

Graziella Travaglini
Università di Urbino
grazia.t@libero.it

MARTIN HEIDEGGER:
IL CANTO SILENZIOSO DELLA TERRA

SOMMARIO

1. EREIGNIS: LINGUAGGIO E STORICITÀ.....	4
2. LA TERRESTRITÀ DELL'OPERA D'ARTE	14
3. LINGUAGGIO E TERRESTRITÀ.....	19
BIBLIOGRAFIA.....	24

ABSTRACT

This contribution aims to underline the impossibility to reduce the thought of Martin Heidegger to the hermeneutics, if this one is understood as a practice of the interpretation, being the latter the production of a changing truth along an historical tradition. Interpretation is, contrarily, according to Heidegger, the *Erfahrung* of man's finitude and the answer to the appeal launched by "das Andere".

To this purpose the essay on *Der Ursprung des Kuntswerks* is set in relationship with the writings collected in *Unterwegs zur Sprache*, in order to show how the historicity of the language, and therefore the concept of *Ereignis*, assume their authentic meaning only in relationship to the *Erde* as the Implicit and the element which makes resistance, and which nevertheless speaks the mute language (*Geläut der Stille*) and isn't simply a negative condition of the language and of the praxis, but a Nothing which assigns to the man his own finitude.

Nei saggi di *In cammino verso il linguaggio* si viene affermando un'ermeneutica dell'ascolto in cui, nell'evento linguistico dell'accadere della verità, vengono sempre di più marcati i tratti che sottolineano il debito che il dire dei mortali contrae con quell'istanza di alterità, quel dire originario a partire dal quale si apre il movimento disvelativo che richiama a sé la parola dell'uomo destinata all'erranza in contrade interpretative il cui luogo è tracciato, ma la cui meta resta sempre di là da venire.

I Da tutto ciò risulta chiaro che *hermeneúein* non significa primariamente l'interpretare ma, prima di questo, il portare messaggio e annunzio.

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

I Ciò che predomina e regge nel rapporto dell'essenza dell'uomo con la Differenza è perciò il Linguaggio. È questo che determina il rapporto ermeneutico.¹

Ermeneutica significa primariamente il portare messaggio e annuncio e in secondo luogo il commento e l'interpretazione. Ciò è importante per non cadere nella banalizzazione odierna dell'ermeneutica, intesa come pratica dell'interpretazione per cui si danno tante interpretazioni, e quindi con esse si danno tante verità.

La Differenza chiama il linguaggio dei mortali a parlare delle cose del mondo da un altrove di cui l'uomo non dispone. Questa condizione indisponibile all'uomo, perché venga custodita nella sua radicale alterità deve essere sottratta ad ogni tentativo teoreticistico di definirla, deve poter esser pensata e portata a manifestarsi attraverso un pensiero non definitorio o presentativo, ma un pensiero che abbia il carattere del fare esperienza.

Il percorso interpretativo che queste pagine vorrebbero compiere è quello di arrivare ad una comprensione critica di questo motivo fondamentale del pensiero heideggeriano – che, il filosofo, nel tentativo di sottrarlo al pensiero reificante, ha avvolto in un'atmosfera auratica – mettendo in relazione, “usandolo” come un vero e proprio strumento ermeneutico, il saggio su *L'origine dell'opera d'arte* e gli scritti di *In cammino verso il linguaggio*.

Ma sarebbe del tutto sviante tematizzare questo luogo fondamentale del pensiero senza inserirlo nella figura della coappartenenza e della cooriginarietà così come si definisce nell'idea di *Ereignis*, dell'essere come evento linguistico che accade nella poesia. Il *cammino verso il linguaggio* si profilerà come un percorso verso l'originario, in cui viene abbandonata ogni tendenza trascendentalistica e la verità, pensata nel suo legame costitutivo col linguaggio, mostra sempre più a fondo il tratto della contingenza e della caducità. Ed è proprio nel linguaggio che si viene definendo un pensiero della temporalità ormai lontana dal soggettivismo di *Essere e Tempo* che la fondava sulla struttura esistenziale dell'Esserci.

¹ Heidegger (1953-54, 105).

1. Ereignis: linguaggio e storicità

1. La possibilità di pensare un rapporto non più metafisicamente determinato tra parola e cosa (la valenza puramente rappresentativa del linguaggio, l'idea del linguaggio come espressione e, con questa, il presupposto della inseità dell'essere, della sua datità prelinguistica) nasce in Heidegger da due esperienze fondamentali. La prima è l'esperienza di un fallimento: la terza sezione della prima parte di *Sein und Zeit*, quella che avrebbe dovuto segnare il passaggio dalla temporalità dell'esserci alla temporalità del senso dell'essere, non fu pubblicata perché il pensiero «non ne veniva a capo con l'aiuto del linguaggio della metafisica»². Il venir meno delle parole diventa così, per un pensiero che cerca di riflettere sulla dimenticanza dell'essere, l'esperienza attraverso la quale il pensatore diventa consapevole del fatto che il linguaggio non è uno strumento a disposizione dell'uomo³. La seconda esperienza è il contatto con la forza disvelativa della parola poetica di Hölderlin, grazie alla quale Heidegger arriva a pensare la valenza ontologica del linguaggio.

La nozione di *esperienza (Erfahrung)* percorrerà dall'inizio alla fine le pagine dedicate al linguaggio, perché, dice Heidegger, «non alcuna importanza proporre una nuova concezione del linguaggio. Quel che conta è imparare a dimorare nel parlare del linguaggio»⁴. Così è necessario, per imparare ad abitare in esso, abbandonare ogni tentazione di riproporne una definizione generale, ogni approccio teoreticistico, come se ci trovassimo di fronte ad un oggetto di cui potessimo disporre attraverso l'esplorazione e la determinazione scientifica.

In cammino verso il linguaggio si avvia pensando proprio questo soggiornare dell'uomo nel linguaggio, questo suo ritrovarsi immerso in un mondo di parole.

L'uomo parla. Noi parliamo nella veglia e nel sonno. Parliamo sempre, anche quando non proferiamo parola, ma ascoltiamo o leggiamo soltanto, persino quando neppure ascoltiamo o leggiamo, ma ci dedichiamo a un lavoro o ci perdiamo nell'ozio. In un modo o nell'altro parliamo ininterrottamente. Parliamo, perché il linguaggio ci è connaturato. Il parlare non nasce da un particolare atto di volontà. [...] Il linguaggio fa parte in ogni caso di ciò che

² Heidegger (1949, 281).

³ Cfr. Vattimo (1963, 110). Più in generale, la mancanza della parola è esperienza costitutiva, interna ad un pensiero che riflette sul legame tra essere e linguaggio. Questo è un motivo dominante de *L'essenza del linguaggio*, in cui viene messo espressamente in relazione all'esperienza di *Essere e tempo*. In una nota marginale a questo saggio, aggiunta al proprio esemplare, Heidegger scrive: «'Tempo ed essere' – il non venire a capo nel 1923-'26 costrinse alla riflessione (*Besinnung*) sul linguaggio e – alla *non* pubblicazione delle parti progettate in un primo momento» (Heidegger [1985, 151]).

⁴ Heidegger (1950, 43).

l'uomo ritrova nella sua piú immediata vicinanza. Dappertutto ci si fa incontro il linguaggio.⁵

«L'uomo è uomo in quanto parla»⁶ non significa che il linguaggio sia una facoltà dell'uomo, ma che le direttrici essenziali della sua esperienza, il suo rapportarsi alle cose, agli altri, i criteri di vero e di falso, di bene e di male, i suoi desideri e il suo progettarsi si dischiudono a partire da un mondo di parole, un mondo in cui ci ritroviamo 'da sempre' e di cui non disponiamo. L'ordine in cui l'esistenza si muove è dato nel linguaggio, ma l'essere non viene a parola attraverso il linguaggio che l'uomo fonda, ma attraverso le parole che esso stesso destina. Il linguaggio diventa il 'luogo' di fondazione del mondo e dell'uomo in esso. Ma questa triplice appartenenza di pensiero, linguaggio ed essere non va pensata a partire dal principio di ragion sufficiente, cioè come relazione fondativo-causativa, ma come rapporto di complessa cooriginarietà e coappartenenza dei tre termini.

