

LETTERA SULL'« UMANISMO »^a

Noi non pensiamo ancora in modo abbastanza decisivo l'essenza dell'agire. Non si conosce l'agire se non come il produrre un effetto la cui realtà è valutata in base alla sua utilità. L'essenza dell'agire, invece, è il portare a compimento (*Vollbringen*). Portare a compimento significa: dispiegare qualcosa nella pienezza della sua essenza, condurre-fuori a questa pienezza, *producere*. Dunque può essere portato a compimento in senso proprio solo ciò che già è. Ma ciò che prima di tutto « è », è l'essere. Il pensiero porta a compimento il riferimento (*Bezug*) 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. I pensatori e i poeti sono i custodi di questa dimora. Il loro vegliare è il portare a compimento

a. 1^a edizione 1949: ciò che qui si dice non è stato ideato solo al tempo della sua stesura, ma si basa sul corso di un cammino che fu iniziato nel 1936, nell'« attimo » di un tentativo di dire in modo semplice la verità dell'essere. — La lettera parla ancor sempre nel linguaggio della metafisica, e ciò in modo deliberato. L'altro linguaggio rimane sullo sfondo.

la manifestatività dell'essere; essi, infatti, mediante il loro dire, la conducono al linguaggio e nel linguaggio la custodiscono. Il pensiero non si fa azione perché da esso scaturisca un effetto o una applicazione. Il pensiero agisce in quanto pensa. Questo agire è probabilmente il più semplice e nello stesso tempo il più alto, perché riguarda il riferimento dell'essere all'uomo. Ma ogni operare riposa nell'essere e mira all'ente. Il pensiero, invece, si lascia reclamare dall'essere per dire la verità dell'essere. Il pensiero porta a compimento questo lasciare. Pensare è *l'engagement par l'Être pour l'Être*. Non so se linguisticamente sia possibile dire insieme questi due (« par » e « pour ») ed esprimerli nell'unica formula: *penser, c'est l'engagement de l'Être*. Qui, infatti, la forma del genitivo « de l'... » deve esprimere nello stesso tempo un genitivo soggettivo e uno oggettivo. « Soggetto » e « oggetto » sono infatti denominazioni improprie della metafisica, che fin dall'inizio si è impossessata dell'interpretazione del linguaggio nella forma della « logica » e della « grammatica » occidentali. Ciò che si nasconde in questo accadimento, oggi lo possiamo solo sospettare. La liberazione del linguaggio dalla grammatica per una strutturazione più originaria della sua essenza tocca al pensare e al poetare. Il pensiero non è solo *l'engagement dans l'action* per e mediante l'ente, nel senso del reale della situazione presente. Il pensiero è *l'engagement* per e attraverso la verità dell'essere, la cui storia non è mai passata, ma sta sempre per venire. La storia dell'essere sostiene e determina ogni *condition et situation humaine*. Se vogliamo imparare a esperire nella sua purezza, e cioè nello stesso tempo a portare a compimento, la suddetta essenza del pensiero, dobbiamo liberarci dall'interpretazione tecnica del pensiero i cui inizi risalgono fino a Platone e ad Aristotele. In tale interpretazione, infatti, il pensiero è inteso come una τέχνη, come il procedimento del riflettere al servizio del fare e del produrre. Ma già qui il riflettere è visto in riferimento alla πράξις e alla ποιησις. Per questo il pensiero, se lo si prende per se stesso, non è « pratico ». La caratterizzazione del pensiero come θεωρία e la determinazione del conoscere come atteggiamento « teoretico » avvengono già all'interno dell'interpretazione « tecnica » del pensiero. Essa è un ten-

tativo di reazione per salvare ancora un'autonomia del pensiero nei confronti dell'agire e del fare. Da allora la « filosofia » si trova nella costante necessità di giustificare la propria esistenza di fronte alle « scienze ». Essa pensa che ciò possa avvenire nel modo più sicuro elevandosi a sua volta al rango di una scienza. Ma questo sforzo è l'abbandono dell'essenza del pensiero. La filosofia è perseguitata dal timore di perdere in considerazione e in valore se non è una scienza. Questo fatto è considerato una deficienza ed è assimilato alla non scientificità. Nell'interpretazione tecnica del pensiero, l'essere,^a come elemento del pensiero, è abbandonato. La « logica » è la sanzione di questa interpretazione che prende l'avvio dalla sofistica e da Platone. Si giudica il pensiero con una misura ad esso inadeguata. Questo modo di giudicare equivale al processo che tenta di valutare l'essenza e le facoltà del pesce in base alle sue capacità di vivere all'asciutto. Già da molto, anzi, da troppo tempo, il pensiero si trova all'asciutto. Ora, si può chiamare « irrazionalismo » lo sforzo di portare di nuovo il pensiero nel suo elemento?

Le questioni sollevate nella Sua lettera potrebbero essere meglio chiarite in un dialogo diretto. Nella scrittura il pensiero perde facilmente la sua mobilità, ma soprattutto riesce difficilmente a tenere quella specifica pluralità di dimensioni che è propria del suo ambito. A differenza di quanto accade nelle scienze, il rigore del pensiero^b non consiste semplicemente nell'esattezza artificiale, cioè tecnico-teoretica, dei concetti. Esso riposa nel fatto che il dire rimane puramente nell'elemento della verità dell'essere, e lascia dominare ciò che, nelle sue molteplici dimensioni, è il semplice. D'altra parte lo scritto offre l'obbligo salutare di una ponderata formulazione linguistica. Per oggi vorrei estrapolare solo una delle sue questioni, la cui discussione forse getterà luce anche sulle altre.

Lei mi chiede: *Comment redonner un sens au mot « Humanisme »?* La domanda nasce dall'intenzione di

a. 1ª edizione 1949: essere come evento, evento: il dire; pensare: abdicare, rinunciare al dire (*Ent-sagen die Sage*) dell'evento.

b. 1ª edizione 1949: « il pensare » qui già impostato come pensiero della verità dell'essere.

mantenere la parola «umanismo». Io mi chiedo se ciò sia necessario. O non è ancora abbastanza evidente il male che recano tutte le denominazioni di questo genere? Certo, già da molto tempo si diffida degli «ismi». Ma il mercato dell'opinione pubblica ne pretende sempre di nuovi, e si è sempre pronti a soddisfare questo bisogno. Anche nomi come «logica», «etica», «fisica» compaiono non appena il pensiero originario volge alla fine. Nella loro grande epoca, i Greci hanno pensato senza simili denominazioni. Il pensiero essi non lo chiamarono neppure «filosofia». Il pensiero volge alla fine quando si ritira dal suo elemento. L'elemento è ciò in base a cui il pensiero può essere un pensiero. L'elemento è ciò che propriamente può (*das eigentlich Vermögende*): il potere (*das Vermögen*). Esso si prende a cuore il pensiero e lo porta alla sua essenza. Il pensiero, detto semplicemente, è il pensiero dell'essere. Il genitivo vuol dire due cose. Il pensiero è dell'essere in quanto, fatto avvenire (*ereignet*)^a dall'essere, all'essere appartiene. Il pensiero è nello stesso tempo pensiero dell'essere in quanto, appartenendo all'essere, è all'ascolto dell'essere. Appartenendo all'essere in quanto ne è all'ascolto, il pensiero è ciò che è in base alla sua provenienza essenziale. Dire che il pensiero è, significa dire che l'essere si è ognora preso a cuore destinalmente la sua essenza. Prendersi a cuore una «cosa» o una «persona» nella sua essenza vuol dire amarla, volerle bene. Pensato in modo più originario, questo volere bene significa donare l'essenza. Questo volere bene (*Mögen*) è l'essenza autentica del potere (*Vermögen*), che può non solo fare questa o quella cosa, ma anche «dispiegare l'essenza» (*wesen*) di qualcosa nella sua provenienza (*Her-kunft*), cioè far essere. È il potere del voler bene ciò «in forza di» cui qualcosa può essere. Questo potere è il «possibile» vero e proprio (*das eigentlich «Mögliche»*), quello la cui essenza sta nel volere bene. A partire da questo volere bene l'essere può (*vermag*) il pensiero. Quello rende possibile questo. L'essere, come ciò che vuole bene e che può (*das Vermögend-Mögende*),

a. 1ª edizione 1949: solo un cenno nel linguaggio della metafisica. Poiché dal 1936 «evento» (*Ereignis*) è la parola chiave del mio pensiero.

è il «possibile» (*das «Mögliche»*). L'essere in quanto elemento è la «tacita forza» del potere che vuole bene, cioè del possibile. Sotto il dominio della «logica» e della «metafisica», le nostre parole «possibile» e «possibilità» vengono ovviamente pensate solo in opposizione a «realtà», cioè, in base a una determinata interpretazione dell'essere – quella metafisica –, come *actus* e *potentia*, una distinzione, questa, che viene identificata con quella di *existentia* ed *essentia*. Quando parlo di «tacita forza del possibile» non intendo il *possibile* di una *possibilitas* solo rappresentata, né la *potentia* quale *essentia* di un *actus* dell'*existentia*, ma l'essere stesso che, volendo bene, può sul pensiero, e quindi sull'essenza dell'uomo, cioè sul suo riferimento all'essere. Potere qualcosa qui significa conservarlo nella sua essenza, mantenerlo nel suo elemento.

Quando il pensiero, ritirandosi dal suo elemento, volge alla propria fine, sostituisce questa perdita procurandosi un valore come *τέχνη*, come strumento di formazione, quindi come esercizio scolastico, e poi come attività culturale. A poco a poco la filosofia diventa una tecnica della spiegazione a partire dalle cause supreme. Non si pensa più, ma ci si occupa di «filosofia». Tali occupazioni, in concorrenza fra loro, si offrono poi pubblicamente come «ismi» e tentano di superarsi. Il dominio di tali etichette non è casuale. Soprattutto nell'epoca moderna, esso riposa sulla dittatura peculiare della dimensione pubblica. La cosiddetta «esistenza privata» non è tuttavia ancora l'esser-uomo essenziale, cioè libero. Essa si irrigidisce semplicemente nella negazione della dimensione pubblica, rimane una propaggine da essa dipendente e si nutre del mero ritiro dall'ambito pubblico. Tale esistenza testimonia così, contro la propria volontà, l'asservimento alla dimensione pubblica. Questa, a sua volta, è l'istituzione e l'autorizzazione dell'apertura dell'ente nell'incondizionata oggettivazione di tutto, istituzione e autorizzazione che, in quanto derivanti dal dominio della soggettività, sono condizionate dalla metafisica. Questa è la ragione per cui il linguaggio cade al servizio della funzione mediatrice delle vie di comunicazione per le quali l'oggettivazione, come uniforme accessibilità di tutto a tutti, si estende in spregio a ogni limi-

te. Così il linguaggio cade sotto la dittatura della dimensione pubblica. Questa decide preventivamente ciò che è comprensibile e ciò che deve essere rifiutato come incomprensibile. Quanto s'è detto in *Sein und Zeit* (1927) §§ 27 e 35 a proposito del « si », non vuole affatto fornire solo un occasionale contributo alla sociologia. Ancor meno il « si » significa soltanto la figura opposta, intesa in senso etico-esistentivo, rispetto all'esser-se-stesso della persona. Quanto là si è detto contiene piuttosto il rinvio all'iniziale appartenenza della parola all'essere, rinvio pensato a partire dalla questione della verità dell'essere. Sotto il dominio della soggettività, che si presenta come pubblicità, questo rapporto resta celato. Quando però la verità dell'essere è divenuta per il pensiero degna di essere pensata, anche la meditazione sull'essenza del linguaggio deve raggiungere un altro livello. Non può più essere mera filosofia del linguaggio. Questa è l'unica ragione per la quale *Sein und Zeit* (§ 34) contiene un rinvio alla dimensione essenziale del linguaggio, toccando questa semplice domanda: in quale modo dell'essere il linguaggio è di volta in volta in quanto linguaggio? La devastazione del linguaggio, che rapidamente si estende ovunque, non consuma solo la responsabilità estetica e morale che si ha in ogni uso del linguaggio. Essa proviene da una minaccia dell'essenza dell'uomo. Un uso semplicemente accurato del linguaggio non prova ancora che siamo sfuggiti a questo pericolo essenziale. Anzi, oggi potrebbe addirittura indicare piuttosto che ancora non vediamo e non possiamo vedere il pericolo, perché non siamo ancora esposti al suo sguardo. La decadenza del linguaggio, di cui da qualche tempo si parla molto, anche se tardivamente, non è però il fondamento, ma già una conseguenza di quel processo per cui il linguaggio, sotto il dominio della moderna metafisica della soggettività, cade in modo quasi inarrestabile fuori dal suo elemento. Il linguaggio ci rifiuta ancora la sua essenza, che consiste nell'essere la casa della verità dell'essere. Il linguaggio si concede piuttosto al nostro semplice volere e alla nostra attività come uno strumento del dominio sull'ente. Quest'ultimo, a sua volta, appare come il reale nel complesso delle cause e degli effetti. L'ente come reale lo incontriamo non solo agendocalcolando, ma anche scientificamente e filosoficamente

con le spiegazioni e le fondazioni. Di esse fa parte anche l'assicurazione che qualcosa è inspiegabile. Con simili asserzioni crediamo di stare davanti al mistero, come se fosse pacifico che la verità dell'essere possa essere fatta poggiare su cause e ragioni esplicative o, che è lo stesso, sulla sua inafferrabilità.

Ma se l'uomo deve ancora una volta ritrovare la vicinanza dell'essere, deve prima imparare a esistere nell'assenza di nomi. Egli deve riconoscere allo stesso modo sia la seduzione della pubblicità, sia l'impotenza della condizione privata. Prima di parlare, l'uomo deve anzitutto lasciarsi reclamare dall'essere, col pericolo che, sotto questo reclamo, abbia poco o raramente qualcosa da dire. Solo così viene ridonata alla parola la ricchezza preziosa della sua essenza, e all'uomo la dimora per abitare nella verità dell'essere.

