

## Essenza dell'essere e svelamento della presenza: l'origine dell'opera d'arte.

di Angelo Catricalà

Il concetto hegeliano della morte dell'arte si è rivelato profetico rispetto agli sviluppi del mondo tecnico verificatisi nella società industriale avanzata, anche se non nel senso esatto che esso aveva in Hegel<sup>1</sup>. «Quando parliamo della morte dell'arte, è bene dirlo fin dall'inizio [...], parliamo nella cornice di questa effettiva realizzazione pervertita dello spirito assoluto hegeliano; o, che è lo stesso, nella cornice della metafisica realizzata, giunta alla sua fine. [...] Che ci si muova in questa cornice significa anche [...] che quel che è in gioco qui non è tanto un *Ueber-windung* della metafisica; ma una *Verwindung*<sup>2</sup>: non un oltrepassamento della realizzazione pervertita dello spirito assoluto o, nel nostro caso, della morte dell'arte; ma un *rimettersi*; nei sensi che questo verbo ha, e che riproducono abbastanza fedelmente il significato della *Verwindung* heideggeriana»<sup>3</sup>.

Se oggi sussiste l'opposizione tra assoluta soggettività e assoluta oggettività, in seguito alla divisione avvenuta nei confronti dell'essere<sup>4</sup>, tale sussistenza presuppone uno stadio precedente, nel quale, la divisione non aveva ancora avuto luogo. Va di nuovo sottolineato che la spinta che ha portato alla scissione è dovuta alla ricerca della certezza assoluta – ricordando comunque che la possibilità di essere di qualsiasi modalità di pensiero è qui ricondotta all'*αλήθεια*, alla svelatezza originata dalla velatezza – scaturita da una interpretazione della verità come certezza<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> G. Vattimo, *La fine della modernità*, op. cit., pag. 59.

<sup>2</sup> *Ueberwindung*: oltrepassamento, sopra. *Verwindung*: rimettersi, torsione. La *Verwindung* heideggeriana ha il duplice significato di *rimettersi* da una malattia, e *rimettersi* come *mettersi-in*.

<sup>3</sup> G. Vattimo, *La fine della modernità*, op. cit., pagg. 59-60.

<sup>4</sup> Riguardo a tale separazione Heidegger analizza le seguenti annotazioni di Hegel: «Una calza lacerata è preferibile ad una calza rattoppata ...»; e «*Scissione* è la fonte *del bisogno della filosofia*». Nella seconda frase il significato è più chiaro: la filosofia risponde a quel bisogno emerso dopo la separazione (scissione) da ciò che si poteva immaginare come non-scisso. Nella prima frase invece sembra aver luogo un paradosso, subito affrontato: «Lacerare significa rompere-in-due, dividere: di una cosa farne due. Se una calza è lacerata, allora non c'è più, – ma attenzione: non c'è più come calza. [...] In altre parole: ciò che manca alla calza lacerata è l'UNITA' della calza. Ma paradossalmente, questo difetto è in sommo grado positivo perché, nell'essere strappata della calza, questa unità è *presente* in quanto unità *perduta*. Ecco il nostro punto di partenza per discutere il testo di Hegel. [...] Tutti i tentativi di sopprimere la «lacerazione» devono essere abbandonati, – in quanto la «lacerazione» è ciò che sta e deve rimanere al fondo. [...] Perché solo nella lacerazione, come abbiamo appena visto, può apparire in quanto assente l'unità. «Nella lacerazione» così si esprime Heidegger «è sempre sovrana l'unità, o la riunificazione necessaria, cioè l'unità vivente»». M. Heidegger, *Seminari*, op. cit., pagg. 41-43.

<sup>5</sup> «L'origine della scissione è pertanto il cambiamento della verità in certezza, a cui corrisponde la preminenza concessa a quell'ente che è l'uomo, inteso nell'*ego cogito*, la sua entrata in scena nella posizione di *soggetto*. Da allora la natura diviene *oggetto*, in quanto l'oggetto non è altro che «ciò che mi è gettato contro». [...] L'importante è che la dimensione soggetto-oggetto gioca per intero nella dimensione della soggettività. Questa dimensione è contraddistinta in Hegel dall'espressione *coscienza*. La coscienza è la sfera della soggettività. M. Heidegger, *Seminari*, op. cit., pag. 48.

Questo ritorno ad una riunificazione, da non considerare semplicemente come una rappresentazione concettuale, è pensata nella sua caratterizzazione differente all'unificazione. Essa è infatti opera dell'assoluto, dove nel riunificare, gli opposti non scompaiono; c'è un'unità degli opposti che continuano a sussistere come opposti proprio per la natura metafisica del pensiero hegeliano qui affrontato. "Tutto si gioca nel reciproco contrapporsi di una attività che pone e, conseguentemente, contrappone, così come di una forza capace di tenere insieme l'unità dei due, – grazie alla *posizione* dell'unità, che a sua volta genera il contrapposto, che deve essere lui pure «riunificato», e così sempre di seguito ..."<sup>6</sup>. Sulla stessa linea è quest'altra citazione heideggeriana di Hegel: "«Quando la potenza della riunificazione scompare dalla vita degli uomini e le opposizioni hanno perduto il loro rapporto vivente e la loro azione reciproca, e guadagnato l'indipendenza, allora sorge il bisogno della filosofia»"<sup>7</sup>.

Ciò che si vuole sottolineare, nell'intento, non di opporsi al concetto della morte dell'arte hegeliano, ma di riportarlo alla sua pre-imposizione essenziale, è che il tentativo di Hegel di mostrare di cosa ha bisogno la filosofia per essere vera filosofia, vada a sua volta rivisto in direzione di quel *darsi* dell'essere che, come tale garantisce ogni possibilità di esistenza (dell'essere appunto)<sup>8</sup>. "Se il bisogno della filosofia è ciò di cui la filosofia ha bisogno per essere filosofia, che cos'è la filosofia? La sua essenza è stata intravista muovendo da una rievocazione dell'*εἶναι*<sup>9</sup> di Eraclito e Parmenide: la filosofia è un tentativo di riunificazione"<sup>10</sup>. Per questo motivo "Hegel scrive: «... la scissione necessaria è un fattore della vita; che si plasma eternamente mediante opposizioni, e la totalità è possibile nella più alta pienezza di vita solo quando si restaura procedendo dalla più alta divisione»"<sup>11</sup>.

In questo manifestarsi del pensiero metafisico – questa volta espressosi come assolutizzazione della coscienza – è maturato il concetto della morte dell'arte, che stando alle condizioni attuali di sviluppo della volontà di potenza in tutti i campi del sociale, non può che essere condiviso.

La possibilità di uscire dal circolo che qui ha condotto allo scacco, e che portò in diversa maniera Nietzsche alla teorizzazione dell'*eterno ritorno* e della *volontà di potenza*, è sempre quella di avvicinarsi all'essenza del problema – la *Verwindung* heideggeriana –, ovvero la comprensione dell'*αλήθεια*.

Utilizzando la critica hegeliana, Heidegger cerca infatti una *dislocazione*<sup>12</sup> di senso all'interno delle problematiche proposte dall'autore stesso; precisamente introducendo

---

<sup>6</sup> M. Heidegger, *Seminari*, op. cit., pag. 44.

<sup>7</sup> M. Heidegger, *Seminari*, op. cit., pag. 49.

<sup>8</sup> Il *darsi* dell'essere è la possibilità che rende possibile il domandare *sul* e *del* senso dell'essere, affrontata nel secondo capitolo riguardo l'importanza di Husserl nel pensiero heideggeriano.

<sup>9</sup> *Ev* è qui relazionato al significato di *riunificazione*. *Ev*: dentro, in, poi in.

<sup>10</sup> M. Heidegger, *Seminari*, op. cit., pag. 51.

<sup>11</sup> M. Heidegger, *Seminari*, op. cit., pag. 51.

<sup>12</sup> Il termine *dislocazione* ha in Heidegger un significato determinato, come espresso in questo passo inerente la sostituzione della *coscienza* (hegeliana) con l'*esserci* (concetto toccato qui nel secondo capitolo): "sarebbe meglio parlare di una rivoluzione della località del pensiero. O, meglio ancora, piuttosto che come «rivoluzione», ciò dovrebbe essere inteso semplicemente come *dislocazione*, nel senso iniziale in cui il pensiero intrapreso con *Essere e tempo* disloca da questo luogo a un altro ciò che la filosofia ha collocato *nella* coscienza. Va fatto allora notare addirittura che proprio la filosofia, poiché pone quel luogo nella coscienza, *disloca* tutto, collocando al posto di ciò che Heidegger chiama *esser-ci* quel luogo chiuso in se stesso che è la coscienza. M. Heidegger, *Seminari*, op. cit., pag. 161.

il significato essenziale dei concetti e dei termini *infinito*<sup>13</sup> e *non-scisso*: “E’ necessario vedere che «infinito» può significare: «all’infinito», in altre parole: il «senza fine» del finito. Ma allora siamo di fronte a ciò che Hegel chiama la cattiva infinità. Ad essa si contrappone la vera infinità, in cui infinito significa: in-finito, cioè superamento del finito. La buona infinità è quella in cui il finito viene *abbandonato*. Questo infinito non è più la mancanza della fine, ma la potenza della riunificazione stessa”<sup>14</sup>. E ancora: “«Non-scisso» è più preciso di «in-finito». Non-scisso dice *contemporaneamente* i due termini della contrapposizione fissata per prevenirli (anticipare la loro scissione fissata). Ciò che in questo modo viene espresso è un «porre» che non è più la semplice opposizione degli opposti, né la semplice unione degli opposti; essa stessa appena posta, e in opposizione alla quale sorge una nuova contrapposizione che esige una unità, ma è una unità tale da avere in sé tutte le opposizioni. [...] Così l’assoluto è «l’identità la meno scissa». Se il tema della filosofia deve essere l’assoluto e il suo movimento la dialettica, in ogni passo della dialettica deve allora essere visibile l’assoluto, ma in quanto non ancora dispiegato. Il compito della ragione non è altro che il suo dispiegamento nell’unione di tutte le opposizioni alla luce dell’identità (la) meno scissa, che non è qui in alcun modo un’identità relativa. Perciò Hegel scrive da qualche parte che l’unico interesse della ragione è di «superare» gli opposti diventati fissi”<sup>15-16</sup>. Ma Hegel, in realtà, non uscirà dalla coscienza assoluta; è infatti prerogativa di Heidegger quella di scoprire un accesso alla differenza ontologica – dove l’essere non è pensato onticamente – in autori che hanno privilegiato un pensiero metafisico, trasceso e a fondamento esclusivamente dall’ente sull’ente stesso<sup>17</sup>. Per questo lo stesso Heidegger sottolinea: “Tuttavia l’ascolto della tradizione della filosofia, cioè della metafisica ci insegna che la filosofia tratta dell’essere dell’ente”<sup>18</sup>. E’ quindi fondamentale riconoscere che la morte dell’arte concepita da Hegel si è prospettata dall’interno e all’interno della ragione, del movimento dialettico. In altre parole l’arte è giunta all’esaurimento, alla morte, nell’ambito dell’essere dell’ente, dell’ente-uomo.

---

<sup>13</sup> Qui da collegare (ricalcando quanto avviene nel testo heideggeriano *Seminari*) alle due citazioni riportate nei punti: “... grazie alla posizione dell’unità, che a sua volta genera il contrapposto ... e così sempre di seguito”; “... la scissione necessaria è un fattore della vita, che si plasma eternamente mediante gli opposti ...”.

<sup>14</sup> M. Heidegger, *Seminari*, op. cit., pag. 45.

<sup>15</sup> M. Heidegger, *Seminari*, op. cit., pagg. 76-77.

<sup>16</sup> “Per Hegel il finito è caratterizzato dalla fissazione. Fissare è porre nel senso di staccare e deporre qualcosa per sé, e conseguentemente porlo in contrapposizione. La posizione isola qualcosa di posto *contro* qualcosa d’altro. Così per la finitezza, ogni determinazione, ogni cosa determinata, è circondata da non-determinato, da niente. [...] Se il finito è così, allora l’infinito è quella posizione che, al contrario, non fa scomparire gli opposti, ma li conserva nella loro contrapposizione nell’intimità della loro «riunificazione». Allo stesso tempo questa riunificazione, proprio perché a sua volta è anch’essa posta, entra in quanto tale in opposizione con un’altra unità, e queste due unità esigono di nuovo una loro propria riunificazione: così vuole il gioco della dialettica. La questione che adesso viene subito in mente è di sapere se e come il movimento dialettico stesso può evitare di ricadere sotto il dominio del finito nella forma della falsa infinità, della *End-losigkeit*”. M. Heidegger, *Seminari*, op. cit., pagg. 75-76.

<sup>17</sup> La critica heideggeriana della metafisica, come pensiero antropocentrico, rivela sia in Kant, che in Nietzsche – cioè da modalità di pensiero ontiche – la possibilità di giungere ad una comprensione dell’essere non determinata dall’ente. Ciò non toglie che sia Kant, che Nietzsche debbano essere affrontati tradizionalmente, ovvero partendo dalla loro dimenticanza dell’essere.

<sup>18</sup> M. Heidegger, *Seminari*, op. cit., pag. 51.

“Il dominio dell’arte si costituisce così come ambito di una «qualità estetica» astrattamente considerata, il cui senso non è altro che la cristallizzazione di un certo gusto sociale, il quale per altro apprezza il bello come una sorta di feticcio, slegato da ogni effettiva connessione storico-esistenziale”<sup>19-20</sup>.

L’arte nel suo manifestarsi estetico non è semplicemente vista come volontà di potenza, come una delle tante modalità dell’operare in essa, ma come azione ontica che prima delle altre ha mostrato le possibilità della decadenza insite nel carattere autoisolante del pensiero umano metafisico. Continuando a considerare l’essere come essere dell’ente – oggi decidente in quanto volontà di potenza – non possiamo far altro che confermare l’inutilità prefigurata di ogni operare artistico: “La situazione che viviamo, di morte o meglio di tramonto dell’arte, è leggibile filosoficamente come aspetto di questo più generale accadimento che è la *Verwindung* della metafisica, di questo evento che concerne l’essere stesso”<sup>21</sup>.

In altre parole come il nichilismo, frutto del pensiero metafisico, richiede la comprensione della sua essenza, così l’arte, dominata da un’estetica razionale ed autogovernata<sup>22</sup>, dovrà rimettersi alla sua essenza, alla possibilità che essa ha avuto, ed ha, di esser *data*, di esser-ci. “Come la metafisica, l’estetica della tradizione è per noi un destino: qualcosa che, da cui e a cui dobbiamo rimetterci. Il carattere enfatico dei concetti che ci ha lasciato l’estetica maturata dentro la tradizione metafisica si lega all’essenza di questa metafisica stessa”<sup>23</sup>. Metafisica che, come è noto, Heidegger ha colto soprattutto come pensiero oggettivante, operante comunque in quell’epoca della storia dell’essere in cui questo si dà, è, come presenza.

