

Φύσις, *Ab-grund*, nullità*

A. Quattro partizioni da *Besinnung***

17. Essere in quanto φύσις

Dall'essere in quanto φύσις (dall'assorgente installarsi in statuità [scorta dello statuito, statuita dotazione, statità]) origina la preminenza dell'attuale (dell'adstanziazione e della statività [perfetta stabilità, costanza]) e con esso la brama di "conservazione" e la volontà di "eternità" nel senso della durata, e la preferenza accordata all'effettualità, e all'efficacia che è al servizio di quest'ultima.

Nell'orizzonte di tale stanziamento d'essere, l'uomo appare anzitutto nella sua inerte prestanta [stazza, corpo-massa] in quanto ciò che dura, ossia in quanto essente, e così l'indole ferina diventa la sua primaria intonazione (nel pensiero metafisico); essa diviene lo stativo oggetto della conservazione per entro l'esperienza della sua caducità. Il contemporaneamente esperito contratto con l'essente (*i.e.* con l'adstanziantesi-stativo) viene compreso in quanto percezione (νοῦς), e lo stesso percettibile viene colto in quanto attendibile appiglio e sostegno nel mutevole.

Ovunque è in gioco — secondo diversi modi e aspetti — quella prima verità dell'essere in quanto φύσις; il naturale, nel senso delle "res di natura" <alberi, fiumi, montagne, nuvole, animali, etc.>, resta qui soltanto una forma di più immediata *attualizzazione*: lungi dall'essere metafisicamente decisivo, esso ottiene il suo ruolo dallo stanziarsi d'essere della φύσις.

18. "Essære" in quanto "dizione"

Essære — nella metafisica si stempra infine in una consunta e vuota parola, la quale

17. Sein als φύσις

Vom Sein als φύσις (dem aufgehenden Sichstellen in den Bestand) entspringt der Vordrang der Gegenwart (der Anwesenung und Beständigkeit) und mit dieser die Sucht nach »Erhaltung« und der Wille zur »Ewigkeit« im Sinne der Dauer, die Bevorzugung der Wirklichkeit und der ihr dienstbaren Wirksamkeit.

Im Gesichtskreis dieser Wesung des Seins erscheint der Mensch zunächst in seiner leiblichen Zuständlichkeit als das Dauernde, d. h. Seiende, und so wird die Tierheit die erste Bestimmung – metaphysisch gedacht; sie wird Gegenstand der Erhaltung gerade innerhalb der Erfahrung ihrer Hinfälligkeit. Der zugleich erfahrene Bezug zum Seienden (d. h. Anwesend-Beständigen) wird als νοῦς – Vernehmung begriffen und das Vernehmbare selbst als der mögliche Anhalt und Halt im Wechsel ergriffen.

Überall ist jene erste Wahrheit des Seins als φύσις – nach verschiedenen Abwandlungen – im Spiel; das »Natur«hafte im dinglichen Sinne bleibt dabei nur eine Form der nächsten *Ver-gegenwärtigung*, ist nicht das metaphysisch Entscheidende, sondern empfängt seine Rolle aus dem Seinswesen der φύσις.

18. »Seyn« als »Wort«

Seyn – entartet in der Metaphysik schließlich zu einem vernutzten, leeren

arriva a mala pena ad annunciare il già di per sé ineffettuale distacco del pensiero da ogni effettualità verso ciò che è privo di effettività e quindi verso l'ineffettuale — la completa desolatezza dell'inoggettuale addurre.

Essære — nel pensiero genitoriale d'essære ottiene il rango, in sé unico, della fulcrata dizione della nullibica silenzia; la sentenza in essa nascosta (la circostanza che lo stanziarsi della verità debba essere fondato nell'ad-essere e in quanto ad-essere, e che debba essere conferito il frammezzo dell'efferenza dei più semplici e decisi contrasti) è lo scardinamento [*abruptum*] mediante il quale ogni essente ricade, in modo aspro e repente, contro la nullibità, sola indole che dona nuovamente all'essente l'essære e all'uomo l'intonazione <della scienza> della rassegnatezza all'essære.