Ma in questo richiamo all'uomo, nel tentativo di preparare l'uomo a questo richiamo, non c'è dunque una preoccupazione per l'uomo? Dove altro si dirige « la cura » se non nella direzione volta a ricondurre di nuovo l'uomo nella sua essenza? Ma che altro significa questo, se non che l'uomo (*homo*) diventa umano (*humanus*)? In questo modo l'*humanitas* rimane l'esigenza di un simile pensiero, perché *humanismus* è questo: è meditare e curarsi che l'uomo sia umano e non non-umano, « inumano », cioè al di fuori della sua essenza. Ma in che cosa consiste l'umanità dell'uomo? Essa riposa nella sua essenza.

Ma partendo da dove, e come, si determina l'essenza dell'uomo? Marx pretende che l'« uomo umano » venga conosciuto e riconosciuto. Egli lo trova nella « società ». Per lui l'uomo « sociale » è l'uomo « naturale ». Nella « società » la « natura » dell'uomo, cioè la totalità dei « bisogni naturali » (nutrimento, vestiario, riproduzione, sussistenza economica), è assicurata in modo uniforme. Il cristiano vede l'umanità dell'uomo, l'*humanitas* dell'*homo*, nella sua limitazione rispetto alla *deitas*. Dal punto di vista della storia della salvezza, l'uomo è uomo in quanto « figlio di Dio » che ode in Cristo l'appello del padre e lo accoglie. L'uomo non è di questo mondo, in quanto il « mondo », pensato in modo teoretico-platonico, è solo un passaggio transitorio verso l'al di là.

È al tempo della Repubblica romana che l'*humanitas*

viene per la prima volta pensata e ambita esplicitamente con questo nome. L'*homo humanus* si oppone all'*homo barbarus*. L'*homo humanus* è qui il Romano che eleva e nobilita la *virtus* romana attraverso l'« incorporazione » della *παιδεία* assunta dai Greci. I Greci sono i Greci della tarda gremità, la cui cultura era insegnata nelle scuole filosofiche. Essa riguarda la *eruditio et institutio in bonas artes*. La *παιδεία* così intesa viene tradotta con « *humanitas* ». L'autentica *romanitas* dell'*homo romanus* consiste in tale *humanitas*. In Roma incontriamo il primo umanismo. Nella sua essenza, quindi, l'umanismo resta un fenomeno specificamente romano, che scaturisce dall'incontro della romanità con la cultura della tarda gremità. Il cosiddetto Rinascimento del XIV e del XV secolo in Italia è una *renascentia romanitatis*. Riguardando la *romanitas*, la *renascentia* ha a che fare con l'*humanitas* e quindi con la *παιδεία* greca. Ma la gremità viene sempre considerata nella sua forma tarda e questa in modo romano. Anche l'*homo romanus* del Rinascimento si contrappone all'*homo barbarus*. Ma l'in-umano è ora la presunta barbarie della Scolastica gotica del Medioevo. All'umanismo storicamente inteso appartiene perciò sempre uno *studium humanitatis*, che attinge in modo determinato all'antichità, spingendosi talvolta fino a una ripresa della gremità. Ciò si vede da noi nell'umanismo del XVIII secolo sostenuto da Winckelmann, Goethe e Schiller. Hölderlin, invece, non appartiene a questo « umanismo », perché pensa il destino dell'essenza dell'uomo in modo più iniziale di quanto non possa fare questo « umanismo ».

Ma se per umanismo si intende in generale la preoccupazione che l'uomo diventi libero per la sua umanità, e trovi in ciò la sua dignità, allora l'umanismo è diverso a seconda della concezione della « libertà » e della « natura » dell'uomo. Ugualmente sono diverse anche le vie che portano alla sua realizzazione. L'umanismo di Marx non ha bisogno di alcun ritorno all'antico, e ancor meno l'umanismo che Sartre concepisce come esistenzialismo. Anche il cristianesimo, nel senso ampio che abbiamo indicato, è un umanismo, in quanto nella sua dottrina tutto si riferisce alla salvezza dell'anima (*salus aeterna*) dell'uomo, e la storia dell'umanità appare nella cor-

nice della storia della salvezza. Per quanto queste forme di umanismo possano essere differenti nel fine e nel fondamento, nel modo e nei mezzi previsti per la rispettiva realizzazione, nella forma della dottrina, esse, tuttavia, concordano tutte nel fatto che l'*humanitas* dell'*homo humanus* è determinata in riferimento a un'interpretazione già stabilita della natura, della storia, del mondo, del fondamento del mondo, cioè dell'ente nella sua totalità.

Ogni umanismo o si fonda su una metafisica o pone se stesso a fondamento di una metafisica del genere. È metafisica ogni determinazione dell'essenza dell'uomo che già presuppone, sapendolo o non sapendolo, l'interpretazione dell'ente, senza porre il problema della verità dell'essere. Per questo, se consideriamo il modo in cui viene determinata l'essenza dell'uomo, appare che il tratto specifico di ogni metafisica è nel suo essere « umanistica ». Pertanto ogni umanismo rimane metafisico. Nel determinare l'umanità dell'uomo, l'umanismo non solo non si pone la questione del riferimento dell'essere^a all'essere umano, ma impedisce persino che si ponga una simile questione, perché, a causa della sua provenienza metafisica, l'umanismo non la conosce e non la comprende. Viceversa, la necessità e la forma propria della questione della verità dell'essere, obliata^b nella metafisica e proprio a causa della metafisica, possono venire alla luce solo quando, nel pieno dominio della metafisica, viene posta la domanda: « Che cos'è metafisica? ». Anzi, ogni domandare dell'« essere », così come ogni domandare della verità dell'essere, deve essere introdotto come un domandare « metafisico ».

Il primo umanismo, cioè quello romano, e tutte le altre forme di umanismo che si sono via via affermate fino ad oggi, presuppongono come evidente l'« essenza » universale dell'uomo. L'uomo è considerato come *animal*

a. 1ª edizione 1949: « essere » e « essere stesso » giungono, attraverso questo modo di dire, all'*individuazione dell'assoluto*. Ma sinché l'evento viene rimosso, questo modo di dire è inevitabile.

b. *La dottrina platonica della verità*, 1ª edizione 1947: ma questo « oblio » è da pensare in relazione all'evento e a partire dall'*Ἀλήθεια*.

rationale. Questa determinazione non è solo la traduzione latina del greco ζῶον λόγον ἔχον, ma è un'interpretazione metafisica. Questa determinazione dell'essenza dell'uomo non è falsa, ma è condizionata dalla metafisica. Tuttavia è la sua provenienza essenziale, e non solo i suoi limiti, che in *Sein und Zeit* è divenuto degno di essere messo in questione. Ciò che è degno d'esser messo in questione non è abbandonato all'azione dissolvante di uno scetticismo vuoto, ma è affidato al pensiero come ciò che esso ha da pensare come proprio.

È vero che la metafisica rappresenta l'ente nel suo essere, e pensa così anche l'essere dell'ente. Ma essa non pensa l'essere come tale, non pensa la differenza tra l'essere e l'ente (cfr. *Vom Wesen des Grundes*, 1929, p. 8; *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929, p. 225; *Sein und Zeit*, p. 230). La metafisica non si interroga sulla verità dell'essere stesso. Perciò, essa non si chiede neppure mai in che modo l'essenza dell'uomo appartenga alla verità dell'essere. Non solo la metafisica non ha ancora posto finora questo problema, ma questo problema è inaccessibile alla metafisica in quanto metafisica. L'essere attende ancora di divenire esso stesso degno per l'uomo di essere pensato. Se facciamo riferimento alla determinazione essenziale dell'uomo, comunque si definisca la *ratio* dell'*animal* e la ragione dell'essere vivente, come « facoltà dei principi » o come « facoltà delle categorie », o in altro modo ancora, ognora e ovunque l'essenza della ragione si fonda sul fatto che, per ogni apprensione dell'ente nel suo essere, l'essere stesso è già diradato e avviene nella sua verità. Allo stesso modo il termine « *animal* », ζῶον, sottintende già un'interpretazione della « vita », che riposa necessariamente su un'interpretazione dell'ente come ζωή e come φύσις nel cui ambito appare il vivente. Ma oltre a ciò, e prima di ogni altra cosa, rimane finalmente da chiedersi se in generale l'essenza dell'uomo, in un senso iniziale e che decide anticipatamente di tutto, dimori nella dimensione dell'*animalitas*. Siamo in generale sulla via giusta per determinare l'essenza dell'uomo se e finché consideriamo l'uomo come un essere vivente tra gli altri, che si distingue rispetto alle piante, agli animali e a Dio? Si può procedere così, si può cioè in tal modo situare l'uomo all'interno dell'ente e considerarlo come un

ente tra gli altri. Così facendo si potranno sempre fare asserzioni corrette sull'uomo. Ma si deve anche avere ben chiaro che così l'uomo è definitivamente cacciato nell'ambito dell'essenza dell'*animalitas*, anche quando non lo si assimila all'animale, ma gli si riconosce una differenza specifica. In linea di principio si pensa sempre all'*homo animalis* anche quando l'*anima* è posta come *animus sive mens*, e quindi come soggetto, come persona, come spirito. Questo modo di porre è il modo tipico della metafisica. Ma così l'essenza dell'uomo è stimata troppo poveramente, e non è pensata nella sua provenienza, una provenienza essenziale che per l'umanità storica resta sempre il futuro essenziale. La metafisica pensa l'uomo a partire dall'*animalitas*, e non pensa in direzione della sua *humanitas*.

La metafisica si chiude di fronte al semplice fatto essenziale che l'uomo si dispiega solo nella sua essenza (*west*) in quanto è chiamato dall'essere. Solo a partire da questo reclamo, l'uomo « ha » trovato dove la sua essenza abita. Solo a partire da questo abitare egli « ha » il « linguaggio » come dimora che conserva alla sua essenza il carattere estatico. Lo stare nella radura (*Lichtung*) dell'essere, lo chiamo e-sistenza dell'uomo. Solo all'uomo appartiene un tal modo d'essere. L'e-sistenza così intesa non è solo il fondamento della possibilità della ragione, *ratio*, ma è ciò in cui l'essenza dell'uomo conserva la provenienza della sua determinazione.

Di e-sistenza si può parlare solo in relazione all'essenza dell'uomo, cioè solo in relazione al modo umano di « essere »; perché solo l'uomo, per quanto ne abbiamo esperienza, è coinvolto nel destino dell'e-sistenza. Perciò l'e-sistenza non può mai essere pensata come una specie particolare tra le altre specie di esseri viventi, dato che l'uomo è destinato a pensare l'essenza del suo essere, e non solo a raccontare storie naturali e storiche sulla sua costituzione e la sua attività. Così, anche quanto di *animalitas* attribuiamo all'uomo, per averlo paragonato all'« animale », si fonda a sua volta sull'essenza dell'e-sistenza. Il corpo dell'uomo è qualcosa di essenzialmente altro da un organismo animale. L'errore del biologismo non è ancora superato per il fatto che alla corporeità dell'uomo si aggiunge l'anima, all'anima lo spirito, e allo

spirito l'esistentivo, e per il fatto che si predica più forte che mai l'alto valore dello spirito, per poi far ricadere tutto nell'esperienza vissuta della vita, mettendo in guardia dal pensiero che con i suoi concetti rigidi distruggerebbe il flusso della vita, e dal pensiero dell'essere che deturperebbe l'esistenza. Il fatto che la fisiologia e la chimica fisiologica possano indagare sull'uomo come organismo dal punto di vista delle scienze naturali, non è una prova che l'essenza dell'uomo stia nell'« organico », cioè nel corpo, come è spiegato scientificamente. Questa opinione non vale più dell'altra secondo cui l'essenza della natura sarebbe racchiusa nell'energia atomica. Potrebbe essere che la natura occulti la sua essenza proprio in quell'aspetto che essa offre alla dominazione tecnica da parte dell'uomo. Così come l'essenza dell'uomo non consiste nell'essere un organismo animale, altresì questa insufficiente determinazione dell'essenza dell'uomo non può essere eliminata o corretta con la semplice attribuzione all'uomo di un'anima immortale o della facoltà della ragione o del carattere della persona. In ognuno di questi casi l'essenza è trascurata, e precisamente sul fondamento del medesimo progetto metafisico.

Ciò che l'uomo è, ovvero, nel linguaggio tradizionale della metafisica, l'« essenza » dell'uomo, riposa nella sua e-sistenza. Ma, così pensata, l'e-sistenza non si identifica con il concetto tradizionale di *existentia*, che significa realtà, a differenza di *essentia* intesa come possibilità. In *Sein und Zeit* (p. 42) è sottolineata la frase: « L' " essenza " dell'esserci sta nella sua esistenza ». Qui però non si tratta di una contrapposizione tra *existentia* ed *essentia*, perché ancora non sono state messe in questione queste due determinazioni metafisiche dell'essere, e tanto meno il loro rapporto. Ancor meno la frase sopra riportata contiene un asserto generale sull'esistenza (*Dasein*), nel senso in cui questa denominazione, affermata nel XVIII secolo come sinonimo di « oggetto » (*Gegenstand*), si propone di esprimere il concetto metafisico della realtà del reale. Piuttosto la frase dice che l'uomo dispiega la sua essenza (*west*) in modo da essere il « ci » (*Da*), cioè la radura dell'essere. Questo « essere » del « ci », e solo questo, ha il carattere fondamentale dell'e-sistenza, cioè dell'e-statico stare-dentro (*das ek-statische Innestehen*) nella

verità dell'essere. L'essenza e-statica dell'uomo riposa nell'e-sistenza, che resta diversa dall'*existentia* pensata metafisicamente. La filosofia medioevale concepisce l'*existentia* come *actualitas*. Kant la presenta come la realtà nel senso dell'oggettività dell'esperienza. Hegel la determina come l'idea della soggettività assoluta che sa se stessa. Nietzsche la considera come l'eterno ritorno dell'uguale. Se poi nella nozione di *existentia*, che le diverse interpretazioni, diverse solo in apparenza, intendono come realtà, sia sufficientemente pensato l'essere della pietra, o addirittura la vita come essere dei vegetali e degli animali, è un problema che viene qui lasciato aperto. In ogni caso, gli esseri viventi sono come sono, senza che, a partire dal loro essere come tale, stiano nella verità dell'essere e, in questo stare, salvaguardino ciò che dispiega l'essenza (*das Wesende*) del loro essere. Probabilmente per noi, fra tutti gli enti, l'essere-vivente è il più difficile da pensare, perché da un lato è quello che in un certo modo ci è più affine, e dall'altro è ad un tempo separato da un abisso dalla nostra essenza e-sistente. Potrebbe invece sembrare che l'essenza del divino ci sia più vicina di quanto non lo sia l'estraneità degli esseri-viventi, più vicina in una lontananza essenziale che, come lontananza, è più familiare alla nostra essenza e-sistente di quanto non lo sia la parentela fisica con l'animale, la cui insondabilità è appena immaginabile. Tali riflessioni gettano una luce strana sul modo abituale, e perciò ancora affrettato, di caratterizzare l'uomo come *animal rationale*. Ai vegetali e agli animali manca il linguaggio perché essi sono ancora imbrigliati nel proprio ambiente, senza mai essere liberamente posti nella radura dell'essere che, sola, è « mondo ». Ma essi non sono legati al loro ambiente, privi di mondo, perché è negato loro il linguaggio. In questa parola « ambiente » urge tutta l'enigmaticità dell'essere vivente. Nella sua essenza, il linguaggio non è l'espressione di un organismo, così come non è l'espressione di un essere vivente. Perciò esso non può mai essere pensato in modo adeguato alla sua essenza nemmeno in base al suo carattere di segno e forse neppure in base al suo carattere di significato. Il linguaggio è avvento (*Ankunft*) diradante-velante dell'essere stesso.