Risulta fondamentale infatti, in anticipo ed innanzi tutto nel campo artistico, in cui l’evento della creatività si palesa in un riscontro immediato e più evidente – anche se attribuito alle capacità antropologiche –, ricondursi nell’ambito in cui la stessa possibilità del creare artistico si manifesta come eventualità dell’esserci, possibile qui solo nel legarsi all’essenza – non ontica – dell’essere.

---

<sup>19</sup> G. Vattimo, *La fine della modernità*, op. cit., pag. 130.

<sup>20</sup> “Il corrispettivo della coscienza estetica così intesa è il museo come istituzione pubblica, che non a caso si è sviluppato proprio nei secoli recenti, parallelamente al maturare teorico del soggettivismo estetico”. G. Vattimo, *La fine della modernità*, op. cit., pag. 130.

<sup>21</sup> G. Vattimo, *La fine della modernità*, op. cit., pagg. 68-69.

<sup>22</sup> Riguardo all’avvento dell’estetica come operazione antropologica nel continuo sviluppo delle possibilità dell’ente, tutte accolte all’interno di un sistema artistico favorevole all’omologazione delle novità, risulta interessante questa citazione del pensiero nietzscheano: “Ecco quel che ci accade nella musica: si deve prima *imparare a udire* una sequenza e una melodia in genere, a enuclearla nell’ascolto e a distinguerla isolandola e delimitandola come avesse vita propria; quindi bisogna sforzarsi e impiegare la nostra buona volontà per *sopportarla*, malgrado la sua estraneità, [...] finalmente arriva un momento in cui ne abbiamo preso l’*abitudine*, in cui l’attendiamo, in cui si ha il presentimento che ne sentiremmo la mancanza, se non ci fosse più; e così essa continuamente dispiega la sua violenta suggestione e il suo incantesimo, finché non si sia diventati i suoi umili ed estasiati amanti, per cui non v’è più niente di meglio da chiedere al mondo se non la melodia e ancora la melodia. – Questo ci accade però non soltanto con la musica: proprio in questo modo abbiamo *imparato ad amare* tutte le cose che oggi amiamo. In definitiva siamo sempre ricompensati per la nostra buona volontà, per la nostra pazienza, equità, mitezza d’animo verso una realtà a noi estranea, quando lentamente essa depona il suo velo e si manifesta come una nuova inenarrabile bellezza: è questo il suo *ringraziamento* per la nostra ospitalità. Anche chi ama se stesso, lo avrà appreso per questa strada: non ce ne sono altre”. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, op. cit., pagg. 237-238.

<sup>23</sup> G. Vattimo, *La fine della modernità*, op. cit., pag. 68.

“Nell’indicare questi caratteri d’essere tutto dipende dal presupposto che siffatto ente (l’ente-uomo e l’ente-opera) sia in se stesso accessibile a un’indagine *interpretativa* mirante al suo essere. [...] Si deve (con ciò) far vedere una difficoltà ben più seria che non la limitatezza del conoscere umano, cioè il fatto che noi ci mettiamo nella possibilità di cogliere l’*esserci nell’autenticità del suo essere* proprio se non eludiamo l’aporia. L’*autenticità dell’esserci* è ciò che costituisce la sua *possibilità d’essere estrema*. [...] L’aporia del coglimento dell’esserci non sta nella limitatezza, nell’insicurezza e nell’imperfezione della capacità di conoscere, ma nell’ente stesso che deve essere conosciuto: in una possibilità fondamentale del suo essere”<sup>24-25</sup>.

Ancora una volta l’alternativa concernente la comprensione dell’essenza dell’arte è iniziatica, una viaticità interna. Come espresso per l’essenza della tecnica, anche le opere devono costituire quel terreno che renda possibile una nuova ed essenziale esperienza pensante dell’arte<sup>26</sup>.

In quest’ottica ogni meditazione sull’operare artistico non potrà avere nulla a che fare con le caratteristiche dell’estetica moderna, salvo nel considerarla, come già affrontato, nella sua impostazione destinale oggettuale derivante dal *porre* come azione esclusiva dell’essere dell’essere<sup>27</sup>.

Non bisogna semplicemente limitarsi alla scoperta di eguali comportamenti e funzionamenti tra arte e cultura occidentale, entrambi visti come effetto di una decadente indipendenza dell’ente; in questo senso, l’arte non ha alcun privilegio rispetto alla caduta di tutti i sistemi morali tradizionali<sup>28</sup>. Se l’arte, come è oggi, nasce da aspetti antropologici, ovvero da quel generale pensiero metafisico che indaga l’essere come volontà di potenza, in cui l’estetica è considerata valore culturale aggiunto, dove l’oggetto – quell’oggettivo che si cerca di ripensare – esiste solo in rapporto a canoni prestabiliti, consumabili esclusivamente come sistema di segni; ecco che proprio questo avvolgersi dell’arte, privo di un’autentica originarietà, trova la possibilità di una *verwindung* al suo interno, nella direzione della provenienza di ciò che l’ha stabilita, cioè il pensiero soggettivo.

Ciò può avvenire mantenendo viva la capacità delle opere d’arte di sollevare problemi, interrogativi, questioni, riguardo le loro possibilità di essere e di giungere alla presenza<sup>29</sup>, avvenimento che, considerato dallo svelarsi dell’*αλήθεια*, risulta assai meno scontato di quanto l’uomo possa immaginare<sup>30</sup>.

---

<sup>24</sup> M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, ed. Adelphi, Milano, 2000, pag. 35.

<sup>25</sup> Ancora riguardo il concetto di tempo come *esserci*, che a noi ora interessa relativamente all’operare artistico: “Si è nominata, tra l’altro, la seguente determinazione: l’esserci è nell’essere di volta in volta; in quanto l’esserci è ciò che può essere, esso è ogni volta il mio esserci. In questo essere, tale determinazione è totale, costitutiva. Chi la cancella ha perso nel suo tema ciò di cui parla”. M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, op. cit., pag. 36.

<sup>26</sup> M. Heidegger, *Corpo e spazio - Osservazioni su arte - scultura - spazio*, ed. Il Melangolo, Genova, 2000, pag. 13.

<sup>27</sup> Nelle intenzioni di Heidegger il superamento dell’estetica è chiaramente visto alla luce del suo stesso inizio: come costituente “allo stesso tempo un ritorno alla visione dell’arte propria degli artisti e dei poeti dell’antica Grecia, e conseguentemente il terreno di convalida di un altro inizio dell’arte stessa nel mondo contemporaneo in cui la cibernetica ha occupato il posto della metafisica”. M. Heidegger, *Corpo e spazio*, op. cit., pag. 13.

<sup>28</sup> J. Baudrillard, *Il complotto dell’arte & interviste sul ‘complotto dell’arte’*, ed. Pagine d’arte, Milano, 1999, pagg. 57-58.

<sup>29</sup> M. Heidegger, *Corpo e spazio*, op. cit., pag. 13.

<sup>30</sup> “... Si deve implacabilmente chiamare al rendiconto e portare in giudizio i sentimenti d’abnegazione e di sacrificio per il prossimo, tutta quanta la morale dell’autorinuncia; come pure l’estetica dell’«intuizione disinteressata», sotto la quale la svirilizzazione dell’arte cerca

Pensando l'arte allo stesso modo del pensiero metafisico, o di qualsiasi altro avvenimento, cioè nel suo stanziarsi – ciò che Heidegger chiama, per molti aspetti della società moderna, *Ge-stell* – nell'essere come presenza; “Se consideriamo (cioè) le opere nella loro intatta effettualità, senza immaginarci nient'altro, allora si mostra quanto segue: le opere sono presenti con la stessa naturalezza di qualunque altra «cosa», <o, con una parola che dice più chiaramente il fenomeno indicato dal tedesco *das Ding*<sup>31</sup>,> di qualunque altra *res*. Il quadro se ne sta appeso al muro come un fucile da caccia o un cappello”<sup>32</sup>.

Questo punto di partenza risulterà fondamentale per la comprensione dell'αλήθεια, della differenza ontologica, che, soprattutto nelle opere d'arte, deve essere riconosciuta nel suo legame a ciò che abbiamo già chiarito essere l'essere.

“... Anche la tanto conclamata esperienza estetica non può rinunciare all'indole di *res* che inerisce all'opera d'arte [la realtà dell'opera]. [...] Il pietroso che incontriamo nell'opera architettonica [nell'edificio]. Il ligneo nel lavoro d'intaglio. Il cromatico nel dipinto. Il vocale nell'opera della parola. Il sonoro nell'opera musicale. Anzi, la realtà risiede così inamovibilmente nell'opera d'arte che, addirittura, dobbiamo piuttosto dire, al contrario: l'opera architettonica è *nella* pietra; l'intaglio è *nel* legno; il dipinto è *nel* colore; l'opera della parola è *nella* voce; l'opera musicale è *nel* suono”<sup>33</sup>.

Cogliendo l'opera inizialmente nella sua indole di *res* – constatazione non ancora sufficiente ad esaurirla – facilitiamo la nostra comprensione di essa come presenza *data*, che è sempre, in quanto manifestazione, il primo contatto che dall'ente tradizionale ci può spingere alla sua essenza. E' sempre dalla presenza, dal nostro esserci, che Heidegger rinvia all'essenza dell'essere, nell'estraneità dell'ente (essere = non-ente), in quel luogo d'origine che nega la possibilità d'essere e che ne costituisce, nel concedere lo stanziarsi, l'essenza<sup>34</sup>.

“Questo non più (non più = essere) non è un «che cosa», ma un «come», e precisamente il «come» autentico del mio (nostro) esserci. Questo non più, che in quanto mio io posso precorrere, non è un «che cosa», ma il come del mio esserci puro e semplice. In quanto il precorrere che va al non più tiene fermo quest'ultimo nel «come» dell'essere di volta in volta, l'esserci stesso diventa visibile nel suo «come». Il precorrere che va al non più è il correre incontro alla propria possibilità estrema da

---

oggi, in maniera abbastanza fascinosa, di crearsi una tranquilla coscienza. C'è anche troppo incantesimo zuccherato in quei sentimenti del «per gli altri», del «non per me», perché non si debba sentire la necessità di diventare, a questo proposito, doppiamente diffidenti e chiedere: «Non sono forse tutti questi sentimenti ... delle seduzioni?». – Il fatto che essi suscitino piacere – a chi li possiede e a chi assapora i loro frutti come anche al semplice spettatore, – non è ancora argomento in loro *favore*, ma piuttosto un invito alla cautela”. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, op. cit., pagg. 40-41.

<sup>31</sup> *Ding*: *res*, il reale, qualcosa di reale. *Das Dinghafte*: indole di *res*, *realitas*, realtà. “I consueti termini costruiti sulla dizione «cosa» (ad esempio «cosalità» o «cosale») non permetterebbero di cogliere la forza fenomenologia della compagine *Ding* (*das Dinghafte*, *das Dingsein*, eccetera) così come non rendono la semantica del latino *res*”. M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, op. cit., pag. 152.

<sup>32</sup> M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, op. cit., pag. 7.

<sup>33</sup> M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, op. cit., pagg. 7-9.

<sup>34</sup> La stessa traduzione di Parmenide nel testo heideggeriano *Seminari* coglie la difficoltà di una autentica comprensione del nostro esser presenti, dominato in tutti i suoi aspetti fondamentali da un'assenza nemmeno nominabile: “Il «che è presente: l'essere-presente stesso» dà il tono alla svelatezza che convenientemente lo circonda”. M. Heidegger, *Seminari*, op. cit., pag. 188.

parte dell'esserci; e nella misura in cui tale «correre incontro» è serio, in questo correre l'esserci viene rigettato nel suo esserci-ancora»<sup>35</sup>.

Questo “come”, inteso da Heidegger anche come imporre, imprimere – riguardo all'essenza del pensiero, il *dire* del pensiero – è ciò che subito avvicina quello che superficialmente consideriamo il materiale, presente inevitabilmente anche nell'opera d'arte, al pre-mettersi, a quel λόγος eracliteo più volte menzionato.

Nella presenza “E” (infatti) il ritornare dell'esserci alla sua quotidianità, che c'è ancora, e precisamente in modo che il non più, in quanto «come» autentico, scopre anche la quotidianità nel suo «come», la riprende – nel suo affaccendarsi e industriarsi – nel «come». Ogni «che cosa», ogni preoccupazione e programmazione vengono riportati nel «come». Questo non più in quanto «come» porta l'esserci, senza indulgenza, alla sua unica possibilità di essere se stesso, lo rimette completamente a se stesso»<sup>36-37</sup>.

La realtà nell'opera d'arte, ora considerata come un qualsiasi oggetto, è allo stesso tempo ciò che la conferma nella presenza, e ciò – nella *Lichtung* heideggeriana – la fonda come suo svelarsi essenziale.

Nonostante l'intento di Heidegger sia quello di giungere al riconoscimento essenziale dell'opera d'arte, attraverso l'operalità di essa – nel portare alla presenza la verità originaria, l'αλήθεια e il suo svelarsi costitutivo –, differenziandola dalla mera *res*, l'oggetto casuale, l'*attrezzo*, mantenendo in essa quella nobiltà che da sempre l'ha posta in condizioni elitarie nei confronti del sublime, il tentativo a cui si vuol ora giungere è proprio quello di pareggiare questo antico dislivello, riportando anche nelle *res – realitas*, realtà – al di là del loro aspetto utilitaristico o inanimato, quell'operalità stessa di rivelarci il velato.

E' proprio la *res* heideggeriana che assume ora per noi il primato rispetto all'operare artistico e alla stessa *Verwindung* a cui l'arte è chiamata nel suo tentativo di salvezza.<sup>38</sup>

Da questa premessa possiamo riallacciarsi alla domanda inerente l'essere della *res* – l'essere-*res* –, la realtà della *res*: “di esperire <ciò che fa di una *res* quella *res* che è, l'elemento dicevolmente, reale, ovvero:> la *realtà* della *res*. (per poter conoscere) ... L'ambito in cui rientrano tutti quegli enti che da lungo tempo indichiamo con i nomi di *Ding, res*, «il (qualcosa di) reale»<sup>39</sup>; applicando quindi la dizione di *res* a tutto ciò che

---

<sup>35</sup> M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, op. cit., pagg. 38-39.

<sup>36</sup> M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, op. cit., pag. 39.