Il pensiero porta a compimento il riferimento dell'essere all'essenza dell'uomo. Non che esso produca o provochi questo riferimento. Il pensiero lo offre all'essere soltanto come ciò che gli è stato consegnato dall'essere. Questa offerta consiste nel fatto che nel pensiero l'essere viene al linguaggio. Il linguaggio è la casa dell'essere. Nella sua dimora abita l'uomo.⁷

Con il riconoscimento dell'impossibilità di risalire oltre il linguaggio, verso un'intelligenza immediata dell'essere dell'essente, verso una cosa come dato semplicemente presente in una intellesione prelinguistica, Heidegger non vuol certo pensare, attraverso un'essenza immutabile del linguaggio, la condizione indagabile di un'essenza immutabile della verità, a cui sarebbe legata una corrispondente essenza immutabile dell'uomo. Ciò che qui conta e che bisogna sottolineare è il fatto che nella costitutiva linguisticità dell'essere, e dell'esistenza in esso, è racchiusa l'esperienza di una verità *finita*, legata ad un linguaggio *storico*, determinato. Così Heidegger trova nel «linguaggio che di volta in volta appare, in cui popolazioni e stirpi vengono destinalmente alla nascita, in cui crescono e abitano»⁸, quel *medium* (come luogo fondante)⁹ che gli permette di compiere quel passaggio, «in cui tutto si rivolta», dalla temporalità dell'esserci a quella dell'essere. Questi motivi della riflessione heideggeriana – il nostro dimorare in un linguaggio che ci viene di volta in volta donato, l'idea che nel linguaggio siamo già da sempre e che quindi esso già da sempre ci ha parlato, che solo un addestramento costante all'ascolto può permetterci di parlare e di accedere alla verità delle cose, ma mai di possederla – tutti questi motivi possono es-

⁵ Heidegger (1950, 27). Per un'interpretazione fenomenologica di questo passo cfr. Sini (1987, 297).

⁶ Heidegger (1950, 27).

⁷ Heidegger (1949, 267).

⁸ Heidegger (1961, 3).

⁹ Cfr. Gadamer (1972, *passim*).

sere interpretati come un nostro essere collocati in una *tradizione*, in un orizzonte di senso dato nel linguaggio, in cui l'esistenza si trova gettata e in rapporto al quale può parlare. In questo modo, la storia viene vista come una catena ininterrotta di appelli e risposte e la verità, come *Abgrund*, è pensata in riferimento al naufragare di ogni ricerca di essa in un *regressus ad infinitum*. Una parte dell'ermeneutica contemporanea si è collocata in questo modo sulla linea del pensiero heideggeriano, tralasciando tutti quei temi controversi, o magari 'compromettenti', che riguardano il debito che ogni tradizione, ogni linguaggio determinato, ogni "dire dei mortali" contrae con quella *Sage*, con quel "Dire originario", quella "parola degli dei", insomma con quell'"altro" e differente dal linguaggio umano, su cui si fonda ogni nostro parlare¹⁰.

Ciò che fa essere il linguaggio come linguaggio è il Dire originario (Die Sage) in quanto Mostrare (Die Zeige). Il mostrare proprio di questo non si basa su un qualche segno, ma tutti i segni traggono origine da un mostrare nel cui ambito e per i cui fini [soltanto] acquistano la possibilità di essere segni. Quando si guardi alla struttura del Dire originario, non è possibile attribuire il mostrare né esclusivamente né preminentemente all'operare umano.¹¹

Il rapporto di triplice coappartenenza essere-linguaggio-uomo, tema centrale della *Lettera sull'"umanismo"*, diventa in *In cammino verso il linguaggio* una relazione tutta interna al linguaggio, ma un linguaggio pensato nell'essenziale bipolarità di dire originario e dire dei mortali¹². Ciò avviene perché Heidegger, dicendo che il dire originario è «il mostrare nel senso del far che qualche cosa appaia», vuole sottolineare come il venire all'essere della cosa non è mai pura datità, ma appello silenzioso («suono della quiete») attraverso cui la *phúsis* chiama a sé l'uomo, che interpreta attraverso le parole il suo muto "significare". Se da una parte il rapportarsi della differenza all'uomo può avvenire solo in un orizzonte interpretativo, è pur vero che questo "altro" ha esso stesso qualche cosa da "dire".

Il linguaggio come segno rimanda ad una dimensione più originaria, che nulla ha a che fare con la referenza extralinguistica e il cui carattere non metafisico è dato dal non stare in se stessa, ma di accadere e di essere custodita nelle parole attraverso cui viene interpretata. La connessione significativa dei segni, la fitta rete dei loro rimandi, attraverso cui si producono le infinite determinazioni mondane, avviene sì nell'interpretazione dell'uomo, ma in virtù di quella differenza che apre il movimento dei segni¹³.

¹⁰ Su questi temi cfr. Vattimo (1963, 171) e Amoroso (1982, 54-55).

¹¹ Heidegger (1959, 199).

¹² Vattimo (1963) afferma che dalla *Lettera sull'"umanismo"* a *In cammino verso il linguaggio* si compie il passaggio dalla storia dell'essere alla storia del linguaggio. Su questo rapporto di coappartenenza di dire originario e dire dei mortali, e su ciò che segue, cfr. Nicoletti (1986).

¹³ Cfr. Ruggenini (1992, 159): «Questo è quanto dire che la *differenza semilogica* significa (o entra in funzione, come dice Derrida) solo in virtù della *differenza ermeneutica*, sotto cui

Negli scritti di *In cammino verso il linguaggio* la strada che ci conduce verso un risalimento delle condizioni più originarie del dire porta alla tematizzazione di un'istanza di alterità, il dire originario, che si inserisce nella figura della coappartenenza. Ma in questo percorso a ritroso, Heidegger compie un ulteriore passo, a partire dal quale il rapporto di cooriginarietà, di doppia implicazione tra dire originario e dire dei mortali, tra parola e cosa, che può essere pensato come un modo sovrastorico di darsi dell'essenza del linguaggio¹⁴, viene segnato irrevocabilmente dalla temporalità. Ciò avviene nel pensiero dell'*Ereignis*¹⁵, attraverso cui Heidegger arriva a pensare in maniera fondamentale la storicità del linguaggio e la finitezza dell'esistenza in esso.

2. In realtà questo 'arrivare a pensare' è già da tempo pensato da Heidegger; ed è facendo riferimento a degli scritti del 1936 che si cercherà ora di far emergere alcune argomentazioni fondamentali per la comprensione degli scritti più tardi.

Nella conferenza tenuta a Roma in quell'anno su *Hölderlin e l'essenza della poesia*, il carattere evenemenziale della verità, vista nel suo costitutivo rapporto con il linguaggio poetico, emerge nei suoi tratti originari attraverso l'interpretazione della parola *Stiftung*, contenuta nei versi di Hölderlin che fanno da quarto detto-guida alla riflessione heideggeriana sull'essenza della poesia:

Ma ciò che resta lo istituiscono i poeti.

Nel dialogo con il poeta, Heidegger arriva a pensare la costitutiva linguisticità dell'esistenza. «L'essere dell'uomo si fonda nel linguaggio», ma questo è essenziale solo come colloquio (*Gespräch*), come linguaggio che accade di volta in volta nelle parole degli uomini, come attività linguistica, e non di certo nei suoi aspetti strutturali¹⁶. Tuttavia la dimensione intersoggettiva del linguaggio rivela la sua essenzialità solo a partire da quel ritrovarsi dei dialoganti su quell'uno e medesimo che fonda il colloquio, che è condizione della sua comprensibilità, ma che tuttavia non è riducibile all'ordine della comprensione e del senso e tantomeno all'ordine dell'esplicito e del detto. Questo orizzonte unitario, a cui il colloquio rimanda, non significa quindi riduzione della comunicazione ad un processo che mira sostanzialmente alla uniformazione, ma è condizione della comprensibilità del dialogo, senza la quale non è possibile neppure la disputa o il dissenso. Il collo-

va pensato il differire originario del mondo dall'ek-sistenza dell'uomo che apre il rinviarsi dei segni».

¹⁴ Cfr. Montani (1996, *passim*), dove l'autore evidenzia la presenza di una qualche vocazione trascendentalistica in alcuni percorsi del pensiero heideggeriano nel linguaggio.

¹⁵ Sul ruolo fondamentale che ha questa parola nel pensiero di Heidegger dal 1936 cfr. Pöggeler (1991, 169 sgg.).

¹⁶ Cfr. Montani (1996, 88).

quio che noi siamo è sempre in riferimento ad un'istanza di alterità che ci appella e ci reclama.

È proprio nel nominare gli dèi e nel farsi parola del mondo che consiste il colloquio autentico che noi stessi siamo. Ma gli dèi possono venire alla parola solo se essi stessi ci chiamano e ci reclamano. La parola che nomina gli dèi è sempre una risposta a questo richiamo. Questa risposta ha origine di volta in volta dalla responsabilità di un destino.¹⁷

Viene qui posto in maniera chiara e concisa quel rapportarsi della dimensione segnica del linguaggio al suo 'oltre', di cui Heidegger parlerà come movimento di appropriazione-espropriazione reciproca (*Er-eignis/Ent-eignis*), per cui il Dire originario si destina al dire dei mortali e questo risponde a quello nelle parole che pronuncia. Ma questa risposta non è mai accettazione passiva di ciò che ci viene accordato, ma implica sempre un'assunzione di responsabilità che sta nella possibilità che l'uomo ha di decidere se corrispondere a questo appello oppure negarsi a esso.