Essære — metafisicamente, un mero insignificante suono; in senso genitoriale d'essære, l'in sé tempestosa silente fermezza delle incomputabili decisioni.

La dizione, nel suo addetto stanziarsi, si genera nell'efferenza <esaudendola> ed è scibile unicamente in quanto <ex-audizione> ingenita alla præ-addicenza.

26. Essære: la nullibità, il nulla-di-fondo

L'essære è la nullibità, il nulla-di-fondo, ossia lo scissile dirupo in cui consiste lo stagliato frammezzo [interiezione, getto di interdizione] — dirupo le cui "pareti" e i cui precipizi ed erte si mantengono nascosti. <Infatti> solo a volte l'uomo [i. q. meditante], nell'*esordio* dell'interroganza che origina la stanziatura (nell'interrogare che mira al<la scienza del>la rassegnatezza all'essære, e all'indole e alla stagliatura di quest'ultimo), lascia esordire la nullibità, divenendo, in quanto ad-essere, il ponte e l'attraversamento per una <istantanea> traversata del præ-addicimento dell'umana genitura verso la contesa per entro cui si origina la deità degli dèi.

Wort, das kaum noch die selbst schon unwirkliche Loslösung des Gedankens von allem Wirklichen in das Wirkungslose und Unwirkliche, die völlige Öde des ungegenständlichen Vorstellens vermeldet.

Seyn – gewinnt im seynsgeschichtlichen Denken den einzigen Rang des Grundwortes der ab-gründigen Verschweigung; der in ihm verborgene Spruch (daß im Da-sein und als Da-sein das Wesen der Wahrheit zu gründen und das Inzwischen des Austrags der einfachsten und entschiedensten Entgegnungen zu stiften sei) ist der Bruch, durch den hart und steil jegliches Seiende ab-fällt gegen den Ab-grund, der allein wieder dem Seienden das Seyn und dem Menschen die Bestimmung in die Zugewiesenheit zum Seyn zurückgibt.

Seyn – metaphysisch ein gleichgültiger bloßer Schall, seyns-geschichtlich die jeden Sturm einbehaltende Stille der unberechenbaren Entscheidungen.

Das Wort als solches gehört im Wesen zum Austrag und ist nur als dem Ereignis gehöriges zu wissen.

26. Seyn: der Ab-grund

Das Seyn ist der Ab-grund, die Kluft des gelichteten Inzwischen, deren »Wände« und Ab-stürze und Auf-ragungen sich verborgen halten. Nur zuweilen erspringt der Mensch im *Sprung* der Wesenserfragung (im Fragen nach der Zugewiesenheit zum Seyn und nach diesem selbst und dessen Lichtung) den Ab-grund und wird als Da-sein die Brücke und der Übergang für einen Durchgang der Ereignung des menschentums zur Erstreitung der Gottschaft der Götter.

L'essære <in quanto nullibico> non è in alcun "dove" né è giammai assicurato e affisso e appoggiato e deposto — l'essære è il "fondo", che ha già sempre *recta via* ripudiato ogni tratto di tal fatta, poiché esso, in quanto *accortezza*, è la casta-denegantesi rassegnazione verso il senza-appoggio e il non-protetto e lo sguarnito, giacché solo questo si chiama «essære».

27. L'essære è la nullibità

In quanto nulla-di-fondo, e quindi quale *nullibità*, l'essere "è", nel medesimo istante, il niente e l'*ubi-consistere*, <il fondo, ovvero, sentendo nel latino *fulcīre* il lasciar-consistere,> il *fulcrum*.

Il niente è l'*indole* nullibicamente *rescissa* dall'essære, l'annientamento di <ossia il No d'origine inferto contro> ogni fondamento (ogni appoggio, ogni protezione, ogni misura, ogni obiettivo), e in tal modo è prae-addicimento al — e accortezza del — getto afflagante in cui consiste la casta deneganza, e perciò è *del rango di stanzietà* dell'essære [*i.e.* congenere al suo stanziarsi], ma non è mai "il medesimo", giacché non è mai la pienezza di stanziamento — vale a dire: non lo è innanzitutto, giacché in tal modo <cioè in quanto annientamento di ogni fondamento> non è un *ubi-consistere* (un *fulcrum*).