Pensata estaticamente, l'e-sistenza non coincide con

l'existencia né per il contenuto né per la forma. In ordine al contenuto, e-sistenza significa stare-fuori (*Hin-aus-stehen*)^a nella verità dell'essere. *Existencia* (*existence*) significa invece *actualitas*, realtà in contrapposizione alla mera possibilità come idea. E-sistenza nomina la determinazione di ciò che l'uomo è nel destino della verità. *Existencia* resta il nome che si dà alla realizzazione di ciò che una cosa è quando appare nella sua idea. La frase: « l'uomo e-siste » non risponde alla domanda se l'uomo sia o no reale, ma alla questione dell'« essenza » dell'uomo. È questa una questione che siamo soliti porre in modo inadeguato sia che ci chiediamo che cos'è l'uomo, sia che ci domandiamo chi è l'uomo. Infatti, nel « chi? » e nel « che cosa? » ci poniamo già nella prospettiva di chi vede una persona o un oggetto. Ma la categoria della persona, come quella dell'oggetto, non coglie e si preclude ciò che dispiega l'essenza dell'e-sistenza nella storia dell'essere. Deliberatamente, dunque, nella frase citata di *Sein und Zeit* (p. 42) la parola « essenza » compare tra virgolette. Ciò allude al fatto che ora l'« essenza » si determina non più in base all'*esse essentiae* o all'*esse existentiae*, ma in base all'e-staticità dell'esserci. Come esistente, l'uomo sopporta l'esser-ci, assumendo nella sua « cura » il « ci » come radura dell'essere. Ma l'esser-ci, a sua volta, è (*west*) in quanto è « gettato ». Esso è (*west*) nel getto dell'essere che è il destino destinante.

Ma l'errore peggiore sarebbe quello di voler spiegare la frase sull'e-sistente essenza dell'uomo come se si trattasse di una secolarizzazione e di una trasposizione all'uomo di un concetto enunciato dalla teologia cristiana a proposito di Dio (*Deus est ipsum esse*); infatti l'e-sistenza non è né la realizzazione di un'essenza, né produce e pone ciò che è essenziale. Se si intende il « progetto » menzionato in *Sein und Zeit* come un porre di tipo rappresentativo, allora lo si considera come un'operazione della soggettività, e non lo si pensa nel solo modo in cui la « comprensione dell'essere » può essere pensata nell'ambito dell'« analitica esistenziale » dell'« essere-nel-

a. La dottrina platonica della verità, 1ª edizione 1947: « hinaus » nel senso del « fuori » costituito dall'aprirsi della differenza (il « ci »), non quindi « hinaus » nel senso di uscire fuori da un dentro.

mondo », cioè come il riferimento estatico^a alla radura dell'essere. Esperire in modo sufficiente e partecipare a questo pensiero diverso, che abbandona la soggettività, è reso peraltro più difficile dal fatto che con la pubblicazione di *Sein und Zeit* la terza sezione della prima parte, *Zeit und Sein*, non fu pubblicata (cfr. *Sein und Zeit*, p. 39). Qui il tutto si capovolge.^b La sezione in questione non fu pubblicata perché il pensiero non riusciva a dire^c in modo adeguato questa svolta (*Kehre*) e non ne veniva a capo con l'aiuto del linguaggio della metafisica. La conferenza *Vom Wesen der Wahrheit*, pensata e tenuta nel 1930, ma pubblicata solo nel 1943, permette di farsi una certa idea del pensiero della svolta da *Sein und Zeit* a *Zeit und Sein*. Questa svolta non è un cambiamento del punto di vista^d di *Sein und Zeit*, ma in essa il pensiero, che là veniva tentato, raggiunge per la prima volta il luogo della dimensione a partire dalla quale era stata fatta l'esperienza di *Sein und Zeit*, come esperienza fondamentale dell'oblio dell'essere.^e

Sartre, invece, esprime così il principio fondamentale dell'esistenzialismo: l'esistenza precede l'essenza. Qui egli assume *existencia* ed *essentia* nel significato della metafisica, la quale, da Platone in poi, dice: l'essenza precede l'esistenza. Sartre rovescia questa tesi, ma il rovesciamento di una tesi metafisica rimane una tesi metafisica. Come tale, anche questa tesi resta, con la metafisica, nell'oblio della verità dell'essere. Sia, infatti, che la filosofia determini il rapporto tra *essentia* ed *existencia* nel senso delle controversie medioevali, sia che lo determini nel senso di Leibniz o in qualche altro modo, resta sempre da chiedersi prima di tutto a partire da quale destino

a. 1ª edizione 1949: impreciso, meglio: lo stare-dentro estatico nella radura.

b. 1ª edizione 1949: nel « che cosa » e nel « come » di ciò che è degno di essere pensato e del pensiero.

c. 1ª edizione 1949: si lasciava indicare.

d. 1ª edizione 1949: cioè della questione dell'essere.

e. 1ª edizione 1949: Oblio - Ἀθήνη - velamento - sottrazione - espropriazione: appropriazione/evento (*Enteignis: Ereignis*).

dell'essere questa differenziazione^a nell'essere tra *esse essentiae* ed *esse existentiae* arrivi al pensiero. Resta da pensare perché la domanda su questo destino dell'essere non sia mai stata posta, e perché non abbia mai potuto essere pensata. O forse che il fatto che le cose vadano così a proposito della differenza tra *essentia* ed *existentia* non è un segno dell'oblio dell'essere? È lecito presumere che questo destino non riposi su una semplice negligenza del pensiero umano, e ancora meno su una minore capacità del pensiero occidentale ai suoi inizi. La differenza, nascosta nella sua provenienza essenziale, tra *essentia* (entità [*Wesenheit*]) ed *existentia* (realtà [*Wirklichkeit*]) domina il destino della storia occidentale e di tutta la storia intesa in senso europeo.

La tesi capitale di Sartre circa il primato dell'*existentia* sull'*essentia* giustifica il termine « esistenzialismo » come una denominazione adeguata a questa filosofia. Ma la tesi capitale dell'« esistenzialismo » non ha nulla in comune con la frase di *Sein und Zeit*; e ciò a prescindere dal fatto che in *Sein und Zeit* non è ancora possibile enunciare una tesi sul rapporto tra *essentia* ed *existentia*, perché in quella sede si tratta di approntare qualcosa di provvisorio e pre-cursorio (*ein Vorläufiges*). Il che, secondo quanto s'è detto, avviene in modo assai maldestro. Ciò che ancora oggi, e per la prima volta, resta da dire, potrebbe forse costituire una spinta per condurre l'essenza dell'uomo a pensare con attenzione la dimensione della verità dell'essere che la governa. Ma ciò potrebbe accadere di volta in volta solo per la dignità dell'essere e a beneficio dell'esser-ci che l'uomo sopporta e-sistendo, e non a causa dell'uomo affinché con la sua attività si affermino la civiltà e la cultura.

Ma per giungere nella dimensione della verità dell'essere in modo da poterla pensare, noi, uomini d'oggi, siamo tenuti a chiarire anzitutto come l'essere riguarda l'uomo e come lo reclama. Tale esperienza essenziale ci accade nel momento in cui capiamo che l'uomo è in quanto e-siste. Se vogliamo dirlo nel linguaggio tradizio-

a. 1ª edizione 1949: questa differenziazione non è identica alla differenza ontologica. Ma, all'interno di questa, quella differenziazione sta dalla « parte » dell'essere.

nale, diremo: l'e-sistenza dell'uomo è la sua sostanza. Per questo in *Sein und Zeit* torna di frequente l'affermazione: « la "sostanza" dell'uomo è l'esistenza » (pp. 117, 212, 314). Solo che la parola « sostanza », pensata dal punto di vista della storia dell'essere, è già la traduzione occultante di *ὄντα*, una parola che nomina la presenza (*Anwesenheit*) di ciò che è presente e, per un'enigmatica ambiguità, il più delle volte vuol dire nello stesso tempo ciò che è presente. Se pensiamo la denominazione metafisica di « sostanza » in questo senso, che già si annuncia in *Sein und Zeit* conformemente alla « distruzione fenomenologica » che là è compiuta (cfr. p. 25), allora la proposizione: « la "sostanza" dell'uomo è l'e-sistenza » non dice altro che questo: il modo in cui l'uomo, nella sua essenza propria, è presente all'essere è l'estatico stare dentro nella verità dell'essere. Con questa determinazione essenziale dell'uomo non vengono dichiarate false e rifiutate le interpretazioni umanistiche dell'uomo come *animal rationale*, come « persona », come essere composto di spirito, di anima e di corpo. Piuttosto, l'unico pensiero è che le supreme determinazioni umanistiche dell'essenza dell'uomo non esperiscono ancora l'autentica^a dignità dell'uomo. In questo senso, il pensiero di *Sein und Zeit* è contro l'umanismo. Questa opposizione non significa che tale pensiero si schieri contro l'umano e propugni l'inumano, difenda l'inumanità e svaluti la dignità dell'uomo. Si pensa contro l'umanismo, perché non si pone l'*humanitas* dell'uomo a un livello abbastanza elevato. Certo, la maestà essenziale dell'uomo non risiede nell'essere la sostanza dell'ente in quanto suo « soggetto » e nel far dissolvere, in quanto despota dell'essere, l'esser-ente dell'ente nella troppo sonoramente celebrata « oggettività ».

L'uomo è piuttosto « gettato » dall'essere stesso nella verità dell'essere, in modo che, così e-sistendo, custodisca la verità dell'essere, affinché nella luce dell'essere l'ente appaia come quell'ente che è. Se e come esso appaia, se e come Dio e gli dèi, la storia e la natura entrino nella

a. 1ª edizione 1949: la dignità a lui propria (*eigene*), cioè appropriata (*zu-geeignete*), a lui avvenuta (*er-eignete*): proprietà (*Eignung*) ed evento (*Ereignis*).

radura dell'essere, si presentino e si assentino, non è l'uomo a deciderlo. L'avvento dell'ente riposa nel destino^a dell'essere. All'uomo resta il problema di trovare la destinazione con-veniente (*das Schickliche*) alla sua essenza, che corrisponda a questo destino (*Geschick*); perché, conformemente a questo destino, egli, in quanto e-sistente, ha da custodire la verità dell'essere. L'uomo è il pastore dell'essere. Questo soltanto è ciò che *Sein und Zeit* si propone di pensare là dove esperisce l'esistenza estatica come « cura ».

Ma l'essere – che cos'è l'essere? Esso « è » se stesso. Questo è quanto il pensiero futuro deve imparare a esperire e a dire. L'« essere » non è né Dio né un fondamento del mondo. L'essere è essenzialmente più lontano (*weiter*)^b di ogni ente e nondimeno è più vicino all'uomo di qualunque ente, sia questo una roccia, un animale, un'opera d'arte, una macchina, un angelo o Dio. L'essere è ciò che è più vicino. Eppure questa vicinanza resta per l'uomo ciò che è più lontano. Già sempre l'uomo si attiene innanzitutto e solamente all'ente; e anche se, quando si rappresenta l'ente come ente, il pensiero si riferisce in effetti all'essere, in verità esso pensa sempre e solo l'ente come tale e mai l'essere come tale. La « questione dell'essere » rimane sempre la questione dell'ente. La questione dell'essere non è ancora assolutamente il problema che concerne l'essere, come potrebbe far pensare questa ingannevole denominazione. La filosofia, anche là dove diviene « critica », come in Cartesio e in Kant, segue sempre la linea del rappresentare metafisico. Essa pensa a partire dall'ente in direzione dell'ente, passando attraverso uno sguardo sull'essere. Infatti, ogni partenza dall'ente e ogni ritorno all'ente sta già nella luce dell'essere.

Ma la metafisica conosce la radura dell'essere o soltanto come la vista di ciò che è presente nell'« e-videnza »

a. 1^a edizione 1949: destino (*Geschick*) nel senso dell'insieme di ciò che è inviato (*Ge-schick*): riunione delle epoche del fruente lasciar-essere presente.

b. 1^a edizione 1949: lontananza, distesa (*Weite*): ma non quella che abbraccia, ma quella della località (*Ortschaft*) che avviene; come distesa della radura.

(*ιδέα*) oppure, in senso critico, come ciò che è visto nel ri-guardo (*Hin-sicht*) del rappresentare categoriale della soggettività. Ciò significa che la verità dell'essere, come radura, rimane velata alla metafisica. Questa velatezza non è però un'insufficienza della metafisica, ma il tesoro della sua specifica ricchezza, che le è sottratto e pure prospettato. Ma proprio la radura è l'essere. Essa sola consente, all'interno del destino dell'essere nella metafisica, una prospettiva a partire dalla quale ciò che è presente tocca l'uomo che viene alla sua presenza in modo tale che solo nell'apprensione (*Vernehmen*) (*νοεῖν*) l'uomo stesso può toccare (*διυεῖν*) l'essere (Aristotele, *Metafisica*, Θ, 10). Solo questa prospettiva attira su di sé il ri-guardo. Essa si rimette a quest'ultimo quando l'apprensione è diventata il rappresentarsi produttivo (*Vor-sich-Her-stellen*) nella *perceptio* della *res cogitans* intesa come *subiectum* della *certitudo*.