Nelle righe che seguono (della stessa conferenza) nascono le domande sul *come* accade questo rapportarsi dell'esserci come colloquio alla parola degli dèi: «Come inizia questo colloquio che noi siamo? Chi attua quel nominare gli dèi? Chi coglie nel tempo che travolge qualcosa di stabile e lo fissa nella parola? Hölderlin ce lo dice con la semplicità sicura del poeta. [...] “Ma ciò che resta lo istituiscono i poeti” [*Was bleibt aber, stiften die Dichter*]»¹⁸.

Ritroviamo in questi versi la figura della *Stiftung*, che, alla fine del saggio su *L'origine dell'opera d'arte*¹⁹, aveva caratterizzato la poesia come messa in opera della verità attraverso la triade di significati – inizio, fondazione e dono – che ritorna in questo scritto coevo. «La poesia è istituzione attraverso la parola e nella parola»; ma il valore ontologico della parola poetica porta con sé i tratti della temporalità, della finitezza e della caducità. Ciò che resta stabile, come porre un mondo nel suo fondamento, come ciò che «fonda una storia», non è ciò che permane nella costante presenzialità, che è stabile da sempre, ma è ciò che ha bisogno di essere fondato, di essere istituito. La poesia come fondamento è ciò che è *necessario*, ma questa *necessità* è delimitata nel tempo e porta in sé la possibilità del mutamento.

La capacità fondativa della parola poetica fa emergere l'inadeguatezza della concezione referenzialistica del linguaggio. «Il poeta nomina gli dèi» e questa nominazione non significa portare ad espressione un mondo di cose già date, sia pure sotto forma di esperienza vissuta del poeta: è un dire che non trova in ciò che è tramandato, «in ciò che è durato finora, né fondamento né giustificazione»²⁰, ma è un nominare che dona l'essere come risposta ad un appello degli dèi. La poesia è così donazione in un duplice senso: perché

¹⁷ Heidegger (1936a, 48-49).

¹⁸ Heidegger (1936a, 49).

¹⁹ Heidegger (1936b, 58 sgg.).

²⁰ Heidegger (1936b, 59).

trova nella nullificazione del mondo degli essenti una condizione del suo accadere, ma questa nullificazione è a sua volta debitrice di qualcosa di più originario, che è il concedersi del sacro agli uomini. Così, nel significato di dono è contenuto anche quello di ‘inizio’; inizio come ‘salto fuori dall’immediato’, ma anche come inizio che costituisce il senso complessivo e finale di una storia che diventa in questo senso destino (*Geschick*), dono di mondi storici contraddistinti da un evento poetico in cui l’essere viene di volta in volta dato e destinato.

L’inizio autentico in quanto salto, è sempre salto in avanti, in cui è già oltrepassato tutto ciò che verrà, anche se lo è in modo velato. L’inizio include già, nascosta, la fine.²¹

L’evento generativo – che ha il suo luogo nel linguaggio – come fondatore di una storia pensata in senso escatologico, non deve essere tuttavia inteso come una sorta di super-significato che trova la verità in se stesso e che ha nell’uomo il suo spettatore passivo, ma va pensato sempre in un rapporto di cooriginarietà con la sua salvaguardia. L’evento generativo è apertura di un mondo, è ciò su cui si fonda ogni nostra esperienza; ma la sua realtà e la sua verità accadono nelle parole degli uomini che gli appartengono e che, di volta in volta, lo ‘mettono in moto’ dicendolo diversamente. Ma questo storicizzarsi nelle parole degli uomini trova la sua condizione originaria in quel nascondimento da cui proviene ciò che emerge. La verità come *Alétheia* accade appropriandosi dell’esserci e destinandolo alla sua custodia, in quanto ad esso è affidato il compito di interrogare e interpretare il mistero che è racchiuso in essa. Il mistero non è il limite provvisorio e quindi oltrepassabile dell’esperienza umana che tende alla completa saturazione del senso dell’essere, ma è la condizione necessaria di ogni accadere della verità; esso non è né un fallimento storico e neppure lo smacco del nostro esistere finito, ma è il vincolo a cui è legato ogni nostro avere a che fare con le cose²². La nostra esperienza essenzialmente linguistica vive in questa condizione paradossale: il linguaggio è il mezzo (*medium*) che ci permette di avere un rapporto con il mondo, è il ‘luogo’ in cui ci definiamo e ci progettiamo; ma questa esistenza di parlanti si muove in una condizione di erranza tra parole che non ci restituiscono mai un significato pieno e definitivo, ma un ‘oggetto’ parziale, contrassegnato da un’assenza radicale che ci viene di volta in volta destinata.

Si viene configurando in questi saggi del 1936 un pensiero dell’essere come storia non disponibile, come donazione di una verità di volta in volta variabile di cui l’uomo non sa rendere ragione; si viene in definitiva profilando quell’esperienza dell’essere come evento (*Ereignis*), che già in quegli anni

²¹ Heidegger (1936b, 60).

²² Cfr. Ruggenini (1992, 232).

Heidegger pensava come evento linguistico, che ha il suo *luogo* nella poesia, e che in questa direzione si verrà sempre più radicalmente specificando.

3. Il pensiero dell'essere come evento linguistico, nella sua initialità, oblatività e finitezza, troverà un posto centrale nei saggi di *In cammino verso il linguaggio*, dove verrà tematizzato nella figura dell'*Ereignis*.

L'Ereignis appropriata a sé l'uomo per avvalersi di lui. Realizzandosi dunque il mostrare come appropriamento appropriante, l'Ereignis è l'evento che fa sorgere la via: la via che conduce il Dire originario alla parola.²³

È l'Ereignis che imprime il movimento alla dimensione del mostrare propria del dire originario, aprendo la via che permette all'uomo di corrispondere a quell'appello. Esso è l'evento dell'aprirsi e chiudersi del rapporto tra dire originario e parola, e in questo senso «è il rapporto di tutti i rapporti», in quanto schiudersi di un mondo (di parole) come totalità di rapporti, che in questo schiudersi si ritrae. Il linguaggio in cui l'evento accade non è la parola che si dà nella piena trasparenza, non è il mezzo che ci permette di possedere e dominare l'ente, ma è un dire che si sottrae nel mistero, la cui sfera più autentica è il Dire originario, il «suono della quiete» (*Geläut der Stille*)²⁴, il risuonare del silenzio.

La parola: la datrice. Ma che dà la parola? Secondo l'esperienza poetica e la tradizione più antica del pensiero, la parola dà: l'essere. Ma, se così stanno le cose, allora in quell'"es, das gibt" noi dovremmo, pensando, cercare la parola come ciò stesso che dà, e mai è dato.²⁵

La parola come evento dell'essere non è mai riducibile alla parola che di volta in volta vien data, non possiamo pensarla alla stregua di un ente, di una cosa di cui si dice 'è', e neppure, rimanendo fedeli al pensiero dell'ente, in riferimento ad un significato trascendentale. Non è più la terza persona singolare dell'indicativo presente e l'infinito del verbo 'essere' a dire il senso dell'essere, ma è quell'*es gibt* come 'dare' e 'donare'²⁶.

²³ Heidegger (1959, 205-206).

²⁴ Heidegger (1950, 41).

²⁵ Heidegger (1957-58, 153).

²⁶ Cfr. Derrida (1969, 26-28), il quale fa vedere come l'interrogazione circa l'origine della «dominazione della forma linguistica» nella metafisica occidentale come «limitazione del senso dell'essere nel campo della presenza» (*Introduzione alla metafisica*) non si traduce nell'ipostatizzazione di «un significato trascendentale», perché per Heidegger l'essere «sfugge al movimento del segno», esso non può essere ridotto al linguaggio come viene comunemente inteso. La sbarratura sulla parola 'essere' in *Zur Seinsfrage* indica «l'ultima scrittura di un'epoca» in cui «si cancella, rimanendo leggibile, la presenza di un significato trascendentale»; ma proprio per questa ragione «quest'ultima scrittura è anche la prima scrittura». Questa interpretazione può essere confrontata con quella di Amoroso (1993, 169-194, in partic. 193-194), il quale intende l'Ereignis come «congedo dall'Essere» pensato sotto il segno del lutto.