<sup>37</sup> A concludere tal discorso: “Il precorrimiento, in quanto mette l'esserci di fronte alla sua possibilità estrema, è l'atto fondamentale dell'interpretazione dell'esserci. Il precorrimiento conchiude il riguardo fondamentale sotto cui l'esserci si pone. Esso mostra al tempo stesso che la categoria fondamentale di questo ente è il «come». [e come affermato più sopra] Questo non più può spaesare l'esserci nel bel mezzo della gloria della sua quotidianità”. M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, op. cit., pag. 39.

<sup>38</sup> Ed è proprio l'essere-presente, l'esserci, che è espresso nella realtà della *res*, l'aspetto della ricerca heideggeriana che più dell'opera d'arte andrebbe sottolineato e che lo stesso Heidegger considera fondamentale, al di là dell'operalità dell'opera d'arte come messa in opera della verità: “Resta però ancora indeterminata proprio quella relazione la cui caratterizzazione mi sta maggiormente a cuore, intendo dire il rapporto dell'uomo alla cosa. [...] La relazione tra io e oggetto, quella relazione soggetto-oggetto di cui si parla tanto e che io considero la relazione più universale, è evidentemente soltanto una variante storica del rapporto dell'uomo alle cose, che vale nella misura in cui le cose possano trasformarsi in oggetti ... e questo è accaduto addirittura prima che le cose giungessero alla loro essenza di cose”. M. Heidegger, *L'abbandono*, op. cit., pag. 65.

<sup>39</sup> M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, op. cit., pag. 11.

si differenzi dal mero nulla, e conseguentemente, nella misura in cui è un che di essente, all'opera d'arte<sup>40</sup>.

In questo piano d'azione la realtà della *res* è vista forzatamente come parte essenziale, sia della realtà più trascendentale, che è qui esperita nella sua derivazione ontica, sia della realtà più comune, quella della mera *res*: "Ora è noto che, fin dall'antichità, non appena venisse posto il problema generale dell'essente, proprio le *res* nella loro realtà s'imponessero sempre come l'ente di riferimento [l'unità di misura dell'essere]. Di conseguenza, nelle interpretazioni tradizionali dell'ente deve già trovarsi la definizione della realtà delle *res*"<sup>41</sup>.

Come sottolineato nella ricerca heideggeriana sulla tale realtà della *res*, le varie interpretazioni dominanti, susseguitesi nel corso della storia, non hanno prestato attenzione a questo loro stanziarsi (venire alla presenza) precostituito dall'essenza dell'essere (essere), sostituendo l'interpretazione dell'αλήθεια – la più vicina *lichtung* heideggeriana – con i concetti tradizionali di *res*.

Il riferimento è specifico alla traduzione latina dei vocaboli greci. Considerando le proprietà essenziali della mera *res*; il massiccio, il ruvido; come qualcosa di proprio della pietra stessa, in modo che essa (la pietra-*res*) sia considerata come agglomerato delle precedenti proprietà; Heidegger scrive: "Si parla, in tal caso, «del nocciolo della realtà», anzi, meglio, del nucleo (reale) della *res*. I Greci lo avrebbero chiamato τὸ υποκείμενον. Resta il fatto che quest'indole nucleare della *res*, questa sua nuclearità, era invece, per loro, ciò che giace al fondo <ossia: come fondo>, e già sempre dinanzi. I segni distintivi sono invece τὰ συμβεβηκότα: ciò che si è sempre anche istanzialmente con quanto di volta in volta giace – dinanzi e che, quindi, viene alla luce *con* esso, quasi sorgendogli accanto. Tali denominazioni non sono nomi dati a caso. In esse parla – cosa che qui non può essere mostrata – l'esperienza fondamentale greca dell'essere dell'ente nel senso dell'adstanzialità. Tuttavia, esattamente attraverso queste denominazioni viene 1. fondata l'interpretazione decisiva della realtà della *res*, e 2. stabilita l'interpretazione esperide dell'essere dell'ente. Quest'ultima prende avvio mediante l'assunzione dei termini greci nel pensiero romano-latino"<sup>42-43</sup>.

Questa precisazione è determinante nel tentativo di evitare l'equivoco e la ricaduta all'interno del pensiero metafisico, in cui sia l'ente che le *res* erano stabilite da derivazioni ontico-causali. "La spaesatezza del pensiero esperide inizia esattamente con questo <modo del> tradurre. Secondo l'opinione corrente (onde evitare l'equivoco), la determinazione della realtà della *res* come *substantia* dotata di accidenti sembra corrispondere al nostro naturale colpo d'occhio sui reali. Non c'è quindi da meravigliarsi se anche l'abituale contegno nei confronti delle *res*, ovvero il parlare intorno a esse e il riferirvisi durante l'uso, si sia adeguato a questa abituale visione della *res*"<sup>44-45</sup>.

---

<sup>40</sup> La dizione di *res*, come designazione di tutto ciò che non sia un mero nulla, è utilizzata da Heidegger come passaggio obbligato che solo successivamente permetterà la differenziazione dell'ente-*res* dall'ente-opera. M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, op. cit., pag. 11.

<sup>41</sup> M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, op. cit., pag. 13.

<sup>42</sup> M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, op. cit., pag. 15.

<sup>43</sup> "Lo υποκείμενον diventa *subjectum*; la υπόστασις *substantia*; il συμβεβηκός *accidens*". M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, op. cit., pagg. 15-17.

<sup>44</sup> M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, op. cit., pag. 17.

<sup>45</sup> Proseguendo la citazione nel testo: "la proposizione enunciativa semplice consiste di un soggetto, la traduzione latina (e ciò significa già interpretazione) di υποκείμενον, e di un predicato, nel quale vengono, appunto predicati, ovvero enunciati, i segni distintivi della *res*". M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, op. cit., pag. 17.

Ricordando quanto detto sulla coscienza assoluta hegeliana nel suo muoversi verso “l’identità la meno scissa” e sulla riunificazione degli opposti – impossibile in un sistema dialettico –, si può notare come sia difficile l’esautorazione di un ente *forte*, decidente sull’essere, proprio in virtù del suo radicamento storico.

Nonostante l’essere continui ad essere obliato in quella dimenticanza superficiale – non l’autentico velarsi dell’*αλήθεια* – di cui è responsabile l’uomo “... il costruito proposizionale (lo stabilire del soggetto) *non* fornisce la misura per il progetto del costruito della *res*, così come quest’ultimo *non* viene semplicemente rispecchiato nell’altro. Entrambi i costrutti derivano, nella loro costituzione e nella loro possibile reciprocità, da una più originaria sorgente comune. In ogni caso, nonostante la sua notorietà, questa prima interpretazione della realtà della *res* – la *res* come supporto dei propri segni distintivi – non è affatto così naturale come sembra. [...] Ciò che ci appare come naturale non è nient’altro che l’abitudine di una antica consuetudine, la quale ha dimenticato l’inabituale da cui è scaturita”<sup>46</sup>.

Ricordando che l’intento è quello di ripensare l’essenza dell’arte attraverso la ricerca heideggeriana della *realità* della *res*, non spingendosi alle conclusioni ponenti nell’opera d’arte quel “più” di significato, che vedrebbero in essa la capacità di portare con maggiore evidenza il messaggio dell’essere; si può ora menzionare – seguendo il percorso heideggeriano – un’ulteriore interpretazione della *res*<sup>47</sup>, favorevole a ricondurre nell’essere-quotidiano (che è anche il nostro esserci) la stessa importanza in passato attribuita all’essere dell’arte e del divino: “Ciò che conferisce alle *res* il loro tratto di stabilità e che costituisce il nucleo della loro stabilità, ma che, simultaneamente, determina anche il modo del loro affluire sensibile – il cromatico, il sonoro, il duro, il massiccio – è l’elemento materiale, la materialità. In questa determinazione della *res* come materia (*ύλη*), è già posta anche la forma esteriore, cioè la sagoma (*μορφή*). La stabilità di una *res*, la sua consistenza, risiede nel fatto che una materia consta <sempre> di una sagoma. La *res* è una materia sagomata.. questo modo di interpretarla si rifà all’adocchiamento immediato con cui la *res* stessa, attraverso il proprio evidenziarsi (*είδος*), ci riguarda [ci ad-muove]. Con la sintesi di materia a sagoma <sintesi che possiamo definire «ilemorfica»>, abbiamo infine trovato un concetto di *res* che si confà sia alle *res* naturali sia a quelle d’uso, agli utensili”<sup>48</sup>.

Questo concetto di *res* ci avvicina allo stesso tempo alla caratterizzazione di quella parte reale e basilare di cui è costituita tradizionalmente l’opera d’arte e su cui l’estetica ha fondato le sue teorie concettuose, ma ciò che a noi interessa è che, “<Forma esteriore, «sagoma» in quanto> «contenente» e <«materia» in quanto> «contenuto» sono (da sempre) quei concetti di comodo cui tutto è comunque riconducibile”<sup>49</sup>.

Questo fattore, nonostante riporti in un primo momento la questione in un ambito apparentemente superficiale, torna in realtà a nostro favore, nel momento in cui è lo stesso Heidegger a voler riconsegnare al “plesso ile-morfico” la propria forza

---

<sup>46</sup> M. Heidegger, *L’origine dell’opera d’arte*, op. cit., pag. 19.

<sup>47</sup> Le interpretazioni tradizionali esemplificate da Heidegger in *L’origine dell’opera d’arte*, sono tre: la prima è quella qui riportata “della realtà della *res* come *substantia* dotata di accidenti”; la seconda in cui “la *res* è *ἰασητόν*, ciò che nei sensi della sensibilità è percepibile attraverso le sensazioni”; la terza, che ora verrà riportata, in cui “la *res* è una materia sagomata”. M. Heidegger, *L’origine dell’opera d’arte*, op. cit., pagg. 17, 21, 23.

<sup>48</sup> M. Heidegger, *L’origine dell’opera d’arte*, op. cit., pag. 23.

<sup>49</sup> M. Heidegger, *L’origine dell’opera d’arte*, op. cit., pag. 25.

determinativa, sottolineando lo svuotamento che tali concetti hanno subito<sup>50</sup>. A voler cioè riconsegnare l'essenza dell'essere all'essere stesso.

Non allontanandosi affatto dalla questione, Aristotele chiama ciò che noi chiamiamo spazio – qui confrontato alla dualità di sagoma e materia costitutiva della *res* – in due modi, *τόπος* e *χώρα*<sup>51</sup>. Con la prima denominazione, *τόπος*, è indicato lo spazio ottenuto da un corpo in virtù, e solamente, grazie all'essere del corpo stesso; con il termine *χώρα* si indica invece lo spazio che raccoglie i vari corpi (*τόπος*). In questa trattazione però lo spazio inteso come *τόπος* non è pensato come comunemente oggi si considera l'abitare un luogo di un qualsiasi ente.

La questione del *τόπος* aristotelico visto come spazio determinato dal proprio corpo ed avente gli stessi limiti di tale corpo, non può essere in effetti paragonata al concetto di materia e sagoma tradizionale: "... per i Greci (infatti) il limite non è ciò in cui qualcosa termina e finisce, bensì ciò a partire da cui qualcosa *comincia*, ciò grazie a cui qualcosa ha il suo compimento. Lo spazio, *τόπος*, occupato da un corpo, è il suo luogo<sup>52</sup>. [...] Malgrado le differenze nei modi di pensare tra il pensiero greco e quello moderno, lo spazio viene rappresentato nello stesso modo, cioè a partire dal *corpo*. [...] Secondo la rappresentazione abituale, *anche* l'uomo, sta e cammina con il suo volume nello spazio come un corpo in quiete e in movimento. [...] Ma cos'è, dunque, lo spazio – in-ciò-che-gli-è-proprio? Cosa dà allo spazio la possibilità d'essere un qualcosa che riceve, avvolge e trattiene? Su cosa si fonda ciò che Aristotele determina come *τόπος* e *χώρα*, e l'era moderna come *extensio* e *spatium* e la fisica moderna come *campo di forza*?"<sup>53</sup>. E che ora possiamo associare, ritornando alla realtà della *res*, alla domanda sull'origine del plesso ilemorfico?

Heidegger risponde che nei riguardi delle mere *res* (ad esempio la brocca, la scure, o le scarpe), l'intreccio ilemorfico – materia e sagoma – è pre-regolato dalla servibilità: specificando che "Tale servibilità non viene mai assegnata e applicata in un secondo momento all'ente del tipo della brocca, della scure, o delle scarpe. Ma non è nemmeno qualcosa come un fine sospeso da qualche parte sopra di esse. La servibilità è quel tratto fulmineo a partire dal quale già sempre, e quindi immediatamente, questo essente ci adocchia e ci riguarda: proprio *così* esso si adstanzia e così è *questo* determinato ente. In siffatta servibilità, si fondano sia il sagomare e il plasmare sia l'adeguata scelta del materiale – e, con ciò, il predominio del plesso ilemorfico. L'ente che sottostà a tale predominio è sempre un prodotto, un che di tratto-fuori, in un approntare-per. [...] Quindi, materia e sagoma, in quanto determinazioni dell'ente, risiedono nello stanziarsi dell'attrezzo. La dizione «attrezzo» indica quell'ente la cui produzione è informata ai suoi utilizzi e usi. Materia e sagoma non sono, in nessun caso,

---

<sup>50</sup> M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, op. cit., pag. 25.

<sup>51</sup> M. Heidegger, *Corpo e spazio*, op. cit., pag. 27.

<sup>52</sup> "Più tardi – nella fisica moderna a partire da Galilei e Newton –, lo spazio perde le caratteristiche dei luoghi e delle direzioni in esso possibili. Diventa *uniforme* estensione tridimensionale per il movimento dei punti-massa che *non* hanno alcun luogo *caratterizzato*, bensì possono trovarsi in *qualsiasi* punto dello spazio. Kant interpreta in seguito questa nozione di spazio, in ogni caso compreso a partire dai corpi fisici, come un modo grazie a cui l'uomo – inteso come soggetto per sé essente – si rappresenta a priori gli oggetti da cui è colpito. Lo spazio diventa la pura forma dell'intuire che anticipa ogni rappresentazione di oggetti sensibilmente dati. Lo spazio (pensato in tal modo) non esiste in sé; è una forma *soggettiva* dell'intuire della soggettività umana". M. Heidegger, *Corpo e spazio*, op. cit., pag. 29.

<sup>53</sup> M. Heidegger, *Corpo e spazio*, op. cit., pagg. 27-31.

determinazioni originarie della realtà della mera *res*<sup>54</sup> (ricordando che l'essere mera-*res* è nella citazione attribuito ad una brocca, una scure e a una scarpa).