Ma come si rapporta, se mai ci è consentito porre il problema in questo modo, l'essere all'e-sistenza? L'essere stesso è il rapporto (*Verhältnis*)^a in quanto è lui che tiene a sé l'e-sistenza nella sua essenza esistenziale, cioè estatica, e la raccoglie in sé come il luogo della verità dell'essere nel mezzo dell'ente. Poiché l'uomo, in quanto e-sistente, viene a stare in questo rapporto in cui l'essere, destinandosi, si invia, sopportandolo estaticamente, cioè assumendolo nella cura, egli misconosce dapprima ciò che è più vicino, per attenersi a ciò che è al di là di esso. Egli pensa persino che sia questo il più vicino. Invece, più vicino di ciò che è il più vicino, l'ente, e nello stesso tempo, per il pensiero abituale, più lontano di ogni lontananza è la vicinanza stessa: la verità dell'essere.

L'oblio della verità dell'essere a favore dell'imporsi dell'ente, non pensato nella sua essenza, è il senso di ciò che *Sein und Zeit* chiama « deiezione » (*Verfallen*). La parola non si riferisce a un qualche peccato dell'uomo inteso dal punto di vista della « filosofia morale » e contemporaneamente secolarizzato, ma indica un rapporto essenziale dell'uomo con l'essere, all'interno del riferi-

a. La dottrina platonica della verità, 1^a edizione 1947: rapporto (*Verhältnis*) da ritegno (*Verhaltenheit*), riserbo (*Vor-enthalt*), del rifiutarsi (*Verweigerung*), del sottrarsi (*Entzug*).

mento dell'essere all'essere umano. Analogamente, i termini che preludono a tale concetto, ossia « autenticità »^a e « inautenticità », non significano una differenza né morale-esistentiva né « antropologica », bensì ciò che va pensato prima di ogni altra cosa perché finora è rimasto nascosto alla filosofia, cioè il riferimento « estatico » dell'essenza dell'uomo alla verità dell'essere. Ma questo riferimento è così com'è non sul fondamento dell'e-sistenza; è bensì l'essenza dell'e-sistenza che è destinalmente estatico-esistenziale a partire dall'essenza della verità dell'essere.

L'unica cosa che il pensiero che tenta di esprimersi per la prima volta in *Sein und Zeit* vorrebbe conseguire è qualcosa di semplice. In quanto tale l'essere è misterioso, la semplice vicinanza di un dominare non invadente. Questa vicinanza (*Nähe*)^b dispiega la sua essenza (*west*) come linguaggio. Sennonché il linguaggio non è meramente linguaggio, giacché noi ci rappresentiamo il linguaggio, nel migliore dei casi, come unità di forma fonetica (segno scritto), melodia, ritmo e significato (senso). Noi pensiamo la forma fonetica e il segno scritto come il corpo della parola, la melodia e il ritmo come l'anima, e la significatività come lo spirito del linguaggio. Siamo soliti pensare il linguaggio in corrispondenza all'essenza dell'uomo inteso come *animal rationale*, cioè come unità di corpo, anima e spirito. Ma come nell'*humanitas* dell'*homo animalis* resta nascosta l'e-sistenza, e con essa il riferimento della verità dell'essere all'uomo, così l'interpretazione metafisica del linguaggio sul modello « animale » ne occulta l'essenza che secondo la storia dell'essere gli è propria. In riferimento a questa essenza, il linguaggio è la casa dell'essere fatta avvenire (*ereignet*) e disposta dall'essere. Perciò occorre pensare l'essenza del linguaggio a partire dalla sua corrispondenza all'essere, ed intenderla proprio come questa corrispondenza, cioè come dimora dell'essere umano.

Ma l'uomo non è solo un essere vivente che, accanto ad altre facoltà, possiede anche il linguaggio. Piuttosto

a. 1ª edizione 1949: autenticità (*Eigentlichkeit*) è da pensare a partire dall'essere proprio (*Eigenen*) dell'e-vento (*Er-eignen*).

b. 1ª edizione 1949: nel senso di vicinità (*Nahnis*): tenere pronto diradando, tenere come custodire.

il linguaggio è la casa dell'essere, abitando la quale l'uomo e-siste, appartenendo alla verità dell'essere e custodendola.

Così, nella determinazione dell'umanità dell'uomo come e-sistenza, ciò che importa è allora che l'essenziale non sia l'uomo, ma l'essere come dimensione dell'estaticità dell'e-sistenza. La dimensione, tuttavia, non è ciò che è noto come spazio. Piuttosto, tutto ciò che è spaziale,^a così come ogni spazio-tempo, dispiega la sua essenza (*west*) in quella dimensionalità che è l'essere stesso.

Il pensiero è attento a questi riferimenti semplici. Per essi cerca la parola adatta all'interno del linguaggio da lungo tempo tramandato della metafisica e della sua grammatica. Ora, posto che una denominazione del genere abbia un senso, si può ancora qualificare questo pensiero come umanismo? Certamente no, in quanto l'umanismo pensa metafisicamente. Certamente no, se esso è quell'esistenzialismo che sostiene la tesi espressa da Sartre: *précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes (L'Existentialisme est un humanisme, Paris, 1946, p. 36)*. Se invece si pensa come in *Sein und Zeit*, si dovrebbe dire: *précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être*. Ma da dove proviene e che cos'è *le plan*? *L'Être et le plan* sono lo stesso. In *Sein und Zeit* (p. 212) è con intenzione e per prudenza che si dice: *il y a l'Être*: « si dà » l'essere. L'espressione *il y a* non traduce esattamente il « si dà » (*es gibt*) perché « ciò » (*es*) che qui « si dà » (*gibt*) è l'essere stesso. Il « si dà » (*gibt*) indica l'essenza dell'essere che dà, concedendola, la sua verità. Il darsi all'aperto, unitamente all'aperto stesso, è l'essere stesso.

Nel medesimo tempo il « si dà » è usato per evitare provvisoriamente la locuzione « l'essere è », perché abitualmente l'« è » viene detto di qualcosa che è. Questo qualcosa noi lo chiamiamo ente. Ma l'« essere » appunto non è l'« ente ». Se l'« è » viene detto dell'essere senza una spiegazione più precisa, l'essere viene troppo facilmente rappresentato come un « ente », sul modello dell'ente che conosciamo, che come causa produce e come

a. La dottrina platonica della verità, 1ª edizione 1947: spazio non accanto al tempo, né risolto nel tempo, né dedotto dal tempo.

effetto è prodotto. Eppure già Parmenide, all'alba del pensiero, dice ἔστι γὰρ εἶναι, « è infatti essere ». In questa parola si cela il mistero iniziale di ogni pensiero. Forse l'« è » può essere detto in modo appropriato solo dell'essere, sicché nessun ente « è » mai in senso autentico. Ma poiché il pensiero deve ancora giungere a dire l'essere nella sua verità, invece di spiegarlo come un ente a partire dall'ente, deve restare aperto alla cura del pensiero se e come l'essere è.

L'ἔστι γὰρ εἶναι di Parmenide ancora oggi non è pensato. Si può da ciò valutare che ne è del progresso in filosofia. Se fa attenzione alla sua essenza, la filosofia non progredisce affatto. Essa segna il passo sul posto, per pensare sempre la stessa cosa. Progredire, cioè andare oltre questo posto, è un errore che segue il pensiero come l'ombra che esso proietta. Proprio perché l'essere non è ancora pensato, anche in *Sein und Zeit* dell'essere si dice che « si dà » (*es gibt*). Ma non possiamo speculare su questo *il y a* direttamente e senza un punto d'appoggio. Questo « si dà » domina come il destino dell'essere, la cui storia diventa linguaggio nella parola dei pensatori essenziali. Per questo il pensiero che pensa nella verità dell'essere, è, in quanto pensiero, storico. Non c'è un pensiero « sistematico » e, accanto ad esso, per illustrarlo, una storia delle opinioni del passato. A differenza di quanto pensa Hegel, non c'è neppure solo una sistematica che possa fare della legge del proprio pensiero la legge della storia, e risolvere contemporaneamente quest'ultima nel sistema. Se pensiamo in modo più iniziale, c'è la storia dell'essere a cui appartiene il pensiero come memoria (*Andenken*) di questa storia, da essa fatto avvenire. La memoria si differenzia in modo essenziale dalla rappresentazione successiva della storia nel senso del trascorrere passato. La storia non accade anzitutto come accadere (*Geschehen*), e l'accadere non è un trascorrere. L'accadere della storia dispiega la sua essenza (*west*) come destino della verità dell'essere a partire da questo (cfr. la conferenza sull'inno di Hölderlin *Wie wenn am Feiertage...*, 1941, p. 31). L'essere viene al destino in quanto esso, l'essere, si dà. Pensato in termini di destino, ciò significa: esso si dà e nello stesso tempo si nega. Nondimeno, la determinazione hegeliana della storia come sviluppo dello

« spirito » non è errata, così come non è in parte giusta e in parte falsa. Essa è vera come è vera la metafisica che con Hegel esprime per la prima volta in sistema la sua essenza pensata in modo assoluto. La metafisica assoluta, con i rovesciamenti che ne hanno fatto Marx e Nietzsche, appartiene alla storia della verità dell'essere. Ciò che da essa proviene non si lascia eliminare o colpire da confutazioni, ma si lascia solo assumere riportando in modo più iniziale la sua verità al riparo dell'essere stesso e sottraendola all'ambito delle mere opinioni umane. Nel campo del pensiero essenziale, ogni confutazione è insensata. Il conflitto tra pensatori è la « contesa amorosa » della cosa stessa. Essa li aiuta vicendevolmente a raggiungere la semplice appartenenza alla stessa cosa, a partire dalla quale essi trovano nel destino dell'essere la destinazione conveniente.

Posto che l'uomo in futuro possa pensare la verità dell'essere, allora penserà a partire dall'e-sistenza. E-sistendo, egli sta nel destino dell'essere. L'e-sistenza dell'uomo è, come tale, storica, ma non perché, o non solo perché, all'uomo e alle cose umane accadono diverse cose nel corso del tempo. Ed è proprio perché si tratta di pensare l'e-sistenza dell'esser-ci, che in *Sein und Zeit* è così essenziale per il pensiero che si esperisca la storicità dell'esserci.

Ma in *Sein und Zeit*, là dove il « si dà » viene al linguaggio, non si dice forse: « solo finché l'esserci è, si dà essere » (p. 212)? Certo. E ciò significa: solo finché la radura dell'essere avviene (*sich ereignet*) l'essere si trasmette (*übereignet sich*) all'uomo. Ma che il « ci », la radura della verità dell'essere stesso, avvenga, è destinamento (*Schickung*) dell'essere stesso. L'essere è il destino della radura. La frase non significa quindi che l'esserci dell'uomo, nel senso tradizionale di *existentia*, e, nell'accezione moderna, come realtà dell'*ego cogito*, sia quell'ente mediante il quale soltanto l'essere sarebbe creato. La frase non dice che l'essere è un prodotto dell'uomo. Nell'introduzione a *Sein und Zeit* (p. 38) sta scritto in modo semplice, chiaro e per di più in corsivo: « *L'essere è il transcendens puro e semplice* ». Come l'apertura della vicinanza spaziale oltrepassa ogni cosa vicina e lontana, quando la si guarda da questa cosa, così l'essere è essenzialmente più lontano di ogni ente, perché è la radura

stessa. Qui, secondo una impostazione in un primo momento inevitabile nella metafisica che ancora è dominante, l'essere è pensato a partire dall'ente. Solo in questa prospettiva l'essere si mostra in e come un oltrepassamento (*Übersteigen*).

La determinazione introduttiva « *L'essere è il transcendens puro e semplice* » riassume in una semplice tesi il modo in cui l'essenza dell'essere s'è finora diradata (*lichtete*) all'uomo. Questa determinazione retrospettiva dell'essenza dell'essere dell'ente, a partire dalla radura dell'ente in quanto tale, resta inevitabile per quell'impostazione di pensiero che pensa già alla questione della verità dell'essere. Così il pensiero attesta l'essenza che per destino gli è propria. È lungi da lui la pretesa di voler incominciare da capo e di dichiarare falsa ogni precedente filosofia. Tuttavia, se la determinazione dell'essere come puro *transcendens* nomini già la semplice essenza della verità dell'essere, questo, e questo soltanto, è prima di ogni altra cosa il problema per un pensiero che cerca di pensare la verità dell'essere. Per questo, a p. 230, si dice che solo a partire dal « senso », cioè dalla verità dell'essere, si può intendere come l'essere è. L'essere si dirada (*lichtet*) all'uomo nel progetto estatico. Ma questo progetto non crea l'essere.