Quel che l'*Ereignen* grazie al Dire originario fa che sia non è mai l'effetto di una causa, la conseguenza di un fondamento. [...] L'*Ereignis*, visto nel mostrare costitutivo del Dire originario, non può essere oggettivato né come un fatto né come un avvenimento: può solo essere esperito all'interno del Dire originario come il Donante. Non c'è nulla, al di fuori dell'*Ereignis*, cui l'*Ereignis* possa essere ricondotto, in base a cui possa essere spiegato. L'*Ereignen* non è il risultato (*Ergebnis*) di qualcosa d'altro: esso è, al contrario, la Donazione (*die Er-gebnis*). Solo il generoso dare di questo concedere qualcosa come quell'"es gibt", del quale l'"essere" ancora ha bisogno, per pervenire, come essere presente, a ciò che gli è proprio.²⁷

Ritorna qui il tema della donazione, attraverso il quale prende forma il pensiero dell'*Ereignis*. L'*Ereignis* è donazione dell'essere, e proprio in ragione di questo 'dare' non può essere mai ridotto a ciò che di volta in volta viene dato: il 'donare', come movimento che apre la via che porta il Dire originario alla parola, è ciò che rimane nascosto da ciò che viene alla presenza, è ciò che non può mai ridursi a parola umana. Ciò tuttavia non significa pensare questo *primum* come fondamento stabile, come un'altra 'cosa' o un altro mondo ipostaticamente sussistente, sia pure come significato misterioso, che si oppone all'apparire e scomparire dei fenomeni o ad una parola-espressione, di cui è condizione. L'*Ereignis* è lo stesso movimento di disvelazione, è lo stesso aprirsi e chiudersi del Dire originario e della parola umana, non è mai qualcosa che sia dato prima o fuori dell'accadere di questo appello originario nella parola che gli dà voce. Come «Donazione» esso «è ciò che rivela e serba le cose nella loro identità vera», questo 'dare' è ciò che il dire originario concede all'uomo; ma questo evento di appropriazione del dire dei mortali all'appello originario, questo rapporto fondante, non è effetto di una causa, non ha alcuna giustificazione; esso è semplicemente l'accadere di una verità che viene dal nulla e che al nulla ritorna. In questo senso va interpretato quel non esserci nulla a cui l'*Ereignis* possa essere ricondotto, quel suo essere origine di cui non riusciamo a rendere conto, perché il modo più autentico di essa è ciò che ci è indisponibile, che fa emergere il legame costitutivo che la verità ha con la contingenza e con l'infondatezza. L'evento di linguaggio si produce come il fatto originario, al di là di qualsiasi giustificazione, a partire dal quale si aprono le direttrici essenziali della storia ed entro cui si costituisce la nostra esistenza di parlanti. Anche qui, come nella nozione di *Stiftung*, il carattere evenemenziale della verità di linguaggio si connette intrinsecamente a quello storico-destinale.

Ogni autentico linguaggio, in quanto è – per la *Be-wägung* intrinseca al Dire originario – assegnato all'uomo è 'destinato' (*geschickt*) e, perciò, destinatamente storico (*geschicklich*).

Non c'è alcun linguaggio naturale nel senso di linguaggio proprio di una natura umana esistente per sé, fuori dal destino. [...] Anche il linguaggio come informazione non è il linguaggio in sé: pure esso è storico nel senso e nei li-

²⁷ Heidegger (1959, 203).

miti propri dell'età contemporanea, la quale non inizia nulla di nuovo, ma porta a compimento l'antico, il già prefigurato.

La parola, cioè l'umano parlare, trae origine dall'*Ereignis*: in questo consiste il carattere peculiare del linguaggio.²⁸

In cammino verso il linguaggio si conclude con queste pagine sulla condizione destinale di ogni parlare dell'uomo. Ogni nostro rapporto con il linguaggio è determinato storicamente da un evento segnato dal nulla, dalla contingenza e dalla caducità. Così, come il linguaggio della tecnica non è il prodotto di un errore dell'uomo, «non è in nostro potere conseguire [un qualsiasi mutamento nel nostro rapporto con il linguaggio] né facendo violenza alla lingua esistente né altra inventandone. [...] Il nostro rapporto col linguaggio si determina in base al modo con cui noi – gli assunti alla servitù liberante – apparteniamo all'*Ereignis*»²⁹.

Il cammino verso il linguaggio si configura quindi non tanto come il percorso a ritroso che il pensiero deve compiere da ciò che più immediatamente intendiamo per linguaggio ad una riflessione più originaria, ma al contrario, e primariamente, come via (*Be-wägung*) che apre il movimento del Dire originario verso la parola umana. Ogni autentico cammino di pensiero verso il linguaggio non può che seguire le indicazioni di questa via già tracciata. Solo ora la nozione di *Erfahrung*, del *fare esperienza del linguaggio*, acquista il suo significato più proprio: il «lasciarsi prendere dall'appello del linguaggio, assentendo ad esso, conformandosi ad esso»³⁰, si configura come questo essere appropriati, asserviti a questo movimento, a questo cammino che dal Dire originario porta alla parola.

La *Be-wägung* del Dire originario alla parola è l'unica forza che può dischiuderci i sentieri che consentono la riflessione sull'autentico cammino verso il linguaggio.³¹

Il *fare esperienza del linguaggio* diventa quel percorso a ritroso, a cui siamo stati assegnati, verso ciò che è rimasto inascoltato e silenzioso nella tradizione metafisica. Il pensiero rinuncia ad un luogo, che è tutto ciò che è comune e abituale, in favore di un altro, compie quel salto (*Sprung*), che «ci sconvolge e ci trasforma»³², verso l'impensato del già pensato, che gli permette di portare a parola quell'appello silenzioso (Dire originario), quell'origine oscura sulla quale si iscrive ogni parola significativa e ogni apertura dell'ente. Ma questo portare a parola non si colloca nel dominio del pensiero presentativo che procede per definizioni. Se così fosse, avremmo di nuovo cancellato ogni traccia di alterità e pensato l'essenza del linguaggio in riferimento ad un'origine che si dà nella costante presenzialità, magari in

²⁸ Heidegger (1959, 209).

²⁹ Heidegger (1959, 211).

³⁰ Heidegger (1957-58, 127).

³¹ Heidegger (1959, 206).

³² Heidegger (1957-58, 127).

un luogo iperurano o in un soggetto trascendentale. Questo dire è ‘cenno’ che porta in sé la traccia del non detto, del silenzio, del mistero, è parola che reca in sé la manifestazione di un rifiuto, è indicazione di qualcosa che si autoritrae, che si sottrae alla piena esplicitezza.

Ma questo tentativo di far franare i confini del linguaggio metafisico non va neppure interpretato di certo come il proporsi di qualche filosofema che abbia come suo obiettivo il silenzio, o, al contrario, l’abdicazione del pensiero di fronte ad esso, l’arrestarsi del suo cammino; ma come esito transitorio di un’esperienza in cui il pensiero viene appropriato a quel cammino che dal *suono della quiete* porta alla parola umana, e in cui il pensiero, costitutivamente determinato da un’assenza radicale, si configura come ciò che resta in movimento, *rimane in cammino verso il linguaggio*, verso ciò che si sottrae, che differisce la parola umana. L’uomo è uomo in quanto indica ciò che si sottrae – dice Heidegger in *Che cosa significa pensare?* – «La sua essenza risiede nell’esser un tale indice (*Zeigender*). Ma ciò che in se stesso, nella costituzione più propria, è qualcosa che indica, noi lo chiamiamo segno (*Zeichen*). Essendo tratto nel movimento verso ciò che si sottrae, l’uomo è un segno» (ed è di nuovo la poesia di Hölderlin a dire le parole essenziali), «un segno noi siamo, che nulla indica»³³. L’esistenza essenzialmente linguistica dell’uomo si muove in questa zona liminare, i cui confini, continuamente mobili, rispondono al gioco infinito di rimandi tra *lethe* e *alétheia*. Il nulla non è il mero niente, la negazione logica. Esso è “evento”, “destino”, chiamata a cui è vincolata essenzialmente ogni nostra interpretazione. «Il suo Dire non si perde nel vuoto. Esso ha già sempre raggiunto il segno. Che altro è questo segno se non l’uomo? Ché l’uomo è uomo solo se ha risposto affermativamente alla Parola del linguaggio, se è assunto nel Linguaggio perché lo parli»³⁴.

Il *fare esperienza del linguaggio*, pensato come *Erörtern*³⁵, perde ogni connotazione soggettivistica, per arrivare alla definizione di una radicale finitezza dell’esistenza. Finitezza che è sì pensata come il costituirsi essenziale dell’uomo in un linguaggio storico-finito che trova già bello e fatto, di cui non trova alcuna giustificazione conclusiva e nessuna possibilità che le sue condizioni originarie gli diventino trasparenti; ma che è soprattutto pensata come appartenenza dell’uomo all’Ereignis.

‘Erörtern’ il linguaggio non significa tanto riportare esso, bensì riportare noi, al luogo della sua essenza: convenire nell’Evento.³⁶

³³ Heidegger (1952, 90).

³⁴ Heidegger (1957-58, 155). Cfr. Sini (1979), dove si parla della ambiguità della natura del segno per Heidegger.

³⁵ La connessione tra il “fare esperienza” e l’*Erörtern* come “localizzazione” viene esposta con chiarezza da Pöggeler (1991, 355).

³⁶ Heidegger (1950, 28).