Tale risposta, che nel percorso critico di Heidegger ha lo scopo di introdurre una differenza tra *res*, attrezzo ed opera, non può esser completamente accettata, in quanto nell'essere-per-la-servibilità dell'*attrezzo* verrebbero occultate le stesse predominanti insite nell'opera d'arte comunque possedute.

Le distinzioni fra questi tre enti non possono essere quindi poste in modo così netto; "D'altra parte, l'attrezzo mostra un'affinità con l'opera d'arte, in quanto è un che di portato alla luce dalla mano dell'uomo. Ma, a sua volta, in virtù di quel suo adstanzarsi autosufficiente, l'opera d'arte assomiglia alla mera *res* (come lo è ad esempio il blocco di pietra) nel suo costituirsi da sé e nel suo essere mossa a nulla. Eppure non annoveriamo le opere fra le mere *res*. [...] Così, l'attrezzo, in quanto determinato attraverso l'essenza *res*<sup>55</sup>, è una mezza *res*, e tutta via è qualcosa *di più*; simultaneamente, esso è una mezza opera d'arte, e tuttavia è qualcosa *di meno*, poiché gli manca l'autosufficienza dell'opera. L'attrezzo occupa una singolare posizione intermedia tra le *res* e l'opera – posto che sia qui lecito un tale ordinamento contabile. [...] Nella misura in cui l'attrezzo occupa una posizione intermedia tra la mera *res* e l'opera, si è indotti a concepire anche l'ente che non sia un attrezzo – *res* e opere e, infine, ogni ente – sulla scorta dell'essere-attrezzo (del plesso ileomorfo)"<sup>56-57</sup>.

Il passo decisivo utilizzato qui per restituire alla mera *res* quanto di nobile Heidegger ritenga essenziale nell'opera d'arte, è proposto da egli stesso nel suo rivolgimento a Parmenide: "Non si tratta di ritornare a Parmenide. E' soltanto necessario *volgersi verso* Parmenide. [...] Come quel sentire che, dalla nostra epoca attuale, dall'epoca della destinazione dell'essere come impianto, si apre alla parola di Parmenide"<sup>58</sup>; avvicinando così la *lichtung* dell'esser-ci heideggeriano al cuore dell'*ἀλήθεια* parmenideo.

Il filosofo tedesco comincia analizzando il titolo del *frammento* parmenideo: «Ἀληθείης εὐκυκλῆος ἀτρεμές ἦτορ»<sup>59</sup>.

"Ἀληθείη è tradotto con «svelatezza». Questa traduzione è letterale. Ciò che viene detto con questa parola, non ha ancora nulla a che fare con la *verità*: è importante sottolinearlo. Al contrario qui tutto ritorna allo svelato che il Ci significa, quel Ci che l'uomo deve essere. Εὐκυκλῆος viene compreso per lo più come «ben rotondo» ed è, quindi, inteso come una qualità delle cose. Ma poiché qui la parola caratterizza l'*ἀλήθεια*, e il disvelare non è nulla di cosale, non può essere tradotta in questo modo. Di conseguenza dovrà anche essere intesa in un modo diverso. Perciò noi pensiamo l'*εὐκύκλος* come «ciò che ben circonda, che convenientemente abbraccia». Ora

---

<sup>54</sup> M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, op. cit., pag. 27.

<sup>55</sup> "L'essenza-*res*, [...], è ciò che deve essere già dato e scorto affinché un ente possa apparire come una *res*, segnatamente nel suo restare distinto da ciò che *res* non è. – Si pensi a «essenza-albero», «essenza-sedia», «essenza-libro», quali espressioni indicanti le dimensioni a partire da cui si incontrano alberi, sedie, libri"; "Il «reificare» indica l'operare di quella dimensione a partire dalla quale un ente si costituisce e appare". M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, op. cit., pag. 155.

<sup>56</sup> M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, op. cit., pag. 29.

<sup>57</sup> "La tendenza a ritenere che il plesso ileomorfo sia *la* costituzione di qualunque ente, riceve inoltre un particolare impulso dal fatto che, sul fondamento di una fede (la fede biblica), l'ente nella sua interezza viene preliminarmente rappresentato come qualcosa di creato, ovvero qui: di approntato". M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, op. cit., pag. 29.

<sup>58</sup> M. Heidegger, *Seminari*, op. cit., pag. 173.

<sup>59</sup> M. Heidegger, *Seminari*, op. cit., pag. 174.

αλήθεια viene intesa come ciò che convenientemente abbraccia. Ατρεμές ήτορ: cuore che non trema”<sup>60</sup>.

L’obiettivo, che per entrambi i filosofi è di avvicinarsi al “che è” (l’insieme di tutti gli enti)<sup>61</sup>, l’essere – che a noi interessa in quanto comprende la realtà della *res* – non può che essere affrontato in un modo inconsueto, in quanto, come abbiamo potuto verificare, non è abitudine del pensiero – anche se ne è essenzialmente costituito – quella di rivolgersi verso quel velamento che solo consente lo svelarsi dell’αλήθεια. “La nostra interrogazione, ancora una volta, cerca di sapere: *che cosa è?* La risposta di Parmenide si trova nel frammento VI, 1: *έστι γάρ είναι* non gli enti, ma l’essere. «E’ infatti l’essere». [...] Solo dell’ente si può dire che è. E invece qui Parmenide dice: l’essere *è*. Questa espressione inaudita è una precisa misura per valutare quanto distante dal pensiero corrente sia l’inconsueta via di Parmenide. [...] Quindi bisogna pensare: *έστι γάρ είναι* – «è presente infatti l’essere presente». [...] Proprio così! E’ una autentica tautologia: essa non nomina che lo Stesso e precisamente in quanto tale<sup>62</sup>. [...] Il nome per designare ciò che è espresso in questo stato di cose suona: τὸ εόν, che non è l’ente, né unicamente l’essere, ma τὸ εόν: Che è presente: l’essere-presente stesso. [...]”<sup>63</sup> Tuttavia una domanda si pone: dove e come è presente la presenza stessa? Risposta: essa è presente nella svelatezza. Allora il cuore che non trema dell’αλήθεια è: τὸ εόν! E’ appunto ciò che dice anche Parmenide. [...] L’αλήθεια non è una vuota apertura, uno spalancarsi immobile. Bisogna pensarla come il disvelamento che convenientemente circonda l’εόν, cioè il *che è presente: l’essere-presente stesso*”<sup>64</sup>.

A questo punto – come è consueto per quanto riguarda l’origine della svelatezza dell’αλήθεια<sup>65</sup> – la questione posta sull’essenza della presenza scivola nell’indimostrabile, e non potrebbe essere altrimenti, dal momento in cui lo scopo della differenza ontologica heideggeriana mira alla destituzione dell’ente creatore, a sgravare in un certo senso dalle responsabilità umane ogni decisione essenziale riguardo l’impostazione dell’essere.

Il richiamo a Parmenide non vuole solamente sottolineare che non è l’ente-uomo il cardine dell’esser-ci nell’essenza dell’essere; bensì, come ci eravamo proposti, la sua funzione è intesa verso il ricongiungimento di tutti gli enti – in particolare la mera *res* e l’opera d’arte – nella presenza dell’essere stesso e nel “cuore che non trema” come “ciò che ben circonda, che convenientemente abbraccia”<sup>66</sup>.

---

<sup>60</sup> M. Heidegger, *Seminari*, op. cit., pagg. 174-175.

<sup>61</sup> M. Heidegger, *Seminari*, op. cit., pag. 175.

<sup>62</sup> Ricordando che in Heidegger è fondamentale la viaticità del pensiero, intesa come ripiegamento nell’essenza di esso, riguardo le difficoltà affrontate nel comprendere la tautologia si può riportare che: “La via ci fa giungere a ciò che ci reclama, nel cui dominio noi già siamo. Che bisogno c’è allora, si potrebbe chiedere, di una via che conduca colà? Risposta: perché là, dove già siamo, lo siamo in modo che al tempo stesso non ci siamo, in quanto ancora non abbiamo propriamente raggiunto ciò che reclama la nostra essenza”. M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, ed. Mursia, Milano, 1973, pag. 157.

<sup>63</sup> “«Su questo sentiero ci sono indicazioni in gran numero...». Indicazione, Zeignis (σήμα), deve essere inteso qui in senso greco: non si tratta di qualcosa che sta come «segno» per qualcos’altro, ma l’indicazione è ciò che indica e fa vedere, segnalando ciò che deve essere visto”. M. Heidegger, *Seminari*, op. cit., pag. 177.

<sup>64</sup> M. Heidegger, *Seminari*, op. cit., pagg. 176-178.

<sup>65</sup> Affrontata direttamente o indirettamente riguardo l’origine della tecnica, del pensiero, dell’arte, dell’essere in generale.

<sup>66</sup> M. Heidegger, *Seminari*, op. cit., pag. 175.

Questa è la possibilità di rigirare la considerazione heideggeriana mossa contro l'autenticità della mera *res* nelle sue ambizioni e pretese d'essenza dell'essere; obiettivo che, una volta estirpate tali sovrastrutture concettuali è in realtà lo stesso Heidegger a proporci: “Infatti il «mero» indica la privazione del carattere di servibilità e di approntamento. La mera *res* è un tipo di attrezzo – ma un attrezzo spogliato del suo essere-attrezzo. L'essere *res* consiste, allora, in ciò che rimane a «spogliamento» avvenuto. Tale resto non è, però, affatto determinato nel suo proprio carattere d'essere. Pare dubbio che (come in realtà successivamente si affermerà seguendo un altro percorso), attraverso la sottrazione dell'attrezzialità, possa mai venire alla luce la realtà della *res*”<sup>67-68</sup>.

Ciò che non dobbiamo mai dimenticare è il punto di partenza da cui sono possibili ogni interpretare e/o ogni falsificare<sup>69</sup> riguardo la realtà della *res*, cioè lo svelamento e l'originario velamento di ogni possibile modalità d'essere. “Ma, a questo fine, <si dirà ora,> è sufficiente lasciare che, per esempio, la *res* si acquieti presso di sé nel proprio essere, tenendo lontani i preconetti e i sopprusi propri dei modi di pensare correnti. [...] E, nell'insistere presso l'essente stesso, dobbiamo pensare al suo essere – dove, però, questo «pensare all'essere» deve *intonarsi* sul lasciare che l'ente si acquieti presso di sé nel suo stanziarsi. Tale sforzo del pensiero sembra incontrare la resistenza più tenace proprio nella determinazione della realtà della *res*”<sup>70</sup>; proprio perché essa deriva dal *cuore che non trema* dell'ἀλήθεια<sup>71</sup>.

“Infatti, proprio la fidezza (la pienezza dell'essere attrezzale) dell'attrezzo offre a quel mondo semplice<sup>72</sup> il suo essere-recondito e assicura alla terra la libertà del suo perenne prorompere”<sup>73</sup>.

Ovvero, nella pur totale dimenticanza dell'essere, quale avviene in questo caso nell'affidarsi all'attrezzo solo ed unicamente in via della sua servibilità – come succede oggi nei confronti dell'intero essere –, rimane comunque presente – ma non riconosciuta – quella seconda e fondamentale dimenticanza di cui non è responsabile l'uomo, che preserva e determina ogni possibilità d'essere.

---

<sup>67</sup> M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, op. cit., pag. 31.

<sup>68</sup> Determinando così insufficiente a raggiungere la realtà della *res* anche la terza interpretazione della stessa come plesso ileomorfo. Insufficienza da noi osteggiata proprio in virtù della generale ricerca heideggeriana sulla differenza ontologica, che originariamente riconsidera lo stesso plesso ileomorfo.

<sup>69</sup> Lo svelamento della falsificazione, rivolto al pensiero metafisico, è comunque originato dal velarsi costitutivo dell'ἀλήθεια, in questo senso si riporta che: “... il pensiero della creazione fondato nella fede può anche perdere la sua capacità di guidare il sapere dell'ente nella sua interezza. Ma l'ormai impostata – e mutuata da una filosofia estranea – interpretazione teologica di ogni ente, ovvero il vedere il mondo in base al plesso ileomorfo, può ugualmente persistere. Proprio questo accade nel passaggio dal Medioevo al Tempo Nuovo” (ultimo tempo dell'Occidente). M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, op. cit., pag. 31.

<sup>70</sup> M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, op. cit., pag. 33.

<sup>71</sup> Infatti Heidegger prosegue dicendo: “O non sarà invece, che proprio questo tenersi indietro della mera *res* e questo non esser mossa a nulla requisante in sé appartengano al suo stanziarsi costitutivo? Ma allora, tale tratto di estraniamento e di contrazione, insito nello stanziarsi della *res*, non dovrebbe, per un pensiero che tenta di pensare la *res* stessa, divenire un che di familiare proprio nella sua estraneità? Se è così, il cammino verso la realtà della *res* deve essere aperto senza alcuna forzatura”. M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, op. cit., pag. 35.

<sup>72</sup> Quel mondo che vive nella dimenticanza dell'essere, i *divisi* dal λόγος eracliteo.

<sup>73</sup> M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, op. cit., pag. 41.

“L’abitudine così logorata dell’attrezzo s’impone, quindi, come il suo unico – e apparentemente proprio – modo d’essere. Ormai è visibile solo la pura e semplice servibilità – la quale suscita l’apparenza che l’origine dell’attrezzo risieda nel mero approntamento che plasma e sagoma una materia”<sup>74</sup>.

Ecco che il *Gestell*, esperito nell’essenza della tecnica – quel formare, quel porre-perfermo originato dal velamento –, come modalità del porre scaturente dalla disascosità dell’essere, comincia ad intravedersi con più convinzione anche nella mera *res*<sup>75</sup>. Il filosofo prosegue infatti dicendo, “Tuttavia, resta il fatto che esso (l’attrezzo e tutto il mondo oggettuale), nel suo genuino essere attrezzo, viene da più lontano. Materia e sagoma, e la loro distinzione, hanno un’origine più profonda”<sup>76</sup>; lo stesso luogo di provenienza da cui sono giunti volontà di potenza e pensiero metafisico.

Ma la nuova ingiunzione a cui è da sempre rivolta anche la realtà della *res* non si è palesata a noi attraverso l’osservazione delle opere d’arte<sup>77</sup>, come in realtà suppone il promotore della differenza ontologica, ma dalla pura osservazione, sia della mera *res*, sia di qualunque opera d’arte. Un osservare che, necessariamente, deve essere memore dello svelamento dell’*αλήθεια*, di cui il maggior sostenitore (dopo la prima greicità) è proprio Heidegger.

“Se nell’opera accade un far insorgere l’ente nel *che* e nel *come* del suo essere, in essa è all’opera questo: un avvenire, ossia un accadere, della verità. Nell’opera d’arte si è messa in opera la verità dell’ente. «Mettere» qui significa: condurre nello stare. Nell’opera, un ente, un paio di scarpe contadine, viene a stare nello staglio del proprio essere, l’essere dell’ente perviene alla stabilità del suo netto mostrarsi”<sup>78</sup>.