Il progetto, del resto, è essenzialmente un progetto gettato. Nel progettare, chi getta non è l'uomo, ma l'essere stesso, il quale destina l'uomo nell'e-sistenza dell'esser-ci come sua essenza. Questo destino avviene come radura dell'essere, e come tale radura esso è. Essa custodisce la vicinanza all'essere. In questa vicinanza, nella radura del « ci », abita l'uomo come e-sistente, senza essere già oggi capace di esperire espressamente questa dimora e di assumerla. La vicinanza « dell' » essere, in cui consiste il « ci » dell'esser-ci, nel discorso sull'elegia di Hölderlin *Heimkunft* (1943) è pensata a partire da *Sein und Zeit*, è percepita in modo più pronunciato nel canto del poeta, e a partire dall'esperienza dell'oblio dell'essere è chiamata « patria ». Questa parola è qui pensata in un senso essenziale, che non è quello patriottico o nazionalistico, ma quello appartenente alla storia dell'essere. Ma l'essenza della patria è contemporaneamente nominata con l'intenzione di pensare la spaesatezza (*Heimatlosigkeit*)

dell'uomo moderno a partire dall'essenza della storia dell'essere. Nietzsche è stato l'ultimo a esperire questa spaesatezza. All'interno della metafisica, egli non poteva trovare altra via d'uscita da questa situazione, se non il rovesciamento della metafisica. Ma questo significa portare a compimento l'impossibilità di una via d'uscita. Hölderlin, quando canta il « ritorno in patria » (*Heimkunft*), si preoccupa che la « gente della sua terra » trovi la propria essenza, che egli non cerca per nulla in un egoismo del suo popolo, bensì a partire dall'appartenenza al destino dell'Occidente. Ma anche l'Occidente non è pensato come regione in contrapposizione all'Oriente, né è inteso semplicemente come Europa, bensì, nella prospettiva della storia del mondo, è pensato a partire dalla vicinanza all'origine. Noi abbiamo appena incominciato a pensare i riferimenti pieni di mistero all'Oriente, che sono divenuti parola nella poesia di Hölderlin (cfr. *Der Ister* e poi *Die Wanderung*, strofe 3 sgg.). L'« essere tedesco » non è detto al mondo perché questo trovi la sua guarigione nell'essenza tedesca, ma è detto ai tedeschi perché, nel destino che li lega agli altri popoli, entrino con essi nella storia del mondo (cfr. le considerazioni svolte sulla poesia di Hölderlin *Andenken*, in *Tübinger Gedenkschrift*, per il centenario della morte di Hölderlin, a cura di P. Kluckhohn, Tübingen, 1943, p. 322). La patria di questo abitare storico è la vicinanza all'essere.^a

In questa vicinanza si compie, se mai si compie, la decisione se e come Dio e gli dèi si neghino e resti la notte, se e come il giorno del sacro albeggi, se e come nell'albeggiare del sacro possano cominciare di nuovo ad apparire Dio e gli dèi. Ma il sacro, che solo è lo spazio essenziale della divinità, che sola a sua volta concede la dimensione per gli dèi e per Dio, giunge ad apparire solo se prima, dopo lunga preparazione, l'essere stesso viene a diradarsi ed è esperito nella sua verità. Solo così comincia, a partire dall'essere, il superamento di quella spaesatezza, in cui non solo gli uomini, ma l'essenza dell'uomo stanno vagando.

Questa spaesatezza, che così è da pensare, riposa nel-

a. La dottrina platonica della verità, 1ª edizione 1947: in quanto questa vicinanza si preserva e si vela l'essere stesso.

l'abbandono dell'essere proprio dell'ente. Essa è il segno dell'oblio dell'essere in conseguenza del quale la verità dell'essere rimane impensata. L'oblio dell'essere si manifesta indirettamente nel fatto che l'uomo considera e si dà da fare sempre e solo intorno all'ente. Poiché nel fare questo l'uomo non può evitare di farsi una rappresentazione dell'essere, anche l'essere viene spiegato soltanto o come la « dimensione più generale » e perciò onnicomprensiva dell'ente, o come una creazione dell'ente infinito, o come il prodotto di un soggetto finito. Nello stesso tempo, fin dai tempi antichi « l'essere » è preso per « l'ente », e viceversa l'ente per l'essere, l'uno e l'altro come mescolati in una strana confusione ancora non pensata.

Come destino che destina la verità, l'essere rimane velato. Ma il destino del mondo si annuncia nella poesia senza esser già manifesto come storia dell'essere. Il pensiero di Hölderlin, dalla portata storica universale, che nella poesia *Andenken* si fa parola, è perciò essenzialmente più iniziale e di conseguenza più carico d'avvenire di quanto non lo sia il semplice cosmopolitismo di Goethe. Per la stessa ragione il riferimento di Hölderlin alla grecità è qualcosa di essenzialmente diverso dall'umanismo. Per questo motivo i giovani tedeschi che sapevano di Hölderlin hanno pensato e vissuto di fronte alla morte qualcosa di diverso da quello che pubblicamente veniva spacciato per opinione tedesca.

La spaesatezza diviene un destino mondiale. Per questo è necessario pensare questo destino in relazione alla storia dell'essere. Ciò che Marx, partendo da Hegel, ha riconosciuto in un senso essenziale e significativo come alienazione dell'uomo, affonda le sue radici nella spaesatezza dell'uomo moderno. Questa viene provocata dal destino dell'essere nella forma della metafisica, che la consolida e nello stesso tempo la occulta come spaesatezza. Poiché Marx, nell'esperire l'alienazione, penetra in una dimensione essenziale della storia, la concezione marxista della storia è superiore a ogni altra « storiografia ». Ma siccome né Husserl né, per quel che vedo finora, Sartre riconoscono l'essenzialità della dimensione storica nell'essere, né la fenomenologia né l'esistenzialismo pervengo-

no in quella dimensione in cui soltanto diventa possibile un dialogo produttivo col marxismo.

Ma a tal fine, evidentemente, è necessario liberarsi dalle ingenuità rappresentazioni del materialismo e dalle critiche a buon mercato che intendono colpirlo. L'essenza del materialismo non sta nell'affermazione che tutto è solo materia, ma piuttosto in una determinazione metafisica per la quale tutto l'ente appare come materiale da lavoro. L'essenza del lavoro secondo la metafisica moderna è anticipata nella *Phänomenologie des Geistes* [Fenomenologia dello Spirito] di Hegel come il processo autoorganizzantesi della produzione incondizionata, cioè come oggettivazione del reale ad opera dell'uomo esperito come soggettività. L'essenza del materialismo si nasconde nell'essenza della tecnica, su cui si scrive molto, ma si pensa poco. Nella sua essenza la tecnica è un destino, nella storia dell'essere, della verità dell'essere che riposa nell'oblio. Essa risale infatti alla τέχνη dei Greci non solo nel nome, ma proviene in un senso storico essenziale dalla τέχνη intesa come un modo dell'ἀληθεύειν, cioè del rendere manifesto l'ente. In quanto forma della verità, la tecnica ha il suo fondamento nella storia della metafisica. Questa, a sua volta, è una fase caratteristica della storia dell'essere, e finora la sola che possiamo abbracciare con il nostro sguardo. Si possono prendere varie posizioni sulle dottrine del comunismo e sulla loro fondazione, ma sul piano della storia dell'essere resta fermo che in esso si esprime un'esperienza elementare di ciò che è la storia del mondo. Chi prende il « comunismo » solo come « partito » o come « visione del mondo », pensa in modo altrettanto angusto di quelli che pensano che con il termine « americanismo » si indichi solo, e per giunta in modo spregiativo, un particolare stile di vita. Il pericolo^a verso cui finora sempre più chiaramente l'Eu-

a. 1ª edizione 1949: nel frattempo il pericolo è venuto in luce ancor più chiaramente. La ricaduta del pensiero nella metafisica assume una nuova forma: si tratta della fine della filosofia nel senso del suo completo risolversi nelle scienze, la cui unità trova altresì il suo nuovo svolgimento nella cibernetica. La potenza delle scienze non si lascia arrestare da un attacco o da un intervento, di qualunque tipo esso sia, perché « la scienza » fa parte dell'impianto (*Ge-stell*) che ancora occulta (*verstellt*) l'evento.

ropa è sospinta, consiste presumibilmente nel fatto che innanzitutto il suo pensiero, che un tempo era la sua grandezza, resti indietro^a rispetto al corso essenziale del destino mondiale che comincia. Nessuna metafisica, sia essa idealistica, materialistica o cristiana, può per la sua essenza, e tanto meno solo con gli sforzi che mette in atto nel tentativo di svilupparsi, ri-prendere ancora il destino; ciò significa che non può, col suo pensiero, raggiungere e raccogliere ciò che, in un senso pieno dell'essere, ora è.^b

Di fronte all'essenziale spaesatezza, il futuro destino dell'uomo si mostra al pensiero che pensa la storia dell'essere nel fatto che egli trovi una via verso la verità dell'essere e si metta in cammino verso questa scoperta. Ogni nazionalismo è, sul piano metafisico, un antropologismo e, come tale, un soggettivismo. Il nazionalismo non viene superato dal semplice internazionalismo, ma soltanto esteso ed elevato a sistema. In questo modo il nazionalismo viene così poco elevato e portato all'*humanitas*, quanto poco lo è l'individualismo nel collettivismo privo di storia. Il collettivismo è la soggettività^c dell'uomo portata sul piano della totalità. Esso mette in atto l'autoaffermazione incondizionata della soggettività, che non si lascia revocare. Essa non può essere neppure esperita in modo sufficiente da un pensiero che sia una mediazione a metà. Esiliato dalla verità dell'essere, ovunque l'uomo gira attorno a se stesso come *animal rationale*.

Ma l'essenza dell'uomo consiste nel fatto che egli è qualcosa di più del mero uomo come ce lo si rappresenta quando lo si intende come un essere vivente fornito di ragione. Qui il « più » non lo si deve intendere come un'aggiunta, come se la tradizionale definizione dell'uomo dovesse restare la determinazione fondamentale, per

a. 1^a edizione 1949: ricaduta nella metafisica.

b. *La dottrina platonica della verità*, 1^a edizione 1947: che cosa c'è ora — ora nell'epoca della volontà di volontà? Ora c'è un'incuria (*Verwahrlosung*) incondizionata; questa parola è pensata rigorosamente nel senso della storia dell'essere: senza cura, senza custodia (*wahr-los*); il suo contrario è: appartenente al destino.

c. 1^a edizione 1949: la società industriale come soggettività determinante — e il pensiero come « politica ».

poi subire un'amplificazione attraverso l'aggiunta del carattere esistenziale. Il « più » significa: più originario e quindi più essenziale nella sua essenza. Ma qui compare l'enigma: l'uomo è nella condizione dell'essere-gettato (*Geworfenheit*). Ciò significa che l'uomo, come e-sistente controgetto (*Gegenwurf*) dell'essere,^a è più che *animal rationale*, proprio in quanto è meno rispetto all'uomo che si concepisce a partire dalla soggettività. L'uomo non è il padrone dell'ente. L'uomo è il pastore dell'essere. In questo « meno » l'uomo non perde nulla, anzi ci guadagna, in quanto perviene alla verità dell'essere. Guadagna l'essenziale povertà del pastore, la cui dignità consiste nell'esser chiamato dall'essere stesso a custodia della sua verità. Questa chiamata viene con il getto (*Wurf*) da cui scaturisce l'essere-gettato dell'esser-ci. L'uomo, nella sua essenza secondo la storia dell'essere, è quell'ente il cui essere, in quanto e-sistenza, consiste nell'abitare nella vicinanza dell'essere. L'uomo è il vicino dell'essere.

Ma, lei mi vorrà obiettare già da tempo, tale pensiero non pensa proprio l'*humanitas* dell'*homo humanus*? Non pensa questa *humanitas* in un significato così decisivo come nessuna metafisica ha mai pensato e può mai pensare? Non è, questo, « umanismo » nel senso più estremo? Certo. È l'umanismo che pensa l'umanità dell'uomo a partire dalla vicinanza all'essere, ma nello stesso tempo è l'umanismo in cui in gioco non è l'uomo, ma l'essenza storica dell'uomo nella sua provenienza dalla verità dell'essere. Ma allora non è strettamente legata a questo gioco anche l'e-sistenza dell'uomo? È proprio così.

In *Sein und Zeit* (p. 38) si dice che ogni domandare della filosofia « si ripercuote nell'esistenza ». Ma qui l'esistenza non è la realtà dell'*ego cogito*, così come non è solo la realtà dei soggetti che, interagendo tra loro, pervengono a se stessi. « E-sistenza » è, in una fondamentale differenza da ogni *existentia* ed *existence*, l'abitare e-statico nelle vicinanze dell'essere. Essa è la guardia, cioè la cura dell'essere. Poiché in questo pensiero c'è da pensare qualcosa di semplice, esso riesce difficile a quel modo di rappresentarsi le cose tramandato col nome di filosofia. Senonché, il difficile non consiste nel fatto che si debba at-

a. 1^a edizione 1949: meglio: nell'essere in quanto evento (*Ereignis*).

tingere a qualche particolare senso profondo o che si debbano costruire concetti complicati, ma si nasconde nel passo-indietro (*Schritt-zurück*) che introduce il pensiero in un domandare capace di esperire, e che lascia cadere l'opinione abituale della filosofia.

Si è ovunque dell'opinione che il tentativo compiuto in *Sein und Zeit* sia finito in un vicolo cieco. Lasciamo questa opinione a se stessa. Il pensiero che in *Sein und Zeit* ha tentato qualche passo, ancor oggi non è andato oltre « essere e tempo ». Può darsi che nel frattempo sia entrato un po' di più e meglio nella sua cosa. Tuttavia, finché la filosofia non fa che precludersi costantemente la possibilità di accedere alla cosa del pensiero, cioè alla verità dell'essere, essa è assicurata contro il pericolo di infrangersi sulla durezza della sua cosa. Per questo c'è un abisso tra il « filosofare » sul naufragio e un pensiero che davvero naufraga. Non sarebbe un male se mai un pensiero del genere riuscisse a un uomo. Gli sarebbe fatto l'unico dono che possa venire al pensiero da parte dell'essere.

Ma è anche vero che non si raggiunge la cosa del pensiero mettendo in giro una serie di chiacchiere sulla « verità dell'essere » e sulla « storia dell'essere ». Tutto ciò che importa è solo che la verità dell'essere giunga al linguaggio e che il pensiero pervenga a questo linguaggio. Forse allora il linguaggio richiederà, più che il precipitoso enunciare, il giusto silenzio. Ma tra noi, uomini d'oggi, chi vorrebbe avere la pretesa che i suoi tentativi di pensare si trovino come a casa propria sul sentiero del silenzio? Per lontano che vada, il nostro pensiero potrebbe forse rinviare alla verità dell'essere come a ciò che è da pensare. In tal modo questa sarebbe meglio sottratta al mero supporre e opinare, e sarebbe assegnata a quell'opera manuale, divenuta rara, che è la scrittura. Anche se non sono destinate all'eternità, le cose che hanno importanza arrivano ancora in tempo anche se arrivano all'ultima ora.

Se l'ambito della verità dell'essere sia un vicolo cieco oppure quella dimensione libera in cui la libertà serba la propria essenza, ognuno lo potrà giudicare dopo che egli stesso avrà tentato di procedere sul sentiero indicato o, ancor meglio, di tracciare un sentiero migliore, cioè

più adeguato al problema. Nella penultima pagina di *Sein und Zeit* (p. 437) troviamo queste frasi: « La contesa in merito all'interpretazione dell'essere (cioè, dunque, non dell'ente e neppure dell'essere dell'uomo) non può essere risolta, perché non è stata ancora neppure accesa. E in fondo non si tratta di una contesa che possa « divampare per un pretesto », ma il suo accendersi richiede già una preparazione adeguata. È solo per questo scopo che la presente indagine è in cammino » (p. 437). Dopo due decenni, queste frasi continuano a valere ancora oggi. Anche nei giorni che ci attendono restiamo dunque in cammino, come viandanti, diretti nelle vicinanze dell'essere. La questione che lei pone aiuta a chiarire questo cammino.