L'*ubi-consistere in quanto fulcrum*, annientando <cioè liberando il No d'origine>, è il prae-addicimento alla, giacché è accortezza della, stretta della sua pro-fondità — mediante gli originanti interrogare e indire la verità del casto diniego, per adergerla in quanto frammezzo per entro il quale l'*indole* 'dio' e l'*indole* 'uomo' (il vigore divino e l'umana genitura) si decidono l'una contro e verso l'altra.

Das Seyn ist nirgends und nie festgemacht und angeklammert und aufgestützt und niedergelegt — das Seyn ist der »Grund«, der all Solches schon je *abgewiesen*, weil es als *Er-eignung* die sich selbst verweigernde Zuweisung in das Un-gestützte und Un-geschützte ist, weil Seyn nur dieses heißt.

27. Das Seyn ist der Ab-grund

Als Ab-grund »ist« das Sein das Nichts und der Grund zumal.

Das Nichts ist das ab-gründig *Verschiedene* vom Seyn, die Nichtung alles Grundes (aller Stütze, alles Schutzes, alles Maßes, aller Ziele) und sio *Er-eignung* in das Offene der Verweigerung und deshalb *vom Wesen* des Seyns, aber niemals »dasselbe«, weil nie die Wesensfülle, d. h. von allem nicht, weil so nicht *Grund*.

Der Grund ist nichtend die *Er-eignung* in die Not der Gründung — als der Erfragung und des Ersagens der Wahrheit der Verweigerung, um sie als das Zwischen zu erringen, in dem sich Gottschaft und Menschentum gegen- und zueinander entscheiden.

B. Delucidazioni

1. *Abgrund*: *Ab-grund*

Abgrund è la voce con cui la lingua tedesca traduce e intende il latino *abyssus*. Questa parola è un prestito dal greco ἡ ἄβυσσος, a sua volta dall'aggettivo ἄβυσσος (-ον), ove risuona, sul tono della sottrazione (α-), il sostantivo ὁ βυσσός, variante di ὁ βυθός, che rinvia al «fondo», inteso nel senso della parte inferiore di un sito, oppure, più specificamente, in quello del profondo e della profondità, soprattutto delle acque e del mare (ἐν τῷ βυτῷ τῆς θαλάττης), senza escludere altri “profondi”, come quello che nasconderebbe in sé, secondo un detto di Democrito (B 117), la ἀλήθεια (ἐν βυτῷ ἢ ἀλήθεια). In accordo con la semantica greca della parola, il dizionario dei fratelli Grimm annota: «*Was hinab, von der Erde weg reicht, die unterste Tiefe, der Abgrund der Hölle, des Meers*», e aggiunge alcune citazioni, tra le quali ne spiccano due; la prima da Kant: «*So dasz das All im Abgrunde des Nichts versinken müste* («... così che il tutto naufraghi nell'abisso [nell'infinito] in cui consiste il nulla»), e la seconda da Goethe: «*Der blaue Abgrund, die unermessene Tiefe des Himmels* («l'azzurro abisso, l'immensa [infinita] profondità del cielo»).