Il pensiero della finitezza si compone in Heidegger nella compresenza e codeterminazione di questi due significati, anche se nella ‘storia degli effetti’ di esso è stato colto soprattutto il primo (è esemplare, in questo senso, il pensiero di Gadamer). La non trasparenza del linguaggio viene pensata, in questa prospettiva interpretativa, come opacità e non come enigma e mistero³⁷. La ‘cosa’, il senso trasmesso attraverso le parole che ci appellano non potrà mai essere del tutto trasparente proprio perché trova la sua continuità in un linguaggio che si sviluppa e si forma continuamente e che non può che restituire una verità determinata, che si dà di volta in volta³⁸. L’implicito non viene collegato ad un’istanza di alterità, ma diventa funzione della storicità della comprensione³⁹. In questo modo viene cancellato tutto quel percorso che Heidegger compie nel tentativo di pensare il senso non soggettivistico della finitezza; quel tentativo di pensare la verità non come creazione dell’uomo, sia pure spogliata di ogni tratto coscienzialistico, ma come ciò che avviene in lui in virtù dell’appello della differenza.

2. La terrestrità dell’opera d’arte

Se vogliamo meglio articolare questo pensiero dell’alterità senza snaturare gli intenti della riflessione heideggeriana, possiamo far riferimento a quei percorsi che nel saggio sull’*Origine dell’opera d’arte* porteranno al manifestarsi, al farsi parola di questo messaggio silenzioso inviato all’uomo. L’emergenza di questa dimensione comincia a delinarsi laddove, dopo un lungo e vorticoso cammino che prende le mosse dalla domanda sull’origine, sulla provenienza dell’essenza dell’opera d’arte, Heidegger giunge all’acquisizione fondamentale di pensare il valore ontologico e fondante dell’opera.

Il quadro di Van Gogh è l’aprimiento di ciò che il mezzo, il paio di scarpe, è (*ist*) in verità. Questo ente si presenta nel non-nascondimento (*Unverborgenheit*) del suo essere. Il non-essere-nascosto dell’ente è ciò che i Greci chia-

³⁷ Su questo e su ciò che segue cfr. Ruggenini (1992, 70).

³⁸ Gadamer (1972, 522): «Per studiare adeguatamente tale finitezza, abbiamo scelto di studiare il fenomeno del linguaggio, nel quale non si rispecchia semplicemente la compagine dell’essere, ma nelle cui strutture si costituisce e si organizza in modo sempre variabile l’ordine e la compagine della nostra esperienza stessa. Il linguaggio è la traccia della nostra finitezza non perché esiste la diversità delle lingue umane, ma perché ogni singola lingua si forma e si sviluppa costantemente, quanto più porta ad espressione la sua esperienza del mondo». È interessante notare come la non sovrapponibilità della concezione gadameriana della finitezza con quella heideggeriana, porti ciascuno dei due autori a evidenziare un aspetto diverso della storicità del linguaggio. Gadamer sottolinea la variazione diacronica di ciascuna lingua, mentre per Heidegger questo aspetto senz’altro centrale trova le sue ragioni in ciò che giustifica la diversità delle lingue.

³⁹ Cfr. Montani (1996, 17).

mavano *alétheia* [...] Se ciò che si realizza è l'aprimiento dell'ente in ciò che esso è e nel come è, nell'opera è in opera l'evento (*Geschehen*) della verità.⁴⁰

L'essere mezzo del mezzo, la sua verità emergono non prendendo in considerazione un mezzo nella sua generalità o ponendocelo di fronte nella sua concretezza e immediatezza, ma si danno nel momento in cui ce lo rendiamo presente attraverso una 'rappresentazione pittorica'. L'opera diventa il luogo in cui questo particolare ente viene al mondo nella sua vera essenza, che è la fidezza.

L'esser mezzo del mezzo consiste certamente nella sua usabilità. Ma questa a sua volta riposa nella pienezza dell'essere essenziale del mezzo. Questo essere è da noi indicato col termine fidezza (*Verlässlichkeit*). In virtù sua la contadina confida, attraverso il mezzo, nel tacito richiamo della terra; in virtù della fidezza del mezzo essa è certa del suo mondo.⁴¹

Questa coppia di figure, terra e mondo, avrà un ruolo centrale nell'argomentazione successiva guidata da questa domanda: «Che cos'è dunque la verità perché si realizzi temporalmente come arte?»⁴² Ciò che conta d'ora in avanti è la necessità di pensare in modo radicale il carattere storico, lo statuto evenemenziale della verità, la quale «non è dapprima, in qualche luogo iperuranio, nel modo della semplice presenza, per poi trasferirsi in un ente»⁴³. È vero che noi possiamo definire dei caratteri sovrastorici, trascendentali del venire all'essere dell'ente, in quanto possiamo dire che sempre la verità accade come *alétheia*, come unità di illuminazione e nascondimento, come convenire di terra e mondo, ma l'aspetto che Heidegger vuole fare emergere è che ciò accade sempre come evento determinato, o nella fattispecie come l'evento più contingente d'ogni altro: l'opera d'arte. Per pensare questo storicizzarsi della verità nell'opera, Heidegger prenderà come esempio un tempio greco. Questo, non rientrando nell'arte raffigurativa, si sottrae ad ogni tentativo di ricondurre il valore veritativo dell'opera d'arte all'idea di *mimesis*, di imitazione di una realtà semplicemente presente al di fuori di essa. «Un edificio, un tempio greco, non riproduce nulla»⁴⁴, esso sta al centro di un mondo, di una rete di rapporti che in virtù sua vengono all'essere.

Il tempio, in quanto opera, dispone e raccoglie intorno a sé l'unità di quelle vie e di quei rapporti in cui nascita e morte, infelicità e fortuna, vittoria e sconfitta, sopravvivenza e rovina delineano la forma e il corso dell'essere umano nel suo destino (*Geschick*). L'ampiezza dell'apertura di questi rappor-

⁴⁰ Heidegger (1936b, 21).

⁴¹ Heidegger (1936b, 20).

⁴² Heidegger (1936b, 25).

⁴³ Heidegger (1936b, 46).

⁴⁴ Heidegger (1936b, 27).

ti è il mondo di questo popolo storico. In base ad essa e in essa, questo popolo perviene al compimento di ciò a cui è destinato.⁴⁵

Il tempio è quell'evento a partire dal quale si determinano le direttrici essenziali entro cui si muoverà la storia di un popolo, a partire da esso si stabiliscono i criteri essenziali della sensatezza, le decisioni, i desideri fondamentali che definiscono la cultura, l'identità di un popolo storico. Ma questo evento inaugurale e fondativo di un mondo ha sempre un debito verso qualcosa di 'altro' che si viene manifestando come una dimensione dell'implicito, di oscurità, una zona di rifiuto, di resistenza alla volontà di esplicitazione propria della sfera mondana.

Eretto, l'edificio riposa sul suo basamento di roccia. Questo riposare dell'opera fa emergere dalla roccia l'oscurità del suo supporto, saldo e tuttavia non costruito. Stando lí, l'opera tien testa alla bufera che la investe rivelandone la violenza. Lo splendore e la luminosità della pietra, che essa sembra ricevere in dono dal sole, fanno apparire la luce del giorno, l'immensità del cielo, l'oscurità della notte. Il suo sicuro stagliarsi rende visibile l'invisibile regione dell'aria. La solidità dell'opera fa da contrasto al moto delle onde, rivelandone l'impeto con la sua immobile calma. L'albero e l'erba, l'aquila e il toro, il serpente e il grillo assumono così la loro figura evidente e si rivelano in ciò che sono. Questo venir fuori e questo sorgere, come tali e nel loro insieme, è ciò che i Greci chiamarono originariamente *Phúsis*. Essa illumina ad un tempo ciò su cui e ciò in cui l'uomo fonda il suo abitare. Noi la chiamiamo la Terra. Da ciò che intendiamo con questo termine occorre tener ben lontano ogni idea di massa materiale stratificata o di pianeta in senso astronomico. 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.

Eretto sulla roccia, il tempio apre un mondo e lo riconduce, nello stesso tempo, alla Terra, che solo allora si rivela come suolo natale.⁴⁶

Grazie al tempio si rende manifesto qualche cosa di non costruito, una "natura" il cui senso piú originario viene restituito attraverso ciò che i Greci chiamavano *phúsis*. Anche qui, il ricorso a parole fondamentali del pensiero greco ci fa fare quel passo indietro verso l'impensato dal mondo della tecnica, che ha stabilito il rapporto con una natura diventata 'fondo', deposito di risorse energetiche, riserva che l'uomo usa per costruire il suo mondo come sistema totalmente organizzato, come «impianto» (*Gestell*). La natura come *phúsis* è la fonte vitale, il suolo da cui viene ogni dischiudersi; ma mentre fa dono della sua forza sorgiva, essa si ritrae, si sottrae e si manifesta come l'autochiudentesi, ciò che non è mai riducibile a ente, perché condizione del suo stesso venire all'essere. La *Phúsis* «noi la chiamiamo la Terra»⁴⁷ pensando in essa il nascondimento, l'inesplicito, qualcosa che resiste ad ogni definizione e che come tale viene a manifestazione grazie a quell'evento i-

⁴⁵ Heidegger (1936b, 27).