Lei chiede: *Comment redonner un sens au mot « Humanisme »?* « Come ridare un senso alla parola umanismo? ». La sua domanda non presuppone soltanto che lei vuole conservare la parola « umanismo », ma contiene anche l'ammissione che questa parola ha perduto il suo senso.

Lo ha perduto perché si è capito che l'essenza dell'umanismo è metafisica, e ciò significa ora che la metafisica non solo non pone la questione della verità dell'essere, ma se la preclude, in quanto la metafisica persiste nell'oblio dell'essere. Ma proprio il pensiero che conduce a capire l'essenza problematica dell'umanismo ci ha portato ad un tempo a pensare più inizialmente l'essenza dell'uomo. In vista di questa più essenziale *humanitas* dell'*homo humanus* si dà la possibilità di restituire alla parola umanismo un senso storico (*geschichtlich*) che è più antico del suo senso più antico, valutato dal punto di vista storiografico (*historisch*). Questo restituire non è da intendere come se la parola « umanismo » fosse in generale priva di senso, un semplice *flatus vocis*. L'« *humanum* » richiama la parola *humanitas*, l'essenza dell'uomo. L'« ismo » allude al fatto che l'essenza dell'uomo dovrebbe essere presa come essenziale. Questo è il senso che la parola « umanismo » ha in quanto parola. Restituirle un senso può significare solo rideterminare il senso della parola. Ma per questo è necessario che l'essenza dell'uomo sia esperita in modo più iniziale, e poi che si mostri in che misura questa essenza, a suo modo, divenga

destino. L'essenza dell'uomo riposa nell'e-sistenza. È questa ciò che importa in un senso essenziale, cioè a partire dall'essere stesso, in quanto è l'essere che fa avvenire (*ereignet*) l'uomo come e-sistente nella verità dell'essere, a guardia di tale verità. Allora, nel caso decidissimo di mantenere la parola, « umanismo » significa che l'essenza dell'uomo è essenziale per la verità dell'essere, così che, di conseguenza, ciò che importa non è più appunto l'uomo, preso semplicemente come tale. Noi pensiamo così un umanismo di una specie strana. La parola finisce per dare una denominazione che è un « *lucus a non lucendo* ».

Ma questo « umanismo », che va contro ogni umanismo finora esistito, senza però farsi affatto con questo portavoce dell'inumano, va chiamato ancora « umanismo »? E questo forse solo per partecipare all'uso di questa denominazione e nuotare così in compagnia nelle correnti dominanti asfissiate dal soggettivismo metafisico e sprofondate nell'oblio dell'essere? O invece il pensiero non deve tentare, con una resistenza aperta all'« umanismo », di imprimere un impulso in grado anzitutto di insospettire circa l'*humanitas* dell'*homo humanus* e la sua fondazione? Allora, anche se il momento attuale della storia mondiale spinge già di per sé in questa direzione, potrebbe destarsi una meditazione che pensa non solo all'uomo, ma anche alla « natura » dell'uomo, e non solo alla natura, ma, in modo ancora più iniziale, alla dimensione in cui l'essenza dell'uomo, determinata dall'essere stesso, è di casa. Non è forse opportuno sopportare ancora per qualche tempo, fino a lasciare che lentamente si consumino, gli inevitabili fraintendimenti a cui ancora è esposto il cammino del pensiero nell'elemento di *Sein und Zeit*? Questi fraintendimenti dipendono dal fatto che il lettore riporta naturalmente ciò che ha letto, o solo ripetuto, a ciò che crede di sapere già prima della lettura. Questi fraintendimenti, infatti, mostrano tutti la stessa struttura e lo stesso fondamento.

Poiché si parla contro l'« umanismo », si teme una difesa dell'in-umano e un'esaltazione della barbara brutalità. Che cosa c'è infatti di più « logico » del fatto che a chi nega l'umanismo non resta che l'affermazione dell'inumanità?

Poiché si parla contro la « logica », si crede che venga

avanzata la pretesa di rifiutare il rigore del pensiero, di fare dominare al suo posto l'arbitrio degli istinti e dei sentimenti e di proclamare così come vero l'« irrazionalismo ». Che cosa c'è infatti di più « logico » del fatto che chi parla contro il logico difende l'alogico?

Poiché si parla contro i « valori », ci si indigna di fronte a una filosofia che oserebbe abbandonare al disprezzo i beni sommi dell'umanità. Che cosa c'è infatti di più « logico » del fatto che un pensiero che nega i valori debba necessariamente spacciare ogni cosa come priva di valore?

Poiché si dice che l'essere dell'uomo consiste nell'« essere-nel-mondo », si trova che l'uomo viene ridotto a un essere che è soltanto dell'al di qua, per cui la filosofia affonda nel positivismo. Che cosa c'è infatti di più « logico » del fatto che chi afferma la mondanità dell'uomo dà valore solo all'al di qua, negando l'al di là e rifiutando ogni « trascendenza »?

Poiché ci si rifà al detto di Nietzsche sulla « morte di Dio », si dichiara tale posizione ateismo. Che cosa c'è infatti di più « logico » del fatto che chi ha esperito la « morte di Dio » sia un senza-Dio?

Poiché ovunque, in tutto quanto s'è detto, s'è parlato contro ciò che l'umanità ritiene eccelso e sacro, questa filosofia insegna un « nichilismo » irresponsabile e distruttivo. Che cosa c'è infatti di più « logico » del fatto che chi nega ovunque il vero ente, si mette dalla parte del non-ente e così predica il mero niente come il senso della realtà?

Ma che cosa accade qui? Si sente parlare di « umanismo », di « logica », di « valori », di « mondo », di « Dio ». Poi si sente dire di un'opposizione ad essi. Li si riconosce e li si prende per il positivo, e poi ciò che parla contro di essi, anche se in un modo che nel sentir dire non viene pensato con precisione, lo si considera subito come una negazione di essi e questa negazione come il « negativo » nel senso del distruttivo. Proprio in *Sein und Zeit* si parla esplicitamente in qualche luogo di « distruzione fenomenologica ». Con l'aiuto della logica tanto invocata e della *ratio*, si crede che ciò che non è positivo sia negativo, che pratici così un rifiuto della ragione e che meriti pertanto il marchio della riprovazione. Si è

così imbevuti di « logica » che tutto ciò che contraddice l'abituale sonnolenza dell'opinare viene computato come un'opposizione da rifiutare. Tutto ciò che non si ferma alla nota e amata positività lo si getta nella fossa già preparata dalla mera negazione che nega ogni cosa, e che così finisce nel niente e porta a compimento il nichilismo. Per questa via logica si fa affondare tutto in un nichilismo che ci si è inventati con l'ausilio della logica.

Ma l'« opposizione » che un pensiero solleva contro ciò che abitualmente si crede, porta necessariamente alla mera negazione e al negativo? Ciò avviene soltanto, e in questo caso inevitabilmente e definitivamente, cioè senza una prospettiva libera su qualcos'altro, se prima si pone quello che si crede come « il positivo » e poi, a partire da esso, si decide in modo assoluto e nel contempo negativo in merito all'ambito delle possibili opposizioni a esso. In una tale procedura si nasconde il rifiuto di esporre a riflessione ciò che si presuppone « positivo », unitamente alla posizione e all'opposizione in cui esso si crede salvato. Con il continuo richiamo al logico si dà l'impressione di impegnarsi appunto nel pensiero, mentre di fatto lo si è rinnegato.

Che l'opposizione all'« umanismo » non implichi affatto la difesa dell'inumano, ma apra altre prospettive, dovrebbe essere ora un po' più chiaro.

La « logica » intende il pensare come il rappresentare l'ente nel suo essere, che il rappresentare fornisce a se stesso nella generalità del concetto. Ma che ne è della meditazione sull'essere stesso, e cioè del pensiero che pensa la verità dell'essere? Soltanto questo pensiero coglie l'essenza iniziale del λόγος, che in Platone e in Aristotele, il fondatore della « logica », è già occultata e andata perduta. Pensare contro « la logica » non significa spezzare una lancia a favore dell'illogico, ma solo ripensare il λόγος e la sua essenza apparsa all'alba del pensiero, significa darsi finalmente da fare per preparare un simile ripensamento. A che ci servono i sistemi di logica, per comprensivi che siano, se, senza addirittura sapere ciò che fanno, per prima cosa si sottraggono al compito anche solo di interrogarsi sull'essenza del λόγος? Se si volesse replicare con altrettante obiezioni, cosa peraltro infruttuosa, si potrebbe dire con maggior ragione che l'irra-

zionalismo, come rifiuto della *ratio*, domina ignorato e incontrastato nella difesa della « logica » che crede di poter evitare una riflessione sul λόγος e sull'essenza della *ratio* che su di esso si fonda.

Il pensiero che si pronuncia contro « i valori » non sostiene che tutto ciò che viene indicato come « valore », la « cultura », l'« arte », la « scienza », la « dignità umana », il « mondo » e « Dio », siano senza valore. Si tratta piuttosto di capire finalmente che proprio quando si caratterizza qualcosa come « valore », ciò che è così valutato viene privato della sua dignità. Ciò significa che con la stima di qualcosa come valore, ciò che così è valutato lo è solo come oggetto della stima umana. Ma ciò che qualcosa è nel suo essere non si esaurisce nella sua oggettività (*Gegenständigkeit*), e ciò tanto meno se l'oggettività considerata (*Gegenständlichkeit*) ha il carattere del valore. Ogni valutazione, anche quando è una valutazione positiva, è una soggettivazione. Essa non lascia essere l'ente, ma lo fa valere solo come oggetto del proprio fare. Lo strano sforzo di dimostrare l'oggettività dei valori non sa quel che fa. Proclamare per soprappiù « Dio » come « il valore più alto » significa degradare l'essenza di Dio. Pensare per valori, qui e altrove, è la più grande bestemmia che si possa pensare contro l'essere. Pensare contro i valori non vuol dire perciò sbandierare l'assenza di valori e la nientità dell'ente, ma portare la radura della verità dell'essere davanti al pensiero, contro la soggettivazione dell'ente ridotto a mero oggetto.

Il rinvio all'« essere-nel-mondo » quale tratto fondamentale dell'*humanitas* dell'*homo humanus* non afferma che l'uomo è solo un essere « mondano » nell'accezione cristiana del termine, cioè lontano da Dio e sciolto dalla « trascendenza ». Con questa parola si intende ciò che sarebbe da chiamare più chiaramente il trascendente. Il trascendente è l'ente sovrasensibile. Quest'ultimo è considerato l'ente sommo nel senso della causa prima di ogni ente. Dio è pensato come questa causa prima. Ma nell'espressione « essere-nel-mondo », « mondo » non significa affatto l'ente terreno in contrapposizione a quello celeste, né il « mondano » in opposizione allo « spirituale ». In quella determinazione, « mondo » non significa affatto un ente e neppure un ambito dell'ente, ma l'aper-

tura dell'essere. L'uomo è, ed è uomo, in quanto è colui che e-siste. Egli sta fuori nell'apertura dell'essere, la quale è come tale l'essere stesso che, in quanto getto, si è gettata e acquisita a sé (*erworfen*) nella « cura » l'essenza dell'uomo. Gettato in tal modo, l'uomo sta « nell' » apertura dell'essere. « Mondo » è la radura dell'essere in cui l'uomo sta fuori a partire dalla sua essenza gettata. L'« essere-nel-mondo » nomina l'essenza dell'e-sistenza in riferimento alla dimensione diradata (*gelichtet*) dalla quale l'« e- » dell'e-sistenza dispiega la sua essenza (*west*). Pensato a partire dall'e-sistenza, il « mondo » è in un certo modo proprio l'al di là entro e per l'e-sistenza. L'uomo non è mai anzitutto uomo, al di qua del mondo, come « soggetto », sia questo inteso come un « io » o come un « noi ». Inoltre egli non è mai solo un soggetto che si riferisce contemporaneamente sempre a oggetti, cosicché la sua essenza starebbe nella relazione soggetto-oggetto. Piuttosto, nella sua essenza l'uomo è innanzitutto e-sistente nell'apertura dell'essere, la quale dirada quel « tra » (*Zwischen*) al cui interno può « essere » una « relazione » tra soggetto e oggetto.

La tesi che l'essenza dell'uomo poggia sull'essere-nel-mondo non contiene nemmeno una decisione in merito alla questione se l'uomo, in senso teologico-metafisico, sia un essere che appartiene all'al di qua o all'al di là.

Con la determinazione esistenziale dell'essenza dell'uomo, nulla è ancora deciso circa l'« esserci di Dio » o il suo « non essere » e così pure sulla possibilità o l'impossibilità degli dèi. Perciò non solo è affrettato, ma è già sbagliato nel suo procedere, affermare che sia ateismo l'interpretazione dell'essenza dell'uomo a partire dal riferimento di questa essenza alla verità dell'essere. Questa classificazione arbitraria denota inoltre una mancanza di accuratezza nella lettura. Non ci si cura del fatto che fin dal 1929, in *Vom Wesen des Grundes* [cfr., sopra, p. 115, la nota 56] si può leggere quanto segue: « Con l'interpretazione ontologica dell'esserci come essere-nel-mondo non si è ancora deciso nulla, né in senso positivo, né in senso negativo, circa la possibilità di un essere in rapporto con Dio. È soltanto attraverso la chiarificazione della trascendenza che si raggiunge un *concetto sufficiente* dell'esserci; in riferimento a tale ente è poi possibile

porre il problema di come stiano ontologicamente le cose circa il rapporto dell'esserci con Dio ». Ora, se come al solito anche questa osservazione viene pensata in modo troppo angusto, allora si dirà che questa filosofia non si decide né per né contro l'esserci di Dio. Essa resta nell'indifferenza. Dunque il problema religioso le è indifferente. Ma un tale indifferentismo cade nel nichilismo.