In effetti ciò avviene per quanto riguarda il paio di scarpe dipinte nel quadro di van Gogh; nel dipinto si è messa in opera la verità di tale ente, ma ciò non toglie che lo stesso rivelarsi giunga a noi direttamente dalla mera *res*, nonostante l’autentico obliarsi della sua essenza venga offuscato da un inscindibile essere-per-l’uomo nella servibilità.

Questo è il fondarsi su ciò che si è lasciato vedere allo sguardo, ciò che nel dialogo fra Parmenide e Heidegger significa “giungere a cogliere con lo sguardo il *che è presente: l’essere-presente*. Questo, «che è presente-l’essere-presente stesso» dà tono alla sveltezza che convenientemente lo disvela e lo circonda. [...] Questo è il senso originario della fenomenologia. Questo genere di pensiero sta ancora al di qua di

---

<sup>74</sup> M. Heidegger, *L’origine dell’opera d’arte*, op. cit., pag. 41.

<sup>75</sup> Tale conclusione è fondamentale da sempre nella critica heideggeriana, con un riferimento specifico a quanto qui detto sulle mere *res*, riguardo la *verwindung* dell’ottica soggetto-oggetto. Cioè in quel ripiegamento del mondo strettamente antropologico verso la sua essenza.

<sup>76</sup> M. Heidegger, *L’origine dell’opera d’arte*, op. cit., pag. 41.

<sup>77</sup> “L’attrezzatura (da noi ricongiunta allo svelamento dell’*αλήθεια*) è stata trovata. Ma in che modo? Non attraverso la descrizione e la spiegazione di un paio di scarpe che giaccia effettivamente dinanzi (come noi in realtà, memori dell’*αλήθεια*, sosteniamo); non attraverso un resoconto del loro processo di fabbricazione; e neppure osservando un loro concreto impiego, bensì unicamente recandoci dinanzi al dipinto di van Gogh (in cui sono dipinte un paio di scarpe contadine). Il quadro ha parlato. [...] L’opera d’arte ha permesso di comprendere che cosa sia in verità il paio di scarpe. [...] Ma, soprattutto, l’opera, non ha consentito solo, come in un primo momento poteva apparire, una migliore visualizzazione dell’essere dell’attrezzo. Piuttosto, innanzi tutto attraverso l’opera e unicamente in essa, l’attrezzatura si mostra, in sé, nettamente. [...] Il dipinto di van Gogh è il far insorgere ciò che l’attrezzo, il paio di scarpe contadine, è in verità. Questo ente giunge fin dentro la disascosità del suo essere. I Greci chiamano la disascosità dell’ente *αλήθεια*. Noi diciamo «verità»”. M. Heidegger, *L’origine dell’opera d’arte*, op. cit., pag. 43.

<sup>78</sup> M. Heidegger, *L’origine dell’opera d’arte*, op. cit., pag. 43.

qualsiasi distinzione fra teoria e prassi. [...] Così intesa la fenomenologia è una via che conduce dinanzi a ..., e fa sì che ciò dinnanzi a cui arriva si mostri. Questa fenomenologia è una fenomenologia dell'inapparente"<sup>79</sup>.

L'indicazione dell'essere dell'attrezzo non dovrà quindi essere affidata alla parola di un'opera, ma dovrà sorgere da se stessa, in quanto il suo manifestarsi come svelamento avviene comunque, nonostante l'assenza di qualsiasi operare artistico.

E' infatti assodato, nel tradizionale svilupparsi delle culture e soprattutto nella modernità, che l'essere-attrezzo – non legato alla possibilità dello svelamento – occupi un ruolo decisivo nell'interpretazione di ogni ente<sup>80</sup>, ma quello che conta ora, dopo una accorta indagine sulla provenienza della metafisica, è che *l'operatività* dell'opera e la *realtà* della *res* possono essere avvicinate – si fanno più vicine a noi – solamente pensando l'essere dell'ente<sup>81</sup>.

Guardando l'opera d'arte come via verso la *verità* dell'ente, ma lasciando a quest'ultimo la sua *lichtung* originaria, possiamo condividere pienamente quanto ha ancora da offrire il pensiero heideggeriano.

Precisamente seguendo quanto detto sull'adstanzarsi del tempio greco. "In quanto opera, il tempio innanzi tutto compagina e simultaneamente assembla l'unità di quelle rotte e di quei riferimenti in cui nascita e morte, sventura e fortuna, trionfo e umiliazione, resistenza e declino assumono, per l'abitare dell'uomo, la forma di ciò che egli è via via dispensato. La vigorosa vastità di tali insorti riferimenti è il mondo di questo popolo istoriale. Solo a partire dal mondo e nel mondo, esso giunge finalmente a sé, per dare compimento alla propria intonatura"<sup>82</sup>.

Al di là di quest'ultima tautologia, che ricalca quella affrontata nella ripresa del pensiero parmenideo («è presente l'essere-presente») – che ci ricorda la difficoltà con cui va affrontato il particolare abbraccio dell'ἀλήθεια –, Heidegger introduce in quest'ultimo passo altri due aspetti fondamentali, nominati come il *soffermante installare un mondo* e *l'affermare la terra*.

Se *l'affermare la terra* coincide in altre parole con lo svelamento dell'ἀλήθεια nel suo originario legame al velamento<sup>83</sup>, il *soffermante installare un mondo* permette nuovamente l'apertura di un riconoscimento iniziatico di ciò che continuamente fraintendiamo ponendoci nell'ottica oggettuale. "Mondo non è l'agglomerato delle realtà sussistenti, numerabili o innumerabili, note o ignote. Mondo non è nemmeno una cornice puramente immaginata, e rappresentata in aggiunta alla somma degli enti già dati. *Mondo è farsi mondo* ed è più essente dell'affermabile e del percepibile presso il quale crediamo di essere di casa"<sup>84</sup>. Mondo non è mai qualcosa che stia o che

---

<sup>79</sup> M. Heidegger, *Seminari*, op. cit., pagg. 178-179.

<sup>80</sup> "... Non siamo stati noi a sviluppare tale formulazione della questione – *che è quella tipica dell'estetica*, il cui modo di considerare l'opera d'arte soggiace *a priori* al dominio dell'interpretazione tradizionale di ogni ente". M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, op. cit., pag. 49.

<sup>81</sup> M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, op. cit., pag. 49.

<sup>82</sup> M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, op. cit., pagg. 55-57.

<sup>83</sup> "L'emergere e il sorgere – che qui dominano –, colti per se stessi e nella loro interezza, sono ciò che i Greci hanno chiamato Φύσις. Ma con tale dizione viene affrontato, al tempo stesso, lo stagliarsi di ciò su cui e in cui l'uomo fonda il proprio abitare. Noi chiamiamo questo: *la terra*. [...] La terra è ciò verso cui il sorgere retroconde tutto ciò che sorge *proprio* in quanto tale. In ciò che sorge, si stanza la terra nel suo essere l'elemento recondente". M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, op. cit., pag. 57.

<sup>84</sup> Affianchiamo alla tautologia di «mondo è farsi mondo» e al suo significato quanto detto in altre circostanze riguardo ciò che è proprio dello *spazio*: "Si tratta di scorgere la cosa puramente a partire da se stessa, così come si manifesta. Cos'è dunque lo spazio in quanto

giaccia stabilmente di fronte a noi, qualcosa che possiamo incontrare come un oggetto, o fissare come un obiettivo. Mondo è quell'instabile e mai incontrabile <fronte> a favore del quale ci staniamo, e che, quindi, necessariamente sosteniamo, finché le rotte della nascita e della morte [...] ci tengono dislocati [ek-stanzati] nell'essere. [...] Con l'insorgere e l'estendersi di un mondo, ogni *res* riceve il proprio tratto di tempo e la propria premura, la propria lontananza e la propria vicinanza, la propria ampiezza e la propria angustia. [...] <sup>85</sup> L'opera, nel suo essere, inalloga quell'estesa località. «Inallogare» significa qui simultaneamente: dare via libera al <ossia dispensare il> libero dell'insorta distesa, e inerigerlo nella compagine dei suoi tratti. [...] L'opera in quanto opera, installa e sofferma un mondo. Essa mantiene nella sua insorgenza l'estensione del mondo”<sup>86</sup>.

Questa rivelazione vogliamo però allargarla ad ogni ente esistente nell'essere (l'essere presente dell'esserci), avvicinando – dopo quanto relazionato riguardo la realtà della *res* e la servibilità – il tempio greco ad un edificio comune<sup>87</sup>. Detto che la costruzione di un edificio non avviene mantenendo presente la possibilità del suo pre-costituirsi essenziale, anche nel paesaggio urbano – per chi vive essendo memore del significato reale di *verità* (αλήθεια) – avviene in egual misura quel «affermare la terra» e «farsi mondo del mondo», esattamente dal momento in cui si decida, considerando l'essere in quanto essere, di permettere ad ogni ente di venirci incontro.

Tale venirci incontro può avvenire soltanto dal momento in cui l'ottica metafisica è ribaltata nella sua provenienza dal non-ente; “Perciò, quando cerchiamo di dire lo sguardo dentro a ciò che è (il «che è» parmenideo), non cerchiamo di descrivere la situazione del tempo”<sup>88</sup> (l'essere-oggetto della modernità), bensì ci muoviamo verso quella più alta considerazione del completamento dell'essere, proprio nell'essere ora presente; presenza in cui “Il mondo mondificato, è il più prossimo di ogni approssimarsi: è questo che si approssima, approssimando la verità dell'essere all'essenza dell'uomo e in tal modo appropriando l'evento all'uomo”<sup>89</sup>.

La realtà della *res* non potrà più esser considerata unicamente nel suo eclissarsi nell'utilizzabilità – nell'attrezzità – ma (anche) in essa, nonostante il suo venire alla luce per l'uso, si dovrà riscontrare quel *soffermante installare un mondo* in cui la materia si svela in quell'elemento privo di fatica, l'infaticabile non mosso a nulla, in cui si *afferma la terra*<sup>90-91</sup>.

---

spazio? Risposta: lo spazio fa spazio. «Fare spazio» significa *sfoltire, render libero*, liberare un che di libero, un che di aperto. Solo quando lo spazio fa spazio e rende libero un che di libero, lo spazio accorda, grazie a questo libero, la possibilità di contrade, di vicinanze e lontananze, di direzioni e limiti, le possibilità di distanze e di grandezze”. M. Heidegger, *Corpo e spazio*, op. cit., pag. 33.

<sup>85</sup> “Anche l'epoca a cui venga inflitto lo starsene via del Dio, la sventura, è un modo in cui il mondo si fa mondo”. M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, op. cit., pag. 63.

<sup>86</sup> M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, op. cit., pagg. 61-63.

<sup>87</sup> E' d'altronde Heidegger in prima linea ad aver sospinto l'essenza della tecnica e della visione dualistica di soggetto-oggetto, come *Gestell*, verso l'occultarsi essenziale dell'essere. “Solo se avviene lo sguardo dentro ciò che è, solo se l'essenza della tecnica si chiarisce come imposizione (*Gestell*), riconosciamo che nel mettere a disposizione il disponibile la verità dell'essere in quanto mondo resta negata”; “Tutto ciò che è solo tecnica non giunge mai all'essenza della tecnica”. M. Heidegger, *La svolta*, op. cit., pagg. 29, 31.

<sup>88</sup> M. Heidegger, *La svolta*, op. cit., pag. 31.

<sup>89</sup> M. Heidegger, *La svolta*, op. cit., pag. 33.

<sup>90</sup> M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, op. cit., pag. 65.

<sup>91</sup> Esattamente quanto ricercato da Heidegger nell'opera d'arte: “Il soffermante installare un mondo e l'affermare la terra sono due tratti costitutivi dell'essere dell'opera. Essi, però, si

“Tuttavia, questo <soffermare-affermare-istigare> non accade perché l’opera (da noi allargata all’intero essere – sull’esempio di Parmenide – e quindi ad ogni ente) soffochi e appiani la contesa (tra velamento e svelamento) in un accomodamento, ma affinché quest’ultima resti davvero una contesa. [...] L’essere opera (come essere dell’ente) consiste nel sostenimento della contesa tra mondo e terra. Poiché, nel semplice dell’intensa intimità, la contesa giunge al suo culmine ... (dove in tale sostenimento) si stanziava [...] la requie dell’opera requiante in se stessa”<sup>92</sup>.

Se il tentativo di affrontare l’essere come essere deve inevitabilmente esperire e ridurre l’essere dell’ente in quell’ambito oblioso da cui si impone lo svelamento, ecco che rimane in sospeso la questione problematica del creare, sia artistico, che artigianale<sup>93</sup>. Dal momento in cui abbiamo sposato la possibilità dell’essere-presente nella sua provenienza da ciò che obbligatoriamente deve rimanerci precluso – in quanto differenza ontologica –, “possiamo caratterizzare il creare in questo modo: esso è il lasciare evenire <che si compie> in un che di portato <in fine> alla luce”<sup>94</sup>, dove il portare alla luce è condizionato dal velamento che permette lo svelamento dell’ἀλήθεια (verità)<sup>95</sup>.

Solamente in questo senso “La τέχνη (arte), in quanto sapere esperito in modo greco, è un portare alla luce l’ente; e questo significa qui (in senso stretto): portare l’adstanziantesi *via dall’*ascosità, per lasciarlo stare – in quanto, appunto, adstanziantesi – *qui dinanzi* dicevolmente <in quel farsi-luce che consiste> *nella* disascosità del suo evidenziarsi; ... (e) mai un fare nel senso del puro agire meccanico”<sup>96</sup>.

“Con il rinvio all’inerigersi dell’intensità nell’insorta distesa, il pensiero tocca un ambito che qui non può ancora essere dispiegato. Basti quest’unica osservazione: se lo stanziarsi della disascosità dell’ente appartiene – in un modo che resta problematico – all’essere stesso, allora è quest’ultimo che, a partire dal suo stanziarsi, lascia accadere

---

coappartengono nell’unità di quest’ultimo. Proprio tale unità cerchiamo, quando soppesiamo l’insistere in sé dell’opera e tentiamo di dare parola a quella compatta e unita requie in cui appunto consiste il suo acquietarsi presso di sé”. M. Heidegger, *L’origine dell’opera d’arte*, op. cit., pag. 69. Ricordando che se l’essere-presente è solo nell’essere-presente, “La terra non può fare a meno dell’insorta distesa in cui consiste il mondo, se essa deve mostrarsi, in quanto terra, proprio nel liberato impetuoso afflusso del suo contrarsi. A sua volta il mondo non può volare via dalla terra, se, in quanto vigorosa vastità delle rotte di ogni essenziale dispensa destinale, deve fondarsi su un che di risoluto <su un terreno fermo>”. M. Heidegger, *L’origine dell’opera d’arte*, op. cit., pagg. 71-73.

