso di pensare. Per "Vergegnis", invece, abbiamo scelto il termine "accoglimento", oppure "far-proprio", in analogia con il "far-sì" che utilizzeremo per rendere un altro arcaismo heideggeriano, il vocabolo "Bedingnis".

(11) L'allusione è ai temi della conferenza "Das Ding" ("La cosa"), contenuta in "Vorträge und Aufsätze", cit., pagine 163-186.

(12) Non esiste in italiano un termine il cui ambito semantico sia tanto ampio quanto quello del tedesco "gelehrt" o anche del francese "savant". Siamo così nella condizione di non poter rendere il gioco di parole heideggeriano.

(13) L'arcaismo "Bedingnis" corrisponde al latino "conditio", ma palesemente non è questo il senso in cui Heidegger intende tale termine. E' ben vero che negli scritti e nei corsi degli anni Venti molto spesso compare l'espressione "Bedingung der Möglichkeit", a testimonianza del processo di critica appropriazione di Kant e del kantismo che caratterizza questa fase del pensiero heideggeriano (confer a questo proposito "Sein und Zeit", cit., pag. 145, trad. it. cit., pag. 184), tuttavia forse, proprio allo scopo di distinguersi dalla nozione kantiana, Heidegger preferisce parlare, nei suoi scritti più maturi, di "Bedingnis". Il significato di questa parola viene chiarito dallo stesso Heidegger, proprio in contrapposizione a "Bedingung", in un passo di "Unterwegs zur Sprache": "La parola fa sì che la cosa sia cosa. Questo potere della parola lo vorremmo chiamare "Bedingnis". Questo termine antico è scomparso dall'uso corrente. Goethe lo conosce ancora. Il termine "Bedingnis" ha però nel presente contesto un significato diverso dal termine "Bedingung" (condizione), benché Goethe, per vero, intenda ancora "Bedingnis" nel senso di "Bedingung". La condizione ("Bedingung") è il fondamento, avente

esso stesso natura di essente, di qualcosa che rientra nell'ordine degli essenti. La condizione fonda e spiega. Essa soddisfa al principio di ragion sufficiente. Ma la parola non fonda la cosa. La parola fa che la cosa sia presente come cosa. Questo "far sì": ecco ciò che vorremmo significare col termine "Bedingnis" ("Unterwegs zur Sprache", cit., pag. 233 trad. it. cit., pag. 183).

(14) Allo scopo di meglio chiarire questo passaggio, sarà utile richiamare la conferenza "Wissenschaft und Besinnung": "La storiografia, che con un moto sempre più incalzante si sviluppa in storia universale, compie il suo catturante-assicurare nel campo che si assegna alla sua teoria come storia ("Geschichte"). La parola 'storiografia' ("Historie") ("istoría") significa: esplorare e rendere visibile, e designa così un modo di rappresentare. All'opposto, la parola 'storia' ("Geschichte") indica quello che accade, in quanto è così preparato e ordinato, cioè disposto e destinato ("beschickt und geschickt"). La storiografia è l'esplorazione della storia. Ma la considerazione ("Betrachtung") storiografica non crea essa stessa la storia. Tutto ciò che è storiografia, cioè che è rappresentato e accertato nella maniera della storiografia, è storico, cioè fondato nel destino ("Geschick") interno all'accadere. Ma la storia non è necessariamente storiografia ("historisch")" ("Vorträge und Aufsätze", cit., pag. 65, trad. it. cit., pag. 40).

(15) Il concetto di "decisione" viene sviluppato nel par. 60 di "Sein und Zeit". In queste pagine la decisione viene definita "l'apertura autentica, attestata nell'Esserci stesso dalla sua coscienza, cioè "Il tacito e angosciato autoprogettarsi nel più proprio esser-colpevole" (op. cit., ted. pag. 297, it. pag. 359).

(16) Il vocabolo "insistenza" deve qui essere inteso enfatizzando il valore delle sue componenti ""in-sisto"". In tal modo soltanto, esso

può alludere ad uno stabile sostare, ad un perseverare nel medesimo luogo, l'Aperto. Il senso di questo sostare viene chiarito da Heidegger nella "Einleitung" a "Was ist Metaphysik?" (1949): "Ciò che va pensato nel termine 'esistenza', qualora la parola sia adoperata nel pensiero della verità dell'essere e a partire da essa, potrebbe essere indicato nel modo migliore dal termine 'insistenza'. Occorre però pensare l'insistere nell'apertura dell'essere, il sostenersi di tale insistere (cura) e il perdurare nella condizione estrema (essere-per-la-morte), come tutt'uno e come il già-compiuto permanere dell'esistere" (op. cit., ted. pag. 374, it. pag. 12). Il termine "Intständigkeit" era inoltre apparso, senza però venire esplicitato, anche nel precedente "Nachwort" (confer "Wegmarken", cit., pagine 304, 310 e 311).

(17) In "Erläuterung" Heidegger mette in evidenza la radice di "lauter" (puro): la "Erläuterung" "porta l'elemento puro ("das Lautere"), che penetra di luce ogni parola poeticamente detta, a un primo rivelarsi nel suo splendore" ("Unterwegs zur Sprache", cit., pag. 38 trad. it. cit., pag. 46). Per questo motivo abbiamo adottato in questo caso una soluzione che rendesse il termine tedesco in maniera perifrastica.