Ma è proprio vero che l'osservazione riportata insegna l'indifferentismo? Perché, in quella nota, solo certe parole e non a caso sono stampate in corsivo? Solo per indicare che il pensiero, che pensa a partire dalla domanda sulla verità dell'essere, domanda in modo più iniziale di quanto non possa domandare la metafisica. Solo a partire dalla verità dell'essere si può pensare l'essenza del sacro. Solo a partire dall'essenza del sacro si può pensare l'essenza della divinità. Solo alla luce dell'essenza della divinità si può pensare e dire che cosa debba nominare la parola « Dio ». O non dobbiamo forse prima di tutto sapere intendere e ascoltare con cura tutte queste parole, affinché ci sia consentito esperire come uomini, cioè come esseri e-sistenti, un riferimento di Dio all'uomo? Ma come può l'uomo dell'attuale storia del mondo riuscire anche solo a domandarsi in modo serio e rigoroso se Dio si avvicini o si sottragga, quando proprio quest'uomo tralascia di pensare anzitutto in quella dimensione in cui solitamente quella domanda può esser posta? Ma questa è la dimensione del sacro, che rimane chiusa persino come dimensione, se l'apertura dell'essere non è diradata e, nella sua radura,^a non è vicina all'uomo. Può darsi che la caratteristica di quest'epoca del mondo consista nella chiusura alla dimensione di ciò che è integro (*das Heile*). Forse questa è l'unica sventura (*Unheil*).

Con questa indicazione, tuttavia, il pensiero che rimanda alla verità dell'essere come a ciò che è da pensare, non intende affatto aver deciso per il teismo. Esso non può esser teista più di quanto non possa essere ateo. Ma questo non sul fondamento di un atteggiamento di indifferenza, ma per il rispetto dei limiti che sono posti al pensiero come tale, e precisamente da parte di ciò che gli si dà come ciò che va pensato, ossia da parte della verità

a. 1ª edizione 1949: la radura come radura del velare che si vela.

dell'essere. Nella misura in cui si attiene al suo compito, il pensiero, in questo momento dell'attuale destino del mondo, rimanda l'uomo alla dimensione iniziale del suo soggiorno storico. Nella misura in cui dice in tal modo la verità dell'essere, il pensiero si affida a qualcosa di più essenziale di tutti i valori e di qualsiasi ente. Il pensiero non oltrepassa la metafisica quando, salendo più in alto di essa, la supera e la risolve in una qualche direzione, ma quando ridiscende nella vicinanza di ciò che è più vicino. Soprattutto là dove l'uomo si è smarrito nella sua ascesa verso la soggettività, la discesa è più difficile e pericolosa della salita. La discesa conduce nella povertà dell'e-sistenza dell'*homo humanus*. Nell'e-sistenza viene abbandonato l'ambito dell'*homo animalis* della metafisica. Il predominio di quest'ambito è il fondamento indiretto e remoto della cecità e dell'arbitrio di ciò che si caratterizza come biologismo, ma anche di ciò che è noto col nome di pragmatismo. Pensare la verità dell'essere significa ad un tempo pensare l'*humanitas* dell'*homo humanus*. Bisogna porre l'*humanitas* al servizio della verità dell'essere, ma senza l'umanismo nel senso metafisico.

Ma se l'*humanitas* è così essenziale al pensiero dell'essere, non è allora necessario completare l'« ontologia » con un'« etica »? Non è allora assolutamente essenziale lo sforzo che lei esprime nella frase: « *Ce que je cherche à faire, depuis longtemps déjà, c'est préciser le rapport de l'ontologie avec une éthique possible* »?

Poco dopo l'apparizione di *Sein und Zeit* un giovane amico mi chiese: « Quando scriverà un'etica? ». Là dove l'essenza dell'uomo è pensata in un modo così essenziale, cioè unicamente a partire dalla questione della verità dell'essere, ma dove, tuttavia, l'uomo non è innalzato al centro dell'ente, è inevitabile che si desti l'esigenza di un'indicazione vincolante e quindi di regole che dicano come l'uomo, esperito a partire dall'e-sistenza rivolta all'essere, debba vivere in conformità al suo destino. Il desiderio di un'etica si fa tanto più urgente quanto più il disorientamento manifesto dell'uomo, non meno di quello nascosto, aumenta a dismisura. Al vincolo dell'etica occorre dedicare ogni cura, in un tempo in cui l'uomo della tecnica, in balia della massificazione, può essere portato ancora a una stabilità sicura solo mediante un

raccoglimento e un ordinamento del suo progettare e del suo agire, nel loro insieme, che corrispondano alla tecnica.

Chi potrebbe ignorare questo stato di necessità? Non dobbiamo salvaguardare e assicurare i vincoli esistenti, anche se il modo in cui essi tengono assieme l'essere umano è così povero e precario? Certamente. Ma questo stato di necessità dispensa forse il pensiero dal ricordare ciò che innanzitutto resta da pensare e che, in quanto essere, è, prima di ogni ente, la garanzia e la verità? Può il pensiero continuare a sottrarsi al compito di pensare l'essere, dopo che questo è rimasto nascosto in un lungo oblio e nello stesso tempo, nel momento attuale del mondo, si annuncia attraverso lo scotimento di tutto l'ente?

Prima di tentare di determinare più precisamente la relazione tra « l'ontologia » e « l'etica », dobbiamo chiederci che cosa sono in sé « l'ontologia » e « l'etica ». Diventa necessario riflettere se ciò che può essere designato nelle due denominazioni è ancora conforme e vicino a ciò che è assegnato al pensiero, che, come pensiero, ha da pensare prima di tutto la verità dell'essere.

Se però « l'ontologia » e « l'etica » dovessero venire a cadere insieme a tutto il pensiero che procede per discipline, e se in questo modo il nostro pensiero dovesse divenire più disciplinato, che ne sarebbe allora della questione della relazione tra le due suddette discipline della filosofia?

L'« etica » appare per la prima volta, insieme alla « logica » e alla « fisica », nella scuola di Platone. Queste discipline nascono nel tempo in cui il pensiero si fa « filosofia », la filosofia si fa *ἐπιστήμη* (scienza), e la scienza diventa una cosa di scuola e una pratica scolastica. Nel passare attraverso la filosofia così intesa, nasce la scienza e perisce il pensiero. Prima di questo tempo, i pensatori non conoscevano né una « logica », né un'« etica », né la « fisica ». Eppure il loro pensiero non è né illogico né immorale. Essi pensavano invece la φύσις con una profondità e un'ampiezza mai più raggiunte da nessuna fisica posteriore. Se è consentito un paragone del genere, le tragedie di Sofocle nascondono nel loro dire l'ἦθος in modo più iniziale delle lezioni di Aristotele sull'« etica ». Un detto di Eraclito, che si compone di sole tre parole, dice

qualcosa di così semplice che ne viene immediatamente in luce l'essenza dell'*ethos*.

Il detto di Eraclito (fr. 119) suona: ἦθος ἀνθρώπων δαίμων. In genere si è soliti tradurre: « Il carattere proprio è per l'uomo il suo demone ». Questa traduzione pensa in modo moderno e non greco. ἦθος significa soggiorno (*Aufenthalt*), luogo dell'abitare. La parola nomina la regione aperta dove abita l'uomo. L'apertura del suo soggiorno lascia apparire ciò che viene incontro all'essenza dell'uomo e, così avvenendo, soggiorna nella sua vicinanza. Il soggiorno dell'uomo contiene e custodisce l'avvento di ciò che appartiene all'uomo nella sua essenza. Secondo la parola di Eraclito, questo è δαίμων, il dio. Il detto, allora, significa: l'uomo, in quanto è uomo, abita nella vicinanza di Dio. Con questo detto di Eraclito concorda una storia riferita da Aristotele (*De part. anim.*, A, 5, 645 a 17). Essa dice: Ἡράκλειτος λέγεται πρὸς τοὺς ξένους εἰπεῖν τοὺς βουλομένους ἐντυχεῖν αὐτῷ, οἱ ἐπειδὴ προσιόντες εἶδον αὐτὸν θερμόμενον πρὸς τῷ ἰπνῷ ἔστησαν, ἐκέλευε γὰρ αὐτοὺς εἰσιέναι θαρροῦντας· εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεός...

« Di Eraclito si riporta un detto che egli avrebbe preferito a degli stranieri che volevano recarsi da lui. Avvicinandosi, essi lo videro mentre si riscaldava a un forno. S'arrestarono sorpresi, soprattutto perché, vedendoli esitanti, egli li incoraggiò, invitandoli ad entrare, con queste parole: " Anche qui sono presenti gli dèi " ».

L'aneddoto parla da sé, ma vogliamo tuttavia mettere in rilievo una cosa.

Il gruppo di visitatori stranieri, nella loro invadenza curiosa nei confronti del pensatore, è in un primo momento deluso e sconcertato nel vedere la sua dimora. Questa gente crede di dover incontrare il pensatore in condizioni che, a differenza del modo abituale di vivere alla giornata degli uomini, hanno ovunque i tratti dell'eccezione, dell'insolito e quindi dell'eccitante. Questa gente spera di trovare nella sua visita al pensatore qualcosa che almeno per un certo tempo offra materia per chiacchiere interessanti. Gli stranieri che vogliono visitare il pensatore si aspettano forse di vederlo proprio nel momento in cui pensa sprofondato in una meditazione profonda. I visitatori vogliono « vivere questa esperienza » non per esser colpiti dal pensiero, ma solo per poter

dire di aver visto e ascoltato uno di cui, daccapo, si dice solo che è un pensatore.

Invece i curiosi trovano Eraclito presso un forno. Questo è un luogo del tutto ordinario e non appariscente. Certo, quivi si cuoce il pane. Ma Eraclito, vicino al forno, non è occupato a cuocere il pane, ma è lì solo per riscaldarsi. In questo luogo di per sé quotidiano, Eraclito mostra così tutta l'indigenza della sua vita. Lo spettacolo di un pensatore infreddolito non offre molto di interessante. Di fronte a questo spettacolo deludente, i curiosi perdono subito la voglia di avvicinarsi di più. Cosa devono fare lì? Questa situazione quotidiana e priva di fascino, cioè che uno abbia freddo e stia vicino al fuoco, ognuno la può trovare in qualsiasi momento a casa propria. A che scopo dunque andare a fare visita a un pensatore? I visitatori si accingono ad andarsene. Eraclito legge nei loro volti la curiosità delusa, si rende conto che per quella gente già il non verificarsi della sensazione attesa è sufficiente a far loro riprendere la via del ritorno, nonostante siano appena arrivati. Perciò egli fa loro coraggio e li invita espressamente a entrare con queste parole: εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεός, « gli dèi sono presenti anche qui ».

Queste parole pongono il soggiorno (ἦθος) del pensatore e il suo fare in un'altra luce. Il racconto non dice se i visitatori abbiano capito subito queste parole, o se le abbiano capite affatto, e se di conseguenza abbiano visto tutto diversamente in quest'altra luce. Ma che questa storia sia stata narrata e tramandata fino a noi dipende dal fatto che ciò che essa racconta proviene dall'atmosfera di questo pensatore e la caratterizza; καὶ ἐνταῦθα « anche qui », al forno, in questo luogo abituale, dove ogni cosa e ogni circostanza, ogni fare e ogni pensare è familiare e corrente, cioè solito, « persino qui », nell'ambito di ciò che è solito, εἶναι θεός « gli dèi sono presenti ».

ἦθος ἀνθρώπων δαίμων, dice lo stesso Eraclito: « Il soggiorno (solito) è per l'uomo l'ambito aperto alla presenza del dio (dell'in-solito) ».

Ora, se in conformità al significato fondamentale della parola ἦθος, il termine « etica » vuol dire che con questo nome si pensa il soggiorno dell'uomo, allora il pensiero che pensa la verità dell'essere come l'elemento iniziale

dell'uomo in quanto e-sistente è già in sé l'etica originaria. Ma questo pensiero non è nemmeno etica per il solo fatto che è ontologia. L'ontologia, infatti, pensa sempre e solo l'ente (öν) nel suo essere. Ma finché non è pensata la verità dell'essere, ogni ontologia resta senza il suo fondamento. Per questo il pensiero che con *Sein und Zeit* tentava di pensare in direzione della verità dell'essere si qualificava come ontologia fondamentale. Questa tenta di risalire al fondamento essenziale da cui proviene il pensiero della verità dell'essere. Già con l'impostazione di un modo diverso di domandare questo pensiero è uscito dall'« ontologia » della metafisica (anche da quella di Kant). Ma « l'ontologia », sia essa trascendentale o precritica, è sottoposta a critica non già perché pensa l'essere dell'ente costringendo l'essere nel concetto, ma perché non pensa la verità dell'essere e così misconosce che c'è un pensiero più rigoroso di quello concettuale. Il pensiero che tenta di pensare in direzione della verità dell'essere, nella difficoltà di aprire il primo varco, porta al linguaggio solo ben poco di questa dimensione assolutamente diversa. Il linguaggio, anzi, si falsifica da sé, se non riesce a tener fermo l'aiuto essenziale del vedere fenomenologico, lasciando però cadere l'intenzione inadeguata della « scienza » e della « ricerca scientifica ». Tuttavia, per rendere riconoscibile e nello stesso tempo comprensibile questo tentativo di pensiero all'interno della filosofia vigente, in un primo momento si poteva parlare solo partendo dall'orizzonte della situazione vigente e dall'uso della terminologia in essa corrente.

Nel frattempo mi sono reso conto che proprio questa terminologia non poteva che indurre immediatamente e irrimediabilmente in errore. Infatti quei termini e il linguaggio concettuale ad essi corrispondente non venivano ripensati dal lettore a partire dalla cosa che in primo luogo è da pensare, ma questa cosa veniva rappresentata muovendo da quei termini fissati nel loro significato abituale. Il pensiero che domanda della verità dell'essere e che così determina il soggiorno essenziale dell'uomo a partire dall'essere e in direzione dell'essere, non è né etica né ontologia. Perciò, in quest'ambito, la questione della relazione tra queste due discipline non ha più alcun fondamento. Tuttavia la domanda che lei pone, se è pen-

sata in modo originario, mantiene un senso e un peso essenziale.