Presumiamo che Heidegger, nella parola *Abgrund*, oda l'*abissale*, ma non secondo le note del mero “profondo” o dei generici (contingenti) “senza-fondo” o “sfondamento” (o, come alcuni hanno suggerito, “fondamento sfondato”). L'*abissale* indica piuttosto la “baritona” voce dell'*Abgrund*, il suo impervio suono, la sua tacita risonanza, la sua estraneante eco. In particolare, si tratta di quella voce che, riecheggiando nella *Stille* dell'*Unter-Schied*, nella silente fermezza del fugante scisma, richiama il *Denken* alla *Not* (alla stretta sul tono dell'*Angst*, dell'angustia) dell'offrire al *Seyn*, all'essære, sé stesso — ossia l'essære stesso, il suo addictum — in tempra di *Grund*, e ciò unicamente mediante l'originante interrogare e l'originante indire che al *Seyn* competono e si addicono (*Erfragen und Ersagen des Seyns*). Ecco perché l'essære “consiste”, e non può che “consistere”, nell'*Abgrund* medesimo — ove il senso di tale con-sistere è il seguente: esso, stanziandosi per l'*erfragend-ersagendes Denken*, intona l'*abissale* sua estraneante (e perciò richiamante-convocante) voce: l'*eco abissale dell'essære* (la sua echeggiante “baritonia”). «Eco abissale», qui, non significa sonorità inattingibile o inudibile o inafferrabile, perché in sé impercettibile e oscura. L'eco del *Seyn* è *abissale* “solo” perché *ascende* dalle lontanissime lontananze del più lontano (il *Seyn als Verweigerung*, appunto) — da quell'estrema lontananza che è la più vicina fra tutte le vicinanze: *die ferne Nähe des Seyns als Abgrund*.

Ma se l'abissale è l'eco dell'essere, l'*Abgrund des Seyns* non è "l'abisso dell'essere" (né il suo "sussistere privo del o di un fondamento") bensì l'essere stesso nell'istante in cui sia scorto nel suo intrinseco mirare a stanziarsi, grazie al suddetto *Denken*, come lo scismatico *Grund* — come il *fundus schismaticus* ovvero il *fulcrum schismaticum* (e non come il *fundamentum inconcussum et firmissimum* della tradizione metafisica). (In *fulcrum* — con il suo aggettivo «fulcrare» — risuona il verbo *fulcīre*, «dare vigore» e «rinvigorire», «rincurare» e «aiutare», «suffragare» e «offrire un suffragio», «favorire» e «adergere», in una parola: «lasciar-consistere» — sensi nei quali è presupposto il rimediare, che a sua volta sottende lo stesso meditare.)

Adesso la parola *Abgrund* può essere scritta con il trattino che dell'in-sé contenzioso fugante scisma è il segno e l'indicatore:

Ab-grund.

L'*Ab-grund* intona, per così dire, "il modo d'essere" dell'essere, il suo non-localizzabile, e quindi illocale-estemporaneo, ascensivo generarsi, il suo sempre improvviso e ostico *donde* "in-perpetua-carenza-di-un-dove", e quindi il suo "perenne dovunque" — quell'infinito "in ogni dove", quell'in-sé-vago *ubi-que*, quel dis-locale *ubi*, che ha la tempra *non già* della vacua onnipresenza (che appartiene al dominio della contingenza) bensì dell'ubiquità che si addice al nulla (in quanto inesauribile "donde" di ogni spazio-di-tempo). Si tratta di un'ubiquità singolare poiché in sé unica: se si addice al nulla, se, cioè, pre-serva e in-dice il nulla stesso nella sua originaria scissura dalla scempia negatività (che ottiene misura e destino da nient'altro che dall'ente), se insomma designa lo stanziarsi del *nulla scismatico* o *nulla-di-fondo* (ossia di *quel nulla ab origine* libero dalla sua metafisica intesa in termini di *nihil negativum*, o *privativum*, o *absolutum*, o *positivum*, o *neutrum*), essa (ubiquità) non può che costituire *l'ovunque dell'ascensivo nessun-dove, il dovunque del nessun-qui-e-nessun-là, l'ubicumque del nullibi*. Ebbene, tale ubiquità, in quanto, *ora*, intonazione 'Ab-grund' del *Seyn*, può indicarsi con una dizione opportunamente coniata: «nullibità» (dall'inglese *nullibiety* [o *nullibicity*], formato appunto sull'avverbio *nullibi* [da *nullus+ibi*]). Tutto questo consente

1. di meditare la *nullibità* come il vigere del suddetto «nulla-di-fondo», posto che in questa dicitura si senta *non* il cedimento del "fondamento" o delle "fondamenta" (basamento, appoggio, supporto, suolo, terreno) bensì il *nulla stesso come fondo d'ascendenza o ascensivo fulcrum, o, ancora, ascensiva fondità*; e