(18) Sia il verbo "brauchen" che il sostantivo "Brauch" vengono ad indicare nel linguaggio del "secondo Heidegger" il rapporto ermeneutico tra uomo ed Essere. Nel colloquio col Giapponese questo rapporto si configura come l'asservimento dell'uomo all'Essere, un asservimento che, parendo far dell'uomo uno strumento, lo rispetta invece e lo realizza nella sua essenza autentica (confer "Unterwegs zur Sprache", cit., pagine 125, s., trad. it. cit., pag. 107). Il termine scelto da Heidegger per indicare il carattere di questo rapporto non è scelto a caso: nella lingua parlata, infatti, "brauchen" significa sia

"usare", "adoperare", sia "aver bisogno". Nel suo linguaggio Heidegger conserva la valenza strumentale che questo vocabolo possiede comunemente, ma nello stesso tempo lo riconduce al significato etimologico originario, che in questo caso coincide con quello dato dal Grimm: "'brauchen" è "bruchen", è il latino "frui", il nostro "fruchten", "Frucht"' ("Holzwege", cit., pag. 367, trad. it. cit., pag. 342). In tal modo esso può diventare espressione adeguata per nominare il darsi dell'essere nel rapporto: "La fruizione indica semplicemente il modo in cui l'essere stesso sussiste ("west") come relazione all'essente-presente, relazione che investe l'essere-presente in quanto tale e così lo mantiene" (Ivi, pag. 368, it. pag. 343). Sul senso di "Brauch" e "brauchen", confer anche la nota alle pagine 19-20 della trad. it. cit. di "Vorträge und Aufsätze", dove Vattimo prende in esame i vari vocaboli proposti per rendere in italiano questi termini tedeschi.

(19) L'uso heideggeriano del termine "Wesen" abbraccia tutte le valenze che questo vocabolo ha assunto nel corso storico della lingua tedesca. "Wesen" infatti non possiede soltanto il significato, ormai fissato nella terminologia filosofica, di "essenza", ma assume anche un carattere marcatamente verbale, dinamico, che Heidegger sottolinea ripristinando l'uso dell'antico verbo "wesen" (essere, dispiegarsi). Quest'ultimo senso emerge ad esempio in "Holzwege", (cit., pag. 37, trad. it. cit., pag. 35). Infine "Wesen" prende anche un senso più statico che sopravvive in certe espressioni della lingua tedesca (confer ad esempio "Hauswesen", gli affari domestici; "Staatswesen", gli affari di stato) e che Heidegger riconduce ad un senso temporale: "'Wesen" significa: durare, permanere" ("Unterwegs zur Sprache", cit., pag. 201 trad. it. cit., pag. 158). Nella nostra traduzione abbiamo solitamente reso "Wesen" con "essere" oppure con

"essenza". Quando il valore verbale è emerso con più evidenza abbiamo tradotto "dispiegarsi".

(20) I termini "Nähe" e "Ferne" caratterizzano già il pensiero heideggeriano degli anni marburghesi. Infatti, non è soltanto in "Sein und Zeit" che questi concetti contribuiscono a determinare le strutture dell'Esserci, in special modo la chiamata della coscienza e l'anticipazione della morte, ma soprattutto nel corso "Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz" essi offrono un orizzonte adeguato per l'interpretazione della trascendenza: "Der Mensch ist ein Wesen der Ferne! Und nur durch echte ursprüngliche Ferne, die er sich in seiner Transzendenz zu allem Seienden bildet, kommt in ihm die wahre Nähe zu den Dingen ins Steigen. Und nur das Hörenkönnen in die Ferne zeitigt das Erwachen der Antwort jener Menschen, die ihm nahe sein sollen" ("Metaphysische Anfangsgründe der Logik", cit., pag. 285). Negli scritti posteriori sia la nozione di "Nähe" che quella di "Ferne" vengono ad indicare il carattere dinamico della verità dell'Essere, la "dialettica" di disvelamento e nascondimento. Ciò è soprattutto evidente nel "Brief über den 'Humanismus'", dove l'essere è visto come la prossimità stessa, ciò che è più vicino, ma che tuttavia resta lontano per il pensiero comune (confer "Platons Lehre von der Wahrheit", cit. pag. 103, trad. it. cit., pag. 95) e soprattutto in "Unterwegs zur Sprache", dove la "Nähe" viene approfonditamente tematizzata (confer ted. pagine 198, s., it. pagine 164 s.). Il fine dell'uomo diventa allora quello di approssimarsi a ciò che gli è vicino, ma tuttavia infinitamente lontano. Questo è il compito del pensare, un compito difficile, perché: "der Weg zum Nahen ... für uns Menschen jederzeit der weiteste und darum der schwerste [ist]" ("Der Satz vom Grund", cit., pag. 186).

(21) "Die Näherin der Sterne", lett. "la cucitrice", "la sarta che cuce assieme le stelle". Heidegger però sottolinea nel vocabolo tedesco la radice "Nähe" (Sie ist die Näherin, weil sie nur mit der Nähe arbeitet", "Gelassenheit", Neske, Pfullingen, 1979 (6), pag. 71), per cui è impossibile una traduzione di questo termine che segua il linguaggio corrente.

(22) In realtà nel colloquio "Zur Erörterung der Gelassenheit" non si parla affatto di "Zwiefalt".

AVVERTENZA.

Il discorso fu tenuto a Messkirch il 30 ottobre 1955 in occasione delle celebrazioni per il 175esimo anniversario della nascita del compositore Conradin Kreutzer.

Il testo "Per indicare il luogo dell'abbandono" è tratto da un colloquio del 1944/45, successivamente messo per iscritto, tra uno Scienziato (S), un Erudito (E) ed un Maestro (M).

Sulla "Zwiefalt" (differenza, duplicità) nominata nel colloquio, si confrontino i corsi duplicati con il titolo "Was heisst Denken?", Niemeyer Verlag, Tübingen, 1954 [trad.it. di U. Ugazio e G. Vattimo, "Che cosa significa pensare?" "I e II", SugarCo, Milano, 1978 e 1979].