⁴⁶ Heidegger (1936b, 27, 28).

⁴⁷ Heidegger (1936b, 28).

naugurale che è il tempio. Il lato terrestre della verità si manifesta storicamente, di volta in volta: questo rifiuto parla in modo determinato, non è qualche cosa che preesiste agli eventi in cui si dà.

Per farci meglio comprendere questo sottrarsi che è costitutivo dell'opera, Heidegger la contrappone al mezzo.

Il mezzo, in quanto determinato dall'usabilità e dal bisogno, subordina a sé ciò di cui è fatto, la materia. La pietra, ad esempio è impiegata e usata nella fabbricazione di quel mezzo che è la scure. La pietra è assorbita nell'usabilità. La materia è tanto migliore e adatta quanto più si subordina senza resistenza all'esser mezzo del mezzo. Il tempio, al contrario, in quanto espone un mondo, non fa sì che la materia scompaia, ma la fa emergere nell'aperto del mondo dell'opera. I metalli si fanno lampeggianti e rilucenti, i colori splendenti, i suoni risonanti, la parola dicente. Tutto ciò si fa innanzi perché l'opera si ritira nella massa e nel pesante della pietra, nella saldezza e nella flessibilità del legno, nella durezza e nello splendore del metallo, nella luce e nell'oscurità del colore, nella tonalità del suono e nella forza nominativa della parola.

Ciò in cui l'opera si ritira e ciò che, in questo ritrarsi, essa lascia emergere, lo chiamiamo: la Terra [...] Su di essa ed in essa l'uomo storico fonda il suo abitare nel mondo.⁴⁸

Il mezzo, quindi, è tutto assorbito nella sua usabilità, in esso nulla si sottrae alla nostra volontà di definirlo in base alla funzione che esso riveste. La materia viene pensata come materia inerte, diventata strumento nelle mani di una volontà calcolatrice, che la scompone, la seziona, riducendola a misura. La lucentezza dei metalli, il pesante della pietra non li percepiamo grazie al calcolo delle vibrazioni, o ricorrendo ad una bilancia che ce ne calcola il peso, ma quando li cogliamo nella loro impenetrabilità e incalcolabilità, in questo sottrarsi a ogni volontà di determinazione scientifica, nel loro mantenersi in un costante rifiuto. L'opera custodisce questo tratto terrestre; l'artista ha bisogno, come l'artigiano, della materia, «ma anziché usarla la porta ad illuminarsi»⁴⁹.

L'opera, quindi, come messa in opera della verità, apre un mondo e contemporaneamente pone questa istanza del 'non costruito' che è la terra. L'unità di queste due figure va pensata come una lotta in cui i contendenti esprimono la loro più autentica identità. Questo conflitto non va quindi inteso come distruzione e neppure come antinomia dialettica che si risolverebbe in una sintesi che supera, integra la lotta, ma come il permanere dell'opera in questa condizione fondativa del movimento dei differenti, che esprime la sua condizione storica.

Terra e mondo vengono pensati da Heidegger nella loro cooriginarietà, eppure il tratto 'terrestre' assume via via sempre più importanza, perché proprio in quanto l'opera sembra custodire eminentemente questo tratto costitu-

⁴⁸ Heidegger (1936b, 31).

⁴⁹ Heidegger (1936b, 33).

tivo essa diventa l'ambito privilegiato del venire all'essere della verità. Questa dimensione, che il mondo tecnicizzato sembra avere completamente dimenticato e rimosso, ritrova un suo modo di venire alla parola grazie all'opera d'arte.

Ma che cos'è la verità perché abbia questa aspirazione, debba accadere, e ventuarsi in qualche cosa di 'fatto'? Le due caratteristiche dell'opera che emergeranno a partire da questa domanda riproporranno in maniera sempre più originaria la tematizzazione della terrestrità, trovando in essa il luogo ontologico su cui fondare il carattere storico ed evenemenziale della verità. La prima caratteristica è la «fissazione della verità nella figura»⁵⁰. Ciò significa che il movimento conflittuale tra terra e mondo deve poter essere sottratto al tempo e fissato in un tutto ordinato, in un contorno (*Umriss*). Questo venire alla forma non significa riproporre di nuovo l'idea di 'materia formata' come paradigma esplicativo dell'essere opera. Tale concezione può essere utile per dar conto dell'esser mezzo del mezzo che si risolve tutto nel progetto formale che definisce la sua usabilità. Ma nell'opera questo tratto (*Riss*) deve portare a manifestazione la sua 'materialità'.

Il tratto deve ritirarsi nell'ostinato pesante della pietra, nella sorda resistenza del legno, nell'intensa vampa dei colori [...] Nella fattura dell'opera la lotta come tratto deve essere restituita alla Terra; la Terra deve essere trattata fuori e fruita come l'autochiudentesi [...] Nell'opera l'esser-fatto è così propriamente fatto-dentro ciò che è fatto, da emergere espressamente da ciò che viene in tal modo prodotto.⁵¹

L'essere «fatto-dentro ciò che è fatto» dell'opera è ciò in cui emerge il carattere pieno del fare artistico come incontro, lotta con una *phúsis*, una forza 'materiale' che si fa sentire. Ed è proprio questo suo essere costruita dentro una 'materialità', ciò che la sottrae alla possibilità di risolversi tutta in un progetto formale. L'opera è qualche cosa di cui l'autore è responsabile solo in minima parte. La sua origine non riposa su di un genio creatore. L'incontro, la lotta con questa terrestrità, che ha leggi proprie impenetrabili all'uomo, fa sí che l'opera venga all'aperto come qualche cosa di imprevisto, di unico, di spiazzante, un urto che rompe la continuità dell'orizzonte di senso in cui ci muoviamo, che ci sottrae all'abituale, al tramandato. Questa è la seconda caratteristica dell'opera che tematizza il suo carattere di evento determinato, il fatto di essere piuttosto che non essere, il suo «*factum est*».

È certamente possibile riscontrare in ogni semplice-presenza 'che' essa è; ma si tratta di una semplice constatazione che, anche quando sia fatta, dilegua tosto nell'abitudine e nell'oblio. Che c'è mai di più abituale del fatto che l'ente è? Nell'opera, invece, lo straordinario è proprio questo: che l'ente, in quanto tale è (*ist*). Non però nel senso che nell'opera continui a vibrare l'evento del suo esser-fatta; ma nel senso che essa proietta innanzi a sé ed ha costantemente proiettato intorno a sé il carattere di evento che essa è in quanto è

⁵⁰ Heidegger (1936b, 48).

⁵¹ Heidegger (1936b, 48-49).

quest'opera qui [...] Così nella produzione dell'opera ha luogo l'offerta del suo "che è".⁵²

L'opera non può essere definita attraverso concetti generali, essa è questo evento determinato, qualche cosa di particolare e speciale, che si dà nella più radicale temporalità. Essa è evento come *Stiftung*, come inizio, fondazione e dono.

3. Linguaggio e terrestrità

Il saggio su *L'origine dell'opera d'arte* si conclude introducendo il problema del linguaggio. In particolare, viene messo in evidenza il ruolo privilegiato che l'opera d'arte poetica ha rispetto alle altre arti nella sua funzione ontologica. Nell'epoca dell'indigenza e degli dèi fuggiti il carattere di *Stiftung* sembra essere ricoperto eminentemente dalla poesia. È nel linguaggio, in questa pratica obbiettivante, mezzo potente attraverso cui l'uomo ha costruito la sua capacità di distanziarsi e di porre le cose davanti a sé come semplici presenze (*Vorhandenheit*), ha posto il mondo come una realtà obbiettiva totalmente esplicitabile, che si deve aprire il cammino verso l'impensato della metafisica. Come dicono i versi di Hölderlin, «dov'è il pericolo, cresce | anche ciò che salva»⁵³. Ai poeti del nostro tempo spetta il compito non solo di custodire la dimensione del sacro, ma di doverlo tematizzare, far sì che giunga a parola il luogo del rifiuto, del venir meno della parola stessa. Così Hölderlin, George, Rilke sono poeti dei poeti, hanno poetato l'essenza della poesia, hanno reso testimonianza in quanto messaggeri degli dèi, nel loro ruolo di mediazione tra questi e i mortali, dell'appartenenza dell'uomo alla terra, del debito che contrae con la dimensione di alterità, con la sfera del sacro. La poesia diventa canto del ritrarsi della parola nel silenzio, nel «suono della quiete».