2. di intendere gli scismatici *Gründung* ed *ergründen* — quelli pretesi e reclamati appunto dalla flagranza del *Seyn* (mediante l'addetto *erfragend-ersagendes Denken*) — come rispettivamente: «la

nullibica pro-fondità» e «il nullibico pro-fondare». («Pro-fondità»: non il contingente “esser-profondo dell’abisso”, bensì il compiersi del «pro-fondare» stesso, cioè del meditante *offrire* [pro-] all’essære *l’essære medesimo* — *l’addictum d’essære* — come *ubi-consistere* (*fulcrum* o fondità); «pro-fondare»: non l’“affondare” o l’“immergere” o lo “sprofondare”, bensì per l’appunto il concedere all’essære l’occasione di generarsi in *Grund*, in *fulcrum*, in fondità.)

Infine, è appena il caso di osservare che un “naturale” sinonimo della voce «nullibità» potrebbe essere il neologismo «null-ubiquità», posto di udirvi il senso dell’*ubiquo vigore* del nulla in quanto *Abgrund*.

L’*Abgrund des Seyns* è «il nulla in cui consiste l’essære» così che il *Seyn als Ab-grund* sia «l’essære in quanto nullibità» (o nullubiquità) e il *Seyn als Ab-Grund* sia lo (scismatico, dis-locale, ascensivo) *ubi-consistere* (*fulcrum*). (Si noti che, nella dizione *ubi-consistere* — come nell’*ubi consistam* da cui deriva —, il verbo latino *consisto* significa «essere saldo», «insistere», «ergersi» e «sostenersi», «dimorare», «confidare» e «affidarsi».)

Solo perché l’essære si stanziava in *Ab-grund*, in nullibità, in nulla-di-fondo, esso ha i toni della *Freiheit* (liberanza) e della *Verweigerung* (ricusazione in quanto perfetta osticità, impervietà e castigo — ossia: *casta deneganza* o *casto diniego*). — Si vedano le partt. 27 e 28.

[Per un diverso chiarimento della nullibità, e per l’intesa scismatica della *castità*, si veda Gino Zaccaria, *Meditazioni scismatiche. Il nulla e il tempo, l’infinito e l’arte*, Firenze: Olschki 2022, pp. 12-18 (in particolare la nota 23), e ID., *The Enigma of Art. On the Provenance of Artistic Creation*, Leiden-Boston: Brill 2021, pp. 15-18 e p. 84 (n. 122).]

2. Freiheit

La voce *Freiheit* — quale tono dello stanziarsi del *Seyn als Ab-grund* già intonato alla *Verweigerung* (casto diniego o casta deneganza) — non può intendersi “semplicemente” come “libertà” o come “liberazione”. Queste parole, pur in sé stesse nobili, si riferiscono all’uomo (“soggetto-del-mondo-oggetto”) in un modo talmente diretto e “scontato” da precludere al meditare ogni via che possa esortarlo a rassegnarsi all’*Erfragen des Seyns*. La “libertà” se, per un verso, infiamma e appassiona l’“esserci” degli uomini nel loro “vivere in società”, assumendo così ormai ovunque il ruolo politico di “valore supremo”, per l’altro, può irrimediabilmente spegnere nell’uomo stesso, cioè nel suo esistere genitoriale (informato al *Da-sein*), l’attesa e l’attendibilità di un *Denken*

des Seins. Così essa, assumendo, nella nostra epoca, i volti ora dell'“emancipazione” e dell'“autonomia”, ora della “volontà” e dell'“indipendenza”, e ora delle “opportunità”, dei “vantaggi” e delle “potenzialità”, e infine i volti del “tempo libero” e dello “spazio fruibile/godibile”, finisce con il coprire (e insterilire) la genuina *sorgente* — e il vero *ubi-consistere* — di un abitare *umano* sulla terra. La libertà diviene in tal modo la maschera di una particolare schiavitù, quella del sempre più ignaro soggiacere, da parte dell'odierna umanità planetaria, ai dettami della spirale della potenza, improntata alla volontà di volontà.