Occorre infatti chiedersi: se il pensiero, pensando la verità dell'essere, determina l'essenza dell'*humanitas* come e-sistenza a partire dalla sua appartenenza all'essere, resta, esso, solo una rappresentazione teoretica dell'essere e dell'uomo? o si possono invece trarre contemporaneamente da tale conoscenza delle indicazioni per la vita attiva da dare a quest'ultima?

La risposta è che questo pensiero non è né teoretico né pratico. Esso avviene prima di questa distinzione. Per quel tanto che è, questo pensiero è pensiero che rammenta (*Andenken*) l'essere e nient'altro. Appartenendo all'essere, perché gettato dall'essere nella custodia della sua verità e per essa reclamato, esso pensa l'essere. Questo pensiero non approda ad alcun risultato e non ha alcun effetto. Esso soddisfa la sua essenza in quanto è. Ma è, in quanto dice la sua cosa. Per la cosa del pensiero c'è, in ogni momento della storia, un solo dire (*Sage*), il dire adeguato alla sua cosalità (*Sachheit*). Il carattere vincolante del dire rispetto alla cosa è per essenza superiore alla validità delle scienze, perché è più libero. Esso infatti lascia essere l'essere.

Il pensiero lavora a costruire la casa dell'essere; in quanto è tale casa, la compagine (*Fuge*) dell'essere dispone di volta in volta secondo il destino l'essenza dell'uomo nel suo abitare nella verità dell'essere. Questo abitare è l'essenza dell'« essere-nel-mondo » (cfr. *Sein und Zeit*, p. 54). L'indicazione che là si dà circa l'« essere-in » (*In-Sein*) come « abitare » non è affatto un gioco etimologico. L'indicazione contenuta nella conferenza del 1936 sulla parola di Hölderlin:

*Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt
der Mensch auf dieser Erde**

non è l'ornamento di un pensiero che, abbandonando la scienza, si salva nella poesia. Parlare della casa dell'essere non significa trasporre l'immagine della « casa » all'essere, ma partendo dall'essenza dell'essere, adeguatamente

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

pensata, un giorno noi potremo pensare che cos'è « casa » e che cos'è « abitare ».

Tuttavia non è mai il pensiero che crea la casa dell'essere. Il pensiero dirige l'e-sistenza storica, cioè l'*humanitas* dell'*homo humanus*, nell'ambito dello schiudersi di ciò che è integro.

Con ciò che è integro, nella radura dell'essere appare ancor più il male, la cui essenza non consiste nella semplice cattiveria dell'agire umano, ma nella malvagità dell'ostile. Entrambi, l'integro e l'ostile, possono dispiegare la loro essenza (*wesen*) nell'essere solo in quanto l'essere stesso è il contenzioso. In esso si cela l'origine essenziale del nientificare. Ciò che nientifica si dirada come ciò che ha il carattere del « non ». Questo può essere espresso nel « no ». Ma il « non » non scaturisce affatto dal dire di no della negazione. Ogni « no » che non sia confuso con l'ostinato insistere sulla forza impositiva della soggettività, ma che resti un « no » che lascia-essere proprio dell'e-sistenza, è già una risposta al reclamo del nientificare diradato. Ogni no è solo l'accettazione del non. Ogni accettazione riposa nel riconoscimento. Questo lascia venire a sé ciò verso cui va. Si ritiene che il nientificare non sia mai rintracciabile nell'ente stesso. Questo è vero finché si cerca il nientificare come se esso fosse un qualcosa che è, una qualità dell'ente. Ma se si cerca così, non si cerca il nientificare. Anche l'essere non è una qualità che è, che si possa constatare nell'ente. Nondimeno l'essere è più ente^a di qualsiasi ente. Ma poiché il nientificare dispiega la sua essenza (*west*) nell'essere stesso, noi non possiamo mai coglierlo come un qualcosa che è nell'ente. Per di più, indicando questa impossibilità non si dimostra mai la provenienza del « non » dal dire di no. Questa dimostrazione sembra reggere soltanto se si pone l'ente come ciò che è oggettivo rispetto alla soggettività. Da questa alternativa si deduce poi che, non apparendo mai come qualcosa di oggettivo, ogni « non » non può essere innegabilmente che un prodotto di un atto del soggetto. Con ciò, se sia il dire di no a porre il non come un che di meramente pensato, o se sia il nientificare a reclamare il « no » come ciò che è da dire nel lasciar essere l'ente, è

a. 1ª edizione 1949: in quanto l'essere lascia « essere » l'ente.

cosa che non può mai essere decisa dalla riflessione soggettiva sul pensiero già posto come soggettività. In tale riflessione non è ancora raggiunta la dimensione per la posizione adeguata del problema. Resta da chiedersi se, posto che il pensiero appartenga all'e-sistenza, ogni « sì » e ogni « no » non siano già esistenti nella verità dell'essere. Se è così, allora il « sì » e il « no »^a sono in sé già al servizio e in ascolto (*hörig*) dell'essere. In quanto tali, non possono mai essere loro a porre ciò a cui appartengono.

Il nientificare dispiega la sua essenza nell'essere stesso e non nell'esserci dell'uomo pensato come soggettività dell'*ego cogito*. L'esserci non nientifica affatto in quanto l'uomo, inteso come soggetto, attua la nientificazione nel senso del rifiuto, ma l'esser-ci nientifica in quanto, come essenza in cui l'uomo e-siste, appartiene esso stesso all'essenza dell'essere. L'essere nientifica – in quanto essere. Per questo nell'idealismo assoluto di Hegel e di Schelling il « non » appare come la negatività della negazione nell'essenza dell'essere. Ma questo è quivi pensato nel senso della realtà assoluta, intesa come volontà incondizionata che vuole se stessa e che si vuole come volontà di sapere e di amare. In questa volontà si nasconde anche l'essere come volontà di potenza. Perché poi la negatività della soggettività assoluta sia « dialettica », e perché, attraverso la dialettica, il nientificare si manifesti, ma venga contemporaneamente occultato nella sua essenza, sono questioni che qui non possono essere discusse.

Nell'essere, ciò che nientifica è l'essenza di ciò che io chiamo niente. Per questo, perché pensa l'essere, il pensiero pensa il niente.

Solo l'essere concede all'integro l'elevazione alla grazia e all'ostile la spinta alla sventura.

Solo in quanto l'uomo, e-sistendo nella verità dell'essere, all'essere appartiene, dall'essere può giungere l'assegnazione di quelle consegne che devono divenire legge e regola per l'uomo. Assegnare (*zuweisen*) in greco si dice νέμειν. Il νόμος non è solo legge, ma più originariamente è l'assegnazione nascosta nella destinazione dell'essere. Solo

a. 1ª edizione 1949: affermare e negare, riconoscere e rifiutare sono già fruiti nell'ingiunzione dell'evento – sono chiamati dall'ingiunzione della differenza a rinunciare a dire (*Entsagen*).

questa destinazione può disporre l'uomo nell'essere. Solo tale disposizione è in grado di reggere e di legare. Altrimenti ogni legge resta solo il prodotto della ragione umana. Più essenziale di ogni fissazione di regole è che l'uomo trovi il soggiorno nella verità dell'essere. Solo questo soggiorno (*Aufenthalt*) concede l'esperienza del mantenibile (*das Haltbare*). Il sostegno (*Halt*) per ogni contegno (*Verhalten*) lo dona la verità dell'essere. Nella nostra lingua, la parola « *Halt* » significa la « protezione » (*Hut*). L'essere è la protezione che, per la sua verità, protegge l'uomo nella sua essenza e-sistente, in modo da fare dimorare l'e-sistenza nel linguaggio. Per questo il linguaggio è ad un tempo la casa dell'essere e la dimora dell'essere umano. Solo perché il linguaggio è la dimora dell'essenza dell'uomo, le umanità storiche e gli uomini possono non essere di casa nel loro linguaggio, cosicché questo diviene per loro l'abitacolo delle loro macchinazioni.

Ma che relazione c'è tra il pensiero dell'essere e il comportamento teoretico e pratico? Il pensiero dell'essere supera ogni contemplazione, perché si prende cura della luce in cui solo può dimorare e muoversi un vedere inteso come *theoria*. Il pensiero è attento alla radura dell'essere in quanto colloca il suo dire dell'essere nel linguaggio come dimora dell'e-sistenza. Così il pensare è un fare. Ma è un fare che supera ogni prassi. Il pensare, infatti, è superiore all'agire e al produrre non per la grandezza delle sue prestazioni e neppure per gli effetti che causa, ma per quel poco (*das Geringe*) che è proprio del suo portare a compimento, privo di successi.

Nel suo dire, infatti, il pensiero si limita a portare al linguaggio la parola inespressa dell'essere.

L'espressione qui usata « portare al linguaggio » (*zur Sprache bringen*) è ora da assumere nel suo senso assolutamente letterale. L'essere, diradandosi, viene al linguaggio. Esso è sempre in cammino verso il linguaggio. A sua volta, il pensiero e-sistente, nel suo dire, porta al linguaggio questo adveniente (*dieses Ankommende*). Così il linguaggio viene elevato a sua volta nella radura dell'essere. Solo così il linguaggio è, in quel modo misterioso che pur sempre ci domina. In quanto il linguaggio, così portato nella pienezza della sua essenza, è storico, l'essere è salva-

guardato nel pensiero rammemorante. Pensando, l'esistenza abita la casa dell'essere. In tutto ciò è come se mediante il dire pensante non fosse accaduto proprio nulla.

Poco fa, tuttavia, ci si è presentato un esempio di questo fare inapparisciente del pensiero. Pensando infatti espressamente la locuzione destinata al linguaggio « portare al linguaggio », pensando a essa e a nient'altro, se manteniamo ciò che è così pensato nell'attenzione del dire come ciò che in futuro sarà sempre da pensare, abbiamo portato al linguaggio qualcosa di essenziale dell'essere stesso.

Ciò che è strano in questo pensiero dell'essere è la semplicità. Proprio questo ce ne tiene lontani. Infatti, noi cerchiamo il pensiero universalmente noto col nome di « filosofia » nella forma dell'insolito che è accessibile solo agli iniziati. Nello stesso tempo ci rappresentiamo il pensiero nel modo del conoscere scientifico e dei corrispondenti progetti di ricerca. Misuriamo il fare in base al successo e all'impressione che producono le realizzazioni della prassi. Ma il fare del pensiero non è né teorico né pratico, e non è nemmeno l'unione di questi due tipi di comportamento.

Per la semplicità della sua essenza, il pensiero dell'essere si fa per noi inconoscibile. Se tuttavia ci familiarizziamo con il tratto insolito del semplice, allora subito ci opprime un'altra difficoltà. Sorge il sospetto che questo pensiero dell'essere cada nell'arbitrio; infatti, esso non può attenersi all'ente. Da dove prende la sua misura? Qual è la legge del suo fare?

Qui occorre prestare attenzione al terzo interrogativo della sua lettera: « *comment sauver l'élément d'aventure que comporte toute recherche sans faire de la philosophie une simple aventurière?* ». Nominiamo ora, solo di passaggio, la poesia. Essa sta di fronte allo stesso interrogativo nello stesso modo del pensiero. Ma vale sempre la parola, quasi mai ripensata, di Aristotele nella *Poetica*, secondo cui il poetare è più vero dell'indagine dell'ente.

Senonché il pensiero non è *une aventure* solo perché è un cercare e un interrogarsi sul non-pensato. In quanto pensiero dell'essere, il pensiero è reclamato nella sua essenza dall'essere. Esso si rapporta all'essere come all'adveniente (*das Ankommende, l'avenant*). Il pensiero è lega-

to in quanto pensiero all'avvento (*Ankunft*) dell'essere, all'essere come avvento. L'essere si è già destinato al pensiero. L'essere è come destino del pensiero. Ma il destino è in sé storico. La sua storia è già venuta al linguaggio nel dire dei pensatori.

Portare di volta in volta al linguaggio questo avvento dell'essere, avvento che rimane e che nel suo rimanere attende l'uomo, è l'unica cosa del pensiero. Per questo i pensatori essenziali dicono sempre la stessa cosa (*das Selbe*). Questo non vuol dire che dicano cose uguali (*das Gleiche*). Ovviamente essi dicono questo solo a chi è disposto a seguirli nel pensare. In quanto il pensiero, rammemorando storicamente, presta attenzione al destino dell'essere, si è già legato a ciò che con-viene (*das Schickliche*) e che è conforme al destino (*Geschick*). Rifugiarsi nell'uguale non è pericoloso. Il pericolo è nell'arrischiarsi nella discordia per dire la stessa cosa. C'è infatti la minaccia dell'ambiguità e del mero dissidio.

La prima legge del pensiero è la con-venienza (*Schicklichkeit*) del dire dell'essere come destino della verità, e non le regole della logica che possono diventare regole solo a partire dalla legge dell'essere. Prestare attenzione a ciò che con-viene al dire pensante non implica solo che noi ogni volta meditiamo su *che cosa* dire dell'essere e su *come* dirlo. Resta altrettanto essenziale riflettere *se* si può dire ciò che è da pensare, fino a che punto lo si può dire, in quale momento della storia dell'essere, in quale dialogo con questa storia, e a partire da quale rivendicazione. Le tre cose menzionate in una mia precedente lettera sono determinate, nella loro reciproca connessione, dalla legge della con-venienza del pensiero della storia dell'essere: il rigore della meditazione, la cura del dire, la parsimonia delle parole.

È tempo di disabituarsi a sopravvalutare la filosofia e quindi a chiederle troppo. Nell'attuale situazione di necessità del mondo è necessaria meno filosofia e più attenzione al pensiero, meno letteratura e più cura della lettera delle parole.

Il pensiero a venire non è più filosofia, perché esso pensa in modo più originario della metafisica, termine che indica la stessa identica cosa. Ma il pensiero a venire non può neppure più, come pretendeva Hegel, abban-

donare il nome di « amore per la sapienza » e divenire la sapienza stessa nella forma del sapere assoluto. Il pensiero sta scendendo nella povertà della sua essenza provvisoria. Il pensiero raccoglie il linguaggio nel dire semplice. Il linguaggio è così il linguaggio dell'essere come le nuvole sono le nuvole del cielo. Con il suo dire, il pensiero traccia nel linguaggio solchi poco vistosi. Essi sono ancora meno vistosi dei solchi che il contadino, a passi lenti, traccia nel campo.