Né l'esperienza poetica della parola, né l'esperienza pensante del dire portano il linguaggio nella sua essenza a farsi parola [...] Se sempre il linguaggio ricusa in questo senso la sua essenza, allora questo rifiuto fa parte dell'essenza del linguaggio. Il linguaggio non solo si trattiene così in sé stesso nel nostro corrente parlarlo, ma, trattenendosi esso in sé con la sua origine, nega la sua essenza a quel pensiero presentativo nel quale comunemente ci muoviamo. Per questo non possiamo nemmeno più dire che l'essenza del linguaggio sia il linguaggio dell'essenza, a meno che la parola "linguaggio" non indichi nel secondo caso qualcosa d'altro: che cioè quel rifiuto dell'essenza

⁵² Heidegger (1936b, 50).

⁵³ «Nah ist | Und schwer zu fassen der Gott. | Wo aber Gefahr ist, wächst | Das Rettende auch». Si tratta dei primi versi di *Patmos*, citati da Heidegger in *Wozu Dichter?* (1946, 273).

del linguaggio a dirsi – proprio essa parla. In questo senso è anche vero che l'essenza del linguaggio pur si fa, nonostante tutto, a suo modo parola.⁵⁴

L'essenza del linguaggio, che per Heidegger è sempre di natura poetica, si fa a suo modo parola, come un "rifiuto" che "parla". Il linguaggio dell'essenza deve custodire questo manifestarsi di un rifiuto, per cui l'essenza del linguaggio non può mai diventare qualche cosa di esplicito e di dominabile. Questo rifiuto parla attraverso il linguaggio della poesia che si fa canto e intonazione: «nel canto del poeta la parola appare come il mistero che riempie di sgomento e stupore»⁵⁵. Ed è proprio in questo essere *canto* e *intonazione* che si dà la possibilità che si mostri la *phúsis*, la terrestrità del linguaggio, il suo essere originariamente «suono della quiete».

A un certo momento si porrà come inevitabile il problema di come dal parlare del linguaggio in quanto suono della quiete della differenza possa emergere il parlare mortale e il suo farsi suono [...] Posto che al pensiero sia dato un giorno di rispondere a queste domande, esso deve comunque guardarsi dal considerare il momento fonico o anche espressivo come l'elemento determinante del parlare umano.

L'interno legame del parlare umano può essere soltanto la melodia (il *mélós*) nel cui dominio il parlare del linguaggio, il suono della quiete della differenza, riporta, con la Chiamata della differenza, i mortali.⁵⁶

Si tratta di capire che cosa possa essere questo elemento 'materiale', corporeo del linguaggio, liberandoci da ogni considerazione di tipo fisiologico che lo iscriverebbe «nella sfera del sensibile metafisicamente intesa»⁵⁷.

Se la parola viene chiamata fiore della bocca e fioritura, noi avvertiamo allora la sostanza di "terra" che il suono del linguaggio reca in sé nel suo sorgere. In tal modo il suono della voce non resta più messo in relazione soltanto con organi fisici. Esso è sottratto alla prospettiva della spiegazione fisiologico-fisica, dell'elemento puramente fonetico. Il momento fonico, terrestre del linguaggio viene sussunto nella intonazione, la quale mette in accordo, le une con le altre, le regioni della compagine del mondo, facendo giungere all'una il suono dell'altra.⁵⁸

La terra che ci siamo 'rappresentati' in qualche modo, dopo la lunga riflessione sull'*Origine dell'opera d'arte*, come il pesantore della pietra che emerge dal tempo, o come la pennellata di colore che si manifesta nell'opera d'arte pittorica, si viene configurando come qualche cosa di estremamente enigmatico quando si tratta di un'opera poetica fatta dentro il linguaggio. Un qualcosa talmente enigmatico, che può sorgere il dubbio che la terrestrità del linguaggio non esista, che il 'gesto della voce', al contrario di ogni altra gestualità, non incontri una *phúsis*, una qualche alterità legata

⁵⁴ Heidegger (1957-58, 147).

⁵⁵ Heidegger (1957-58, 154).

⁵⁶ Heidegger (1950, 42).

⁵⁷ Heidegger (1957-58, 161).

⁵⁸ Heidegger (1957-58, 164).

alla “materia”, ma che per quel che riguarda il linguaggio l’unica alterità possa essere riconosciuta in un’altra voce⁵⁹.

Ma Heidegger nega risolutamente che l’essenza del linguaggio possa essere ridotta all’intersoggettività, e continua ad evocare questo messaggio muto che la ‘natura’ invia all’uomo. Parlare di intonazione, di canto e di melodia spogliandoli di ogni connotazione di ordine tecnico-matematico, evitando di fare ricorso ad ogni riferimento agli organi fisici, escludendo che si possa trattare di regole metriche attraverso cui il poeta costruisce una composizione ordinata, significa rintracciare una qualche forza sorgiva della *phúsis* a cui devono rispondere gli organi delegati a parlare. Ma questa natura di ‘canto silenzioso’ e di ‘ritmo della terra’, colta nella sua ‘purezza’, sembra far pensare ad una musica muta ridotta ad un unico senso, quello della *temporalità*. La terrestrità del linguaggio può essere allora in qualche modo pensata come lo scandirsi di un ritmo, di un senso originario del tempo annunciato attraverso quel “suono della quiete”, che l’uomo interpreta costruendo la sua storia, il suo tempo e il suo destino. La natura si apre nel linguaggio che la parla con una legalità propria del tempo, inconoscibile all’uomo; ma mediante il linguaggio l’uomo non si separa da essa, ma ne porta a compimento la manifestazione.

La temporalità non viene più pensata, come in *Essere e tempo*, in riferimento alla costituzione essenziale dell’Esserci, ma primariamente come legge e principio della *phúsis* a cui l’uomo porta ascolto. Quella temporalità dell’essere, il cui accesso allora non era stato trovato, è ora pensata in termini originari attraverso le riflessioni sul sacro, la terrestrità del linguaggio, il Dire originario.

Attraverso la poesia all’uomo viene donata la misura della propria temporalità.

Nel poetare accade (*ereignet sich*) ciò che ogni misurare, nel fondamento della sua essenza, è. Perciò è importante fare attenzione all’atto fondamentale del misurare. Questo atto fondamentale si compie nel momento in cui in generale si prende una misura in base alla quale, di volta in volta, si misurerà. Nel poetare accade la presa-di-misura (*das Nehmen des Maßes*). Il poetare è il prender-misura (*die Maß-Nahme*) inteso nel senso rigoroso del termine, nel quale anzitutto l’uomo riceve la misura per l’estensione (*Weite*) della sua essenza. L’uomo è (*west*) come il mortale. Egli si chiama così perché può mori-

⁵⁹ Così Carlo Sini (1987, 239) mette in evidenza la peculiarità del gesto vocale rispetto a tutti gli altri gesti: «Una prima differenza radicale sta in ciò, che la voce non incontra il mondo. Il tatto, la vista, ecc., lo incontrano (nel senso che lo ‘scoprono’, cioè lo determinano e lo delimitano, lo segnano, a partire da sé; non ovviamente nel senso che il mondo sia già lí e il tatto vi urti contro, ma nel senso delle nostre precedenti analisi genetiche: l’evento del tatto dà origine a una scissione correlativa nel duplice senso oppositivo corpo-mondo). Il gesto della voce non fa nulla del genere. Esso piuttosto fa accadere fenomeni in ogni senso ‘inauditi’ [...] Il mondo è silenzio e la voce è l’irrompere di un gesto che *rompe* (incrina) questo silenzio. Ne deriva che la distanza scandita dalla voce non è scandita rispetto a un ‘altro’ come mondo, ma tutt’al più [...] rispetto a un altro come voce».

re. *Poter-morire*: essere capaci della morte in quanto morte. Solo l'uomo muore, e ciò continuamente, fino a che dimora su questa terra, fino a che abita. Ma il suo abitare consiste nella poeticità. Hölderlin vede l'essenza del "poetico", nella presa di misura, mediante la quale si compie la misurazione-disposizione dell'essenza umana.⁶⁰

Nella poesia l'uomo ritrova il senso originario della propria temporalità, intesa non solo come esperienza della propria mortalità, ma anche come capacità di dare ordine e misura alla durata della propria esistenza⁶¹.

I mortali sono coloro che possono esperire la morte come morte. L'animale non lo può. Ma anche il parlare è precluso all'animale. Come per un lampo improvviso balza qui allo sguardo il rapporto costitutivo tra morte e linguaggio, ma ancora non lo si è tematizzato.⁶²

La morte ci è dato pensarla attraverso il linguaggio: esso non solo è apertura di mondi, il mezzo attraverso cui l'uomo si distanzia dal proprio mondo-ambiente, progettando e anticipando la propria esperienza; ma questo distanziarsi significa, contemporaneamente, testimoniare «la sua appartenenza alla terra»⁶³, pensare e custodire quella dimensione più originaria della verità, che è la sfera del sacro, del venir meno della parola, del naufragare del linguaggio nel silenzio. Ma la testimonianza della propria appartenenza alla terra non è solamente l'esperienza di una negatività, del nulla, della mortalità, per cui il silenzio avrebbe nei confronti della storia la funzione che aveva la morte nei confronti della continuità dell'esserci in *Sein und Zeit*: in quanto si riserva e non si dà mai interamente, mantiene aperta la storia come divenire⁶⁴. Se così fosse, la terrestrità dell'opera si esaurirebbe

⁶⁰ Heidegger (1951, 131-132).