La *Freiheit* cui si riferisce Heidegger nel suo *Denkweg*, prosciolta *ab origine* da tale spirale, parla unicamente di quella sorgente, mostrandosi come il cuore stesso della verità dell'essere e come la nascosta provenienza del dono di tempo.

In questa direzione, può allora essere di aiuto lo studio di un brano tratto dal corso universitario intitolato *Parmenides* ^{***}, ove viene chiarito il senso in cui la *Zeit* si fonda nella *Freiheit* — parola che traduciamo con «liberanza» (dall'antico francese *livrance*, che in inglese diviene *liverance*), da udire secondo i tratti per l'appunto del donare e quindi dell'alleviare, del dis-ostacolare, del levare e del temperare. ^{****} L'occasione è costituita dall'interpretazione del distico (vv. 646-47) con cui Aiace, nell'omonima tragedia di Sofocle, introduce la sua cosiddetta *Trugrede*.

Scrive Heidegger:

«La sentenza tratta del “tempo”. In *Sein und Zeit*, il tempo è esperito e denominato come l'antedizione (*Vor-wort*) “dell”essere. La sentenza greca sul tempo si trova in una tragedia di Sofocle, nell'*Aiace*, e suona:

ἄπανθ' ὁ μακρὸς ἀναρίθμητος χρόνος
φύει τ' ἄδηλα καὶ φανέντα κρύπτεται,

Secondo integrità lascia l'immenso tempo, incoglibile dal computo,
assorgere sì ogni in-afflagrato (*Unoffenbares*),
ma anche ogni apparso (*Erschienenenes*) nasconde (per contro) in sé stesso.

Meditiamo questo detto muovendo dalla sua fine, cioè dalla dizione κρύπτεται. Κρύπτεσθαι vuol dire: ri-prendere (nel senso del *retro*-prendere) in sé, in sé recondere e nascondere. Proprio in questa guisa il “tempo”, χρόνος, nasconde. Nell'inizio greco, il tempo è sempre e soltanto il “giusto tempo” o il “tempo non giusto”, il tempo opportuno [favorevole, propizio] o non opportuno [sfavorevole, inidoneo], e ciò implica che ogni essente ha, di volta in volta, il *suo* tempo. “Tempo”, in questa intesa,

si staglia come “l’ora in cui” si genera questo e quello, ossia come “punto-di-tempo” (*Zeitpunkt*), con il quale, però, non si intende il “tratto puntuale” dell’“adesso” (*Jetzt*) [cioè il “tempo-punto”], bensì il “punto” nel senso dell’*Ort*, cioè del “punto ortivo” [precisamente, del punto-*di*-tempo], del sito o luogo, a cui è ad-pertinente, in un temporaneo “ogni volta sostare” [ossia in una sostevolezza “temprata di tempo”], un che di apparso per entro il suo apparire. Il “tempo” non è qui una “serie” e una “successione” di indifferenti “punti-adesso”, bensì un’indole che, a suo modo, ha essa stessa l’essente presso di sé, lo ri-lascia e lo ri-prende.

Il “tempo” inteso in senso greco, il χρόνος, è correlato, indolicamente, con il τόπος; dizione che falsifichiamo quando la rendiamo con *Raum*, «spazio<-estensione>». Il τόπος è invece il punto ortivo, e precisamente quello a cui un’indole ad-pertiene — per esempio: fuoco, fiamma e aria in alto; acqua e terra in basso. Così come il τόπος fuga in sé, reggendola, l’ortiva pertinenza, ossia l’appertinenza [*Hingehörigkeit* — *hingehören*: per-tenere a un punto ortivo, ad-pertinere] dell’adstanziazione di un essente, il χρόνος fuga in sé, reggendola, la pertinenza (*Gehörigkeit*), dei sostevoli apparire e scomparire, al “quando” e all’“ora” che sono loro impartiti [NOTA: in questa pertinenza vige l’*instanziente compartitura*, ossia il compartire, all’apparire e allo scomparire, le loro temporali temprature]. Perciò il χρόνος è detto μακρός, “immenso” (*weit*), nel senso dell’attendibilità — immisurabile-sfuggente per l’uomo e sostevolmente temprata dal sostevole tempo — che l’essente sia ri-lasciato nell’apparire o venga trattenuto. Proprio perché il tempo ha la sua indole nel lasciar apparire e nel ri-prendere, dinanzi a esso il numero perde ogni attendibilità. Ciò che ognora assegna a qualsiasi essente il tempo, suo proprio, dell’apparire e dello svanire, si sottrae indolicamente a qualsiasi computo. (...) L’iniziale stanziarsi del tempo è, per sua stessa indole, lontano dal numero e dal conto e da tutte le “arti”: ἀναρίθμητος.