<sup>92</sup> M. Heidegger, *L’origine dell’opera d’arte*, op. cit., pag. 73.

<sup>93</sup> Nonostante la parola τέχνη rimanga in tal modo distorta, “Fin troppo spesso si fa notare che i Greci – che di arte e di opere certo si intendevano – usano la stessa dizione, τέχνη, sia per l’artigianato sia per l’arte, e chiamano l’artigiano e l’artista con lo stesso nome: τεχνίτης”. M. Heidegger, *L’origine dell’opera d’arte*, op. cit., pag. 93.

<sup>94</sup> M. Heidegger, *L’origine dell’opera d’arte*, op. cit., pag. 97.

<sup>95</sup> “Nella *dis*-ascosità, in quanto verità, si stanziava simultaneamente l’altro *dis*-di un duplice proibire. La verità si stanziava come tale nel reciproco contrasto di stagliatura e duplice nascondimento <– duplice: quello in cui la stagliatura, in base a sé nasconde l’ascondimento e quello che alimenta la stagliatura stessa>. La verità è la contesa-origine in forza della quale, in modalità via via diverse, viene ottenuta quell’insorta distesa in cui s’instanzia e a partire da cui si mantiene indietro [si *dis*-tanzia] tutto ciò che, come essente si mostra e si ritrae”. M. Heidegger, *L’origine dell’opera d’arte*, op. cit., pag. 97.

<sup>96</sup> M. Heidegger, *L’origine dell’opera d’arte*, op. cit., pag. 95.

la località di gioco dell'intensità, conferendola come *quella* dimensione in cui ogni ente sorge nel modo suo proprio<sup>97</sup>.

In questo contratto umano con l'arte, come ha più volte ribadito Heidegger – allargato all'esistente –, emerge quindi come fattore essenziale, che il creare, il nostro atto creativo – dell'opera, quanto di ogni ente – deve essere pensato come un portare-alla-luce – lasciar venire alla luce – in cui, ciò che rimane essenziale del porre nello svelato, non è mai riconducibile al nostro volere<sup>98</sup>.

In tale apertura al non-ente (ente-uomo) risiede la *verwindung* dell'arte; nell'accettare, una volta vinto il non essere – “<vale a dire che tale opera *sia* anziché non essere>”<sup>99</sup> –, la costanza del requiare in se stessa dell'opera, come evento della verità dell'essere; una genesi a cui non possiamo completamente partecipare<sup>100</sup>.

Questa è la considerazione inabituale da riscoprire in ogni pur semplice azione del quotidiano<sup>101</sup>, chiamata da Heidegger lo stanziarsi della *dettatura* in cui si istituisce la verità; *dettatura* istituita essenzialmente come un donare, fondare e dare inizio<sup>102</sup>; quella dettatura in cui, essendo in gioco lo stanziarsi della verità (lo svelamento dell'ἀλήθεια) in qualsiasi modalità del nostro essere-presenti, fonda – anche nell'opera d'arte – il costituirsi istoriale dell'essere-umano<sup>103-104</sup>.

---

<sup>97</sup> M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, op. cit., pagg. 97-99.

<sup>98</sup> “Entro il contratto *umano* con l'arte si dà, poi, l'altra ambiguità, anzi l'altra duplicità di senso della messa in opera della verità, duplicità che [...] viene indicata come creazione e serbante inveramento. [...] Nella formula: «messa in opera della verità», formula in cui resta indeterminato ma *determinabile* chi o che cosa, e in che modo, «metta», si nasconde il *contratto fra l'essere e lo stanziarsi dell'uomo*, contratto che, già in tale versione, è pensato inadeguatamente”. M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, op. cit., pag. 149.

<sup>99</sup> M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, op. cit., pag. 107.

<sup>100</sup> Alla luce della parità assoluta da noi ricercata tra opera, *res* e attrezzo, nonostante – nella dimenticanza dell'essere – vengano affrontati ed esauriti nella servibilità (servibilità da cui non sfugge l'opera d'arte) riportiamo tale passo. “L'arte è allora (come ogni ente): il creante serbante inveramento della verità nell'opera. *L'arte è, quindi, un divenire e un accadere della verità*. – Ma la verità sorge forse dal niente? Così è, in effetti, se con la parola «ni-ente» si intende il puro «no» dell'ente [la negazione dell'essente]”. M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, op. cit., pag. 119.

<sup>101</sup> Se è vero che Nietzsche è stato per molti aspetti (non quello della differenza ontologica) il precursore di Heidegger, si può riportare ora un passo a noi utile: “Quali mezzi abbiamo per renderci belle, attraenti, desiderabili le cose, quando non sono tali? [...] Ancor più hanno qualcosa da insegnarci gli artisti, che in realtà son di continuo intenti a escogitare invenzioni e giuochi di prestigio di questo genere; ad allontanarsi dalle cose, finché molto di esse non lo si vede più e molto invece si deve aggiungere con i nostri occhi *per vederle ancora* – oppure a vedere le cose di sbieco e come in uno scorcio – o a disporle in modo che in parte restino dissimulate e offrano soltanto la possibilità di intravederle in prospettiva. [...] In essi, infatti, questa loro sottile forza cessa di solito, laddove cessa l'arte e comincia la vita; *noi*, invece, vogliamo essere i poeti della nostra vita e in primo luogo nelle cose minime e più quotidiane”. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, op. cit., pagg. 215-216.

<sup>102</sup> M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, op. cit., pag. 127.

<sup>103</sup> Il costituirsi istoriale non va inteso come perenne riconoscimento della storia. L'essere-istoriale è legato all'essere-presente dell'essere nel continuo *essere mondo del mondo* e *raffermarsi della terra* – precedentemente affrontati –, in cui tale evento è sempre operante, in quanto è nella continuità della presenza che avviene la rivelazione della verità, qui intesa come velamento originario.

<sup>104</sup> Ancora riguardo l'istorialità dell'essere umano: “La contesa (fra mondo e terra, in senso heideggeriano), portata nel tratto di dissidio, e così retro-fermata nella terra, e con ciò rafferzata, è la forma <la fermezza dell'edificio, della figura, del segno, dell'accordo>. Che

La nobiltà, intesa come vicinanza all'essere dell'essere, è indirizzata, secondo quanto espresso, al vivere, inteso – secondo il pensiero heideggeriano – come quel farsi presente della presenza, che preserva in se stessa, come essenza – seguendo l'esempio parmenideo –, un obliarsi che contemporaneamente abbraccia. Nel difficile attuarsi alla vista di tale condizione<sup>105</sup>, la verità, lo svelamento dell'ἀλήθεια, troverà nell'opera d'arte solo una delle occasioni per portare alla luce – un portare mai operato dall'uomo – ciò che qui abbiamo esperito come essere l'essenza di ogni essente<sup>106</sup>; in quanto, tale *avvenimento* è sempre operante inizialmente in ogni manifestazione dell'essere-presente-quotidiano.

---

«l'opera (come ogni ente) sia creata» vuol dire: la verità è rafferma fin dentro la forma. [...] Il compaginato tratto di dissidio e, per così dire, la «pagina» del netto mostrarsi della verità”. M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, op. cit., pag. 103.

<sup>105</sup> Riguardo quanto detto sul “che è presente: l'essere-presente”, nella condizione di un velarsi che abbraccia: “Questo pensiero di Parmenide non è un giudizio, né prova, né spiegazione fondata. E' piuttosto un fondarsi su ciò che si è lasciato vedere allo sguardo”. M. Heidegger, *Seminari*, op. cit., pag. 178.

<sup>106</sup> Un avvenire non più elitario nell'opera d'arte, ma un'occasione (l'evento dello svelarsi nella presenza) che rimane fondamentale per l'artista; essenziale, in quanto preconstituersi di ogni impostazione concettuale-estetica. “Seguire questa trans-locazione vuol dire: trasfigurare gli abituali riferimenti al mondo e alla terra, e, da lì in avanti, astenersi da ogni fare e valutare, conoscere e osservare correnti, per trattenersi nella verità che accade nell'opera”. M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, op. cit., pag. 109.

## Possibilità di sviluppo di una tradizione ontologica sociale e individuale.

di Angelo Catricalà

Il *farsi mondo del mondo*, legato alla *terralità* come origine *recondente*, è ciò che determina l'istorialità dell'essere umano: "Il tempio nel suo starsene lì, conferisce a ogni *res* il suo viso e agli uomini la veduta su se stessi. Quel viso e questa veduta insorgono e si estendono finché l'opera è un'opera, finché il Dio non sia fuggito da essa. Così stanno le cose anche per l'opera che raffigura il Dio, offertagli dal vincitore dell'agone. Essa non è un'immagine attraverso cui ci si possa più facilmente rendere conto delle sembianze divine, ma, appunto, un'opera che *adstanza* il Dio stesso, e che, in tal modo, è il Dio stesso"<sup>1</sup>.

In ciò che giunge alla presenza – essere-presente – si rafferma, mantenendo la velatezza originaria, l'esserci stesso dell'uomo, in cui tale presenza non può essere assunta dall'abituale ottica umana come obiettivo<sup>2</sup>. Tal "E-rigere vuol dire: far insorgere il diritto nel senso della misura via via indirizzante, ossia dell'elemento costitutivo che dona gli indirizzi e le direzioni"<sup>3</sup>. "Tutto ciò viene alla luce proprio nel retrofermarsi dell'opera fin dentro la coerenza e la gravezza della pietra, fin dentro la compattezza e la flessibilità del legno, fin dentro la durezza e il fulgore del minerale, fin dentro il brillare e lo scurirsi del colore, fin dentro la sonorità del suono e la forza denominante della dizione"<sup>4</sup>; ciò avviene nell'opera in quanto questo particolare volere è alla base della presenza dell'essere, "Sopra e dentro la terra, l'uomo istoriale fonda il proprio abitare nel mondo"<sup>5</sup>.

La comprensione di una *verwindung* del mondo oggettuale deve essere quindi preparata a questo capovolgimento esistenziale in cui l'essenza dell'uomo – l'essere dell'ente – è indirizzata verso un profondo accoglimento del significato della differenza ontologica. Secondo Heidegger questo passo decisivo può verificarsi nella modernità passando attraverso l'essenza della tecnica, cioè rimettendosi-in ciò che di essenziale costituisce, come *gestell* (formatura, porre-per-fermo), il fulcro di tal manifestazione metafisica, che, nella dimenticanza dell'essere, è pensata dall'uomo come agire unicamente antropologico.

Oggi però, la civiltà occidentale, allargatasi a livello planetario, ha rafforzato all'opposto la sua indole titanica, divulgando e costruendo le fondamenta di un abitare, stabilito da un pensiero *forte*, assolutizzante, decretando in tal modo l'impossibilità di una corrispondenza con l'essenza dell'essere<sup>6</sup>. Questo perché, soprattutto ora, "l'ente nella sua totalità le si mostra (ci è mostrato) alla luce e all'ombra della metafisica dalla volontà di potenza che Nietzsche espone nella forma di una dottrina dei valori. [...] E' infatti proprio dell'essenza della volontà di potenza impedire che il reale su cui essa

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, op. cit., pag. 59.

<sup>2</sup> Riportiamo ancora una volta tale passo: "Mondo è *farsi mondo* ed è più essente dell'afferrabile e del percepibile presso il quale crediamo di essere di casa. Mondo non è mai qualcosa che stia o che giaccia stabilmente di fronte a noi, qualcosa che possiamo incontrare come un oggetto, o fissare come un obiettivo". M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, op. cit., pag. 61.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, op. cit., pag. 61.

<sup>4</sup> M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, op. cit., pag. 65.

<sup>5</sup> M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, op. cit., pag. 65.

<sup>6</sup> E. Junger – M. Heidegger, *Oltre la linea*, op. cit., pag. 144.

esercita la sua potenza appaia *in quella* realtà che essa stessa essenzialmente è”<sup>7</sup>. Inoltre la dimenticanza dell’essere è stata precedentemente chiarita non come un dimenticare umano, ma come parte essenziale – il velamento pre-constitutivo dello svelamento dell’*αλήθεια* – e destinale propria dell’essere<sup>8</sup>.

Quali possibilità possono dunque agevolare una *verwindung* sociale se la stessa società è governata da un rappresentare metafisico che – in quanto metafisico – non può permettere di esperire la propria essenza; in quanto è per trascendimento e al suo interno che l’essere dell’ente si mostra a tal rappresentare reclamandolo espressamente<sup>9</sup>? Seguendo la critica heideggeriana non potremmo né perseguire un atteggiamento d’attesa verso un ritorno in forze dell’essere, riacquisendo una funzione fondativa teologica o religiosa; né promuovere lo sviluppo di un’umanità non ontologica rivolta di nuovo verso una concezione *forte* dell’essere della metafisica di carattere ontico<sup>10</sup>.

Se la cultura attuale è il risultato della riflessione della coscienza su se stessa, al fine di assicurare ordini di certezza riguardo al senso della vita e alle regole dell’agire<sup>11</sup>, non bisognerà superficialmente dichiarare fallimentare, il progetto di uno sviluppo sociale basato sulla differenza ontologica, decretando inapplicabile la crisi del fondamento ad un’identità collettiva bisognosa di apparenze stabili<sup>12</sup>. Il *darsi* dell’essere, originato dalla velatezza, come evento in cui l’ente è sempre il decretato e mai il decretante, non dovrà indicare una debolezza del pensiero nei riguardi dell’accettazione dell’esistente<sup>13</sup> e dei suoi ordini dati, teorizzando un pensare acritico privo di forza progettuale<sup>14</sup>.

---

<sup>7</sup> E. Junger – M. Heidegger, *Oltre la linea*, op. cit., pagg. 116-117.

<sup>8</sup> E. Junger – M. Heidegger, *Oltre la linea*, op. cit., pag. 152.

<sup>9</sup> E. Junger – M. Heidegger, *Oltre la linea*, op. cit., pag. 162.

<sup>10</sup> G. Vattimo – P. A. Rovatti, *Il pensiero debole*, op. cit., pag. 243.

<sup>11</sup> Riguardo la situazione di certezza del vivere umano autoregolato: “L’uomo, un animale multiforme, mendace, artefatto e non trasparente, inquietante per gli altri animali più per l’astuzia che per la forza, ha inventato la tranquilla coscienza per godere infine una volta della *semplicità* della propria anima; e l’intera morale è una coraggiosa, lunga falsificazione, in virtù della quale è possibile, in generale, godere lo spettacolo dell’anima. Sotto questo punto di vista sono forse ricomprese nel concetto di «arte» molte più cose di quanto comunemente si crede”. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, op. cit., pag. 201.