⁶¹ Per Paul Ricoeur l'esperienza umana segnata costitutivamente dalla temporalità prende ordine attraverso la *poiesis* narrativa: «Esiste tra l'attività del raccontare una storia e il carattere temporale dell'esperienza umana una correlazione che non è puramente accidentale, ma presenta una forma di necessità transculturale. O, in altri termini, *che il tempo diviene tempo umano nella misura in cui viene espresso secondo un modulo narrativo, e che il racconto raggiunge la sua piena significazione quando diventa una condizione dell'esistenza temporale*» (Ricoeur [1986, 111]). Per Heidegger l'ordine temporale si costituisce nell'opera di poesia, nella quale il sacro si concede all'uomo donando quel principio di misura a partire dal quale il tempo si apre nelle sue estensioni

⁶² Heidegger (1957-58, 169).

⁶³ Heidegger (1936a, 44).

⁶⁴ Il legame tra mortalità e terrestrità dell'opera poetica è stato evidenziato da Gianni Vattimo, per cui nel «naufragio del linguaggio l'esserci esperisce la propria mortalità [...] Ciò che nella poesia mette avanti la terra come ciò che si chiude e allude alla mortalità è, in primo luogo, la sua monumentalità [...] Il monumento non è una funzione dell'autoriferimento del soggetto: esso è anzitutto, forse anche dal punto di vista dell'antropologia culturale, un monumento funebre, fatto per recare traccia e memoria di qualcuno attraverso il tempo, ma per altri» (Vattimo [1985, 80-81]). La riduzione della terrestrità alla mortalità avviene sulla linea dell'interpretazione dell'ermeneutica heideggeriana fatta da Vattimo, che tende a sottolineare quell'aspetto della verità come catena ininter-

in un tratto comune a tutte le opere, qualsiasi sia la materia da cui traggono origine, non tenendo conto che il tratto terrestre è legato propriamente a quell'esser fatta «dentro ciò che è fatto» dell'opera stessa.

La terra non può essere pensata solo come una sorta di nocciolo mai consumabile delle interpretazioni, mai esaurito nei significati, una sorta di funzione della storicità della comprensione⁶⁵. Questo “nulla” è per Heidegger destino, messaggio, una condizione *positiva* di una legalità propria della *phúsis*⁶⁶, che è proprio questo farsi messaggio e annuncio di un *sensu* della durata temporale. L'uomo è colui che ascolta l'appello del Dire originario; laddove la parola vien meno, l'uomo fa esperienza della propria mortalità, della propria finitezza, che è nello stesso tempo il debito con un'alterità che è l'istanza piú propria della creazione del senso, della storia, dell'eventuarsi di quell'evento che apre il mondo. Il soggetto è mortale nel senso che non è fondamento stabile: esso accade a partire da quell'evento linguistico grazie al quale si aprono un tempo e una storia.

Nel linguaggio l'uomo fa continuamente esperienza di questa sua finitezza, perché il linguaggio non possiede mai completamente il suo oggetto, esso è segnato da un'assenza radicale che chiama l'uomo a interpretarla indefinitamente. Ma la finitezza non si definisce come qualche cosa che ci imprigiona, ma come ciò che ci rende aperti al mistero dell'alterità, che ci rende finiti e che ci tiene “in colloquio”. Ogni nostra acquisizione non è mai definitiva ed è segnata dalla malinconia, o dal dolore per ciò a cui abbiamo dovuto rinunciare⁶⁷.

rotta di appelli e risposte e non tanto il debito che questa tradizione ha con quell'appello silenzioso inviato dal sacro.

⁶⁵ Così la definisce Vattimo (1985, 79).

⁶⁶ Seguendo Aristotele, il concetto di *phúsis* come «principio del movimento e della quiete» (*Fisica*, II, 1) può essere assimilato a quello di *dúnamis* come potenza attiva e passiva, come «principio di movimento o di mutamento che si trova in altra cosa oppure in una stessa cosa in quanto altra» o come capacità di accogliere un mutamento (cfr. *Metafisica*, V, 2). La natura come principio del movimento non è pensata quindi come materia prima, priva di ogni determinazione, come substrato, fondo, ma come materia avente già una propria prima legalità.

⁶⁷ Per questo e quanto sopra cfr. Ruggenini (1992, 248).

Bibliografia

Amoroso, Leonardo, 1982, «Segno, linguaggio e storia», in *L'uomo, un segno*, 1982, pp. 48-70.

Amoroso, Leonardo, 1993, *Lichtung. Leggere Heidegger*, Torino, Rosenberg & Sellier.

Derrida, Jacques, 1969, *Della grammatologia*, a cura di G. Contri et alii, Milano, Jaca Book.

Gadamer, Hans Georg, 1972, *Wahrheit und Methode*, 1972³ (trad. it. *Verità e Metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano, 1992⁸).

Heidegger, Martin, 1936a, «Hölderlin und das Wesen der Dichtung», in *id.*, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (trad. it. «Hölderlin e l'essenza della poesia», in *id.*, *La poesia di Hölderlin*, a cura di L. Amoroso, Milano, Adelphi 1988).

Heidegger, Martin, 1936b, «Der Ursprung des Kunstwerks», in *id.*, *Holzwege* (trad. it. «L'origine dell'opera d'arte», in *id.*, *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, Firenze, La Nuova Italia 1968).

Heidegger, Martin, 1946, «Wozu Dichter?», in *id.*, *Holzwege* (trad. it. «Perché i poeti?», in *id.*, *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, Firenze, La Nuova Italia 1968).

Heidegger, Martin, 1949, «Brief über den "Humanismus"», in *id.*, *Wegmarken* (trad. it. *Lettera sull' "umanismo"*, in *id.*, *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi 1987²).

Heidegger, Martin, 1950, «Die Sprache», in *id.*, *Unterwegs zur Sprache* (trad. it. «Il linguaggio», in *id.*, *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Milano, Mursia 1990).

Heidegger, Martin, 1951, «"...dichterisch wohnt der Mensch..."» (trad. it. «"...poeticamente abita l'uomo..."»), in *id.*, *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Milano, Mursia 1991 [1976]).

Heidegger, Martin, 1952, «Was heißt Denken?», in *id.*, *Vorträge und Aufsätze* (trad. it. «Che cosa significa pensare?» in *id.*, *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Milano, Mursia 1991 [1976]).

Heidegger, Martin, 1953-54, «Aus einem Gespräch von der Sprache», in *id.*, *Unterwegs zur Sprache* (trad. it. «Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio», in *id.*, *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Milano, Mursia 1990).

Heidegger, Martin, 1957-58, «Das Wesen der Sprache», in *id.*, *Unterwegs zur Sprache* (trad. it. «L'essenza del linguaggio», in *id.*, *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Milano, Mursia 1990).

Heidegger, Martin, 1959, «Der Weg zur Sprache», in *id.*, *Unterwegs zur Sprache* (trad. it. «Il cammino verso il linguaggio», in *id.*, *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Milano, Mursia 1990).

Heidegger, Martin, 1961, «Sprache und Heimat» (trad. it. «Linguaggio e terra natia», a cura di R. Cristin, in *Aut Aut*, 1990, n. 235, pp. 3-24).

Heidegger, Martin, 1985, *Gesamtausgabe*, I.12, a cura di F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, V. Klostermann.

Montani, Pietro, 1996, *Estetica ed ermeneutica*, Roma-Bari, Laterza.

Nicoletti, Enrico, 1986, «Alla radice del segno», in *Itinerari*, 1986, n. 25, pp. 179-208.

Pöggeler, Otto, 1991, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, a cura di G. Varnier, Napoli, Guida.

Ricoeur, Paul, 1986, *Tempo e racconto*, trad. it. Milano, Jaca Book.

Ruggenini, Mario, 1992, *I fenomeni e le parole*, Genova, Marietti.

Sini, Carlo, 1979, «Heidegger e il problema del segno», in *L'uomo, un segno*, 1979, pp. 43-58.

Sini, Carlo, 1987, *La fenomenologia e la filosofia dell'esperienza*, Milano, Unicopli.

Vattimo, Gianni, 1963, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Torino, Edizioni di "Filosofia".

Vattimo, Gianni, 1985, *L'infrangersi della parola poetica*, in *id.*, *La fine della modernità*, Milano, Garzanti.