Ora, la circostanza che già nella greicità lo stanziarsi del tempo venga concepito giusto a partire dall’ἀριθμός, come avviene nella *Fisica* di Aristotele, ci dà da pensare, soprattutto perché, da allora, e invero fino a oggi, l’aristotelica intonazione di stanzietà del χρόνος informa la concezione esperide dello stanziarsi del tempo. Non solo nelle formule matematiche della fisica del nuovo tempo, ma in generale in ogni contegno dell’uomo nei confronti del “tempo”, quest’ultimo è un “fattore”, cioè un “operaio” (“*Arbeiter*”) che “opera” “contro” o “per” l’uomo, ossia “contro” o “per” il computo, mediante il quale il pianificante uomo padroneggia e controlla l’essente al fine di assicurarsi in esso. Inteso alla maniera del nuovo tempo, la *Zeit* è un *quid* che l’uomo mette nel suo conto [*i.e.* a cui impone il *format* della computazione], e ciò precisamente nella forma della vuota (desolata) cornice del

decorso nell'uno-dopo-l'altro dei processi. Non soltanto nella fisica, bensì dappertutto, il tempo è il “parametro”, cioè quella coordinata lungo la quale (παρά) decorre ogni misurazione (μέτρον) e si svolge ogni computazione. L'uomo usa e usura il tempo in quanto “fattore”; a seguito di tale usurante e macerante contegno, cresce e si consolida una situazione tale per cui egli, con tutto il risparmio di tempo, e proprio attraverso tale risparmio, ha sempre meno tempo, così che, fin nella più minuta fase operativa della tecnica, si rendono necessari un'economia e un risparmio del tempo. Agli occhi dell'uomo moderno — per il quale, in quanto “soggetto”, il “mondo” è divenuto un unico uniforme “oggetto” — anche il tempo diviene un oggetto d'uso. Il motivo per cui l'uomo moderno “ha” sempre meno tempo è che egli ha preso possesso del tempo solo, e *ab origine*, come un che di computabile, facendo sì che esso (tempo) fosse posseduto per l'appunto da sé stesso (tempo) in quanto strutturazione d'ordine, la cui vigenza pare padroneggiare l'indole ‘tempo’. Inteso nel senso dell'inizio greco, per converso, il tempo — in quanto indole sostevolmente impartita e compartente — assume, per stanzietà, l'uomo e ogni essente entro la propria sfera di ingiunzione, e ovunque fuga l'apparire e lo svanire dell'essente. Il tempo disasconde e nasconde.

Eppure, il tempo è capace del κρύπτεσθαι, cioè di nascondere nel suo seno, unicamente ciò che è apparso: φανέντα, la fuga degli apparsi. L'adstanziantesi — l'essente, quell'indole che, mediante la “lacerante sottrazione” (“*Fortriß*”) del tempo, viene nascosta nella dis-stanzietà — è qui colto partendo dall'apparire. Ma l'apparso e quel che compare sono ciò che sono solo nella misura in cui provengono e assorgono. Deve dunque stanziarsi un'indole che lascia assorgere ciò che appare: la φύσις, il φύειν, si dice della terra; ἡ γῆ φύει — la terra lascia scaturire. Sovente, e anche correttamente, traduciamo φύειν con “crescere”, ma poi trascuriamo di meditare in modo greco questi “crescere” e “divenire” nel senso dello scaturire — muovendo dall'ascosità del seme e della radice nell'oscuro della terra — verso la luce del giorno. Anche noi, sebbene con un detto più che altro udito come una frase fatta, diciamo: *Die Zeit bringt es an den Tag*; ogni sperante (*Ding*), affinché possa pro-venire, necessita del suo tempo. Il φύειν della φύσις — il lasciar assorgere e l'assorgere — lascia che l'assorgente appaia nel disascosto.