<sup>12</sup> Come sostenuto da Crespi nel capitolo *Assenza di fondamento e progetto sociale*, già trattato nel II capitolo riguardo lo stallo in cui è rimasto il pensiero e l’agire odierni: G. Vattimo – P. A. Rovatti, *Il pensiero debole*, op. cit., pag. 255.

<sup>13</sup> “Lei vuole un Non-volere inteso nel senso di revoca del volere perché, attraverso di esso, a noi sia possibile venir ricondotti all’essenza del pensare da noi cercata, che non è un volere, o almeno, in tal modo, ci sia concesso di prepararci a questo incontro. [...] Certo io non so ancora cosa voglia dire il termine abbandono, ma presentisco vagamente che esso si risveglia quando il nostro essere è disposto a lasciarsi ricondurre a ciò che non è un volere. Lei parla continuamente di un «lasciare», così può sorgere l’impressione che con ciò s’intenda una sorta di passività. Credo invece di sapere che, quando parla di «lasciare», quando parla di abbandono, Lei non intende affatto un debole lasciar correre le cose per il loro verso. Forse in questo lasciare, nell’abbandono, si cela un senso dell’agire ancora più elevato di quello che attraversa tutte le azioni... . [...] Passare dalla volontà all’abbandono mi sembra la cosa più difficile”. M. Heidegger, *L’abbandono*, op. cit., pagg. 48-49.

<sup>14</sup> Rovesciando quanto detto in merito alle caratteristiche del pensiero debole. G. Vattimo – P. A. Rovatti, *Il pensiero debole*, op. cit., pag. 27. “Ripensati così i tratti dell’essere e della verità in termini deboli, il pensiero – nel senso di pensiero filosofico, pensiero dell’essere – non potrà più rivendicare la posizione di sovranità che la metafisica gli ha attribuito – per lo più con un inganno ideologico – nei confronti della politica e della prassi sociale”. G. Vattimo – P. A. Rovatti, *Il pensiero debole*, op. cit., pag. 26.

Al contrario di questa caratterizzazione del pensiero debole, sviluppatasi dalla critica della metafisica heideggeriana, la problematicità imposta dalla differenza ontologica è insita nell'impossibilità di un suo insegnamento tradizionale, proprio perché, se essa deve esser alla base dell'essere-presente, come possibilità di ogni presenza – e dunque essere vissuta e non unicamente pensata –, il suo accoglimento non potrà mai essere stabilito e provocato dall'uomo. Il pensare dell'essere umano affronterà l'ostilità più ardua nel comprendere che la stessa accettazione di un'esistenza non trascendente, in grado di rilasciare metafisica e nichilismo al loro pre-imporsi, non verrà – proprio perché si introduce l'essere dall'essenza dell'essere – mai stabilita da un destino ontico-causale.

“Tale costruire difficilmente può già pensare di erigere la casa di Dio e le dimore per i mortali. Esso deve accontentarsi di costruire il cammino che riconduce nella località del superamento della metafisica e che fa passare ciò che per destino è assegnato a un oltrepassamento del nichilismo. [ma come detto più sopra] Solo costruendo, tuttavia, possiamo preparare il dimorare in quella località”<sup>15</sup>.

La completezza dell'essere, mai accerchiabile dall'essere umano giunge a compimento nella presenza; il pensiero che comprende lo svelarsi dell'ἀλήθεια, è un pensiero nobile in quanto conscio della sua origine, un'origine mai negata, ma privata allo scibile, come fonte da cui esso scaturisce<sup>16</sup>.

Il pensiero, come l'essere-presente, deve essere spinto verso quel duplice rapporto esperito come *farsi mondo del mondo e retrorecondersi della terra*, esattamente nell'obbligo che impone allo svelato la velatezza, ma al velamento l'unica possibilità di svelarsi nella presenza<sup>17</sup>. Pensare ed essere infatti si appartengono reciprocamente<sup>18</sup> e come tali sono presenti nell'immanenza del sorgere della velatezza. La differenza ontologica non deve contrapporsi alla deriva in cui l'uomo sperimenta il suo essere gettato, il suo essere vincolato alla necessità; il pensiero e l'azione non devono lasciarsi morire – come soluzione responsabile – una volta colta l'origine della necessità<sup>19</sup>. Affermare che “Il pensiero si installa debolmente nella differenza, non nel senso di un privilegio accordato a presunte valenze di ciò che è marginale, empiricamente differenziale o debole, ma come indecibilità del dilemma ontico-ontologico”<sup>20</sup>, denota una incomprensione nell'accettazione dell'ontologia heideggeriana, o, viceversa, una sua incomprensione frutto di un pensare dialettico astratto. La differenza ontologica esposta nel pensiero di Heidegger può essere “vissuta” unicamente nella sua provenienza dall'essere dell'essere. Può esser rivelata al pensiero umano solamente nel suo presentarsi al pensiero come ciò che si differenzia da esso, da ciò che ente non è. Gli insegnamenti e i testi heideggeriani

---

<sup>15</sup> E. Junger – M. Heidegger, *Oltre la linea*, op. cit., pag. 163.

<sup>16</sup> M. Heidegger, *Seminari*, op. cit., pagg. 95-96.

<sup>17</sup> “Affinché l'apprendere possa essere toccato da ciò che può essere appreso, deve tenersi aperto per ... Per che cosa? Per l'essere-presente. Affinché tuttavia l'essere-presente possa agire come tale, deve essere in grado di portarsi da se stesso all'aperto e in libertà. Entrambi, tanto l'apprendere quanto l'essere-presente, necessitano per essere possibili, e questo significa al tempo stesso perché sia possibile la loro reciprocità, di uno spazio libero e di un'apertura, all'interno della quale essi si riguardano reciprocamente. Ma che cos'è questo? Parmenide lo chiama Ἀλήθεια. Essa deve essere esperita. Di più. Non solo essa, ma anche il suo «cuore che non trema»”. M. Heidegger, *Seminari*, op. cit., pag. 182.

<sup>18</sup> M. Heidegger, *Seminari*, op. cit., pag. 181.

<sup>19</sup> Rovesciando quanto detto in G. Vattimo – P. A. Rovatti, *Il pensiero debole*, op. cit., pagg. 105-106.

<sup>20</sup> G. Vattimo – P. A. Rovatti, *Il pensiero debole*, op. cit., pag. 118.

hanno infatti lo scopo di preparare le condizioni favorevoli ad un *evento* che esse da sole non potranno mai provocare. Il pensiero è in crisi in quanto non può trovare – senza un aiuto esterno all’umano – la via per accedere alla differenza ontologica e non per la sua presunta debolezza, causata da un pre-mettere originario che decida su di esso.

L’uscita dalla logica dell’assolutizzazione non avverrà considerando la differenza tra ente ed essere come l’accettazione dell’inconciliabile, come forma precaria e instabile del sostenimento di una situazione, in tal analisi insostenibile<sup>21</sup>, “... l’uomo moderno deve anzitutto trovare la via per ritrovarsi nel suo ampio spazio essenziale. Questo spazio dell’essenza dell’uomo accoglie (accoglierà) la dimensione che gli conviene esclusivamente dalla relazione (e non dall’inconciliabilità), per cui la tutela dell’essere è rimessa proprio all’essenza dell’uomo in quanto ne viene adoperato. Ove per contro l’uomo non si accasasse anzitutto nel suo spazio essenziale, non sarebbe capace di alcunché di essenziale entro un destino così impotente”<sup>22</sup>.

Dunque se l’intera società non conosce il suo spazio essenziale, come potrebbe accogliere tal essenza – che la costituisce – se lo stanziarsi della disaccosità dell’ente appartiene – in un modo che resta problematico – all’essere stesso, allorché è quest’ultimo che, a partire dal suo stanziarsi, lascia accadere la località di gioco dell’intensità, conferendola come quella dimensione in cui ogni ente ed ogni possibile società sorgono nel loro modo proprio<sup>23</sup>?

“La «svolta», o *Kehre*, del pensiero di Heidegger è, come si sa, il passaggio da un piano su cui c’è soltanto l’uomo a un piano su cui c’è principalmente l’essere, come dice lo scritto del 1946 sull’umanismo. Ciò significa però anche, tra le altre conseguenze, che l’oblio dell’essere che costituisce la metafisica non può venire pensato come un errore dell’uomo, da cui si possa uscire con un atto di volontà e con una scelta metodica più rigorosa”<sup>24</sup>.

Quello che si vuole tentare di spiegare è che, non solo l’obliarsi autentico dell’*αλήθεια* ci è essenzialmente estraneo, ma anche l’iniziale voltare le spalle all’essere – quel corrispondere alla dimenticanza dimenticando – nella sua forma più superficiale non può essere ribaltato dall’uomo. In questo senso la *verwindung* del pensiero metafisico non potrà, se non sarà il destino dell’essere a volerlo, essere intrapresa dall’interno di questo suo duplice dimenticare. “La questione decisiva, aggiunge Heidegger, è comprendere che la fisica non può saltare fuori da se stessa. (e che) Questo salto non può essere compiuto nemmeno dalla politica, dal momento che questa vive oggi nella dimensione della scienza, di scienza per la scienza. Il pericolo supremo è che l’uomo, fabbricando se stesso, non senta più altri bisogni se non quelli suscitati dalle necessità della sua autofabbricazione”<sup>25-26</sup>.

---

<sup>21</sup> Rovesciando quanto detto in G. Vattimo – P. A. Rovatti, *Il pensiero debole*, op. cit., pag. 247.

<sup>22</sup> M. Heidegger, *La svolta*, op. cit., pag. 15.

<sup>23</sup> Riportiamo questa considerazione una seconda volta, con qualche modifica d’adattamento, dopo una sua prima citazione nel terzo capitolo riguardo la paternità non-ontica del creare. Da M. Heidegger, *L’origine dell’opera d’arte*, op. cit., pag. 99.

<sup>24</sup> G. Vattimo. *La fine della modernità*, op. cit., pag. 182.

<sup>25</sup> M. Heidegger, *Seminari*, op. cit., pagg. 129-130.

<sup>26</sup> Come del resto “L’«Artistik» è il tentativo dell’arte, in mezzo alla generale decadenza dei contenuti, di vivere se stessa come contenuto e di formare da questa esperienza un nuovo stile; è il tentativo di contrapporre al generale nichilismo dei valori una nuova trascendenza: la trascendenza del piacere creativo”. G. Benn, *Lo smalto sul nulla*, op. cit., pag. 272.

Parlare di una società forgiata dall'accettazione di una differenza ontologica rimane per ora un'utopia illusoria, per la crescita di una comunità non è sufficiente l'uso di una lingua comune, per comprendersi l'un l'altro "... occorre usare le stesse parole anche per lo stesso genere di esperienze interiori, occorre, infine, avere vicendevolmente *in comune* la propria esperienza. Perciò gli individui di *un unico* popolo si comprendono tra loro meglio di quelli appartenenti a popoli diversi, anche quando costoro si servono dello stesso linguaggio; o piuttosto, quando esseri umani hanno vissuto insieme a lungo in condizioni eguali, *nasce* da tutto ciò qualcosa che «si comprende», un popolo. In tutte le anime un eguale numero di esperienze spesso ritornanti ha preso il sopravvento su altre esperienze verificatisi più di rado: sulla base di queste ci si comprende rapidamente e sempre più rapidamente – la storia del linguaggio è la storia di un processo d'abbreviazione –; sulla base di questa rapida comprensione ci si lega strettamente, sempre più strettamente. [...] Quel gruppo di sentimenti che all'interno dell'anima è più rapido nel destarsi, nel prendere la parola, nel dare ordini, decide sull'intera gerarchia dei suoi valori e finisce per determinare la tavola dei suoi beni. [...] Posto adunque che le necessità abbiano da tempo immemorabile avvicinato fra loro solo uomini che potevano indicare con segni eguali eguali bisogni, eguali esperienze, ne risulta in totale, che la facile *comunicabilità* delle necessità, [...] l'esperienza di eventi interiori esclusivamente di livello medio e *comuni*, deve essere stata la più violenta tra tutte le forze che hanno tenuto in loro balia gli uomini sino a oggi”<sup>27</sup>.

Il sorgere di una tradizione radicata al suolo, sorta come esso da un recondersi essenziale e fondativo, potrà verificarsi – in ciò risiede l'utopia – solamente quando la gran parte delle persone potrà intendersi e considerare necessario per la vita quel velamento originario presente in ogni presenza rivelata. Ciò non potrà avvenire fino a che l'umanismo contemporaneo continuerà a stringersi attorno ad un'interpretazione dell'essere – ciò che oggi l'essenza dell'essere come essere ha destinato all'uomo – metafisica riappropriativa<sup>28</sup>.

Così come il pensiero metafisico si è imposto, prima con il riconoscimento di un Dio ed oggi con l'avvento di una tecnica guidata dalla volontà di potenza, al destino dell'essere-umano, così la diffusione di un comune spirito ontologico<sup>29</sup> dovrà rimettersi a quel destino – mai ontico – dell'essere che, come più volte ribadito, pre-costituisce ogni speranza di svelamento. Non si può certo ora ricondurre l'operare dell'uomo, che si mosse inizialmente con l'obiettivo di oltrepassare il “meridiano zero”, ad una decadente passività esistenziale, ma ciò che precedentemente era pensato come un utopico destarsi di un'intera collettività alle problematiche dell'essere, dovrà significativamente permanere un difficoltoso cammino per il singolo individuo. Alle singole individualità è rivolto l'unico tentativo d'azione – nella dimenticanza dell'essere – illusoriamente considerato come un agire umano e ciò che Heidegger considera ancora come un nostro responsabile volere. Egli sostenne infatti che “Soltanto – l'abbandono di fronte alle cose e l'apertura al mistero non accadono mai

---

<sup>27</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, op. cit., pagg. 189-191.

<sup>28</sup> “La portata del nesso che egli (Heidegger) stabilisce tra umanismo, metafisica, tecnica e carattere spropriante-espropriante dell'*Ereignis* dell'essere è lungi dall'essere stata compresa”. G. Vattimo. *La fine della modernità*, op. cit., pag. 53.

<sup>29</sup> La conoscenza ontica è contrapposta da Heidegger a quella ontologica: la prima verte sulle condizioni di fatto della realtà, la seconda implica il porsi del vero e proprio problema dell'essere, della sua origine, possibilità e necessità. Il termine ontologico quindi va qui sempre inteso in rapporto alla differenza ontologica heideggeriana.

senza il nostro consenso, non sono affatto degli accadimenti casuali. (ma) Entrambi scaturiscono soltanto da un pensiero incessante e appassionato”<sup>30</sup>.

Nonostante per noi anche l’abbandono, così come il creare artistico, debba essere visto come un *lasciar evenire*<sup>31</sup>, – evenire come *evento* dell’essere – anch’esso provocato da un velarsi costitutivo<sup>32</sup>, rimane fondamentale l’individuazione dell’essenza dell’uomo nell’essere l’attente, colui che attende l’essere custodendolo – pur nella dimenticanza – in modo pensante<sup>33-34</sup>. “L’essenza dell’uomo si rivela qui come quella relazione che in primo luogo schiude l’essere all’uomo. L’essere dell’uomo, in quanto necessità dell’apprensione e del raccoglimento è l’essere necessitato alla libera assunzione della *téchne*, ossia alla messa in opera dell’essere per via del sapere. [...] Esser-uomo significa *assumere* il raccoglimento, l’apprensione raccogliente dell’essere dell’essente, la messa in opera dell’apparire per via del sapere, e così *reggere* la non-latenza, *preservarla* dalla latenza e dal coprimento”<sup>35</sup>, “L’essenza di questa attesa, però, è l’abbandono alla contrata<sup>36</sup>. Ma poiché sempre la contrata fa che l’abbandono le appartenga, poiché lo lascia acquietare in sé, allora l’essenza del pensare riposa in questo: che la contrata, se così posso dire, accoglie in sé l’abbandono e lo fa proprio”<sup>37-38</sup>.

Se l’uomo è il luogotenente del niente<sup>39</sup>, nella dimenticanza o meno dell’essere – in quanto rappresenta quell’esserci nella presenza a cui è obbligata ogni comparsa nello svelato –, per svolgere il ruolo di inverante<sup>40</sup>, cioè di colui che esperisce in sé lo svelarsi dell’*αλήθεια*, dovrà per primo riconoscere che “In effetti l’attesa, posto che sia un’attesa essenziale, un’attesa che tutto decide, si fonda (dovrà fondarsi) sulla nostra appartenenza a ciò di cui siamo in attesa”<sup>41</sup>.

---

<sup>30</sup> M. Heidegger, *L’abbandono*, op. cit., pag. 40.

<sup>31</sup> M. Heidegger, *L’origine dell’opera d’arte*, op. cit., pag. 97.

<sup>32</sup> Se è vero che “... non siamo *noi* a presupporre la disascosità dell’ente; (e) piuttosto è quest’ultima (ovvero l’essere) ciò che ci tras-pone in uno stanziarsi tale per cui, nel nostro rappresentare, restiamo posti *dentro* la disascosità, venendo sempre dopo di essa”. M. Heidegger, *L’origine dell’opera d’arte*, op. cit., pag. 79.

<sup>33</sup> M. Heidegger, *La svolta*, op. cit., pagg. 17-19.

<sup>34</sup> “Solo se l’uomo attende alla verità dell’essere come pastore dell’essere può attendere un avvento del destino dell’essere senza scadere nella mera volontà di sapere”. M. Heidegger, *La svolta*, op. cit., pag. 19.

<sup>35</sup> M. Heidegger, *La svolta*, op. cit., pag. 77.

<sup>36</sup> Possiamo paragonare il significato di *contrata* a quello di *terralità* (il retrofermarsi della terra) già affrontato: “La contrata è la vastità che fa permanere, è ciò che, raccogliendo ogni cosa, apre se stessa, cosicché in essa l’Aperto è tenuto e mantenuto per far dischiudere ogni cosa nel proprio acquietarsi”. M. Heidegger, *L’abbandono*, op. cit., pag. 54.

<sup>37</sup> M. Heidegger, *L’abbandono*, op. cit., pag. 62.

<sup>38</sup> E’ comunque lo stesso Heidegger a ricondurre l’abbandono alla sua origine non ontica: “L’abbandono proviene dalla contrata. Esso consiste in questo, che l’uomo è affidato alla contrata, ed è affidato alla contrata proprio dalla contrata stessa. L’uomo nel suo essere è affidato alla contrata proprio perché appartiene originariamente ad essa”. M. Heidegger, *L’abbandono*, op. cit., pag. 61.

<sup>39</sup> M. Heidegger, *Seminari*, op. cit., pag. 144.

<sup>40</sup> “... Se un’opera non trova gli inveranti, se non li trova immediatamente già capaci di corrispondere-in-parola la verità che accade in essa, ciò non vuol dire affatto che l’opera sia opera anche senza di loro. Se si tratta davvero di un’opera, essa rimane sempre riferita agli inveranti, anche, anzi soprattutto, quando ne resti, infine, solo in attesa, e ottenga e prenda il loro in-volgarsi fin dentro la sua verità”. M. Heidegger, *L’origine dell’opera d’arte*, op. cit., pag. 109.

<sup>41</sup> M. Heidegger, *L’abbandono*, op. cit., pag. 61.

L'esperienza dell'assenza di fondamento invita dunque ad accettare l'insostenibilità come condizione normale d'esistenza<sup>42</sup> nel momento in cui la differenza ontologica è imposta al senso comune solamente nella sua effettiva imponenza teorica<sup>43</sup> raggiunta attraverso un apprendere dottrinale di stampo antropologico<sup>44</sup>, e non attraverso un vissuto personale imposto in tal modalità non ontica dall'essere stesso. Giunti a questo punto non si offrono vie d'uscita, in quanto, come esperito dalla critica heideggeriana, o l'essenza dell'essere è imposta all'uomo dall'essere stesso – allo stesso modo in cui all'umanità è imposto il carattere metafisico –, o si rimarrà nell'attuale condizione di stallo provocata da un'assenza di fondamento comunque di stampo antropologico.

Rimane nonostante tutto schiacciante nella sua limpidezza – solamente teorica all'interno della dimenticanza dell'essere –, quanto offerto da Heidegger a favore della differenza ontologica; non può essere infatti negato che “La svolta, quale si dà nell'evento dell'essere, costituisce la segreta ragione intima di tutte le altre svolte”<sup>45</sup>, di tutte le decisioni possibili nella modernità; negare tale asserto riqualficherebbe l'ultimo manifestarsi del pensiero metafisico, la volontà di potenza nietzscheana. Non si può eludere che “Ciò che è non è affatto l'ente. Infatti all'ente vengono accordati l'«esso è» e l'«è» soltanto nella misura in cui ci si rivolge all'ente avendo riguardo al suo essere. Nell'«è» viene espresso l'«essere»; ciò che «è», nel senso che costituisce l'essere dell'ente, è l'essere”<sup>46</sup>.

“Ogni elevazione del tipo «uomo» è stata, fino ad oggi, opera di una società aristocratica – e così continuerà sempre ad essere: di una società, cioè, che crede in una lunga scala gerarchica e in una differenziazione di valore tra uomo e uomo, [...] senza questo *pathos* non potrebbe neppure nascere quel desiderio di un sempre nuovo

---

<sup>42</sup> G. Vattimo – P. A. Rovatti, *Il pensiero debole*, op. cit., pag. 258.

<sup>43</sup> L'analisi di Crespi da noi riportata spinge a sottolineare che l'assenza di fondamento provocata dalla caduta dei valori tradizionali, non porta automaticamente alla comprensione della differenza ontologica. “La crisi che ha investito l'età postmoderna sembra per certi aspetti favorire questa esperienza (della differenza ontologica), per altri sembra minacciarla a causa delle forti correnti regressive verso nuove forme di assolutizzazione (fideismo mistico, fanatismo politico, feticismo tecnologico e consumistico, evasione estetizzante ecc.). Tali aspetti contrapposti hanno del resto un loro ovvio collegamento: quanto più cresce la consapevolezza circa l'assenza di fondamenti assoluti, tanto più aumenta l'ansia dovuta all'insicurezza che tale consapevolezza genera inevitabilmente. L'unico rimedio all'accentuazione delle tendenze che assolutizzano le forme della determinatezza o di quelle che [...] provocano un eccesso di indeterminatezza nella vita sociale sembra debba essere cercato nella responsabilità etica verso le esigenze collettive, ma il punto di equilibrio appare estremamente delicato e instabile”. F. Crespi, *Assenza di fondamento e progetto sociale*, in G. Vattimo – P. A. Rovatti, *Il pensiero debole*, op. cit., pag. 258.

<sup>44</sup> Non allargando ulteriormente la questione all'essenza del linguaggio, della poesia e dell'ermeneutica, fondamentali in Heidegger, riportiamo un passo indicativo riguardo l'uso della parola. “Secondo la rappresentazione corrente, la parola è un mezzo di comunicazione. [...] Ma la parola in quanto lingua, non è soltanto, né in primo luogo, un'espressione sonora e scritta di ciò che deve essere comunicato. Essa non interviene semplicemente, con vocaboli e frasi, per veicolare ciò che è palese e ciò che è coperto nel loro rispettivo essere intesi come tali; piuttosto, solo la parola, e la parola innanzi tutto, fa sì che l'ente insorga e si estenda in quanto essente. [...] Nell'istante in cui la lingua, parlando, elegge *per la prima volta* l'essente come un nominato <e quindi come un nominabile>, accade che tale eleggere de-nominante conduca l'essente stesso nella dizione e quindi a mostrarsi. <Ciò significa che> questo denominare de-nomina l'ente *fin dentro* il suo essere *a partire* da quest'ultimo <ovvero: questo denominare *dice* l'ente>”. M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, op. cit., pag. 123.

<sup>45</sup> M. Heidegger, *La svolta*, op. cit., pag. 93.

<sup>46</sup> M. Heidegger, *La svolta*, op. cit., pag. 27.

accrescersi della distanza all'interno dell'anima stessa, l'elaborazione di condizioni sempre più elevate, [...] insomma l'innalzamento appunto del tipo «uomo», l'assiduo «autosuperamento dell'uomo», per prendere una formola morale in un senso sovramorale»<sup>47</sup>. Non ripetendo quanto più volte detto sull'origine del pensiero nietzscheano, possiamo certamente considerare il pensiero extramorale come un preludio e un avvicinamento all'essenza del pensare stesso, ma ciò che ora non è più da considerare aristocratico è il primato del singolo sull'organizzazione democratica. Abbiamo discusso dello sviluppo di una società ontologica nel suo possibile originarsi esclusivamente ad opera dell'essere, e non di un volere antropologico elitistico; in tal senso ogni polemica rivolta al livellamento medio e al mediocrizzarsi generale di una civilizzazione umanistica tesa al progresso titanico<sup>48</sup>, non si potrà esaurire nel riproponimento della questione fra libertà e necessità storiche<sup>49-50</sup>, in quanto si è reso qui problematico il riconoscimento da parte dell'uomo della sua stessa essenza istoriale, ovvero l'impossibilità di un avvicinamento puramente antropologico all'*inizio* che ha permesso e permette tale istorialità, “Quell'inizio verso cui non possiamo autenticamente volgere il pensiero ... (proprio) perché l'essenza del pensare comincia là”<sup>51</sup>.

Ciò che resta per noi fondamentale è l'assunzione della *Gelassenheit*<sup>52</sup> (l'abbandono) come atteggiamento verso l'ambiguo riconoscimento di ciò che salvaguardia e tutela ogni ente (ente-uomo), “Poiché il pericolo è l'essere stesso, è ovunque e in nessun

---

<sup>47</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, op. cit., pag. 175.

<sup>48</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, op. cit., pag. 154.

<sup>49</sup> “La libertà è comunque data *con* la necessità (necessità storica), e ogni nuovo ordinamento ha luogo soltanto quando si stabilisce un contratto tra libertà e necessità. A ogni modificazione del necessario segue sempre, anche, una modificazione della libertà. [...] Viceversa la libertà è imperitura, pur essendo costretta di volta in volta a rivestire i panni del tempo. [...] Dobbiamo fare in modo che la libertà da noi ereditata si incarni nelle forme coniate dall'incontro con la necessità storica”. E. Junger, *Il trattato del ribelle*, op. cit., pagg. 64-65.

<sup>50</sup> Si dicono *buone* le virtù di un uomo, non in considerazione degli effetti che comportano per lui stesso, ma in considerazione degli effetti che si suppone ne discendano per noi e per la società. [...] La lode delle virtù è la lode di qualcosa che è in privato dannoso – la lode d'impulsi che tolgono all'uomo il suo più nobile egoismo e la forza della suprema cura di se medesimo. [...] L'educazione procede sempre in questo modo: attraverso una serie di allettamenti e di vantaggi cerca di determinare il singolo a un certo modo di pensare e d'agire che una volta diventato abitudine, è *contrario alla sua ultima utilità*, ma che ciò nonostante domina in lui e sopra di lui «per il bene comune». F. Nietzsche, *La gaia scienza*, op. cit., pagg. 72-74.

<sup>51</sup> M. Heidegger, *L'abbandono*, op. cit., pag. 70.

<sup>52</sup> *Gelassenheit* è [...] un vocabolo chiave della tradizione mistica, sia cattolica che protestante. Essa indica in generale il *sich lassen*, la dedizione e il completo abbandono a Dio, che si realizza soltanto con l'*annihilatio* delle proprie passioni e dei propri desideri. Con Meister Eckhart, *Gelassenheit*, significa al tempo stesso l'atteggiamento preliminare di abbandono delle cose e l'effettivo abbandono a Dio che permette di accogliere la Sua volontà. Come altre nozioni della mistica cristiana, anche *Gelassenheit* viene accolta nella terminologia della Riforma, esattamente come revoca della volontà egoistica dell'uomo. In Nietzsche viene a significare l'atteggiamento di chi domina sul proprio tempo ed è completamente padrone dei propri affanni e delle proprie virtù. Heidegger riconduce *Gelassenheit* alla sua radice, il verbo *lassen*, e contrappone questo a *wollen* (volere). Se il “volere” si ricollega alla dimensione della soggettività rappresentativa che domina l'età moderna, il “lasciare” invece allude ad un rapporto con le cose che le rispetta nel loro disvelarsi. Il verbo *lassen* viene pertanto ad abbracciare ambo i lati del rapporto ermeneutico e designa tanto l'atteggiamento dell'uomo quanto l'evento dell'Essere. Da M. Heidegger, *L'abbandono*, op. cit., pag. 78.

luogo. Non *ha* un luogo come si può avere un qualcosa che è diverso da sé. E' esso stesso la località non localizzata di ogni presenza<sup>53</sup>. Questa è l'*eredità* su cui si è fondato e si fonda il nostro sguardo e su cui si concentrerà la possibilità del nostro studio.

---

<sup>53</sup> M. Heidegger, *La svolta*, op. cit., pagg. 19-21.