Tuttavia, Sofocle, nella sua sentenza sul tempo, che nasconde (κρύπτεται) e lascia assorgere (φύει), non adopera la dizione ἀλήθεια — disascosità. E neppure dice del tempo che esso lascia assorgere il nascosto, φύει τὰ λαθόντα; dice piuttosto: φύει τὰ ἄδηλα — il tempo lascia provenire nell'apparire ciò che, vocato appunto all'apparire, non è ancora δηλον; ἄ-δηλον, l'in-afflagrato. Rispetto all'in-afflagrato, in quanto nascosto, il dis-ascosto è l'afflagrato, cioè il provenuto nel

(nullibico) getto afflagrante e apparso nella (nullibica) afflagranza [*das ins Offene Hervorgekommene und in die Offenheit Erschienene*; NOTA: in *Offenes* e in *Offenheit* risuonano il vago, l'invaghimento e la vaghezza]. *Nella disascosità si stanziava l'afflagranza* [la vaghezza]. L'afflagrante getto è quell'indole vicinissima che, senza prestarvi esplicita attenzione, *anche* intendiamo nello stanziarsi della disascosità, ma che non meditiamo adeguatamente, e ancor meno, *in primis*, scorgiamo nel suo addetto stanziarsi, così che ogni esperienza dell'essente possa essere dotata dell'esperito (nulli-)stanziandosi afflagrante getto, nonché da quest'ultimo guidata. (...) *Lo stanziarsi della disascosità ci inoltra nello scorgimento dell'afflagrante getto e dell'afflagranza* [ossia: del vago e della vaghezza]. Ma questi ultimi che sono? Qui il dire greco tace. Restiamo senza sostegno e senza soccorso quando sorga la stretta di meditare lo stanziarsi dell'afflagrante getto [invaghimento] che vige nell'ἀλήθεια. Questo meditare, per il corrente opinare, risulta estraneante, soprattutto perché, lungo il suo cammino, si mostra che l'afflagrante getto non è in nessun senso innanzitutto e solo il risultato e la conseguenza della disascosità (o dis-reconsione) bensì il fondo e l'inizio dell'indole 'disascosità' [il disascostarsi requia nella vaghezza]. Invero, soltanto quell'indole che, in scisma, profonde questo stesso afflagrante getto, e che è in sé medesima afflagrante, e che è quindi di una flagrante stanzietà, può disascostarsi, ossia lasciar apparire nell'afflagrante getto <che accoglie la sfera dei flagranti>. Invece di «indole che è in sé medesima afflagrante, e che è quindi di una flagrante stanzietà», diciamo anche: indole, nella sua stessa tempra, già *ab initio* "libera" [*ab origine* "liberante"]. L'ancora celato stanziarsi dell'afflagrante getto, inteso come l'iniziale se-afflagrante indole, è la *liberanza* [*die Freiheit* — ma non "la libertà"].»

* A cura di Ivo De Gennaro e Gino Zaccaria, con la collaborazione di Tommaso Giongo.

** Martin Heidegger, *Besinnung* (Gesamtausgabe Bd. 66), hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: Klostermann 1997, p. 85-86 e p. 99.

*** Martin Heidegger, *Parmenides* (Gesamtausgabe Bd. 54), hrsg. von Manfred S. Frings, Frankfurt a.M.: Klostermann 1992, pp. 208-212.

**** Cf. il "Frammento della liberanza" in: Gino Zaccaria, *Pensare il nulla. Leopardi, Heidegger*, Pavia: Ibis 2015, pp. 169-174.